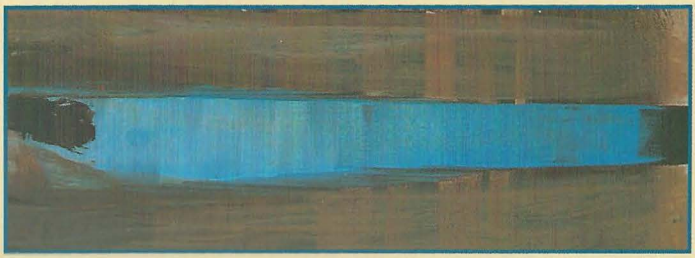
Kurbansal sunu

Melih Başaran

DİLE GETİRİLEBİLİR VE GÖRÜLEBİLİRİN MANTIK VE EKONOMİLERİ



AYRINTI

KURBANSAL SUNU • Melih Başaran

MELİH BAŞARAN

(D.1960-İstanbul) Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör. 1980 yılında başlamış olduğu İstanbul Üniversitesi'nde Psikoloji-Felsefe lisansını tamamladıktan sonra, 1984'de Fransa'ya gitmiş, master ve doktora çalışmalarını yapacağı Paris-VIII Üniversitesi'de Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard gibi filozofların derslerine katılmış; önce *Ecole Normale Supérieur*'de, daha sonra da *Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales*'de, 1994 yılı sonuna kadar Jacques Derrida'nın derslerinin sürekli takipçisi olmuştur. Ayrıca akademi dışında deneysel nitelikli çalışmalara da açık olan, yine Paris'teki *Collège İnternationale de Philosophie*'de dünya felsefesinin önemli temsilcilerini de izleme olanağı bulmuştur. Herhangi bir burs almadan, kendi imkânlarıyla eğitimini tamamlayan yazar, Fransız entelektüel yaşamının bu en verimli dönemlerinden birine de tanıklık etme fırsatı bulmuştur. 1987'den itibaren Türkiye'de *Defter*, *Toplumbilim*, daha sonra da *Felsefelogos*, vb. gibi çeşitli dergilerde yayımlanmaya başlanan makaleleri *Ve Niçin (Yine) Felsefe..., yapıçözümler* (Y.K.Y., 1993, İstanbul) başlığı altında kitaplaştırılmıştır. Yurda döndükten sonra çeşitli üniversitelerde dersler vermiş, çağdaş Fransız felsefecileri ve yapıçözüm hakkında makaleler, çeviriler ve yayına hazırlama faaliyetlerinde bulunmuştur. 2004 yılında yayımlanan *Gıyabında, Yerineler* (Paradigma Yay., İstanbul) başlıklı, felsefi çalışmalarının derlendiği bir kitabı daha vardır.

Ayrıntı: 464
İnceleme dizisi: 204

Kurbansal Sunu
Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri
Melih Başaran

Yayına hazırlayan
Tamer Tosun

© Melih Başaran & Ayrıntı Yayınları

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
A. Tansel Mumcu

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım 2005
Baskı adedi *1000*

ISBN 975-539-454-0

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Melih Başaran

Kurbansal Sunu

Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri



à mon frère mort-né à qui
je dois mon existence...

İçindekiler

"Kurbansal sunu"ya giriş (sorunsal kavramlar / kavramsal sorunsallar)

— Açıklamalar: 13

I. DİLİN UZAM-ZAMANSAL İZLERİNİN (SÖZLÜKBİLİMSEL VE YAPISAL) "BAŞATLIĞI" SORUNU 17

A. "Başatlığın" içerdiği varsayımlar; metafizik ayrımlar; "kökenin başatlığı" 19

B. "Eğretileme" ve "kavram"ın metafizik kavranışı 23

C. İzlerin "erimi" 26

D. "Mertebe" ve "Varlık" sorunu 30

II. "İŞARET"İN METAFİZİK KAVRANIŞI:
("*MEZAR" A DOĞRU YOLA KOYULMA*) 34
A. Hegel'de "işaret kuramı": ("piramit"in dikilişi) 34
B. Sokrates: "*sôma / sêma*" (beden, mezar, hapishane, işaret) ... 38
C. *Tinin Fenomenolojisi*'nde "anıt-mezar" 40
D. Öteki: şu "bulaşma..." 44
E. "Ancak yenilerek zafer kazanılan bir mücadele" 48
F. "Her defasında aynı anda hem kazanılan
hem de kaybedilen oyun..." (Derrida) 52

III. "KAYBETME" VE "KAZANMA"NIN
EŞZAMANLILIĞI OLARAK KURBANSAL SUNU 58

Birinci Bölüm

Bakış siyasaları

I. KURBANSAL BİR "BAKIŞ SİYASASI"
(Ölüm karşısında bir filozof: *Phaidon*'da Sokrates) 67
II. *TİNİN FENOMENOLOJİSİ*'NDE "BEDEN" VE "YÜZ":
"*Maske*", "*caput mortuum*" 80
III. DELEUZE VE GUATTARİ'DE "YÜZSELLİK" KAVRAMI:
("Ölüm ve korku dünyası", "yüz, ne dehşet", "korkunç maske") . 97
A. Bir "siyasa" olarak "yüzü bozma": (Egolojik yapı; öteki sorunu;
ve şu "sahiplenilemez olarak kalan") 107
B. "Hüküm"den ikâme mantığına:
"Onun aracılığıyla biz hepimiz için..." 121
C. Nietzsche'nin deneyiminin kurbansal anlamı:
("Yaşamı kendi muhafazası altına alma"). 129
D. Kurbansal Sunu olarak sınırların deneyimlenmesi:
("*Unheimlichkeit*") 142
E. Yüz ve söz:
("eksik kalınan sonsuzluk" ve yazı / turaya indirgenme) 155

İkinci Bölüm

Kurbanın kaldırılması

I. KURBANIN MANTIK VE EKONOMİSİNİN "İZ"İNDE..... 167
II. "SUÇ" VE ÖLÇÜLEMEZ OLAN..... 179
III. HAPİSHANE: KURBAN SUNAKLARININ UZAK BİR KALINTISI MIDIR?..... 184
IV. KURBANIN PARODİSİ VEYA İBRAHİM'İN İSMAİL'İ "KURBAN" ETMESİ..... 200
V. "KURBANIN ORTADAN KALDIRILMASI"NIN SAPKIN BİR MANTIĞI: (AZİZ PAVLUS'TAN *İBRANİLERE MEKTUP*)209
VI. YAMYAMLIĞIN EKONOMİSİ..... 219

Üçüncü Bölüm

Şiddet ve arzu

— Bernard-Maria Koltès ve *Pamuk Tarlalarının Yalnızlığında*.... 231
— Sonsöz..... 271

— Dizin..... 279

"Kurbansal sunu"ya giriş
(sorunsal kavramlar / kavramsal sorunsallar)

Açıklamalar

Burada "sunu" (*exposition*[1]) kavramına, varlıkbilim ile görüngübilim arasındaki sınırlarda bir dizi "kritik" ("eleştirel" ve "hassas",

1. Etkin sunma ile edilgin sunuluş (ya da sergileme ile sergilenme) arasında neredeyse kusursuz bir kararsızlığı, bir askıya almayı imleyen *exposition* kavramını Türkçe'de *sunu* olarak karşılamayı öneriyoruz. Fransızca gündelik kullanımında "sergi" anlamına gelen *exposition* sözcüğü, İngilizce'de *exhibition* ve Almanca'da *Ausstellung* ile eşdeğer olarak görülür. Ancak bu günlük kullanımın ötesinde, içinde *position* (konum) veya Almanca'da *Stellung* gibi Felsefe için temel kavramları, onun antik *thesis*'ini, en temel savlarını, varsayımlarını, konum veya koyutlarını (*postulat*), *poser* ve *stellen*'in belirsiz şiddetini (bu bir şey öne sürme veya ortaya koymadaki, hatta bir yer kaplamadaki indirgenemez şiddet bile olsa) barındıran bu kavramı, ayrıca bir de Latince *ex*'i ve Almanca *aus*'u, yani bir "dışarı koyma", "çıkma", "kopma", belki bir "ayrılma"yı da barındırdığı için önemli buluyoruz. Bunlar bize, daha baştan Felsefe'nin belli başlı *topos*'larını

kısaca *critique* sözcüğünün ikili anlamında) yer değiştirme veya yerinden-etme işlemini gerçekleştirmek üzere başvuracağız. Sunu, "varoluş"a verilen bir başka ad mı, yoksa sadece onun "görünüş"ü mü (ortaya çıkışı; *apparaître*) olacaktır? Buradaki çalışma, basit bir kaçınma hareketiyle değil ama, kendi "sunu"munun izinde (iz bırakma eyleminde, ize koyulmasında; *tracement*) gerçekleşecek bir yüzleşme hareketiyle, bir takım metafizik-tanrıbilimsel varsayımları yinelemek istemeyen bu kavramsal "yerinden-etme" işleminde ortaya çıkan sorunları belirgin kılmaya yönelik olacaktır. Başka bir deyişle, buradaki sorun, içinden geçeceğimiz sınama veya yüzleşme şu noktada toplanacaktır: Kavramsal bir yenilenme, bir bakış açısı değişimi verili ayrımları aynen koruyacak mı, yoksa onları yadsıyacak, yok sayacak, böylece belki de bilmeden onları yeni bir biçim altında yeniden mi üretecektir? Elinizdeki çalışma, en azından metafizik-tanrıbilimsel varsayımları basit bir kaçınma, kendinden uzaklaştırma, başından savma, hatta defetme tavrıyla *yinelemekten* kaçınma çabasına tanıklık edecektir. Peki, (etkin/edilgin)

---

veya edimlerini düşündürüyor: iç/dış; içsellik/dışsallık, ve bu ikisi arasında olup bitenler...

Peki ya, sunu'nun *yer*i (*topos*) neresidir? Yerçekimine uyar mı? Işığın altında mı gerçekleşir her zaman? Kopan, ayrılan şey nereden çıkar, kopar ve nereye gider, geri döner veya düşer? Dildeki ayrımlardan doğan, kopan ayrılan yine yeni bir dağılıma göre dilde mi yerini alır? Peki ya dil nerede biter ve dünya nerede başlar (ışır); veya dil nerede başlar ve dünya nerede biter (söner, geri çekilir); böyle bir ayrım olanaklı mıdır?

Sunu olarak karşılayacağımız *exposition* kavramının, modern dönemde fotoğrafcılık terminolojisindeki kullanımından da anlaşılabileceği gibi, *ışık*la (*phos*; *photo-graphein*) belli bir ilişkisi vardır. Kökensel olarak ışığa, güneşe maruz kalma (*être exposé à la lumière*; *to be exposure*), aynı zamanda birisine veya bir şeye, dünyaya maruz kalmadır; tıpkı –tek ve aynı hareketle– birisini veya bir şeyi, dünyayı kendimize maruz bırakmamız gibi... Maruz kalma / maruz bırakma varoluşunun, etkin / edilgin birbirinden ayrılamaz iki konumudur. Bu etkin / edilgin maruz bırakma veya bırakılmayı, tek ve aynı sözcükte, ancak *sunu* veya *exposition* sözcüğünün ekonomik olarak kendisinde topladığını düşündük. Yoksa derdimizi *maruzat* sözcüğüyle daha iyi mi ifade etmiş olurduk?

Başlığımızı oluşturan "kurbansal sunu" deyiminde, "kurbansal" işte belki de bu yüzden bir ada eklenen bir sıfat olmaktan ziyade, bir eşsözellik oyununu açar gibi. *Sunu*, böyle anlaşıldığında, başkaca bir sıfata gereksinmeksizin, zaten baştan kurban etme ve edilmenin bütün kipliklerini –eğer bu söylenebilirse– bütün *mantığını* kendinde *ekonomik* olarak taşır. Bir tezin zamanında sınamadan geçirmemiz gerekecek olan da, kendini dile getirebilirliğe ve görülebilirliğe sunması ölçüsünde, işte tam da bu çoğul "mantıklar" ve "ekonomiler" olacaktır.

sunuda "ortaya konan" ya da "sunulan" şey (*le "poser"*), bir yandan ışık iktidarının ya da apaçıklığın terimlerine indirgenmeden, öte yandan da –ilkiyle bağlantılı olarak– pozitif bir köken (Tanrı), ya da "yekpare bir taş" (*pierre monolytique*) gibi algılanacak bir *varlık* varsayımına düşmeden nasıl düşünülebilecektir?

Bu "yerinden-etme" işleminden itibaren, vurgu, zorunlu olarak "ötekiliğe" (*altérité*), bizi kökensel bir çatışmaya (*polemos*), bir ayrılmaya ya da anımsanamayacak kadar uzak bir ayırama (*différance*) geri gönderen bir yüz-yüzeliğe yapılacaktır. Son-ereklere (*eschatologie*) ilişkin bir etiğe ve onun tuzaklarına düşmeden, ötekiye ve kendi kendine belli bir *kusurun* (eksik kalmanın, varamamanın; *manquement*; ama aynı zamanda da bir *Schuld*'un) belirdiği "yerler" çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu "yerler" burada "söylem", "yüz" (sözün ve bakışın varsayılı birliği), "sınırların deneyimi" olarak ele alınmakta, ve buralarda bulunan barış ve şiddet olasılığı, çoğul "yer değiştirmeleri" içinde kurban (feda ediş / feda oluş) kavramı ve onun bitmek bilmez *Aufhebung*'u[2] aracılığıyla konulaştırılmaktadır. Yazı ve teatral temsil, "kurbansal sunu"nun bir *başka* yeri, sınanma, deneyim veya kaydoluş yeri olarak bu çalışmadaki yerini alacaktır.

Meseleyi ortaya koymak için Platon ve Hegel'e yapılan klasik göndermeler yanısıra, özellikle başvurulan diğer yazarlar şunlar olacaktır: Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Nancy, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Lacan ve çağdaş bir oyun yazarı Bernard-Marie Koltès.

2. Hegelci bu kavramı çoğul anlamlarını muhafaza ederek kullanıyoruz: "Aşma", "yükseltme"den çok "kal(dır)ma" diye karşılayacağız: a) ortadan kaldırma; b) yükseğe, soyuta, tinsele kaldırma; c) bir iz (*survivance* veya *trace*) olarak muhafaza ederek ortadan kaldırma, yani bir çeşit kalma.

I
Dilin uzam-zamansal izlerinin (sözlükbilimsel ve yapısal) "başatlığı" sorunu

Daha işin (oyunun) başında, "sunu" (*exposition*) kavramında meseleye (oyuna; *enjeux / jeu*) dahil olacak şeyi, yani sözlükbilimsel bir ağı ya da örgüyü "ortaya koymak" (*poser*) için, belki biraz erken ve kaba bir biçimde (-ama bunu zaten belki de hep vakitsiz ve hep çok erken, kaba bir şekilde, indirgenemez bir şiddetle, "koyalım" demeden önce ortaya koymuyor muyuz?), bu ağın daha belirgin veya kararlı bir biçimde ortaya çıktığı Fransızca'da (dolayısıyla belli bir Latin deyimselliği içinde) *poser* fiilinin anlambilimsel dizisini anımsatalım: *Exposer* (sergilemek; maruz bırakmak), *exposer à ...* (-e maruz kalmak), *opposer* (karşıt olarak koymak; karşıtlaştırmak), *imposer* (dayatmak; vergiye bağlamak), *composer* (düzenlemek, öğeleri birbiriyle uyumlu hale getirmek), *déposer* (bir yere bı-

rakınak, teslim etmek), *disposer* (kullanmak, kullanıma sunmak), *supposer* (varsaymak), *proposer* (önermek), *transposer* (başka yere aktarmak), *reposer* (dinlenmek, durmak), *apposer* (yapıştırmak, mühürlemek), vb.

Bir başka dizi, *situer* (zaman ve uzamda konumlandırmak), yine Latin deyimselliğini takip ederek bu diziye eşlik eder: *instituer* (kurmak, bir konum, statü vermek), *constituer* (örgütleyerek, temellendirerek kurmak, oluşturmak), *substituer* (bir başkasının yerine koymak, yerine geçmek; ikâme etmek), *destituer* (konumundan, görevinden almak), *restituer* (alınmış olanı iade etmek; eski haline sokmak).

Bir başka dilde, Almanca'da farklı bir ağ oluşturan *stellen* ("koymak", "yerleştirmek" olduğu kadar "birisinden hesap sormak, açıklama, cevap istemek") dizisini de bunlara ekleyebiliriz: *darstellen* (göstermek, canlandırmak, temsil etmek, anlatmak; *Darstellung*: temsil), *herstellen* (üretmek, kurmak), *vorstellen* (ifade etmek, tasvir etmek; *sich etw. vorstellen*: bir şeyi zihinde canlandırmak, tasavvur etmek; *Vorstellung*: sunum, tasarlama, tiyatroda temsil), *Verstellung* (aldatma, rol yapma), *aufstellen* ("kaldırıp ayakları üzerine dikmek" olduğu kadar eğretilemeli olarak "ileri sürmek", "iddiada bulunmak"), *ausstellen* (sergilemek), *Gestell* (sehpa, ayaklık, kaide, iskelet, şasi, karkas; ve Heidegger'in ona verdiği yeni anlamlarla *Ge-stell*: "buyurucu çerçeveleme") ve *bestellen* (ısmarlamak, buyurmak; *Bestellung*: emir, buyruk), hatta belki de "tekniğin özü"ne yankı yapan şu ironik *Gestellung* (askere alınma, şubeye başvurma, kıtaya katılma), vb.

Bu diziler diğerlerini dışlamazlar. Bunlarla birlikte, *setzen, stehen, Stand* (durum, konum, mevki), *verstehen* (Yorumbilgisi'nde kullanıldığı şekliyle "anlama" eylemi), *Verstand*'a (akıl yetisi) kadar, Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarından biri olan *Setzung*'a (*position; acte positionnel,* koyucu edim) ve hatta "ayaklık", "sehpa" anlamlarına gelen *Ständer* ile olası ilişkilerine kadar hesaba katılabilir. Herbiri "koyma" eylemini (gerek mekanik, gerek siyasi, toplumsal, gerekse de tinsel, anlıksal, hatta sanatsal eylemi) bir "yerle", bir "konum"la bağlantılandırarak bu yerin ve eylemin

anlamını dönüştürerek, toplumsal-siyasi-dünyevi evreni, dünyada (*im-Welt*) varoluşu oluştururlar.

Bütün bunlardan "varoluş" (*ex-sistence*) sözcüğünün Latin kökenini ayrıştırarak, *ex-sistere*'deki yine "konmuş", "oturmuş" (*sistere*) olandan "çıkma", "taşma" (*ex*) ilişkisine, buradan da varoluş bilinecesine geri dönülebilir.

Bu diziler çoğaltılabilir, hatta bir dilden ötekine "kayıt" (düzey, alan, anlam; *registre*) değişimiyle, başka türlü söylersek, *başka türlü* kaydolmak üzere birbirleriyle kesişebilirler; örneğin *Vorstellung*, bizi sanki "burada, önümüzde" *konulmuş* (*posé*) olan ile *mevcut* (*présent*) olan arasındaki şu eski yakınlığı yeniden olumlamak istercesine "yeniden-sunum" ("yeniden-mevcudiyete-sunma", *représentation*; tiyatroda temsil) olarak çevrilmeye izin verebilir. Ancak bu yakınlığı ne basit bir sözcükbilimsel "inanç" (*super-sitution; Glaube*), ne de tarihsel insanın meşguliyetlerinin veya kaygılarının (yani aynı zamanda hem kültürünün oluşturucusu hem de onun ürünü, aynı dili gibi hem bu kültürü oluşturan hem de bu kültürün ürünü olan insanın) ötesinde veya bunların berisinde "kurulmuş" (*institué*) "bir şey" olarak ilan etmekte acele etmeyelim. Dilden önce dünyanın bir "ön-anlaması" olmadığı gibi (ön-anlama kısmî ve taraflı bir anlamadır, ve daima ertelenmiş ve erteleyen, farklılaştıran bir kayıt anlamında bir dil *biçimini* önceden varsayar), dilin tesadüfen seçilmiş gibi duran bir takım izlerini yalıtarak veya bunlara "kurucu", "temel" veya "indirgenemez" bir değer vererek de "yekpare" bir anlama gerçekleşmiş olmaz.

A. "BAŞATLIĞIN" İÇERDİĞİ VARSAYIMLAR; METAFİZİK AYRIMLAR; "KÖKENİN BAŞATLIĞI"

Dildeki uzam-zamansal izlerin "başatlığı"na yönelik sorgulamamız (eğer böyle bir başatlık *varsa*), bu "başatlık"tan ilksel bir temel, dilin düşünülen ile ifade edilen şey arasındaki bir upuygunluğun saflığında yüzdüğü bir kökenini varsaymak anlamında "temel bir ilke" yapmaya yönelik değildir. Söz konusu olan başka bir şeydir; çünkü

düşlenen böyle bir "kaynaşma" (*fusion*) durumunda, ne düşüncenin ne de ifadenin varolması için herhangi bir neden olmayacaktır. Öyle ki, güneş altında kendini sunan, maruz kalan şey kendi kendisi tarafından artık bırakınamacasına ve herhangi bir kayıp olmaksızın "yutulmuş" olacak, ortada insani varoluş olarak adlandırılabilecek bir şey de bulunmayacaktır. Bir upuygunluk *fikrine* (*ide*) sahip olma olanağımızın kendisi bile –ki bu fikre sahibiz– , *ipseite*si içinde, yalnızlığı ve ayrılmışlığı içinde kendini sunan –ile– kendi yalnızlığımızda, bir verilişin (*donation*) olması ölçüsünde bu ötekilikten *alımlayabildiğimiz* arasında bir ayrılığı, bir ötekiliği varsaymaktadır. Çünkü bir veriliş olmaksızın –bu durumda *anlamın* verilişini de önceleyen bir verme olmaksızın– bir "alımlama"dan da söz edemeyiz. Upuygunluğu talep etmenin farklı biçimleri olması gibi, onu elde etmenin de farklı biçimleri vardır; örneğin, anlamı önceleme (*anticipation*), anlama doğru seğirtme (*précipitation*) veya hepsinden tehlikelisi anlamı basitçe algılama (*perception*) iddiaları...

Eğer varsayım olarak koymuş olduğumuz şey üzerinde, dildeki uzam-zamansal izlerin "başatlığı" üzerinde ısrar ediyorsak, bunun nedeni bizim hâlâ ekonomisini yapamadığımız, yani tamamen sıyrıladığımız bir "koyma" (*poser*) mantığı içinde yer almamızdır. Yunanca'dan gelen "hipotez" (varsayım) sözcüğü, *hupo-thesis* bile, "altta konulmuş olan" anlamına gelir (Fransızca'nın deyimselliğinde de ortaya çıktığı üzere *supposer*, varsaymak, bir *sous-poser*'dir). Sorgulamasına giriştiğimiz iz, basit bir kökenbilimsel işaret gibi, tesadüfen fark edilmiş, yalıtılmış ve söylenmiş bir şey değildir (ancak modern Dilbilimin karmaşık yapı ve geliştirmelerinden sonra kökenbilimin basit bir oyun olduğunu kim iddia edebilir?). Bu öncelikle izin, iz olarak silinişidir. İzin silinişi onun basitçe iz bırakmadan kayboluşu değildir; ama kendine özgü *iz bırakma* devinimi olarak, kendi *kaydoluşu* veya *kayboluşu* olarak silinişidir. İzin böyle, izin silinişi olarak, dolayısıyla hâlâ "okunaklı" olarak, paradoksal bir biçimde tanımlanışı, "iz"in kendisini sağın bir "kopya"ya veya kendini sunan / maruz bırakanın mevcudiyetinin sadık bir "kaydı"na indirgeyeceği "saf bir köken" veya "kökensel bir upuy-

gunluk" düşüne dayanmaz. Çok sayıda örneği olan ve birbirlerinden ancak farklı naiflik dereceleriyle ayırt edilen bu düş veya "düşlemler" bir "karıştırma"ya (*confusion*) dayanır. Söz konusu karıştırma, "kopya" ile "model", ifade ile düşünce, *phusis* ile *tekhne* (veya *poiesis*), hatta bir başka kayıt zemininde, metafizik veya varlık-tanrıbilimsel varsayımlarla yüklü ayrımları çoğaltırsak, doğa ile tarih arasında, tam da bir kaynaşmanın (*fusion*) düşlenmesi ölçüsünde bir karıştırmadır (*confusion*).

İz "kavramı", "model" ile "kopya", (kendini mevcudiyetin şimdiliği içinde koyan) şeyin sunumu ile yeniden-sunumu (temsili) vb. arasında daha büyük bir bütünleşme (*effusion*) düşleyen bu kaynaşma fikrinden kaynaklanmaz. Ve onun "silinişi" de basit bir erozyon etkisi, bir kökenle ilişkili olarak "bütünleşmede bir kusur", bir "yıpranma" değildir. Latince *copia*'dan gelen "kopya" sözcüğü garip bir şekilde "bolluk" (*abondance*) demeye gelecektir. Ama neyin "bolluğu"? "İdollerin bolluğu", kökensel olanı "ikâme eden", dolayısıyla da zorunlu olarak "ikincil" olacak şeylerin mi; yoksa *abondance* sözcüğünde yalıtabileceğimiz *bond* (sıçrama) sözcüğünün bize bir "fışkırmayı" veya bir "atlamayı" işaret edebileceği gibi, kaynaktan bir "fışkırma" anlamında bir bolluk mu? Ancak bu terimlerle ortaya konduğunda soru karar verilemez olarak kalacaktır; veya bizi sürüklediği bu "seçim yokluğu"nda kaynağın "başatlığı"nı olumlamaya ve kopyaların da değersizleştirilmesine hizmet edecektir. Ancak, ola ki "*bond*" (*sıçrama*) sözcüğünü, kendi gerçek "bolluğunda", çoğul anlamlarının "kaynağı"nın tek bir kökene indirgenememesi, ancak bu kaynağın ön-gelişinin (*provenance*) sürekli ve kesintili bir takım "yön değiştirmeler" oyununa gönderme yapması şeklinde anlamış olalım...

Eğer bu "yeniden sıçrama" (*rebond*) veya "yeniden atlama"yı (*resaut*), bir "kaynak"tan "fışkırma" olarak değil de, çoğul ve kesintili göndermeler "ağı" olarak anlarsak, "iz"i de içinde kesintili ve "silinmiş" olarak üretildiği ayrımı işaretleyen ve "kaydeden" bir uzamda-arala(n)ma (*espacement*) devinimi olarak tanımlamaya çalışabiliriz. Kaydediş veya kaydolma her şeyden önce bir "kayıt zemini değişimi"dir; ve bu kayıt zemini değişimi devinimi olarak iz de,

bize kayıt zeminleri arasında herhangi bir "başatlık"tan söz etmeye izin vermediği gibi, ancak zorlamayla veya spekülatif bir şekilde "köken" olarak adlandırılabilecek olan şeyin başatlığından daha fazla, kendisinin de bir başatlığından söz etmemize imkân vermez.

"Köken", "kopuş" veya kökenden "uzaklaşma", bütün Klasik Metafiziği baştan aşağıya kuşatmış olan temalardır. Köken, üzerinde ancak spekülasyon yapılarak konuşulabilecek bir şeydir. Buna karşın, bu söz konusu Metafizik tarihinde köken idesinin spekülatif bir başatlığa sahip olduğu kolayca fark edilebilir. Metafizik, bütün bu "duyulur / kavranabilir", "duyulur / tinsel", hatta "doğa / tin", "doğa / tarih", vb. karşıtlıklarını kendisine borçlu olsak da, kökeni daima "duyulur mevcudiyet" örneği üzerinden kalkarak olabildiğince "has" (*propre*) bir biçimde söyleyebilmeyi veya kaydedebilmeyi arzu etmiştir. Bu söz konusu karşıtlıklar, Hegel sisteminde, yine bu sistem içinde "kavranabilir" olana veya "tinsel" olana *yükseltilmek* (kaldırılmak; *aufheben*) üzere doruk noktasına ulaşmış olarak bulunurlar.

Spekülatif ve diyalektik bir sistem içinde, tanımı gereği "görünür-olmayan", aynı anda hem "silinmiş" hem de "muhafaza edilmiş", "saklanmış", "(başka bir yere) taşınmış" ve "yükseltilmiş", "kaldırılmış", böylelikle de bir "sonuç"[3] haline gelmiş bir "köken"i varsayabilmek için ona bir "duyulur-olmayan" konumu verme ve onu ide olarak "temsil edebilmek" için de "kavranabilir" veya "tinsel" bir konum kazandırma gereği ortaya çıkar. Aksi takdirde, Metafizik ona herhangi bir mevcudiyet vermeksizin nasıl olup da "ilksel bir olay"ı *kavrayabilmiş* olacaktır? "Kavramak" (*concevoir*), burada, Fransızca'nın deyimselliğini izleyerek, kadınların "gebe kalması", "bir çocuk dünyaya getirmesi" anlamında kullanılan "*concevoir*" uyarınca, Metafiziğin "kökensel" veya "has" olan tarafından oluşturulacak (*conçue*; peydahlanacak) şekilde, bir köken "kavramı"na sahip olması (doğurması) anlamına gelir. Gerçekte

3. Jacques Derrida, P.Valéry ve Hegel'i birlikte çözümlediği bir metninde şöyle yazıyordu: "kaynak burada sonuca varır" (...) "sonuç anlamında köken, harfiyen Hegelci bir tanımdır, kendi has ifadesi olan spekülatif diyalektiğin özünü kendinde toplar." ("*Qual quelle* -les sources de Valéry", in *Marges de la philosophie* içinde, Minuit, Paris, 1972, s. 334-5.

(gerçekten daha) karmaşık olmasına rağmen, "has" olanın söylemi tarafından kuşatılıp rehin alınmış, indirgenmiş olan bu antropolojik şema (doğum), Hegel sisteminde hâlâ çok fazla okunaklı olarak muhafaza edilmiş bulunmaktadır.[4]

B. "EĞRETİLEME" VE "KAVRAM"IN METAFİZİK KAVRANIŞI

Hegel, *Estetik Dersleri*'nde eğretileme (*metaphore*) sorununa değindiği sırada, örnek olarak *begreifen* (kavramak) sözcüğünü verir. Bu fiilin isim hali de, bilindiği üzere, bildiğimiz *Begriff* sözcüğünü –"kavram" kavramını– verir :

> "(Eğretilemeler) önce tamamen duyulur bir anlamı olan bir sözcüğün tinsel düzene taşınmasından (*übertragen*) doğarlar. '*Fassen*' (kavramak), '*begreifen*' (idrak etmek) gibi genel olarak bilgiyle ilişkili bir çok sözcük, esas anlamları itibariyle tamamen duyulur bir içeriğe sahip olup, daha sonra bu içerik terk edilmiş ve tinsel bir anlam tarafından doldurulmuştur (...)"[5]

"Duyulur anlam"la "tinsel anlam" arasında, bir sözcüğün "önce" "tamamen duyulur" bir anlama gelebildiğini veya "tamamen duyulur bir içeriğe" sahip olabilmesini varsayan böyle bir kökten karşıtlıktan itibaren, Hegel, dilde neyin "kökensel", "has" olduğuna ilişkin bir düşleme dahil olur görünür. Ancak bu düşlem naif olmaktan uzaktır. "Kaldırma" (*Aufhebung*) devinimini, eğretilemenin tanımında bile bulmakta acele eden spekülatif bir mantığın seğirtmesi yoluyla kendini kurar. Kaldı ki, burada tanımlanıyor görünen şey, basit bir retorik biçem anlamında eğretilemenin tanımını fazlasıyla

4. J.Derrida, Hegel (ve Jean Genet'yi) bu bakış açısından çözümlemekteydi. Bkz. *Glas*, Denoel/Gonthier, cilt-II, Paris, 1981: "Tinin bir fenomenolojisi, yani alt başlığında olduğu gibi bir "bilinç deneyimi"ni, *orada ailenin varlıkbilimsel-ekonomik çalışmasını görmeksizin* betimlemek olanaksızdır." (s.190, altını biz çizdik). Derrida, ayrıca Hegel'in *La Realphilosophie d'Iéna*'da "çocuğu" "*der sich aufhebende Ursprung*", yani "kaynağın –kökenin– kendini kaldırması" olarak tanımladığını da ekler. (Bkz. *Marges*..., a.g.y., s.339)

5. *Cours d'Esthétique*, I, çev.: J.P. Lefebvre, V. von Schenck, Aubier, 1995, Paris, s. 539; ve Derrida, *Marges*..., a.g.y., s.268

aşıp (tam da eğretilemenin tanımının kendisinin bir "eğretileme" işlevi yüklenmesiyle) dilin tarihsel evrimi üzerine de bir söylem haline dönüşür. Çünkü Almanca'da *begreifen* (idrak etmek), retorik bir bağlam olmaksızın, *greifen* (kavramak) veya *Griff*'in (kapma) eğretilemesi değildir. Ancak şüphesiz bu çeşit sözcük dizilerinde, "tinsel" doruk noktasını zorunlu olarak *Begriff* (kavram) sözcüğünde bulmayan, bölünme ve uzamda aralanmayı bir ize koyulma ve izin silinişi, bir kayıt zemini değişimiyle kaydeden çoğul ve kesintili bir göndermeler ağı vardır.

Sözünü ettiğimiz "silinme", eğretilemeli kullanımda "sonradan" "has olmayan" haline gelmek için "bir ilk duyulur anlam"ın silinmesi değildir; ki Hegel'de bu eğretilemeli kullanımın kendisinin de yeniden "tinsel has anlam"a yer vermek üzere sonradan silinmesi öngörülür. İze koyulmanın öteki "yüzü"nü oluşturan bu silinme deyimi aracılığıyla vurgulamak istediğimiz şey, *bir yandan* zorunlu olarak sonlu ve kesintili olan her türlü işaret, her sözcük veya her iz önünde duyulur mevcudiyetin silinişi, *öte yandan* da kaçmakta (gelip geçmekte) olan mevcudiyeti sonlulukları gereği bir defada kuşatamayacak (temsil edemeyecek) olan izlerin arasındaki uzamda ve zamanda bir aralanmadır. *Bir* iz, gerekli bir şiddetle "kavramaya" veya "alımlamaya" muktedir yegane şeyin kendisi olmasına rağmen, "kavradığı" (*conçoit*; gebe kaldığı) veya "alımladığı" şeyin "tamamını" "temsiliyet"e bir batında (*de sa propre portée*; kendi erişiminden) *veremez*. "Has olan" ize yabancı olarak, iz (*elle*; dişi öğe), mevcudiyete ilişkin hiçbir sadakat iddiasında bulunamamakla kalmaz, kendi "batın"ının (eriminde olduğu şeyin) "efendisi" (veya "sahibesi") de olamaz; başka türlü söylersek, has olmayan, piçtir veya *edinme yoluyla kazanılan* (*par adoption*) dışında bir has anlama sahip değildir (bu da zaten modern Dilbilimin tematizasyonu içinde "işaretin keyfiliği" *–arbîtraire du signe–* başlığı altında adlandırılacak olan şeydir; kaldı ki bu, Hegel sistemi tarafından tamamen bilinmeyen bir şey de değildir[6]). Burada, okurun

6. Bkz. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, § 458 (Gallimard, 1970; çev. M. de Gandillac, s. 407): "İşaret, kendisi için sahip olduğundan bambaşka bir içeriği temsil eden bir çeşit dolaylı görüdür; içinde yabancı

yazımızın izini izleyerek fark edebileceği gibi, "gebe kalma" (anneyle ilişkili olarak "kavrama"; *conception maternelle*), "alımlama" (tohumla ilişkili olarak; *réception séminale*), "batın", "sadakat", "piç", "edinme" (evlat edinme olarak; *adoption*), vb. bazı ikircikli sözcüklere göndermede bulunuyoruz; bunu insanbilimsel-kültürel şemayı yinelemek (burada yeniden üretmek) adına değil, tam da bu şemayı "has olan"ın mantığından nihayet kurtarmak, özgürleştirmek adına yapıyoruz. Çünkü has olan mantığı aynı zamanda bir siyasettir de. Ve bu siyasetin de bir ekonomisi vardır; bu ekonomi de, "önce" yapıdan dıştalananın veya "has olmayan" olarak mütala edilenin, "işareti"in duyulur (maddi) dışşallığının, "tinsel" olarak sahiplenilmek üzere aynı anda hem yok edileceği, kurban edileceği, hem de muhafaza edilip içselleştirileceği (*Erinnerung*) bir "kaldırma" devinimiyle yeniden yapıya dahil edilmesine dayanır. Burada ileride değinilecek bir konu olduğu için, "yapıya dahil etme"nin en "maddi" anlamında, antropolojik şemaya göre, tinselliğin hiç de eksik olmadığı bir pratiğe, kurban edilenin bedeninin yenilmesi anlamında "yamyamlık" pratiğine gönderme yaptığının hatırlatılmasına izin verilsin.[7]

Hiçbir insani "işaret", hiçbir iz, sanki kendi için ve kendi kendine yeterli böyle iki ayrı alan varmış gibi, ne "maddilikten" ne de "tinsellikten" tamamen bağımsız olamaz.[8] Böyle iki alan arasındaki mutlaktaki ayrıma eğer metafizik demeyeceksek, en azından kuramsal ayrım demek gerekecektir. Bu ayrım bir hiyer*arşi*, dolayısıyla da bir köken, bir "arşi" (*arkhe*) ve bir "erek" (*telos*) varsayımı üzerine dayanır. Başka türlü söylersek, bir karşıtlık haline gelen bu ayrım kendini bir "arkeoloji" ve bir teleoloji (erekbilim veya bir

---

bir ruhun taşınmış ve muhafaza edilmiş olduğu *piramid* (Hegel altını çizer)." Derrida da bu kısmı çeviride yaptığı bazı hafif değişikliklerle alıntılar ve burada şunu görür: "bu her şeyden önce hiçbir zamana aykırılık olmaksızın işaretin *keyfiliği* (*arbîtraire du signe*) olarak adlandırılabilecek olandır" (Bkz. *Marges*..., a.g.y., s.96 ve 97).

7. Bu konudaki geliştirmeler için, bkz. elinizdeki çalışmada 2. Bölüm ("Kurbanın kaldırılması"), VI. Kısım ("Yamyamlığın ekonomisi").

8. M.Heidegger tarafından ortaya atılan bu soruna ileride dönülecek. Bkz. *Le Principe de Raison*, Gallimard, s.126 (ve aynı zamanda Derrida, *Marges*..., s. 269, Not 19).

son erekler bilimi) tarafından yönetilmeye, yönlendirilmeye bırakır. Ve Hegel söz konusu olduğunda da bu karşıtlık diyalektik olarak ("maddi", "duyulur" olanın yadsınması yoluyla) tinselliğe doğru ama bu arada doğa (felsefesi) ile de belli bir uyum içinde (ortadan) kaldırılmaya çalışılır. Feuerbach'ın Hegelci diyalektiğe yöneltmiş olduğu eleştiriden sonra, Gilles Deleuze'ün de dediği gibi, "her nerede yapılacak daha incelikli değerlendirmeler, yorumlanacak *eşgüdümler* (*coordinations*) varsa, oralarda karşıtlıklar (*antitezler*) bulmak diyalektikçinin mesleği ve görevidir".[9]

C. İZLERİN "ERİMİ"

Sorgulamamıza bir "varsayım"la, "iz"in genel tanımının kendisine indirgenebilir olmadığı, dildeki uzam-zamansal izlerin varsayılan "başatlığı" ile başlamıştık. Bir kez bu "başatlık" deyiminin bizi gönderdiği varsayımların "labirent"lerinde altta olan varsayımlar daha açık olarak ortaya konduktan sonra, sorgulamamızı bu kez ancak bu izlerin *erimine* (*portée*) doğru yönlendirebiliriz. Bu erim kendini ne sadece "maddi" ne de sadece" tinsel" olarak verir; ancak bir "öncelik" / "sonralık" mantığına boyun eğmeksizin kendini hem maddi olanın hem de zihinsel (tinsel) olanın sınırlarını ihlâl ederek "verir".

İzlerin "erimi" sorusu, onların "elleri altında hazır" bulunan, "uzanımlarında olan" nedir sorusunu düşündürüyor. İz *eli* varsayar. El aynı anda hem maddi olanla hem de –şiddeti dışta bırakmamakla birlikte– zihinsel olan ile ilişkilidir. Hegelci "kaldırma"nın (veya "aşma"nın) "silmeye" çalıştığı şey, belki de "maddi" olanın (veya "işaretin", dilin sözlükbilim, gramer gibi "maddi", "dışsal" denilen kısmının) şiddeti olmaktan ziyade, belki de "tinsel" olanın şiddeti olacaktır. Anlam "çıkarına"ya (*extraire*; çekip çıkarma) dayanan bu "şiddet"in kendisi –ki bu *görünür kılma* ve *dile getirilebilir kılma* sürecinin kendisidir– kendini gizleme veya görünmez, dile getirilemez kılma eğiliminde mi olacaktır? Niçin "el"in şiddetini kabul

9. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, P.U.F., Paris, 1962, s.17.

eden (*ac-cepte*) zihin ("baş"; Latince'de *caput*) kendi şiddetini dıştalayacaktır (*ex-cepte*; istisna kılacaktır)? Acceptare ve exceptare "baş"ın (*caput*) iki işlevidir. Bizim sorumuzun biçimi, "niçin?" sorusu da, yani "ne için?" veya "neye yönelik olarak?", "hangi sebeple?" sorusu da bizi iki spekülatif *topos*'u oluşturan *telos* ve *arkhe*'ye (kökene) gönderir. Bu *topos*lar aynı zamanda, kendi "tinsel" şiddetini (her şeyden önce kendi kendisine) gizleyerek kendi kendine vermiş olduğu özgürlükte speküle eden zihnin iki "ürünü" veya "işlevi"dir de. Derrida "niçin?" sorusuna ilişkin olarak şöyle yazıyordu: " '*niçin*?' o halde sorunun hâlâ metafizik olan adıdır (...)".[10]

Halbuki "anlamı çekip çıkarmak", zihnin bir işlevi olarak alınsa da, bir "kavramayı", bir "kapmayı", "pençeleri" (*griffes*), belki de aynı "ruh gözü" denmesi gibi "tinin elleri"ni varsayar. "Çekip çıkarma" (*extraction*) demek "bir *tözü* parçası olduğu bedenden ayırmak" demektir. O halde "çekip çıkarma" eylemi bizi "töz" ile "cisim" (beden) arasındaki spekülatif ayrılmanın "kalbine" taşır; bu ayrılma da "kavranabilir / duyulur", "tin (veya ruh) / beden", vb. karşıtlıkların soykütüğünden kopup gelir. "Köküyle koparma" (*arracher*; Latince'de *eradicare*: "köküyle çıkarma") anlamında "çekip çıkarma" ile "kökünden koparma" (*extirper*; Latince'de *exstirpare*: *ex*, dışına ve *strips*, kök) arasında, "el-siz" bir tinin (veya elleri temiz *–propre–* , kendine has *–propre–* elleri olan bir tinin) koparılmış (*arraché*) bir "kök"ten (*arkhe*) itibaren kendi erekbilimsel özgürlüğünü gerçekleştirmesi için çok fazla sıçraması gerekmez. Burada da "tinin elleri" kendine has şiddetini örtbas (sümen altı; *sous-main*) etmek için işlerliktedir. Tin kendinde varolabilecek bütün el izini yadsıyarak, aynı parmak izlerini silmeye çalışırken kendini ele veren bir suçlu gibi, bu izlerin tek sorumlusu olarak maddi veya biçimsel olan her şeyi suçlamaya girişerek kendi masumiyetini boşuna kanıtlamaya çabalar. Oysa tinin kendisi zorunlu olarak bu izlerin izini takip etmekle kalmamakta, aynı zamanda onların üretimine (ya da yeniden-üretimine, dönüştürülmesine, vb.) de etkin bir şekilde katılmaktadır.

10. *Marges...*, s.93

Şiddetin "silinmesi" veya yadsınması, şiddetin kökünü kazımak anlamına gelmek yerine, artı bir şiddeti daha devreye sokar; bu kez sözde "tinsel" hale gelmiş olan şiddet, kendini şiddet olarak kabul etmeyi, tanımayı reddeder. Şiddetin sürüp gitmekte olduğu herhangi bir alanda şiddetin kendini bu dışlaması (ya da kendini istisna *–ex-cepte–* kılması), böylece onun güçlü bir şekilde (*en force*; *güç* olarak) geri dönüşünü, kör bir şekilde (başın) seğirtmesini de güvence altına almış olur. Bu da şiddetin paradoksal ekonomisini tanımlayan şeydir. Yalnızca kendini olduğu haliyle kabul eden (*se reconnaître*; tanıyan) bir şiddet, "bilme" (*connaissance*) ile "kabul etme" (*reconnaissance*; "yeniden tanıma") arasındaki paradoksal gerilimi (mesafeyi) göz önünde bulundurarak (*respectant*; saygı duyarak) kendisini sınırlamayı umabilir. Çünkü bu şiddetin eriminin (uzanımlarının) *uygun* bir şekilde (*justement*; adil bir şekilde) bilgiye taşınabilmesinden daha az kesin bir şey yoktur. "Uygun bir şekilde" deyimi, içinde "kesin olarak" (*précisement*) anlamını da taşıyan talepkâr bir deyimdir: "bilgi"nin bize sağlayabileceği kesinlikle... Ancak adalet (yasaların ya da hukuk sisteminin adaleti değil, ama yasaların veya ahlâk kurallarının önünde ve ötesinde olan belli bir adalet) her türlü bilgiden önce gelen ve her türlü bilginin ötesinde bir kabulü (*reconnaissance*; saygıyı) de talep eder (veya bu yeniden-tanımayla yetinmesini bilir).

Dilin uzam-zamansal izlerinin eriminin felsefenin kendi "bedeni"nde (*lettre*, *texte*; metninde) sorgulamasına, işte bu *kabulle*, bu ön tanımayla girişiyoruz. Ama aynı zamanda adaletin bir diğer kipliği de olan, olanaklı olması ölçüsünde bunları *bilgiye* taşımayı da bir o kadar ihmal etmemeye çalışarak... Çünkü bizler bilgiye yalnızca "günlük dil"e de ait olmayan, ancak felsefenin ve diğer çeşitli bilgi alanlarının uzamını da paylaşan bu izlerden itibaren erişiriz. Her türden "kaldırılmış" (*aufgehoben*; yükseltilmiş) bir dil varsayımı, "günlük dil"in üzerinde, ondan bazı "biçimsel öğeleri" "yansız" veya "yansızlaştırılmış" olarak mütalaa edip (Hegel örneğinde olduğu gibi[11]) muhafaza ederek bu dil üzerinde uçuşacak veya hava-

11. Derrida (*Marges*..., s.81), Hegel'in "Mantık Bilimi" inden ("La Science de la Logique", II, kısım 2, bölüm II, B I) şu satırlarını hatırlatır:

da asılı kalacak bir "üst-dil" varsayımı, duyulur ve tinsel olan arasındaki karşıtlıkların ve bu karşıtlıkların arasında oluşturulan bir hiyerarşinin ve nihayetinde bunların "kaldırılmalarının" yasasına tabi olacaktır.

Acaba felsefenin "bedeni", bir hakikat (*aletheia*) söylemi olarak felsefenin varolanların "özü"nün veya "tözü"nün (*ousia; parousia*) mükemmel bir *upuygunluk* içinde kendilerini "has" bir şekilde "ifade" edebilmelerine indirgenmesi anlamında, katıksız bir "yansızlık" *ortamı* mı olacaktır? Ne var ki, "mükemmel bir upuygunluk" (*adéquation parfaite*) "ifadesi" belli bir ötekiliği hem çevirir (*traduit*) hem de ele verir (*trahit*). Latince'de *ad-equatio* belli bir "eşitleme" (*équation;* denk hale getirme; denkleştirme; denklem) tarafından *henüz* tamamen ortadan kaldırılmamış bir ötekiliği önceden varsayar. "*Ad*" ön eki, "-e doğru" anlamına gelerek, bir yapım eki (*syncatégorème*) olarak, daha baştan belli bir sözdiziminin, belli bir gramerin biçimsel mantığını ve de uzamsallık, zamansallık gibi kategorileri zorla (zorunlu olarak) devreye sokar. O halde, "ifade"nin belli bir "dışsallığını", "biçimselliğini", "maddiliğini", "uzamsallığını" ortadan kaldırma iddiasında olan "mükemmel upuygunluk" kendi "biçimselliğini", "uzamsallığını", vb. ele verir. Kaldı ki, "mükemmel hale getirmek" (*par-faire*), "yapma"nın (*faire*; imalin) "biçimselliğinin" zorunlu dolayımını gerekli kılar; bu "yapma" da aynı bir "suç aleti" veya bir "kurban aleti" gibi hemen üzeri örtülmesi veya kılık değiştirilmesi gereken bir "eli" varsayar (söz konusu "kurban", özün, tözün, ruhunki olabilir; kökeni "adlandırmak", "kökensel cinayeti", "baba katli"ni, "kurban"ı adlandırmak için bunca sözcük, bunca dolayım...). Metafiziğin "yapma"sının bir "gibi yapma"dan (*simulation*) ibaret olduğunu, "suç"unun ise köken üzerine spekülasyon olduğunu eklemeye gerek var mı? Bunun

"Gerçek ayrım ancak aşırı uçlara ait olarak, bu orta (*Mittel*; *milieu*) *soyut yansızlıklıktan* (*neutralité abstraite*), bu aşırı uçların reel olasılığından başka bir şey değildir; bu bir şekilde kimyasal nesnelerin varoluşlarının, onların oluşum ve sonucunun *kuramsal öğe*sini oluşturur; cisimsel düzen içinde bu aracılık (*medium*) işlevi *suya* aittir; tinsel düzende ise, böyle bir ilişkinin analogunun burada bir yerinin olması ölçüsünde, bu işlevi yerine getirmek işarete ve daha kesin bir ifadeyle *dile* düşer". Demek ki, Hegel için "dil" bu "soyut yansızlığın" "ortamı" ("aracısı") olacaktır.

nedeni, bu spekülasyon yoluyla "sonsuz" olacak belli bir kökeni "kurban etmesi" veya bu kökeni sanki eli altında halihazırda bulunuyormuşçasına (Heidegger'in *Vorhandenkeit*'ı) sonlu varolanlar gibi mütalaa etmesi de değildir sadece; ancak daha ziyade Metafiziğin bu kendi spekülasyonu yoluyla, "hakikatleri" üzerinde spekülasyon yapılan "özler"den daha fazla kendilerini açmayan (vermeyen) *sonlu ötekilikleri* de bir şekilde "kurban vermesi"dir. Eğer tabii böyle bir "hakikat" varsa...

Peki o halde, Metafiziği sadece belli bir yaralamadan (*mutilation*; "sakatlamadan" –Adorno'nun bir deyimini kullanacak olursak), hatta sonlu ötekiliklerin "kurban verilmesi"nden değil, ama aynı zamanda belki de dilin "uzam-zamansal izleri" olan "suç aletleri"ni de gizlemekten sorumlu tuttuktan sonra, nasıl hâlâ Metafizik spekülasyonun da söylemi olan "hakikat söylemi"nde kalabilir, "hakikat" iddiasında bulunabiliriz?

D. "MERTEBE" VE "VARLIK" SORUNU

Hegel biraz önce gönderme yaptığımız *Estetik*'te, aynı yerde şöyle yazıyordu:

> Örneğin '*begreifen*'i [anlamak, idrak etmek, kavramak] tinsel anlamda almamız gerektiğinde, asla elle kavramayı düşünmeyiz[12]

Hegel'e göre, "asla elle kavramayı düşünmeyiz" derken, burada söz konusu olan suçu bize çıkarılacak olan bir düşünce "eksikliği" değildir; basitçe bunu düşünmemek gerekir. Bu tür sözcükler (kavramlar), "gerçek eğretilemeler"den (*wirklicher Metaphern*) farklı olarak, "eğretilemeli öğe"nin silindiği, söndüğü, öldüğü sözcüklerdir. "(Bunlar), aşınma yoluyla (*force*; gücüyle) yıpranmış ve *has ifadeler mertebesine* düşmüşlerdir" (*a.g.y.*, altını çiziyoruz). Demek oluyor ki, '*begreifen*', '*Begriff*' (kavramak, kavram) gibi felsefenin baş sözcükleri ardında, has gerçeği, has bir şekilde, "has ifadeler" olarak söylemek için has bir şekilde *kapacak* (*capter*) söz-

12. *Cours d'Esthétique*, I, a.g.y., s. 539 (Derrida, *Marges...*, s. 268)

cüklerin ardında bir "yıpranma", bir "bozulma" olacaktır. Felsefi kavramların "duyulur", "uzamsal" olanı "kaldırmak" (*aufheben*) üzere bozuşmaya uğratarak özleri "avlama", "kapma" kariyerlerine başlamalarından önce, kendileri kendi maddiliklerinde bir şekilde bozulmaya uğramış, "pençe"lerinin (*griffes*) bundan böyle görünür olmaması için sakatlanmış olmaları gerekliliği vardır.

"Bozuşma" aynı zamanda bir "düşüş"ü de beraberinde getirir; veyahut Hegel'in deyimiyle söylersek: "has ifadeler mertebesine *düşme*"yi... Ancak bu "düşüş", bozuşma yoluyla duyulur olandan tinsel olana geçiş olarak, aynı zamanda, kendi kurbansal mantığını artık gizleyemeyen bir "kaldırma"dır da. Bu düşüş yoluyla, Metafizik kendi "beden"inin ta kendisinde bir yırtılmayı da itiraf eder. Bu konuda Heidegger şöyle yazıyordu:

> Duyulur olanla duyulur olmayan arasında, fizik ile fizik olmayan arasında kurulmuş olan böyle bir ayrılma 'Metafizik' olarak adlandırılan şeyin temel niteliği olup Batı düşüncesine kendi özsel karakterini verir. Duyulur olan ile duyulur olmayan arasındaki ayrımın yetersizliği bir kez kabul edildikten sonra, Metafizik, yetke oluşturan bir düşünce olma *mertebesini* (*rang*) kaybeder.[13]

Metafiziğin iddia edilen "yetkesi" burada "hakikat söylemi"ni, yani "duyulur olmayan"ın "hakikati"ni elinde bulundurma olgusundan kaynaklanır. Burada şunu sormanın tam da yeridir: Heidegger tarafından girişilen Klasik Metafiziğin "yıkım"ı (*Destruktion*) veya "yapısızlaştırma"sı (*Abbau*) tasarısı, *varlık* ve *varolan* arasında "varlıkbilimsel" denilen bir farkı keşfederek (veya yeniden keşfederek), "duyulur olmayan" (Varlık?) ile "duyulur olan" (varolan) arasında "benzer" veya (Heidegger'in deyişiyle) "böyle bir ayrılma"yı yeniden üretmiş olmamakta mıdır? Varlığın "hakikati" üzerine "söylem"in (oysa söz konusu olan bütün indirgenemezliği içinde ve de "iz" gibi inatçı dışsallığında "yazı" değil midir?) kendisi de, "has bir ifade" olarak, aynı *mertebeye* (*rang*) *düşmeyecek* midir? Burada, "mertebesine düşmek" (Hegel) veya "mertebesini kaybetmek" (Heidegger) deyimleri, "kaldırma"nın sıkı sıkıya bağ-

13. M.Heidegger, *Le Principe de Raison*, a.g.y., s.126 (altını biz çizdik).

lı olduğu bir "yerleştirme", "sıralama" veya "hiyerarşi" sorununa bizi geri gönderir. Varlık, kendi üzerine bir "söylem" tarafından "rahatsız" edilmeyecek (*dé-rangé*; mertebesinden düşmeyecek) midir (yerinden, yuvasından, düzeninden, sırasından edilmeyecek midir)? Heidegger büyük bir incelikle önlemleri çoğaltacaktır; ancak "en son aşamada" (mertebede) "söz"ü (*Sprache*; her ne kadar Almanca'da bu sözcük "dil" ve "söz" arasında kararsız bir salınımı korusa da), "çağrı"yı (*Ruf*) ve nihayetinde de "şiiri" ayrıcalıklı bir konuma oturtarak, Aristoteles'ten Hegel'e uzanan çok eski bir erekbilimsel "yanlılığı" (seçimi, taraf tutmayı) belki de yeniden üretecektir.

"Varlık, kendi üzerine bir 'söylem' tarafından 'rahatsız' edilmeyecek midir?" sorusuna olası bir yanıt, bizi kendi sorgulamamızın konulaştırmaya çalıştığı bütün zorluklara yeniden göndermekten başka bir şey yapmayacaktır. Ancak, varlık kendisinin konulaştırılmasına izin verir mi (kendini konulaştırmaya bırakır mı)? Varlığa "bir biçim ve bir hacim (ağırlık)" verebilir miyiz? Varlığa "bir biçim ve bir hacim vermedeki zorunlu şiddetle" ona "bir biçim ve bir hacim" verebilir miyiz (eğer çalışmamız sırasında, ilerki bölümlerde "Şiddet ve Arzu"[14] başlığı altında "konulaştırmayı" deneyeceğimiz B.M.Koltès'in bir sözünü "varlığa" uyarlayarak alıntılarsak)? Varlık, kendisine ait bir "biçim ve bir hacim" olmaksızın, diğer bütün her "şey"e "bir biçim ve bir hacim" veren değil midir? O bütün tümcelere gizli bir şekilde, onları "var etmek" (*faire être*; *oldurmak*; her ne kadar dilde geçişsiz "olmak" fiili gibi, geçişli bir fiil olarak "oldurmak" fiili bulunmasa, ya da kullanılmasa da) için sızarak, kendisi "geri çekilme" içinde kalan, ancak buna rağmen başka hiçbir şeyle karşılaştırılamayacak bir güçle donanmış şu *hiç*, ya da *neredeyse hiçbir şey* değil midir?

"Varlık *nedir*?" soru biçiminin kendisinde, olmanın "-dir", "-dır" şeklinde kendini yinelemesine, ikizine bölünmesine rağmen varlık nasıl sorgulanabilir? Soru biçiminin kendisi varlığı bize reel bir mevcudiyet gibi "sunar"; bir "-dir", "-dır", *olan* olarak... Bütün her türlü *varolan* için geçerli olabilecek bu soru biçimi, söz konusu

14. Bkz. III. Bölüm.

olan "varlık" olduğu zaman artık geçersiz görünür. Ondan belirgin bir şey olarak (Batı dillerinde, *l'*être, *the* Being gibi, başına bir belirteç, tanımlık, "*article défini*" getirerek) kendi mevcudiyetinde yalıtılabilir ve böylece de "bilgi" alanına taşınabilir bir varolan olarak söz etmeye hakkımız var mı? Başka bir deyişle, ona "bakışa sunulmuş (*exposé*; maruz kalınış) veya elimizin altında verili",[15] *Zuhandenkeit* veya *Vorhandenheit* biçimleri altında ("kullanım alanımızda *tutulan* mevcudiyet"; "*elimiz* altında hazır bulunan") bir mevcut olan muamelesi (Latince'de, *tractare*; Almanca'da *behandeln*) yaptığımızda, "varlık"tan, yani şu "hiç"ten geriye ne kalır? Ve bu "kalan" (eğer geriye bir kalan varsa), sahiplenilemeyen, evcilleştirilemeyen, güdülemeyen ve böylece de ihanet edip ele geçirilemeyen (Latince *trahere* sözcüğünün "ele verme" anlamında), bize belki de bir şiddetin *ize koyulmasından* (*tracement*) başka birşey vermez. Bir "kendine mevcudiyet" (*présence à soi*–; bilincin bir kipliği) veya bir "kendinde mevcudiyet" (*présence en soi*–; varlığın kipliği) gibi, metafizik köken, öz ya da töz idesiyle karıştırılabilen, her türlü "başkalaşmadan" (*altération*) (veya "bozuşturmadan") önce, her türlü *ötekilikten* (*altérité*) önce "varolmuş" olacak kökensel bir mevcudiyeti varsayan "Varlık" (l'*Etre*) değil, ama "olmak" (*être*), belki de ancak "kendi" ize koyulmasından veya "kendi" kurbansal sunu'sundan itibaren hesaba katılabilen"-dir". Yalnızca "dilin uzam-zamansal izlerini" değil, ama genel olarak "iz" kavramını da, içinde varlığın has veyahut başkalaşmış bir şekilde *ifade* edileceği bir madde olarak anlamamak gerektiği gibi (çünkü bu, "olma"yı bir mevcudiyet olarak anlaşılan "varlığa" –"indirgenemez ve anıtsal töz"e[16], Tanrı'ya– indirgeyecektir), "sunu"yu (*exposition*) da dışa doğru bir "itme" (itki; dürtü; *Trieb* veya *Druck*) olarak veya "ruh"la ("kaynak", "köken") karıştırılmış bir içselliğin dışsallaştırılması olarak "ifade"yle (*Aus-druck;* dışa-vurumla) karıştırmamak gerekir.

15. Derrida, *Marges*..., s.34
16. *Marges*..., s.25

II

"İşaret"in metafizik kavranışı: (*"Mezar"a doğru yola koyulma*)

A. HEGEL'DE "İŞARET KURAMI": ("PİRAMİT"İN DİKİLİŞİ)

Daha şimdiden bütün varlık-tanrıbilim'in yalnızca "kavranabilir / duyulur", "içsel olan / dışsal olan", "içsellik / dışsallık" arasında bir ayrım üzerinde temellenmekle kalmayıp bunlar arasında bir sıradüzeni ya da bir hiyerarşiyi de gerekli kıldığını görür gibiyiz. Burada söz konusu olan o halde bir "mertebe" değişimi, bir "yerleştirme", "yerini belirleme" (*rangement*) veya bir "yerinden etme", "rahatsız etme" (*dé-rangement*) olacaktır; yani Hegel tarafından kavrandığı şekliyle "ölü", "sönmüş" veya (örneğin "sanat yapıtları söz konusu olduğunda) "dingin ve arzudan yoksun"[17] olarak nitelendirilecek

17. Bkz. *Esthétique* (textes choisis), P.U.F., 1953, s.16-7: "Arzu nesneyi kendi

uzamsal (maddi) öğenin bulaştırıcı, "rahatsız edici" taraf olarak görüleceği "katıksız" bir uzam-zamansal oyun...

Bu uzam-zamansal oyun, bizi Hegel'de "Tin'in Felsefesi"nde (*Felsefî Bilimler Ansiklopedisi...*'nin üçüncü kısmı) konulaştırılan "işaret kuramı"na göndermektedir. Burada da tinin *kendi dışına çıkışı* (*Übersichhinausgehen*), yine *kendi üzerine dönmek* (yeniden-sahiplenilmek) üzere gerçekleşir. Eğer tin *kendinde* veya *dolayımsız* durumundan (yuva, mertebe, barınak) çıkıyorsa, bu, öncelikle bir ilk kertede *dolaşıma girmek* (dolayımdan geçmek, kendini dışsallaştırmak) ve ikinci nihai kertede ise kendini yeniden *kendinde ve kendi-için* bulmak içindir. Bu kendi üzerine döngüsel bir şekilde kuşkançca kapanan, bir "dış"a ancak kendi içselliğini daha iyi olumlayabilmek için ihtiyaç duyan bir devinimdir. Bu döngü içinde, hiçbir kaçışa, hiçbir kayba yer olmadığı için, tin kendini burada ancak yeniden daha iyi bulabilmek için kaybeder. Bu, ekonominin (Yunanca'da, *oikos-nomos*) sarsılmaz mantığını oluşturur: Barınaktan (*oikos*; *domus*) çıkanın tekrar oraya geri dönüne gerekliliği...

Başka bir şekilde söylendiği takdirde, kendini "yersiz-yurtsuzlaştıran" (*déterritorialise*) kendi üzerine "yeniden yer-yurt edinmek" (*reterritorialise*) üzere döner. Peki bu devinimin erekselliği nedir? Hegel'in buna yanıtını *Ansiklopedi*'nin "Psikoloji" kısmında bulabiliriz: "Tinin bundan böyle kendi özgürlüğünün kavramını gerçekleştirmekten başka yapacak bir şeyi yoktur".[18] Buna "kendi has özgürlüğünü" gerçekleştirmek, kendi kendisinin "has ifadesi" veya kendinden "belirgin" (*manifeste*; açımlanmış) olmak için diye eklemede bulunabiliriz. Derrida tarafından da gösterildiği (veya yapısı çözüldüğü, yapıçözüme *–déconstruction–* tabi tutulduğu) gibi, Hegel'in işaret kuramını, "model" olarak, "işaret" ile "ruhun duygulanımları"nın açımlanış ("kendini mükemmelen dışsallaştıran iç-

özgürlüğünde kalmaya devam etmeye bırakamaz, çünkü kendi doğası onu dışsal nesnelerin bağımsızlık ve özgürlüğünü ortadan kaldırmaya iter (...)". "Ancak insanın sanat yapıtıyla olan ilişkileri arzu düzeniyle bağıntılı değildir. İnsan, yapıtı kendi karşısında, özgürce, kendi için varolmaya bırakır, onu arzulamaksızın, aynı tinin *kuramsal yanını* içeren bir nesne gibi mütalaa eder" (altını çiziyoruz). *Cours d'Esthétique*, I, s. 53, ayrıca, *Marges*..., s.106-7.

18. *Encyclopédie*..., *a.g.y.*, s.394, § 440 (Derrida, *Marges*..., s.99.

selliğin") yeri olarak "ses" arasındaki ideal bir kaynaşma yönlendirmiş olmalıdır.[19]

Şüphesiz, Hegel'de tin, özgürlüğünü bir defada elde etmez. İşaret kuramı, tam da buradaki "dolayım"ı göstermek üzere devreye girer. Yoksa "işaret" kendi başına ve kendisi için inceleme konusu yapılmamıştır. Eğer böyle bir kuram varsa, nesnesini "kendini kendinde belirleyen tin"in (*Ansiklopedi*, § 387) oluşturduğu "Psikoloji"ye bağımlı kılınmıştır. Devinimin "egolojik" (özgeci, benci) yapısı, daha baştan, aslında tin önünde hizmetkarlığa indirgenmemesi gereken işaretin özerkliğini ilhak eder, kuşatır, ikincilleştirir. Bununla birlikte Hegel, işaretin belli bir "keyfiliği"ni, tinin kendi özgürlüğünü gerçekleştirme yolunda bir ilerleme olarak, örneğin sanatın bazı *simgesel* biçimlerine ilişkin olarak (*Ansiklopedi*, § 458) kabul ediyora benzer. Ancak bu "keyfilik" nitelemesinin anlamı belli bir erekbilime bağlıdır; kavrama gücünün (zeka) temsiliyet biçimine *yabancı* hale gelecek duyulur dolayımsızlığı içselleştirmesi (*erinnern*) yoluyla, içinde tinin kendi kendisini dışsallaştıracağı dolayımın yalnızca bir aşaması olarak aslında erekbilimseldir. Erekbilimsel hesap tam da aslında işaretin "keyfiliği"ni niteleyen bu duyulur ve "yabancı" öğenin *kaldırılması* işlemine dayanır.

Tuhaf bir biçimde, aslında tinin kendini dışsallaştırmasının zorunlu bir "an"ı olan içselleştirme devinimi, tinin duyulur dolayımsızlıkla bir "kendi-için" ilişkisine girdiği bir devinimdir. "Kendi-için" ilişkisi Hegel için "öznel" bir anı oluşturur. Burada söz konusu olan bir "yapma"dır; dış dünya ile bir ilişkidir veya bu dünyanın bir imgesini, bir işaretini, vb. üretmek için onun sahiplenilmesidir. Nihayetinde kavrama gücünün rehberliğinde gerçekleşen bu ilk içselleştirme devinimi *görünün* (*intuition*) üzerine düşer. Ne var ki, belleğe katma veya içselleştirme (*Erinnerung*) olarak anlaşılan

19. Derrida bunu Hegel ile Aristoteles arasındaki belli bir yakınlıktan itibaren göstermeye girişir (*Marges...*, s.86) ve Hegel'in "işaret" olarak insan "ses"ine ayrıcalıklı bir yer vermiş olduğu şu satırları hatırlatır: "Bunun gibi görünün en hakiki biçimi olarak bir işaret, *zaman* içinde bir varoluş olup mevcudiyetin silinişidir, bununla birlikte bu biçim –kendine has (antropolojik) doğallığının bu yeni dışsal, psişik belirlenimini, zekadan kaynaklanan *konumunu* izleyerek, yani *ses*– kendini açığa vuran içselliğin mükemmelen dışsallaşmasıdır". (*Encyclopédie*, § 459, s. 408; *Marges...*, s.103)

"görü" imgeler *üretmez*; ama garip bir şekilde, sanki daha büyük bir sadakati veya özgünlüğü güvencelemek istiyormuşcasına, bunları *alımlar (reçoit)*. Hegel şöyle yazar:

> "Bu [bu görü], kendinde *ruh gibi*, kavrama gücünün *bağımsız* bir temsilini, onun anlamını (*Bedeutung*; demek istemesini) alımlamış bir imgedir. Bu görü işarettir."[20]

O halde, görü kendisine "ruh gibi" bir içeriğin kaydedilmiş olacağı bir işarettir. İşaret, duyulur dolayımsızlığın belleğe kaydı veya içselleştirilmesi olarak, bir "kendi-için" anıdır ve "öznel"dir. Henüz duyulur nitelikte bir tekillik olduğu için, onda evrensel ve nesnel an hâlâ eksiktir. Ve de duyulur olmayan, "ruh gibi", ona "yabancı" olan kendi içeriğiyle bir çatışmaya girmekte de gecikmeyecektir. İçeriğin bu "yabancı" niteliğini ortadan kaldırarak çatışmayı kavramda aşma, evrensel ve nesnel bir an'a (kendinde ve kendi-için) ulaşmak üzere ondan "kendine has dışsallığında bir kendinde olan" (§ 451) yapma görevi kavrama gücüne düşer.

İşaretin keyfiliğini, bir an (*moment*; kerte) olarak tanıyan Hegel'i alıntılayalım. İçinde "yabancı bir ruh"un gömülü olacağı Mısır piramidine, ölüm anıtına gönderme yapar:

> *İşaret*, der, kendi için sahip olduğundan bambaşka bir içeriği temsil eden belli bir dolaysız görüdür; içerisine yabancı bir ruhun taşınmış ve muhafaza edilmiş olduğu *piramittir*. (*a.g.y.*)

Dolaysız mevcudiyetin kaybolması olarak işaret, Hegel'de, demek bir mezar anıtından başka bir şey olmayacaktır; "muhafaza"sının kendisine bırakılmış olduğu değişmez özü ("yabancı ruh") bir bakıma kurban edecek bir "anıt", bir "burada yatıyor" kitabesi. Kendini "piramit" paradigması aracılığıyla sunan işaret kuramı, "yabancı ruh"a kendisini kavram yoluyla has bir şekilde ifade etme aracı sağlayarak bu ruhu özgürleştirmek üzere, demek daha baştan işaretin kurban edilmesini öngörmekte veya programlamaktadır. İşaretin keyfiliği gerekli bir an olarak tanındıktan sonra, kavrama

20. *Encyclopédie*., § 458; *Marges*..., s.96. (*"ruh gibi"*nin altını biz çiziyoruz)

gücünün hizmetkarlığına indirgenmeden önce, *kendi* has özgürlüğüyle özdeşleşmiş (bir karıştırma veya bir aktarma yoluyla) bir tinin keyfiliği şeklinde mütalaa edilmiş olacaktır.

B. SOKRATES: "*SÔMA / SÊMA*" (BEDEN, MEZAR, HAPİSHANE, İŞARET)

"Piramit", "anıt-mezar" (*sépulcre*), vb. paradigması, Hegel'de rastlantısal olmaktan uzaktır. Daha *Kratylos* diyaloğunun belli bir yerinde Sokrates'i, Yunanca'da *sôma* (beden) ve *sêma* (mezar, işaret) sözcükleri arasındaki bir benzerlikle oynayarak "beden"in "mezar" olarak tanımlanışını aktarırken görüyoruz:

> – *Sokrates*: (...) Bazıları bedeni ruhun mezarı (*sêma*), içinde halihazırda gömülmüş olarak bulunacağı mezarı olarak tanımlarlar; öte yandan da ruh kendi tezahürlerini onun aracılığıyla ifade edeceği için, bu bakımdan gene onlara göre beden haklı olarak işaret (*sêma*) olarak adlandırılmıştır.[21]

Mısır piramidi de tarihte rastlantısal bir figür oluşturmaz. Yaşamın bir "düşüş" olarak kavranışı; "çalışma", "arzu" ve hatta yaşamda kalma (bu arada "iz"in de yaşam sonrası kalması) olarak yaşamın kendi kırılganlığında, etkinliğinde ve gerçekliğinde, üzerinde yalnızca spekülasyon (yansıtma) yapılabilecek bir şeyin anısına devasa bir "mezar" ya da bir "anıt-mezar" haline gelmek için kendini aşağılaması, sadece tektanrıcı bir görüş de değildir. Yaşamın bu kavranışı hakkında Sokrates'in söyledikleri yaşamdan devasa bir Araf (*purgatoire*; cezaların çekilmesinden, arınmadan önce beklenilen yer) da yapar gibi:

> Her halükarda, bana öyle geliyor ki bu adı özellikle Orpheus'un izleyicileri, ruhun işlemiş olduğu günahlardan cezasını çekip arınması ve de kendisini muhafaza için bir hapishane gibi bu bedene sahip olduğu düşüncesiyle ortaya atmışlardır; ki bu beden adının da gösterdiği gibi,

21. Platon, *Kratylos*, 400b, (Fr. çev. L. Méridier, G.Budé); ayrıca *Marges*..., s.95; veya yine bu konuda Gerard Genette, *Mimologiques*, Seuil, Paris, 1976, s.20-1.

ruhun borçlarını ödeyene kadar hapishanesini (*sôma*) oluşturur, ve de burada değiştirilecek tek bir harf yoktur (*Kratylos*, 400c).

Şüphesiz Sokrates burada "ruh", "beden", "işaret"... vb. üzerine keyfince spekülasyonda bulunmamaktadır. Söz konusu olan, sözcüklerin "uygunluğu"nun sorgulandığı bir diyalog anıdır. Sokrates, "uygunluk" varsayımından yana kendisi taraf tutmaksızın, ona göre Orpheus gizemlerine atfedilebilecek bir görüşü nakletmektedir. Ancak buna rağmen, bir yineleme veya taklit kipinde bile olsa, aynı anda hem şiirsel-söylencesel-tanrısal gelenekle hem de kuramsal "sağ duyu"yla uyum içinde olan bir tür işaret kuramı taslağını önceden biçimlendirmektedir. Çünkü Sokrates, *sêma* (mezar, işaret) ve *sôma* (beden, hapishane) arasındaki, görünüşe bakılırsa biraz fazla iyi işleyen bu *yarı*-eşsözelliğin (tek bir harf farkla) erimine ilişkin olarak bir meşrulaştırma söylemini yinelerken (*taklit ederken*), "ruhun işlemiş olduğu günahlardan cezasını çekip arınması", vb. şeklinde bir "*düşünce*"den itibaren bir adın "*ortaya atılması*" gibi bir fikre çağrı yapmak zorunda hissetmiştir kendini. Bu "düşünce" hâlâ söylencesel de olsa, bir "düşünceden itibaren bir adın ortaya atılması", bu sözcükleri "yarı-kavramsal" bir değerle yüklemekte, ve neredeyse bir "*ô*" ile bir "*ê*" arasında sözlükbilimsel bir farklılaşmadan itibaren söylencesel kökenlerin "silinmesi"ni akla getirmektedir. Ve de hâlâ çok fazla "taze" veya "okunaklı" olan bu "silinme", –eğer bu söylenebilirse–, işaretin "mezar"ında (*sêma*) aynı bir "hapishane"de (*sôma)* olduğu gibi "muhafaza" edildiği, saklandığı (*sôzein*) için (ruhun cezalarından arınarak tinselliği ortaya çıkarması için; bir geçiş olarak, tinin bir ilk "kendi dışına çıkışı" olarak işarette –hapishanede?– zorunlu bir ikâmet) hâlâ çok fazla "taze" veya "okunaklı" olan bu "silinme", yalnızca Hegel'in işaret kuramını belirlemiş olmakla kalmayıp (şüphesiz Aristoteles'in ruh –*psukhe*– felsefesiyle birlikte), aynı zamanda *kaldırma* (*Aufhebung*) deviniminin iş göreceği bir alanın belli başlı terimlerini de (basamak noktalarını) sunmuş olmalıdır.

Örnek olarak, "anıt-mezar" veya "mezar" terimlerinin, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ikinci kısmında ("Kendilik Bilinci") nasıl ortaya çıktıklarına biraz daha yakından bakmaya çalışalım. Söz konusu alt başlık burada, "Kendilik Bilincinin Özgürlüğü; Stoacılık, Kuşkuculuk ve Mutsuz Bilinç"dir. Bir kez "etkili gerçeklik", (aslında henüz "değişmez", "katıksız duyumsayan ruh", *Gemüt* halinde olan) bilincin "anıt-mezarı" olarak adlandırıldıktan sonra, Hegel niçin bilinci "suç"a (ahlâki kusur; *Schuld*), "suçluluğa", ("oruç ve eziyet yoluyla") "tevekküle" ("vazgeçmeye" veya "redde", "el etek çekmeye") veyahut "en uç noktadaki özsel-olmayan"ın (bu, Hegel'e göre "çalışma ve arzu"dur; veya "anıt-mezar" olarak adlandırılmış olan bir "biçim verilmiş değişmez olan"dır) "gerçekten tamamına erdirilen [tüketilen] *kurbanî*"na doğru yönlendirir? (altını çiziyoruz, s.184-191)[22]

Bu sayfalarda (167-176), Hegel "Kendilik Bilinci"nin devinimini, bir "eşsözelliğin" (*homonymie*) tarihi olarak betimler gibidir. "Eşsözellik" deyimi açık olarak "Kendilik Bilinci" için kullanılacaktır: "Bilinç, kendi kendisinin *eşsözeli* olarak" (s. 168, *a.b.ç.*). Acaba, "Kendilik Bilincinin eşsözelliği", *sêma* ile *sôma* arasında Sokrates tarafından betimlenen bir başka "eşsözellik" "modeli" üzerinden mi kavramsallaştırılacaktır? Bu konuda bir yargıda bulunmadan önce Hegel'in argümantasyonuna dönelim.

Hegel'e göre "eşsözelliğin" "kökeni" nerededir? Söz konusu alt başlık, "katıksız bir soyutlama" (s.167) üzerine açılır. Kökenden "etkili bir şekilde" söz edebilmek için şüphesiz "katıksız bir soyutlama" yapma gerekliliği vardır. Ancak "katıksız bir soyutlama" da ne demeye gelir? "Soyutlama" (*abs-traction*) sözcüğünde bulunan "çekme" (*traction* sözcüğünün kaynaklanmış olacağı *trahere*) eyle-

22. Metin içinde parantezle belirtilecek sayfa numaraları esas olarak Jean Hyppolite'in çevirisine gönderme yapmaktadır (Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, 1941, I.cilt). Çeviride yapılacak ve köşeli parantezlerle belirtilecek bazı değişiklikler için, ilgili bölümün Gwendoline Jarczyk ve Pierre-Jean Labarrière tarafından yayımlanan daha yeni bir çevirisi (Gallimard, 1993 çevirisinden önceki) göz önünde bulundurulacaktır: *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*; Aubier, 1989.

minde her türlü "katıksızlık" (saflık, arılık) idesine ihanet edecek bir "etkili gerçeklik" bulunmayacak mıdır?

> Bağımsız Kendilik Bilinci özünü yalnızca *Benliğin* katıksız soyutlamasında bulur; öte yandan bu soyut Benlik kendini [tinsel olarak-MB] zenginleştirdiği ve kendi kendisine ayrımlar kazandırdığı zaman, [bu farklılaşma, Kendilik Bilinci için, kendinde olan] nesnel öze varamaz. Bu kendilik bilinci (...) kendi kendisiyle özdeş olarak kalır. (s.167)[23]

O halde, kendinden (kendi evinden) çıkınakla birlikte, "kendi evinde" (kendinde) kalmanın iki yolu vardır. Çünkü bu iki an, Hegel için, "mutlak farklılık"larına rağmen, *kendinden itilmiş* olanın dönüşünü (nesnel ve evrensel öz olarak dönüşünü; bu, Hegel'e göre "kendinde ve kendi için" veya hakiki "kendi evinde" olarak adlandırılması uygun olandır) sağlamayı hiçbir şekilde başaramayan öznel anlar olarak kalırlar.

"Kendinden kendi kendiliğinden itilen şey" (s.168), "ifade"nin (*Ausdruck*), dışa doğru bu "itilme"nin (*Druck*) alanını oluşturur; bu, "ruh" ile onun ifadesi veya "işaret"i olacak olan "beden" arasında "ideal" ve "ideel" bir ilişkiyi tanımlayan bir alandır. Bu alan, aynı şekilde *sêma* ile *sôma* arasındaki eşsözelliğin kutuplarından birine de karşılık gelir.

"Kendini kendi kendiliğinden iten" bilince gelince, burada söz konusu olan, varsayılan şey, "duyumsayan ruh" (*Gemüt*; yürek, katıksız duygulanım; psişik, zihinsel yaşam) olacaktır. Ancak bu ruhun "kendi evinden çıkmak" için bulacağı çeşitli biçimler, kendisi için birer "hapishane", "mezar" haline gelecektir; bununla birlikte bu ruhun kendi kendini ifade etmesi, kendi evinden çıkması, kendini biçimlerde dolayıma sokması, sonra bunlardan vazgeçmesi (bunları yadsıması), kendi evini yeniden bulmak için bunları kurban etmesi de gerekmektedir. Diyalektiğin belli başlı leit-motifleri "Kendilik Bilincinin eşsözelliği" içinde yoğunlaşmış halde bulunur. Ancak bekleyelim. "Eşsözellik" kendini şöyle haber verir:

---

23. Köşeli parantezler içinde çeviriyi hafifçe değiştiriyoruz. G.Jarczyk ve P.-J.Labarrière şöyle yazmaktaydılar: "...bu farklılaşma-edimi kendi-bilinci (=*ihm*) için kendinde-varolan nesnel öze varamaz" (§ 1).

> ... bilinç, kendi kendisinin eşsözeli olarak, kendinden kendi kendiliğinden itilir, kendi kendisi için *kendinde* bir öğe haline gelir; ancak bu bilincin böyle bir öğe oluşu önce genel olarak evrensel şeklindedir yalnızca, kendi çokbiçimli varlığının gelişimi ve devinimi içindeki şu nesnel öz şeklinde değildir henüz (s.168).

Bu "eşsözellik", Hegel tarafından, bir "totoloji" olarak, veya diyalektik olmayan bir tarzda, çok hızlı bir şekilde çözümlenmiş bir çatışma anı olarak biraz fazla hızlı bir şekilde Stoacılığın hesabına yazılacaktır. Halbuki, bu an Hegel'in "olumsallığa", "tikelliğe", "özsel-olmayana" "yeniden düşmeler"den (bu, "kuşkuculuk" için söz konusu olacak durumdur; s.174-5), "ancak yenilerek zafer kazanılan mücadelelerden" ("bir terime varmış olma olgusunun daha ziyade bunun kendi karşıtında yitirilmesi" anlamına geleceği, "değişken bilincin" durumu için söz konusu olan şey; s.178), "bölünmeler"den (aynı "kendi içinde bölünmüş olan Mutsuz Bilinç" gibi; s.176), "anıt-mezar"dan ("[bilinç için] mevcudiyet niteliğine sahip olacak şey, o halde kendi yaşamının *anıt-mezarından* başka bir şey olmayacaktır"; s.184), ve de nihayet "vazgeçme"lerden ("değişmez bilinç kendi duyulur imgesinden *vazgeçer*, ondan *bağış* yapar [onu *feda* eder; *kurban* eder]"; s.187), "*etkili bir şekilde gerçek* kurban"dan (bu yolla bilincin "vazgeçişini kendi kendisine kanıtlamış" olacağı; s.191) geçerek "eşsözelliği" erekbilimsel olarak yeniden vardıracağı "yer"dir.

Kendilik Bilincinin "eşsözelliği" olarak Stoacılığın hesabına yazılan şey, yani "kendini kendinden iten" şeyin "kendinde" bir öğe olarak *dolayımsızca* ve de herhangi bir bozuşmaya uğramadan kendine geri döneceğine ilişkin bu büyük güvence, "efendinin bilinci"nin "ideal" bir betimlenişidir. Ancak bu "eşsözellik", efendinin özgürlüğü olarak daha baştan kendinde bir çelişkiyi barındırır. Bir "bölünme" (veya ikiye katlanma), *Kuşkuculuk* şeklinde, kölenin bilincinin efendinin bilinci içersine sızmasından kaynaklanan bir bölünme olarak, efendinin bilincinde yerleşmekte geçilmez. Başka türlü söylersek, tinin bu kendi kendisini açığa koyma işleminde, Bilinç ötekiye çarpar; yalnızca orada önünde durması gere-

ken basit bir sınır olarak değil, ama "kendini kendi kendiliğinden itme" için kendisine vermiş olduğu *biçim* olarak ötekiye çarpar. Kölenin "hapishanesi" (*sôma*) veya tutulduğu yer olan bu biçim, aynı zamanda, hem bir kendini açığa koyma aracı hem de bir bağımlılık içine hapsolma olarak efendinin de "hapishane"sidir. Hegel, "kuşkuculukta, (...) Ötekinin bu tümden özsel-olmamaklığı ve bağımlılığı *Bilinç için* açıkça ortaya çıkar" diye yazar (s.171). Bu "bilincin", öncelikle efendi*nin* bilinci olduğunu eklemeye gerek var mı?

"Kendi-kendisiyle-eşit [özdeş-MB]" (s.174) olmak için bilinç eşitsizliği (efendi ile köle arasında) doğurur, ve de değişmez öz tarafından bakıldığı zaman, kendi kendisiyle eşit [özdeş] olmama durumuna düşer. Bu an, Hegel'e göre, "[bilincin] kendi kendisine, yeniden özsel-olmayana düştüğünü ve de karşı karşıya bulunduğu şeyin sadece özsel-olmama olduğunu itiraf ettiği" andır (s.175). Daha şimdiden, Mutsuz Bilinç'ten kaynaklanan ve onun *kendi* "mevcudiyetini" kavrama biçimi olan "anıt-mezar"dan uzakta değiliz. Hegel'in "efendi / köle" ilişkisine yöneltmiş olduğu eleştiri nihayetinde, ötekinin öteki olarak sakatlanması olgusu değildir, çünkü bu "sakatlama" ilişkisinden efendinin kendisi de "sakatlanmış" (özdeşliğini kaybetmiş) olarak çıkacaktır; esas mesele, bilincin bu ilişkide "çelişkiyi" henüz çok fazla *dışsal* olarak yaşaması olgusudur. Henüz her türlü hazdan, kendilerinin de "etkili bir şekilde gerçek", özgün, vb. bir "kurban" yoluyla "özgünlüğünü sağlaması" veya "kanıtlaması"[24] gereken "çalışma ve arzu" gibi her türlü dışsal ilişkiden "vazgeçme" anında değilizdir.

Bize göre Hegel'in kendisinin "eşsözellik" olarak adlandırdığı şeyde eleştirdiği nokta, burada tinin kendi evine biraz fazla çabuk bir şekilde ve de hakiki olmayan tarzda geri dönmesidir. Hegel, bize sunmuş olduğu kurmaca yoluyla –ki bu ona göre Batılı Tinin Tarihidir-, bu eşsözellikte daha baştan bulunan bir çelişkiyi (çatışmayı), kendini aynı zamanda Tarihin "akıl yürütmesi" olarak sunan

24. Jarczyk ve Labarrière çevirisi, "günahlarından arındırma" , "satın alma", vb. dinsel (Hıristiyan) bir yan anlama da sahip "özgünlüğün sağlanması", "özgün kılma" (*authentifier*) fiilini kullanırlar: "Kendinden vazgeçme, bunu yalnızca bu etkili [gerçek] kurban yoluyla özgün kılabiliyordu" (§ 33).

"tasım"ın (*syllogisme*) bütün aşamalarından geçirerek en aşırı uçlarına kadar götürmeye çalışmaktadır. Ancak, kalkış noktasında, eşsözellik içinde sanı (*Meinung*) veya iddia (demek isteme) olarak, ideal olarak "hedeflenen" (*visé*) şey, garip bir şekilde, bunca "hizmetkarlıktan", bunca "kurban"dan geçen Hegelci devinimin erekselliğiyle benzerlik içindedir.[25] Başka türlü söylendiğinde, Stoacılık ve Hegel, bir yandan hedefledikleri şeye ilişkin en mükemmel fikir birlikteliklerini, öte yandan da bu hedefe (*visé*) ulaşmak için gerekli "araca" ilişkin fikir ayrılıklarını sergilerler.

D. ÖTEKİ: ŞU "BULAŞMA..."

Burada, Hegel tarafından kavramsallaştırıldığı şekliyle "kurbansal sunu" izleğinin tam ortasında bulunuyoruz. Kuşkuculuk çözümlemesi anında, bilincin bölündüğü ve de "Mutsuz Bilinç"e yol açtığı bu anda, *öteki*'nin sahneye çıkışına tanık oluyoruz. Her ne kadar bu "öteki" (köle?), henüz bilincin "arzu"sunun veya "yapma"sının bir nesnesi olsa, onun sadece "mevcudiyetinin" bile "Kendilik Bilinci"nin saflığında bir bulaşmaya yol açsa, onu "yeniden özsel-olmayana düşürse", onu "kendi hiçliğine" tekrar geri gönderse bile... (s.178) Bu bulaşma, bilinci tam da zafer kazandığını düşündüğü anda "başarısızlığa" veya "yıkıma" sürükleyen şeydir. Bu "ötekilikle" birlikte gelen "dışarı fırlatılmayı" alıntılayalım:

> *Kendi içinde bölünmüş olan bu Mutsuz Bilinç*, kendi özünün bu çelişkisi onda *tek bir* bilinç halinde olduğuna göre, demek zorunlu olarak bir bilinç içinde *ötekine* de sahip olması gerekir; böylelikle zafere ve de birliğin dinginliğine ulaştığını düşündüğü anda, derhal ve yeniden her ikisinden birden dışarı fırlatılmış olacaktır (*a.b.ç.*, s.176).

Burada, elbette, bu "yansız" terimlerle ele alındığı şekliyle, "öteki",

25. Bu türnce bütün çoğul anlamları içinde okunmayı gerektirir. "Kalkış noktası", Felsefe tarihinde Sokrates'in *Kratylos*'da (bir *sanıyı* anımsatır gibi) anımsattığı yarı-eşsözellik veya Hegel'e göre Stoa Felsefesi anı olabileceği gibi, *Tinin Fenomenolojisi*'nin tam da "*Meinung*", "sanı", "hedeflenen şey" üzerine bir çözümlemeyle başlayan ilk satırları olabilir.

"öteki bilinç" olarak, *tek bir* "bölünmüş" bilinç içinde temsil edildikleri haliyle, *ya* efendinin *ya da* kölenin bilincine gönderme yapacaktır. Hegel, yansız bir dilin ardına çekilerek, "bulaştırıcı" öğenin kimliğini açıkça ortaya koymaz. Ancak "yıkım"ı getiren şey, kuşku yok ki "ötekilik"tir. "Efendi / köle" ilişkisi, bir önceki paragrafın sonunda ötekilik ve "ikiye katlanma" paradigması olarak, bu paradigmayı yöneten örnek bir örnek olarak açık bir şekilde ortaya konmuştur:

> Buradan da önceleri tikel iki varlığa, efendi ve köle olarak karşılıklı rollerini dağıtan ikiye katlanma tek biri içinde konumlanmak üzere geri döner; Kendi Bilincinin kendi kendisinde ikiye katlanması (...) (s.176).

Demek, "iki tikel varlık", iki "ötekilik", kendi kavgalarını sürdürmek için *tek bir* bilinç içerisine kurgusal (veya kuramsal) bir şekilde yerleşirler. Buna karşın, öteki olarak ötekinden, (Hegelci) bilince, onun ne tekilliği, ne de ötekiliği varır; varan sadece "öteki"nin *içselleştirilmiş* bilincidir (zaten bu "içselleştirme" de "bulaşma" olarak yeterince sorun çıkarmaktadır). Çatışmanın bu içselleştirilme anı, "Mutsuz Bilinç" anı, J.Hyppolite'e göre, "Roma dünyasının sonlarındaki Yahudiliğe ve de Orta Çağın Hıristiyanlığına" karşılık gelecektir.[26] Ötekinin bilincinin, Kuşkuculuğun bölünmüş bilinci içersine sızması, zaten bu bilinci yeterince "mutsuz" kılıyordu: "[bu bilinç] mutlak yokoluşu telaffuz eder" (s.175); yalnızca kendi "özü"nün değil, ama dünyanın "mevcudiyeti"nin de, "görülebilir" ve "dile getirilebilir" olarak "mutlak yokoluşunu..." Bu bilinç "görmeye" ve "işitmeye" devam ederek, "görmenin, işitmenin hiçliğini telaffuz eder" (s.175).

"Onun edimleri ve sözleri daima birbiriyle çelişir (...)" (s.175). "Kaldırma", "yükseltme"yle ortadan kaldırılması ve içselleştirilmesi gerekecek olan da bu "çelişki"dir. Bu bilinç henüz sözlerinin "efendisi" değildir. Edimleri ve sözleri henüz çok fazla "karşıtlarına" (yani bilincin "özsel-olmayan" tarafına) bağımlıdır; bu "karşıt" kaynağını "görmenin ve işitmenin" henüz çok fazla dışsal ve duyu-

26. Bkz. Hyppolite'in 19. dipnotu; s. 176.

lur niteliğinden alır. "Görme" ve "işitme" birer hiçtir; çünkü, duyulur anlar olarak, "kendi dışına çıkma" devinimi içinde birer kayıp olarak nitelenecektir. Eğer bilinç, üstüne üstlük, bu "hiçler"den etik kuralların göndergeleri yapmaya kalkarsa ("kendi kendisi üzerine hakiki dönüşünü veya kendisiyle uzlaşmasını" –s.177– beklemeyen "ekonomik" bir devinimle), bu durumda büsbütün özsel-olmayan içine düşecek, "etik özselliklerin hiçliğini telaffuz edecek ve de bunları kendi edimini yönlendiren güçler haline getirmiş olacaktır"; böylece de "edimleri ve sözleri daima birbiriyle çelişecektir" (*a.g.y.*). Demek, her yerde "bulaşmalar" vardır; "etiğin" kendisi ötekiyle *görmenin ve işitmenin* duyarlığından itibaren girişilecek olası bir ilişki tarafından "bulaşmış" (zehirlenmiş) olacaktır. Peki ama böyle bir "itibaren"i, böyle bir "geçiş"i *ekonomik* olarak devre dışı bırakacak bir "etik" neye benzeyecektir? Ötekinin kendi ötekiliğinde (ötekinin bilinci için sahiplenilemez –ancak sürekli şiddete tabi olan– bir dışsallığı olmasıyla) "kendini açığa koyması"nın hiçbir yolu kalmamasıyla, bu etik, ötekinin yalnızca "kavramsal olarak kavrandığı" bir etik mi olacaktır?

Eğer Hegel yalnızca, etiğin, öncülleri sadece "görmek", "işitmek" ve "konuşmak" olacak bir "Tartışma Etiği"ne indirgenmemesi gerektiğini söylemiş olsaydı, onunla şüphesiz yeterince hemfikir olabilirdik. Ancak böyle bir etik (dar anlamda "tartışma etiği" denilebilecek olan şey), zaten, "önceden" (*préconçu*) veya "kavramsal olarak kavranmış" bir "öteki idesi"nin başatlığı anlamında veya önyargıların, iddiaların şiddeti olarak "baş"ın (*caput*; veya "ide"nin) seğirtmesinin (*précipitation*) "görme", "işitme" ve "konuşma"dan tam olarak ayrı düşünülemeyecek olması nedeniyle daha baştan olanaksız görünmektedir. Kuşkuculuğun (*scepticisme*) *scopein*'i katıksız bir "bakış" değildir; "görme" de, "bilme"den ve "inanma"dan tam olarak bağımsız değildir; öyle ki Avrupalı "ide" sözcüğünün anlambilimsel yapısı, onu, Yunan soykütüğünden (*idein, eidos, idea*) itibaren, "görme"ye ve "bilme"ye bağlar. Bu sorunlara, çalışmamızın "Bakış Siyasaları" başlığını taşıyan ve ötekiyle ilişki olarak "yüz" sorununun ele alınacağı bölümde tekrar geri döneceğiz. Ve yine "iddia", "kibir", "önyargı" sorunları, "arzu" izle-

ğinden itibaren, "Şiddet ve Arzu" başlığı altında, teatral bir "kapanma" (*huis clos*) çerçevesinde ele alınacak.

Hegel'de Kuşkuculuğun bilinci içinde bir "gevezeliğe" veya bir "kendiyle konuşmaya" (*soliloque*) indirgenen şey, etiği, ne bilincin bir iç konuşmasından, ne de ötekiyle bir diyalogtan türetme olanaklı olmadığına göre, belki de etiğin *açmazlarının* (*aporia*) görünümlerinden birine göndermе yapar. Hegel, bu sürekli "özsel-olmayanın telaffuz edildiği" tartışma (*discussion*) veya çekişmeyi (*dispute*) bir "gevezelik" olarak şöyle ifade eder:

> Onun gevezeliği, nihayetinde, biri A dediği zaman ötekisi B diyen, biri B dediğinde öteki A diyen ve de *birbirleriyle* zıtlık içinde kalmaktan duydukları hoşnutluğu, herbirinin *kendi kendisiyle* düştüğü çelişkiyle ödeyen şu inatçı genç insanların çekişmesidir (s.175).

Hegel'in bu satırlarda betimlediği ve de kendi metninin dokusu içinde sadece "örnek" bir değeri olan şey (çünkü burada "gevezelik" sadece bilincin içindeki bir gevezelik veya konuşmadır; söz konusu olan "genç insanlar" da, sadece felsefi kurgunun gerektirmesi yüzünden çağrılmış kurgusal kişiliklerdir), çalışmamızın "Şiddet ve Arzu" bölümünde, B.M.Koltès'in bir piyesindeki (*Pamuk Tarlalarının Yalnızlığında*) kişilikler aracılığıyla geniş bir şekilde konulaştırılacak ve sorgulanacaktır. Bu oyunda söz konusu "kişilikler" en azından teatral niteliklerini üstlenirler, Koltès'in "bilincinden çıkmış" olsalar bile, *oraya geri dönmezler*; başka bir şekilde ifade edersek, *ötekilik* niteliklerini muhafaza ederler. Ama şimdilik bu noktada kalalım.

Toparlarsak: "Kurbansal sunu"ya (bazı önlemlerle, "kurbansal sunu *kavramı*"na) girişe, dilin uzam-zamansal "iz"lerinin bir sorgulamasıyla başlamıştık. Bu da bizi dilin "köken"i ve "tinselleşmesi" üzerine bazı metafizik görüşlerin çözümlenmesine götürdü. "Eğretileme"nin metafizik kavranış biçimi felsefeye bu "tinselleşme" üzerinde spekülasyon yapmak için bir paradigma sağlamış gibidir. Spekülatif bir şekilde ayrılmış iki kutup ("duyulur / kavranabilir", "beden / ruh", hatta "uzam / zaman", vb.) arasında giderek "kur-

bansal" bir niteliği olduğu ortaya çıkan bir "mücadele" başlıyordu. Bu "mücadele" (veya "kavga", "çatışma") oyunu başka hiçbir yerde Hegel'de olduğu kadar kapsamlı bir şekilde "metne kaydolma"dığı için de, bunun "mantık ve ekonomi"sini betimlemek üzere, Hegel külliyatının önemli anlarından birine, *Tinin Fenomenolojisi*'nde "Kendilik Bilinci" çözümlemesine yönelmek durumunda kaldık. "İşaret Kuramı" denilebilecek olan şey bile, Hegel'de "Psikoloji"ye "ek" olarak olarak geliştirilmiş bir kaç paragrafta (*Ansiklopedi*...'nin "Tinin Felsefesi" başlığını taşıyan 3. kısmında) ele alındığına göre, ("ruh" ve "tinsellik"le beraber) "bilinç" konusunu öncelikle ele almadaki seçimimiz kişisel olmaktan ziyade Hegel külliyatının kendi içsel örgütleniş biçimi tarafından yönlendirilmiş oldu.

Daha *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Önsöz"ünde, Hegel kendisi için "özsel" olan şeyi şöyle bildirmekteydi:

> (...) herşey şu özsel noktaya bağlı: Hakikati bir *töz* olarak değil, ama tam da *aynı zamanda özne* olarak kavramak ve ifade etmek (s.17; "aynı zamanda"nın altını çiziyoruz).

Demek Hegel, "Hakikat" olarak, "öz" olarak "töz" idesini dıştalamıyor; ancak "hakikati" kavrama ve ifade etme "işi" özneye ayrılıyor. "Özne"nin "kendinin gelişmesi", "kendi kendisinde düşünüm", "Kendilik Bilinci" gibi aşamalar aracılığıyla kendisini "hakikat" olarak ortaya koyması gerekmektedir. Ancak bütün bunlar Hegel'de "çatışma" ve "kavgalar"dan, "özsel-olmayana yeniden düşüşler"den, "kurbanlar"dan, vb. geçerek gerçekleşecektir.

E. "ANCAK YENİLEREK ZAFER KAZANILAN BİR MÜCADELE..."

Hegel'in bu tümcesi, "kaldırma" (*Aufhebung*) işlemi tarafından çözüme kavuşmayı bekleyen kendi diyalektik geriliminden yalıtılabilmesi ölçüsünde, belki de bizim artık diyalektik olmayacak bir *kurbansal sunu* "kavramı"ndan ne anladığımızı açıklamaya yardım

edebilir. *Önce* tümceyi alıntılayıp *sonra* da içerdiği varsayımları sergileyelim. (Çünkü bizler hâlâ bir "öncelik / sonralık" mantığı içersindeyiz; dilde ayrımı ekonomik olarak "kaydedecek" bir sözcüğe sahip olabilecek miyiz?)

> Bir düşmana karşı verilen bir mücadeleye, ancak yenilerek zafer kazanılan bir mücadeleye tanık oluyoruz: bir terime varmış olma olgusu daha ziyade bunun kendi karşıtında yitirilmesidir (s.178).

Bu tümce, Hegel, "Mutsuz Bilincin" "değişken bilinç" ve "değişmez olanın bilinci" şeklinde iki bilinç şeklinde bölündüğü durumu açıklarken ortaya çıkar. Daha kesin olarak, bu tümce, "değişken bilincin" neden olduğu "mutsuzluk" ve "acı"yı betimler. Sözü edilen *düşman*, yalnızca kendime sunduğum şekliyle öteki değildir; ancak bana, benim "katıksız Kendi"mi ve diğer "değişmez özler"i "kavramama ve ifade etmeme" izin veren her türlü biçim, her türlü maddesellik de bir "karşıt", bir "rakip", bir "düşman"dır. Bu biçim ve bu maddesellik şu basit nedenden dolayı bilinç için "düşman" haline gelirler: Bunlar tam da bilince *henüz* yabancı olan biçimler ve maddeselliklerdir. Bunların biçimleri ve maddesellikleri *henüz* tinsellik mertebesine *kaldırılmamış*, *yükseltilmemiştir*. Bu (tür) önermeler kuşkusuz ancak onları üreten karşıtlıklar dizgesi içinde bir anlam taşır. Bir kez, metafiziğin "duyulur" ve "kavranabilir" olarak adlandırdığı şeyleri, "herbiri kendi başına varolan iki alan olarak"[27] yalıtmanın olanaksızlığı –dolayısıyla, aynı nedenlerden dolayı ve daha güçlü bir şekilde, karşıtlaştırılmalarının da olanaksızlığı– kanıtlandığı zaman bu önermeler geçersiz hale gelirler. Zaten "maddi" bir öğenin hiçbir "tinsel" öğe içermediği ("içeriği"nde değil, ancak kendi izinde), ve de tersine bir şekilde, "tinsel" bir öğenin de "maddi" veya "biçimsel" bir öğe tarafından "bulaşmaya" tabi olmadığı nasıl kanıtlanabilir? "Katıksız", "bulaşmanın olmadığı" alanlar aramak metafizikçinin mesleğidir.

Hegel'in tümcesinin ikinci kısmı, "bir *terime* varmış olma olgusu daha ziyade bunun *kendi karşıtında* yitirilmesidir", açık bir şekilde, sadece kaldırılmayı bekleyen bu karşıtlıklar dizgesine gön-

27. Heidegger, *a.g.y.*, s.126; ve *Marges...*, s. 269, not 19.

derme yapmaktadır. Bu şekilde ortaya çıkan "acı" da aynı şekilde sadece (ortadan) kaldırılmayı beklemektedir. Bu "Mutsuz Bilinç" anı, eğer Hegel için, tarihte Yahudilik anı ise, bu *henüz değil* (*pas encore*) anı, bu *bekleme* Yahudiler için şu belirsizce *Mesih*'i bekleyiş ya da Hegelci erekbilim için İsa'nın varışı (*İncarnation*; Ete bürünme) olsa gerek.[28] Öyle görünüyor ki, Hegelci devinimi güdümleyen şey, "beden" ile "ruh" ("duyulur" ile "kavranabilir",vb.) arasında "kökensel bir upuygunluğu" düşleyen bir nostalji, dinsel tezahürünü Ete bürünme dogmasında bulan şu nostalji olsa gerek. (Unutmayalım ki, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hıristiyanlığa gönderme yapan "Açımlanmış Din" başlığı, "sondan bir önceki" aşamada, "Mutlak Bilgi" aşamasının hemen önünde yer alır).

Bir kez Hegel'in bu küçük tümcesindeki gizli varsayımlar açımlandıktan sonra, buradan "kurbansal sunu" deyiminin başka türlü tanımlanışını bekleyebiliriz. Keşke yalnızca "bekleme", "beklenti" sözcüğünü "kurtarabilseydik"... Ancak tam da bu "kurbansal sunu" alanında (bu tam olarak bir "alan" mıdır?) "kurtarmak" aynı zamanda "yitirmek" anlamına gelmeyecek midir? Beklemeye maruz kalmak veya sununun beklentisi; kendi kırılganlığı içinde, kendisini sunanın karşısında yargının askıya alınışı olarak bekleme veya yargının, önyargının (başın) seğirtmesi önünde bekleyiş... "Giderek daha fazla bekleyiş!"; "bekleme arttıkça, artık beklenti kalmadı!"; "bütün beklentiler bittiğinde daha çok bekleme!" veya "artık hiçbir beklenti kalmadı!", "artık bekleme yok!", vb., olumlu-olumsuz, paradoksal anlamların hepsini birden ekonomik ve bilmecemsi bir şekilde uyandıran ve bunu da ancak Fransızca'nın deyimselliği içinde olanaklı kılan şu mükemmel eşsözel deyimi düşünmeye sunuyoruz: *Plus d'attente, plus d'attente*! Bu tümce parçasını bütün çift anlamlılığı ve muğlaklığı içinde bir çok defa okumalı (Fransızca'da "*plus*"ün, hem niceliksel olarak "daha fazla" *–plüz–* anlamına, hem de olumsuz olarak "artık yok" *–plü–* anlamlarına geldiği düşünülecek olursa bu tümce en azından dört farklı anlamı içermektedir. Ayrıca "*attente*"ın hem "bekleme" hem de "beklenti" anlamına gelebildiği düşünülürse bu anlamlar daha da artmaktadır). Fransız dili-

28. Bkz. *Tinin Fenomenolojisi*, s.178; Hyppolite'in 23.notu.

nin bu anlambilimsel muğlaklığı, bu tek bir defada çevrilemez türnceyi olanaklı kıldığı gibi, muğlaklığın, kesinlik yokluğunun ve de beklemenin, beklentinin de anlam "matrisi"ni, "rahmi"ni vermektedir. Ancak ne var ki, yazılı şekliyle "muğlak" veya kesinlikten yoksun olan, telaffuz edildiği takdirde, *söylemde*, "kesin" veya "belirlenmiş" hale gelmektedir (*plüz / plü*, okunuş farklarından dolayı). Ama sözlü ifadenin mevcudiyetinde ortaya çıkan bu kesinlik yüzünden, tikel varlıklar karşısında, ancak zoraki bir şekilde (örneğin, "değişmez öz" ile karşıtlaştırmak için) "duyulur kesinliğe" (veya "duyulur mevcudiyete") indirgenenler karşısında beklemedeki, beklentideki kesinlik yokluğu veya muğlaklık bir o kadar ortadan kaldırılmış veya *Aufhebung*'a tabi olmuş mu olacaktır?

Metafiziğin "tanrısal özler" için, "kendi" için, "bilinç" için, "değişmez öz", vb. için göstermiş olduğu titizlik veya talepkar tutum (*exigence*) önünde, kurbansal sunu deyişi, *sonlu varlıklar* karşısında, önünde benzer bir titizliğin veya talepkar tutumun anlamını ortaya koymaya çalışacaktır: sonlu varlıklar önünde veya onların "ürünleri", ötekilikleri yaratıcılarına indirgenemeyecek, geri götürülemeyecek olan resim, şiir, vb. gibi, "iz" olarak "ürünleri" önünde... Böyle bir titizlik veya talep, acaba hâlâ bir sürü iddianın, önyargının bu "sonlu" *ötekilikler* önünde (başın) seğirtmesini önleyebilecek midir? Burada "sonlu" deyişini, aslında sonlu olanı *yadsıyan* zihnin bir "temsili"nden ibaret olan "son-suz" kavramıyla karşıtlaşacak anlamda kullanmıyoruz. Sonlunun "payı"nın nerede, sonsuzun payına düşenin nerede olduğuna kim karar verebilir? Bu ayrımın kendisi bizi yine metafizik karşıtlıkların soykütüğüne geri göndermiyor mu? Acaba "sonlu" olarak adlandırılan şey, kendisini, *artık* bırakmamacasına, hiçbir *kayıp* ve "giz" olmaksızın (bir başka "sonlu" tarafından "saklanmadığı" -önü kapanmadığı- takdirde) sunan (*s'expose*; maruz bırakan) bir şeyden mi ibarettir? Ötekilikte sonsuzluğun payı olduğunu (örneğin, Descartes) kabul etmemiz gerekiyor mu? Böyle bir kabul bizi bütün metafizik varsayımlara tekrar geri göndermeyecek midir? Çünkü "son-suz" sözcüğünün "tinselleşme" olarak ize koyulması, "duyulur" ve "sonlu" olanın "silinişi" olarak (ki "son-suz"da silinişin izleri, "-siz", "-sız" hâlâ çok

belirgindir), metafizik "şiddetin" bütün tarihini de beraberinde getirir. "Yansız" veya has bir dil olmadığı gibi, basitçe "upuygun olmayan" bir dil de olmadığına göre, bizim de bu dille idare etmemiz gerekir. "Kurbansal sunu" olarak adlandıracağımız şeyin sunumunun (*mode d'exposition*) ve de hatta "araştırma kipi"nin (*mode d'investigation*) kendisinin de, her ikisinin birden, tam da Hegel'in "Mutsuz Bilinç"e ilişkin olarak yazdığı gibi, "*ancak yenilerek zafer kazanılan bir mücadele*" olmaları anlamında "kurbansal" olması gerekmiyor mu? Böyle bir tümce parçasına, eğer bağlamından yalıtılabilseydi yeterince katıldığımızı söyleyebilirdik. Ancak içerdiği varsayımlarını açığa koyup, kaldırma için hazır bekleyen diyalektik gerilimi ortaya sermeye çalıştık.

F. "HER DEFASINDA AYNI ANDA HEM KAZANILAN HEM DE KAYBEDİLEN OYUN..." (DERRIDA)

Derrida da, kendi "ayıram" (*différance*) kavramının Hegelci diyalektikle olan ayrımını göstermeye çalışırken, tam olarak Hegel'in bu metnine gönderme yapmaksızın, bu "Mutsuz Bilinç" anını, "kaldırma"ya tabi tutulamaz bir "an" olarak Hegel'e karşı döndürür gibidir. Başka türlü söylersek, bunun tam da yalnızca bir "an"dan ibaret olmadığını düşünür.

1968 tarihli bu önemli metne ("La différance"[29]) dönelim : (Derrida, Bataille'a göndermelerle "mevcudiyetin geri döndürülemez kaybı olarak çekincesiz harcama"dan, "anlamsızlığa maruz kalma"dan (*exposition au non-sens*), vb. söz etmiştir.[30] "Tasarı" kendisini "Hegelciliğin ayrıcalıklı başlığı altında, felsefenin tasarısının ta kendisinin yerinden edilmesi ve yeniden-kaydoluşu" olarak haber verir. "*Aufhebung*" (kaldırma; Derrida *relève* olarak çevirir) "kendisini başka türlü yazmaya zorlanır". Biraz yukarıda da şu ifadeye

29. *Marges*..., s. 1-29; ve *Toplumbilim*, N.10, 1999, s. 49-61, çev. Önay Sözer.
30. Marges..., s. 20; Ö.Sözer çevirisi, bizim "çekincesiz"le karşıladığımız "*sans reserve*"i "yedeksiz", "kendimi yedeğe almadan" şeklinde çevirmektedir. Ayrıca bizim özel bir önem verdiğimiz "*exposition à...*" (-e maruz kalma) çeviride basitçe kaybolmuştur (s.57).

rastlarız: "bu şekilde yazılmış haliyle ayıram (*différance*) Hegelci söylemle, onun okunması gerektiği şekliyle, derin bir yakınlık içindeyse de, ondan hiçbir anlamı olmayan, böyle bir şansı da olmayan, bir kopmaya gitmek değil, bir noktaya kadar onun üzerinde aynı zamanda hem belli belirsiz hem de kökten olan bir çeşit *yerinden etme* (*déplacement*) gerçekleştirebilir (...)" (*a.b.ç.*, s.15).

Derrida'nın felsefesini konumlandırmak açısından büyük bir öneme sahip, kendisinin sanki bir ölçüde Hegel, Koyré, Freud, Bataille, Nietzsche, Heidegger ve Levinas'a olan borçlarının dökümünü yaptığı bu metinde bizi burada öncelikle ilgilendirecek olan tümceye gelelim nihayet:

> Ayıram'ın ekonomik deviniminin metafizik, diyalektik, "Hegelci" yorumuna *karşıt olarak*, burada kaybedenin kazandığı ve her defasında (her hamlede) aynı anda hem kazanılan hem de kaybedilen bir oyun olduğunu kabul etmek gerek.[31]

Derrida her ne kadar tümcesine "karşıt olarak" (*contrairement*) diye başlasa bile, bu tümcenin yukarda alıntılamış olduğumuz Hegel tümcesiyle çarpıcı bir "benzerliği" var. Derrida'nın gerçekleştirmiş olduğu gerçek kavramsal "yerinden etme" (*déplacement*; yer değiştirme, kaydırma) Hegelci "kavga" veya "mücadele"nin burada bir "oyun" haline gelmesinde değildir. Derrida, "bir terime varmış olma olgusunun [örneğin, değişmez olanın bir bilinç biçimi içine girmesi] daha ziyade bunun kendi *karşıtında* yitirilmesi"[32] (yani, değişmez olanın ancak tikel bir varolan olan bu biçim aracılığıyla *mevcudiyetin şimdiliğine* gelmesi yüzünden, değişmez olan için herşey bitmiştir; ama aynı şekilde tikel varoluş için de) anlamına geldiği Hegel'in diyalektik "oyun"unu yinelemez.

Derrida'da ne böyle "terimler" ne de onların "karşıtları" vardır. Mevcudiyetinin veya yokluğunun "zafer" veya "yenilgiyi" paylaş-

31. *Marges*..., s.21 (*a.b.ç.*); Ö.Sözer çevirisinde, "...yitirenin kazandığı ve her yitirmenin bir kazanma, her kazanmanın da bir yitirme olduğu bir oyun..."(a.g.y., s.57).
32. *Tinin Fenomenolojisi*, *a.g.y.*, s.178.

tıracağı "değişmez olan" yerine, Derrida'da daha ziyade "mevcudiyet ve yokluk ikili seçeneğini aşan, zorunlu olarak yanlış tanıdığımız bir şeyle ilişki", *belli bir ötekilik* vardır.[33] "Ayıram", "yalnızca saklı veya burada bulunmayan belli bir mevcudiyet"e indirgenemeyen "belli bir ötekilik"le "bizi ilişkide tutar"(*a.g.y.*). Bu "ötekilik", onun "burada ve şimdi" olarak "kökensel mevcudiyeti"nin "geçmiş" haline gelmesi anlamında "sonlu" değildir. Ötekilik, kendisini mevcudiyetin şimdiliği biçimi altında, artık bırakmamacasına, kayıp olmaksızın *sunan* (*s'expose*) bir ötekilik olmadığı gibi, kendini bundan daha fazla bu şekilde sunma "vaadi" veren bir şey de değildir. Burada söz konusu olan ötekilik, "gele-ceğinin asla mevcudiyet biçiminde bir *üretim* veya bir yeniden-üretim olmayacağı, asla mevcudiyetin şimdiliğine gelmemiş ve asla da gelmeyecek olan bir 'geçmiş'"tir (s.22). Bu, "Freud'un metafizik bir ad olarak bilinçdışı adını verdiği alan"dır (s.21). Ruhçözüm, çözümlemeden sonra "hasta"nın kendi bilinçdışını, artık bilinçdışı bir şey olmayacak şekilde, mevcudiyetin şimdiliği içinde kendisine sunabileceğini (*exposer*) iddia etmez. Bilinçdışı yalnızca mevcudiyeti olmayan bir "iz" veya bir "kaydoluş", "kökensel bir ayıram" olarak, kişi en fazlasından, "her defasında kazanmanın kaybetmek olduğu yerde / her hamlede aynı anda hem kazanılan hem de kaybedilen yerde" biliçdışıyla bir ilişkiyi, dolayısıyla "kurbansal" olacak bir ilişkiyi kabullenmeyi umut edebilir.

Ancak "iz" ve "ayıram" kavramları kendilerini sadece Ruhçözümün nesnesine indirgemeye izin vermezler. "(Mevcudiyet) varlıkbiliminin sınırlandırılması" anlamında, bunların etkinlik alanı çok daha ötelere gider: "İz kavramı, aynı ayıram kavramı gibi, (...) Nietzsche, Freud, Levinas anlamında (...), bu farklı izlerden ve izlerin farklarından geçerek, 'çağ'ımızı (mevcudiyet) varlıkbiliminin sınırlandırılması olarak bir araya toplar ve boydan boya kuşatır" (s.22).

Örneğin Derrida'nın burada Levinas hakkında yazmış olduklarını hatırlatalım:

33. *Marges...*, s.21, (*a.b.ç.*)

Asla mevcudiyetin şimdiliğine gelmemiş bir geçmiş: Kuşkusuz Ruh-çözümden farklı yollardan geçerek, Emmanuel Levinas'ın mutlak ötekiliğin izini ve bilmecesini –ötekiyi– nitelediği formüldür. En azından bu sınırlar içinde ve bu bakış açısından, ayıram düşüncesi Levinas tarafından girişilmiş olan klasik varlıkbilimin bütün eleştirisini *kapsar (a.g.y.)*.

"Asla mevcudiyetin şimdiliğine gelmemiş bir geçmiş" formülü, çalışmamızın "Bakış Siyasaları" başlıklı kısmında, "yüz"ün belli bir ötekiliğini, Levinas'ın ardından "kurtarma"yı deneyeceğimiz zaman, bizim de benimseyeceğimiz bir formül olacaktır. Levinas "yüz"ü "deneyim" alanının terimleriyle tanımlamaktan sakınır. Biz de, "sınırların ötesine geçme" talebi anlamında ("deney" *–expérience–* sözcüğündeki "*peras*"ın Yunanca'da "sınır" anlamına gelmesiyle) bu deney talebinin anlamı üzerine düşünmeye çalışacağız. Ötekilik ne şimdiki zamanda kendine mevcut ne de geçmişte mevcut olduğuna göre, kazanma ve kaybetmenin eşzamanlılığı dışında ötekiliğin deneyimi nasıl yapılabilir? Bununla birlikte, Levinas'ın kendi klasik varlıkbilim eleştirisinde "sonsuzluk" kavramını muhafaza ettiği görülür; çünkü, ötekinin mutlak olarak öteki olabilmesi için, onun ötekiliğinin mutlak olarak indirgenemez olması, yani sonsuzca indirgenemez olması gerekir; ve bundan itibaren de sonsuzca Öteki *Sonsuz*'dan başka bir şey olmayacaktır (bu akıl yürütmeye, Derrida tarafından Levinas'a yöneltilmiş diğer bir çok eleştiri arasında işaret edilmiştir[34]). Bu sonsuzluk fikri, kendisini "Tümüyle-Öteki" olarak tanımlanmış bulan bir Tanrı'yı varsayar. Ancak eşzamanlı olarak "her öteki tümüyle ötekidir" / "tümüyle öteki her ötekidir" anlamlarına gelen bilmecemsi "*tout autre est tout autre*" (Derrida) ifadesi, bizim her birimizin mutlak olarak öteki olduğu fikrine de vurgu yapar. Dolayısıyla, böylesi bir farklılık fikri yanında, ayniyet veya aynılık (özdeşlik) fikri, Deleuze ile beraber ifade edersek, kendisini "yaklaşık ve kaba bir düş"e indirgenmiş bulur.[35]

34. Bkz. Derrida, "Violence et Métaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", *L'Ecriture et la Différence*, Seuil, 1967, Paris, özellikle s.154 ve devamı.

35. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, a.g.y., s.49 : "Kendilerine bir an-

Daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi, Metafiziğin "tanrısal özler"e ilişkin (-buna karşın Levinas, giderek *özün ötesinde*'den söz edecektir-), Varlığa ilişkin (-Levinas, Heideggerci "varlık sorusunun başatlığı"nı reddedecek ve *varlıktan başka türlü*'den söz edecektir-), "değişmez olan"a, Sonsuz'a,vb. ilişkin olarak göstermiş olduğu titizlik ve talepkar tavır önünde, bir yandan bu "talep"in anlamını anlamaya çalışarak (çalışmamızın ilerideki bölümlerinde "önsel olarak" metafizikçi olmayan yazarlardan itibaren bu "talebi" anlama çabası söz konusu olacaktır), ötekiliklerin "sunu"sunu / "maruz kalması"nı (*exposition*), ötekiyle-ilişki-olarak "ben" dediğimiz şu bilinmeyenle ilişki olarak; her zaman farklılaşmış-ertelenmiş (*différé*) ve farklılaştırıcı-erteleyici (*différant*) bir ilişki olarak, veya daha ekonomik bir sözcükle, zorunlu olarak *kazanma ve kaybetmenin* "ekonomik" yapısını içeren bir *ayıram* (*différance*) ilişkisi olarak sorgulamayı deneyeceğiz. Bu ekonomik ilişki, bize, anısına sahip olmadığımız en eski zamanlardan beri ve farklı biçimler altında, *kurbanla* ilişkiyi tanımlamış olan şey olarak görünüyor. Şüphesiz her zaman Latin *sacrum-facere*'si ile özdeş olmayan farklı biçimler altında; farklı "kutsal", "*haigos*", "aya", "aziz" biçimleri altında; *holocaustos* (tamamen yakmak), *hécatombe* (*hekatonbous* ; "bin dana" kurban edilmesi); ya da İbranice'de *corban*, Arapçada *kurban*; Almanca'da *Opfer*, Fransızca'da *offrande*, vb. Şüphesiz Batıda, Latin deyimselliği içinde ortaya çıkan "*sacrifice*" sözcüğüne atfedilecek şeylerin, diğer "kurban", "sunu" veya "feda ediş" biçimleri için doğrudan geçerli olabileceğini varsaymak zordur. Ancak, "verme", "sunma", "kaybetme", "tükenişe bırakma", "harcama", "yok etme" mantığı ile "başka bir yerde, öteki tarafta kazanma", "kârlı bir geri dönüş bekleme" mantığı, bütün "kurban"ların "genel ekonomi"si ile "dar kapsamlı ekonomi"sini belirlemiş olsa gerek.[36]

---

lam (yön) karşıtlığı atfedilse bile, iki eşit güç hayal etmek, yaklaşık ve kaba bir düştür". Bu kısım aynı zamanda *Marges...*'da da alıntılanır: s.18.

36. Georges Bataille, "genel ekonomi"yi "dar kapsamlı" veya "kısıtlı ekonomi"den ayırt ediyordu; ilki "anlam kaybı"yla, "geri dönüşü olmayan bir tükeniş"le ilişkilendirilirken, ikincisi "(meta) değerlerin(in)" geri dönüşüne, sermayeye yeniden katılımını öngörüyordu. Bkz. *Méthode de Méditation* : "Düşünce nesnelerini, bu

Bataille'ın bu ayrımı bizim çalışmamız boyunca geçerliliğini sınamakla birlikte, esasında hakkında şu pek az şey bildiğimiz şeyi, "genel ekonomi" olarak değil, ama ötekiyle, zamanla ekonomik olmayan (*anéconomique*) ilişki olarak "tanımlayacağız" (bir ***ihlâl***, bir "kesinti olanağı" veya "olanaksızlığı" olarak konulaştırılışı için: bkz. yine 3. Bölüm, "Şiddet ve Arzu").

---

nesnelerin anlamlarını birbirleri arasındaki ilişkilere göre, nihayetinde de anlam yitimine göre değerlendirerek bunları egemen anlara taşıyan bilim gerçekte bir *genel ekonomidir*. Bu genel ekonomi sorunu bir *ekonomi-politik* kapsamında yer alır; ancak bu ad altında adlandırılan bilim sadece dar kapsamlı (meta değerlerine ilişkin) bir ekonomidir. Burada söz konusu olan, zenginliklerin kullanımlarıyla ilgilenen bilim için temel sorundur. Genel ekonomi öncelikle bir takım enerji fazlalarının ortaya çıktığını ve bunların tanımları gereği kullanılabilir olmadığını açığa çıkarmaktır. Fazla enerji ancak hiçbir amaç olmaksızın, dolayısıyla da hiçbir anlam olmaksızın kaybedilebilir". J.Derrida alıntılıyor: "De l'économie restreinte à l'économie générale", *L'Ecriture et la Différence*, *a.g.y.*, s. 396-7.

III

Kaybetme ve kazanmanın eşzamanlılığı olarak kurbansal sunu

Tinin Fenomenolojisi okumamızda, "anıt-mezar" ya da "Anıt-kabir yolunda" kalmıştık. Acaba Hegelci "fenomenoloji" Mezar-ı Şerif'in (*Saint Sépulcre*) "fethi" için bir yola koyulma mı olacaktır? Ancak "mezar"ın kendisi de bir "işaret" olarak, "Mısır Piramidi" gibi, esasında kendisine "yabancı" olan bir "duyumsayan ruh"un kaybolmasıdır. Bu "yabancı" sözcüğü bütün *Fenomenoloji*'yi baştan aşağı kuşatır; bize Hegel'in bir ilk adımda *ayrımı* olumladığını, ama bunu daha sonra ortadan kaldırmak için yaptığını gösterir. Çünkü, Hegelci devinimin erekbilimsel yapısı bu farkın kavramsal olarak kavranması gerekliliğini talep eder; yoksa, "katıksız bir içsel el yordamıyla" (s.183), "çanların biçimsiz uğultusuyla" (veya

"çanların çalmasındaki biçimden yoksun çınlamayla"[37] ya da "kavrama varamayan bir müzikal düşünceyle" değil. Halbuki *Estetik*'te, diğer Plastik Sanatlara karşın Müziği ayrıcalıklı bir yere oturtan Hegel şöyle yazıyordu: "Buna karşılık kulak (...) bedenin bu içsel *titremesinin* (*Erzittern*; titreşme, ürperti) sonucunu alımlar; böylece ortaya çıkan şey maddi sukuneti içindeki imge değil ama *ruhun* bir ilk ve en ideal *tezahürüdür* ("ruhun tezahürü": *Seelenhaftigkeit*; "*Haft*", bir tutulma, hapsolma olarak, acaba şimdiden Yunan *sôma*'sını, "ruhun hapishanesi"ni varsaymıyor mu?).[38]

Kavramın erekbilimi, ne "biçimden yoksun bir çınlama" içinde kalmayla yetinmekle, ne de "anıt-mezar" örneğinde olduğu gibi "maddi sukuneti içindeki imge"den başka bir şey olmayacak bir terime (ana, durağa, uğrağa,vb.) varmakla kendini açıklar (tatmin olur). Müzik, ruhun kendi "hapishanesi"nden (beden), kendi "anıt-mezar"ından "bir *ilk* ve en ideal" çıkışı olarak, "müzikal düşünce" de henüz bir "kavramsal düşünce" değildir. Anıt-mezarın "fethedilme" gerekliliği de işte burada ortaya çıkar.

"Anıt-mezar" dilsiz ve içinde kapalı tuttuğu ruha "yabancı"dır. Bu anlamda, o bu ruhun "kayboluşu"dur; ancak bir "imge", "işaret", vb. olarak da kendine has bir maddeselliğe sahiptir; bu maddesellik "sukûn içinde", "sönmüş", "ölü" olsa bile. Bu ruhu, "değişmez olan"ı ancak *farklılaşmış-ertelenmiş* (*différé*) olarak, *farklılaştırarak-erteleyerek* (*différant*) "temsil eder". Tek bir sözcükle belki de bu anıt-mezar, piramit, *ayır*Am (*différ*Ance)'dır.

İşte, Fransızca'da yazılışı bu şekilde olmadığı halde, ona yeni bir anlam vererek *différance* şeklinde yazan Derrida'nın bu dilsiz (dilsiz, çünkü normal bir şekilde *différence* olarak yazılsa da zaten aynı şekilde okunacaktı) "*a*" hakkında yazdıkları:

> O [*différance*] kendini dilsiz bir işaretle, hatta yalnızca bu harfin büyük harfle yazıldığı zamanki biçimini düşünürek değil, ama aynı zamanda Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin işaretin bedenini Mısır Piramidine

37. "Çanların çalmasına" yapılan vurgu G.Jarczyk ve P.-J.Labarrière'in çevirisinde daha belirginleşiyor: "*bruissement dépourvu-de-figure d'une sonnerie de cloches*", *a.g.y.* § 21.
38. Bkz. *Cours d'Esthétique*, III, Gallimard, 1997, Müzik s. 123; *Marges...*, s.107.

benzettiği belli bir metni de düşünerek [daha önce alıntıladık: § 458], sözsüz bir anıt olarak sunar. O halde, différance'ın *a*'sı işitilmez, bir *mezar*, *oikesis* gibi, sessiz, gizli ve ketum kalmaya devam eder.[39]

"Mezar"ın "kaybolma" olarak Hegelci yorumu ile Derrida yorumu arasındaki büyük fark, ilkinin yadsınanın yadsınması yoluyla duyumsayan ruhun, değişmez olanın kavramda mükemmel bir "dışavurum"unu sağlamak üzere kaybolmayı ortadan kaldırmaya yönelmesi, ikincisinin ise bu "kaybolma"da indirgenemez bir fark olarak farklılaştırma-ertelemedeki etkin öğeyi tanımasıdır. Başka bir deyişle, *kaybetme ve kazanmanın* "eşzamanlılığı" olarak anlaşıldığı şekliyle ayıram, artık dünyayı, daha sonra yadsınanın yadsınması yoluyla er veya geç yeniden sahiplenilecek basit bir kaybolma olarak değil, ancak kurbansal bir ilişki içinde olabileceğimiz bir ötekilik ve indirgenemez bir tekillik olarak görecektir. Hegel, daha sonra kendisi de Mutlak Bilgi'de *kaldırılacak* olanı "ete bürünmüş", insan biçimli Tanrı'nın bütün zamanlar için bir defa (ve "herkes" için) kurban edilmesinde kurbanı kurban edecek ve böylece de bir yandan kurbanı ortadan kaldırdığını iddia ederken öte yandan onu kendi *ediminin* ta kendisinde sürdürmüş olacak, Derrida ise basit bir kaçınma (savuşturma, defetme) edimiyle değil, ama kendisi daha "yüksek" bir kurbanla ikâme edilemez olan bu zorlukta ikâmet ederek kurbanı kurban etmekten kaçınmış olacaktır.

"Anıt-mezar" sözcüğü, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, tinin kendisini ancak örtük bir şekilde haber veren tarihinin belirli bir anına ilişkin olarak ortaya çıksa da, biz bu sözcükten, aynı şekilde *Ansiklopedi*'de bir ek olarak belli bir "işaret kuramını" desteklemek üzere beliren "labirent" sözcüğü ile birlikte, anahtar bir sözcük yapıyo-

39. *Marges*..., s. 4, ("mezar"ın altını çiziyoruz).
(Bu "mezar" sorunu ile ilgili olarak, Beşir Fuad'ın *farklılaşmış-ertelenmiş* intiharı üzerine bir zamanlar geliştirmiş olduğumuz düşünceleri anımsatmakla yetiniyoruz. Enis Batur da bu intihar üzerine *Yanlış Mesel* başlıklı bir şiir yazmış, ve alınlığına "Mezardan bir seda" ibaresini koymuştur (Kandil, Meseller Kitabı; *Yazılar ve Tuğralar*, B/F/S, s.135). Bu şiirin kendisi de, bize göre, Beşir Fuad'ın nihai yazısı haline gelmiş mezarı, *yazıda, yazı olarak titreşime sokma* çabası olarak kendini sunmaktaydı. Bkz. Melih Başaran, "İki El Ölüm Yazısı", *Ve Niçin (yine) Felsefe*..., *yapıçözümler*, Y.K.Y., İstanbul, 1993).

ruz. Bu, bizim Hegel'i, *Kratylos*'ta sözü edilen *sôma-sêma* yarı-eş-sözelinin izinde veyahut "dümen suyu"nda okuma biçimimizi oluşturuyor. "Dümen suyu" (*sillage*) deyimi, "suyu yaran bir deniz aracının ardında bıraktığı iz"e verilen bir addır. Dolayısıyla, o hemen ardından silinen bir izdir de. Anıt-mezar da, aynı şekilde, hem bir "işaret" hem de bir "silinme"dir.

Hegel'de, sözünü ettiğimiz bu bölümü alıntılayalım:

> Bilince gelince, onun için bir mevcudiyet niteliğine sahip olacak şey, demek ki kendi has yaşamının *anıt-mezarından* başka bir şey olmayacaktır. Ancak bu anıt-mezarın kendisi bir *etkili gerçeklik*, ve kalıcı bir sahiplenmeyi güvencelemek de bu gerçekliğin doğasına aykırı bir şey olduğuna göre, bu durumda anıt-mezarın bu mevcudiyeti de sonunda zorunlu olarak bir bozguna uğraması gerekecek bir mücadele (kavga) ve bir çabalamanın çekişme nesnesidir sadece. (s.184)

Böylece bütün "etkili gerçeklik" bir mezar, dünyanın tümü de "...in anısına" devasa bir anıt haline gelir. J.Hyppolite'in yorumlarına göre, bu "mezar" sözcüğü, İsa'nın mezarına gönderme yapmaktadır. Mezar için verilen bu "mücadele" de, Kudüs'teki Kutsal Mezar'ı fethetmek için verilen savaş, yani "Haçlı Seferleri" olacaktır.[40]. Ancak Hegel, İsa'ya açık bir gönderme yapmamakta, bununla birlikte *paradigma*[41] olarak İsa'ya, anıt-mezar sözcüğünün Hegel için sahip olması gereken anlamı vermeye bırakmaktadır. Yani, eğer bir anıt-mezar varsa, örnek niteliğinin uzamın tamamını "gerçek-etkili" olarak düşmeye bırakmış olacak bir kurban olmuş olmalıdır. Ve de tabii İsa mezarında kalmadığına, yeniden dirildiğine göre, değişmez özü mezarda aramak boşuna olacaktır. O halde, "boş" bir mezardan başka bir şey olmayan "etkili gerçeklik" içinde değişmez olanın "mevcudiyeti"ni aramak da, "sonunda zorunlu olarak *bozguna* uğraması gereken bir kavga ve bir çaba" olmalıdır.

Hegel'in mantığına göre, bilincin "değişmez tekilliği *etkili ger-*

---

40. *La Phénoménologie de l'Esprit*, cilt.I, s.184, Hyppolite'in 39.notu.
41. Bu sözcüğün Yunanca'da (*paradeigmatismos*), "örnek olmaya yönelik alçaltıcı ceza" anlamına geldiği belirtilmektedir. Bkz. *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris, 1978, s.225. Ayrıca bkz. Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, 1990, s.76: "örneklerin örneği, kurban değil midir?"

çeklik olarak aramaktan ya da onu yokolmuş olarak muhafaza etmekten vazgeçmesi" gereklidir (s.184).

Bu da, eğer bu söylenebilirse, *ikili bir kurban*ı veya "*karşılıklı bir bağış*"ı gerektirir (s.187). "Anıt-mezar" daha baştan bir kurbana veya değişmez olanın bir bağışına gönderme yapmaktaydı: "değişmez olan kendi has imgesi olan şeyi *bağışlar* ve ona [bilince] haz olarak *bırakır*" (s.186). "Bağış", "bağışlama", "bırakma" gibi, bütün bu kurbansal deyimsellik "*kendini kendi kendiliğinden itme*" mantığının, başka bir deyişle, bir "dışavurum", "tezahür", "belirme" olarak anlaşılmış "sunu"nun metafizik mantığının bağımlılığı altındadır. Bu mantık elbette, kendi kendini böyle sunan şeyin, önce bir "kendine mevcudiyeti" olduğunu da varsaymaktadır. "Sunu" deyimi bu şekilde kavrandığı takdirde, "kökensel mevcudiyet" metafiziğinden hiçbir çıkış şansı olmaz.

Kaldırmanın (Hyppolite, *aufheben*'i çevirmek için *supprimer*, yani basitçe "ortadan yok etme" fiilini kullanmaktadır; ancak söz konusu olanın katıksız ve artık bırakmayan bir "yok etme" değil, bir "iyileştirme"ye, "hakikat"e yönelik olarak "muhafaza etme / yitirme" devinimi olduğunu belirtmiştik) diyalektik devinimi, bu "kökensel mevcudiyet"in bağımlılığı altındadır. Kendisini bu mevcudiyete *doğru* ve onun *tarafından* gerçekleştirmiş bulur. Hegel, kurbanın "öteki tarafını" ("etkili gerçeklik tarafından") betimlemek için şöyle yazıyordu: "kendi tarafında, etkili gerçeklik ancak kendi değişmez özü onu (ortadan) kaldırdığı için (ortadan) kaldırılabilir; bu öz kendini kendinden iter ve itmiş olduğu şeyi etken öğenin işlemine bırakır [bağışlar]" (s.186). Dolayısıyla, kaldırmayı, bağışı, ve böylece de kurbanı, bir "kendinden itme" yoluyla tayin eden, yönlendiren, yöneten ilke, tartışmasız bu kökensel mevcudiyettir.

Eğer bu varsayılan "değişmez bilinç" (ancak her şeyden önce böyle "değişmez" olacak bir bilinci, kavramın şiddeti dışında kavramak olanaklı mıdır?), "kendi duyulur imgesinden vazgeçer ve de onu *bağış* olarak verir [*kurban* eder[42]]" (s.187) ise, bu tam da "tikel bilinç" tarafından bir saygı veya bir "şükran duyma" biçimine sa-

42. Jarczyk ve Labarrière'in çevirisinde, burada "kurban etme" fiili kullanılır; *a.g.y.*, § 25 ve 26.

hip olan bir başka *vazgeçme* veya bırakışı (kurban vermeyi) kışkırtmak içindir. Hegel bunu tam olarak şöyle ifade eder:

> Değişmez bilincin kendi duyulur imgesinden *vazgeçmesi* ve de onu *bağış* olarak vermesi dolayısıyla, tikel bilincin bu bağış karşısında *şükran duyması,* yani bilincin kendi *bağımsızlığından* hoşnutluk duymasını *kendisine yasaklaması* ve işleminin özünü kendi kendisine değil, öteye atfetmesi dolayısıyla, iki tarafın bu *karşılıklı bağışı* dolayısıyla, hiç kuşkusuz bilincin değişmez olanla olan *birliği* (ya da birleşmesi) doğar. (s.187; Hegel sözlerini tartarak yazmakta, italiklerle belirginleştirmektedir)

"Hakiki" kurban kendisini, bilincin "kendi *bağımsızlığından* haz" ya da "hoşnutluk" duymasını "kendi kendisine yasaklaması" gerekliliği olarak haber verir; başka türlü söylersek, kendisini bağımsız olarak duyumsamamalı, kendi "sınırını" bilmelidir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin son sayfalarında yazmış olduğu şey tamı tamına budur: "Kendi sınırını bilmek kendi kendini kurban etmeyi bilmek anlamına gelir" (II.cilt, s. 311). Ancak, kurban anı (uğrağı), "öteyle" olan sınırın hâlâ muhafaza edilmesi, henüz (ortadan) kaldırılmaması anlamında bir yabancılaşma anıdır da: Bu kurbanla "bilinç için onun değişmez olanla ("öteyle") birleşme [*komünyon*] imkânı doğması"na rağmen, "bu kurban yabancılaşmadır (...)" (*a.g.y.*). Yoksa kurban, kökensel bir mevcudiyet olarak bir "öteyi", "değişmez olan"ı varsayması; "etkili gerçekliği", anıt-mezar misali, bu kökenin kaybolması olarak mütalaa etmesi dolayısıyla bir "yabancılaşma" değildir. Ancak, "anıt-mezar" bile daha baştan bir yabancılaşmaydı; dolayısıyla, değişmez olanın kendisinin kendi has imgesini, kurbansal bir "kendi dışına çıkış" olarak terk etmesi anlamında bir "kurban"dı. O halde, kaldırma (*Aufhebung*) devriminin ta kendisi haline gelecek şekilde, bir tek değil, bir kurbanlar silsilesiyle karşı karşıyayız.

Basitçe, bilginin (kendisini) ancak kendi sınırından itibaren bildiği an değil, ama "tinin kendisini tin olarak tanıdığı" (II, *a.g.y.*) "nihai" Mutlak Bilgi anı, değişmez olanla bir komünyonun gerçekleşmesi doğrultusunda öteyle olan sınırın (ortadan) kaldırıldığı an

olarak görülür. Dolayısıyla, bu an en yüksek kurbandan doğmuş (kaynaklanmış) olduğundan, Hegel için, bir kurban anı olarak görülmesi için bir sebep yoktur. Ama, "orada-varolan (*Dasein*) içinde böyle şekillenmiş olan tinler krallığı"nda (*a.g.y.*) ya da başka bir değişle, yeryüzünde kurulmuş olan bu tinler krallığında, herşey "ta başından beri olduğu naiflikle" *yeniden başlamayacak* mıdır? Burada "herşey" demek, "düşüş" ve de bitmek bilmez kurbanlar aracılığıyla "değişmez olana yükseliş (*ascension*)"[43] için verilen bütün bu kavgalar, bütün bu çabalamalar demek olacaktır. Burada (ya da, Ruhçözümün terimleriyle söylersek, arzunun tatmini olarak hoşnutluk ya da hazzın, ölüm dürtüsü ya da itkisiyle karıştığı yerde), daha ziyade tırmanış ile yuvarlanışın, zafer ile bozgunun, kazanma ile kaybetmenin bir eşzamanlılığı olmayacak mıdır?

Daha, "etkili bir şekilde gerçek kurban" (I, s.191) tarafından "kanıtlanması" veya "özgünlüğünün sağlaması" gereken "vazgeçme" (bırakma, el etek çekme, tevekkül) ve "hazzın yasaklanmasında", Hegel tarafından sözü edilen diğer şeylerde olduğu gibi, "çalışma yoluyla elde edilmiş herhangi bir mülkiyetten uzaklaşma"da (s.190) ya da "oruç ve eziyetler"de (s.191) olduğu gibi, kendini *farklılaştırarak-erteleyerek* daha büyük bir haz için kılık değiştirip yatırım yapan bir haz ekonomisi yok mudur? Ancak spekülatif bir "Kendilik Bilinci" dışında, böyle bir ekonominin "efendisi" veya tam olarak hakimi kim olabilir ki?

43. I.cilt, s.178. (Değişmez olanla *Communion* veya onunla beraber düşünülmesi gereken *Ascension* gibi terimlerin Hıristiyan ilahiyatından ayrılamaz niteliklerinin altını çiziyoruz.)

Birinci Bölüm

Bakış siyasaları

I

Kurbansal bir "bakış siyasası"
(Ölüm karşısında bir filozof: *Phaidon*'da Sokrates)

Biz ölümlüler, bir çeşit hapishanedeyiz; buradan ne kendiliğinden özgürlüğe kavuşma hakkımız var, ne de kaçma! (Phaidon, 62b)[1]

"Bedensellik", özellikle de "yüz" olarak *iz* üzerine sorgulamamıza, aynı zamanda Sokrates'in ölümünden önceki son konuşması da olan bir *Phaidon* alıntısıyla başlıyoruz. Bu bölümde, bedenselliğe ve yüzselliğe (*visagéité*) yönelik çeşitli bakış "siyasaları" söz konusu edilecek. *Özgürlüğe kavuşma, kaçma, kurtulma, bozma* bu siya-

1. Çeviri için esas alacağımız metin Léon Robin'in Fransızca çevirisi olacak: "Phédon", La Pléiade, N.R.F., 2 cilt., 1940-42. Metnin "evrensel" referanslarıyla birlikte, bazen sayfa numaralarına yapılan göndermeler için *bkz.* bu çevirinin bir yeniden basımı: *Phédon*, Gallimard, col. İdée,1950, Paris (s.108).

sanın yönelimlerinden sadece bir kaçını oluşturacak. Ancak belli bir "olanaksızlık", sanki belli bir mantık ve ekonomi hazzı (özgürlük) erteleyerek, aynı zamanda kârlı bir geriye dönüşü olmayan bir kurban anlamında toptan bir yıkımı da erteliyormuşcasına buradaki sözcelerin peşini bırakmayacak.

Gelenekte *Ruh üzerine* alt başlığı ile bilinen *Phaidon*, aynı zamanda bedene de yönelir. Diyalog, yargılanıp infaz edilmiş olan Sokrates'in sözlerini aktarır bize. Bilindiği üzere, Sokrates'e hapis tutulduğu yerden kaçma fırsatı sunulmuş, ama o bunu reddetmiştir. Dolayısıyla, yukarıda alıntıladığımız ve Sokrates'in kendisinin de "Gizemler"den aktarmış olduğu sözler bu bağlam içinde okunmalıdır. Ancak Sokrates, diyaloğun bu anında intihar meselesini tartışmaktadır. Bu anlamda, "hapishane" sözcüğü, "ruhun hapishanesi"ne, *sôma*'ya da gönderme yapmaktadır. Diyalog boyunca, sözcüğün anlamı, bize bedenselliğin çapraşık bir kavrayışını sunmak üzere kaymaya veya yer değiştirmeye tabi olur. Öncelikle bu "hapishane" veya "tutukevi" (*tini phrourai*) kutsaldır; çünkü "muhafazaları (*epimeleomai*) altında bulunduklarımız Tanrılardır" (*a.g.y.*). *Kratylos*'da söylendiği gibi, eğer ruhun bu hapishanesinde "ödenecek bir ceza" veya bir "borç", "kefaret" varsa, bu tam da Tanrılar karşısındadır.

"Biz Tanrıların sahip olduklarının bir parçasıyızdır" denir *Phaidon*'da. Bu "bütün-parça" ilişkisi, Hegel'de de gördüğümüz, "değişmez olan" (öz) ile "imge kazanmış değişmez olan" (etkili gerçeklik) arasında kurulmuş olan ilişkiyle uyum içindedir. Kendi bedenselliği içinde insan varlığı olan bu "parça"nın, "parçası olduğu" (pay aldığı) Tanrılar karşısında borçlu kalması anlamında, ya da örneğin Hegel'de, "tikel bilincin" kendisine duyulur imgesini bağışlayan "değişmez bilince", bırakma, terk etme, vazgeçme veya kurban yoluyla yanıt vermesi anlamında bu uyum bir süreklilik gösterir; "bütün-parça" ilişkisi, içinde kurulmuş olduğu hiyerarşiyi gözeterek, bu ilişkiye saygı duyarak işler.

Başka türlü söylendiği takdirde, bu ilişki ancak bedenin maruz bırakılacağı "acılar", "oruç ve eziyetler" yoluyla sürdürülür. Halbuki, bu beden "Tanrıların muhafazası altında"ydı ve de Sokrates'in

yalnızca sitenin yasaları tarafından kendi mahkumiyetine ilişkin olarak değil, her şeyden önce kendi "bedene", "ruhun hapishanesine" mahkumiyetine ilişkin olarak söylediği gibi, insan "Tanrısal olanın bana bugün sunmuş olduğu türden belli bir buyruk göndermesinden önce, kendisine şiddet uygulamamalı" veya "kendini öldürmemeli"ydi (*Phaidon*, 62c).

Ancak bu görüşe bir karşı çıkış Sokrates'in etrafında bulunan konuşmacılardan biri tarafından gelmekte gecikmeyecektir. Cebes, [akıllı bir insan, bir filozof] için "bir kez özgür hale geldikten sonra, kendisini kendi muhafazası altına almasının en iyisi olacağını" hatırlatacaktır (62d). Sorun, bu terimlerle sunulmuş haliyle, orada örtük olarak içerilen "nasıl kurtulmalı?", "nasıl kaçmalı?" sorusunu yinelemektedir. Ama yalnızca bir "çılgın" hiçbir kefaret ödemeksizin "efendisinden kaçmayı" hayal edebilir, vb. Ancak Sokrates, biraz ilerde şöyle diyecektir: "[kitle içinden] bu insanlardan cesur olanlar ölümle yüzleşmeye kalktıklarında, eğer yüzleşiyorlarsa, bu daha büyük felaketlere maruz kalmaktan korktukları için değil midir?"[2] Demek ki, Sokrates bu tür bir "cesaret"in ardında belli bir "korku", bir "korkaklık" görmektedir. Filozof ölümle yüzleşmekten korkmayan olacaktır, çünkü bedene ilişkin hiçbir şey onda bir ilgi uyandırmaz, özsel olarak görülmez. "Muhafaza" etmede, kendini Tanrılara ikâme eder, onların görevini üzerine alır; bunu da bedenini "arınma" ve "nefis terbiyesi"ne maruz bırakarak yapar. Bu anlamda da, o (filozof) bedeninden "kaçarak", "kurtularak" *var olur*. Özgür olmak için ölümü beklemez, onun bütün yaşamı bedenine karşı sürekli bir mücadeledir.

Ancak filozof *varolduğu* sürece, onun bedeni de bir "orada-olan" olarak *varolmaya* devam eder; bu da Sokrates'e göre kendi hakikat arayışı önünde bir "engel" olarak ortaya çıkar:

Araştırmada bedenin rolünü düşünecek olursak, beden bir *engel* midir,

2. *Phédon* 68d, s.122. "Kitle" sözcüğü 64b'de ortaya çıkar, oysa çevrimen L.Robin burada "geriye kalan bütün insanlar" [filozof dışında] ifadesini kullanır. Yakınlaşmayı biz kuruyoruz. Ayrıca yine: Sokrates "Ölümün geriye kalan bütün insanlar tarafından felaketlerin en büyüğü olarak görüldüğünü bilmiyor olamazsın, diye yanıt verir" (68d). "Geriye kalanlar" ayrıca tam da "ölmeyenlerdir".

yoksa değil midir? İşte bir örnekle anlatayım: acaba *görme* olduğu kadar *işitme* duyusu da insanlara herhangi bir *hakikat* sağlar mı? Ya da şairlerin bize ısrarla söyledikleri gibi, acaba bizler hiçbir şeyi tam bir kesinlikle ne işitebiliyor ne de görebiliyor muyuz? Bu durumda, eğer bedensel duyular içinde sözünü ettiklerim kesinlikten yoksun ve şüpheliyse, bunlardan daha *kaba saba* olduklarını düşündüğüm diğer tümü için bu durum daha da zor olacaktır (65b, altını çiziyoruz).

"Beş duyu" arasındaki bu hiyerarşik yapılanma Hegel tarafından da miras alınacaktır. "Görme ve işitme" Hegel'de "iki kuramsal duyu"yu oluşturur. Diğer duyulara göre bunlar, eğer bu söylenebilirse, daha az "duyulur" ve daha fazla "ideel" olacaktır. Has olanın sahiplenilmesinde şeylerin özünü yok etmezler; başka türlü söylersek, "dokunma", "koku alma" ve "tad alma" duyularında olduğu gibi araya bir *arzu* ilişkisini sokmazlar.[3]

Bedenden vazgeçmede, öncelikle vazgeçilmiş olan, kurban edilen arzudur. "Hakikatin araştırılışı"nda, kendisiyle birlikte arzuyu taşıyan beden olduğu kadar, aynı şekilde arzuya çağrı yapan, böylece de hataya, yanılsamaya sürükleyen her türlü cismanilik *bulaştırıcı* öğe olarak görülecektir.

Platon'un alışıldık bir şekilde, sonradan küçük düşürmek üzere, böylece de filozofların farkını göstermek için "şairlere" gönderme yapması burada da işlerliktedir. "Şairler", şeylerle bu arzulayan ilişkiden vazgeçmeyen insanlar olacaklardır. Böylece de arzuladıkları gerçeği "görerek" ve "işiterek", görme ve işitme duyusuna bağlanıp kalmış olacaklardır. Bir kez sorunsuzca "hiçbir şeyin tam bir

3. Bkz. çalışmamızın "'Kurbansal Sunu'ya Giriş" bölümünde "arzudan yoksun" olma ile ilgili 17.not. Ayrıca Derrida'nın *Marges*...'daki yorumları (ss.106-8): "Bağlılaşık olarak, görme ideel bir duyudur, tanımı gereği ve adının [*Sicht*] da belirttiği gibi, dokunma veya tad almadan daha ideeldir.(...) Görme duyusu arzuyu askıya alır, şeyleri olmaya bırakır, onların tüketilmesini çekinceye (*réserve*) alır veya yasaklar". (...) "Bununla birlikte, eğer görme ideel ise, *işitme ondan daha da ideeldir.* İşitme görmeyi (ortadan) kaldırır [ya da yoksar]". Derrida, Hegel'in *Estetik*'inden tam da "kuramsal duyu"nun tanımlandığı bir bölümü alıntılar: "Görme duyusu pratik değil ama kuramsal duyulardan olduğundan (...). Buna karşın kulak, pratik bir kiple nesnelere dönmeksizin, içinde sakin maddi biçimin [plastik sanat yapıtlarının seyredilmesinde olduğu gibi –M.B.] değil, ama ruhun ilk ve en ideal tezahürünün (*Seelenhaftigkeit*) ortaya çıktığı bedenin bu içsel titreşiminin sonucunu algılar" (*Esthétique*, III.Kısım, müzik üzerine II.bölüme Giriş).

kesinlikle ne işitilebilir ne de görülebilir" olduğunu kabul ettikten sonra, arzu içinde kalmadan hoşnut olmaları dolayısıyla, hakikat ile yanılsamanın birbirine karışmasından artık kaygı duymayacaklardır. Başka bir şekilde söylersek, onlar bir bakıma "kazanma" ve "kaybetme"nin, zafer ile bozgunun, hakikat ile yanılsamanın bir eşzamanlılık ilişkisinde olduğunu kabul etmiş olacaklardır.

Bu, bizim "kurbansal ilişki" olarak adlandıracağınız şeydir; ancak bu ilişki Sokrates'in, en azından tek taraflı olarak kurbana başvurmaya girişecek olan, yani ölüm gününden çok önce ruhu özgürleştirmek için bedenselliğe ve arzuya ilişkin olan herşeyi kurban etmeye girişecek olan Sokrates'in "kurbansal ilişki"sinden ayrılır. "Ruhu özgürleştirmek", onu şeylerin, bedenlerin duyulur dışsallığından "kurtarmak" hakikatin araştırılışıyla özdeşleşmiş olacaktır. Böylece de tek ve aynı disipline, sıkıdüzene tabi olmuş bir kuram ve bir pratik birbiriyle uyum içinde olmuş olacaktır.

Phaidon'da kanıtlama çabası garip bir şekilde "kitlenin kanıları"na (65a) ve de "safkan filozoflara"[4] gönderme yapılarak sürdürülecektir. Örneğin, "bir filozofa *has olan şey*, örneğin yeme içme türünden (...) ve aşk türünden, *zevkler* olarak adlandırılan şeylerle ilgilenmek değildir" (64d). Sokrates "kitlenin kanısı"nı şöyle devreye sokar: "Eh, söyle bana Simmias, şüphesiz kitlenin kanısı şudur ki, bu tür zevklerden hoşnutluk duymayan ve bunlardan kendi payına düşeni almayan birinin hayatta kalmasının da bir anlamı yok-

4. L.Robin çevirisi "*bon alois*" (nitelikli, güvenilir, sahici; "*noblesse de bon alois*", "safkan soyluluk" örneğinde olduğu gibi) filozoflar diyecektir (*a.g.y.*, s.117). Monique Dixsaut çevirisi ise "otantik" (özgün, hakiki) filozoflar ifadesini kullanır (*Phédon*, GF-Flammarion, 1991, Paris, s.216). M.Dixsaut 82.notta şu yorumları yapar: "Filozofun kanısı –*doxa*– 'kanıtlama olmaksızın' köken olarak sadece gerçeğe benzerlik ve uygunluğa dayanan diğer tarzdaki kanılardan değildir (92 c-d). Filozof tarafında kanı vardır, çünkü her türlü sınama ve akıl yürütmeden önce gelen bir arzu (gerçek, düşünce arzusu) vardır, çünkü bu arzuyu tatmin etmek sadece bir olasılıktır: 'ola ki...'. Kendisini açıklayarak bu kanı bir kanıt gücü (66d) kazanacaktır, ama bu yalnızca özgün [hakiki] filozoflar için böyledir". Burada görünüşe göre iki arzu çatışma halinedir: "hakikat arzusu" ve "*doxa* arzusu"; filozof "*doxa*" ve "öteki ("kitle") arzusu"nu, giderek de her türlü arzuyu, "zevki" yadsıyarak kendi kendisine sahiplenecektir (kendi *özgünlüğünü* kuracaktır). Ancak ne var ki, bu "kanıtlama" süreci içinde, "özgün" filozof "benzerlik" kategorisine başvurduğunu gizlemeyi başaramayacaktır: "ola ki zaten bir bakıma yaptığım karşılaştırma benzerlikten uzak olsun" (99e, 100a).

tur; ancak bedenin alet olduğu bu zevklerden hiçbirinden pay almayınca ölü bir adamdan da pek uzakta sayılınmaz değil mi?" (65a) Zevklerin olmadığı bir hayatta, hayatta kalmanın anlamsızlığından, değersizliğinden dem vuran "kitlenin kanısı" soru şeklinde hatırlatılarak, aslında böyle bir yaşamın ölümden de pek farklı olmadığı şeklinde yeni bir fikre geçilir; bir bakıma "ölüm-yaşam" arası yeni bir kategoriye işaret edilir. Biraz ilerde, bu kez "safkan filozoflar"ın görüşü hatırlatılacaktır: "bir bedene sahip olduğumuz sürece, ruhumuz da böyle bir belayla yoğrulmaya [*pétrir*; biçim verilmeye] devam edecektir, arzuladığımız nesneyi asla gerektiği gibi sahiplenemeyeceğiz; ve bunun hakikat olduğunu ilan edeceğizdir"(66b). Bedenin belalarıyla biçimlenmiş, "yoğrulmuş bu ruh" aynı zamanda ruhun "kemikleşmesi"ne (*pétrification*), yani bedene de gönderme yapar. Eğer bu kemikleşmiş bedeni kıramıyorsak, onu hakikat olarak ilan edeceğiz ve yine yanılsamada kalmış olacağızdır, vb. Burada geçen "arzuladığınız nesne" sözünde ikircikli bir değer vardır; bir yandan dışsal nesnelerin asla tam olarak sahiplenilemeyeceğine gönderme yapar, öte yandan da sahiplenildiği sanılanın "hakikat" olarak alınıp "ilan edilmesine", yani sahte bir hakikate. Ama belki de "arzulanan nesne", bu "safkan filozoflar" söz konusu olduğunda, garip bir şekilde beden arzusu değil, öz, ruh arzusudur; ancak ne var ki, "bir bedene sahip olduğumuz sürece", bu değişmez olan arzusu kemikleşmiş ruhlar veya bedenler arzusuyla karışıp duracaktır. "Bozgun", "bilgi dostları"[5] tarafından böylece öngörülmüş olarak, kurtulunması gereken şey açıktır: beden.

> (...) ne olursa olsun eğer herhangi birşeyin *saf bir bilgisine* erişmemiz gerekiyorsa eğer, ondan ayrılmamız ve de ruhun kendi kendisiyle şeyleri, kendi kendilerinde temaşa etmemiz gerekir (66 d,e).

Metafizik talebi işte böyle kendini açık bir şekilde haber vermiş olur. "Saf bir bilgi"ye erişmek için kendimizi "arındırmalıyız". "Bulaştırıcı öğe" açık bir şekilde telaffuz edilir: "[bedenin] doğası tarafından daha fazla *zehirlenmeye* izin vermemek, tersine ondan

5. 67b, s.119. M.Dixsaut'nun çevirisinde: "öğrenmeyi arzu edenler", s.217.

arınmak" (67a) gerekir. Burada da yine Sokrates, filozofun farkını veya daha ziyade ölüm karşındaki "kayıtsızlığını", ruhu bedenden "koparma" gerekliliğini kanıtlama anında, "kitlelerin kanısı"na ve "safkan" hakikat tonuna gönderme yaptıktan sonra, Orpheus geleneğine ya da tam olarak "uzun zamandan beri gelenekte kayıtlı" bir şeye bağlanır:

> Ama *arınma*, tam da uzun zamandan beri gelenekte kayıtlı olan bir şey değil midir nihayetinde? Ruhu olabildiğince bedenden ayırmak, ve onu bedenin bütün noktalarından kalkarak kendi üzerinde toplanmaya, kendine dönmeye, kendi tarafından kendi kendinde olmaya, kendi bedeninden olabildiğince, sanki bu onun için kurtulunması gereken bir *zincirmiş* gibi kurtulmuş bir şekilde yaşamaya alıştırmak. (67c,d)[6]

Bu "bağ" ya da "zincir" sözcüğü, bizi "Gizemler"in ilk hatırlatılmasında içerilen bir fikir olarak, "kendiliğinden özgürlüğe kavuşma hakkımızın olmadığı" "hapishane"ye göndermektedir. Bu "Gizemler" ile filozofun "kendisini kendi muhafazası altına alan kişi" olarak tanımlanışı arasındaki görünüşteki çelişki, Sokrates tarafından "uzun zamandan beri gelenekte kayıtlı olan" şeyin açıklanışıyla yani ruhu bedenden ayırma gerekliliğiyle böylece ortadan kaldırılmış olacaktır. Bu şekilde Metafizik de Tanrıbilimin belli bir önbiçimlenişiyle olan "bağlarını" sergilemiş olmaktadır; tabii eğer bu bir "Varlıkbilim"in kendi kendisini temellendirirken aynı anda bir Tanrıbilimi de temellendirmesi değilse...

Felsefenin kendisini sistematik olarak ayırt etmeye çalışmış olduğu bu "geleneğe" kayıtlı "Tanrılar"*ın* "ekonomik dönüşü"nden (ya da "Tanrılar*a* ekonomik dönüş"; örneğin Sokrates'in "Gizemler"e yapmış olduğu anıştırmalar[7]) itibaren, biz de Metafiziği betimlemek için "Varlık-tanrıbilim" (*Onto-théologie*) deyimini kul-

6. L.Robin çevirisi (s.120) "*lien*" (bağ) sözcüğünü kullanırken, biz M.Dixsaut'la (s.218) beraber "*chaîne*" (zincir) sözcüğünü tercih ettik.

7. Ama belki de bu "dönüş"ün "ekonomisi", onun tam da hiçkimsenin "tasarrufunda" olmamasındadır. "Tanrıların dönüşü" / "Tanrılara dönüş" mükemmel bir kararsızlığı imler; artık "daha az olmak" ya da "varolmada bir kusur" olarak görülemeyecek bir kararsızlığı... Bizi burada artık ne varlıkbilimsel ne de tanrıbilimsel olarak belirlenmemesi gereken bu "dönüş"ün yapısı, yani "mantık ve tasarrufları" ilgilendiriyor.

lanma hakkını elde ettiğimizi sanıyoruz. *Phaidon* diyaloğu basitçe, ölüme mahkum edilmiş olup da, sonradan ölümle yüzleşme cesareti bulabilmek için önce ölümü önemsizleştirmeye çalışmış olacak bir ruh durumundaki bir adamın anlatısı, dolayısıyla da ayrıksı, istisnai, olumsal bir durum oluşturan bir yapıt değildir. Diğer diyaloglardan tamamen soyutlanamaz. Yine bu diyalog içinde (diğerleri yanısıra), Sokrates, temel keşfi ya da icadı olan idealar dünyası kuramını, yani tam da kendi "varlıkbilimini" temellendiren şeyi açıklamaya girişir.

Diyaloğun bu anında, Sokrates kendi "körleşmesinin bilincine vardığı" anı, hatta artık "gözlem"den uzaklaşacağı, ona sırtını döneceği, yüz çevireceği anı betimleyecektir. Bizim sorgulamamız da tam olarak bu "bakış siyasaları" üzerinde yoğunlaşacaktır. *İdea* ile bu bakışa, görme duyusuna "yüz çevirme", "körleşme", vb. arasındaki ilişki, Yunanca'da *eidos*'un, *idea*'nın kökensel olarak "görme" edimine gönderme yapması nedeniyle bizi özellikle ilgilendirmektedir. Diğer duyular karşısında görece üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, görme ve işitme gibi duyuları küçümseyen, kesinlikten yoksun olarak niteleyen Sokrates, nasıl olup da "gözlemden" veya "gerçekliklerin", "varolanların incelenmesinden" "görme" ile yine belli bir ilişkiyi muhafaza eden *idea*'ya geçmiş olacaktır? Acaba bu geçiş tam da "körleşme" yoluyla mı gerçekleşmektedir?

> [Gözleme, sonlu gerçekliklerin birbirleriyle karşılaştırılmasına dayalı] bu araştırma sonucunda, öylesine kökten bir şekilde *körleşmiştim* ki artık bildiklerimi unutur olmuştum". (96c, altını çizdik)

diyordu Sokrates. Ya da biraz ilerde:

> "[varlığın] araştırılışından cesaretim kırılmış olarak, bir güneş tutulmasını izleyenlerin gözlemleri sırasında, eğer bu gök cisminin görüntüsünü sudan veya buna benzer başka herhangi bir yoldan gözlemlemezlerse başlarına gelebilecek bir kazaya karşı –bunların bazıları gerçekten de *görme duyularını yitirme* tehlikesiyle karşı karşıyadırlar– bazı önlemler alınmam gerektiği fikri geldi aklıma. Kendi hesabıma benim de başıma böyle bir kazanın gelebileceğini düşünüyor ve gözlerimle şeyler dünyasına baka baka veya duyularımın herbiriyle onlarla

temas haline geçmeye çalışarak ruhen tamamen körleşmekten korkuyordum. İşte bu anda [ideler] [*logoi*: ideler, söylemler, sebepler, hesaplar] dünyasında korunaklı bir yer aramam ve şeylerin hakikatini onlarda göz önünde bulundurmam gerektiği fikri geldi aklıma. (99d,e)[8]

Sokrates'in öne sürdüğü benzetme, *Devlet* diyaloğundaki, insanların şeylerin sadece yansılarını görebildikleri bir mağaraya hapsolmuş olduğu "mağara benzetmesi"ne göndermede bulunur (VII. kitap, 515e). Burada ise, bir güneş tutulmasını izleyenler, görme duyularını yitirme korkusuyla su yüzeyindeki bir yansıyı izlerler sadece. Sokrates'in durumunda ise, "varlığın araştırılışı"nda (*ta onta skopôn*) karşılaştırma ve benzetme düzeyinde kaldıkça, ruhen körleşme tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Sorumuzu şimdi başka türlü (belli belirsiz yer değiştirmiş veya Felsefenin antik diline bu kez

8. Köşeli parantezler içinde, Derrida'nın *Phaidon*'un bu kısmını alıntılayıp çeviride yapmış olduğu yorumları belirtiyoruz (Bkz. Jacques Derrida, *Mémoires d'Aveugle, l'Autoportrait et Autres Ruines*, yayımcı: La Réunion des Musées Nationaux, Paris, s. 21-22, not 7). Derrida da L.Robin çevirisini esas alır. Ancak Robin'in "gerçekliklerin araştırılışı" dediği "*ta onta skopôn*", burada "varlığın araştırılışı" haline gelir; "kavramlar tarafında korunaklı bir yer" dediği "*eis tous logous*" ise "ideler tarafına sığınma". Derrida şöyle bir yorumda bulunur: "Sokrates *Phaidon*'da dolaysız görüden uzaklaşmak veya hatta bakışı görünmeyene çevirmek anlamındaki bu çeşit bir dönüşümü açıklamak için temkinli bir şekilde bir benzetmeye başvurur, sonra da benzetmeyi (bir istiare, *tropos*, retorik bir dönüş) geri çekermiş gibi yapar: körleşme korkusuyla göz kamaştırıcı bir yıldıza dolaylı bir şekilde bakmaya yönelinmesi gibi (örneğin onun sudaki yansısına dönerek), aynı şekilde "varolan şeylerin hakikatini" (*tôn ontôn ten aletheian*) görmek (*skopein*) için de şüphesiz "*logoi*"lere sığınmak gerekir; ancak bu hakikati tam da "*logoi*"ler (ideler, sözler, söylemler, sebepler, akıllar, hesaplar) olan görünmez biçimleri içinde görmek için..."
Sokrates'in sözünü ettiği bu "cesaret kırılması", belki de dünyaya, ötekiye "kurbansal sunu"da ("maruz kalmada") yani dünyanın, ötekinin (tam) mevcudiyetinde olamamada duyumsanan bir "cesaret kırılması"dır. Bakıştaki bu "cesaret kırılması", bu indirgenemez "körleşme", vazgeçmenin (yüz çevirme, sırtını dönme) "sebebi" olarak mı alınmalı? Ancak ne var ki "korunaklı bir yer arama", "sığınma" veya "vazgeçme" asla edilgence gerçekleşmez: bu "kurban edilmiş" olma koşulunun "sakatlayıcı" bir öç alması olarak bütün bir "idelerin", "sözlerin", "söylemlerin", "akılların" ve "hesapların" şiddetini de harekete geçirir.
J.Lacan, bakıştaki bu "kusuru", "eksikliği" çözümlerken şu örneği verir: Beşinci veya altıncı derece büyüklükteki bir yıldıza bakmak isterseniz –bu, Arago olgusudur– gözünüzü onun üzerinde sabitlemeyin. Tam da ancak onun hemen yanına baktığınızda o size belirecektir" (*Le Séminaire*, livre XI, Seuil, 1973, Paris, s.94). O halde, bu "yüz çevirme", bu "uzaklaşma" (*détournement*), bu *tropos* (dönüş) bakışın işlevinin ta kendisine kayıtlıdır.

farklı bir şekilde kaydolmuş olarak) yinelersek: "Araştırma"dan (*skopôn*) veya "bakış"tan (*skopein*) ideye (*logoi*ler anlamında) geçiş nasıl gerçekleşmektedir? Yoksa bu geçiş, "ruhun gözü"nün görme yetisini gerçek şeylere yönelik olarak değil ama, İde, *eidos* içinde, "şeylerin dışsal görünüşü" olarak anlamının tinsel bir anlama doğru silinecek bir şekilde İdede yeniden bulması için gerçek gözün körleşmesini kabullenme yoluyla mı olmaktadır?

Her halükarda, Sokrates "karşılaştırma"sının (*tropos;* "dönüş") "benzerliği" konusunda çekincesini belirtip bizi uyardıktan sonra söylemiş olduğu şey budur: "Her zaman yönelmiş olduğum şey bu doğrultudaydı" (100a). Hâlâ çok fazla imgesel, maddi olan niteliğinden dolayı, kullandığı retorik figürün ("dönüş") çok fazla sadık olmamasından kaygılanmaktadır:

> Ola ki bir anlamda yapmış olduğum karşılaştırma bir benzerlik taşımasın, çünkü varlıkları idelerde [*logoi*; "kavramlarda"] göz önünde bulundurmanın, onları somut deney dünyası içinde göz önünde tutmadan daha fazla *imge* halinde [yansılarında,vb.] göz önünde bulundurmayla aynı şey olacağını hiç de kabul etmiyorum. Ancak ne var ki her zaman yönelmiş olduğum şey bu doğrultudaydı. (99e-100a; *a.b.ç.*)

Oysa ki bu söz konusu *logoi*ler (ideler, sözler) bir söylemsel "figür", "dönüş" (*tour, détour*) yoluyla benzetmeye çağrı yapmışlardı (benzetmeyi zorunlu kılmışlardı, kışkırtmışlardı). Şimdi ise, aynı figür veya dönüş, aynı söylem (*logos*) tarafından benzerlik taşımayan bir "imge" olarak yargılanıp dışlanacaktır; tıpkı görevini tamamlamış bir figür (*tour joué*) veya tam olarak kendini ele vermiş, hilesi ortaya çıkmış bir figür (*tour déjoué*) gibi. Diyalogların yöntemi veya yönelimi ("her zaman yönelmiş olduğum şey bu doğrultudaydı", der Sokrates), demek "güneş"e (göz kamaştıran, körleştiren "güneş"e), "köken"e veya yalnızca *İdea*'da bulunan "kökensel olan"a doğru bir yola koyulma olacaktır. Ve yol boyunca "imge" olarak, "maddilik" veya "tekillik" olarak beliren herşey, daha önce *beden* (*kendi bedeni* veya *cisimsel* niteliği taşıyan herşey, birbirinden ayırdedilmeksizin) için gösterdiğimiz gibi, *kurban* edilmeden önce, İde ile olan "benzerliğine" veya "uyumuna" göre yargılanacaktır.

"Bilgi dostları", aynı zamanda "bakış düşmanları" mı olacaklardır? Kendilerini sunmuş oldukları şekliyle, gerçek gözün "görme"si tarafından "körleşmiş" olarak, Görünmez olana doğru seğirteceklerdir. Ancak, kendilerine sunar sunmaz ortadan kaldırmaya çalıştıkları benzetmelerin, karşılaştırmaların, dönüşlerin yardımıyla kendilerini "fırlatmış" veya "yönelmiş oldukları bu yolda", izde yol almakta olduklarını gizlemeyi başaramayacaklardır: gerek "gelenekler"in, "Gizemler"in izinde, gerekse de bilmede belli bir görmeye işaret eden *İdea*'nın izinde olduklarını. İdea anlamında görünmez olana bu "fırlatılma"da veya "sıçrama"da, iz kendisini ancak izin silinişi olarak göstermiş olacaktır.

İzin bütün ötekiliği, veya bütün tekilliği, onu bir İdenin görünmez mevcudiyetine tabi kılarak yok edilmiş olacaktır. Örneğin, eğer bir şey "iyi" veya "güzel"se, bu onun "İyi" veya "Güzel" İdesinden "pay almış" olması dolayısıyla olacaktır. Sokrates'in "keşfi"nin nihayetinde ne olduğunu özetleyen şu sözlerini hatırlayalım:

> (...)açıktır ki, eğer sadece güzel olan Güzel dışında, güzel olacak birşey varsa, bu şeyin güzel olması için onun söz konusu *Güzel'den pay alması* dışında başka bir neden de yoktur. Dolayısıyla, diğer herşey için de aynı şeyi söyleyebilirim (100c, *a.b.ç.*).

Bu önerme "diğer herşey" için de geçerli olduğundan, demek her yerde *dikey* bir hiyerarşi ilişkisi bulunmaktadır. Bu "pay alma" fikri, "muhafaza", "koruma" fikrinin ta kendisidir. Biraz yukarda Sokrates, "*muhafazaları* altında bulunduklarımız Tanrılardır ve biz insanlar, Tanrıların *sahip* olduklarının bir *parçasıyızdır*" (62b, *a.b.ç.*) diyordu. Bu dikey ilişki bir Tanrısal-varlıkbilim ya da Varlıksal-tanrıbilim tarafından kurulduktan sonra, ötekiliklerin "cisimsel izler" olarak kendilerini ortadan kaldırmaktan veya kendilerini bu kökensel mevcudiyete "benzer" kılmaktan başka yapacak bir şeyleri yoktur.

Bu dikey ilişki, "has" olanı *daha iyi muhafaza* etmek için her türlü cisimselliği *kaybetme* ("ondan özgürleşme", "kaçma") şeklinde özetlenebilecek olan "kurbansal bir ilişki"yi talep eder.

Burada işlerlikte olan *bakış siyasası* ise, ruhun görüşünü daha

iyi kazanabilmek için gözün görmesini terketme anlamına gelir. Bir yandan, bunun *mantığı* (*logos*), *logoi*ler (ideler, sözler, söylemler, hesaplamalar; veya hatta belki Sofistlerin "ikili söylem" dedikleri "*dissoi logoi*"ler) aracılığıyla ikâme etmeye çalıştığı görünür olanı aşağılamaya dayanır; öte yandan, *ekonomisi* ise, başlangıçta "mitler", "inançlar", imgeler", "benzetmeler" olarak "tatile çıkardığı", "kapı dışarı ettiği" şeylerin "ekonomik dönüş"ünü tamamen engellemeyi başaramamaya dayanır. Acaba bu mantık ve ekonomi basitçe bir "hayal mahsülü" (*vue d'esprit*; tinin bakış açısı), eski Metafiziğin sınırları içinde kalmış bir şeyden mi ibarettir? Yoksa ötekiliklerin "kurban" edilmesine ilişkin olarak içerdiği karmaşık yapısıyla bugün daima işlerlikte olan bir "siyaset" midir?

Ancak çağdaş insan, bazen eskiye özlemi kendi içinde barındırsa da, Tanrıları "tatile gönderdiği" veya "kapı dışarı ettiği" için genelde övünen bu insan, nasıl olup da uzun zamandan beri ilga etmiş olduğuna inandığı, bu, yalnızca kendi bedeninden değil ama her türlü cisimsellik veya ötekilik figürü oluşturan şeyden bir "kurban" nesnesi yapan *dikey ilişkinin* kalıntısını (ya da harabelerini) muhafaza etmiş olacaktır? Yoksa bu insan "kendi kendisini kendi muhafazası altına alarak", bu dikey ilişkiyi basitçe ortadan kaldırmayıp onu "içselleştirmiş", "kendi için muhafaza etmiş" mi olacaktır? Dünyada ötekiliklerin sakatlanması veya şiddete maruz kalması devam ettiğine göre, biz de, "kutsalı olmayan bir kurban"ın, kutsalı olmamakla birlikte eski kurbanın sahiplenme-sahipliğini yitirmeyeniden sahiplenme yapısını muhafaza eden bir kurbanın nasıl hâlâ olanaklı olduğu sorusunu sorma hakkını kendimizde buluyoruz. Bu kurbanın mantığı ve kısıtlı ekonomisi şu formülle özetlenebilir: "*daha iyi kazanmak için kaybetmek*" (demek oluyor ki burada söz konusu olan şey, çağdaş dünyada güncelden de öte ve daima egemenliğini koruyan bir şey olarak: "yatırım"!).

Şüphesiz Platon'un "bakış siyasası" bugününküyle özdeş değil. Ancak her an yeniden canlanabilir; hatta en "bilge" yollardan, "sözcelerde", çok çeşitli biçimlerde canlanıyor da. Ancak bugünün dünyasında "görsel" olanın maddesiz biçimi altında görünür olanın egemenliği o boyutlardadır ki, bu "canlanına"nın kendisi hemen

kuşku götürür hale geliverir ve "durağanlık", muhafazakârlık veya gericilik damgasıyla damgalanır. Sanki görsel olanın bu egemenliği, bütün dünyayı ışık hızında (veya "gerçek zaman", *temps réel*, denilen şeyde) gözümüzün önüne taşıyarak (örneğin, televizyon) ve de kendi farklılaştırıcı-erteleyici (*différante*) yeni biçimini çoğunlukla gizleyerek, şimdi bizi durağanlık içinde yaşamaya mahkum eden şeyin kendisi olduğunu biraz fazla çabuk bir şekilde unutturmak ister gibidir. Ancak, "görsel" izin *ayıramını* (*différance*) ve bütün bu "naklen yayın" / "banttan yayın" gibi imgeye ilişkin hakiki meseleleri veya yatırımları gizlemeye yönelik gibi görünen alışageldik karşıtlıkların içermiş olduğu bütün bu sorunlara burada sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

II

Tinin Fenomenolojisi'nde "beden" ve "yüz": *Maske, caput mortuum*

Felsefede çeşitli "bakış siyasaları"nı belirlemiş oldukları şekliyle bedensel *izler*e yönelik sorgulamamıza Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde Fizyognomoni* ve Frenoloji'ye** ayrılmış bir bölüme gönderme yaparak devam edeceğiz. Hegel'de bu konu, "Gözlemleyen Akıl" çözümlemesi içinde yer alır ve "Psikolojik Gözlem" anının çözümlemesinden hemen sonra gelir. "Psikolojik gözlem" anı en azından bireyselliği gözlemleme veya hesaba katma gibi bir değere sahiptir; yani Tin'in tarihinde cansız olanın gözleminden bi-

* *Fizyognomoni:* İnsanları yüzlerinden (fizyonomi) tanıma iddiasında olan bir bilim dalı.

** *Frenoloji:* Kafatasına bakarak karakter ve yeteneği belirleme iddiasında olan bir bilim dalı.

reysellik olarak canlının gözlemine geçişin başarıldığı bir ana karşılık gelir. Ancak Hegel için sorun şudur ki, bu "psikolojik gözlem kendilik bilinci ile etkili gerçeklik arasındaki ilişkiyi ifade eden *hiçbir yasa* bulamaz".[1] Birey bu etkili gerçekliğin öğelerini (örneğin, "alışkanlıklar", "görenek" veya "töreler", "düşünme biçimleri" –s.252), "kendine has eğilim ve tutku"ları uyarınca benimseyebilir veya reddedebilir. "Bu bireyselliğin doğası" denilen şey, gerek bu öğelerle "kaynaşır", onlarla bir olur, gerekse de "bunlara tamamen kayıtsız kalarak, kendi tikelliğinde" bir davranış sergiler (s.254).

> (...) *psikolojik zorunluluk* öylesine içi boş bir tümce haline gelir ki, bu etkiyi almış olması gerekenin aynı zamanda bu etkiyi alamamış olması da mutlak biçimde olanaklıdır. (s.256).

Hegel'e göre, bunun "hiçbir yasası" yoktur; çünkü "tinin kendi etkili gerçekliğinin çeşitli kipleri karşısında farklı farklı davranışlar sergilemesine yol açan bir yasalar çokluğu" söz konusudur (s.252). Örneğin "Mutsuz Bilinç" anında görmüştük ki, bu "etkili gerçeklik" bir "mezar" niteliğine sahipti (s.184). Burada da "etkili gerçeklik *bulunmuş bir başka-varlıktır*" (s.252); başka bir deyişle, henüz bilinç tarafından üretilmiş, "*kurulmuş*" değildir; sadece bulunmuş veya *verilmiştir*. Bu anlamda da, bu gerçeklik bir "kendinde"dir ve bilince "yabancı" kalır.

İşte bu yüzden gözlem şimdi "kendi *dolayımsız* etkili gerçekliği"ne yönelir; bunlar da bir inceleme "nesnesi", yani bir zamanlar "bilim" olma iddiasında (s.104) bulunmuş olan Fizyognomoni ve Frenoloji gibi bir takım karanlık disiplinlerin gözlem *nesne*si haline gelmiş şekliyle *beden* ve *yüzdür*. Geçerken tırnak işaretleri veya italiklerle vurguladığımız, bu araya sızmış gibi görünen "nesne" ve "gözlem", "bilim" olma iddiası, daha şimdiden beden ve yüzün maruz kalacağı indirgeme alanını tanımlar. Aynı zamanda ve daha baştan, beden ve yüze yönelmiş bu "bakış"ın barındırdığı metafizik-siyasi varsayımlara işaret eder.

Hegel'in beden ve yüz üzerine yazacağı şeyler, yine onun işaret

1. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, I.cilt, çeviri: Jean Hyppolite, Aubier, 1941, s.256.

kuramı olarak adlandırabileceğimiz şeyin bağımlılığı altındadırlar. *Tinin Fenomenolojisi* (1807), *Ansiklopedi*'den (1830) önce kaleme alındığından, Hegel bu kuramın bir ilk taslağını burada vermiş olup, daha sonra *Ansiklopedi*'de bir ek şeklinde özetlenecek olan şeyden (§ 458, § 459) pek farklılık göstermez.

İmdi, gözlem *sabit* yasalar bulamadığı için hayal kırıklığına uğramış bir şekilde dışsal, yabancı etkili gerçekliklerden yüz çevirmesiyle, fenomenal bir gerçekliğin *sabit varlığıyla* karşılaşır. Bu gerçeklik "kendisininki"dir; bu da onun bedenidir. Bireyselliğin kendisi bu bedeni "kendi kendine yapmadığı"na göre, bu beden "kendinde"dir. Ancak Hegel, hemen şunu ekler:

> Birey aynı zamanda yalnızca yapmış olduğu şey olduğuna göre, bedeni de kendi kendisi tarafından doğurulmuş kendi kendisinin ifadesi ve dolayımsız bir şey olarak kalmamış olan bir *işarettir*; ancak bu, bireyin kendi kökensel doğasını ortaya koyduğu şekliyle kendi olduğu şeyi yalnızca tanımasına olanak veren bir işarettir. (s.257).

Tinin Fenomenolojisi'nin genel spekülatif düşüncesiyle uyum içinde olan bu tümce, Hegel'in eleştireceği bu disiplinleri (Fizyognomoni ve Frenoloji) hem kendi yerlerine hem de kendi metafiziğinde bir yere yerleştirmesine izin verir. Başka türlü söylersek, Hegel'in spekülatif düşüncesi ile eleştirmeye girişeceği şey arasında temelde bir uyuşum vardır. Zira, ötekine bireyin "kökensel doğası"nı, "ruhun duygulanımlarını" tanıtacak olan, ifadeselliğin bağımlılığındaki bu işaret kuramı, hem Hegel tarafından hem de eleştireceği bu disiplinler tarafından Aristoteles'den miras alınmıştır.[2]

Demek ki, bir beden kendi dolayımsızlığında, örneğin "ses yoluyla yayılan tınılar" gibi kaybolmamış, ancak serimleyeceği şeyi serimlemeye devam etmesi için bir "şey", bir "aracı" (*medium*) ola-

2. Bkz. J.Derrida, *Marges...*, a.g.y., s. 86. Derrida, burada Hegel'in *Ansiklopedi*'de Aristoteles mirasını üstlendiğine dair bir bölümü (§ 378) hatırlatır. Aristoteles, *Peri Hermenias*'da (Yorum üzerine) şöyle demiştir: "Ses yoluyla yayılan tınılar *ruhun duygulanımlarının* simgeleridir"(a.b.ç.). *Tinin Fenomenolojisi*'nden yukarda yaptığımız alıntıda "beden"in kendisi *"dolayımsız* bir şey olarak kalmamış bir işaret" olarak niteleniyordu; Aristoteles'te de "dolayımsız işaretler" (*semeia protôs*) öncelikle "sesler" ve "sözcükler"dir.

rak kalmış bir "işaret" olacaktır. Ancak Hegel'in işaret kuramı bundan biraz daha karmaşıktır. İşaretin "keyfi" (zorunlu olmayan, vb.) niteliğini devreye sokar; ama bunu işareti asla mevcut olmamış olanın *izi* olarak savunmak için değil, ama daha çok onu bir mevcudiyet (tinin mevcudiyeti) önünde daha zayıf kılmak için yapar. Bütün bu bölümde sorun, tinin "beden", "yüz" biçimi altında *burada* olup olmadığını bilmek olacaktır. Beden ve yüz sorunsalına tinin mevcudiyeti *bakış açısından*, hakikat *bakış açısından* yaklaşılacaktır. Beden ve yüz üzerine yöneltilmiş bu bakış, "yöneltilen bir yargı" gibi, bu bakışın siyasasını da belirleyecektir.

Yukarıda işaret ettiğimiz bu temeldeki uyuşum, Hegel'in neşeli bir şekilde Fizyognomoni ve Frenolojiye –haklı bir şekilde– öfkelenmesini engelemeyecektir. Bu disiplinleri "kaba", kuşku götürür ("eğer bunu bilim olarak adlandırmak istersek"), "geveze", vb. niteleyecektir (s.281, 264, 266). Bununla birlikte temeldeki uyuşum kendini temkinli bir şekilde haber verir:

> Fizyognomoni bununla birlikte diğer sahte bilimlerden ve diğer sağlıksız inceleme alanlarından [astroloji, falcılık,vb.] ayrılır; çünkü belirlenmiş bir bireyselliği bir iç ile bir dışın, bilinçli öz olarak görülen bir karakter ile varlık öğesi içinde bir biçim olarak görülen bir karakter (...) arasındaki *zorunlu* karşıtlığı içinde değerlendirmesi gerekir (s.260).

Fizyognomoni, bilindiği üzere, beden veya bedenin kısımları (el, ağız, yüz hatları, vb.) olarak alınan bu dışsal *biçimde* bir için dış yoluyla ifadesini bulduğuna inanır ve bu dışsal biçimden itibaren bireyin bilinç yapısına ilişkin sonuçlar çıkarmaya girişir.

Ancak Hegel'e göre, bireyin, biri "doğuştan getirilen beden" (s.258), verili olan ("kökensel olarak belirlenmiş varlık", *ursprüngliches bestimmtes Sein*), diğeri de "kendi kendini yapan", kendini belirleyen, kendini edim kılan ("edimdeki işlem", *Tun*) (s.259) iki yönü olduğuna göre, bu disiplinlerin sabit yasalarını ortaya koyabileceklerini sandıkları türden böyle sonuçlar çıkarılamaz. İçsellikte kendini kuvveden fiile çıkaran şey içselliğin işareti olarak beden haline gelir; ancak bu sabitliğe, bu katılığa veya maddiliğe ulaşma

olgusunun ta kendisi yüzünden ifade ettiği şeyin dışına düşer; "başkası için varlık" (s.258) haline gelir. Diğer bir deyişle, artık kendinde değildir; "başka bir şeyin oyuncağı" (s.259) olur. Hegel'in eleştirisini de bedenin ve yüzün bu *yabancılık* niteliğine karşı girişeceği savaş yönlendirecektir. İçsellik bir kez ifade edildikten sonra, yalnızca içselliğin başkası haline gelmekle kalmayacak, aynı zamanda bir "başkası için varlık" haline de gelecektir; dolayısıyla da bilincin kendini edim kılmasında ortadan kaldırılması gereken bir an...

Sırası gelmişken hatırlatalım ki, Levinas'ta bu "başkası için varlık" (ya da "biri-öteki-için") "an"ını betimlemek için bir ifade bolluğuyla karşılaşırız; bu artık tam da ortadan kaldırılacak bir "an" değildir, ancak "varlıktan başka türlü"nün koşulu veya daha ziyade koşulsuzluğudur. Başkası-için-varlık'ta, klasik anlamda "öz" veya bir "orada-olan" (diğer görünür şeyler gibi "görünür" olan) hatta bizzat *varlık*'ın kendisi, "varlıktan başka türlü"nün "başka türlü"süne yapılacak bir vurgu lehine (herhangi bir çıkar gözetmeyen bir lehine) metafizik bir kategori olarak terk edilmeden önce sorun konusu edilmiş olacaktır. İşte Levinas'ta bu ifadelerden birkaçına örnek: "birinin ötekine aynı bir derinin onu yaralayana maruz kalması gibi maruz kalması";[3] "ötekinin-derimde-olması gibi";[4] "öteki tarafından maruz bırakılmak; ancak bu 'öteki tarafından' daha baştan bir 'öteki için' ise mutlak sabırdır".[5] Levinas'a göre, "özne rehinedir";[6] başka türlü söylenirse, "kendi"den veya bir "kendilik bilinci"nden yola çıkılarak kurulmuş bir özne yoktur. "Rehin olma koşulu veya koşulsuzluğu"[7] ortadan kaldırılabilir bir diyalektik çatışma anı değildir; kaçış olanaksızdır.

Levinas'taki bu "kaçış (*évasion*) düşüncesi", daha önce sözünü ettiğimiz *Phaidon*'da Sokrates'in aktardığı "Gizemler"e yankı yapıyora benzer. "Özgürleşmek", "kaçmak" izleği, bir yandan "Tanrıların muhafazası", öte yandan da "ruhun hapishanesi" ya da "ba-

3. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1978, s.63.
4. a.g.y., s.146.
5. s.141.
6. s.142.
7. s.232.

rınağı" olarak "beden"le ilişkili olarak gündeme geliyordu. Sokrates ölüme neşeli bir şekilde giderken (ölüm karşısında korku duyacak bir filozofa ilişkin olarak gülüşmeler diyalog içersinde birçok kez ortaya çıkar[8]), kendi filozof yaşamında zaten uzun zamandan beri gerçekleşmekte olan kendi (bedenden) kaçışını –aynı anda Tanrıların "muhafazası" altında kalarak– programlamaya çalışmaktaydı. Böylece kendi kurbanının anlamı bir yandan en kendine "has" içselliğinde (ruh), öte yandan da mutlak bir dışsallıkta (İdealar dünyası, Tanrılar ya da Levinas'ın deyimiyle "*Özün* ironisi") bulunuyordu. Onun kendi "kaçışı" bir adalet mekanizması, bir yargı kararı yoluyla (*ötekiler* kertesiyle) hızlandırılmış, vaktinden önce başlatılmış olsa da, o belki de bu kurbanın anlamını, vazgeçme, el etek çekme yoluyla, kendi yaşamında yapmış olduğu yatırımla basitçe yeniden kazanmaya, kendinde toplamaya çalışıyordu.

Bir bakıma kendi vazgeçişi tarafından gözleri körleşmiş olduğundan, "öteki-için-varlık" olarak kendi bedeninin koşulu ya da daha ziyade koşulsuzluğu onun için zorunlu olarak karanlıkta kalıyordu. Kendi ölümü önünde (bu apansız gelecek olan herhangi bir ölüm değil, ama öteki tarafından ilan edilmiş, telaffuz edilmiş bir ölümdü) onu meşgul eden şey, bu "öteki-için-varlığı" kendine geri toplamak ve böylece de hem kendi "ruhu"yla hem de "İdealar"la uyum içinde olma kaygısıydı. Kendi kurbanının anlamını kendinde geri toplama çabası görünüşe göre yalnızca bir teselli, burada aynı zamanda belli bir "savunma" da olan bir *avunmaydı*.

8. *Phaidon* 58e : "Phaidon: [Sokrates'i kast ederek] Karşımda mutlu bir adam vardı"; 59a: "Bu ruh hali orada bulunan hepimizde aşağı yukarı ortaktı: kimi zaman gülüyor, kimi zaman da ağlıyorduk". Veya 62a: "Cebes'de ufak bir gülümseme belirdi"; 64a,b: "Simmias gülmeye başladı: 'Zeus adına beni güldürdün Sokrates', dedi, halbuki biraz önce hiç de gülecek halim yoktu! Sanırım, sıradan insanlar bu güzel sözlerini duyunca, bunların büyük bir olasılıkla felsefe yapan kişilere bir çağrı olduğunu düşünüp bu sözlerle tamamen hemfikir olacaklardır: eğer gerçekten felsefe yapanlar ölmeyi bu kadar dört gözle bekliyorlarsa, bunda bizlerin kesin olarak kabul edeceğimiz en az bir şey var ki, o da bu insanların bu kaderi hak etmiş olduğudur!"
Levinas da bu gülücükler ve bu ironi hakkında şunları yazıyordu: "Bundan itibaren, *Phaidon*'un, *Özün* kendisindeki ironiye anlayış dolu ve göz kırpan bir gülücükle yanıt veren açık görüyle el etek çekmedeki tam bir bilgeliğin göze alabileceği Sokratik ironi olup olmadığı sorulabilir (...)" (*Autrement qu'être...*, *a.g.y.*, s.222).

Böylece her türlü kaçış fikri, her türlü ruh fikri ve hatta her türlü İde (İdea, Kavram), öteki-için-varlığın koşulsuzluğuna karşı korunaklı bir barınak arama gibi görünür. Levinas da yine *Phaidon*'a gönderme yaparak şunları yazıyordu:

> Batının tinsel tarihini belirlemiş olan komedi, trajedi ve de *son-ereklere ilişkin avunmalar* (*consolations*) [*a.b.ç.*] büyük bir olasılıkla Özün ironisine geri götürülebilir; orada Kavramın ve öznenin ölümünün nihai noktasının karşısında Son'dan kaçma ümidi dikilidir (*a.g.y.*, s.222).

Başka türlü ifade edilirse, Sokrates, yalnızca ölümün artık çok yakın olduğu bu diyalog anında, yalnızca bağlam gereği değil, kendi felsefi spekülasyonu içinde çok uzun zamandan beri, kendi kendisine ruhun ölümsüzlüğünü güvencelemeye ve bu ölüme bir *anlam* vermeye çalışmaktan başka bir şey yapmıyordu belki de. Bu spekülasyon içinde, öteki-için-varlık, kendi bedenselliği içinde ötekiye maruz kalma/sunulma koşulu veya koşulsuzluğu içinde, daha baştan çok uzun zamandan beri "kurban" edilmiş gibidir.

Platon ve Levinas'a yaptığımız bu uzun gönderme, bir yandan Metafiziğin öncelikle bedene, daha sonra göreceğimiz gibi, yüze yönelttiği bakışta esas meselenin ne olduğu sunmak için, öte yandan da *Phaidon* çözümlemesini, Hegel'de onu tamamlayacak olan Fizyognomoni ve Frenoloji eleştirisinde kendini haber veren şeye bağlamak için gerekliydi. Bu "kaçış" sorununa, G. Deleuze ve F. Guattari tarafından *Mille Plateaux*'da önerilmiş olan "yüzü bozmak" ve "kaçış çizgilerini çizmek" "deneyimi"nin anlamını çözümlemeye girişeceğimiz bölümde geri döneceğiz.[9]

Tinin Fenomenolojisi'ndeki bu söz konusu bölümün okumasına geri dönersek, bedeni ve yüzü mahkum edecek olan şeyin, onların içsellikten ayrı düşmüş dışsallık anlamında, "tamamlanmış işlem" (*Tat*)[10] olan tarafları olduğu görülecektir. "Dışavurum olması gere-

9. Bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Capitalisme et Schizophrénie II, Milles Plateaux*'nun (Minuit, Paris, 1980) inceleneceği hemen sonraki bölüm: "Bakış Siyasaları-3".

10. "Edimdeki işlem" ("opération en acte": *Tun*) ve "Tamamlanmış işlem" ("opération faite": *Tat*) ayrımına yukarda değinmiştik. Bkz. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, a.g.y., s.259.

ken şey bir dışavurumdur gerçekten, ancak bu aynı zamanda yalnızca bir *işarettir*, öyle ki ifade edilen içerik, kendisi aracılığıyla ifade edilen şeyin kuruluşuna tamamen kayıtsızdır. Bu belirişte içsel olan görünür bir Görünmezdir, ancak bununla birlikte içerik bu belirişle bağlantılı değildir; bu içsellik başka bir belirişte de bulunabildiği gibi, aynı şekilde bir başka içsellik bu aynı belirişte bulunabilir" (s.263).

Hegel burada açıkça "işaretin keyfiliği" fikrini ortaya atar. Ancak bu "keyfilik" (kayıtsızlık, bağlantısızlık) kavrayışı bir kökenin *olmuş* olduğu fikrini dışlamaz. İşaret olarak cismin ya da bedenin ardında, (bir zamanlar) *mevcudiyet* biçimi altında şimdiliği içinde bir *geçmişin* olmuş olduğu fikri sabit kalır. Dolayısıyla bir Kendiliğin (veya bir "Kendilik Bilinci"nin) "kendine mevcudiyeti" sürekli olarak varsayılır. Başka bir deyişle, bir "kökensel özgürlük" (özerklik, kendiliğindenlik,vb.) vuku bulmuş ve bir kez "işlem" tamamlandıktan sonra yitirilmiştir. "İşaretin keyfiliği" denen şey bir "özgür irade"ye (s.260) veya "tinin özgürlüğü"ne indirgenir; öyle ki, öncelikle kendi bedenini *yapan* tindir. Daha önce alıntıladığımız gibi: "Birey aynı zamanda yalnızca *yapmış* olduğu şey olduğuna göre, bedeni de kendi kendisi tarafından doğurulmuş kendi kendisinin ifadesi ve de (...) bir *işarettir*" (s.257).

Hegel *Ansiklopedi*'de, "tinin yegane görevinin kendi özgürlüğünün kavramını gerçekleştirmek" (§ 440) olduğunu belirtecek ve hemen bunun ne anlama geldiğini ekleyecektir: "yani başlangıçta bulmuş olduğu dolayımsızlık biçimini basitçe ortadan kaldırmak". Şimdi de bu "ortadan kaldırılması" gereken "dolayımsızlık biçimi" onun kendi bedeni haline gelir. Ancak (ortadan) kaldırma gelişigüzel bir biçimde yapılmayacaktır, bu "kendi kavramı olduğu açımlanmış olan şey ile uygunluk içinde"[11] gerçekleşecektir. Diyebiliriz ki, kendisini dışavurmak için (ama aynı zamanda "ötekiye maruz kalmak/sunmak" için) kendisine bir "muhafaza" (barınak, hapishane) olarak bir "has beden" "seçmiş" olan tin, bir kez bu beden "öteki-için-varlık" haline gelince, onu kendisine geri döndürmek için, onu kendi has "kavramı"nın "muhafazasına" alarak (ortadan) kal-

11. *Encyclopédie...*, *a.g.y.*, s.394.

dırmaya yönelecektir. Ancak burada söz konusu olan tam da, felsefenin kendisinden itibaren, aslında belki de fark ve ötekilik olan "kayıp" ile yüzleşmeyi denediği "son-ereklere ilişkin bir avunma" değil midir? Yani aslında bir yüzleşememe, avunmadaki savunma ya da savunmadaki avunma yoluyla yüzleşmeden kaçtığı, yüzleşmeyi bir savunmanın ötesinde düşünemediği bir nokta değil midir? Başka bir deyişle, burada söz konusu olan, "kaybetme" ve "kazanma"nın eşzamanlı olarak edimde olduğu, ama yine de "ötekiye kurbansal sunuda" veya "maruz kalmada", bir o kadar da yokluk biçimine sahip kökensel bir mevcudiyete de (örneğin Gayba)[12] gönderme yapılmadığı noktada, bir felsefenin *izi* (burada, beden ve yüzü) kurban etmek isteyerek, indirgenemez ve geri dönüşümü olmayan bir kaybı yeniden kazanmaya, kendinde toplamaya çabalaması değil midir?

Cisimsel iz, böyle "işaret" haline gelerek, Fizyognomoni ve Frenoloji tarafından da yalnızca bir "işaret" olarak görülerek, Kendilik Bilincinin "hakiki etkili gerçeği" olma iddiasını tamamen kaybeder. Hegel, söz konusu bu disiplinleri eleştirisini ironik bir şekilde şöyle geliştirir:

> Eğer şimdi, organ veya *katıksız etkinlik* olmayan bir tarzda, *atıl* halde bir bütün olarak alındığı şekliyle, yalnızca dışsal figür olan, içsel bireyselliği ifade edebilseydi, bu figür kendi edilgen orada-varlığında süreğen bir şey olarak davranacak, içsel olanı yabancı bir şey olarak *bozuşturmadan* alımlayacak, böylece de bu içselliğin işareti, yani dışsal, olumsal bir dışavurum haline gelecek, *etkili bir şekilde gerçek* tarafı kendi başına alındığında anlamdan yoksun, ses veya ses toplulukları şeyin kendisi olmaktan uzak, şeye özgür iradeyle [keyfi bir şekilde] bitiştirilmiş, bu şeyin kendisi için olumsal kalan bir dil olacaktı (s.260).

12. Burada vurgulamak istediğimiz nokta, bu "kayıp ve kazanmanın eşzamanlılığı" mantığının, artık burada mevcut olmayan bir "kökensel mevcudiyeti" de varsaymadığıdır. Derrida, bu mantığın "mevcut na-mevcut ikili seçeneğinin ötesine geçtiğini" söyler (*Marges*...,s.21). Bu da aynı şekilde ne "kaybedilenin" ve de "kazanılanın" mevcudiyetinde (aynı zamanda bilincinde) olunmadığını varsayar. İleride yorumlamaya çalışacağımız B.-M.Koltès'in oyununun kahramanlarından biri şöyle diyordu: "Bizim ikimizde de eksik olan nereye kayboldu öyleyse?" (*Dans la solitude des champs de coton*, Minuit, 1990, s.54).

Burada cisimsel "figür" tuhaf bir şekilde dilin "özgür irade"yle kuruluşuna benzetilir. Beden, tinin kendi özgürlüğünü gerçekleştirmek için seçmiş olacağı "duyulur" bir andan başka bir şey olmayacaktır. Ancak bu figür kendi maddiliğinde sadece "atıl", "edilgen", "yabancı",vb. olacağı için, "alımladığını" iddia ettiği bu tini zorunlu olarak *bozuşturmuş* olacaktır. Hegel, bozuşturmadaki bu "kaybın", bu öteki-için-varlık olma koşulunun her türlü "kendinde" veya "kendi için varlığı" *önceldiğini* ve de "anlam"ı yaptığını kabul etmez görünür. Eğer daha baştan *öteki-için* olmayan bir "işaret"i imgelemimizde canlandırabilirsek, şüphesiz bu işaret "anlamdan yoksun" olacaktır; ama bu aynı zamanda bir "işaret" de olmayacaktır. Eğer, örneğin yüzü bir işaret olarak alırsak, onun anlamı bir içselliğin karanlık "kuyu" veya "labirent"lerinden gelmeyecek, ama daima bozuşmaya uğramış, farklılaşmış/ertelenmiş ve farklılaştıran/erteleyen ötekiye ve ötekiliğe sunusundan/maruz kalışından gelecektir.

Örneğin Levinas şöyle diyordu:

> Sunu/maruz kalış (*exposition*), istenç sahibi bir öznenin kendisini sunma/maruz bırakma girişimini *önceler (a.g.y.*, s.227).

Veya,

> (...) benim ötekiye maruz kalışım, benim onun için olan sorumluluğumda benim tarafından alınmış bir karar olmaksızın gerçekleşir: en ufak bir girişim ve öznel edim belirtisi, o andan itibaren bu maruz kalışın edilgenliğini derin bir şekilde zan altında bırakma anlamına gelir (*a.g.y.*).

Levinas, "öteki-için-varlık" koşulundan her türlü "istençli" edimi, her türlü "kararı", her türlü "girişimi" dıştalar. "Özgür irade"nin bu "bakışlara maruz kalma"da görecek bir işi yoktur. Saussure'ün Dilbiliminde "işaretin keyfiliği" adı verilen şey, kendine mevcut bir "özne" tarafından girişilen "istençli bir edim" varsayımına belki hâlâ çok fazla bağımlıdır. Dili, içinde her işaretin kendi değerini bir dizgenin parçası olması olgusundan alan, dolayısıyla da "biri-öteki-için" yapısına bağlı, çoğul göndermelerin karmaşık bir ağı ola-

rak kavramamızı sağlayan Saussure mirası yadsınamaz. Ancak Saussure'ün hâlâ bağlı olduğu söz konusu varsayımları, kendisine Hjemslev tarafından yöneltilen "fonolojizm" ve "psikolojizm" eleştirilerinden itibaren göstermek olasıdır. Derrida'nın da ifade ettiği gibi, Saussure tam da bu noktada Hegel ile uyum içinde görünür.[13]

Hegel'in işaret kuramını *Ansiklopedi*'de "Psikoloji" başlığı altına yerleştirip incelemesinden başka, daha önce de beden ve yüzü *Tinin Fenomenolojisi*'nde "ses ve ses grupları" örneğinin bağımlılığında, dolayısıyla da "özgür irade" tarafından yönlendirilen belli bir "fonoloji" modelinden itibaren incelemiş olduğu söylenebilir. Hegel'in ifade ettiği gibi, "ses ve ses gruplarının şeyin ta kendisi olmaktan uzak" olması, kendiliğinden bir şekilde burada bir "özgür irade"nin olduğunu kanıtlamaz. Dil varlığını sadece istencin veya demek-istemenin bağımlılığı altına yerleştiren bir dil kavrayışı kendi başına savunulamaz. "Seslerin şeyin ta kendisi karşısında olumsal kalmaları", yani işaretlerin şeylere tamamen kayıtsız olınaları, Hegel'in burada "keyfi bir soyutlama" bulması ve de tinin *henüz* "kendi kavramında açımlanmış olanla uygunluk içinde" (*Ansiklopedi*, § 440) çalışmadığı sonucuna varması için yeterli değildir. O halde bu karşılaştırmanın mantığını izleyerek, Hegel için, beden ve yüzün de tinle ilişkisinde aynı şekilde *olumsal* olduğu, "Tamamlanmış işlem" olarak, "içsel olanı temsil ettikleri *veya* temsil etmedikleri" (*Tinin*.., s.260) söylenebilir. Hegel'in, burada zorunlu olarak sağlam yasaları olan bir temsiliyet olması gerektiği iddiasında olan Fizyognomoni ve Frenoloji'ye karşı yürütmüş olduğu kuramsal mücadele, meşruiyetini ancak bu "olumsallık" fikri üzerinde bulur.

13. Bkz. Derrida, *Marges*..., s.86-87. Derrida, Saussure'ü alıntılar: "Temelde, dil yetisinde herşey psikolojiktir, (...). Anlambilimin gerçek yerini belirleme işi psikoloğa düşer"(*Cours de Linguistique Générale*, s.21, 33). Derrida şu açıklamaları getirir: "Saussure mirasının önemini tanımakla birlikte, Saussure biliminin eleştirilmeden kalan varsayımları olarak, *bir yandan* psikolojiye tanınan önceliği, *öte yandan* da sesli veya fonik "ifade tözüne" tanınan ayrıcalığı sorun konusu etmiş olanın aynı dilbilimci veya glossematisyen, Hjemslev olması anlamlıdır. Bu öncelik ve bu ayrıcalık, Hegel'in spekülatif anlambiliminde göstereceğimiz gibi birbirinden ayrılamaz". Derrida'nın kanıtlamasını burada aktarmayacağız. Ancak daha önce not düştüğümüz gibi bu "miras" Aristoteles'ten gelir (Bkz. bu alt bölümde dipnot 2).

Hatırlayalım ki, Hegel, Fizyognomoni'ye ayrıdığı bölümden bir önceki bölümde "psikolojik gözlem" anını da aynı "olumsallık" nedeniyle eleştiriyordu: "bu etkiyi almış olması gerekenin aynı zamanda bu etkiyi alamamış olması da mutlak biçimde olanaklıdır"... vb. Böylece "psikolojik zorunluluk" iddiası "boş bir tümce" haline geliyordu (s.256).

Burada da aynı şekilde, "biri diğeri için bir dışsal olan anların böyle keyfi olarak yakınlaştırılması hiçbir yasa vermez" diye karşı çıkacaktır (s.260). Demek ki Hegel, sabit yasaların araştırılışına aslında tam olarak katılmakla birlikte, bunu ancak kavramın çalışmasında, çalışması her türlü maddi, duyulur –kendi sunusunun/maruz kalışının yaralanabilirliğinde, *yüz* de dahil olmak üzere– sabitliği "tinin özgürlüğünü gerçekleştirmek" adına (ortadan) kaldıracak olan kavramda bulacaktır.

Oysa Levinas'ta "özne rehin(e)dir" (*Autrement...*, s.142). Eğer bu söylenebilirse, burada artık bedenin, yüzün "gösteren"inde (işaret) kendisini ifade etmeye çalışan bir "gösterilen" konumunda olacak bir "tin" ya da klasik anlamda bir "öz" yoktur. Başka bir deyişle, beden, yüz, içinde bir tinin hapsolmuş olacağı birer "hapishane" veya "mezar" değildir. "Yüzün açılışına maruz kalma/sunu", "'kendi kendisi'nin bir kapanıştan-çıkışı" (*dé-claustration*) değildir. Ancak bu "daha da ileri" gider (s.227). Levinas'ta "anlamlama" ancak bu "biri-için-öteki" koşulu ya da koşulsuzluğunda ortaya çıkar. Onda anlamı bir kendinde anlam olmaktan çıkaran şu tür ifadelere rastlanır: "biri-öteki-için olarak anlamlama"; "öteki-için (veya anlam)...", vb. (s.64). Çoğaltılabilecek olan bu deyimler, bize şimdiden Levinas'ın yüzü ve bedeni kendi "gösterilenleri" önünde değerden düşmüş kılacak "gösterenler" olarak niteleyen bir işaret kuramının tuzaklarına düşmemek için devasa çabalar gösterdiğini kanıtlar. Levinas, bir dizi kavramsal yerinden etme, kaydırma yoluyla, anlamlamanın tekinsiz mecrasını, Batı'nın tinsel tarihi boyunca metafizik "avunmalar" yoluyla uzun zamandır kararılmış bir bölgeyi keşfeder. Bu, ötekiyle ilişki bölgesidir ya da daha kesin bir deyişle: "*ötekiye maruz kalış/sunu*" alanı. Şöyle der: "*ötekiye maruz kalış/sunu, anlamlamadır, bu anlamlamanın ta kendisi-*

dir"(s.70). Şimdi bize düşen görev ise, bu keşfi (ya da bakış açısı, yön değişimini) kuramsal veya metafizik bir "avunma" ya da "teselli" bölgesi olmaya indirgeyebilecek olan her türlü etik seğirtmeden korumaktır. Ötekiye maruz kalış/sunu bütün "tutkular"ın dizginlerinden boşandığı ve de zorunlu olarak beden veya yüzün "sınırları"nda durmadığı bir "yer"dir. Kim burada hâlâ bir takım "sabit yasalar", ancak "muhafaza"sı altında *saygının* doğacağı bir (etik) kavram bulmayı ümit edebilir? Etiğin bütün "açmazları" (*apories*), "anlam-yokluğu"na teğet geçen bir "anlamlama" olan bu ötekiye maruz kalıştan/sunudan geçer:

> Biri-öteki-için olarak anlamlama, *edilginlik* içinde, ötekinin biri tarafından yüceltilmesi (*assomption*) [*Aufhebung*; ortadan kaldırma?] olmaksızın, anlamlamayı kuşatan ve tehdit eden katıksız bir anlam-yokluğu olanağını varsayar (s.64).

Bedeutung (demek-isteme) olarak anlaşıldığı şekliyle "anlamlama" ise, daima "öz", "kendi-için" olarak bir'in "istencini" varsaymasıyla, kendi şiddetini ötekinin biri tarafından "(ortadan) kaldırılması" olarak yeniden kuracaktır.

Ötekiye ve ötekiliğe maruz kalış/sunu olarak değil, ama "dışavurum" ve "demek-isteme" olarak anlaşıldığı şekliyle anlamlama şiddetin ta kendisi haline geliverir: bu şiddet ötekiye yönelik olabildiği gibi bu "demek-isteme"nin (cisimsel) "biçimi" üzerine de yönelik olabilir. Beden ve yüz, "öteki için" haline gelmiş basit "biçimler", dışavurum olarak anlaşılmalarıyla, "işlem"in başından sonuna kadar "kendine mevcut", kendi şimdiliği içinde kalmış olduğu varsayılan bu "demek-isteme"nin "içeriği" tarafından *(ortadan) kaldırılmayı* bekler.

Hegel'de "yüz", "bireyselliğin kaldırabildiği [çıkarıp atabildiği] bir "Maske" haline gelir (s.264).

> (...) Burada da benzer bir şekilde [olumsallığa düşmüş olan "psikolojik gözlem" anı durumunda olduğu gibi-MB.] bireyselliğin kendini ortaya koyan ve dolayımsız varlığı [yüz] öyle bir varlıktır ki *ya* etkili gerçeklik dışında düşünümlü-varlığı ve kendinde-varlığın kendisini dı-

şavurur *ya da* bunun sadece bir işareti, gösterilene kayıtsız kalan, dolayısıyla da gerçekte hiçbir şey göstermeyen [hiçbir anlamı olmayan] bir işarettir; bu işaret bireysellik için *onun kendi yüzü olabildiği gibi kaldırabildiği* [çıkarıp atabildiği] *maskesidir de.* Bireysellik kendi figürünü bulur, onda devinir; ancak bütün bu orada-varlık [*Dasein*] *istenç* karşısında olduğu kadar *eylem* karşısında da kayıtsız olan bir varlık olarak ortaya çıkar; bireysellik bu varlıkta *önceden* sahip olduğu anlamı –kendisinde düşünümlü-varlığa ve bireyselliğin *hakiki özüne* sahip olduğu anlamı– *siler* ve karşıt bir şekilde, daha ziyade kendi hakiki özünü istenç ve tamamlanmış işlemde ortaya koyar." (s.264).

"Ya..., ya da..." mantığı, burada "demek-isteme"nin "biçimi" olarak yüzün "olumsallığını"nı, bu biçimin "dışavurması" gereken "içeriğe" "kayıtsız", "yabancı" hale gelmesini vurgulamak için devreye girer. "Maske", ölü *biçim* olarak (Hegel biraz ileride kafatasını *caput mortuum* olarak tanımlayacaktır –s.272) yüz, burada demek ki, Hegel'in "Mutsuz Bilincin" "etkili gerçekliğini" tanımlarken başvurduğu "anıt-mezar"la aynı konuma sahip olacaktır. Bu anı hatırlayalım: "Bu anıt-mezarın kendisi etkili bir gerçeklik ve kalıcı bir sahiplenmeyi güvencelemek de bu gerçekliğin doğasına aykırı bir şey olduğuna göre, bu durumda anıt-mezarın bu mevcudiyeti de sonunda zorunlu olarak bir bozguna uğraması gerekecek bir mücadele ve bir çabalamanın çekişme nesnesidir sadece"(s.184). Fizyognomoni ve Frenoloji de aynı nedenlerle, yüz ve bedende "kalıcı bir sahiplenme" aradıkları için eleştirileceklerdir. Başka bir deyişle, onların "bozgunları" da Hegel sistemi tarafından daha baştan öngörülmekteydi. Ancak bu Hegel'in, gelecekteki ırkçı kuramlar için (örneğin, Heidegger'in deyişiyle, eğer bu tümce parçasını bağlamı dışında alıntılamaya cüret edersek, " 'sarışın hayvanın' çılgın deliliğini dizginlerinden boşaltan"[14] kuramlar için... Heideggerci felsefede gerçekten de özel bir yere sahip bir tümce!) iyi bir temel hazırlamış olacak bu arkaik disiplinlerin garabet durumlarını sergileyip eleştirmeye zaman harcamasını engellemez.

14. M.Heidegger, *Essais et Conférences*, Fransızca çev. A.Préau, Gallimard, Tel, 1958, s.127: "(...) *déchainé la folie furieuse de la 'bête blonde'*". Bu tümce üzerine "Nietzsche'nin deneyiminin kurbansal anlamı" alt başlığında (Bakış Siyasaları-III, c) geri döneceğiz.

Eğer Hegel için, "işaret" olarak, "kendisi için alınmış" (s.260), "ölü şey" (s.283) olarak yüz, "anlamdan yoksun" (s.260) ise, bunu, genelde "anlam" olarak çevrilen *Bedeutung* sözcüğünün, Derrida'nın önce Husserl'e (*Recherches Logiques*)[15] sonra da Hegel'e[16] ilişkin olarak göstermiş olduğu gibi "demek-istemenin içeriği" gibi daha kesin bir anlama sahip olmasından itibaren anlamaya çalışabiliriz. Demek ki, işaretin "atıl bedeni" ("edilgin", "sakin"; Hegel'de "dinlenmede"), ancak bir "demek-isteme"nin "nefesi" (ruh) gibi, canlı, etkin bir "içerik" tarafından canlandırılacaktır. İşareti canlandıran bu kendi has "istenci"nin o halde *ötekiyle* bir ilgisi olmayacaktır. Sunu, burada kendinin kendi tarafından bir dışavurumuna indirgenecektir. Oysa Levinas bu *nefesin* "anlam"ını kendi hakiki bedensel-tinsel işlevine yerleştirmek ister gibi yerinden ederek, onu soluk alma (*respiration*)-esinlenme (*inspiration*)-nefesin tükenmesi (*expiation*) dizisine açar. Levinas'ta öteki kendi "deri"si altında, bir "biçim altında" "dinlenmede" değildir, "kendi derisinde rahatsız, kendi tarafından fazlasıyla dolu ve tıkanmış gibi, kendi kendisi altında boğulan, yeterince açık olmayan, kendinden kurtulmaya, daha derin, sonuna kadar bir soluk almaya, kendini yitirene kadar kendi sahipliğinden kurtulmaya muhtaçtır" (s.140-141). "Biri-öteki-için" koşulunda, öteki tarafından hırpalanma karşısında, "acı çekme"den hiçbir şekilde kendi kendini "yeniden kazanma" (*rachat*; günahlarından arınma) olmayan ama "hırpalayan kişinin sorumluluğunu üstlenme olan öteki için soluk tüketmeye/feda olmaya" (*expiation*) geçilir (s.141). "Soluk alma", ötekiye açılmanın bir "kipliği veya bir ön tadı veya daha kesin olarak (...) ardından kalan tadı" haline gelir (s.146). "Her türlü gizemcilik dışında, öteki için her türlü fedakarlığın olanağı olan bu soluk alıp vermede etkinlik ve edilginlik birbirine karışır" (s.146).

Buna karşın Hegel, ötekiyle "karşılaşma yerleri"nin arayışını bedenin kendi "işlevleri"nin "anlam"larını, tam da "anlamlama"

15. Bkz. "La forme et le vouloir-dire", *Marges*... içinde, s.185-207.

16. *Marges*..., s. 94: "Bu demek-istemenin içeriğine, bu *Bedeutung*'a Hegel bir ruh (*Seele*) adını ve saygınlığını verir. Bir bedende, elbette, gösterenin bedeninde yatan ruh (...). İşaret, gösteren beden ile gösterilen ülküselliğin birliği olarak bir çeşit ete bürünme (*incarnation*) haline gelir".(a.b.ç.)

yerleri olarak dönüştürüp geliştirmekten çok, yalnızca istenç ve eylem karşısında kayıtsız olmakla kalmayıp (s.264) aynı zamanda bunlarla çelişen bu "ölü şey"den çıkmakta acele edecektir. Bireyselliği, yüzünde "kendi demek-istemesinin içeriğini", onu sadece kendi has istencine göre, istencinde ve *onun yapıtlarında* ortaya sermek için "silecek" (s.264) şekilde tanımlamaya girişir. Bu "silme" aynı zamanda yüzün "yansızlaştırılmasıdır" da. Felsefe yüzü, Fizyognomoni ve Frenoloji gibi gülünç disiplinler tarafından meşru kılınmaya çalışılan kaba bir şiddete karşı, işte böyle kendi muhafazası altına almaya çalışır. Ancak bu felsefi muhafaza, yüzden istenç kertesi önünde kendisini "meşru kılması" gereken birşey yaptığını gizleyemez. Yüz, bu eleştiriden bireyselliğin "hakiki özünü" tercüme etmek isterken ona ihanet etmekle *suçlanıp* yargılanan bir şey olarak çıkar. Böylece yüz, bir kez daha, istenç tarafından ve tamamlanmış işlemde "günahlarından arındırılması" (*rachater*; yeniden satın alınması) gereken bir şey haline gelir. Dolayısıyla, birey, "öteki-için" haline gelerek öncelikle "kendinde" özüne ihanet etmiş olma sebebiyle, ötekiyle her türlü ilişkiden "önce" bile sürekli suçlamaya (*accuser*; işaretlemeye) uğrayan yüzü sebebiyle sürekli olarak kendini *affettirme* (*excusare*) koşulunda bulunacaktır. Yüz, iki durumda da, Hegel'de ve Fizyognomoni'de, sürekli "suçlanmış" (sebebiyet vermiş) ve dolayısıyla da tinsel olarak "şiddete" maruz kalmış, "kurban" edilmiş olacak, bu da ötekiyle ilişkide, maruz kalışta/sunuda her türlü "etkili bir şekilde gerçek" kurbana yolu açmış olacaktır.

Başka bir deyişle, bu şiddetten, "onun hakiki özünün hakiki belirişi" olmaktan uzak, ancak kendi indirgenemez ayıramında ("hakiki öz" anlamında bir mevcudiyete gönderme yapmamaları anlamında) farklılaştıran/erteleyen izler olan kendi "yapıtları" (bir yüzün "yapıtları" nerede başlar nerede biter? Ya onun "tamamlanmış işlemi", "edim halinde işlemi"?) yoluyla kendini kurtarmaya çalışan bir yüz, ayıram olarak kendi indirgenemez tikelliğini kurtarmayı başaramayacaktır.

Ancak yüz belki de öncelikle, "varlıktan başka türlü" anlamında, "kendine mevcudiyeti" olmaksızın, dolayısıyla bir "özü" ol-

maksızın öteki-için"dir" (eğer ondan şimdiki zamanın mevcudiyet kipinde söz edebilirsek), dolayısıyla daha baştan "kurban edilmiş" veya "kurban edilebilir"dir. Ama özü olmamaklığı itibariyle, o *kurban edilemezdir* de.[17] Ancak "öteki için her türlü fedakarlık olanağını", "kendini ötekinin yerine koyma" anlamında muhafaza eder. Ancak "ideal" ya da tam, eksiksiz bir "ikâme"nin, "ötekinin yerine geçme"nin, bireyler arasındaki –tanım gereği– *ayrılma* ilkesi gereği olanaksız olması yüzünden, bu sorunsal alan aynı anda hem bir etik olanağını hem de onun sonsuz açmazlarını sunar.

17. Bkz. Jean-Luc Nancy, "L'insacrifiable", *Une Pensée Finie*, Galilée, 1990. "Şöyle denilebilir: Varoluş, özü gereği kurban edilmiştir. Bu, Batılı anlamda kurbanın biçimlerinden birini yeniden üretmek olacaktır" (s.101). Nancy'nin burada geliştirdiği düşünceler bize rehberlik etmeye devam edecek. Varoluşun kurban edilemez oluşu fikri, Heidegger'den Varoluşçuluğa uzanan, onun özünün olmamaklığı fikriyle bağlantılandırılır. Heidegger'i alıntılayan Nancy şöyle yazar: "*Dasein*'ın 'özü' onun varoluşunda bulunur" (*Varlık ve Zaman*, § 9) ve şunu ekler, " 'Dasein' varolandır. Eğer onun özü (tırnak içinde) varoluşundaysa, bu demek oluyor ki varolanın özü yoktur. Ancak o sunulmuştur (...)" (s.102). Onun "sunulmuş" (*offert; opfer*) niteliği onu yeniden Batılı anlamda bir "kurban"la (*Aufopferung*) ilişkilendirmez mi?

III

Deleuze ve Guattari'de "yüzsellik" kavramı: ("Ölüm ve korku dünyası", "yüz, ne dehşet", "korkunç maske")

Geleceğe doğru çok uzaklara uçtum; yüreğimi bir korku kapladı.

Ve etrafıma baktığımda, işte artık zamanla hemzaman içindeydim. (...)

İlk defa olarak, size bakılması gereken gözlerle, kalbimde bir arzu, gerçekte özlemle geldim.

Ama bana ne oldu? Kalbimi korku kapladığı halde gülmek zorundaydım. Gözlerim asla böylesine alacalı bulacalı bir şey görmemişti.

Bir yandan bacaklarım ve yüreğim titriyor, gülüyor, gülüyordum. 'Bütün boya çanaklarının ülkesi burası olmalı' dedim kendime.

Yüzünüz ve vücudunuz elli çeşit boya lekesiyle kaplı, benim şaşkınlığıma karşın siz öylece oturuyordunuz, ey bugünün insanları.

Üstelik etrafınızda da elli ayna destekliyor ve yansıtıyordu renk oyunlarınızı!

Aslında *kendi yüzünüzden daha iyi maske bulamazdınız siz*, ey bugünün insanları! Sizi kim tanıyabilirdi ki?

Her yeriniz geçmişin işaretleriyle kaplı, bunlar üzerine de sıvanmış yeni işaretler, bütün kâhinlerden iyice gizlenmişsiniz!

Hem bir kâhin ciğerinizi okumaya kalksa, kime yutturabilirsiniz ki bir ciğeriniz olduğunu? Biraz boya biraz da yapışkanla tutturulmuş kağıt parçalarından yapılmış gibisiniz.

Sizin peçeleriniz ardından bütün çağlar, bütün uluslar renk renk bakıyorlar, tavırlarınızda da bütün töreler, bütün inançlar rengarenk dile geliyor.

Biri sizden şu peçeleri, fazlalıkları, boyaları, tavırları çekip çıkaracak olsa, geriye kalacak şey kargaları bile ürkütüp kaçıracaktır.

Gerçek şu ki, ben de sizi bir zamanlar çıplak ve boyasız görünce dehşete kapılmış, geriye kalan şu iskelet bana baştan çıkarıcı işaretler yapınca da ürküp kaçmış bir kargayım.(...)

Zira şöyle konuşursunuz siz: 'bütünüyle gerçeğiz biz, bizde ne inanç ne de boş inanç vardır'. Böyle kabartırsınız göğsünüzü, ah sizde göğüs olmasa bile!

Evet ama nasıl inanabilirdiniz ki siz, *ey alacalı bulacalı insanlar! –sizler ki bugüne kadar inanılmış bütün şeylerin imgelerisiniz!*

F. Nietzsche*

*

Buraya kadar iki büyük felsefi "bedensellik rejimi"nden itibaren iki bakış siyasasına yöneldik. *Phaidon*'dan itibaren Platon'da ve *Tinin Fenomenolojisi*'nden itibaren de Hegel'de ortaya çıkarmaya çalıştığımız bu iki rejim, biri diğerinin mirasçısı olarak bir çok noktada birbiriyle kesişir ve büyük ölçüde de biri diğerinin devamı, hatta bu noktada yinelenmesi olarak görülebilir. Bununla birlikte bir üçüncüsü yol üzerinde, kendisini bir "rejim" ya da bir "siyasa" olarak değil, diğer ikisi karşısında yalnızca bir *yırtılma* olarak göstererek karşımıza çıktı. Bu yırtılışın yüzü, buraya kadar marjlarda kendini gösteren Levinas'ın felsefesinin yüzüydü. Etiği siyasetin boyundu-

* "Medeniyet Ülkesi Üzerine", *Böyle Buyurdu Zerdüşt*; Fransızca (Maurice Betz, Gallimard, 1947) ve Türkçe (Turan Oflazoğlu, M.E.B., 1997, s.131-3) çevirileri göz önüne alınarak Türkçeye aktarılmıştır (a.b.ç.).

ruğundan, bakışı da apaçıklığın tiranlığından kurtarmaya çalışan bir felsefeyi "bakış siyasaları" başlığı altında değerlendirmek istemedik.[1]

Kararlı bir şekilde modernlik sonrası ve de "mevcudiyet"in metafizik kavramının eleştirisinde Derrida ve Levinas'tan daha az karmaşık olmayan diğer çağdaş felsefeler de, örneğin Deleuze ve Guattari'nin felsefeleri de açık bir şekilde "bedensellik" ve "yüzsellik" sorunlarıyla ilgilenmişlerdir. Onların çözümlemelerinin veya bu felsefelerin belli başlı tavır alışlarında yatan varsayımların, eski Metafiziğin dolaysız "reflekslerinden" bazılarıyla ilişkili olarak, bir farkın veya bir yinelemenin olup olmadığını görebilmek için eleştirel bir okumasına girişmeyi deneyeceğiz.

Dünyaya maruz kalış/sunu, ötekiye maruz kalış/sunu, hatta dünyanın şeylerinin, varolanların birbirlerine sunusu/maruz kalışı belli bir bilmeye (*savoir*) adanmış (bilmeyle –ya da en azından "canlı", "cansız" birlikte söz konusu olduğunda, belli bir kod çözmeyle– bağlantılandırılmış) belli bir görmeden (ya da daha genel olarak algıdan, alımlamadan, belli bir alımlayabilirlikten) geçtiğine göre, "bedenlerin"/"cisimlerin" görünürlüğü tarafından cezbedilmiş bakış da onlara bir "kimlik", bir "nelik" atfedecektir. Bu "kimlik verme" (saptama; tanıma) sürecinin kendisi daha baştan "kurbansaldır" (ya da en azından "seçici"dir); çünkü ötekiyi *aynının* ulamlarına indirger ve onu kavranılamaz olarak alımlamaz (özellikle de "kim", *quod* sorusundan çok "ne", *quid* sorusu). Ötekinin kendi "görünürlüğüne" ya da alımlanabilirliğine bu indirgenişi burada bitmez, ama iş bu görünürlükte "esas kimlik" olarak belirlenen bir içselliğin işaretlerinin ta kendilerini bulmaya ya da bulduğunu sanmaya kadar varır. Bu "kurbansal bilme"nin gözlemine eşlik eden

1. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961. Önsöz'ünde Levinas dokunaklı bir tonda şöyle yazıyordu: "Savaşı öngörüp, bütün araçları kullanarak zafer kazanma sanatı olarak siyaset bundan böyle aklın işleyişinin ta kendisi olarak kendini dayatıyor. Felsefenin safdilliğin karşısına dikilmesi gibi, siyaset de ahlâkın karşısına dikilir" (s.IX). Ya da, daha ilerde, "imgesiz", "nesnelleştirici olmayan" bir bakışın, bir siyasa düzleminden sıyrılıp nasıl yeniden etiğin alanına sokulabileceğine dair önemli ipuçları veren şu tümce: "Etik bir optiktir. Ancak imgesiz "görüş"tür, görüşün bakışı birleştirici ve bütünselleştirici nesnelleştiren niteliklerinden sıyrılmıştır" (s.XII).

işaret kuramının niteliğine göre, bu bilme işlemi ötekinin bilgisinde (*connaissance*) bedenselliğe ve yüzselliğe belli bir değer atfedip etmeyeceğine de karar verir. Ancak her iki durumda da, belli bir değer atfettiği veya atfetmediği durumda da, bu bilme mevcudiyet metafiziğinin ve bilginin varsayımları içinde kalır. Metafizik bir işaret kuramında "gösterilen" daima şimdiliği içinde kavranabilir "canlı bir mevcudiyet" olarak anlaşıldığı için, "gösterilen"e ilişkin olarak "sadık" veya "ihanet" eden, "kayıtsız" bir işarete (örneğin Hegel'de bir *caput mortuum*'a) indirgenen, bedenselliğinin ve yüzselliğinin tekilliği içindeki ötekiye tanımcada, saygıda (*reconnaissance*) kusur ortaya çıkar.

Deleuze ve Guattari'de de "yüz" çözümlemesi bir işaret kuramı eleştirisinden dayanak alır. Onlara göre "genel bir anlambilim" olamayacaktır: "Anlambilimi anlamlayan göstergebilim olarak alırsak, anlambilim diğer birçok işaret rejiminden yalnızca birini, en önemlisi olmayan bir tanesini oluşturur".[2] Anlambilimin genel bir işaret kuramı olarak yalnızca tikel bir halini oluşturacağı, "işaretin anlamlayan rejimi" diye adlandırdıkları şey, modern anlambilimde hâlâ varsayılan mevcudiyet metafiziğini aşmaya yönelir. Başka türlü söylersek, Deleuze ve Guattari anlambilimin "keşfini", "gösterilen"in işarete ilişkin olarak *kayıtsızlığını* (Metafizik'te, diğerleri arasında Hegel'inkinde de, uzun zamandan beri zaten öngörülmüş olan şeyi) en uç noktasına götürürler. Bundan da mantıksal bir sonuç çıkarırlar:

> İşaretin anlamlayan rejimi (anlamlayan işaret) basit bir genel formüle sahiptir: *işaret işarete gönderir;* sonsuza değin yalnızca işarete gönderir. Hatta bu yüzden, gerekirse işaret kavramından da vazgeçilebilir; çünkü ilke olarak işaretin ne göndermede bulunduğu şeylerin durumuyla, ne de anlamladığı bir tözle ilişkisi muhafaza edilir; ama burada göz önüne alınan sadece işaretin işaretle, anlamlayan denen bir zinciri tanımlayan biçimsel ilişkisidir (s. 141, a.b.ç.).

Benzer doğrultuda alıntıları çoğaltabiliriz:

2. Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Mille Plateaux* (*Capitalisme et Schizophrénie II*), Minuit, Paris, 1980, s.140.

> Söz konusu olan hâlâ belli bir işaretin neyi anlamlandığını değil, ama başka hangi işarete göndermede bulunduğunu, başı sonu olmayan bir ağ oluşturmak üzere ona başka hangi işaretlerin eklendiğini bilme sorunudur (...)
> Lévi-Strauss tarafından betimlenen durumdayız: Dünya *ne* anlama geldiğini bilmemizden önce anlamlamakla başladı, gösterilen bilinmesine gerek olmaksızın verilmiştir (a.g.y.).

Bu satırlar mevcudiyet metafiziğinden çıkma gayretlerine tanıklık eder. "Betimlenen durumu" birden "dünyanın nasıl başladığı" gibi varlıkbilimsel soruna çeken (şüphesiz bu bir benzetme de olsa), işaret sorununu birden varlıkbilimselleştiren Lévi-Strauss alıntısı bir yana (çünkü burada "gösterilenin verili olduğu" varsayımında bulunulmuştur), "gösterilen" burada bütün "kökensel" mevcudiyet değerini kaybeder. İşaret "gösterilen"i önceler; "gösterilen" ise "mevcut" veya "na-mevcut", bu ikili seçeneği aşarak bizim zorunlu olarak yalnış tanıdığımız bir şeydir.[3] İşaret, asla mevcut olmamış olanın "izi", "kökensel" ayıram, yani kökeni olmayan haline gelir. Eğer hâlâ bir başlangıçtan söz edilebilirse, iz burada kendisinden itibaren herşeyin başladığı şey haline gelir. Dünya "olınak"la değil, ama "olmaktan *başka türlü*", ayıramla başlar.

Ancak bu "betimlenen durum", aynı zamanda şiddetin de başlangıcını betimler; eğer söz konusu olan "konulmuş" işaretle başlama (*anticiper*) zorunluluğu ise zorunlu bir şiddet; ama eğer söz konusu olan araya konan (ara terimi oluşturan) işaret aracılığıyla, mevcudiyeti içinde "gösterilen"e doğru, ondan *büyük anlamlayan*

3. *Bkz.* J.Derrida, "La Différance", *Marges...* içinde, a.g.y., s.21. "(...) bu, belli bir varolanın saklı kalmış veya burada bulunmamasından değildir; ama ayıram (*différance*) mevcudiyet ve na-mevcudiyet ikili seçeneğini aşarak bizi zorunlu olarak yanlış tanıdığımız bir şeyle (*avec ce dont nous méconnaissons nécessairement*) ilişkide tutar. Belli bir ötekilik (...)". Daha önce bu kısıma yapılan göndermeler için *bkz.* " 'Kurbansal Sunu'ya Giriş", not 31; "Bakış Siyasaları-II", not 12. *Méconnaissance* ("yanlış tanıma") sözcüğü etrafında belli bir yanlış anlamanın olduğu Önay Sözer çevirisi için bkz. *Toplumbilim*, N.10, 1999, s. 57: "(...) bu belli bir buradakinin saklı kaldığı ya da yok sayıldığı anlamına gelmez, fakat différance bizi kaçınılmaz bir biçimde burada ve burada-yok seçeneklerini geride bıraktığını bilmemezlikten gelmemiz olgusuyla ilişki içinde tutar. Belli bir başkalık (...)". Bunu burada bundan sonra söylenecekler için merkezi bir önemi olduğu için vurguluyoruz.

yapmak için seğirtmek (*se précipiter*) ise aşırı bir şiddet.

Deleuze ve Guattari'ye gelince, onlar "yüzsellik"ten "büyük anlamlayan" (*signifiant majeur*) *yaparlar*. Ancak felsefe söz konusu olduğunda bir "yapma" ne anlama gelir ki? Acaba "yüzselliği" "büyük anlamlayan" olarak "koyan" onların kendileri midir, yoksa "yüz"ün (ya da "yüzselliğin") bir "büyük anlamlayan" haline geldiği bir durumu mu betimlemektedirler (ya da şifresini çözmektedirler)? Burada da yüz (sebebiyet vermekte) *suçlanmakta* (*mise en cause*) mıdır? Bu suçlamanın sorumluluğunun kimin üzerine düştüğünü görmek için bekleyelim. Yüz suçlanmakta, parmakla gösterilmektedir (*mis à l'index*). Ancak bunun sorumluluğu belki de herkesce paylaşılmaktadır.

"İşaretin bu anlamlayan rejimi" kavrayışından itibaren, mevcudiyet metafiziği sarsılmış olacaktır: "Anlamlamanın merkezine, bizzat Anlamlayanın kendisi üzerine söylenecek pek az şey var, çünkü o katıksız ilkeden yani *hiçten* daha az olmayacak şekilde katıksız bir soyutlamadır".[4] Başka türlü söylersek, "anıt-mezar"ın merkezi odası boştur. Yazarlarımız onu "anıt-mezar" olarak adlandırmazlar. Şöyle yazarlar: "işarete gönderen işaret, garip bir iktidarsızlığın, bir belirsizliğin hükmü altındadır, ancak zinciri oluşturan gösterenin [anlamlayan] kendisi güçlüdür" (s.142). Bu satırlar bize Hegel'de "*özsel-olmayana* düşüş" anını hatırlatır. Kaybolmuş mevcudiyet için belli bir pişmanlık mı olacaktır? *Anıt-mezar* deyimini kullanmazlar, ancak biraz ilerde, bu "işaretler zinciri"ni "ölüm ve korku dünyası" (*monde mortuaire et de terreur*) olarak tanımlarlar (: "yersiz-yurtsuzlaşmış işaretin kendisi ile katlanarak yinelenişi olarak gösteren, ölüm ve korku dünyasıdır"-s.142).

Çözümlemeleri boyunca bu türden ifadeler çoğalarak devam edecektir: "maske yüzü saklamaz, maske yüzdür"(s.145); "yüzün insansızlığı"(s.222); "yüz, ne dehşet"; "korkunç maske".[5]

Bir kez bu "anıt-mezar"ın bağrındaki "hiç" dile getirilince, yapı kendi üzerine çökmez, bu kez mezarın kendisi "töz" haline gelir. Yüz, hiçbir mevcudiyete göndermе yapmayan indirgenemez bir iz

4. Deleuze-Guattari, *a.g.y.*, s.144 (a.b.ç.).

5. Tam olarak kullanılan deyim "*cagoule*" (haydutların ya da işkencecilerin başlarına geçirdikleri sadece gözleri ve ağzı açıkta bırakan 'kukuleta'), s.233.

olarak görülmeyecek, kendisi yalnızca bir "maske"den (ya da başa geçirilmiş bir "tolga"dan, bir "zırh" veya "siperlik"ten) ibaret olsa bile, "mevcudiyet" rolünü kendisi oynamaya başlayacaktır. Söz konusu olan uzun zaman önce başlatılmış olan bir yabancılaşma eleştirisi midir? Kaldı ki bu kuram da kaybolmuş olacak bir "kökensel mevcudiyeti" daima varsaymış olarak kalmıştır.

Burada, bir bakıma Hegel tarafından anlaşıldığı şekliyle bir "Mısır piramidi"nin veya bir "anıt-mezar"ın dikilişiyle (*érection*) eşdeğer görülebilecek bir "ölüm dünyası"nın, ancak bu kez bir "hiç"ten itibaren dikilişine tanık oluruz. "Put"ları yıkmak için önce onları dikmiş ya da "koymuş" olmak gerekir. Ancak bir kez daha vurgularsak, "gerçek" veya "sahte" putları diken acaba felsefenin kendisi midir? Sorumluluk herkesin üzerindedir. Deleuze ve Guattari, "yüzün anlamlayan rejimin *sahici İkonu* olduğunu" yazarlar (s.144). Yani, "ikon" demek, gösteren ile gösterilenin çakıştığı, genel bir göstergebilimin aslında ufak bir parçası olması gereken anlambilimin anlamlayan rejiminin en has imgesi olmak demektir. Ancak böyle bir önerme, yüze "sahici" (has, esas) bir konum vermeyi reddeden Hegel'den ziyade Fizyognomoninin "nesne"sini olumlamak olmayacak mıdır? Ancak söz konusu olan bu değildir, burada yüz eğer "sahici İkon" olarak tanımlanıyorsa, bunun nedeni yüzün bir "büyük anlamlayan" ve "ifade tözü"ne *dönüşmüş* olmasıdır.

Yüzün nasıl "dönüştüğünü" göstermek için bu kısmı alıntılayalım. Bu, "anlamlama merkezi"nin bir *hiç* olduğunun ("bir eksiklik veya bir fazlalık, önemli değil"[6]) ortaya çıktığı andır. Bu zorunlu

6. Buna benzer bir ifadeye III. Bölümde inceleyeceğimiz B. M.Koltès'in oyununda rastlayacağız: "Eğer şu an yorgunluk veya *unutmayla veya unutmaya yol açan arzu fazlalığıyla* bana ifade edecek herhangi bir arzudan yoksun olduğunuzu söylediğinizi varsayarsak, sözgelimi ben de size karşılık olarak daha fazla yorulmamanızı ve de başka herhangi birinin arzusunu ödünç almanızı öneririm" (*Dans la solitude des champs de coton*, a.g.y., s.44). Demek ki, "arzu" "unutulmuş", boş bir içeriğe (belki de bu "içeriğin" fazlalılığı nedeniyle; "bu zorunlu olarak yanlış tanıdığımız bir şeydir") sahip olabilir; bir başka arzuyu "ödünç alma"nın sınırsız olanağı buradan kaynaklanıyora benzer. Bu, bizi şimdiden, daha sonra geri döneceğimiz, arzunun kurban edici ve kurucu nitelikteki "mimetizm"ine, "işaret"e benzer bir şekilde (ya da tersi) "*arzunun keyfiliği*" veya "kayıtsızlığı" olgusuna götürür.

olarak yanlış tanıdığımız bir şeydir; çünkü bu "merkez" na-mevcuttur veya öylesine aşırı, öylesine "aşkın", vb. bir anlama sahiptir ki... "Önemli değil", bu anda "sonluluk" içindeyizdir. Zincirleme devam edelim:

> İşaretin işarete sonsuzca [bu sonluluğun "sonsuzluğu" olsa gerek] göndermesi veya işaretlerin bütününün bir büyük anlamlayana göndermede bulunması aynı şeydir. Ancak tam da, gösterenin bu kendisi ile katlanarak katıksız biçimsel yinelenişi (*pure redondance formelle*) [bu "ölüm ve korku dünyası"nı (s.142) tanımlayan şeydir] özel bir *ifade tözü*, yani *yüzsellik* olmaksızın düşünülemez bile (s.144, *a.b.ç.*).

İşaretlerin bu kesintisiz "gönderme" rejimi, işaretlerin yolunu kaybetmiş dolanmalarının (*errance*) ta kendisidir. İşaretler "yersiz-yurtsuzlaştırılmıştır" (*déterritorialisé*), ancak "hiç" olduğu ortaya çıkan göndermelerini, "gösterilen"lerini kaybetmiş olarak "kendi etraflarında dönerler". Bu aynı zamanda onların kendi üzerlerine "kapanması"dır da ("ölüm ve korku dünyası"). Bu "nihilizm" "işaretin anlamlayan rejimi" tarafından kabul veya tahammül edilemez olduğu için, üzerinde "yeniden yer-yurt bulacakları" bir "töz" bulmak durumundadırlar; bu da *yüzselliktir*. Demek ki yüz, işaretlerin ilk ve son sığınaklarıdır; o olmaksızın nihilizmde kaybolmuş olacaklardır.

> "Gösteren yüz üzerinde yeniden yer-yurt bulur. Gösterenin tözünü yüz verir, yorumlanacak şeyi verir; yorum kendi tözüne yeniden anlamlayan verdiğinde değişen, hatları değişen odur" (s.144-145).

Yüzün gösteren için bu "töz" rolünü oynamaktan başka bir yoğunluğu veya bir hacmi (*consistance*) olmadığı için, yüz işaretler için gerekli bu yanılsama oyununa katılır. Bu oyun şudur: sonra bu "hiç" de "herşeye" bir anlam versin diye "hiçe" bir anlam verecek bir duyulur mevcudiyete inanmak. Ancak anlamlayanın bu seğirtmesinde, yüzün bulmuş olduğu şu pek az yoğunluk ve hacim, aslında bir "maske"nin yoğunluğu ve hacmidir.

Deleuze ve Guattari, "maske yüzü saklamaz, maske yüzdür" (s.145) diye yazıyorlardı.

Burada yüzün kavranamazlığı kendini bir maskenin duyulur mevcudiyetine indirgenmiş bulur. Yüzü daha baştan kurban eden filozof değil, filozofun açımlamaya çalıştığı "işaretin anlamlayan rejimi"dir.

Sema-sôma ikircikliğinin metafizik "iz"indeyizdir; "maske" düşüncesi, "hapishane", "anıt-mezar" ve "*caput mortuum*" (ölü kafatası) düşüncesini yeniden canlandırır.

Asla hiçbir şeyden emin olamadığımız gibi (yanılsama oyunu, duyulur mevcudiyete veya gerçekliğe inanma, maskeler, vb.), bu "hiç"ten de emin değilizdir. Deleuze, *Logique du Sens*'da, Nietzsche'de "Platonculuğun ters-yüz edilmesi" sorununu ortaya koyarken, Platoncu "mağara" düşüncesi ile "maske" arasında bir koşutluk kurar gibidir. Yüz daha o zamandan orada varsayılmakta mıydı? Mağarayı bir *uçurumsallık* (*mise-en-abyme*) etkisi olarak betimleyen Nietzsche'yi alıntılar burada Deleuze:

> Her mağaranın ardında, daha da derin bir başka mağara açılır; her yüzeyin altında daha da uçsuz bucaksız, daha da garip, daha da zengin bir yeraltı dünyası, ve bütün zeminlerin altında, bütün temellerin altında, daha da derin bir uçurum bulunur.[7]

"Mağara"ların bu durmak bilmez "açılımları", başı sonu olmayan bu *baş döndüren sunu* düşüncesi, "yüzey"i derinliklere feda etmek için değil, ama kavranılamazlığı içinde "yüzeye" saygı veya tanımca göstermek için yüze de uygulanabilirdi. Deleuze, *Logique du Sens*'da "her maskenin ardında, yine bir başkası..." diye yazıyordu. İfadeyi *askıya alan* bu küçük üç nokta, sunudaki bu durmak bilmez devinimi hesaba katmaya çalışır gibidir. Her maskenin ardında, demek yeniden bir başkasını bulacağızdır; maske aynı anda hem "kaldırılmış" (çıkartılmış) hem de (yerine bir başkası geçmiş olsa da) "askıya alınmış" olacaktır. Ötekiye sunuda/maruz kalmada, yüz o halde, durmak bilmez bir "(ortadan) kaldırmanın" "yeri", yüzün

7. Gilles Deleuze, *Logique du Sens*, Minuit, 1968, s. 304.

(kendinin / arzunun) küllerinden yeniden doğacağı bir sunak yeri olacaktır.

Bir kez "anlamlayan rejim" bu şekilde betimlendikten sonra, bu "rejim"den çıkmak, Deleuze ve Guattari'ye göre *yüzün kendini silme* gerekliliğini ortaya çıkarır:

> (...) yüz kendini sildiği zaman, yüzsellik hatları ortadan kaybolduğu zaman, bir başka rejime girildiğinden, anlamlayan dizgenin sınırları aşan hayvan-oluşların, gizliden gizliye moleküler-oluşların, alacakaranlık yer-yurt edinmelerin gerçekleştiği, sonsuzca daha dilsiz ve algılanamaz olan başka bölgelerine girildiğinden emin olabiliriz (*Mille Plateaux*, s.145).

Her şeyden önce "*yüzünü kaybeden* ve bir hayvan-oluşa, *küllerinin* rüzgara savrulacağı bir moleküler-oluşa giren" kişi, "işkence gören"dir (s.145, *a.b.ç.*). Ancak ondan itibaren, onun tarafından, *–ikâme yoluyla–* (yüzden) özgürleşilir. Ancak onun küllerinden itibaren yüzsüz bir şekilde yeniden doğulur. "Kurban" sözcüğü harfiyen, kendi başına ve kendi ikâme, yerine geçme "mantığı" adına kullanılır:

> Günah keçisi ayini, onun hayvan-oluşu bunu en iyi şekilde gösterir: ilk keçi kurban edilmiştir, ancak bir ikincisi kovulmuş, kızgın çöle gönderilmiştir (s.146).

Deleuze ve Guattari için, bu "sürgün-oluş", bu "göçebelik", bu "umutsuzca çöle kaçış", yüzsüz ve de özgür bir varoluş (dolayısıyla da bir direnç) olanağının ta kendisidir.

O halde, "yüzünü kaybetmenin" daha baştan iki biçimiyle karşı karşıyayız: "etkili bir şekilde gerçek kurban" yoluyla (keçinin "kurban" haline gelişi) ve de "ikâme" yoluyla (göçebe-oluş). Ancak bir kez, "ikâme" mantığı, "kurban edilen Tanrı" fikri veya inancıyla birlikte reddedildiğinde, bir başka "emir sözcüğüne" kulak vermemiz gerekecektir; bu da yazarlara göre "bir ölüm yargısı", bir "hüküm" veya "bir uyarı çığlığı", "bir kaçış mesajı"dır (s.135).

Ancak her durumda, bizim için, "*feda et kendini!*", "*kurban et yüzünü!*" diyen bir "emir sözü"...

A. BİR "SİYASA" OLARAK "YÜZÜ BOZMA": (EGOLOJİK YAPI; ÖTEKİ SORUNU; VE ŞU "SAHİPLENİLEMEZ OLARAK KALAN")

Buraya kadar, Deleuze ve Guattari'de "yüz" kavramına, *Mille Plateaux*'da doğrudan bu kavrama ayrılmamış bölümlerde, işaret rejimiyle ilişkisi içinde yaklaştık. Şimdi ise öncelikle, yazarların daha önceki bölümlerde bir bakıma ekmiş olduklarını biçtikleri, "Année zéro –Visagéité" ("Sıfır yılı –Yüzsellik") başlıklı bölümle ilgileneceğiz. Bir yüz "incelemesi" o halde yine bir işaret kuramına mı bağımlı olacaktır?

Hegel, daha o zamandan Fizyonomistleri bireye (onun "yüzüne" değil; çünkü bu onu pek az ilgilendirmiş gibidir) "kötü davranmaları" (*maltraiter*; onu kötü bir biçimde incelemeleri)[8] nedeniyle eleştiriyordu. Ancak Deleuze ve Guattari'nin burada yapmış oldukları, artık "yüze kötü davranmak / onu kötü incelemek" değildir; ona karşı devasa bir savaş makinesi inşa ederler. Bu kitabın diğer bütün bölümleri gibi, incelenen konular belirgin bir takım tarihlere gönderme yapar.[9] Burada söz konusu olan tarih "sıfır yılı" olduğuna göre, acaba bu tarih Batı uygarlığı için diğer bütün tarihlerden daha "kurucu" nitelikte mi olacaktır? Başka bir deyişle, burada örtük bir şekilde anlatılmak istenen, acaba "yüzselliğin" İsa ile aynı anda ortaya çıkmış olduğu mudur? Yüzselliğin "doğum tarihi", İsa'nın doğum tarihi mi olacaktır? Ancak yazarlar çok daha cüretkâr bir şekilde şöyle ilan ederler bunu: "Yüz, İsa'dır" (s.216).

İnşa ettikleri "savaş makinesi", tam da yüzü üreten bir başka "makine"ye karşıdır: "somut yüzlerin kendisinden itibaren doğdukları *yüzselliğin soyut makinesi*"ne karşı (s.207)... Demek söz konusu olan, bir makineye karşı bir başka makine, İsa'nın tiksintisini dile getirdiği "göze göz, dişe diş" (kısas yasası).

Burada düşmanlarını teşhis eden ve de onlara saldırmak için güçlerini toplayan, savaşa giden, kendisini bir siyasa kılan felsefe midir? Çünkü siyaset ve savaş her zaman atbaşı gider. Ancak, barı-

8. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, *a.g.y.*, s.268.
9. Tarih, "imza, olay ve bağlam"ın önemli bir bileşenidir.

şın savaşın karşıtı olmaması gibi,[10] felsefe de siyasetin karşıtı değildir; siyaset bundan böyle, Levinas'ın ironi ve açık görüyle dile getirdiği gibi "aklın işleyişinin ta kendisi"[11] olarak ortaya çıkar.

Deleuze ve Guattari burada kesin bir ayrım yapmasalar bile, genelde siyaseti bir mikro-siyaset olduğu takdirde kabul ederler. Ancak söz konusu olan "yüzü bozma" olunca, savaş halinde olan bir siyaseti bütünüyle üstlenir görünürler: *yüzü bozma*, bu "ne amatörce ne de estetçe" bir uğraştır. "*Eğer yüz bir siyasa ise, yüzü bozma da bir siyasadır*" (s.230). Sözü edilen şey bir "mikro-siyaset" bile olsa, bu "siyasa", birkaç satır ilerde, ona daha bilgece (kılgısal-kuramsal) ve daha az "siyasi" bir ad, "*şizo-analiz*" adı vererek yazmış oldukları gibi, ne bir "*program*"dan ne de "*slogan*"dan kendini mahrum etmez. Her ne kadar başka hiçbir "program" veya "slogan"a benzemese, belki de zamanın geçerli diğer her türlü program ve sloganlarını suçlayarak, onların ilk koşulunu oluşturuyor gibi görünse de:

> Şizo-analizin programı, sloganı burada şu şekli alır: kara deliklerinizi ve beyaz duvarlarınızı arayın, onları tanıyın, yüzlerinizi tanıyın, başka türlü onları bozamayacaksınız, başka türlü kendi kaçış çizgilerinizi çizemeyeceksiniz (s.230).

Şizo-analizin bu "küçük tümce"sinde, birkaç bölüm önce yazarların bize öğretmiş (çözümlemiş) olduğu "emir sözü"nün belli niteliklerini tanımamak olanaksızdır: "dilin ilksel birliği –sözce–, emir sözüdür" (s.95). "Slogan" veya "emir sözü", önemli değil, bu sözce, bölümün sonuna doğru, belli bir anda bu şekilde ortaya çıkarak, *ötekiye sunun/maruz kalışın* bütün açmazları içinde yüzün tekil bir "deneyimini" yaşantılamamızdan önce, hızla bize "yeniden bir yer-yurt verir" (şüphesiz bu bir "kaçış çizgilerini çizmek" biçiminde bile olsa). Oysa ötekiye sunu/maruz kalma bize bir "yersiz-yurtsuzlaşma"nın zamanını vermeye muktedir olabilirdi (şimdilik bu "yersiz-yurtsuzlaşma" kavramını "kendi evinden çıkma veya "ken-

10. Levinas, *Totalité et Infini*, *a.g.y.*, Önsöz, s. XII: "son-ereklere ilişkin bilginin barışla savaşı karşıtlaştırmasından beri, kökten bir şekilde ikiyüzlü bir uygarlıkta savaşın apaçıklığı kendini muhafaza eder (...)".
11. Bkz. "Bakış Siyasaları-III", not 1.

di-yakınında olmaktan başka türlü" olarak anlayalım).

Sanki yüzün "hakikati" bütün kavranılamazlığı içinde (aynı anda anlamlamaya hem boyun eğmesi, onun önünde silahsız, savunmasız kalması hem de ona direnmesi anlamında) bize artık bırakmamacasına, kayıp olmaksızın *açımlanmış* gibi,[12] sanki "onun" hakikatini sahiplenmek için bize gerekli olacak her türlü "bilgi" sağlanmış gibi (oysa o "kendi" hakikatine kendinde sahip değildir; "onun hakikati" onun öteki veya kuramsal bakış tarafından sahiplenilmesi sırasında maruz kalmış olduğu şiddetten başka bir şey değildir) görünüşte bireysel (ne kolektif, ne "iki başına"; ama ötekiyi açıkça hesaba katmayan) bir "deneyime" davetten başka bir şey olmayan emir sözcesi kendi ereğini kendi çizerek bize kendi önceden kurulu erekselliğini dayatmaya girişir.

Bunun bize harfiyen bir "slogan" olarak sunulduğunu bir an unutsak, ve yazarların çözümlemeleri sırasında bir deneyime daveti basitçe araya sokmak istediklerini kabul etsek de, bu "küçük tümce"nin "dilbilimsel postulatı" bizim onu daha baştan bir "emir sözcesi" olarak yapıçözüme uğratmamıza izin verir.

O halde, nedir bu "postulat" (Latince'de *postulatum*, "talep edilen şey" demeye gelir); "talep edilen şey" olarak her türlü yüz "deneyimini" onu olanaksız kılmaya varana dek önceleyen bu varsayımlar nelerdir? Bu deneyime kendimizi fırlatarak, başka bir deyiş-

12. "Açımlama" (*révélation*) sözcüğü raslantısal bir şekilde kullanılmamıştır. Örneğin Levinas'ta yüzün bir "Epifani"si (tecellisi) vardır ve bu ışığın iktidarının hükmü altındaki "görünüşe çıkma"dan ayırt edilir (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, 2.basım, s.194). *Totalité et Infini*'de de yüzün bir imgeye indirgenemez oluşuyla ilgili yoğun betimlemeler vardır: "*Bendeki Öteki fikrini* aşarak, Öteki'nin bana kendini sunuş biçimini, yüz olarak adlandırıyoruz. Bu *suret* (*façon*), benim bakışım altında konu olarak şekillenmesi, bir imge oluşturan nitelikler toplamı olarak önümde kendini sergilemesi (*s'étaler*) anlamına gelmez. Ötekinin yüzü her an bende bıraktığı plastik imgeyi –bana göre biçilmiş fikri ve de kendi *ideatum*'unu, upuygun fikri ölçüsünde– yıkar ve onun sınırlarından taşar"(s.21). Bu betimlemeler örtük bir biçimde bizim ötekiye "kurbansal sunu/maruz kalış" adı altında geliştirmekte olduğumuz alanı belirler. Levinas tarafından altı çizilen bu "suret" (*façon*), bir "kendini sergileme"yi (*s'étaler; sich stellen*), neredeyse bir kurbansal "sunuyu/maruz bırakılışı" (*s'exposer*) hesaba katar. Izzet Yaşar'ın bir dizesi de "işte bu suretle yaralarından sızıyorsun" (ya da bu çalışmanın Fransızca aslı için çevirmeye çalıştığımız şekliyle: "*et de cette face(on), suintent tes blessures*") diyerek bizi aynı doğrultuda esinlemiş olmalı. *Ölü Kitap*, Tan, Ankara, 1982, s.24).

le bize, "kara deliklerinizi ve beyaz duvarlarınızı arayın, onları tanıyın, yüzlerinizi tanıyın..." diyen bu emir sözcesine itaat ederek (ya da bu sloganı sahiplenerek), daha baştan tahmin edebiliriz ki, deneyim sözcüğünün gerçek anlamında deneyimlenecek hiçbir şey yoktur, ancak söz konusu olan daha önce orada bulunan (bilindiği üzre "kara delikler" ve "beyaz duvarlar") bir şeyin "aranması" veya daha ziyade yeniden bulunmasıdır. Eğer bu bir deneyimse, bu durumda deneyim kendini, daha işin başından itibaren, tanınması *gerekeni* tanımaya, yani bize daha önceden *öğretilmiş* olandan başka bir şey olmayan bir şeyi tanımaya indirgemiş olacaktır. Dolayısıyla bu bir deneyim "simülakrı", belki de *aklın* bütün ürünleri gibi bir bilgi simülakrı olacaktır (yani, belki de aklın upuygun bir temsilinin olanaklı olmadığı yerde, olanaklı *bir* temsili). Deleuze, zaten *Logique du Sens*'da "simülakrı" olumlu bir anlamda tanımlamaktaydı.[13]

Deleuze ve Guattari, "emir sözcesi"ni kendi başına çözümlemeye giriştiklerinde, verdikleri örnek yine "eğitim", "öğretim"le ilgiliydi: "İlköğretim hocası bir dilbilgisi veya dört işlem kuralını öğretirken (*enseigne*) bir bilgi vermez. 'İmler' (*ensigne*), emirler verir; buyurur" (s.95). Ve dilin bu özelliğini, dilbilime göre dilin bilgilendirici veya iletişimsel olduğuna ilişkin postulata karşı genelleştirirler. Emir sözcesine ilişkin öğrettiklerini izleyerek, slogan biçiminde ortaya attıkları bu küçük tümcenin de aynı şekilde işleyip işlemediğini kendimize sorabiliriz: yani, yüz ve yüzsellik hakkında bir "bilgi vermek" ya da bize kendi yüz deneyimlerini "iletmek" yerine, basitçe bizi kendi yüzlerimizde "aramaya" davet ettikleri "kara delik" ve "beyaz duvar" gibi imler verirler ("imlerler"). Başka bir deyişle, "işaretin *anlamlayan* rejimi" adını verdikleri şeyle mücadele ederken anlamlayan oyununu yeniden canlandırmış olmamakta mıdırlar?

Öznellikten ve Ben'in yapısından çıkmak gibi, "kendinde" övgüye değer bir *erek* olmakla birlikte, bir "imleme"nin (*ensignement*) işaretlerine kendini kapatarak yüzün "hakiki bir deneyimini" (ama herşeyden önce yüzü bir deneyim *nesnesi* olarak görebilir mi-

13. G.Deleuze, "Appendices", *Logique du Sens*, a.g.y., özellikle 292-307.

yiz? Bu "deneyim" sorununa yeniden döneceğiz) gerçekleştirmek olanaklı mıdır? Ama belki de tam da bu şekilde belirlenmiş ve bütün çözümlemeyi erekbilimsel bir devinime kapatarak denetleyen bu "erek" (öznellikten çıkış), filozofları aslında anlamlamanın korkutucu ve belki de kaçınılamaz yapısı olan bir "slogan" veya bir "emir sözcesi" biçimine doğru sürükler.[14]

Ancak *Öteki*'ye çağrı yapmaksızın, Ben'in yapısında (*structure*; ya da Derrida tarafından ortaya atılan bir sözcüğe başvurursak *stricture*: sıkı kapalı yapı'sında) bir çatlamayı veya öznellikten bir "çıkışı" (zaten Levinas'ta öznellikten ya da *öznelik*'ten bir çıkış aranmaz) nasıl tahayyül edebilirler? "Kendinde övgüye değer bir erek", yine Kendi tarafından bir körleşmeye mi uğramış olacaktır? Yoksa onların ereği sadece "yüzü bozma"dan, "ondan kurtulmaktan", "kaçmaktan" (*sôma* karşısında alınan bütün bu Sokratik tavırlar) mı ibaret olacaktır? Eğer *Phaidon*'un Sokrates'ini bu kez yüze ilişkin olarak konuşturursak: "yüz, kendilik yerine geçen (kendilik sanılan) ruhun şu hapishanesi..." mi olacaktır? O halde, onların "maske" olarak yüz eleştirisi, aslında belki de "sahte yüz"ün eleştirisi ve de öznellik eleştirisi "sahte öznelliğin" eleştirisi; veyahut sonsuza değin biri diğerine gönderme yapan işaretler zinciri de, "sahte sonsuzluğun" eleştirisi mi olacaktır? Başka bir deyişle, "yüzü bozma" söylemi, ardında, hiç beklenmedik bir şekilde, "yüzü bozma"nın kendisini Hegelci bir (ortadan) *kaldırma* anına indirgeyecek şekilde, bir "has olanın" arayışını, bir kendi kendine *geri dönüşü* mü gizlemektedir? Bu "tehlike"ye karşı, zaten Deleuze ve Guattari'nin kendileri bizi "temkinli olmaya" davet etmektedir (s.231). Bu soruna da yeniden geri döneceğiz.

Bütün çözümlemeleri yüzün bu öznelleşme sürecinde oynamış olduğu kurucu işleve yöneliktir; eğer bu "slogan"da Ben'den ve bozulması gereken öznellikten yeniden söz edilmiyorsa, bunun nedeni bozulacak yüzün bunları aynı anda hem "sebep" hem de "sonuç" olarak örtük bir şekilde içermesidir. Yoksa, yüze bu öznelleştirici

14. Bu paragraf ve buradaki tartışmalar, Paulette Kayser tarafından, *Emmanuel Levinas: la Trace du Féminin* başlıklı güzel bir çalışmasında alıntılanmıştır (Press Universitaire de France, 2000, Paris, s.123, not.1). Katkısı için minnettarlığımızı ifade ederiz.

işlev tahsis edilmeksizin, "yüzü bozma" Platoncu veya Hegelci geleneksel bir anlama hapsolmuş olacaktır: bunlardan ilkinin her türlü cisimselliği, bedenselliği değerden düşürmesiyle, ikincisinin ise bu değerden düşürmeyi, kendi kavramı içinde gerçekleştirilmiş bilincin yapıtlarında (ortadan) kaldırmayı denemesiyle... Ancak bir kez daha, Metafiziğin *kapanışından* (*clôture*) bir "çıkış" kendiliğinden sorunsuzca gerçekleşecek bir şey değildir; kaldı ki Deleuze'ün kendisi *Logique du Sens*'da "Platonculuğun ters-yüz edilmesinin" öğelerini, belki "bastırılmış" bir biçim altında bile olsa, Platon'un metinlerinin kendisinde bulunduğunu savunuyordu.[15]

Yüz, öznelleşme süreciyle özdeşleştirilmiş olarak böyle suçlanarak (teşhis böyle konulmuş olarak), "slogan" artık soru sormaz, yüz üzerine bir söylem, keşfettiği şeyden emin olarak kendi üzerine kapanır; artık işlemin ereğini bildirerek emir vermekten başka yapacak bir şey kalmaz. Yeniden sloganın son kısmını alıntılayalım: "yüzleri*nizi* tanıyın, başka türlü onları bozamayacaksınız, başka türlü *kendi* kaçış çizgilerinizi çizemeyeceksiniz".

Eğer burada eksik olan en büyük şey, büyük eksik Öteki veya "topluluk" olmasaydı, ne slogan biçimi, ne de tümcede içkin olarak bulunan bir teşhisten sonra bir deva sunmayı olanaklı kılan erekbilimsel biçim üzerinde bu kadar ısrarla durmayacaktık. Çünkü, burada "istençli" bile olsa, nihayetinde bir "emir sözcesi"nin kurbanı olmak her zaman anlaşılabilir bir şeydir; kaldı ki Deleuze ve Guattari, daha önce "Dilbilimin Postulatı" başlıklı bölümde bize her dilin bir emir sözcesi olduğunu göstermişlerdir (s.97). "Emir sözcesi"nin genelleştirilmesini, burada kendilerine gönderme yapılan Austin ve Searle'ın "söz edimleri" kuramının çerçevesinde anlamak gerek: Söylemek, daha baştan "yapmak"tır. Emir sözcesi bizden herhangi bir şey yapmamızı *istemez*, "önermek" daha baştan dayatmak" olur. Emir sözcesi yanıt verir, "deva" verir. Deleuze ve

15. Deleuze, *Logique du Sens*, a.g.y., s.295. "Sofistin nihai tanımı bizim artık onu Sokrates'in kendisinden, yani kendi özelinde kısa argümanlarla çalışan bir ironiciden ayırt edemeyeceğimiz bir noktaya varır. İroniyi bu noktaya kadar vardırmamak mı gerekiyordu? Acaba Platonculuğun ters-yüz edilmesinin bu yönüne ilk kez Platon'un kendisi mi işaret etmiştir?". "Bastırılmış" sözcüğü ise, s.305'de ortaya çıkar: "Platonculuk tarafından *bastırılmış* olarak..."

Guattari'nin olumladığı gibi: "Soru yoktur, aslında her zaman yanıtlara yanıt vermekten başka bir şey yapılmaz. Soruda daha baştan içerilmiş olan yanıtın karşısına (...), başka bir yanıttan gelen sorular çıkarılır. Emir sözcesinden bir emir sözcesi çekip çıkarılır" (s.139). Bu üzerinde düşünmeye sevk eden önemli görüşler (sorunun değil, yanıtın önce gelmesi; yanıt önce gelir; hatta buyruk öncedir, vb.), kuşkusuz dilin özel olarak "yetkeci" bir tarzda yani dilde az çok sınırlı kalan "buyruk" biçiminde kullanım alanının ötesine geçer; dilin genel bir postulatı haline gelirler. Öyle bir postulat ki, "talep edilen şey"in her şeyden önce dayatılmış bir "yanıt" olması olgusu gereği, her türlü "sorgulamayı" kuşkulu veya tehlikeli, giderek olanaksız, ikincil kılan bir postulat.

Her türden "sözce"nin, her türden "söylenmiş" olanın yeri olan bu alan, her türlü sözcenin ve de her türlü söylemenin *kurbansal* niteliğini de tanımlar. Sorgulamayı birincil veya ayrıcalıklı bir konuma oturtan bir felsefe, "sözce"lerin ve "söylenmiş" olanların –sanki tıpkı *doxa*'ların (*doxai*) şiddeti karşısındaymış gibi– şiddetine nasıl direnebilecektir? "Söylenmiş" olanın şiddeti yani "özü"nün yalnızca varsayılmakla kalmadığı, aynı zamanda apaçıklık biçimi alacak şekilde iddialı bir şekilde "telaffuz" edildiği "daha-öncesöylenmiş-olanın" şiddetidir. Bu düşünceler, "Söyleme" (*Dire*) ile "Söylenmiş olan" (*Dite*) arasında önemli bir ayrım yapan Levinas'ın felsefesinde geniş bir şekilde işlenmiş olacaktır: "Söylenmiş olanın içinde, *öz* kendinden isim yapmaya varana değin titreşir".[16] "Söylenmiş olan" daima varlıkbilimsel bir indirgemedir:

> Bir *varlıktan başka türlü*'yü sunmak –bu, her türlü göstermenin bir özü serimleme olması anlamında, yine varlıkbilimsel bir Söylenmiş olanı verecektir. Bu *Söylenmiş* olanın indirgemesi sözce haline gelen önermelerde ortaya çıkarak (...) (a.g.y., s.56).
> Oysa Söyleme bir yanıt dayatmaz, bir takım "işaretler" "ortaya atmaz" ama "*söyleme, ötekinden sorumlu olmadır*" (s.60).

Deleuze ve Guattari'de, slogan biçimi altında, "yüzü bozma deneyimi" bir "imleme" (*ensignement*) yani bir takım işaretlerin ortaya

16. Levinas, *Autrement qu'être ou...*, *a.g.y.*, s.53.

atılması haline geliyordu. Oysa Levinas'ta:

> Söyleme-esas-anlamıyla– bir takım işaretlerin ortaya atılması değildir. 'İşaretlerin ortaya atılması', konuşma sanki düşünceleri sözcüklere çevirme işlemiymiş ve dolayısıyla da daha baştan tözsel bir yoğunluk olarak *kendi için* ve *kendi evinde* bulunuyormuş gibi, işaretlerin önsel bir temsili anlamına gelecektir (...) (s.61).

Bütün deneyimi mevcudiyet metafiziğine veya varlıkbilime bağımlı kıldırarak başarısızlığa mahkum eden, bu geçmiş zaman kipinde "daha önceden", "daha baştan bulunuyor olmak" (*avoir été*) sorununa Nietzsche'nin deneyimi konusunda geri döneceğiz.[17]

Levinas'ta, "Öteki için sorumluluk olarak Söyleme, yeniden sahiplenilemez –temsil edilemez– bir geçmişe" bağlıdır (s.60), ama aynı zamanda da *Totalité et Infini*'deki bir ifadeyi alacak olursak "asla yeterince gelecek olmayan bir geleceğe" de bağlıdır (s.232). "Geçmiş" ve "gelecek" burada bütün mevcudiyet ve kesinlik değerlerini yitirir. "Ötekiye maruz kalış/sunu" (*Autrement*, s.61) olarak çözümlenen "Söyleme" kesinlikten yoksun bir olanaklılık alanıdır. Her türlü iletişim koşulunun veya koşulsuzluğunun olanaklılığını, aynı anda hem "kazanma"nın hem de "yitirmenin" olanağını verir. "Söylenmiş" olmayan ve sözcelenmiş önermeler biçimi altında "konulmuş-olmayan", dayatılmış olmayan anlamında Söyleme, "buyurmaz, ısmarlamaz" (*bestellen*), ama "daima sunulacak/maruz kalınacak [bir] sunu/maruz kalış, ifade edilecek, ve böylece de Söylenecek, böylece de Verilecek [bir] sunu" olarak kalır (s.68).

"Söz edimleri" kuramı, "söylenmiş olan" ile "söyleme" arasında bu tarz bir ayrıma gitmeyerek, dili, içinde "sözcelerin" kendilerini yerine getirilmiş eylemlere, Hegel'de olduğu gibi "kendilik bilincine" sahip öznenin istencine göre "tamamlanmış işlem"e indirgenmiş buldukları bir "imleme" içine hapseder. Oysa, sözlerin "istençle" , istencin de "edimlerle" çeliştiği bu zorlukta daha uzun süre ikâmet etme gerekliliği vardır. Kaldı ki, "istenç" denilen şey "tözsel bir yoğunluk" veya bir "hacme", "tutarlılığa" sahip kendinde "bir şey" değil, özne olarak, arzu olarak daha baştan rehin(e)dir.

17. Bkz."Bakış Siyasaları-III", c : "Nietzsche'nin deneyiminin Kurbansal Anlamı".

Deleuze ve Guattari'nin küçük tümcesine, orada ötekinin yokluğunun diğer kipliklerine bakmak için geri dönecek olursak, –ki bu yokluk burada ne tamdır, ne de tesadüfidir: "...onları tanıyın, yüzlerinizi tanıyın..." Bu "slogan"ı, Sokrates'in Delf geleneğinden devraldığı Antik formül, "kendini tanı"dan ayırt eden şey nedir? Gerçekten de Sokrates Yunanlıları, filozofça yaşamdan da önce kamusal, siyasi yaşamda iyi yurttaş olmanın *a priori* koşulu olarak, nihayet "kendi kendileri" olmaları için mi kendilerini tanımaya çağrıyordu? Dolayısıyla, onların kendi "istençleriyle", aynı anda kendi kendilerinde en temel ne varsa onunla tam bir uyum içinde olarak (girmeleri gereken) bir "öznelleşme süreci"ne kendilerini yerleştirmelerini mi talep ediyordu? Şüphesiz ikili bir devinim, basit bir "kendi oluş" değil. Kant'ın bilindiği üzre, nihayetinde "öyle bir şekilde edimde bulun ki istencin ötekilerinkiyle uyum içinde olsun" diyen koşulsuz buyruğuyla karşılaştırılabilir. Ancak Kant'ın en azından yasa önünde gerekli fedakârlık veya kurbanı daha açık olarak konulaştırmış olma değeri vardır (ne var ki "yasa"nın içselleştirilmesi, "kurban"ı öncelemesi gereken bir "istenç" varsayımının kuramsal veya biçimsel kalması kadar kuramsal veya biçimsel kalır).

Yunanlılardan kendilerini kamusal yaşama hazırlamaları talep edildiği halde, onlardan garip bir şekilde "kendi kendilerini tanımaları"nı isteyen bir eğitim sunuluyordu. Platonculuk "kendi kendiyle uyum içinde olma"yla aynı zamanda bir kamusal yaşamın "içkinlik düzlemi"ne girişi nasıl tasarımlıyordu? Örneğin neden "herkesin birbirini tanımaya çabalaması" önerilmiyordu? Kendini tanımadan ötekileri tanımaya geçişin *kendiliğinden*, sorunsuzca gerçekleşen bir şey olduğu mu düşünülüyordu? Yani, insanlar daha o zamandan, Nancy'nin deyişiyle, "özdeş olmasalar bile özdeşleştirilebilir özdeşlikler [kimlikler]", "atomlar" haline mi gelmişlerdi?[18] Belki de "insan" sözcüğü, "insan-biçim" olarak çok özel bir bilgi-kuramsal ayrıma, görece yakın bir tarihe ait bir icada[19] gönderme

18. Jean-Luc Nancy, *La Communauté Desoeuvrée*, Christian Bourgois, 1986 ve 1990, s.23.
19. Örneğin Deleuze'ün Foucault'yu yorumlayan şu sözlerini hesaba katmalıyız:

yapmasıyla bunu ifade etmek için "uygun" bir terim değil, ancak insanlar kendilerini bir "içkinlik düzlemi"ne yerleştirmeye çalışan bir öznelleştirme süreci *dışında*, "özdeş olmasalar bile özdeşleştirilebilir özdeşlikler" değillerdi; asla da olmamışlardır. Sokrates, "kendini tanı" "emir sözcesini" telaffuz ettiğinde ya da yinelediğinde, Yunanlılar ortak cemaat yaşamını yitirdiklerinin daha baştan "bilincindeydiler"; daha o zamandan şiddet olmadan olanaklı olmayacak bir öznelleşme süreci onları beklemiyor muydu?[20]

Çünkü "kendi kendini tanımak", sanıldığının aksine asla "kendi kendisi olmaya" varmıyordu, ama vardığı yer daima, içinde her insanın bir başkası olarak "alınıp", onları birbirleriyle karşıtlaştıran bir *bakışımlılık* (simetri) içinde birinin yerine ötekinin geçirilebilir görüleceği bir içkinliğe onları yeniden kaydeden yeni bir öznelleşme içinde bir kendinden vazgeçmeye, *kendini* feda etmeye, *kurban etmeye* hazır olmaktı (çünkü daha önceden kurban olunduğu için "kendini kurban etmek" gelip kendini dayatır[21]). "Kendini tanı", kendi ikiyüzlü avunması içinde, ötekiye kapalı olarak, ötede *–İdea*'da– olduğu kadar kendinde de bir "öz" varsayan kuramsal bir deneyim olarak, insanların birbirinin yerine konulabilirliği veya

"Daha baştan insandaki güçlerin zorunlu olarak bir insan-biçimin kompozisyonu içine girmeyeceklerini, ancak başka türlü, başka bir bütünlük, başka bir biçim içinde kendilerini gelişlireceklerini öngörebiliriz: çok kısa bir dönem içinde bile olsa, insan daima varolmamıştır, daima da varolmayacaktır" (G.Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, s.131).

20. Bu "şiddet"te "dostluğun" yeri ne olacaktır? Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?*'de (*Qu'est-ce que la Philosophie?*, Minuit, 1991) şöyle yazıyorlardı: "Ve de dost, katıksız düşünceden dışlandığı sanılmış olan Öteki ile yaşamsal bir ilişkiyi düşünce içine yeniden sokmayacak mıdır? Ya da daha ziyade dost ya da sevgiliden bir başka biri söz konusu değil midir?" (s.9). Biraz ilerde, "Felsefenin kavramın dostu olduğunu" yazacaklardır. "Felsefe, daha kesin anlamında, kavramlar *yaratmaya* dayanan bir disiplindir. Dost, kendi yarattıklarının mı dostu olacaktır?" (s.10). Biz de ekliyoruz, bu "Öteki", filozofun gayretiyle "yaratılmış", kavramın boyunduruğuna girmiş olmasıyla, en nihayetinde tahammül edilebilir hale mi gelecektir?

Burada artık "ötekiye maruz kalma/sunu" değil, Schelling ve Hegel'e bir övgüyle, "kendinin bir kendini ortaya koyuşu" (*auto-position du soi*) vardır: "Kavrama felsefi bir gerçeklik olarak bu anlamda en fazla dikkat çekenler Kant-sonrası filozoflar olmuşlardır; özellikle de Schelling ve Hegel" (s.16).

21. Levinas şöyle der: "Varoluş, ki dayatılmış kurbandan –kendini kurban etmekten ziyade kurban edilmiş olmaktan– (...) koşulsuzdur" (*Autrement qu'être...*, s.64).

ölçülebilirliği fikriyle, başka bir deyişle ötekiye kuramsal olduğu kadar pratik de olan bir kayıtsızlık fikriyle de işbirliği halindedir. Öteki, belki kökensel ve spekülatif bir mevcudiyet olarak anlaşılmış aşkınlığa aralanan bir kapı değildir; bir içkinlik düzleminin doluluğunda açılmış bir gedik olma ve dolayısıyla da bütünlüğü (ya da "totalitarizmi" anımsatan şu deyimle "toptanlığı", *totalité*'yi) "aşma" (bu kez *transcender* anlamında) olanağını muhafaza eder (*verir*).[22]

"Kendini tanı", aşkınlığı, ortak cemaat yaşamını yitirmiş ve kamusal alanın çatışmalarına maruz kalmış insanın derinliklerinde bulmayı ümit ederken, kendisine ancak ihtiyaçları ve yapıtlarından itibaren değer biçilebilen bir içkinliğe kapatarak belki de insana da ihanet etmiş oluyordu.

"Yüzlerinizi tanıyın" "emir sözcesi"ne gelince, burada "kendini tanı"da hedeflenen şekilde, "kendi"nden (veya "ben"den), kendisinden itibaren bir "kendilik bilinci"nin ortaya çıkacağı evrensel bir öz yapan bir "egoloji"den görece uzaklaşma bulabiliriz. Emir sözcesinin "ben"i veya daha ziyade "sen"i, yani dolaysız senli benli hitap, burada "yüzün", ikinci çoğul şahıs zamirin "yüzleri"nin dolayımından geçer. "Ben"in kuruluşunun "tözü" olarak hedeflenen yüz, "ben"le özdeşlenir. Emir sözcelerinin en banal koşulu olan hitaptaki "sen"in mahremiyeti burada kaybolmuş veya daha ziyade bir "siz"in sahte uzaklığı altında kılık değiştirmiş olsa da, burada "siz" yüzlerin ötekiliklerine saygı gösteren hakiki bir mesafe olmak yerine, "sen"lerin bir çokluğuna gönderme yapmaya devam eder. "Yüzlerinizi tanıyın", "sen"e hitap eden bir emir sözcesi olarak kalır; yani filozofların Benvenist'in "garip dilbilimsel personoloji"sini yorumladıkları gibi, "herkesin bundan itibaren kendini bir özne olarak kurduğu bir öznelleşme noktası"na gönderme yapar.[23] "Soyut bir makine" olarak kabul edilen, aslında kişinin kendi has yüzünden başka bir şey olmayan (oysa yüz sadece önce ötekinin re-

22. Bu kez *Totalité et İnfini*'de Levinas şöyle diyecektir: "Toptanlığın deneyiminden itibaren toptanlığın *parçalandığı* (*se brise*; a.b.ç.) bir duruma geri dönülebilir, oysa ki bu durum toptanlığın kendisini koşullandıran şeydir. Böyle bir durum, dışsallığın veya aşkınlığın ötekinin yüzünde parıldamasıdır" (s.XIII).
23. *Mille Plateaux*, s.163.

hin(es)i veya avı olmasıyla kişinin "kendi has yüzü"dür) bu öznelleşmeden sorumlu tutulup yargılanan şeyi tanıması talep edilerek "bir öznelleşme noktası"na hitap edilir. Dolayısıyla, bu "soyut yüzsellik makinesi"ne indirgemede yüzünün indirgenemez ötekiliğinin gözetilmemesi dışında, dilbilimsel personolojide yeri bir başkasıyla değiştirilebilir basit bir "nokta" olarak da görülmesiyle, buyruğun yöneldiği öteki *soyut, anonim, görece, yansız*, bu yüzden de ölçülebilir, Aynı ile karşılaştırılabilir ve bakışımlı bir "öteki" haline gelir.

Burada her öteki mutlak olarak öteki değildir. Ötekiliğini, yüz ile ilişkide ve Söyleme ile Söylenmiş olan arasındaki gerilimde ancak kurbansal olarak kendini sunan/ maruz bırakan Öteki burada tamamen kaybolur: "Yüzlerinizi tanıyın" buyruğundaki egolojiden görece uzaklaşma, nihayetinde *egolojiye* utangaç bir övgüyü destekleme anlamını taşır.

Ancak neden bu olmaktadır? Ne için? Ne adına? Bu metafizik soruları, klasik Metafizik'ten çıkmak için ve aynı şekilde çokluk, tekillik, hatta ötekilik figürlerine saygı göstermek ve göstertmek için çok çaba harcamış olan Deleuze ve Guattari'ye yöneltelim. Bu sorular onları (bu soruları) kendi metafizik kapanışlarına, nihayet Metafizik tarafından düşünülemez olanı, yani onun kendi *sınırını* "serimlesinler" diye geri götürmek için belki de bir şans olabilir. Serimleme, sunu, maruz bırakma yalnızca kurbansal olduğuna göre (yalnızca kurbansal olma koşuluyla bir sunudan söz edilebildiğine göre) ve de bir "sunu daima yeniden sunulmaya bırakılmış" veya "muhtaç" olduğuna göre, Metafiziğin sınırları da sahiplenilemez olarak kalır (bu sınıra "düşünülemez olan" adını vermemizin nedeni).[24] Felsefeyle ilişki, Metafizikle karşılıklı bir "bulaşma" ilşkisi

24. Deleuze ve Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*de şöyle yazıyorlardı: "Her halükarda Metafiziğin ölümü veya Felsefenin aşılması gibi bir sorunumuz asla olmadı: bunlar gereksiz, usandırıcı gevezelikler." (s.14). Her türlü "Metafiziği aşma" iddiasının onun sınırlarını saptamış olma iddiasında bulunmayı varsayması ölçüsünde bu önermeyle hemfikiriz; bu iddianın kendisi metafizik bir idealite olarak ortaya çıkar. Ama sırf bu yüzden Metafiziğin "yapıçözümü" gereksiz hale gelmez. Bu noktayla ilgili olarak Derrida'nın *Marges de la Philosophie*'nin (*Felsefenin Kenarları*) arka kapağındaki notunu hatırlatırız: "Kendini Felsefe olarak *adlandırmış olan*, bitimsiz olduğuna inanacak kadar yoğun bir söylem (...), sı-

olarak kalır; bu "bulaşma" geride artık bırakmamacasına, kayıp olmaksızın düşünülemez. İşte bu yüzden felsefi sunu, serimleme (maruz kalış/maruz bırakma) bugün *kurbansaldır*.

Deleuze ve Guattari'nin felsefi "konumu", söylemlerinin bir anında ötekiye "doğrudan bir buyruk" biçimi seçmiş olmalarına, böylece de onun sadece ötekiliğini sakatlamış olmakla kalmayıp, aynı zamanda herhangi bir "yersiz-yurtsuzlaşmadan" önce onu bir *egoloji* veya bir öz-duygulanım etkisi içinde "yeniden yer-yurt içine sokmuş" olmaları olgusuna indirgenebilir mi? Sanırız ki hayır; çünkü bizi her türlü "içine düşme", "-e geri dönme" olgularına karşı uyaran da onlardı (s.231). Ancak ne var ki, bir konumun "netliği", konumun sunusunun (*l'exposition de la position*) "kurbansal" olmasını asla engelleyememiştir.

Onlarda rastladığımız "yer-yurt bulma", "yersiz-yurtsuzlaşma" ve "yeniden bir yer-yurt içine girme" kavramları, biraz "sahiplenme", "sahipsizleşme" ve de "yeniden-sahiplenme" kavramlarının mantık ve ekonomisi "tarzında" işler. Bu ilk dizideki kavramların, Hegelci (ortadan) *kaldırma* deviniminin mantık ve ekonomisinden ne ölçüde ayrıldığını görmek için incelenmesi gerekir. "Yeniden bir yer-yurt içine girme", "kurban" edilmiş ("yersiz-yurtsuzlaşmış") olanın kârlı (dolayısıyla da "ekonomik") "geri dönüşüne" gönderme yapmaz mı? "Yeniden bir yer-yurt içine girme"ye direnmek, sonuç olarak kurbanın "genel ekonomisi" (dolayısıyla "dar kapsamlı" ya da "kısıtlı" olmayan; "kârlı bir geri dönüş" içermeyen ekonomisi) içinde bir "yersiz-yurtsuzlaşma"da kalmayı istemek anlamına gelmemekte midir?

Ayrıu şekilde, her türlü "yersiz-yurtsuzlaşma" ve "yeniden bir yer-yurt içine girme" olanağından önce bu "yer" (*territoire*) kavramının "doğası" üzerinde düşünmek gerekliliği vardır. Bu "yer" kavramı, "has olan" kavramından farklılaşmaya çalışmakta ve onu "içkin" bir tarzda yeniden tanımlamaya girişmektedir. Bulunduğumuz yer neresidir? Bu kavramlar hangi "zemin" üzerinde iş gör-

nıra (*peras*) hakimiyet konusunda kendini daima güvenceye almak istemiştir (...). Bu söylem kendi sınırını olanaklı bütün kiplerde tanımış, kavramış, koymuş, ve kaçınmıştır; bundan itibaren de, ona daha iyi sahip olmak için, birden onu çiğnemeye girişmiştir. *Kendi has sınırının* kendine yabancı kalmaması gerekliydi".

mektedirler? Bu "yer" kavramı aynı şekilde "zemin" kavramından da farklılaşmış olarak görünür. Bu, zeminin kendisi değil, ama onun basit bir "kopyası", "model"inin zemin olacağı bir "tıpkıbasımı" (*calque*) olarak da anlaşılmayacak bir "haritası"dır ("*carte*") (s.98). Böylece "yer"in bir "simülakr" olarak, yani "has olanı" kendisini üreten içkinlikten başka bir yerde bulunmayan bir "artefacte" olarak tanımlanması gerekmiştir. Yüz de bir "maske" olarak nitelenmesiyle yalnızca bir "simülakr"dan ibaret olacaktır. Ve "yüzü bozma" da, bir "yersiz-yurtsuzlaşma" olarak bir "maske" değişiminden başka bir şey olmayacaktır. Çünkü Deleuze ve Guattari, "bir maskenin ardında bir başka maske" görüyorlardı. Bu şekilde, yüzün kendisi içkinlik içinde artık bırakınamacasına tüketilmeksizin, maskeler sonsuza değin düşebilir, düşürülebilir. Filozofların gözünden kaçan bu "artık", sahiplenilemez, ama aynı şekilde defedilemez de olan bu "artık", topu topu bir hiç olan, mevcudiyet biçimine sahip *olmayan*, ancak "geçmiş"ten daha eski bir "geçmiş"ten ("anımsanamayacak kadar eski geçmiş"ten[25]) gelen (daima gel-ecek olarak kalan) ve de asla geçmişte de mevcut olmamış olan bu "artık"; asla bir "burada-olan" (*Dasein*) olmayan "bu oradaki artık", "iz" olarak, artık kendisini bir *içkinlik düzleminin* parçası olan "bir şey" olarak kavramamıza izin vermez. "İz", bir "katıksız içkinlik düzlemi"nde oynanmış olacağı varsayılan bu "yer" oyununu alt üst eder; çünkü izin kendisi içkinlik ile aşkınlık arasında bulunduğu varsayılan bu katıksız metafizik karşıtlığın berisinde kalır. Bu şekilde tanımlanan (neredeyse tanımlanan) "iz" kavramı, Metafiziğin yaratmış olduğu, sanki kendi başına ve bir "yoğunluğa", "tutarlılığa" sahip olarak varolan "alanlar" gibi görülen karşıtlıklar arasında bitmek bilmez bir "bulaşmayı" hesaba katmayı dener. Yüz bu karşıtlıklarda kendini tüketmez. Onun sunusu veya maruz kalışı daima yeniden sunulmaya veya maruz kalmaya bırakılmış (veya muhtaç) olduğu için, "yüzü bozma" onu ancak *parçalayabilir*,[26]

25. Levinas şöyle yazıyordu: "Yüz eğer sadece bilmecemsi bir şekilde sonsuzdan itibaren ve de kendi *anımsanamayacak kadar eski geçmiş*inden geliyorsa, –diziyi kesintiye uğratan yakınlık anlamında– yüz olarak belirebilir" (*En découvrant l'existence avec ..., a.g.y.*, s.216, a.b.ç.)

26. J.-Luc Nancy şöyle diyordu: "Varoluş kurban edilecek bir şey değildir ve kur-

ama "yeni bir öznelleşme" için (ortadan) "kaldıramaz".

Deleuze ve Guattari'de "içkinlik düzlemi" sorununu askıya alarak, bunun karşısına, dengelemek istercesine, "aşkın idealizmin teknik yordamlarını" yinelemeye indirgenecek bir aşkınlık idealizmi ile çıkmadan, bunları sadece kayda geçmekle yetiniyoruz.[27]

B. "HÜKÜM"DEN İKÂME MANTIĞINA : ("ONUN ARACILIĞIYLA BİZ HEPİMİZ İÇİN...")

Kendi içinde aynı anda hem bir "teşhisi" (yüzün sebep olarak gösterilmesi; suçlanması) hem de bir "deva"yı (çözüm; gereğinin veya cezanın yerine getirmesi; icrası) barındıran "buyruk" bizden "yüzlerimizi bozmamızı"[28] ve "kendi kaçış çizgilerimizi çizmemizi" talep ediyordu. Ancak bunun anlamı tam olarak neydi? *Ölmek* anlamına mı geliyordu? Deleuze ve Guattari'nin "emir sözcesi"ni çözümlemeleri sırasında söylediklerine bakarsak: "her türlü emir sözcesinde, hatta bir babanın oğluna yönelttiği bir emirde bile, küçük bir ölüm hükmü –*Verdict*– bulunur, diyordu Kafka" (s.96). Bizim de onların "buyruklarını", "söylenmiş" olduğu, "gerçekten söylenmiş" olduğu şekliyle, "küçük bir ölüm hükmü", bir *Verdict* (Latince'de *vere dictum*'dan gelen bu sözcük, "gerçekten söylenmiş", "etkili bir şekilde, gerçekten telaffuz edilmiş" anlamına gelecektir) anlamında mı yorumlamamız gerekir?

Maurice Blanchot'nun önemli temalarından biri olan "ölüm hakkı" ya da Kafka'nın "mutlu ölüm" temaları değildir gelişmekte olan burada.[29] Ölümle ilişki ya da intihar burada özenle dışarda tu-

---

ban edilemez. Onu ancak *yıkabilir* [parçalayabilir] veya paylaşabiliriz" (*Une Pensée Finie*, Galilée, 1990, s.105, a.b.ç.)

27. Levinas *Totalité et İnfini*'de, "aşkınlık yöntemi" ile "aşkın idealizmin teknik yordamları" arasında bir ayrıma gidiyordu (s.XIII). İşlemsel nitelikte belli bir "aşkınlık" fikrinin (belki daha ziyade "artık" –*excédant*– anlamında) kendiliğinden bir şekilde "aşkın idealizm"e indirgenemeyeceğini düşünüyoruz.

28. Kullanılan deyim, tam olarak "*défaire le visage*"dır. Buradaki *défaire* (bozma), yüzün belli bir yapıçözümünü (*déconstruction*) ya da yapıbozumunu düşündürebilir. Ancak bizim buradaki okumamız, tam da bu "bozma" stratejisini bir yapıçözümden ayıran noktalar üzerine odaklanmaktadır.

29. Örneğin Maurice Blanchot, "Ancak ölüm karşısında kendisinin efendisi olarak

tulacaktır. "Yüzü bozmak", "kaçış çizgilerini çizmek", kendi başına "içkinlik düzlemi"ni veya daha iyisi filozofların sıkı sıkıya sadık kalmaya çalıştıkları "arzunun tutarlılık düzlemi"ni (s.192) tehdit edebilecek olan *ölümün yakınlığı* terimleriyle yorumlanmaya direnecektir. Acaba bu (bir "düzleme") sıkı sıkıya bağlı kalmaya çalışmanın kendisi belli bir ölüm "güdü"sünün akut bir bastırılma belirtisi olarak yorumlanabilir mi? Tabii eğer "güdü" deyimini, bir "itki"nin ancak ve ancak "bastırma"dan itibaren "varolabildiği" şeklinde anlarsak.[30]

Mille Plateaux'da (*Bin Yayla*), "Yüzsellik" üzerine olan bölümü hemen önceleyen, "İnsan kendinden nasıl organsız bir beden yapar?" adlı bölümde, Deleuze ve Guattari "intihara eğilimli"yi, "faşist" ile aynı düzlemde ele alıyorlardı: "içimizdeki faşisti ve aynı zamanda da intihara eğilimli ve deliyi gözlemlemek" (s.204); tabii zinciri tamamlamaya gelen "mazoşist" ve "uyuşturucu müptelası"nı da unutmadan... Bunlar az çok "organsız bedenler" haline gelmeyi yani "*herşeyi çıkarınca geriye kalan şey*" olmayı başarmış "tipler"dir. "Çıkarılan şey de tam olarak fantazm, *anlamlamalar* ve *öznelleştirmeler* bütünüdür" (s.188, a.b.ç.). Başka türlü söylersek, bu "organsız beden", filozofların anladığı anlamda "bozulmuş bir yüz" değilse eğer, "anlamlamalar" ve "öznelleştirmeler"le yani sırasıyla "beyaz duvarlar" ve "kara delikler"le (s.205) yüklü "yüz"ün neredeyse tam karşıtı bir şeydir.

Bu garip bir şekilde, Deleuze ve Guattari içinse neredeyse kesin bir şekilde insanı öldürmez. Bu "neredeyse ölüm" henüz ölüm değildir. Burada ölümden söz edilmez. Söz konusu olan adeta yaşama bir "övgü", bir "ilahi"dir. Bize temelde "etik-siyasi" olan, *biçim* itibariyle de neredeyse Kant'ın maksimleriyle ("Öyle davran ki...", burada "Öyle boz ki..." haline gelir) karşılaştırılabilir olan buyruk-

---

kalındığı, ölümle egemence bir ilişki kurulduğu takdirde yazılabilir. (...) Sanat nihai ana egemen olmak, nihai egemenliktir", vb. diye yazıyordu: *L'Espace Littéraire* (Yazınsal Uzam), Gallimard,1955, s.106-107. Bu sorunlar "İki el ölüm yazısı" adlı metnimizde ele alınmıştır (bkz. *Ve Niçin (Yine) Felsefe....*, YKY, 1993).

30. Burada söylemek istediğimiz şey şudur: Eğer bir "güdü" *var* ise, onun farkına ancak ona karşı olan bir direnmeden itibaren varabiliriz. Freud'u yorumlayan Jacques Lacan şöyle yazıyordu: "Güdü bir itki değildir. *Trieb* bir *Drang* değildir (*Le Séminaire*, Livre XI Seuil, 1973, s.148.

lar verseler de, bize "her emir sözcesinde, (...) küçük bir ölüm hükmü olduğunu" her şeyden önce kendileri öğretseler de, bu durum adeta onların söyleminin "kör noktası" ya da daha doğrusu söylemin muhafaza etmek için bütün enerjisini seferber ettiği bir "bastırma noktası" olarak kalır (bu belki de kendini ölümle ilişkisine göre belirleyen yaşam enerjisinin ta kendisidir). Bu durum onların ölümle ilişkilerini hiç de tamamen "bilinçdışı" bir ilişki haline getirmez. Çünkü ölüm, onların her türlü (t)*aşkınlık*tan kaçınarak kurmayı denedikleri "tutarlılık düzlemi"ni tehdit edeceği basit sebebiyle özenli bir şekilde dışlanacaktır. Oysa bu "tutarlılık düzlemi" kendi "tutarlılığını" ancak ve ancak ölüme, yeniden kazanılamaz, kârlı geri dönüşü olmayan kayba karşı bitmek bilmez bir mücadele içinde kazanmaktadır. O halde, bu "düzlem" katıksız "içkinlik düzlemi"ne dolayımsız bir şekilde ait olmayan bir şey tarafından baştan aşağı belirlenmektedir. "İçkinlik" ve "aşkınlık" şeklinde, ancak zoraki bir şekilde karşıtlaştırılabilen alanlar arasındaki bu bitmek bilmez "bulaşma"yı karartarak, bir içkinlik düzleminde, bütün insani ilişkiyi, arzuyu, vb. neredeyse yalınkat veya hacimsiz hale getiren bir "kartografi" üzerinde stabilize etmeye dayanan bu işlem, kendi siyasi varsayımlarını da sergilemiş olur. Bu da, bize göre her şeyden önce bir "yaşam siyaseti" diyebileceğimiz bir şey adına etiğin açmazlarının *kurban* edilmesi anlamına gelir.

Bu kurbanın "anlamı", belki de "Dilbilimin postulatı" adlı bölümden ufak bir *notu* alıntıladığımızda belki daha berrak hale gelebilir: bu "not", "ölüm hükmü"ne gönderme yapan tümceyi önceleyen "emir sözcesi" olarak görülen dile karşı yaşama yapılan övgüden hemen sonra gelir. Övgü dokunaklıdır:

> Dil, yaşam değildir, o yaşama emirler verir; yaşam ise konuşmaz, dinler ve bekler (s.96).

Demek dil, "anlamlamanın" ve de "öznelleşmenin" yeri olarak, yüz gibi bir bakıma *ölümün öteki adı* olacaktır. Yüz garip bir biçimde kendi yaralanabilirliğinde, ama şiddeti de dışlayamadan, "yaşam"ın tarafında olmayacaktır.

Sayfa altında küçük bir not bize şunu söyler: "Brice Parain, *Sur la dialéctique*, Gallimard. Parain, yaşama verilen bu emirlerle ilişkili olarak dilde bir 'varsayım' veya ön-varsayım kuramı geliştirir; *ama* o burada *siyasi anlamda bir iktidar görmekten ziyade ahlâki anlamda bir ödev görür*" (a.b.ç.).

Demek ki, "yaşama verilen bu emirler", ölüm "hükmü" (*verdict*; etkili bir şekilde, gerçekten söylenmiş olan) açıkça, dolayım olmaksızın okunamayacak ve işitilemeyecektir. Orada daima altta yatan bir varsayım, varsayılmış şey olarak bulunacaktır. Bu da, bu altta yatan varsayımların bizim burada bir "slogan" biçiminden geçerek yaptığımızdan daha incelikli bir yapıçözüme tabi tutulmasını gerekli kılar. Ancak altta yatan varsayımlarının dolayım olmaksızın okunmasının olanaklı olmadığı bu "slogan" biçimi bize bir şekilde dayatılmış oldu. Bu küçük notta, aynı zamanda filozofların bir "ama" ile, Parain'i bu altta yatan varsayımların ardında "siyasi anlamda bir iktidar görmekten ziyade ahlâki anlamda bir ödev" görmüş olduğu için eleştirdiklerine tanık oluruz. Başka türlü ifade edilirse, demek her türlü ölüme çağrı (tabii altta yatan bir varsayım olarak) meşruluğunu ancak siyasi alanda bulabilecektir. Zaten de bir ahlâkın, tabii eğer daha önceden bir siyaset tarafından *kuşatılmamış* ise, böyle bir çağrıyı nasıl meşru kılabileceğini anlamak pek zordur. Ancak ne var ki ahlâk kuramlarında da, Kant'ta olduğu gibi, Aydınlanma siyaseti çerçevesinde, doğrudan ölüme olmasa da fedakarlığa ve kurbana hep bir çağrı bulunur.

"Yüzü bozma" da, yaşama verilmiş bir buyruk olarak, ilk altta yatan varsayımının siyasetle aynı "zemini" paylaşmak yani akılcılığın aynı içkinlik düzlemini herhangi bir direnme çabası olmaksızın paylaşmayı kabul etmek anlamına gelen garip bir *kuşatma* olarak kendini sunar. Ancak şurası da bir gerçektir ki, ölüm bazen bir direnme "anlam"ına da gelebilir; şüphesiz *logos* tarafından veya *logos*'un pençesinde olan garip bir etik buyrultu tarafından "yönlendirilmiş" veya "buyrulmuş" bir ölüm değil, ama her türlü yönlendirmeyi, her türlü buyrultuyu felç eden bir ölüm söz konusu olduğunda bu böyledir.

Deleuze ve Guattari'nin şu küçük tümcesindeki "buyrultu"nun

anlamına, yani "acaba burada söz konusu olan, çok fazla dolaylı, belirsiz bir şekilde varsayılmış bile olsa ölüme bir çağrı mıdır?" sorusuna dönecek olursak; farklı bölümlerin eşzamanlı olarak karşılaştırılmasından oluşan bizim kendi okumamızdan itibaren, yanıtımız en azından bu "çağrı"yı alınlamak için kat ettiğimiz yol kadar dolayımlı bir "evet" olacaktır. Çünkü unutmamak gerekir ki, şu an incelediğimiz "Yüzsellik" bölümünde ölüme asla *yüzden*, cepheden yaklaşılmamıştır. Bunun nedeni belki de, sanki onların söyleminin dokusunu boydan boya kat eden bu "kaçış çizgileri"nin *sınırlarını* çiziyormuşcasına ölümün her yerde olmasıdır: *sınır olarak ölüm...*

Bize sunulan "deva"nın anlamını kavramak için, yine "İnsan kendinden nasıl organsız bir beden yapar?" başlıklı bölümden geçen bir dolayım gerekliliği vardır. Soru başka türlü sorulduğunda, bu "insan kendi *organizmasını* nasıl bozar?" olacaktır. Çünkü Antonin Artaud'nun bu kavramını yorumlayan filozoflara göre, "organsız beden", "organlara değil, organizma adı verilen organların bu örgütlenişine karşıdır" (s.196). Başka deyişle, "yüzünü bozma" ve "organizmasını bozma" hep aynı *mücadeledir!*[31] "Organizmasını bozmak asla kendini öldürmek değildir" (s.198); ama aynı zamanda "pek çokları bu *muharebede* yenik düşmüştür"(s.187, a.b.ç.); ve nihayet "yorumu" lanetleyen bir "deneysellik" adına yeni "emir sözceleri" belirir: "anamnez yerine unutmayı, yorum yerine deneyselliği koyun.[32] Organsız bedenlerinizi bulun, bunu yapmasını bilin; bu *ölüm ve yaşam meselesi*, gençlik ve yaşlılık, üzüntü ve sevinç meselesidir. Herşey bu noktada belirlenir" (s.187, a.b.ç.). Tüm bunlar "asla yorum yapmayın!" anlamına mı gelmektedir? O halde bize kalan dolayımsızca itaat etmek, sonra da hemen unutmak mıdır?

Bazen söylenenler birbiriyle çelişir. Başta bize dokunaklı bir şekilde "pek çoklarının bu *muharebede* yenik düştüğü" ve de bunun bir "ölüm ve yaşam meselesi" olduğu haber verilir, sonunda da ilk önermeler yadsınarak bu "asla kendini öldürmek anlamına gelme-

31. "*Lutte*" (s.230), "mücadele" veya "kavga" deyimi yanısıra, "düşman" sözcüğünün ortaya çıkışı için bkz. s.196.

32. Oysa örneğin Jean François Lyotard, "*anamnez*" ile basitçe "hatırlama"yı (*rémemoration*) özdeşleştirmez (bkz. *L'İnhumain*, Galilée, Paris, 1988, s.64 ve dev.)

miştir" denir. Sanki söylem ölüm karşısındaki *salınımı* –tabii eğer bu söylenebilirse– taklit eder, yineler, yeniden üretir. Aslında öğrettikleri şey "bir cesaret edimi", "yaşamı kurtarmak" adına, bir o kadar da gerçek ölüme düşmeksizin (bunun güvencesini hiç kimse veremez) veya onlar için "ruhsal ölüm" (s.198) anlamına gelen "anlamlamaya ve öznelleşmeye" yeniden geri dönmeksizin ölümün dolaylarında gezen bir deneyimdir. Burada şimdiden bizzat kendisinin kurbansal olarak kalmasını engelleyemeden *önsel olarak kurbanı yasaklayan bir kurban mantığının* genel hatlarıyla karşılaşıyoruz.

Bu düşüncenin Nietzsche düşünceleriyle ilişkilerini çözümlememiz gerekecek. Nietzsche, her bir Hıristiyanın İsa'nın ölümünde ("en yüksek", "nihai", "yüce kurban") ölümünü (bu kez "ruhsal" değil, "ette", "bedensel" ölümünü) ve de yeni bir "öznelleşme süreci" içinde "tabî olmuş" (*assujetti*; *teslim* olmuş) bir özne olarak cemaat içine "yeniden-doğumunu" varsayan Hıristiyanlığın kurban mantığının karşısına dikilirken, kendi kendisinin bir "İsa" ("çarmıha gerilmiş") haline gelişini, dolayısıyla da dıştalamış olduğu kurban mantığına yeniden düşmesini engelleyemiyordu.

Daha önce "yersiz-yurtsuzlaşma" ve "yeniden yer-yurt bulma" kavramlarının Hegelci diyalektik devinimle belli bir yakınlığı olduğunun altını çizmiştik. Burada yakınlık olumsuz bir şekilde, diyelim çok "hızlı", "seğirtici", "erken" veya "çok fazla şiddetli" (s.199-202) olacak bir "yeniden yer-yurt edinme"ye karşı direnme anlamına gelebilecek olan tek ve aynı dıştalama ve kaçınma tavrı içinde ifadesini bulur. "Uygun" bir tutarlılık düzlemi arayışı da, Hegel'de tinin kendi kavramına göre, tinin (ya da burada "organsız, yüzsüz, organizması olmayan bedenin") artık "tabî" olmayacağı somut bir "yeniden yer-yurt edinme" olarak, "hakiki" bir biçimde kendini gerçekleştireceği ana yankı yapar.

Deleuze ve Guattari, "yüzlerinizi tanıyın" derken, şüphesiz bu "tabî oluş"tan (yani özneleşmeden) çıkış için bir "bilinçlenme" çağrısıyla yetinmiyorlardı; hemen ardından bunları "bozmak" ve de "kendi kaçış çizgilerini çizmek" gerektiğini ekliyorlardı. Hedefledikleri şey şüphesiz "köle"nin kendi "organizmasının", kendi

"yüzünün" "muhafaza"sından veya "hapishane"sinden "kaçışı", "kurtuluşu"ydu. Ama bu kurtuluş gelişigüzel olmayacaktır. Aynı Cebes'in temkinli bir şekilde, "efendisinden kolayca kaçması gerektiğini hayal eden bir çılgındır (...)" (*Phaidon*, 62d) diyerek Sokrates'i uyarması gibi, onlar da bir uyarı mahiyetinde şöyle yazarlar:

> Çok fazla şiddetli bir hareketle onu özgürleştirin, temkinsiz bir şekilde katmanları ortadan kaldırın, bir plan [düzlem] çizmek yerine kendi kendinizi öldürmüş olacak, kara bir deliğe gömülüp kalacak veya bir felakete sürükleneceksinizdir (s.199).

Demek söz konusu olan "yapmak" kadar "bilmek"tir de. Bir "plan"a ve bir "yapmasını bilmeye", beceriye gerek vardır. Aynı "organsız bedenlerinizi bulun, bunu *yapmasını bilin*" dediklerinde olduğu gibi... Hegel de zaten *Tinin Fenomenolojisi*'nin sonlarında, "kendi sınırını bilmek, kendini kurban etmesini bilmektir" diye yazıyordu (II.cilt, s.311). Hegel için de özne yabancılaşmanın sonucudur: "doğa, kendine yabancılaşmış tin, kendi orada-varlığı içinde kendi *tözünün* şu ezeli yabancılaşmasından ve özneyi kuran devinimden başka bir şey değildir". "Kendi kendini tin olarak bilen tin" anlamında "Mutlak bilgi" bu yabancılaşmayı (ortadan) kaldıracaktır (s.312).

Deleuze ve Guattari tarafından önerilen işlem için de, eğer deliliğe düşülmek (Artaud, Nietzsche) istenmiyorsa, gelişigüzel bir şey yapmaya izin vermeyen bir "yapmasını bilmeye" gerek vardır. Artaud'nun bu "yapmasını bilmede" başarısız olduğunu kabul edecek olan da yine herkesten önce onlardır:

> Artaud kendi adına bunu başaramadıysa da, şurası kesin ki, *onun aracılığıyla biz hepimiz için* bir şey başarılmış oldu.

Ancak bu, aynı zamanda bir "ikâme" (yerine geçme; yerine koyma) mantığı olan, diğerleri arasında Hıristiyanlığın da kendi temeli olarak benimsemiş olduğu bir kurban mantığına yeniden düşüldüğüne ilişkin kuşkularınızı doğrulayan ikircikli bir tümcedir. Yani bu "onun aracılığıyla biz hepimiz için" *ekonomik* mantığı, "ikâme"ye

dayanan her türlü kurbansal yapının ve özellikle de İsa'nın bedeninde gerçekleşen kurban yoluyla her inananın evrensel olarak (aynı zamanda "mimetik" olarak) kurtulacağına ilişkin iman akdine dayanan Hıristiyanlığın yapısının sarsılmaz (aynı zamanda da olanaksız) mantığıdır. Başka bir deyişle, "ikâme" burada, tabî olma (ya da özneleşme) erkinin birey üzerinde *mimesis* süreciyle etkili olacak kahraman (veya "günah keçisi") rolünü oynayan ama her halükarda ayrıcalıklı (veya ayrıksı; ayrı, münezzeh) kılınmış temsili bir merciye (İsa, Artaud) devredilmesi olarak kendini sunar.

Ama giderek çoğalan bütün bu "emir sözceleri", bizi görünüşte herhangi bir örneğe, kahramana gönderme yapmaksızın, "özgün" bir deneyim gerçekleştirmeye davet etmiyorlar mıydı? Bu durumda Artaud bir istisna mı oluşturmaktadır? Ancak ne var ki, incelediğimiz alanda istisna oluşturan örnek değil, örnek oluşturan istisnadır: Bu *kurban paradigmasıdır*. Bu son ifade Yunanca *paradeigmatizô* sözcüğünün ikili anlamını düşünecek olursak kulağa eşsözel (totolojik) bir ifade gibi geliyor: "bir model önermek veya bir örnek vermek olduğu kadar, aynı zamanda örnek olmak, mahkum etmek, kınamak (...). Paradigmatizm (*paradeigmatismos*) örnek olsun diye verilen utanç verici cezadır".[33] Ancak burada Artaud örneği, tam da onun deneyiminin bazı yönlerini gözden geçirip değiştirmek, hem "kendi kaçış çizgilerinin" hem de deneyimi belli bir "tutarlılık düzlemi"nde tutacak *sınırların* nasıl aynı anda *çizilmesi* gerektiğini göstermek için seçilmiş olmayacak mıdır? Bu ikili *çizme* işlemi "iz"den bütünüyle *bilincin* egemenliğinde bir şey yapmaya yönelik olmayacak mıdır? Bu durumda bu "iz" anlayışı, onu bütün bir "kendilik bilinci" içinde hakim olunacak veya yeniden üretilecek "kendine mevcudiyet" kategorilerinin içinde tanımlamamaya yönelik çabaların epeyce uzağına düşmeyecek midir?[34]

"Sınırları hatırlatmak", "sınırlar çizmek", "kendi sınırını, haddini bilmek"; işte deneyimin en "çılgınca", ama aynı zamanda "anlamlama ve öznelleşmeyi" terk etmeye yönelmesi dolayısıyla da en

33. Bkz. J.Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978, s.225.
34. Örneğin daha önce sözünü ettiğimiz Derrida'nın çabalarının (*Marges...*, s.21).

"övgüye" değer göründüğü yerde, belki de aslında hiç terk edilmemiş olan *akılsallığa* bir *geri dönüş* gözlemleriz. Kaldı ki Hegel bize daha o zamandan "*kendi haddini bilmenin kendini feda (kurban) etmesini bilmek*" olduğunu öğretiyordu... Burada Metafiziğin, sıradan akılcılığın hemen akıldışılığın hesabına yazmaya eğilimli olduğu kurbanın bile akıl, "bilinç" tarafından sahiplenilebilir (ve de zaten sahiplenilmiş) olduğunu itiraf ettiği garip bir noktadayız. Bu hassas noktaya, akıl ve akılcılığın kurbanla ilişkisine, kurbanın (ortadan) kaldırılması veya kaldırmanın (ortadan) kaldırılması, kurbanın silinmesi izleği şeklinde, "Kurbanın kaldırılması" başlığı altında II.bölümde geri döneceğiz.

Ama yalnızca, burada "içkinlik düzlemi"yle bir tutulan şu "tutarlılık düzlemi" veya daha doğrusu "tutarsızlık" konularıyla ilgili olarak, Lyotard'ın Marcel Duchamp hakkında yazmış olduğu şu anlamlı bir kaç satırı anımsatmakla yetinelim:

> Tutarsızlık içinde ciddiyet içinde tutunabileceği gibi tutunabileceğine inanan kişi safdildir! *Tutarsızlık içinde tutarsız bir biçimde tutunmak gerekir* yani araya bir takım tutarlı parçalar karıştırmak ve bunları diğerlerinden ayırdedilemez kılmak gerekir.[35]

Bu tutarsız, yoğunluksuz ve hacimsiz, tehlikeli "oyun"da, Deleuze ve Guattari, kendi tutarsızlığını bir "sınırla" karartmaya girişerek kendini "tutarlılık düzlemi"yle özdeş kılan "içkinlik düzlemi"ne tutarlı bir şekilde sıkı sıkıya sarılarak en azından oyunun kuralını unutmuş görünürler.

C. NIETZSCHE'NİN DENEYİMİNİN KURBANSAL ANLAMI: ("YAŞAMI KENDİ MUHAFAZASI ALTINA ALMA")

Burada Deleuze ve Guattari'nin genelde sıkça göndermede bulundukları, ancak bu "yüzsellik" kavramı çevresinde gelişen metinlerde açıkça gönderme yapmadıkları[36] bir başka düşünce deneyiminin,

35. Jean-François Lyotard, *Les Transformateurs Duchamp*, Galilée, Paris, 1977, s.29, (a.b.ç.).
36. Bununla birlikte Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*'nun "Sonuç" bölümünde

Nietzsche'nin düşüncesinin üzerinde duralım biraz.

"Pek çokları bu mücadelede yenik düşmüştür" (s.187), diye yazdıklarında, Artaud kadar pekala Nietzsche'yi de göz önünde bulunduruyor olabilirlerdi. Sadece Nietzsche'nin de yaşamının sonlarında "aklını yitirmiş" olduğu için değil,[37] aynı zamanda Çarmıh'a karşı yürüttüğü savaşta (aynı Deleuze ve Guattari'nin "anlamlama ve öznelleştirmenin" "yerleri" olarak "yüz" ve "organizma"ya karşı yürüttüklerinde olduğu gibi), bir "intikam ruhu" tarafından kemirilmiş olabileceği, en azından Heidegger'in "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?"[38] adlı makalesinde yorumladığı şekliyle kendini böyle bir intikam duygusu içine bırakmış olması nedeniyle.

"İntikam ruhu" bizi burada kurban mantığının bir betimlemesini vermesi ölçüsünde ilgilendirecek. Yani, söz konusu olan "anlamlama", "öznelleştirme" veya "tabî kılma" olsun ya da "yüz", İsa, "ruh", "aşkınlık" olsun; ne olduğu pek önemli değil, karşı çıkılan şeyin, suçlanan, parmakla hedef gösterilen, kurban edilmeye çalışılan şeyin şu "geri dönüşü" anlamında bizi ilgilendirecek.

Heidegger, "intikamın burada basitçe ahlâki bir izlek olmadığını ve *bundan kurtulmanın* da ahlâki bir eğitimin konusu veya görevi olmadığını", ancak çok daha geniş, metafizik bir "erimi"nin olduğunu yazar:

> İntikam daha baştan üzerinde intikam aldığı şeyle karşıtlaşır. Onunla, onu aşağılayacak bir şekilde, aşağıladığı şeyin karşısında kendisini üs-

şöyle yazmaktaydılar: "Spinoza, Hölderlin, Kleist, Nietzsche böyle bir tutarlılık düzleminin usanmak bilmez arayışı içindeydiler. Asla birleştirmeleri, bütünleştirmeleri değil, ama hep tutarlılıkları veya güçlendirmeleri aradılar" (a.g.y., s.633).

37. Bu konuda Philippe Lacoue-Labarthe'ın "Typographie" (*Mimesis des articulations*, ortak yapıt, Aubier-Flammarion, 1975, Paris) adlı çalışmasındaki tartışmalara bakılabilir. "(...) Burada ortaya konan sorun 'felsefi delilik' sorunudur"; "Felsefe/ye bulaştığında (/yle ilgili olduğunda) delilik ne demeye gelir? Bir filozofun başına geldiğinde veya bir filozof ona kendisini bıraktığında, ona düştüğünde, *orada kararlığında*? Bu 'arızî' bir şey midir, yoksa bir zorunluluğun, bir 'yazgı'nın sonucu mudur?" (s.170). Lacoue-Labarthe, Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'nı da alıntılar: "Ah, ilahi güçler, en azından aklımı başımdan alın benim! (...) Sizden olduğumu kanıtlayın bana; bunu ancak delilik kanıtlar bana" (§14). Diğer yorumlanacak bir çok şey arasından, "deliliğin" bir felsefeyi "kanıtlamak" ("özgünlüğünü ispat etmek"; ki bu kurbanın işlevi olarak belirir) için dokunaklı bir şekilde gelişine veya çağrılışına dikkat çekiyoruz.

38. M.Heidegger, *Essais et Conférences* içinde, Gallimard, Tel, 1958.

tün bir konuma yerleştirmek; böylece de yegane değerli olan şey olarak görülen kendi önemini tesis etmek için karşıtlaşır (s.130).

Bir başka deyişle, intikamda, "yaşamın aşağılanması"ndan sorumlu tutulan şey (Nietzsche'de İsa'nın kurbanı; Deleuze ve Guattari'de ise "yüz" üzerinde bir yer-yurt bulan "öznelleşme" devinimi) "aşağılanır"; bu şekilde de yalnızca mimetik olarak "aşağılananın" "aşağılama" hareketi yinelenmiş olmakla kalmaz, karşı çıkılan şey bu şekilde sahiplenilmiş de olunarak, (aşağılayanın) "kendi önemi tesis edilmiş" de olunur. Bu aynı zamanda şu demeye de gelir: karşı çıkılan şeyin önemi, onu kendinde "yeniden kurarak", "tesis edilir".

Hatta şunu demeye kadar varılabilir: İntikam alan kişi, kendisini kovduğu veya peşinde olduğu, peşine düştüğü (*nachstellen*) şeyin karşısında (*yüz yüze*) "yerleştirilmez" (*sich stellen*), ama *onun yerine* yerleştirir; başka bir deyişle, işi onun yerine geçmeye, yerini almaya, aynı konumu işgal etmeye, aynı işlevi yerine getirmeye, vb. vardırır; ya da iş kendiliğinden oraya varır.

Böyle bir "ikâme" mantığı Levinas'ınkinden, ikâmenin, yerine geçmenin herşeyden önce "öteki için acı çekmek" hatta "can vermek"[39] olduğu Levinas'ın düşüncesinden farklıdır. Burada herşeyden önce "kendi önemini tesis etme" söz konusudur.

Bize göre Nietzsche, son kitabının sonunda dile getirdiği gibi, kendisini yalnızca "Çarmıhtaki"yle karşıt bir konuma yerleştirmekle kalmayacak, ama kendisi de bir "çarmıha gerili" haline gelmiş olacaktır: "Beni anladınız mı? Çarmıha gerili karşısında Dionysos".[40] Ya da en azından, Nietzsche'nin "Büyük Nostalji" diye adlandırdığı şey ile Dionysos arasında bazı yakınlıklar bulan Heidegger'in çözümlemeleri bu sonuca ulaşır gibidir. Demek "intikam ruhu" denen şey, karşı çıkılan şeyin ruhuyla yeniden belli bir bağlantı kurmak anlamına gelecektir.

Deleuze de Nietzsche üzerine önemli incelemesinde şunları yazıyordu:

39. Bkz. *Autrement qu'être...*, s.141 ("expiation pour autrui").
40. Nietzsche, "Comment on devient ce qu'on est" (Nasıl zaten olunan şey haline gelindiği), *Ecce Homo*; bkz. Heidegger, a.g.y., s.142-143.

> Hem Dionysos'ta hem de İsa'da, şehitlik aynı, tutku aynıdır. Bu, iki *karşıt* anlama gelen aynı olgudur.[41]

İşi Nietzsche'nin aslında dolu dolu olumlamak istediği "yaşam"ı aşağılamaya vardıracak olan tam da bu "karşıtlaşma" istenci, bu karşıtlık mantığıdır. Deleuze'ün kendisi diyalektikleştirmenin barındırdığı tehlikeleri elbette en önce fark etmiş olanlardan biridir. Nietzsche üzerine bu kitabında, biraz ilerde şunları yazıyordu: "Her nerede yapılacak daha incelikli değerlendirmeler, yorumlanacak *eşgüdümler* varsa, oralarda *karşıtlıklar* bulmak diyalektikçinin mesleği ve görevidir".[42] Bu tümceyle tam bir fikir birliği içinde olduğumuzu, uzun "Giriş" bölümünün başlarında, daha önce belirtmiştik. Ancak Deleuze biraz ilerde, "Dionysos veya Zerdüşt'ün İsa ile karşıtlığı diyalektik bir karşıtlık değil, ama diyalektiğin kendisine bir karşıtlıktır" (s.19) diye bir eklemede bulununca, buradaki, bu geçişteki, Nietzsche'nin "Dionysos haline gelişi" olduğu kadar onun "şehit", "çarmıha-gerili-haline-gelişi" de olan bu geçişin barındırdığı zorlukta daha uzun süre ikâmet etmek gerektiğini öneriyoruz. Bir karşıtlık mantığına onun bütün işleyiş mekanizmasını yeniden harekete geçirmeksizin karşı çıkılabilir mi? Bir kurban mantığı, karşı çıkılan bazı jestleri yinelemeksizin "kurban" edilebilir mi? Veya yine, *Mimesis*'in mantığını, şüphesiz mevcudiyet biçimi altında geçmişte *varolmuş* bir şeyin "taklidine" indirgenemeyen mimesisi, bin parça haline gelecek şekilde parçalayabilir miyiz?

O halde, niçin karşıtlık mantığına, ya da tercih edilirse, hem Nietzsche'nin hem de Deleuze'ün bizi dikkatli olmamız için uyardığı "öç", "kin", "intikam" mantığına bir yeniden düşme söz konusu olacaktır? Eğer Nietzsche İsa'ya karşı çıkıyorsa (ya da eğer Dionysos veya Zerdüşt'ü İsa'yla karşıtlaştırıyorsa), bunun nedeni Nietzsche'nin, onun dilinde "güç istenci" olarak da çevrilebilecek olan *yaşamı* "kurtarmak" istemesidir.[43] "Yaşamı kurtarmak", aynı

41. G.Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1962, Paris, s.16, (a.b.ç.).
42. *Nietzsche et la philosophie*, s.17. Burada "yorumlama"nın *Mille Plateaux*'da söz konusu olduğu üzere değerden düşürülmediğine dikkatleri çekelim.
43. Heidegger: " 'yaşam', Nietzsche'nin dilinde güç istenci anlamına gelir" (a.g.y., s.118).

zamanda "yaşamı kendi muhafazası" veya "koruması altına almak", "kendini onun üzerinde bir yere yerleştirmek"tir. Ancak "yaşamdan kurtarılması gereken, korunmaya muhtaç bir şey yapmak", Nietzsche'nin İsa'da en çok suçladığı şeyin ta kendisidir: "yaşamın aşağılanması", "suçlu konumuna düşürülmesi"...[44] İsa'ya karşı yaşamın intikamının alınması, aynı anda hem Nietzsche'yle İsa'yı karşıtlaştırıyordu, hem de ikisini de yaşama ilişkin olarak aynı "muhafaza" konumuna yerleştiriyordu. Bu zorluk kuşkusuz Nietzsche tarafından aşılamaz ve tahammül edilemez olarak duyumsanmış olmalıydı; öyle ki bu onu körleştiriyor ve düşüncesinin "düşünülmemiş", "düşünülemez" veya "kör noktasını" oluşturuyordu. Ne kadar İsa karşısında kin ve öfke duygularıyla dolması gerekiyorsa, bir o kadar da kendisi çarmıha gerili hale gelmek ve de yaşamın yükünü kendi omuzları üzerine alması gerekiyordu. Aynı anda hem karşıtlık mantığı güçlenerek muhafaza ediliyor, hem de "karşıt uçlar" birbirleriyle birleşiyordu.

Şüphesiz ne Nietzsche'nin karşıtlığı ne de intikamı, "sakin", ikircikli olmaktan uzak değildi. Heidegger'in de belirttiği gibi, Nietzsche'nin düşüncesinin tonu *Zerdüşt*'te, "kendi sözünü arayan bir düşüncenin" tonu olarak "yarı neşeli, yarı çığırtkan, kimi yerde temkinli, kimi yerde kendinden geçmiş" hale gelir (s.117).

Zerdüşt'ün ikinci kısmından bir tümce, Zerdüşt'ün İsa'ya olan "karşıtlığı"nın ne denli sorunsal nitelikte olduğunu gösterir:

> Çünkü, insanın *kendini intikamdan sıyırması,* işte benim için en yüce umuda doğru bir köprü; uzun süren yağmurlardan sonra gökte beliren ebemkuşağı buradadır.[45]

Her ikisi de aynı "umudu", aynı *telos*'u paylaşırlar; ancak "iki karşıt anlama" varmak için ikisi de aynı "yöne" (*sens*) doğru mu hareket etmektedirler? Yoksa ikisi de "bu mücadelede yenilmiş" olanlardan değiller midir?

Zerdüşt'ü konuşturan Nietzsche'nin yukardaki sözlerini alıntılayan Heidegger, onu, siyasi olarak son derece berrak, ve özellikle

44. *Nietzsche et la philosophie,* s.16.
45. Heidegger alıntılıyor, a.g.y., s.127.

de söz konusu olan Heidegger olunca, son derece "nadir" şu sözlerle yorumlar:

> Sıradan görüşler için ne denli nadir, Nietzsche'nin felsefesine dair kafada oluşmuş alışageldik fikirlerle karşılaştırılınca ne denli garip gelen şu tümce. Nietzsche, güç istencinin savunucusu, güç ve savaş üzerine kurulu bir siyasetin çığırtkanı, 'sarışın hayvan'ın çılgın deliliğini dizginlerinden boşaltan biri olarak görülmez mi?

Nietzsche'nin Naziler ('sarışın hayvan') tarafından, onun bu "çığırtkan" ve kızgınlıkla "kendinden geçmiş" yönünü öne çıkaran, kötüye kullanan yorumunu biliyoruz. Naziler bu "güç istenci" ile "güç ve savaş siyaseti" arasında bir bağ oluşturmayı denemişlerdi. Kendi "bağlanışı" yüzünden asla açık bir şekilde özür dilemediği için yargıladığımız Heidegger, Nietzsche'nin bir tümcesini açıklarken bir *açıklamada* (*Auseinandersetzung*), tartışmada, hesap vermede bulunur; böylece de bir zamanlar girmiş olduğu "bağlanma"ya ilişkin "sıradan görüşleri" defetmek ister gibidir. Acaba bir açıklama olarak bu "yeterli" mi? Bu alanda hiçbir "açıklama", hiçbir "özür" (özellikle de ilgiliden ilgiliye gelmeyen hiçbir özür) yeterli olmayacaktır. Tek bir konuda gelecek "özür", gerekli ve kaçınılmaz olmakla birlikte, felsefenin izin vermiş veya kışkırtmış olabileceği kurbanın bütün erimini, yayıldığı bütün alanı karartma anlamına da gelebilir. Peki bu kurbanın bütün bir erimini bilgiye taşıyabilir miyiz? Geride artık bırakınamacasına Felsefenin *kurbansal sunusunu* ve belki de maruz kalışını betimleyebilir miyiz?

Nietzsche'nin "biçem"inden, onun "yarı çığırtkan yarı neşeli" tonundan ve kötüye kullanıma açık kavramlarından itibaren Felsefenin kurbansal sunusunun görünümlerinden ancak birine işaret edebiliriz. Heidegger *Düşünme neye denir?*'in şu satırlarında, aynı zamanda Felsefenin "sunusu" da olan felsefe öğretimi *paradoksu* aracılığıyla buna o zamandan işaret ediyordu:

> Bununla birlikte öğreten kişinin bazen yüksek sesle konuşması gerekir. Hatta bağırması ve yine bağırması gerekir; söz konusu olan düşünce gibi sessiz bir şeyin öğretilmesi olsa bile. En sakin mizaçlı ve utangaç-

lığa en yatkın insanlardan biri olan Nietzsche bu zorunluluğun farkındaydı. Bağırmak zorunda kalmanın bütün acılarını tanımıştı o (...) Bir yandan, eğer insanların uyanması isteniyorsa bağırmak gerekir. Öte yandan da, *düşüncenin düşündüğü şeyi söyleyebilmesi bağırarak olmaz.*[46]

Bu satırlar, kimi zaman "slogan" veya "emir sözcesi" biçimi altında "yüksek tonda konuşma"ya başvurmuş olan Deleuze ve Guattari'yi düşünerek de okunabilir. Ancak onlar için, dilin zaten tamamı bir emir sözcesinden başka bir şey olmadığına göre, sözce veya "söylenmiş olan" biçimi altındaki her türden sunuyu da kurbansal (yani, kendinden önceki güçlerin kisvesine bürünen; kendi karşıtına dönüşen; bir yerde bir şey kazanmak için öteki yerde tavizler veren; dolayısıyla "söyleme"si "söylenmiş olan"a maruz kalan, vb.) nitelikte görmemiz gerekecek. Ancak kurbanın bu genelleştirilmesi de onun gerçek işleyişini, asıl hedeflerini gizleyebilir. "Öğretim" paradoksu diyebileceğimiz şeye ilişkin olarak Heidegger'in görüşü, temelde, tanımı gereği sessiz ve dile yabancı olacak bir "hakikate" malik olan bir filozof mitosundan kaynaklanır ve bu mitosa katkıda bulunur. Ancak düşünce, dili, ikincisi birincisinin basit bir çevirisi olarak görülecek bir şekilde, öncelemez. Dilsel "izler"in katıksız bir soyutlamasını yapacak bir düşünce tasavvur edilebilir mi? Düşünce daha ziyade bu izlerde eklemlenir. Bir düşünce, Heidegger'in yukarıda alıntıladığımız deyişiyle, "*kendi* sözünü arayabilir", ama bu onun daha baştan *bir* "söze" –sessizlik biçiminde bile olsa– sahip olmaması ya da bir "sözü" orada hazır, sunulmuş bulmaması ve bu söze maruz kalmaması anlamına gelmez. Bir düşünce, "söyleme" ve "düşünme"nin olanakları içinde kendi "sözünü" bulabilmek için, "daha önce söylenmiş olan"dan ve "daha önce dü-

46. *Qu'appelle-t-on penser?,* a.g.y., s.116.
Deleuze'ün de bu çerçevede yorumlanabilecek son derece önemli görüşleri vardır: "Yeni bir güç, başlangıçta, ancak daha önce kendisini işgal eden önceki güçlerin maskesini takarak ortaya çıkabilir ve bir nesneyi kendine mâl edebilir. Maske ve hile doğanın yasalarındandır, dolayısıyla da bunlar birer maske ve hile olmaktan fazla bir şeydir. Yaşamın, başlangıçlarında, sadece olanaklı olmak için maddeyi *taklit* etmesi gerekir. Bir güç, önce, mücadele ettiği önceki güçlerin *yüzünü* ödünç almadığı takdirde ayakta kalamayacaktır" (*Nietzsche et la Philosophie,* s.5; burada *Ahlâkın Soykütüğü,* III,8, 9 ve 10'a göndermeler vardır).

şünülmüş olan"dan, koşullardan özgürleşmeyi, kurtulmayı şüphesiz deneyebilir. Ama "mutlak bir özgürleşme", eğer böyle bir şey düşünülebilirse, sadece *düşünülemez* olanı, başka bir deyişle, ne kadar paradoksal olursa olsun, tam da kendisini düşünceye vermeyeni *verir*.

Deleuze ve Guattari, "dilin yaşam olmadığını, yaşama buyruklar verdiğini" (s.96) yazıyorlardı. Ne var ki dile ilişkin bu "güvensizlik", onları emir sözcelerine başvurmaktan alıkoymuyordu. Dilin bu "kurbansal" niteliği diye adlandırdığımız şey kabul edilip üstlenilmediği, düşüncenin kendi adımlarında bunu hesaba katmadığı takdirde, her zaman karşı çıkılmış olan "kutba" yeniden düşülmüş olunacaktır.

Nietzsche'nin ("Zerdüşt"ün) şu son derece "nadir" türncesi, "insanın intikamdan kurtulması"na dair bir dileği dile getirdiği "en yüksek umudu", kendisini artık varolmayan bir zamanın "daha önce söylenmiş olanı"na, Dionysos'un, ama aynı zamanda İsa'nın da "söylenmiş olanı"na yeniden bağlıyordu. "Güç istenci" "yaşamın" ta kendisi anlamına geldiğinden, "yaşam"ı intikam ruhundan özgürleştirmek isteyen bir öğretinin başı olan Zerdüşt de *artık varolmayan* bir yer ve bir zamandan gelen bir sese, yani "büyük nostalji"nin sesine kulak vermiş olmalıydı. Ancak paradoks şu ki, insan bu nostaljinin (ya da yurtsama, sıla özleminin, yeniden yer-yurt bulma özleminin), içinde "en yüksek umudun" gömülü olduğu bu geri kazanılamaz kaybın sesine kulak verdikçe, bir o kadar daha, nihayet "yaşamı kendi muhafazası altına alma" anlamına gelen bu intikam ruhundan kendini kurtaramamaktadır.[47] Dolayısıyla intikam ruhu (ya da "karşıtlıklar"), Nietzsche'de de kolayca hakim olunan bir şey olmaktan çok uzak, *kovdukça, defedildikçe yeniden geri dönen* bir yapıya sahip görünüyor. Ne kadar paradoksal görünürse görünsün, Nietzsche, her türlü intikam ruhuna karşı ateşli bir şekilde karşı durmuş İsa ile fikir birliğine düşerek, "yaşamı" bu kez kendi kendisi "kendi koruması altına" alır; böylece de intikamı *başka türlü* devam ettirmiş olur.

47. Bu, aynı anda hem "filozoflara özgü bir melankoli"yi, hem de diğer bütün kurtuluş retorikalarını belirleyen bir şey değil midir?

Nietzsche, *La Gaya Scienza*'ya "Önsöz" taslaklarından birinde şöyle yazıyordu: "bir insan (...) çok fazla acı çekerse *yaşamı kendi koruması altına alır*".[48]

"Yaşamı kendi koruması altına alan", kendini üstün bir konuma yerleştirerek onu aşağılayan bu "acı çekiş", Deleuze'ün yazdığı gibi, "yaşamı suçlayan, ona karşı tanıklık eden, yaşamdan meşrulaştırılması gereken bir şey yapan" İsa'nın çektiği acıyla "karşıt bir anlama" sahip görünmemektedir.[49] Nietzsche, bu acı çekiniş kişiydi. Daha kendini tam olarak "yersiz-yurtsuzlaştırmadan", bu intikam ruhundan kurtaramadan ("nekahat", "iyileşme") önce, zamanın bir *daha önceden varolanı* tarafından, gizemine zorunlu olarak tam sahip olamadığımız belli bir halkın, *Önsöz*'ünde şu "*derinlemesine* yüzeysel!" dediği Yunanlıların tanrısı (Dionysos) aracılığıyla kendi ruhunda kendini "yeniden yer-yurt sahibi" olarak bulmuştu. "Daha önce varolan" veya "olmuş olan" burada sadece geçmişte bir "mevcut olma" biçimine gönderme yapar. "Mevcut olma" biçimi ("hakikati" veya "gizemi") hakkında şüphesiz pek fazla bir şey bilmediğimiz bir "mevcudiyet" ya da her halükarda bu "mevcudiyete" bir inanç, Nietzsche'nin "büyük nostalji"sinin çekirdeğini oluşturmuş olmalıdır. Nietzsche, Batı Metafiziği ya da Felsefe Tarihi içinde "göçebeleşmiş" olsa da, aslında bu *yitirilmiş mevcudiyete dönüş* düşüncesi tarafından limana bağlı kalmış sayılabilir.

---

48. Heidegger Almanca baskısından (*Nietzsche*, XIV.cilt, s.404) alıntılıyor, a.g.y., s.141. Gerçekten de *Önsöz*'ün genelinde "hasta olmaktan", "iyileşmekten", "nekahatten" ve de "acı çeken", "hasta düşünürlerin hakim olduğu Felsefe Tarihinden" söz edilmektedir. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*'de bu tartışmaya "soykütüğü yapanın sanatıyla" "hekimliği" karşılaştırarak şu şekilde katılmaktadır: " 'Hastanın bakış açısına yerleşerek daha sağlıklı kavramları, daha sağlıklı değerleri gözlemlemek' (*Zerdüşt*, III, "Nekahat"). İşte soykütüğü yapanın sanatı budur ve de bu kişi hekimdir" (s.76). Sonra şu soruyu sorar: "Kendi hastalığının kölesi olan kişiyle bu hastalığı bir keşif amacıyla, hakim olma, güçlü olma amacıyla kullanan kişi aynı hasta mıdır, bu aynı hastalık mıdır?"(s.75-76). Ancak bu tarihte "sağlıklı" olan ile "hasta" olan arasında nasıl kolayca bir ayrıma gidilebilir? Ve de "kendini hastanın bakış açısına yerleştirecek" (diyelim "Çarmıha gerili"yi *taklit* edecek) kişi nasıl olup da "kendi kendisinin efendisi" olarak kalmaya devam edebilecektir? *Tan Kızıllığı*'nda Nietzsche de şu garip soruyu sormuyor muydu: "Bir insan aklını yitirmediyse ve aklını yitirmiş gibi davranmaya da cüret edemiyorsa, nasıl kendini deli haline getirir?"(§14)

49. *Nietzsche et la Philosophie*, s.16.

Onun bu "büyük nostaljisi" (*Zerdüşt*'ün III.bölümü), "en yüksek umudu", onun bu çok özel "Hellenizmi", "geriye dönük" ve "geriye yönelik olarak etkin" düşüncesi onu daima durdurmuştur da. Çünkü belki de bu "yolculuğa" "Özdeş" (veya "Aynı") olanın, yani onu "daha önce yaşanmış" veya en azından "daha önce söylenmiş olan"ın, zamanın "daha önce varolanı"nın (bu mevcudiyete "inanç" biçiminde bile olsa) "zeminine" hapseden şeyin yüksek yetkesi altında çıkmış olduğundandır bu.

Zaten Nietzsche'nin bir fetiş-kavramı olan *Sonsuz Döngü* de buradan kaynaklanır; ancak bu döngü kendini "aynının sonsuzca geri dönüşü"ne indirgeyerek, daha baştan bütün oluşu ipotek altına alma tehlikesine düşebilir. Oysa zamanın, yaşamın, kendini zorunlu olarak "geçmiş bir mevcudiyet" anlamında bir "geçmiş"e indirgemeyen "daha önce varolan"ında, "özdeş" veya "özdeşlik"ten (özdeşliği saptanabilir bir şeyin, bir kişinin veya bir olayın özdeşliğinden) kaynaklanmayan "bir şeye" inanma hakkımız da vardır. Bu bakış açısı değişimi, "kendiliği" (*ipseité*), özdeş olandan, özdeşlikten veya aynıdan itibaren değil ama *ötekilikten* itibaren düşünebilmemiz için gereklidir. Ötekilik kendisini "aynı", "sunulabilir", "mevcudiyete gelebilir" veya "temsil edilebilir", "yeniden sunumu yapılabilir" kategorilerinden itibaren "vermez". Başka bir deyişle, en azından artık bırakmamacasına, geri dönüşü olmayan bir kayıp olmaksızın *vermez*. Bu anlamda, zamanın "daha önce varolan"ını da mevcudiyet biçimi altında asla gün yüzü görmemiş ve kaydolmamış, yitirilmiş ötekilik olanağı olarak kendini yineleyen (sunusu olmayan ve daima yeniden sunulmaya bırakılmış bir sunuda) "şeylerin" kaybının devasa bir birikimi olarak düşünebiliriz. Belki bu kayıpta hiçbir şey yoktu, belki de "herşey" oradaydı? Hiçbir şey kendini ne bir defada (kendinde, kendi olarak, kendi başına, ötekilik olmaksızın), ne de bütünüyle (toptanlık içinde, artık bırakmaksızın) vermez. Hiçbir şey de bu kayıp düşüncede her adımda hesaba katılmaksızın düşünülmüş olmaz.

Nietzsche en azından bunu deneyimlemiş kişidir. Sonsuz Döngü kavramı belki hâlâ çok fazla "özdeş" olan, "benzer" olan fikrinin bağımlılığı altında kalmıştır. Bütün bu kategoriler ve büyük

nostaljisinden beslenen öfke duygusuyla, acaba keşfedilmemiş bir alana varmış mıdır; yoksa zamanın "daha önce varolanı"na geri dönme arzusuna yenik mi düşmüştür? Ona "yenilmiştir" denebilir mi? Ama söz konusu olan bir felsefe, örneğin deneyimlenebilen, ve de bir kez "başarısız" olduktan sonra terk edilebilir olan ideolojilerden farklı olarak, sunusu ve maruz kalışı *kaybetme ve kazanmanın* eşzamanlılığı olan felsefe olduğu zaman, "bir felsefenin başarısız olduğunu" söylemek ne demeye gelir?

Deleuze ve Guattari'nin Artaud'ya ilişkin olarak yazmış oldukları gibi, Nietzsche bunu "kendi adına başaramadıysa da, şurası kesin ki, *onun aracılığıyla biz hepimiz için* bir şey başarılmış oldu" da diyemeyiz. Hayır, bunu söylemek, hâlâ çok fazla ikâme mantığının (Hıristiyan veya başka) konformizminin çizgisinde yer almak ve Nietzsche'den kendi "çektiğimiz acıları" değil ama bu kez felsefi çabalarımızı "satın alması"nı istemek olacaktır.

Eski Ahit'in İbrahim'i de, kendi(ni kendi) "öznelliğinden arın(dır)maya" ve ayaklarının altından "içkinlik düzlemi" bütün "tutarlılığını" yitirerek geri çekildiği yerde bütün insani "anlamlama"ya ilişkin göndermeleri kaybetmeye başladığında, büyük nostaljinin (kesinliği olmayan bir zamanın "daha önce varolanı"ndan gelecek olan sesine) değil ama, *yüzü* kendini asla kendi "mevcudiyeti" içinde göstermeyenin (İbrahim'in Tanrısı) sesine itaat ettiği zaman, bu yolun onu nereye götürdüğünü Nietzsche'den daha fazla bilmiyordu. "Ses", İbrahim'e şunu diyordu: "Dileğini yerine getirmedim mi, bir oğlun oldu; bana söz verdiğin gibi, kurban et onu!" Ancak bu kendi başına ele alınması gereken, "Kurbanın kaldırılması" başlığı altında yeniden geri döneceğimiz bir başka sorun. Şimdilik sadece, İbrahim'in oğlunu kurban etmeye giderken, artık kendi zürriyetinden birinin yüzüne indirgenmeyen, Özdeş olana, aynıya indirgenemez olan ötekiliği içinde onu aşkınlığa uğratan bu yüzün sunusundan veya maruz kalışından belki rahatsız olmamak için oğlunun yüzünü *örten* jestini aklımızda tutalım. Ancak "mitos"a göre kurbanı durduran bu ötekilik değil, ama "mevcudiyeti" belki de Nietzsche'yi baştan çıkaran "daha önce varolan"la karşılaştırılabilir olan belli bir "*öte*"den son anda gelen bir emir (ikâme)

olacaktır. Bu her iki durumda da, sonlu ötekiliklerin (İshak; veya Nietzsche'de "yaşam"ın) ötekiliğinin ancak ve ancak "öte" veya "daha önce varolan" gibi bir takım kertelerin müdahalesinden itibaren kurtarılacak "bir şey" olmaları dikkate değer bir olgudur.

İbrahim'in deneyiminin bütün "değeri", onun zürriyet anlamında "aynı"nın kendisine kârlı geri dönüş çemberini (insani mübadeleyi) kesintiye uğratmaya hazır olması olgusundan gelir. İnsan yasaları karşısında korkunç bir suç işlemeye, "öznelleşme"den çıkmaya, "içkinlik düzlemi" zeminini terk etmeye hazırdı. Onun deneyimi, bu deneyimden yapmış oldukları şeye ilişkin olarak, biri diğerinden daha *konformist* olmayan üç büyük tektanrıcılığa birden aynı edimde temel oluşturması ölçüsünde en "temel" deneyimlerden biridir. Bu dinlerin yapmış olduğu şeye gelince, bunun da en hafifinden, içkinlik dünyasından her türlü aşkınlığı, her türlü risk veya hakiki deneyimi uzaklaştırarak, bu kökten deneyimin bir kez tesis olunmuş öznelleşme ve anlamlama sürecini sorun konusu etme riskini taşıyan tehlikeleriyle yeniden vuku bulmaması için, onu her an "ikâme edilebilir" bir şey haline getirmeleri olduğunu söyleyebiliriz.

Ne kadar paradoksal görünürse görünsün, dinin (burada Derrida'da olduğu gibi "iman"dan ayrı görülebilir) "aşkınlığın" gündelik yaşamın dışına taşınmasına hizmet ettiği ve aşkınlığı "Tanrı"ya (burada da yine Heidegger ve Derrida'dan itibaren "tanrısal" veya "tanrısal olanın tanrısallığı"ndan ayrı tutulabilir) ayrılmış bir alana hapsettiği söylenebilir. Aslında belki de dünyadan aynı onun havasını boşaltır gibi dışarı taşınan, boşaltılan şey, Nancy'nin deyimiyle "cemaat, aşk, özgürlük ve de tekillik"tir. Nancy'ye göre bunlar "'tanrısal' olanın isimleri"dir.[50] Bunlara giderek "içkin" ve "akılcı" olması istenen bir dünyada artık yer kalmaz. Dolayısıyla "tanrısal" olanın adını alarak, "din" halinde akılcı hale gelirler; bu şekilde de belki içkinlikten bütünüyle çekilmediler (Hölderlin'den Nietzsche'ye kadar bir "Tanrı'nın ölümü" söyleminin iddia ettiğinden farklı olarak), ama onlardan bütün aşkınlık basitçe çekip çıkarıldı, on-

50. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désoeuvrée*, Christian Bourgois, 1986, 1990, s.33.

lar da içkinliğe çekildiler (Nancy, s.32). Nancy'ye göre "Hıristiyan uygarlığının geldiği yer, sanki kendi aşkınlığını yiyip bitiriyormuş gibi, kendini üstün [nihai] bir yapıt şeklinde sunmak" olmuştur (s.37-38).

Deleuze ve Guattari'nin yukarda alıntılanan "*onun aracılığıyla biz hepimiz için*" mantığına, yani ikâme mantığına dönecek olursak, bu aynı zamanda kahraman, siyasi şef kültünü beslediği kadar, *mimesis*e dayanan ve ondan kaynaklanan "ilksel kurban" kültünü de besler. Konformist olarak adlandırdığımız bu ikâme mantığı, aynı zamanda ötekiye ve sonlu ötekiliklere (tikellik) hakkını veremediği, kusurda bulunduğu yerde son-ereklere ilişkin (s)*avunmalara* başvurmak durumunda kalan Metafiziğin de mantığı olmuştur: Teselli mantığı...

Dolayısıyla, Odysseus, İbrahim, Nietzsche veya Artaud'nunkilerin de ötesinde, henüz daha bir adı bile olmayan deneyimler, "geri dönüş" veya "varış" noktalarından bağımsızca (bunu soyutlamak olanaklı olduğu ölçüde), yönelimselliklerinden ve de son-ereklerinden bağımsızca, herbiri kendi başarısızlığını veya başarısını saklı tutan deneyimler olarak, bizden her türlü *sorumluluğu* çekip alacak "örneksellikler" olarak sunulmamalı. Bunların her biri ve de henüz adı olmayanlar, bizlerin herbiri için *başka türlü* yaşantılanmayı (belki de tam da "deney", "deneyim" ve "yaşantı" kavramından *başka türlü*) beklerler; onların tekillikleri ve ötekilikleri onlardan basitçe bilişsel ve bilgi anlamında "dersler" çıkarmamıza da izin vermez.

Nietzsche'nin düşüncesi ve deneyimi dolaylarında aldığımız bu uzun dolayımdan sonra, bunlar, daha geliştirilmiş bir incelemeyi ve şüphesiz kendi başına ele alınmayı gerektirdiği halde, belki çok fazla indirgeme riskini aldığımızın ve biraz hızlı sonuçlar çıkardığımızın da farkındayız.

Ancak, çözümlemeyi burada sorun konusu yapılan metinlerin, düşüncelerin ve deneyimlerin çoğul izlerini silebilecek olan çok katı bir erekbilimine tabî tutmama "istenci" adına, yazımızın parçalı dağılımı içinde, paradoksal bir biçimde kaybolma riski de taşıyan kalkış noktamızı da yeniden hatırlatmamız (bunun, "aynı"ya, "öz-

deş" olana yeniden geri dönmek anlamına gelmemesine özen göstererek) gerekiyor.

D. KURBANSAL SUNU OLARAK SINIRLARIN DENEYİMLENMESİ: (*"Unheimlichkeit"*)

Başlangıçta "yüzü bozma" sorunsalına girmeye çalışıp, bunun "kendinden nasıl organsız beden yapılacağı" sorunsalından ayrılamaz olduğunu gördük. Burada bu iki sorunsalın kesişme noktasında kalınakla yetinelim; bununla birlikte *Mille Plateaux*'da girişilen tasarının bizim çalışmamızın içsel ekonomisi gereği yalıttığımız bu iki sorunsalı da kucaklayan çok daha geniş bir erime sahip olduğunu da hatırlatmalıyız. Daha önce yeterince vurguladığımız gibi, burada bizi ilgilendiren daha ziyade bu sözü edilen deneyimlerin taşıdığı "riskler"di. Bu deneyimlerin yönelimlerine, hedeflerine duyarlı olmamız ölçüsünde, yine bu deneyimlerin kendi yönelimlerine ne derece "ihanet" içinde olabileceklerini göstermeye çalıştık. Bu deneyimler, kendilerinden "örnek" veya "örnek alınacak", hatta "ikâme" edilebilecek deneyimler yapan klasik kurban mantığının tuzaklarından kaçamazlar. Eğer "öznellik ve anlamlama"dan çıkma anlamında bu "deneyimler"de, kendi başarı ve başarısızlıklarının tekilliğinde direnen bir şey varsa, bu, tam da onların ikâme edilemez olmakla birlikte her an yeniden ikâme edilen ötekilikleri olsa gerek.

Şimdi ise "deneyim" kavramını kendi başına ele alalım. Böyle bir deneyimin (tam da "bu" deneyim terimleriyle betimlenebilirse eğer) olanaklı olması için gerekli "koşullar" nelerdir? Acaba bu "koşullar" tutarlı bir şekilde *önceden* betimlenmeye izin verirler mi, yoksa sadece olup bittikten *sonra* mı betimlenebilirler? Bu koşullar "henüz çok erken" / "artık çok geç" mantığının pençesinde değiller midir? Acaba bu deneyimlerin "mevcudiyetinin şimdiliğinde" *olabilecek* miyiz? Bu koşulların betimlenişi, bu deneyimi, "mevcudiyeti" kendisini apaçıklığa sunan bir nesne konumuna indirgemeyecek midir? Böyle bir betimleme kendisini nasıl *Logos*'un, Aklın, kısaca anlamlamanın ve her türlü "öznelleşme"nin

indirgenemez çekirdeğini oluşturan özne-nesne ilişkisinden uzak tutabilecektir? Betimlemenin, kuramın veya kavramsallaştırmanın, hatta belki de yorumun ötesinde, böyle bir deneyim karşı çıktığı, hatta isyan ettiği şeyin gözetimi, etki alanı, *muhafazası dışında*[51] nasıl olanaklı olabilecektir? Deneyim bundan itibaren daha baştan kendisini paradoksal, giderek "kurbansal" olarak sunmaya başlar.

Ötekiye, yüze, ötekinin yüzüne sunu/maruz kalış nasıl olanaklıdır? Buradaki ilişki biçimi, söz konusu olan sonlu ötekilikler arası ilişki olsa bile, kendisini, deneyimin terimleriyle ya da daha açıkçası "ışığın" terimleriyle betimlemeye izin verir mi? Kendini daima yeniden sunuya bırakan bir sunu veya maruz kalış, muhafazası (korunması, hatta egemenliği) altında bütün deneyimin olanaklı olduğu ışığa da daima yabancı kalmayacak mıdır?

Belki de kendisini deneyim terimleriyle betimlemeye izin vermeyen bu "deneyim" sadece *olanaklıdır*. O sadece olanak olarak *vardır*. Hakiki anlamda "gerçekleşmeksizin" ve kavram tarafından kavranılmaya veya kapılmaya izin vermeyen, her türlü kuramsallaştırmadan, her türlü kuramsal bakıştan kaçan, her sunuda/maruz kalışta kendini yineleyen bir olanak olarak... Bütün kuramların da bakışın egemenliği, "görünür kılma", "aydınlığa kavuşturma", şu ya da bu şekilde "algılanabilir, kavranabilir hale getirme" kaygısıyla, kısaca –"deney" aşamasını aştığı iddia edilen modern bilimlerde yaygınlık kazanan bir deyime göre– "modelleştirme"[52] kaygısıy-

51. Burada çalışmanın özgün halinde kullanılan Fransızca "*être à l'abri de...*" deyimi, ilginç bir ikircikliğe sahiptir: hem bir şeyden uzakta, ona bulaşmadan, ondan korunarak demeğe gelir; hem de "*abri*"nin "barınak" anlamına gelmesiyle, o şeyin gözetimi, muhafazası, koruması imâ edilmiş olur. Bu ikircikliklik Fransızca'da -siz/-sız anlamına gelen "*sans*"dan ziyade İngilizcede'ki "*with-out*"ın yapısındaki ikirciliğe benzetilebilir.

52. "Modelleştirme" denilen işlemin "deneyin aşılması" olabileceği iddiası, "modelleştirme"nin zaten her türlü "deney"in bir ön koşulu (varsayım, vb.) olması ölçüsünde, hayali bir aşma olarak görülebilir. Bize göre, yeni teknolojilerin getirdiği, "sentetize", "nümerik imgeler", vb. gibi bir takım karmaşık araçlardan faydalanan "modelleştirme çağı"nın "yeniliği" sadece "sınama" veya "doğrulama" denilen aşamada zaten indirgenemez olan "erteleme-ve-farklılaştırma"yı mutlak hale getirmesindedir (reel ile ilişkiden giderek kopuş). Başka bir deyişle, zaten doğrulanabilirlikten ziyade yanlışlanabilirliğe yönelmiş ve de mutlak hiçbir yanı olmayan deney çağının "doğrulanabilirliği", bu modelleştirme çağında giderek sorunsal hale geldiği için, tamamen ikincil, neredeyse ihmal edilebilir bir şey olup çıkar.

la oluşturulması anlamında, "kuramsal bakış" deyimi de kulağa, neredeyse aynı şeyi iki kere söylemek gibi, eşsözel, totolojik bir ifade gibi gelir.

Ötekiye sunu/maruz kalış, bir deneyim olarak "formüle" edilmediği, deneyimin sadece *olanağı* olarak görüldüğü zaman bile, tamamen kuramın evcilleştirici barınağının dışında değildir. Bir *eidos* olarak, yani görünür şeyleri "gözleyen", kendi "muhafazası" altına alan, onları "anlamlayan", görünür şeyler arasında görünür olmaya "yönelen" bir şey olarak, deneyim daha baştan belli bir şematizme boyun eğecektir. O halde, "etkili bir şekilde gerçek", "fiilî" hale gelemeden her sunuda/maruz kalışta kendini yineleyen bir olanağı, diğer herhangi bir *şey* gibi gün ışığına çıkacak bir deneyim olanağından ayırt etmek gerekir. İlk anlamdaki, daima gelecek olarak kalan, gelecekten daha uzak bir "olanağın", *İde* ile ve özellikle de Kantçı anlamda *düzenleyici İde* ile hiçbir ilgisi yoktur. Kaldı ki, her ide düzenlemeye, yönetmeye, kuralları, sınırları, çerçeveyi belirlemeye, hatta belki de deneyimin (ex-*péri*ence) *peras*'ını belirlemeye yönelir. Bir olanak da, bir kez belirlendikten sonra, bir olasılık haline geldikten sonra, o da "düzenleyici bir İde" olarak iş görmeye başlayabilir; "emir sözcesi" türünden bir işlev yüklenmese bile, *kural koyucu* hale gelebilir.[53]

Eşi benzeri görülmemiş bir *Söyleme*'yi ve bir *Görme*'yi başlatması amacıyla, tam da her türlü Söylenmiş olanı, her türlü Görülmüş olanı bozmaya yönelen böyle bir deneyimden önce, eğer "olanak" kendisinin dile getirilmesine, "formülleştirilmesine", hatta "kuramlaştırılmasına" izin veriyorsa, söz konusu deneyimin gerçekleşmesinin de hiçbir gereği kalmamış olacaktır. Gerçekleşmesi

53. "Kural koyucu" (*prescriptif*) önermelerin, kaynağını sadece "betimleyici", bilmeye ve bilgiye dayanan önermelerden almadığı, dolayısıyla onlardan itibaren kavranılamayacağı düşünülerek, sadece etik, son-ereklere ilişkin maksim ve önermelere ilişkin olduğu düşünülmektedir. J.-F.Lyotard'ın Levinas üzerine bir "not"unda da, yükümlülükteki "gerekir"inin "skandal olarak etik bir ilişki"ye göndermede bulunduğu belirtilir (*Le différend*, Minuit, 1983, s.163). "Skandal"ı bir "kopma", "kesinti" durumu olarak görebiliriz. "*Sen* konumuna yerleştirilen ben [rehin alınma durumu], kendisine bir buyruğun yöneltildiği kişidir" (...) "Bu durumda ben hiçbir şey öğrenmez, çünkü öğrenilecek bir şey yoktur (*emir*, bir bilgi vermez)" (s.164).

durumunda ise, bunun "başlatıcı", "eşsiz", "yinelenemez" olacak bir deneyim tanımıyla ortak hiçbir noktası bulunmayacaktır. Ancak böylesi bir deneyim daha çok kural koyucu bir dizgenin ya da bir programın uygulanmasına, "düzenleyici" veya "yönetici İde"nin basit bir sonucuna, dolayısıyla genel olarak *Logos*'la, özellikle de herhangi birinin kullanımına açık Kuram'la, Kavram'la ortak zemini paylaşıp genellik içinde yeniden üretilip tüketilecektir.

Oysa "deneyim" adına layık bir deneyim, yinelemeye izin verse bile, asla aynı şekilde yinelenmiş olmayacaktır: buna deneyimin *olaysallığı* (*événementialité*) diyebiliriz. Ötekiye sunu veya maruz kalışta "olaysal" olan ise, tam da onun en sorunsal yanını oluşturan şeydir: yani, ötekinin *varışını* (*avènement*). Bize ötekinin öteki olarak varışını bu deneyim içinde hiçbir şey güvenceleyemez. "Olay" sözcüğü Almanca'da *Ereignis* olarak ifade edilir; Heidegger'in çözümlemelerine göre, bu sözcüğün anlambilimsel yapısı "has olan"ın (*das Eigene*) "olaysallık" ile olan malıremiyetini veya yakınlığını göstermiş olacaktır.[54] Bu yorum "olay"ı (*Ereignis*), zorunlu olarak bir şiddet içeren bir *sahiplenme* (*appropriation*; kendine mâl etme) süreci olarak da anlar. Bize göre, ötekinin "has olan"ı, yani zorunlu olarak yanlış tanıdığımız o şey, "gizli bir öz" gibi ("zaten olmakta olduğu şey") "sahiplenilebilecek", "mülkiyeti haline getirilecek" ya da "yıkılacak", "bozulacak" bir şey değildir; ama eğer bir "has olan" varsa, bu onun *ötekiliğinden* başka bir şey olmayacaktır; yani bu ötekiye sunu/maruz kalış deneyiminde, yüzün sunusunda/maruz kalışında *sahiplenilemez* olarak kalandan başka birşey olmayacaktır. Bir Söyleme'nin ve bir Görme'nin belirsizce bekleyişinde, bu sahiplenilemez olarak kalanı artık şiddete maruz bırakmaksızın ancak *paylaşma*yı umabiliriz. Bekleme, çabaların ve denemelerin *yinelenişini* varsayar. Eğer bu anlamda bir de-

54. Heidegger'in Fransızca çevirmenlerine göre: "Baş sözcük *Ereignis*, (Eski Fransızca'nın tanıklık ettiği gibi) *appropriement* sözcüğüyle karşılanmıştır. Bu çeviri, uygun, has olanı sunmak anlamına gelen *proprier* fiilinin eski anlamını işitmeye vermek arzusundadır". Çevirmenlere göre, "*approprier* fiili", "bir şeyi mülkiyeti haline getirmek" anlamına değil, "bir şeyi zaten olduğu şey *olma*ya götürmek" anlamına gelecektir (Bkz. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, çev. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Gallimard, Tel, 1976, s.28, çevirmenin notu 8). Burada da bir "şiddetin" kılık değiştirmesi görülebilir mi acaba?

neyimi "özgün" hale getiren şey onun "olaysallığı" yani sahiplenilemez olarak kalanın varışı ise, deneyim bu yineleme içinde kendini bekletir (özletir, veya geç kalır).

Yineleme (*réitération*) asla "aynı" veya "özdeş" olanın basit bir tekrarına (*répétition*) indirgenemez. Bu, daima yeniden sunuya/maruz kalışa bırakılan (muhtaç) sunuların/maruz kalışların yinelenen sunusunun/maruz kalışının devinimi olan yinelenme devinimi içinde kendini *erteleyerek-farklılaştırarak* (*différant*) yineleyen, sahiplenilemez olarak kalan ötekiliktir. Deneyim, "dışavurumu" ancak bir "a" ile yazılı *différance* (ayıram) sözcüğü kadar "sessiz" ve telaffuz edilemez olarak anladığımız takdirde, bir ötekiliğin, bir ayıram'ın "dışavurumu"dur. Başka bir deyişle, deneyim, kendi yinelenişi içinde bile, iletişime yönelik olmayan veya söylenmiş olana indirgenemez bir şey olarak kalır. Kıskançca bir ötekiliği muhafaza eder. Deneyimden bir bilgi nesnesi veya kendisine bir örnek dayatılması olgusu yüzünden ölçülebilir veya biri ötekiyle yer değiştirebilir hale gelen herhangi bir "özne" için bir *örnek* yapmayı zorlaştıran şey, işte deneyimin bu iletilemezliğidir.

Kaldı ki, "réitération" sözcüğünün izinde, ötekiliği yinelemeye, daha kesin olarak "ré-*itéra*-tion"a bağlayan şeyi izlersek; bu sözcüğün *iter* (öteki, ya da *alter*) sözcüğünü vermiş olan Sanskritçe'deki *itara* sözcüğünden geldiğini görürüz. Bu şekilde, yinelemeyi deneyimin terimleriyle düşünmeden önce, dilin içsel mantığı, yinelemeyi ötekiliğe yeraltından bağlamış olmalıdır.

"Deneyim" adına layık bir deneyimin, deneyim olarak ("uygulama", "icra", "yerine getirme", "gerçekleştirme" olarak değil) varmasından *önce*, kendisini vaz ettirmeye izin vermeyeceği gibi, bu deneyim bir kez vuku bulduktan *sonra* da, kendisinin ne kuram yoluyla sahiplenilmesine, ne de "kendine en has olan" şeyde (indirgenemez, ama durmaksızın indirgenen ötekiliğinde) örtüsünün açılmasına izin verecektir. Dolayısıyla, bu şekilde neredeyse "tanımlanan" deneyim kavramı, bilim adamlarına filozoflarla birlikte "görgül" (ampirik) olarak adlandırdıkları alanda "iş görebilmeleri" için *kuramsal* olarak –bir varsayım olarak– gerekli olan, çatlaksız, kayıpsız "yineleme" olabileceğine ilişkin görgül-içkin batıl inançtan

bir kez kurtulduktan sonra, artık herhangi bir ihanete, şiddete, hatta *kurbana* başvurmaksızın görgül ve iletişilebilir olarak görülemeyecek olan belli bir *tekinsizliği* de (*Unheimlichkeit* anlamında) muhafaza etmelidir.

Burada, "ihanete (veya çeviriye), şiddete (bu şiddet "bilgikuramsal" veya "kuramsal" bile olsa) başvurma" dediğimiz şey, deneyimin deneyimine dışsal değildir. Başka bir deyişle, şiddet deneyimden sonra gelmez. Şiddet, bir "dışsallaştırma", "örtüsünü kaldırma" veya "sınırların aşılması" ilişkisi olarak deneyim içinde daha baştan işlerliktedir. Fransızca deneyim sözcüğünde (*expérience*) hâlâ görülür olan belli bir kökenin, *pera*'nın işaret ettiği gibi, deneyimin "ortaya çıkarılmaya" çalışılan belli bir "ele avuca sığmaz", "dikbaşlı dışsallık"la bir ilişkisi olacaktır. *Pera*, Yunanca'da dışsallık, öte taraf, sınırların ötesindeki yer anlamlarına gelecektir. Dolayısıyla, deneyim daima ve her şeyden önce bir *sınırların deneyimlenmesi* olacaktır. Yaşam ve ölüm arasındaki bu sınırlar, deneyimi daha baştan kurbanın mantık ve ekonomisi içine sokan, "muhafaza etme" ile "teslim etme" veya "kazanma" ile "kaybetme" arasındaki şu tehlikeli ve kaçınılmaz salınıma gönderir. O halde, ne şiddet, ne de kurban "kökensel" veya "özgün" olacak bir deneyime, onu bozuşturmak için gelip de sonradan eklenmez ya da onun yerine geçmez (*suppléer*); ancak bunlar her adımın aynı anda hem kazanma hem de kaybetme olduğu yerde deneyimin en uç gerilimini oluşturur.

Deneyim, bir kez "sınırların deneyimlenmesi" olarak anlaşıldığı takdirde, yüzü ölçülebilir kılan anlamlama ve öznelleşmeden çıkışı hedefleyen deneyimi olduğu gibi, bizi bu çapta (yani tam da boyutu ve çapı aşan) bir deneyimi, bir kez daha kazanma ve kaybetmenin eşzamanlılığı içinde düşünmeye zorlar. Ancak deneyimin deneyiminin ele avuca sığmaz veya dikbaşlı bir dışsallıkla bir ilişki olması ölçüsünde, yüzün hakiki deneyiminin de, onun her türlü anlamlama ve öznelleşmeye direnen belli bir dışsallığıyla titreşime girmesi gerekir. Bu deneyim, gizin sadece hemen biraz şiddetle ortaya çıkarılabilir bir *saklanmış* (örtülmüş, peçelenmiş, vb.) olan olarak, görünmez olanın (apaçıklığa kendini sunan ışığın şiddetine

direnme anlamında) sadece *görülmemiş* olarak, söylenemez veya dile getirilemez olanın ise bir *söylenmemiş* veya her an üstesinden gelinip aşılabilir bir *henüz-söylenmemiş* olan olarak bulunduğu katıksız bir içkinlik düzleminde gerçekleşmese gerek.

Sınırların deneyimlenmesinin *yabancılığı* veya *tekinsizliği*, onun ne mutlak olarak olanaksız olmasından, ne de nadir bir şey olmasından kaynaklanır. Bu deneyim "saklı" anlamında, yani yeniden *tanıdık*, *bildik* hale gelmesi için sadece bir adım atmanın veya bir hamle yapmanın yeterli olacağı anlamda "gizli" değildir. Onun indirgenemez yabancılığı, aynı zamanda eşzamanlı olarak onun çok fazla "tanıdık", "bildik", "yakın", "mahrem" bir şey olmasından da. Almanca *unheimlich* sözcüğünün anlambilimsel yapısında veya tarihinde "yabancılık" ve "mahremiyet" aynı anda okunabilir. Sözcüğün çevirisi de Freud'un bize öğrettiklerinden sonra karar verilemez olarak kalır. "*Das Unheimlich*" başlıklı çalışmasını, Fransızca'da olduğu gibi, "Endişe verici yabancılık" olarak çevirmek zordur.[55] Örneğin, Fransızca olumsuzlama eki *dé* ile oluşturulan *détenir*'in ("elinde bulundurma") *tenir*'in ("tutma") karşıt anlamlısı olmaması gibi, *unheimlich* de *heimlich*'in karşıtı değildir. *Heimlich*, "gizli", aynı belki "vatan" (*Heimat*) gibi kıskançca muhafaza edilen, "kendi evi" ("kendi toprağı"), mahrem demektir. *Heim* kökü, "giz" demek olan *Geheimnis* dışında, hepsi aşağı yukarı "evine dönmek" anlamına gelen, *heimfahren*, *heimgehen*, *heimkehren* gibi bir çok fiili verir. O halde, sınırların deneyimlenmesinin görünüşteki tekinsizliği, *Unheimlichkeit* anlamında düşünüldüğünde, bizi deneyimin "kendine en has", en tanıdık, mahrem olarak sahip olduğu şeyin hemen birdenbire "kendine en yabancı", örneğin "öteki için" bir şeye dönüştüğü noktaya göndermemekte midir? Tekinsizlik deyimi de yüzü yine paradoksal bir biçimde ve kavranılamazlığı içinde betimler.

Sınırların deneyimlenmesi nadir, ideal bir "üst-insan"a ayrılmış veya kurgusal olarak kurulmuş etik bir "özneye" mahsus *rarissimo* bir olay değildir. Kendi kuramsal-etik veya varlıkbilimsel-ideolojik-tanrıbilimsel fantazmlarını, aynı mitosların anlamlama ve öz-

55. S.Freud, *L'İnquiétante étrangeté, et autres essais*, Gallimard, Paris, 1985.

nelleştirmenin ilkelerini kurucu deneyimlerin anlatılarında temellendirmelerinde olduğu gibi, oraya yansıtacak olan düzenleyici bir İde tarafından formüle edilmiş bir olanak da değildir. Bu bir İde'nin kurgusal yetkesi altında bile olsa, bu deneyim kurmaca veya kurgusal bir olanak değildir. *Dolayımsız ve tanıdık, ve tam da bu yüzden, bir giz, indirgenemez bir yabancılık içeren bir olanak olarak kalır. Unheimlichkeit*'ın bütün paradoksal mantığı, kendini tüketmeksizin buradan geçer; anlamını anlamak için bütün sözlük kullanımı, Freud'un daha önce bu kullanımı sınırlarına kadar götürüp ifade ettiği gibi, yetersiz kalır.

Sınırların deneyimlenmesi olan bu olanak kendini "tanıdıklık" olarak yineler (bakışın apaçıklığı, benzerlik, kör bir şekilde verilen yargı, tanıma); ve de bu yinelemede sahiplenilemez olan sunusunda/maruz kalışında en kendine has ve en yabancı olarak kendini sunmaksızın sunar; bu yolla olanak sunuya/maruz kalışa kökten bir şekilde yabancı kalır ve sunu/maruz kalış daima yeniden başlamaya bırakılmış olur. Bu deneyimin gizi veya yabancılığı, aynı zamanda onun en tanıdık, mahrem olarak sahip olduğu şeydir. İçkinlik uzamını, hâlâ *sınırların* bir deneyimlenmesi olarak kalmak için, oraya artık bırakınamacasına kaydolmaksızın veya dahil olmaksızın paylaşır. Ötekiye sunu/maruz kalış sınırların bitmek bilmez bir aşılması, aynı zamanda da sınırların hatırlatılmasıdır. Levinas, beni cinayete ancak yüz çağırır diyordu, ama yine bu katli durdurma olanağını da sadece o saklı tutar.[56] Yüzde sınırların durmak bilmez

56. Levinas, *Autrement qu'être*... : "Şiddet ancak bir yüzü hedefleyebilir" (s.200). (...)"Savaşın taşıdığı risk bedenleri göğüs göğüse olma durumlarında birbirlerinden ayıran mesafeyi belirler. Kendisine boyun eğdiren güçler tarafından sıkıştırılmış, iktidar güçlerine maruz kalmış öteki, önceden kestirilemez yani aşkın olarak kalır. Aşkınlık olumsuzluk yoluyla değil, yüzün cinayetin şiddetine olan ahlâki direncinde olumlu bir yoldan kendini gösterir. Ötekinin gücü önünde sonunda ahlâkidir. Özgürlük --bu savaştaki özgürlük bile olsa-- ancak toptanlığın dışında kendini gösterebilir, ancak bu "toptanlığın dışı" yüzün aşkınlığı tarafından açılır" (s.201).
Hatırlayalım ki, bugünün "post-modern savaşlarında" ("Körfez Savaşı" türünden), artık bu "göğüs göğüse temas" giderek ortadan kalkıyor ve savaşın medyaların *dolayımından* geçen "görüntüsü", toptanlaştırıcı bir *vecd* haline dönüşmese bile bütünüyle "yüzsüz" hale geliyor. "II.Irak Savaşı", bu kez "başa çuval geçirilmiş" görüntüleriyle bu "aşkınlığı" bertaraf etmenin giderek daha da tahammül edilemez görüntülerini sunmakta gecikmedi.

bir yer değiştirmesi vardır; "tanıdık" olarak alınan şey yabancılığın ta kendisi olabilir. Yüz, *çok fazla* görünür olduğu için görülemez ve görmeye yabancı olarak kalır. Yüzün gizi, onun sahip olduğu en görünür şeydir; hatta olabilecek en görünür şeydir. Bir gizi en iyi muhafaza etme biçimi ise onu "sergilemek", görünürlüğe sunmak, maruz bırakmaktır; ancak hiçbir şekilde bir "muhafaza" etme veya "sergileme" istenci olmaksızın. Ötekinin gizi ancak onun istencinden kaçması ölçüsünde gizlidir; yoksa söz konusu olan bir saklama ediminden, en bilinçlilerinden, dolayısıyla en "kötü niyet" içerenlerinden birinden başkası olmayacaktır.

Yüzün gizi, (örneğin Almanca'daki *Geheimnis*'den farklı olarak) "secret" sözcüğünün anlambilimine göre bir başka mantığı, "kutsal" (*sacré*) ve "kurban" (*sacrifice*) mantığını izler. Yüz, kendi sunusu/maruz kalışı içinde, kendi gizini şiddete maruz bırakmaz, yani şiddetle ortaya çıkarılmaya sunmaz mı? "Kurban" anlamına gelen Almanca *Opfer* sözcüğü, zaten Latince "sunmak" anlamındaki *offerre* fiilinin anlambilimsel yapısına göndermede bulunmamakta mıydı? Buradan itibaren, *yüzü kurban edilen, feda edilen, kendi sunusunun/maruz kalışının tanıdıklığında, sunmaksızın sunusunda durmaksızın kusur edilen bir şey* olarak tanımlamaktan başka yapacak bir şey kalmıyor.

Kurban etmek kusur edilen ya da erişilemeyen bir şeyi sahiplenmenin bir biçimi olarak ortaya çıkar; çünkü giz ve yabancılık, tahammül edilemez hale gelerekten, kurban etmek yabancılığı hızlı bir seğirtmeyle sahiplenme biçimi haline geliverir. Bu şekilde de kurban ötekiliğe kusur etmenin ya da ona *erişememenin* yollarından biri daha haline gelir.

Belki de yüzü, artık elimizden kaçmaması için, bu kez iradi de olsa, böylesine yabancı "hale gelmemesi" için "bozma"ya, "kurban etme"ye yönelik inşa edilen bu savaş makinesinin de anlamı buydu.

Burada vurgulanması gereken şey, *Unheimlichkeit*'ın saklı derinlikler anlamında katıksız bir özü varsayacak "mutlak giz" kavramını yerinden etmesidir: ancak burada bütün yüzey, görülebilir olanın bütün tanıdıklığı bir giz kisvesi altına bürünür. Mutlak "mutlak-

lığını" kaybeder, ama göreceleşmez de. Aynı şekilde, bu deneyimden *ne denli* mutlak anlamda eşsiz, mutlak olarak özgün bir deneyim yapmak istersek, örnek niteliğinin dar anlamda bir yinelemeye, yani hem "yinelenmiş deneyim"den hem de "başlangıçtaki deneyim"den her türlü özgünlüğü çekip alacak olan "ikâme" biçimi altında bir tekrara çağrı yapacak olan bir kahramanlık mantığını da *o denli* yeniden tesis etmiş olacağızdır. Çünkü "başlangıç" niteliği taşıyan bir deneyim, yinelendikten veya ikâme edildikten sonra "mutlak anlamda eşsiz" olmayacaktır, vb.

Hatta kendisine genel olarak "mutlak öteki" ("veya mutlak ötekilik") deyimi tahsis edilen Tanrı bile, Yahudi dininin kuruluş anında, görünür şeylerle olan bütün benzerlikten kendisini ayırt etmek (münezzeh kılmak) için "kendi yüzünü geriye çekerek", Deleuze ve Guattari'nin bize hatırlattığı gibi (a.g.y., s.160), kendisini bir başka "mutlak"a, Kutsal Kitap'a ikâme etmiştir; yani başka bir deyişle, "katıksız özünü" her türlü bulaşmanın dışında muhafaza etmeye çalıştığı halde, dolaysız bir şekilde insani olan bir sözle olabilecek en fazla *bulaşma* içinde olan bir şeyde kendisini "geri çekmiştir".

O halde, mutlak ötekilik deneyimi, "katıksız bir öz" olarak bir biriciklik yüklemi varsayar; bu "katıksız öz"ün deneyimi şu şekilde özetlenebilir: *ne denli katıksızsa, o denli bulaşmıştır.*

"Mutlak katıksız" olanın arayışında, Musa ancak bir "çift" bulmuştur; yani suçlayan, söz veren, vb. yasanın *kurgusal* evrenini oluşturan bir "anlatı" biçimi. Eğer Deleuze ve Guattari okumamızı sürdürecek olursak, göreceğiz ki, "yüzünü bozma" ve "kendinden organsız bir beden yapmak" deneyimi olarak sunulan şey, nihayetinde Artaud'dan, Melville'den, Lawrence'dan ve Miller'dan gelen bir takım *anlatılardır*. Ancak filozoflar şu fikri savunurlar: bu "duvarı delmek ve delikten çıkmak" deneyimini sanat içinde gerçekleştirmeyi hesaplayan Fransız romanına karşın, Anglo-Amerikan romanı bunu "yolculuk"tan, "diğer uygarlıklardan", "Doğu"dan, "Güney Amerika"dan ve aynı zamanda "uyuşturucudan", "yerinde kalarak yolculuk etmekten" geçerek (ama yine garip bir şekilde yine edebiyattan, kurmacadan geçerek), "gerçek yaşam" içinde ger-

çekleştirmek istiyordu (s.228).

Ancak, Anglo-Amerikan romanının Deleuze ve Guattari'nin suçlar göründüğü ya da en azından yetersiz olarak yargıladığı bu "sanat yoluyla kurtulma" eğiliminden kökten bir kopuş içinde olduğu kesin midir? Burada söz konusu olan, belki yaşam içindeki "uzantıları"yla veya yaşam ile kurmacanın birbiriyle sonsuzca etkileşimde olmasıyla, sarmallaşmasıyla hâlâ belli bir kurmaca değil midir? Her halükarda, bu kurmacanın en önemli öğelerinden birinin, kurtulması en zor olanlarından birinin "ben-kendim" (öznelleşme; ama bu arada "şey"lerin de özneleşmesi, fetişleşmesi) kurmacası olmasıyla, her türlü kurmaca izinden bütünüyle arındırılmış bir yaşamı tasavvur etmek çok zor olacaktır.

Musa'ya da halkını Mısır'dan *çıkarmaya* yine belli bir "kurmaca" yardım etmiş olmalıdır: şu meşhur vaat yoluyla, İsrailoğulları kendi kölelik koşullarına, maruz kaldıkları tabî oluşa karşı isyan etme cesaretini bulmuş olmalıdırlar. Bu ilk "çıkış"tan ("özgürleşme", "yersiz-yurtsuzlaşma") sonra Tanrı halkıyla İttifakını yeni bir vaat, yeni bir ittifak yoluyla yenilemiş, yani Musa Sinai dağında "yeniden bir yer-yurt edinmek" üzere, "Vaadolunan Toprak" için yasayı (Tevrat) almış olmalıdır. Belki de bu yaşam ile kurmaca arasında sürekli sarmal bir etkileşimin olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Yaşam denilen şeyin "savunması" bile kurmacadan, onun avuntusundan, vaatlerinden geçmekte.

Deleuze ve Guattari bu dinsel veya mitik, kurmaca tarihe hiçbir açık göndermede bulunmasalar bile, "çıkmak" sözcüğüne yaptıkları ısrarlı vurguyla ("oradan nasıl çıkacak?", "kara delikten nasıl çıkmalı?", "duvarı nasıl delmeli?", "yüzü nasıl bozmalı?" -s.228) sanki aynı terminolojiyi geliştirip yayarlar. Bütün bunlar "aynı" mücadele içinde gibi görünür. Onlara göre, "hangi türden olursa olsun, Fransız romanının işi bu olmamıştır". Proust gibi, "sanat yoluyla kurtuluş"u veya "sanat yoluşla çıkış"ı aramakla yetinmiş olacaklardır.

Demek burada söz konusu olan bir *exodus* olacaktır; ama "yeniden sanatta bir yer-yurt bulmayacak" (s.230), kurmacanın bulaşmadığı ya da en azından "sanata kaçmak", "sanat *içinde* sığınacak

bir yer aramak" anlamına gelmeyecek bir *exodus*'u ayrıcalıklı bir konuma oturtacaklardır. Ancak katıksız, bulaşmamış bir çıkış, "düzenlenmiş bir tur", "organize bir seyahat" (s.228) olmayacak bir "yolculuk" (deneyim) nasıl icat edilebilecektir? Bununla birlikte bize durmadan bir takım tanıklıklar göstermekte, edebiyattan yolculuk örneklerine, içsel örgütlenmelerinin onlardan daha baştan birer "organize bir seyahat" yapan, aynalarında yazarlarının belki de kendi *narsizm*'lerini tatmin etmiş olacakları bir takım anlatılara başvurmaktadırlar. Oysa bu "aynalar" bu yazarlara aynı anda hem çok tanıdık hem de çok yabancı, birer *tekinsiz* evren olmalıdır.

O halde "kendi yüzünü bozmak", "kendi organizmasını harap etmek" hâlâ bir narsizm, bir "öz-duygulanım" etkisi olarak görülebilir. Zaten Deleuze'ün kendisi daha *Logique du Sens*'da, bu "daha iyi muhafaza etmek için yıkma"nın[57] karanlık ve yeraltı mantığına (ki bu mantık diyalektik *kaldırmaya* karşılık gelir) karşı bizi dikkatli olmaya davet eder. Narsizm, kabaca, öznelleştirmenin "iğdiş edici" şiddetine maruz kalan *ben*'in ikiye bölünmesidir. "Kendi derisinde acı çekmek" diye özetlenebilecek bu varoluşsal duyum etrafında, bir takım klinik tablolardan en yetkin yazarların tekilliğine kadar, birbirleriyle kesişen söylemlerin çoğulluğunun kaynağı belki de burasıdır. Bu duyum, sıklıkla *öteki için kendinin imgesi olarak görülen* yüzde odaklanır. Bu söylemler "kendi"nden çıkmak için bir çabaya mı tanıklık etmekte, yoksa bu ötekinin rehini olan kendi imgesinden "daha has" olacak bir "kendi"ni mi aramaktadırlar? Bir kez daha, yüze karşı icat edilen bu savaş makinesi ne anlama gelmektedir? "Daha has" olacak, *benin bölünmesini* önceleyen yabancılaşmamış bir ben inancına mı dahil olmaktadır? Yüzde odaklanmış olacak "kendi imgesi"ne[58] ve bütün yüzlere karşı, böy-

57. "*Korumak için yıkma*, böylece de temsillerin, modellerin, kopyaların kurulu düzenini devam ettirme ile simülakrları yaratan, onları işleten kaosu tesis etmek için modelleri ve kopyaları yıkma arasında büyük bir fark vardır" (Deleuze, *Logique du Sens*, s.307, a.b.ç.).

58. Bize gelince, yüzü "köken"e daha yakın olacak bir "kendi imgesi"ne indirgemek istemiyoruz. Yüz burada "kaynağın kendisini bir başka eğretilemeye göre daha az kaybedeceği bir eğretileme" de değildir (Bkz. Derrida, *Marges...*, s.337. Paul Valery'de "ben" ve "kaynak" sorununu ele alan Derrida belli bir anda bu sorunu ortaya atar).

le bir makine aynı yazgıyı (beni kendi yazgısına, yani kendi bölünüşüne göndermesi anlamında) paylaşır: kendi gözünde meşruiyetini ancak bir başka "ben"e (örneğin Freud'da "ben ideali"ne[59]), gerekirse, kendini kurban ederek artık bir yüz olmayacak, sonunda bu yabancılaşmayı, bu yabancılığı sona erdirmeyi ümit eden bir başka "yüz"e inançta bulur.

Tanıklığını insanın kendi kendisine bile zorlukla yapabileceği bu inanç (narsizm) olmaksızın, paylaşılamaz ancak her birimiz tarafından şu ya da bu şekilde duyumsanan, öz-duygulanımdan, özseviden ve onun yaralanmasından beslenen bu inanç olmaksızın, deneyim olarak "yüzünü bozma" sınırını ancak *ölümde* bulacaktır. O halde, öz-duygulanım böyle bir deneyimin hem devindirici gücü hem de (onu zamanında durdurması anlamında) sınırıdır (ekonomi). Şüphesiz ki Deleuze ve Guattari, bu vaatsiz (güvencesiz) "çıkış"ta, ölümden başka bir şeyi öngörüyorlardı. Ancak buna yalnızca filozof olarak, Felsefe içinde, vaatsiz bir şekilde, güvence vermeksizin tanıklık edebildiler. Musevi halkı da, belki Musa'nın kendisi gibi, hiçbir şey görmemişti; ama *tanıklık* etti ve imana çağırdı. Halkın bu tanıklık veya şehadetin anlatısıyla, bu "kurmaca"yla (*nomos; onoma*) yetinmekten başka yapacak bir şeyi yoktu. Yersiz-yurtsuzlaşmalarıyla (*Exodus*), bu anlatıya imanla yeniden bir yer-yurt bulmaları bir oldu. "Vaadolunan (*promise*) toprak" onların bir tavizde, ödünde bulunma (*compromis*) biçimlerinin ta kendisi oldu.

"Vaadi olmayan bir çıkış", Felsefe tarafından önerilen ve temellendirilen çıkış, bir o kadar da hiçbir zemine, temele, yere dayanmayan bir çıkış anlamına gelmedi. Bu çıkışın zemini şüphesiz "vaadolunan toprak" değil, deneyimin içinde yeniden bir yer-yurt edineceği sınırları belirleyen bir *içkinlik uzamıydı.* Bu çıkış, "organize bir seyahat"ten, yani "kurmaca" olandan, *söylenmiş* olanın pençesinden –Deleuze ve Guattari'nin durumunda "felsefi söz", Musa'nın durumunda ise "tanrısal söz"– kendini nasıl ayırt etmesini bilecek?

59. Burada, "yüzünü bozmak" deneyiminin sınırlarını betimlemek için, beklenmedik bir şekilde Freud'un "narsizm kuramı"na gönderme yapmamız yadırganabilir. Ancak, "narsizm"de de "ideal benlik", "gerçek benlik"ten ve de kendisine aynı anda hem tanıdık hem de yabancı ikizleri (veya çiftleri) olarak gördüğü ötekilerde ona "gerçek benliği" hatırlatan herşeyden kurtulmaya çabalar.

E. YÜZ VE SÖZ: ("EKSİK KALINAN SONSUZLUK" VE YAZI / TURAYA İNDİRGENME)

Kurmacaya, *mimesis*'e dair olan ya da çatışmaları, yaşamın dışına düşerek, "temsiliyet"in, "sahneye koyma"nın alanı olacak kendi öz alanında çözmeye yöneldiği varsayılan sanata dair herşeyi çekip çıkardığımızda geriye kalacak olan nedir? Batı tarihi içinde sanat, icat etme arzusunu keşfedeceği ve kendi "özgür istenci"nin özgürlüğü içinde kendini dolu dolu olumlayacağı yeni toprakların fethine çıkmak için "taklit"ten, yansılamadan (sadece bunlardan ırı?) uzaklaştığı zaman bile, tam da bu yoldan yeniden derin bir şekilde *tanrısal olanın yansılaması* haline gelmez mi? Yaratıcı edim, onu daha iyi yansılayabilmek, hatta giderek kendini daha iyi onun *yerine koymak*, ikâme etmek için bazen onu zorunlu olarak suçlamaya (yıkmaya, yok saymaya) varana dek, kendi tarihini belirlemiş olan belli bir "yaratma" edimiyle boy ölçüşmeye çalışmaz mı? Kısaca, Kant'ın Yüce kuramını yeniden keşfeden modernliğimizde (veya "modernlik sonrasında"), filozoflar sanatta belki de başından beri fazla göze çarpmadan bulunan bir şeyi, yani belli bir "hakikatin yeniden sunumunu" (Kant'ın kendisinin de tam anlamıyla sıyrılamadığı bir şey) değil, öncelikle "özgürlüğün sunumunu" görmeye başlarlar.[60] Ancak bu "özgürlüğün sunumu" hiçbir zaman ne *mimesis*'i ne de kurmacayı tam olarak dışlamıştır; *tam tersine daima mimesis ve kurmaca aracılığıyla, ama onların şematizmini ve biçimselliğini aşmaya yönelerek, sanatın özgürlüğü kendini olumlamıştır.*

Yüze gelince, onu kurmaca mantığından kaynaklanan herşeyden yalıttığımızda, yüz deneyiminden geriye ne kalacaktır? Bir içkinlik uzamında kalmak için (başka bir deyişle, belli bir "akılcılık" zemininde ikâmet etmek için) ölümün sınırları önünde zamanında durmasını bilmiş tinsel kurbanından sonra küllerinden yeniden do-

60. Derrida'nın "Economimesis"i; *Mimesis des articulations*, a.g.y.), Lyotard ve diğerleri arasından bu sorunun bir çerçevelenişi için bkz. J.-L. Nancy, "L'offrand sublime", *Une pensée finie*, a.g.y.: "Kant (...) sanatın meselesinin, yöneldiği şeyin hakikatin yeniden sunumu değil, ama ilk kez, hızlı bir şekilde söylersek, *özgürlüğün sunumu* olduğunu anlamaya başlamıştı. Yüce düşüncesine böyle bir anlama yol gösteriyordu" (s.153-154).

ğacak yine bir "yüz" kalacaktır bize. Yine, "ben-kendim" diyecek ve bundan itibaren de, daha tümcesini bitiremeden, "öznelleşme" ve "anlamlama" sürecine yeniden dahil olacak bir "yüz" kalmış olacaktır. İşte yine başlangıcın başlanlangıcında, sözü edilen ve de yine sözü edilmeye, söylenmeye kalan deneyimin yeniden başındayız.

Yüz, her türlü "ilave", "bulaştırıcı" kurmacadan önce, daha baştan dilin, *Logos*'un kurmacalar üreten mantığının bağımlılığındadır büyük ölçüde. Yüzün ortaya koyabileceği işaret ağı veya onun büyük "mimetik" yetisi, muhatabında duygu birlikteliği, merhamet oluşturabileceği gibi, onu öfkelendirebilir de (ancak öteki, dilsel bir muhatabla *–interlocuteur– bakışımlı* bir ilişkiye indirgenemez; ve de ötekiye sunu/maruz kalma dilsel bir "iletişim" değildir yalnızca). "Beyaz duvar-kara delik"ten oluşan şu "teatral" dizgeden ve onun az çok kavranılamaz olarak kalan sayısız "ku dö teatr"ından itibaren, yüz kendisini neredeyse dolayımsızca bir "şifresini çözme" veya ortak dile çeviri olanağı tarafından rehin alınmış bulur: örneğin, "bak işte, üzüntülü", "ne de mutlu", "sanki burada yok gibi", vb... Başka bir deyişle, yüz kendisini şu bitmek bilmeyen "çeviriler" tarafından durmadan *ihanete* uğramış olarak bulur. Deleuze ve Guattari, çözümlemelerinin başından beri, yüzün bu "konuşkan" niteliğini kabul ederler: "yüz konuşan, düşünen veya duyumsayan kişi için dışsal bir zarf değildir" (s.205); ama *onun* söylemine, düşüncelerine, duygularına sıkı bir şekilde bağlı olacaktır. Bu bağlanma bir "endeksleme"den itibaren gerçekleşecektir:

> Bir çocuk, bir kadın, bir anne (...) genel olarak bir dil konuşmazlar, ancak onların konuştukları dilin anlamlayan öğeleri özel bir takım yüzsellik öğelerine endekslenmiştir (s.206).

Ch.S. Pierce, R. Jacobson, E. Benvenist gibi modern dilbilimcilere göre, şüphesiz hiçkimse "genel olarak bir dil" konuşmaz, ama her "ben-kendim" diyen özne *dili söze* eklemlemeye (Benvenist), ya da Pierce'in terminolojisine göre, *simgeye* (uzlaşımsal bir kural tarafından "nesne"yle bağlantılandırılmış olacaktır), *belirtge*'ye (*indice;* temsil ettiği "nesne"yle "varoluşsal" bir ilişki içinde olacaktır)

eklemlemeye çalışır.[61] O halde, "konuşmak" demek, konuşan özneye dışsal olan bir takım işaretlerin ve uzlaşımsal kuralların dönüşümünü, anlamını "özne"nin bireysel varoluşunu –bir yandan da onu evrensel, herkes için geçerli ve herhangi biriyle yeri değiştirilebilir bir "ben-kendim" halinde kurarak– hesaba katan bu eşsiz merciden alan bir söylemde gerçekleştirmek anlamına gelecektir. Örneğin P.Valéry şöyle diyordu: "*ben, evrensel zamir, bir yüz ile ilişkisi olmayan şu şeyin adlandırılışı...*".[62] Bu "yüz" burada şüphesiz, olgusal olarak belirlenmiş, tikel bir özne, "birey" anlamında gelirken, buna karşın "ben", "evrensel zamir", "hiçbir ruhsal ya da fiziki belirlenimi olmayan"[63] ve de "bir an gelip onun bireyselliğini *kurban* edecek"[64] bir çeşit "katıksız bilinç" olacaktır.

Söz "deneyim"inde, paradoks şudur ki: birey orada aynı anda hem kendi tekilliğini olumlama olanağını *bulacak*, hem de tam da bu yoldan, neredeyse eşzamanlı olarak, bu bireyselliği, kendisine zorunlu olarak dışsal olan bir dil tarafından ona tahsis edilmiş bu "nokta"nın aşkınlığında *yitirmek* durumunda kalacaktır. Sanki dilin "personoloji"si, bir tiyatro oyununda, rolleri seçimi bireye kalmayacak bir şekilde dağıtıyormuş gibidir.

Burada, dilin *kurgusal evreni* olarak adlandırabileceğimiz bir noktaya temas etmiş oluyoruz; bu evren burada kendisini *mevcudiyet veya şimdiki zaman kipinin hakimiyeti altında bir mantık* olarak sunar. *Karşılıklı konuşmanın* dilbilimsel ve neredeyse "fenomenolojik" betimlenmesinde, çözümleme şimdiki zamanın ayrıcalıklı yetkesi tarafından yönlendirilecektir. Yüz ve sözü, eşzamanlılıkları ve dolayımsız mevcudiyetleri içinde anlamaya çalışmanın indirgeyiciliği ve sınırlandırıcılığı da buradadır. Oysa, "ben-kendim" zamiri sadece verili bir mevcudiyetin şimdiliği içinde, hiçbir önlem, hiçbir "tırnak", "ayraç içine alma", vb. olmaksızın, hiçbir "üst-dil" varsayımı olmaksızın telaffuz edildiğinde böyle bir anlam doğura-

61. Bu sorunlarla ilgili olarak ayrıca Giorgio Agamben'in çalışmasına bakılabilir (*Le Langage et la Mort*, çev. M.Raiola, Ch. Bourgois, s.56 ve dev.).
62. Paul Valéry, *Oeuvres*, Pléiades, cilt I., s.1229; aynı zamanda Derrida, *Marges...*, s.335.
63. Derrida, a.g.y., *idem*.
64. Valéry, a.g.y., *idem*.

bilir ve de kendi *katıksız evrensel* (ya da *tümel*) koşulunun boşluğundan çıkıp (söylendiği gibi "ölü bir işaret!" olarak kalmak yerine) "dolu bir işaret" haline gelebilir. Burada da yine, işaretin dışsallığının canlı bir mevcudiyet tarafından (ortadan) *kaldırılacağı* diyalektik şema veya devinimin egemenliğini görürüz.

"Ben-kendim"in anlamlayan haline gelişi, Deleuze ve Guattari'ye göre, sözün (karşılıklı konuşmanın mevcudiyet kipi altında) "yüzselliğin özel öğeleri" üzerine endekslenmesine sıkı bir şekilde bağlıdır. Yani, dilin söz haline, olgusal olarak belirlenmiş, reel bir söylem haline gelmesi, "gerçek bir mevcudiyet" kazanması için, bir başka "gerçek bir mevcudiyet"le, kendileri de *belirtge* rolünü oynayan "yüzselliğin öğeleri"yle ilişkilendirilmesi (buna "endekslenmesi") gerekir. Burada kullanılan fiil *indexer*, Latince'de "belirtici", "işaret edici" anlamına gelen *index* sözcüğünden gelir. Yüz ve söz, karşılıklı olarak, birbirlerine karşı bir belirtici rolünü üstlenirler. *Index* sözcüğü, "-e doğru" anlamındaki *in* ve "söyleme" anlamındaki *dicere*'den oluşmuştur. Bu da yüzün "söylemeye doğru" götürülmesi anlamını verir. Ancak yüz, "söylenmiş olana", sözün mevcudiyetin şimdiliği kipi altında söylenenine kendini indirgemez. Onun "söyleme"si, daima söylenmek için geriye kalır, söylenmeye muhtaçtır. "Söylenmiş" olan sözü dilin anonim bedeninden çekip koparır, ama tam da bu yoldan, "söyleme"yi tüketmeyi de başarmış olmaz.

Yüzü bir "endeksleme" ilişkisi içinde anlamaya yönelmenin diğer bir riskli yanı da, yüzün burada "olduğu şey" olarak, yani *kendini vermeksizin sunan öteki-için-varlığında* değil, ama bir belirtge olarak anlaşılmış olmasıdır; ve de onun sunusu/maruz kalışı sorunu, yüzün "ben-kendim" diyen bir öznenin kendi "hakikati"nin "taşıyıcısı" olmasına indirgenmiş olur. Başka bir deyişle, bu şekilde gerçek bir mevcudiyete çağrılmış yüz bir işaretten başka bir şey değildir. "Belirtge" (*indice*) sözcüğü, sözlüklerde "bir şeyin var*olduğunun* görünür ve olası işareti" olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, yüzün bir belirtge olarak "gerçek mevcudiyeti", yüzü kendisine zorunlu olarak içkin olmayan bir erekselliğe ("öznenin hakikati") tâbi kılar.

Burada mevcudiyetin şimdiliği kipi altında bütün bir "işaret etme", "belirtme" ve "endeksleme" kuramı varsayılmıştır. Bir yandan, söz kaynağını bulmak (kendine bir dayanak bulmak) için yüzü belirtir, öte yandan da yüz bu "dolu" anlam üretimine (bu onun sakatlanmasıdır) direnemeyerek, "uygun anlamlamalara başkaldıran ifadeleri ve bağlantıları daha baştan yansızlaştırmak", "bertaraf etmek" (s.206) için belirlenimler oyununa yenik düşer. Başka bir deyişle (bize göre), yüz kendisinde "asi", "*başkaldıran*", "direnen" ne varsa onun sakatlanmasına bizzat katılmış olur. "Yüzler daha baştan bireysel değillerdir" diye yazar Deleuze ve Guattari. O halde, yüzler dilin tümellerinin şiddetine direnebilecek olan bireyselleşme "kaynağı" da değillerdir; ancak, yüz ve söz bu şiddetin *sonucu* olan bireyselleşme işlevini karşılıklı olarak üstlenir. Yüz ve söz, öznelleşmenin *kaynağı* olarak görünseler bile, onları biçimlendirmiş olduğu kadar sakatlanış da olan ortak bir belirtme ve endeksleme sürecinin *sonucu* olacakları gibi şaşırtıcı bir "sonuca" varılır. Bu sakatlanma her türlü "yüzü bozma" deneyiminden *önce* geldiğine göre, bu "deneyim" de kendi başına bir *sakatlamanın sakatlanması* veya kutsalı olmayan "*kurbanın kurbanı*" olarak ortaya çıkar. Bu kurban "has olanı" yeniden bulmaya mı yoksa onu yitirmeye mi yöneliktir? "En has" olanın aynı zamanda "en *yabancı*", "en uzak" olması anlamında, bu karar verilemez bir sorudur.

Bu "endeksleme" kuramında "sakatla(n)ma" olarak adlandırdığımız şey basitçe (veya daha ziyade işi "karmaşıklaştıracak" olan şey de bu "basitçe"dir), söz ve yüzsellik deneyiminin mevcudiyetin şimdiliği kipi altında "kendini sunması"dır. Ancak bu deneyimin sakatlanmış ve sakatlayan *izleri* her türlü deneyimden daha "eski" olduğundan, her türlü deneyim *sınırlarının* aşılması için beklemektedir.

Deleuze ve Guattari, "sakatlanma" sözcüğünü kullanmaksızın, "bir delik oymak"tan, "delmek"ten, vb. söz ettiklerine göre, buna benzer bir süreci betimler görünürler. Hatta, "önünü kesmek" anlamında "bir duvar inşa etmek"ten söz ettiklerinde, bu da bir çeşit sakatla(n)ma olarak görülebilir. Burayı alıntılayalım:

> Yüz, anlamlayanın üzerine basıp sıçraması için bir duvar inşa eder; anlamlayan duvarı, çerçeve veya ekran inşa eder. Yüz, öznelleşmenin delmesi için bir delik oyar, bilinç veya tutku gibi öznelliğin kara deliğini, kamera veya üçüncü gözü açar (s.206).

Bu benzersiz ifadelerden şunu anlıyoruz ki, bu kez yüzün maruz kaldığı endeksleme süreci değil, tam tersine, yüzün bizzat kendisi sakatlar veya bu işleme etkin olarak dahil olur. Bu sakatlamadan *sorumlu* tutulan yüzün kendisi olacaktır; ya da en azından, bu süreç ile kendi başına yüz, yani bu sürece *direnebilecek* olan tekillik olarak yüz arasında bir ayrım yapılmamaktadır.

Yüzün "kendi sakatlanmasına" "katılımı"(!) o noktaya varır ki, yüz üzerinde bir takım "artefact"ların, "protezlerin", "ikâmelerin" cirit attığı, "üzerine basıp sıçradığı" (*rebondir*) bir yer haline gelir.* Yüz kendi "*maske*-haline-geliş"iyle özdeş olarak betimlenir. Artık o "verili" veya "verilmiş", *kendi "verilişine"*, kendi "sunusuna" veya kendi "maruz kalış"ına *indirgenemez* bir tekilliğin yüzü değildir. Tekil bir yüz ile bir maskenin birbirine karışması o noktadadır ki, bir tekilliğin, çoğulluğun ve ayrımın felsefesi bile ayırt etme güçlüğü içinde bulanacaktır. Belki de (bu) düşüncenin eksik kaldığı, erişemediği şey yani yüz ile "maske" arasındaki *gerilim* olarak ötekiye sunu/maruz kalışı düşünme zorluğu yüzündendir ki, düşünce yüzü (ortadan) *kaldırmaya* yani kurmacayı sona erdirecek "yolculuk" aracılığıyla daha üstün bir ana varmak için onu bozmaya, yok etmeye yönelen neredeyse diyalektik (kurmaca) bir devinimi *icat etme* zorunluluğu içinde bulmuştur kendini. Ancak bu, bu kez de düşüncenin kendisinin kurmaca niteliğini düşünmeye sevk etmez mi?

Öznelleşmenin genel olarak varsayılan "kaynağı", bir "çerçeve" veya bir "ekran" olarak, onu yeniden bir içkinlik içine dahil edecek, hapsedecek bir "dışsallıktan" kaynaklanır (sonuçlanır) durmadan. Şüphesiz yüz ve söz, onları bir dışsallıktan (ötekiye sunu/maruz kalış) itibaren düşünmemiz ölçüsünde "özsüz"dürler (bir anlamda da "*öksüz*"dürler); tabii eğer dilin tümeli olarak *aşkın bir ego*'nun sa-

* "Onun bedeni bir tımarhane. / İçinde çok işçi, deli ve çalışkan." ("*Beden*", Nilgün Marmara, *Beyaz*, N. 12, İstanbul, 1987)

katlayan aşkınlığı gelip de özün yerine kendisi yerleşmediği, onu ikâme etmediği takdirde... Yüz ve sözün "özü"nü (eğer bunu hâlâ bir "öz" olarak adlandırabilirsek) bu "özsel" sakatla(n)ma oluşturur. Bu sakatla(n)ma aynı zamanda yüzün ve sözün *sonluluk* koşulunu, yani onların sakatlanmış son-suzluğunu (bu sonluluğa direnç anlamında) oluşturur. Yüz ve sözün, Deleuze ve Guattari'nin sadece "olumsuz" tarafından göz önüne aldıkları ikircikliğinin kaynaklandığı yer burası olsa gerek: Yüz ve söz deneyimi basitçe onların "sonluluğu"nun deneyimi değil, her defasında onların *eksik kalınan (erişilemeyen veya kusur edilen; "maskelenen") sonsuzluğunun* deneyimlenmesidir. Daha önce belirttiğimiz gibi, yüz kurban edilen, kendi sunusunun/maruz kalışının tanıdıklığında, kendini sunmaksızın sunuşunda, daima *sonsuzca* yeniden sunulmaya bırakışında durmaksızın eksik kalınan, kusur edilendir.

Burada "ekran" veya "çerçeve" olacak "yüz", Levinas için "tükenmek bilmez, sonsuz bir dışsallık"tır.[65] "Varlığın" (Heideggerci anlamda "varlığın" olduğu kadar, "içsel varlığın" da) "yozlaşması" (Heideggerci veya Hıristiyan anlamda "düşüş"ü olduğu kadar, "yabancılaşması" da) olmayan bu "dışsal varlık", "bizim dünyamızda hiçbir gönderge bulamayarak yüz[dür]" (Levinas, a.g.y.).

Deleuze ve Guattari'nin yukarıda alıntıladığımız şu tümcesine bir an dönecek olursak: "Yüz, anlamlayanın *üzerine basıp sıçraması* için bir duvar inşa eder..." (a.b.ç.). Yüz kendi sakatlanmasını hazırlar, hızlandırır gibidir. Anlamlayan "üzerine basıp sıçrayabilsin" diye bir *basamak* oluşturur. Kendisini, varoluşunun bağımlı olduğu anlamlayanın bir "geçiş noktası" olmaya indirger. Anlamlayanın "sıçramak", başka bir deyişle kendini (ortadan) kaldırmak (*sich aufheben*) için bütün "gücünü" aldığı bir "basamak"tır:* burada en âlâsından Hegelci devinimin tam ortasındayızdır. "Sakatla(n)ma" veya "kurban"dan söz ederken birden kendimizi Hegelci *Aufhebung* terminolojisinin bağrında bulmamız şaşırtıcı değildir. Yüz "bilinç olarak öznelleşme" (alıntının devamında "bilinç olarak öz-

65. *Totalité et İnfini*, s.272.

* "Onun bedeni bir kule. / İçinde çok basamak, karanlık ve nemli. / Güldürerek çıkarır merdivenlerden, / Ağlatarak indirir aşağı!" (Nilgün Marmara, *a.g.y.*)

nellik") sürecinde, *aufheben* anlamında ortadan kaldırılan, yani dışsal (cisimsel, bedensel; son-suz sunusunda/maruz kalışında indirgenemez olan) bir varlık olarak "*yok edilen*" bir "engel" haline gelir, ama *aynı zamanda* bir kez bir tinselliğe (öznelleşme) yükseltildikten sonra "*korunmuş*", "muhafaza" edilmiş de olur. Bu şekilde "ortadan-kaldırılan" yüz yine bir yüz olarak kalır, hatta "aşırı değerlenmiş", "artı değer yüklenmiş" de olur. Deleuze ve Guattari, "yüzün, ancak başın bedenin bir parçası olmaktan, beden tarafından kodlanan bir şey olmaktan çıkmasıyla, başın kendi başına çok-değerli, çok boyutlu bedensel bir koda sahip olmaktan uzaklaşmasıyla, baş da dahil olmak üzere bedenin kendini kodu çözülmüş ve Yüz adı verilen bir şey tarafından *aşırı bir kodlamaya* (*surcodé*) tabî tutulması gerekmiş olarak bulmasıyla kendini ürettiğini" yazarlar (s.208).

Filozoflar, bu Hegelci devinime katılmaktan ziyade, onu bu "olduğu haliyle" "öznelleşme" sürecini betimlemek için kullanır görünürler. Ancak aradaki fark nedir? Bu sürecin yarı-fenomenolojik yarı-diyalektik betimlenişi Hegelci açıklama biçimine yetkesini geri kazandırır gibi. Bununla birlikte, terimlerin değeri ters-yüz olmuş görünür: çünkü filozoflar, "yüz" ve bir ölçüde de "çok-değerliliğini, çok boyutluluğunu" yitirmiş sadece "zekâ", "bilinç", veya "istenç" haline gelmiş "baş"a karşı "beden"in (organsız beden) savunmasını üstlenirler. Bize gelince, yüzü bir yandan Hegelci açıklamaya, öte yandan da (tam da bu yoldan) "baş"ın, "bilinç"in, "istenç"in şiddetine direnmesi ölçüsünde anlamaya çalışıyoruz. Ancak yüzün bu "direnmesi" hiçbir şekilde şiddeti tam olarak engelleyemez, ama bu şiddeti sunar, ona "işaret", tanıklık eder.

"Başın gövdenin bir parçası olmaktan çıkması" ve bir *caput mortuum* veya bir "maske" olarak yüzün, "yüzü bozma" deneyiminde "baş"ın çok-değerli dizgesi veya içeriğinde yeniden erimek üzere ortadan kaldırılması "saptaması", Hegelci *Aufhebung*'un "kaldırma" mekanizmasıyla biçimsel bir uyum içindedir. Yüz bir kez artık bırakınamacasına öznelleşmeyle, bilinç ve istençle özdeşleştirilmiş (bir anlamda tüketilemez dışsallığında ortadan kaldırılmış *ve* aşırı değerlenmiş, artı değer kazanmış) olarak, bu kez "ikin-

ci" bir kurbana hazır olacaktır: "yüzü bozma". Ancak "dar kapsamlı" veya "kısıtlı ekonomi"si içinde değerlendirilen her kurbanın "kârlı bir geri dönüşü" beklemesi gibi, bu "kâr" burada belki de yüzün gövdenin geri kalanını *"aşırı kodlama"* veya bir "üst-belirleme"ye tabî tutma hakkı, başka bir deyişle "yeniden bir yer-yurda sokma" hakkı olacaktır.

Hatırlayalım yüz, bir karşılıklı konuşmanın dolayımsız mevcudiyetinde, onun "burada ve şimdi"si içinde, daha işin başında, "ben-kendim"i telaffuz eden bir söylem tarafından bir bakıma tanıklığa çağrılan bir belirtgeye indirgenmişti. Sanki bir *tura* olarak görülen yüzü, *yazı* rolünü üstlenen bir söz, sanki orada belli bir varoluşsal geçerlik, meşruiyet bulmak ister gibi, dolayımsızca ikâme etmeye geliyordu. Kendi tanıklık koşulu içinde, yüze aynı anda hem bir değer veriliyor, hem de *söylenmiş* olanın (aynı madeni paraların "yazı" tarafı gibi) ya da dilin tümellerinin pençesinde bir maskeye (tura) indirgenmiş oluyordu. Yüze tahsis edilen bu "aşırı kodlama" veya bir "üst kodlama" işlevi, aynı zamanda bendeki bir bölünmeye de tanıklık eder; bu bölünme (*Spaltung*) burada, yani bu "endeksleme" veya "işaret kuramı"nda "yazı"/ "tura" biçimini alır.

Daha Hegel'de bile bilincin "kendi içinde bölünmüş" olması, "onun edimlerinin ve sözlerinin sürekli birbiriyle çelişmesi"[66] olgusundan ileri geliyordu. Daha önce, bu bölünme veya "yabancılığın" diyalektik bir "kaldırma" ile artık bırakınamacasına yok edilemeyeceğini belirtmiştik. Yüzün ve sözün yabancılığı, yabancılık ve tanıdıklık arasındaki bu paradoksal gerilimde kendini sürdürür. Yüz, "bir yazının turası" da değildir. Yüz ve dil, *uzlaşımın* yabancı-tanıdıklığına (tekinsizliğine) direnebilirler; istençle bir olan bir "özgür istenç" yoluyla değil, ama kendi sunularının/maruz kalışlarının kavranılamazlığında, ele avuca gelmezliğinde. "Tura"yı, kendisinin değerini belirleyecek bir "yazı"ya bağlayan uzlaşım, "kodlama", "kodunu çözme" veya "üst kodlama"nın daha "özgür" biçimlerinde bile, yüz ve sözün bütün dışsallığını sakatlar. Onların dışsallığı, yazı ile turanın, onların arasındaki "kökensel bir ilişki"nin "yozlaşmasını" veya bozuşmasını varsayacak olan bir silinmeye de

66. *La Phénoménologie de l'Esprit*, a.g.y., I.cilt, s.175.

indirgenemez. "Madeni para" ve "değerin silinmesi" örneğini tesadüfi bir şekilde seçmedik; kendi eğretileme ve işaret kuramını örneklemek için çoğunlukla buna başvuran Metafizik geleneğin kendisidir.[67] Gösteren-gösterilen ilişkisi, tura-yazı ilişkisi olarak görülerek, "madeni para" örneği bir işaret kuramı paradigmasını kurmak için devreye sokuluyordu. Hegel de, daha önce göstermeye çalıştığımız gibi,[68] dilin bu "tinsel" haline gelişini, işaretin bu "dışsal", "maddi" tarafının silinişinde, başka bir deyişle, bu "para" örneğinde, "tura"nın silinmesinde görüyordu.

"Yüzü bozma" biçimsel başlığı altında incelediğimiz bu deneyim de "turanın silinmesi"yle aynı hedefe mi yönelmekteydi? Ama her halükarda mevcudiyet kipi altında bir "endeksleme kuramı"nda olsun ya da bir "kodlama" mekanizmasında olsun, yüz indirgenmiş olduğu rolde, yani "tura" (*effigie*) rolünde *donup kalmış* (*figé*) görünüyor. Yüz, "yazı"dan, sözden gelen işaretleri meşrulaştırmaya ve "üst kodlama"ya tabî tutmaya indirgenmesi ölçüsünde, bu rolde kendini siler; söze gelince de, o da dilin tümelleri karşısında "suret"i ya da daha doğrusu "görünüşü kurtarmaya" çalışır.

Bize gelince, bu "yazı"/ "tura" örneğine, elbette bir yüz ve söz deneyiminde gerçekten ne olup bittiğini "olduğu haliyle" aydınlatması bakımından değil, ama yüzün "*vardır*"ını ya da Almanca'daki şu *Es gibt*'in deyimsel anlamında "o verir"ini, onun *mevcudiyeti olmayan*, daima yeniden vermeye bırakılan *bağışını*, yaralanabilir sunusunu, ve de maruz kaldığı kurbanda hem kaybetmiş olabileceği hem de kendini kurtarmış olabilecek şeyi indirgeyen kuramsal bir makinesel işleyişte olup bitenle, "metafizik" bir örnek olarak, dayanışma içinde olduğunu göstermek için göndermede bulunuyoruz.

67. Örneğin Derrida tarafından *Marges..*.'da (s.250 ve dev.) çözümlenen, Anatole France'ın *Epikür'ün Bahçesi*'ndeki durum budur.
68. Bkz. " 'Kurbansal Sunu'ya Giriş", I– b, c, d alt bölümleri.

İkinci Bölüm

Kurbanın kaldırılması

I
Kurbanın mantık ve ekonomisinin "iz"inde

Yaptığınız çözümlemelerde "kurbansal sunu"yu, ötekiye ve dünyaya sunudaki, maruz kalıştaki kurbansal bir ilişki olarak kavramaya çalıştık. Bu ilişki, yalnızca bir bakış değişimi, mübadelesi biçimi altında bile belli bir ekonomi ve siyasayı içermiş olacaktır. Başka bir deyişle, eğer bu mübadelede söz konusu olabilecek "vermek" veya "alınlamak" ediminde belli bir "katıksız arzu" bulunabilirse, kendini dolaşıma sokan bu arzu daima bir *kılık değiştirmenin* kipliklerine sahip olacaktır. Bu kiplikler, iktidarla, bilgiyle, hatta bazen etik ve sanatla kesişirler. Kaldı ki, arzu veya ayrımsanamaz, kendinde adlandırılamaz olarak kalan yaşamsal akımın kendisi bile, daima hep daha önceden varolan bu kılık değiştirme kipliklerı tarafından üretilmiş ve kendilerine bir ad verilmiş olarak bulu-

nur. Bu "mimetik" üretim yaşamsal akımın sakatlanmasının veya kurban edilmesinin kipliklerinin yine bir yönünü oluşturur. Bu şekilde, kendilerini zorunlu olarak yanlış tanıdığımız, ne açık bir bilince taşıyabileceğimiz ne de basit sözceler halinde çevirip dile getirebileceğimiz bu "yaşamsal akımlar", bir yandan dik başlı, ele avuca sığmaz bir dışsallığı kendilerinde barındırmaya devam ederken, öte yandan da, bir kez kendilerini yeni bir kılık, bir ad altında, bu ad tarafından "çağrılmış" olarak bulunca, bu kılık değiştirme veya dönüşüm kiplikleri tarafından "seçilmiş" de olurlar.

Her şeyin geçerlikte olan kipliklere (yasalar, en ilksel etik buyrultular, kurumlar ve insan davranışları olarak adlandırılan şey üzerine "İnsan Bilimleri"nin getirebileceği aydınlık) göre mübadele edildiği, dolaşımda olduğu içkinliğe girmek için "seçilmiş", "ayırt edilmiş", "kılık değiştirmiş" bir karanlık, kendini kurban etmeyi, kendini biçimlendirmeyi, sınırlandırmayı, içinde yaşadığı topluma uyarlamayı kabul eden insan için, üzerinde ne tam bir egemenliğe ne de açık bir bilgisine sahip olmadığı en karanlık köşe bucağına kadar "anlaşıldığına" ve beşikteki bebek gibi "sarılıp sarmalandığına" inanmasını sağlayan bir yanılsamayı da verir. Başka bir deyişle, toplumsal veya cemaatçi bir örgütlenme içine doğan insan, "kendi" yaşamsal akımlarının kurallarını belirlemeye, bunları bir kurala bağlamaya yönelen bu örgütlenme içinde, kendi "içsel" çatışmalarının (yarı-bilmelerinin, yarı-yapabilmelerinin; bilme, arzu ve erk yönelimlerinin) bir çevirisini, onların bir "dışsallaştırılması"nı görmeye başlar ve giderek özgürlüğünü kısıtlamaya yönelecek en baskıcı pratikler karşısında bile bazen her türlü direnmeden vazgeçmeye yönelir. Böylece, teslimiyet, gönül veya vicdan rahatlığı, vazgeçme gibi görünen şey, "verme"nin artık tam anlamıyla bir kayıp olmamasını ve dolaşıma sokulan her şeyin kendine geri dönmesini, kendini sermayeleştirmesini, her defasında belli bir başta veya elde toplanmasını sağlayacak şekilde, adlandırılmış, seçime tabî tutulmuş, "kapılmış" arzuları da dolaşıma, pazarlığa sokma "özgürlüğü" haline gelir.

Herhangi bir insani örgütlenmenin, bir yıkım, kayıp veya bir dıştalama, defetme mekanizmasını, bir inşa etme, kurtuluş ve gele-

ceğe yönelik tasarı mekanizmasıyla birbirine eklemleyerek en karanlık yaşamsal akımları bile kanalize etmeye çalıştığı (engellediği, yasaklandığı veya yol verdiği; iki söylenmiş olan –veya iki dudak– arasına yerleştirdiği: *inter-dit*) cemaatçi bir tasarı olarak etnolojik veya antropolojik kurban da bir ekonomi-politik kuralını betimler gibidir.

Çözümlemelerimizin bu noktasına kadar kurbanı etnolojik-antropolojik bir bağlam içinde kendi başına konulaştırmamıştık. Bununla birlikte bu kurbansal tarihin mantığına yapılan sürekli göndermeler, bu mantığın bazen bütün beklentilerin aksine hâlâ çok fazla canlı veya el yakıcı olduğu "yerler" kendilerini bir yer değiştirmeye tabî tutarak sorgulamamızı yönlendirmiş oldu. Burada bir kurban tarihi yazımına veya değişik topluluklarda, yarı-olgusal, yarı-aşkın bir tarih boyunca kurbanın gelişim ve dönüşümlerini hesaba katacak bir antropoloji çalışmasına girişmeyeceğiz. Böyle bir çalışma gerekli ve doğru olduğu halde, "kurbansal sunu" kavramı kendini tarihsel-insanbilimsel bir konulaştırmaya da indirgemez. Bu tarihle bütünüyle ilişkisiz de değildir elbette. Bu iki yaklaşım birbirlerini destekledikleri gibi birbirlerinin alanlarını da karartabilirler. Ötekiyle ve dünyayla ilişki olarak (ve de ötekiyle ilişki olarak kendiyle ilişki anlamında) kurbansal sunu, maruz kalış olgusal bir tarihten kaynaklanmaz; ancak bu tarihin kendisine vermiş olduğu hegemonik anlam fazlasını ona terk etmeksizin onu açıklar ve böylece de ona ait olmaksızın ona katılır.

Georges Bataille, kendisinin kurbana vermiş olduğu devâsa öneme tanıklık eden satırlarında, kurban tarihinin veya "davranış"ının sahip olabileceği anlama ilişkin şunları yazıyordu:

> ancak bu anlam bize açılırsa ve de özellikle en az açık ama en tanrısal ve en yaygın [*commune*; ortak] olan kurban davranışı bize kapalı olmaktan çıkarsa eğer, insan deneyiminin tamamı bize açılmış olacaktır".[1]

Bu cüretkar bir varsayım, ama her şeyden önce de bir varsayımdır.

1. G.Bataille, *Théorie de la religion*, (Thadée Klossovski derlemesi), Gallimard, Tel, 1973, Paris, s.142-143.

Zira Bataille bu anlamın, buradan da "insan deneyiminin tamamının" bilgiye (veya "mutlak bilgi"ye) taşınmasına ilişkin hiçbir güvence vermemektedir. Bize gelince, kurbansal sunuyu tarihin berisine veya basitçe dışına taşıyarak, "insan deneyiminin tamamını" açıklama gibi bir iddiamız yok. Bizzat tarihin içine bir kaydoluş ve silinme biçimi olan "taşıma" ya da "yer değiştirme", kurbanın basitçe tarihsel koşulların katıksız bir ürünü olmadığının, ancak bazen en karanlık "yaşamsal akımların"[2] bazen en kötü insani, tarihsel örgütlenmeleri (ki bunlar bu akımların –"düşünülmemiş", "bilgi olmaksızın bir bilgi" olma niteliklerini tümüyle kaybetmeksizin– kendilerini görülebilirliğe ve dile getirebilirliğe sunan *yasal bir ışık* altında dolaşıma çıkmalarının olgusal koşulunu oluşturur) olanaklı kılmalarında olduğu gibi, bu tarihsel koşullara nasıl olup da ön-dayanak oluşturduğunun hesabını vermeye çalışmaktadır.

Kurbansal sunuyu olanaklı kılan koşulları, şu ya da bu olgusal-tarihsel belirli bir kurbanı olanaklı kılan koşulların berisinde düşünmeye çalışan tasarının ikircikliği de buradan kaynaklanır. Eğer tarih boyunca örgütlü veya az çok kurumsallaşmış, olduğu haliyle anlamı bize kapalı veya sonsuza kadar yitirilmiş olan korkunç kurban pratiklerinde bir anlam kırıntısı arıyorsak, bakışlarımızı belki de bize en yakın olana, ama aynı zamanda da en uzakta olana, yani *ötekiye* çevirmeliyiz. Ötekiye yasal, bilimsel, tıbbi veya hijyenik, siyasi, ekonomik, ahlâki ışık altında sunuyu, maruz kalışı boydan boya kuşatan ve onu çevreleyen bunca şiddet, belki de bugünün insanına "yabanılların" kurban ayini adını verdiğimiz bir yoğunluk arayışı için ödemeleri gerekmiş olan bedel hakkında katıksız bir antropo-

2. Kuşkusuz bu "yaşamsal akımlar" (*flux vitaux*) deyimi de Metafiziği ve tarihi olanaklı kılan şeyin yine "metafizik" kalan bir adıdır. Bu deyim, başlangıçta onu kullanırken aldığımız önlemler dikkate alınarak okunmalıdır: "Kaldı ki, (...) ayrımsanamaz, kendinde adlandırılamaz olarak kalan *yaşamsal akımın* kendisi bile, daima hep daha önceden varolan bu kılık değiştirme kiplikleri tarafından üretilmiş ve kendilerine bir ad verilmiş olarak bulunur". Ya da: "Bu şekilde, kendilerini zorunlu olarak yanlış tanıdığımız, ne açık bir bilince taşıyabileceğimiz ne de basit sözceler halinde çevirip dile getirebileceğimiz bu *"yaşamsal akımlar"*, bir yandan dik başlı, ele avuca sığmaz bir dışsallığı kendilerinde barındırmaya devam ederken, öte yandan da, bir kez kendilerini yeni bir kılık, bir ad altında, bu ad tarafından "çağrılmış" olarak bulunca, bu kılık değiştirme veya dönüşüm kiplikleri tarafından "seçilmiş" de olurlar".

loji incelemesinden daha fazlasını söyleyecektir. Bu bedel, bilindiği üzere, vahşetin en uç noktasında, insan yaşamının ta kendisi olmuştur bazen.

Ötekiyle ilişkilerimize, zamanın ötesinden hâlâ musallat olmaya devam eden kurbansal sunu veya maruz kalışın anlamı, bize "eskilerin" kurbanının anlamından daha az kapalı değildir. Bununla birlikte kurbansal sunu zamanı asla dışlamaz: Sunu veya maruz kalış, her şeyden önce zamana sunu veya maruz kalıştır. Ötekiyle veya dünyayla girdiğimiz kurbansal ilişki, aynı zamanda her türlü ilişkinin, kaybedilmiş olanın geri dönüşünün, simgesele kaydoluşunun veya sermayeleştirilmesinin (*cap*'ta, "baş"ta toplanmasının) beklendiği yerde zaman içinde bir yatırım anlamına gelen her türlü sununun zamansallaştırılmasıdır.

Kurbanın, ama herhangi bir kurbanın değil, özellikle de Latince'de *sacrum-factum*'dan gelen *sacrifice*'in (kurban etmek, bu dil ailesinde *sacrum-facere* anlamına gelir), Latince'den türemiş bu kesin anlamın etrafında toplanabilecek pratikler (kurbanın *pragma*'sı ve ondaki eylem, "yapma") bütünü olarak kurbanın etnolojik-antropolojik tasarısında (yani belli bir "etnik" bütünlük ve belli bir *anthropos*, insan kavrayışı içinde), kurban *pragmatik* kalan bir mantık ve ekonomiye boyun eğer. Bu mantık ve ekonomi, daha önce belirttiğimiz gibi, yitirilen veya yitişe bırakılan şeyin, çok çeşitli olabilen, ancak mülkiyetine sahip olarak kaldıkları bu tasarıyı oluşturanlar için daima kârlı bir yatırım olarak kalacak biçimler ve zamansallıklar altında bir geri dönüşünü talep eder. Dolayısıyla işlemin, tasarının hakimiyetinde kalmaktır burada esas olan. Bununla birlikte, zorunlu olarak geleceğe yönelik olan bir tasarı (*pro*-jet) oluşturmak ve bunun mülkiyetine veya hakimiyetine sahip olmak, örgütlü veya "kurumsallaşmış" bir kurban pratiğinde bulunanların tam olarak ne yaptıklarını bildikleri veya zamansallaşmaya bıraktıkları bütün anlam bölünmelerini veya çatallanmalarını kesin olarak denetleyebildikleri anlamına gelmez. Kurban belki de varoluşun boşluğuna fırlatılan bir taştır; varoluşun boş olan anlamı atılan bu taşla yankı gibi çoğalır; bir insan örgütlenmesi bu yankıları kayıp olmaksızın, artık bırakınamacasına kasasına dolduramaz, ser-

mayesine katmaya muktedir olamaz. Bu belki de her türlü "pragmatiğin" veya edimin paradoksudur.

Bu paradoksu olduğu kadar, kurbanın ekonomi ve mantığının diğer çatallanmalarını veya uzak-yakın yankılarını da çalışmamızın bu bölümünde yeniden konulaştırmayı deneyeceğiz. "Kurbansal sunu"ya ilişkin varsayımlarımızın bazı yönlerini, "tarihsel", "hukuki" ve "dinsel" (veya "etnolojik") örnekler üzerinden sınayabileceğimiz üç "uğrak" veya "zaman" seçtik. Bir zamandizini, bir kronolojiyi izlemek yerine, bize en yakın olanla ilgilenmekle başlamayı yeğliyoruz. Ancak bize en yakın olacak bu "kurumsallaşmış" kurban örneği ne olabilir ki? Cüretkâr bir varsayımla, bunu günümüzün hukuki kurumları, ya da daha kesin olarak, "cezalandırma", kapatma, tevkif veya infaz pratikleri olarak sunuyoruz. İlk önce burada bizi özellikle hapishane (ruhun hapishanesi!) ilgilendirecek. Bugünün adalet kurumu kurban pratiğiyle ne türden gizli ilişkiler barındırmaktadır? Hukuk söylemine kulak verecek olursak, bir ilk yanıt, hemen karşılıklı bir *dıştalama* ilişkisi olacaktır. Bütün görülebilirlik ve dile getirebilirlik rejimlerinin, bütün bu sözceleri boydan boya kuşatmış bir kurban saplantısının (musallat olma anlamında) varlığından bizi kuşkulandıracak derecede kaçınmaya, dıştalamaya çalıştığı şeyi "görünür" ve "dile getirilebilir" kılmayı deneyeceğiz. Akılcı olma savındaki bir söylem, kurbansal bir pratiğin hesaplanmamış, hesap edilemez bir geri dönüşünü bizzat kendi "pragmatiğinde" engelleyemeden, her türlü kurban izini veya kalıntısını kendi bedeni (ki onun bedeni onun kendi yazısı, bıraktığı belgelerdir) üzerinde silmeye koyulur; adeta kendini buna, yani kendi bedenine şiddet uygulamaya adar.

Daha önce kurbansal devinimi, diyalektik (ortadan) *kaldırma* deviniminin neredeyse ta kendisi olarak betimlemeye çalışmıştık. Diyalektik "kaldırma"; eğer aynı anda hem yok eden hem de yeniden tesis eden, geri dönen yeni bir biçim altında muhafaza eden bir devinim ise, kurbansal devinimin kendisi de bizzat kendi mantık ve ekonomisinden bağımsız, münezzeh, ayrı tutulamayacak, barınakta, güvende olamayacaktır. Bizzat kendisi de böyle bir ortadan kaldırmanın veya hesaplanmış kârlı geri dönüşün kendisini hesaplana-

maz, ayırt edilemez, ölçülemez olanla karıştırdığı (kendi sermayesine kattığı) bir kılık değiştirmenin veya yatırımın nesnesi haline gelecektir. Akılcı veya daha doğrusu "aklileştirici" bir söylem kurbansal mantığı ne denli kötü hesaplanmış, dolayısıyla ekonomik olmayan, yatırımların kârlı geri dönüşünü güvence altına almaya muktedir olmayan katıksız bir ekonomik oyuna indirgerse, o denli onu ortadan kaldırmaya (yalnızca böyle aceleci bir yok etmenin sapkınca etkilerine değil, aynı zamanda kendisini içerden çökertmekte olan denetlenemez anlam çatallanmalarına –yankılarına– kendisinin de maruz kalmakta olduğunu fark etmeksizin), kendini onun yerine koymaya, onu ikâme etmeye girişecektir.

Bu bölümde kurbanın asla basit ve katıksız bir şekilde, iz bırakmaksızın ortadan kaybolması anlamına gelmeyen (ortadan) kaldırılmasını sınamaya girişeceğiz. Hukuki, bilimsel, tarihsel, antropolojik, dinsel söylemlerde, yalıtılmış olarak ele alındığında hâlâ okunaklı olan, Batı tarihine eşlik etmiş olan bu kurbanın ortadan kalkması söylemi, bu tarihin en belirleyici, dolayısıyla en fazla damgasını, izini bırakmış görünümlerinden birini oluşturur.

Çağdaş toplumlarda eski kurbanın *kalıntılarından* mı söz etmek gerekecek? Böyle bir varsayım, "eski kurban"ın ne olduğunu bildiğimizi, artık onun anlamının bize kapalı olmadığını, bu kurbanların gerçeğini olgusal olarak tanıdığımızı, dolayısıyla da bunların "mevcudiyetini" kuramsal olarak bile olsa yeniden sunmaya, temsil etmeye muktedir olduğumuzu varsayacaktır. Önceki bölümlerde üzerinde ısrarla durduğumuz *iz* kavramı, bizi bu türden kuramsal kurmacalara karşı temkinli olmaya davet ediyordu. Canlı bir takım kalıntıları, canlı bir mevcudiyetin (burada eski kurban) canlı izleri olacak *survivance* kategorisini varsaymak bir yana, daha ayinsel coşkularının veya sarhoşluklarının bugün bizi öfkelendirdiği veya cezbettiği (ya da ikisi aynı anda: zira bunlar eğer bizi öfkelendiriyor ve kibirle mesafe alıyorsak, bunun nedeni belki de bizde itiraf edilemez bir cazibe uyandırmalarıdır) bu kurbanların kendi "mevcudiyetleri" konusunda bile henüz yeterince kesinlikten uzağız.

"Eskilerin" kurban ayini sırasında ne yaptıklarını, yani tam olarak neyi kurban ettiklerini ve neyi kurtardıklarını bildiklerini varsa-

yabilmek, bizim ötekiye, dünyaya sunumuzda, maruz kalışımızda tam olarak ne olduğunu, ne geçtiğini bildiğimizi söylemeye benzer. Yatırım kılık değiştirir, kılık değiştiren de yatırıma girer.[3] Bu yanılsama oyununda, yaşamsal akımlar herşeyin mübadele edilmesinden, dolaşıma girmesinden başka birşey talep etmeyen bir örgütlenme tarafından dağıtılan garip adlara (*onoma, nomos*) kavuşurlar veya bürünürler: bu yaşamsal akımları dolaşıma sokan yaklaşık ve keyfi *adlar dışında* (*sauf les noms*) bu konuda "hakiki" bir bilgiye sahip olunamaz. Neyi dolaşıma sokmaya muktedir olunduğu (veya neyin dolaşıma girmeye muktedir olduğu) ile bize belli bir ad altında dolaşıma sokmaya izin verilen şey arasındaki *ayrım* her türlü örgütlenmeden veya bir kurban ayininden daha eski olduğundan, hiçkimse orada tam olarak ne geçtiğini veya neyin yatırıma sokulabildiğini, girebildiğini "bilme" durumunda değildir.[4] Ancak bütün bunlar da yaşamaktan geri koymaz insanı (kurban konusunda böylesine ikircikli bir ifadeye başvurulabilirse eğer; "öldürmez" de denilebilir[5]). Bu kurbanların çağdaşları da, ayinleri, orada aynı anda hem ifadesini bulacak (doyum sağlayacak, dışa konacak, hatta boşalacak) hem de sınırlarını bulacak kendi yaşamsal akımlarını yatırıma sokarak "yaşamış" olsalar gerek. Kökeni, mevcudiyeti veya anlamı ancak efsanevi, söylencesel anlatılar yoluyla temsil edilebilen bir tarih tarafından taşınan bir iz olan bir ayine katılım, onun şimdiliğinde bulunma, ne "yabanıllar" ne de bizim için kurbanın "derin anlamını" açıklamış olmaz. Kurban tam da ötekiye ve dünyaya sunu, maruz kalış olarak bir anlam üretimidir; ancak bu üretimin "niçin"i sorusu, yanıtını "ne için" veya "ne yapmak için"den ötede bulamaz; yani kurbanın *pragma*'sını tanımlayan söylencesel alanın ötesine geçemez.

Eğer kurban "mevcudiyeti" hem "yabanıllar" hem de bizlerden kaçan şu anımsanamayacak kadar eski ve ele avuca gelmez, ince-

3. *L'investissement se travestit, le travestissement s'investit.*

4. Söz konusu bu ayrımın örgütlenmeden daha "eski" veya "yaşlı" olmasının nedeni örgütlenmenin de koşulunu oluşturmasındandır; dolayısıyla her türlü örgütlü bilme veya bilmek için örgütlenmeden de daha "yaşlı" olmalı, ya da "hesaba katılamadan" ona eşlik etmelidir.

5. "Olgusal olarak", "ampirik insanı" öldürmez de denilebilir; ancak insanı "olgusal olarak" öldürdüğünde de, görünüşe göre bu kez de "tinsel olarak" öldürmez.

lenmeye boyun eğmez (elinden hiçbir şey kaçmayan akılcı söylemin metafizik "niçin" sorusuna bir yanıt vermek için acele etmesi dışında) bir iz ise, akılcı veya aklileştirici bir söylemin (bu söylemin Hıristiyanlığın söylemi ile belli bir "sürekliliği" olduğunu göstermeye çalışacağız) yaptığı gibi, nasıl kurbanın katıksız ve basit bir biçimde ortadan kalktığı ilan edilebilir? Daha açık bir deyişle, mevcudiyeti zaten bizden kaçan bir şey için nasıl artık "mevcut değil" diyebiliriz? Kurban bugün ne mevcut ne de na-mevcuttur: İnsanlığın henüz yanıt vermediği, henüz sorumluluğunu üstlenmediği (*répondre de..*) veya kendisine kılık değiştirmiş olarak geri dönen arzusunu belki hâlâ orada yatırıma soktuğu için henüz yanıt verme olanağına sahip olmadığı bir izdir (bu türden zorunlu bir körleşmeyi yabanıllar da kurban ayinlerinin vahşeti önünde yaşantılamış olmalılar). Bu iz bugün artık sadece söylencesel anlatılar aracılığıyla değil, ama bizzat kendileri de her türlü kurbanın izini dıştalamaya çabalayan (kendini buna adamış) egemen bir söylem tarafından önceden belirlenmiş (çizilmiş) olan kurumsal söylemler aracılığıyla temellendirilen, desteklenen pratiklerde hâlâ okunaklı olabilir.

Kurbanın tarih içinde bitmek bilmez (ortadan) kaldırılması (*Aufhebung*) varsayımı, bizi gizle(n)me, biçim veya kılık değiştirmenin kurbansal devinimin kendisinden ayırt edilemeyecek bir bileşeni olduğunu gösteriyor. Örneğin 1968 ve 1977 yıllarında gözlemlenmiş Venezüela'daki bazı toplulukların kurban pratiklerinde, Eski veya Yeni Ahit metinlerinde de göreceğimiz üzere, kurbanın daha baştan, sanki en az kaybederek en fazla kazanmak, kendi pratiğini daha "ekonomik" hale getirmek veya kendi şiddetini azaltmak ya da en azından dengelemek ister gibi, bilinen anlamda akılcı bir söylemin işleme dahil olmasından çok önceleri, kendisini düzenlemeye, kurallara bağlamaya yönelen belli bir gizleme, örtme veya kılık değiştirme işleminin etkisi altında olduğu görülür. O halde, kurbansal mantığın hiçbir akılcılığı veya hesabı tanımadığını söylemek yanlış olacaktır; bu pratiklerde her zaman bir hesap hesaplanamaz olanı, bir ölçü de ölçülemez olanı hedefler durur. Hatta ne kadar paradoksal olursa olsun, denebilir ki, bu pratikler şey-

leri onların kendi bağırlarındaki ölçülemez olana eriştirmek, vardırmak için ölçülebilir hale getiriyorlardı.

G.Bataille bize birçok kez ancak "*yararlı olanın* kurban edildiğini", veya ancak "*yararlı olanın* kurbana adanmış" olduğunu hatırlatır.[6] Yani zaten gereksiz, işe yaramayan, değersiz bir şeyi elden çıkarmak değildir kurban. Bu, ona göre, kurbanın "kesin anlamı" veya "ilkesi" olacaktır. Kölelerin kurban edilmesi bu ilkeyi ifade edecektir; zira köleler "yararlı olan"lar, bir iş görenlerdir. Bununla birlikte bir köle, bir mal, mülkiyet, "şey" haline gelse de, hâlâ belli bir dışsallığı (sahiplenilemezliği) muhafaza edendir. Köle hâlâ şiddetin yönelmiş olduğu belli bir düşman toplulukla bağlantılarını muhafaza eder. Tamamen bizden, evden, benim parçam, benden ayrılamayacak kadar bana mahsus değildir. Bu anlamda Bataille, keskin bir gözlemle, "köle kurban etmenin [daha baştan bir "ikâme" olması sebebiyle-M.B.] katıksız bir işlem olmaktan uzak olduğu", bu kurbanın "savaşçı mücadelenin ve içsel şiddetin bir devamı olduğu, kurbanın özünün bu işlemde tatmin olmadığı" (s.82-83) sonucuna varır.

> Yoğun tükeniş [bu kez katıksız kurban], kurbanların en tepesinde [en üstün, nihai kurban olarak] bir halkın işe yarar zenginliklerinin değil, bu halkın bizzat kendisinin ya da en azından ona gönderme yapan belli öğelerin bulunmasını talep eder. Bu kez bu öğeler kurban olarak adanacaklardır (...) (s.83).

"Halkın bizzat kendisine işaret eden bu öğeler", Bataille'a göre "kabile reisi", "egemen şef veya çocuklar" olacaktır. Yani onlar yararlılık hesabının ötesinde, en kıymetli varlıklar olarak, yoğun tüketiş veya tükeniş için, halkın bizzat kendisinin *temsilciler* olarak seçilmiş olacaklardır. Bize göre, bir ilk dönüştürme, ikâme veya kılık değiştirme daha bu seçme işleminde bile gerçekleşmiş olacaktır. Halk kendisine en iyi "işaret eden", "gönderme yapan" (*signifie*) temsilciler seçerek, kendisini toptan bir tükenişten veya yıkımdan da korumuş olacak, şiddetin ekonomisini, tasarrufunu sağlamış olacaktır. Zürriyetinden olana (çocuğa) veya ataya yönelik ölçüsüz

6. *Théorie de la religion*, a.g.y., s.67 ve s. 81.

sevgi, bir halkın toptan bir yıkımı olacak ölçüsüz bir şiddetten tasarruf yapmak için bir hesaba tabî olur.

Bataille için, nihayetinde ölçüsüz olan böyle bir hesap, cemaat içinde daha o zamandan oluşmuş belli bir "huzursuzluğun" (bozulmanın) da işaretidir: "böylesine yoğun bir tükeniş / tüketiş hareketi, kendinden daha büyük bir huzursuzluk yaratmaya yönelen bir huzursuzluk duygusuna karşılık gelir" (s.83). Başka türlü söylersek, "huzursuzluk" kılık değiştirir, kendini gizler veya örter, kendini başka bir şekilde yatırıma sokmak için yeni yollara, biçimlere başvurur. Bir halkın toptan yıkımına *ikâme olan*, onun yerini alan, dolayısıyla da onun önüne geçen bir yıkım anlamında çocukların kurban sunağına yolcu edilmesi olarak bu kurbansal delilik anı, Bataille'a göre "bir dinsel sistemin [fanatizmin] en muzaffer anı değildir; bu daha ziyade bir sistemin kendisini mahkum ettiği, eski biçimlerin değerlerinden bir kısmını yitirdiği, ancak aşırılıklar yoluyla, fazlasıyla cüretkâr yeniliklerle ayakta kalabildiği bir andır".[7]

Belli bir huzursuzluğa daha büyük başka bir huzursuzlukla çare arandığı bu işlemde, daha şimdiden, hesabın ölçüsüzlük içinde kaybolduğu, ölçülebilirlik kurallarının yeniden belirlendiği veya dağıtıldığı kurbansal mantığın en çarpıcı öğelerinden birini buluruz. Bu yerini alına, ikâme oyunu, bu anlamın yeniden dağıtılması (veya anlamın üretilmesi) oyunu kurbansal devinimin bizzat kendisi haline gelir. Bataille, "ölüme terk etmenin derin *anlamın sunusundan* (*exposition*) başka bir şey olmadığını" yazar (s.66, a.b.ç.). Ancak bu anlamın alımlanması (*réception*), kurban edilen şeyin kârlı geri dönüşünün sadece kurbansal tasarının tek hakimi veya mülkiyet sahibi olan örgütlenmenin hesabına kaydolacak biçimde, kurbanın *pragma*'sı tarafından belirlenebilecektir. Bununla birlikte "ölüme terk etme" (*mise à mort*) ölümle girilen bir *bahis* (*mise*) gibidir; bunun kâr olarak getirisi her türlü hesabın elinden kaçar. Demek kur-

7. (A.g.y.,s.83). Bu "mantık" bugün (bu çalışmanın gerçekleştiği 1994 yılından belki de giderek daha fazla bugün 2004'de) şu ya da bu dine bulaşmış olan "terörizm" mantığı hakkında olduğu kadar bu "huzursuzlukla" veya "terörizmle mücale yolları" (bir huzursuzluğa kendisinden daha büyük başka bir huzursuzluk yaratarak çare aramak) hakkında da, üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken çok şeyler söylüyor. Söz konusu olan hep aynı "huzursuzluğun" kılık değiştirmeleri, birbirinin yerini almaları, alan kaydırmaları, kendini gizlemeleriymiş gibi...

ban, hesaplanamaz veya ölçülemez olan üzerine yapılan bir bahis oyunu veya hesaplanamaz olanı daha baştan hesaplamaya girişen (anlam üzerine seğirtme ya da "baş"ta *–caput–* daha işiri başında sermayeye katma) bir oyundur.

Halkı toptan bir yıkımdan (kurbansal delilikten) korumayı hedefleyen şu ilk *ikâme* hareketini oluşturan kabile reisinin, kralın veya çocukların kurbanıyla ilişkili olarak, Bataille şu keskin gözlemde bulunur:

> bu vahşet dolu taleplerin çok zor tahammül edilebilir olduğuna dair sayısız işaretler vardır. Bir gözbağcılıkla kendisine geçici olarak krallık verilen bir köle krala ikâme ediliyordu (s.84).

Burada, Bataille tarafından "sahtekarlık", "gözbağcılık" veya gizemli bir işlem olarak adlandırılan, ikinci bir ikâme, yerine koyma veya geçirme işlemine tanık oluyoruz. Bu kılık değiştirmeler ve art arda gelen dönüşümler (kölenin bir gecede kral yapılması veya kral kılığına sokulması) bize kurbanın derin bir şekilde *teatral* bir işleyişi olduğunu göstermektedir. Bunu, İshak'ın (daha doğrusu İsmail'in) İbrahim tarafından kurban edilme anlatısında veya mekanizmasında yeniden göreceğimiz üzre, daha şimdiden "kurbanın parodisi" olarak adlandırabiliriz. Bataille'ın sözünü ettiği bu köle, her şeyi yerli yerine oturtmak, aynı anda tek bir hareketle hem kralı hem de halkı kurtarmak için, aynı bir *Deus ex machina* gibi gökten zembille yere inmiş gibidir. "Sahtekarlık"tan ziyade bir gözbağcılığı, ustalığı ve muhayyel gücü gerektiren bir pratik. Kölenin varışı, söylemek bile fazla, İbrahim'in en kıymetli varlığı, oğlu İshak'ı kurban etmeye yeltendiği sırada, "Tanrı tarafından gönderilen" ikâme koçun varışıyla benzer bir işleve sahiptir.

II

"Suç" ve ölçülemez olan

Çağdaş kurumlarda (hukuki, vb.), kurban mantığının uzantısının, gelişiminin veya genelleşmesinin, onun aynı anda hem *iz bırakması* hem de *silinmesi* anlamına gelebilecek olan "kökensel" bir kılık değiştirmesinin söz konusu olup olmadığını soruyorduk. Burada, kurbanın özellikle adalet ile olan ilişkisini sorgulamaya girişeceğiz.

Ancak, her örgütlenme biçimi ölçülebilirlik (belli bir hesap; hesaba gelebilirlik; orantıya, kıyasa sokulabilirlik; *commensurabilité*) fikri üzerinde kendini temellendirdiğine göre, önceki bölümde söylenenler uyarınca, daha baştan, her türlü örgütlenmenin kurbansal olduğu ileri sürülebilir. Her ötekinin tümüyle öteki ya da her tekilliğin herhangi bir ölçülebilirlik fikri olasılığına bir meydan okuma olarak alındığı yerde, *olanaklı* bir örgütlenme de olmayacaktır.

Kurban, zaten tam da, herşeyin tanınabilir ölçü, ritm veya makamda dolaşıma sokulduğu mübadele akımına artık hiçbir şeyin direnmemesi için, ölçülemez olanı ölçülebilir olana dönüştürme işlevini yüklenmiştir. Başka bir deyişle, "örgütlü varlıklar"da kurban ne bir gölge-olay (*epi-phénomène*), ne "manevi bir ek" veya "ikâme" (*supplément d'âme*), ne de sadece bir tinsellik gereksinimidir; ama her şeyden önce örgütlü olma koşulu ve gerekliliğinin ta kendisidir. Kurbansal örgütlenme, tekilliklerin ötekiye, dünyaya kendilerini kurbansal bir şekilde sunmalarına/maruz kalmalarına bir "düzen", yaşamsal akımlara veya arzu'ya bir biçim (hacim) ve bir ağırlık verir; başka bir şekilde söylersek, "akan kanı" kanalize eder, kan dökülmesini önler veya bir tutumbilime (ekonomi) bağlar. Örgütlenmeye ilişkin her türlü zorunluluk, daha baştan, ister tanrıbilimsel temellere dayansın ister laik olsun, Devlet'e ilişkin bir yapının ön-biçimlenişini verir; burada, ölçülemez olan basitçe, iz bırakmadan kaybolmaz, ancak kendisini ölçülebilir olarak değerlendirtmeyi sağladığı (kılık değiştirdiği, gizlendiği) oranda dolaşım özgürlüğüne "hak kazanır";[8] tabii eğer zaten kendisi daha önceden ölçülebilir olanda erimemişse... Her yasa ölçülebilirlik fikri üzerine kuruludur; böylece de her yasa yasanın çiğnenme, kesintiye uğratılabilme olasılığını açar, başlatır; çünkü ölçülemez olan yasanın gelmesiyle ortadan kaybolmaz. Aziz Pavlus'un büyük bir açıklıkla ifade etmeyi bildiği gibi, "artık yasanın olmadığı yerde, yasa ihlâli (*transgression*) de yoktur";[9] biz buna, belki "artık arzu da yoktur" diye bir eklemede bulunacağız. Ancak ölçülemez olana gelince daha temkinli olacağız ve "artık yasanın olmadığı yerde, ölçülemez olanın bilinci de yoktur" demeyeceğiz. Herşeyden önce, ölçülemez olanın açık ve seçik bir şekilde bilince taşınabilir bir şey olmasından daha az kesin hiçbir şey yoktur. Yalnızca yasaya, hukukî veya dinsel kurumlara direnmekle kalmaz, "bilimsel" bilgiye de direnir. Pavlus şöyle de yazıyordu: "yasanın verdiği şey, günahın bilgisidir" (3: 20). Ama, bizim sözünü ettiğimiz ölçülemez olan ancak ve

8. «*Jouir de...* » : bu hukukî terimin aynı zamanda "haz alma" anlamına da gelmesi dikkate değerdir.
9. Aziz Pavlus: "Romalılara Mektup"; 4:15; *İncil.*

ancak, zorunlu olarak kendine özgü bir ölçülebilirlik fikri tarafından üretilmiş dinsel bir söylem bağlamında "günah" olarak adlandırılabilir, değerlendirilebilir.

Burada adaletin kurban ile ilişkisini sorgulamaya söz verdiğimize göre, söz konusu edilecek "ölçülemez" olan, hukuk veya polis kurumu tarafından indirgendiği terim altında *suç* olacaktır. Ancak "suç" ölçülemez olanla özdeş değildir. Eğer "suç" adı verilen *edimde* ölçülemez birşey varsa, bu ölçülemez suçun tanımında göz önünde bulundurulmak şöyle dursun, bir bilgi nesnesi konumuna indirgenebilir birşey bile değildir. Bu demek değildir ki, bu "indirgeme" yoktur; o birinci dereceden, kurbansal bir devinimi oluşturur, en görülemez, dile getirilemez ve silinmiş olanlarından biridir. Bunu, şimdiden, varlığını suçun hukukî-bilgikuramsal tanımına borçlu bir kurban edimi olarak adlandırabiliriz.

Ayrıca, suçu neredeyse "Güzel Sanatlar" düzeyine çıkararak, onu özgün bir varoluş arayışı olarak betimlemek de boşuna olacaktır. Eğer suçta, ölçülebilire indirgenmekte bir rolü olan yasaya bir direnç varsa, bu direnç, sonuç olarak sınırları çizilmiş, yasaya daha önceden kaydolmuş biçimleri altında basit bir ihlâl haline gelmek için hızla kılık değiştirir. Demek, suç "mimetik olarak" ve de sadece olumsuz biçimde yasayı taklit eder, yansılar. Ölçülemez olan belki de varolduğunu hissetmek için, yasanın şiddetine çağrı yapmak, bunu gerçekleştirmek için de önce bu yasayı ihlâl etmiş olmak gereksinimi duyar.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, bir yasanın ihlâlini yeni bir yasanın ortaya konmasından ayıran çok ince bir ayrım olduğunu belirtir. Ya da daha kesin olarak, bu ikinci durumda "olgusal [*wirklich*] bir gerçeklikle evrensel olarak karşıtlaşmak" söz konusudur:

> –bu karşıtlaşma, bireyin bu gerçekliği yalnızca tikel olarak ortadan kaldırdığında *suç* biçimini alır, evrensel olarak ve herkes için kaldırdığında ise mevcut olanların yerine başka bir dünyayı, başka bir hukuğu, bir başka yasayı, öteki adetleri ortaya koymuş olur.[10]

10. *La Phénoménologie de l'Esprit*; Cilt.I, 252-253 (a.b.ç.).

Hegel'in bu bölümde incelediği an, "psikolojik gözlem" anı, ya da daha açık bir deyişle, henüz sadece "psikolojik" ve de "gözlem" düzeyinde kalan, yani Hegelci görüngede aşılması gereken bir an, uğrak (*moment*) olsa da, "tikel olarak" ile "evrensel" veya "tümel olarak" arasındaki kuramsal ve diyalektik olarak kalan ayrım yine de özsel bir biçimde "Hegelci" ayrımlara kayıtlıdır. Hegelci veya kurumsal bakış açısından "tikel" bir an olarak "ortadan kaldırılması" gereken şey "suç"tur. "Suçta yasayla karşıtlaşmış olan olgusal (*wirklich;* etkili) "gerçekliği yasayla yeniden uzlaştırma (*réconcilier*)" görevini üslenecek olan –"etkili bir şekilde gerçek"– "ceza"dır. Bu "uzlaşma"nın söz konusu edildiği kısmı alıntılayalım:

> (...) içeriği açısından ele alındığında suç kendi düşünümünü (*reflexion*) kendinde veya kendi karşıtını (*inversion*; tersine dönmüş halini) *etkili bir şekilde gerçek* (*effectivement réel*) olan cezada barındırır; bu ceza, suçta yasayla karşıtlaşmış olan olgusal gerçeklik ile yasanın yeniden uzlaştırılmasını sağlar (a.g.y., s.134).

Hegel, suçun, yasanın ve de cezanın diyalektiğini, öyle bir otomatizm içinde betimler ki, suç, daha baştan suç'un "kendinde"sini içinde barındıran ceza'nın basit bir "tersine çevrilmesine" dönüşür. Hukukî olarak "suç" adı altında toplanan "edim"lerin dışsallığını asla hesaba katmaz. "Suç"tan söz ettiği zaman, suçun "içeriği", herşeyden önce "gerçekten ne oldu?" sorusunu ortadan kaldıran bir suç "anlatısı"na indirgeniverir. Bir insan ediminin ölçülemezliği, herşeyi ölçülebilir –*yargılanabilir*– kılma telaşındaki kurumsal (hukuki) bir adcılığa teslim edilir.

Hegelci çözümleme, bir kere daha, yalnızca yargılayabilmek için değil, ama "hakikati" veya "şeylerin" kavramsal değerlerini bulmaya çalışan bir tasarım içinde felsefi olarak "örgütlenebilmek" için de ölçülemez olandan yüz çevirmek gerektiği şeklindeki kuralı olumlamış olur.

Yasayı ihlâl ederek olgusal gerçeklikle "tikel olarak" karşıtlaşan biri, demek, karşıtlaşmış olduğu ölçülebilirlik kurallarını değiştirmeyi başaramadan, cezada "güncelleşen" yasa ile hemen yeniden uzlaşmak zorunda kalacaktır. Bu gerçeklikle "evrensel bir şekilde"

karşıtlaşan biri ise yeni bir yasayı açmayı veya başlatmayı başarabilecektir. Peki o halde, bir örgütlenmenin içine, içeriği (veya biçimi) ancak ve ancak tanımlanamaz olarak kalan bir ölçülemezlik fikrini sokmayı deneyecek birisinin durumu ne olacaktır? Bir örgütlenme içine ölçülemezlik fikrini her dahil etme girişimi ancak ve ancak bu örgütlenmenin çözülmesine yönelebilecektir.

Böyle bir örgüt-süzleşme, toplumsal düzeyde, kendine erek olarak, (cumhuriyetçi "eşitlik" fikrine de indirgenmeyen) belli bir ölçülebilirlik rejiminin kefilleri olma durumunda olan yasaların kılık değiştirmiş ve kılık değiştirten kurbanının sona erdirilmesini koyabilir. Ancak ölçülemeze bir "fikir" veya bir "erek" olarak sahip olmak mümkün müdür? Onu bir ereğe veya fikre indirgeme, belli bir devrimci tasarı (*pro-jet*) ile özdeşleşerek, görünüşe göre, (kısa bir istikrarsızlık döneminden sonra) "kan akışı"nın yönünü değiştirmekten başka birşey başaramamıştır bugüne kadar. Bir devrimdeki bir "kan gölü" her türlü kurbanı sona erdirme iddiasında olan *nihai* bir kurbana benzetilebilir. Ancak, her türlü kurbanın "ayinsel kurban edilmesi" olarak kısa bir süre parıldadıktan sonra, kendini, kanı yeniden *aynı* ölçülebilirlik fikrinin (aynı'nın alanının) bu kez "farklı" kurallarına göre pompalayan veya önünü kesen (kanalize eden[11]) bir örgütlenmeye indirgere benzer.

Ancak, yapısı gereği teatral, ayinsel veya arındırıcı (*cathartique*) olan bir devrim, bir kurban sahnesi gibi, belli bir kurban*fikrinin* bir "yapıçözüm" sahnesi olarak da oynanabilir. Bununla birlikte, bütün örgütlü varlıklarda köklü bir yer işgal eden kurbanın *anlamını* (belki de *thesis*'in, *Setzung*'un, bütün sunu'nun, konulaştırmanın olduğu kadar anlamın kendisinin de kurbansal olduğunu) ender olarak mesafeli bir şekilde ortaya serebilir. Aksine, kurbanın bu anlamından, en azından muhtaç olduğu kahramanlıklar için, hesapsızca faydalanır.

11. "*Pompe ou rompre*" der, özgün metin.

III

Hapishane: Kurban sunaklarının uzak bir kalıntısı mıdır?

Bu, Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, cezanın bütün bir ekonomisinin yeni bir dağılıma uğratıldığı çağdır.

Bunca dönüşüm arasından, bir tanesini ele alacağım: işkencelerin ortadan kalkması (...) Daha dolaylı fiziksel cezalar, ızdırap verme sanatında belli bir ölçülülük, daha incelikli, daha yumuşak ve şenlik gösterisi havasından daha arınmış bir takım acı oyunları (...) (s.13).

Kasvet verici cezalandırma şenliği ortadan kaybolmak üzeredir. (...) Cezalandırma bir sahne olmaktan giderek çıkar (s.14).

İdam cezasına en son ilave de bir matem perdesi oldu. Mahkum artık seyirlik değildi. İdam sehpası üzerinde mahkumiyet kararının okunmasıdır sadece, artık bir yüzü olmaması gereken suçu bildiren (s.19).

İşkence pratiği cezalandırma sistemimize uzun zaman musallat olmuştur, hâlâ da onu işgal etmeye devam etmektedir (s.20).

Michel Foucault, *Gözetleme ve Cezalandırma**

* Michel Foucault, *Surveiller et Punir, Naissance de la Prison*, Gallimard, 1975, Paris, s.13.

Bugün bizim modernliğimizde "cezalandırılabilir" ("cezayı gerektiren haller", vb.) olarak adlandırılan şeyi, anımsanamayacak kadar geçmişte kalan "kurban edilebilir"in ("kurban edilmesi caizdir", vb.) terimleriyle okuyabilir ya da onun terimlerine çevirebilir miyiz? Ancak, bir kez daha, bugün "kurban" hakkında ne biliyoruz? Hukuksal terimler olan "suç", "suçlama", "ceza", "cezalandırma"dan farklı olarak, kurban edilebilir olana ilişkin sadece uzak bir yankıya sahibiz.

Demek burada bir "yankı"nın peşinde olunacaktır. Kendini dayatan sorular öncelikle şunlardır: Cezalandırma ve kurban etme edimi, özellikle de kurbanı "zaman-üstü" niteliğinden bağımsız düşünmenin olanaklı olması ölçüsünde, henüz hesabını tam olarak veremediğimiz karanlık bir noktada kesişmemekte midirler? "Mahkum"ların ceza hukuku çerçevesinde "cezalandırılmaları" sırasında gördükleri işkence, modern dönemlerde vahşet olarak değerlendirilse, hukuk kurumlarının da ötesinde ortak vicdan tarafından mahkum edilse bile, "esin kaynaklarını" çoğunlukla bu kurban ayinlerinde bulmamışlar mıdır yine? Hukukî-yasal "cezalandırma", yine örtük, gizlenmiş veya kılık değiştirmiş, dünyevileşmiş (kutsalı olmayan) bir çeşit kurban olmayacak mıdır? Onun kurallara bağlanmış, denetim altındaki "vahşeti" ve de insan yasalarıyla uzam ve zamanda çerçevesi iyice çizilmiş törenselliğinde (bu kez ayin *–ritüel–* niteliğini yitirmiş olarak) aynı örnek olma veya örneksellik fikrini yeniden bulmuyor muyuz?

Hiç kimsenin "başlatıcı", "ilksel" bir kurbana, yani bir geleneğin tinsel yasaları tarafından daha önceden buyurulmamış bir kurbana yeltenme sorumluluğunu yüklenememesi gibi, hiç kimse ötekiyi kendi imkânlarıyla, yani bir topluluğun yasal mercilerine gönderme yapmadan, bu mercilerin infaz desteği olmaksızın girişeceği bir muhakeme sonucu cezalandırmaya yeltenmesi de söz konusu olamaz.

Bu anlamda cezalandırma[12] tanımı gereği, bir hukuk toplumun-

12. Burada söz konusu olan, hâlâ antik "kovma" (*chasser*), toplumdan uzaklaştırma (*bannir*) veya "kargışlı", "uğursuz", "lanetli" (*damné*) olarak ilan etme

da, onun yetkesini tümüyle sarsmaksızın, varlığını ancak marjinal veya yaşadışı bir şekilde, kalıntı olarak sürdürebilecek olan her türlü *intikam* veya *kan davası yoluyla hesaplaşma* ediminden kendisini ayırt eder. Ancak ne var ki, bugün hâlâ bir "hukuk toplumu" veya bir "hukuk Devleti" olarak adlandırılan şeyin, bu adın veya kisvenin ardında, son çözümlemede, öncelikle kendilerine diyalektik olarak rakip diğer "örgütlü suçlar"la mücadele eden adalet kurumlarının tanımını yaptığı "örgütlü suç" tekelini paylaşımsız olarak elinde bulundurmaya yönelecek olan Devletler veya toplumlara rastlanabilir.

Bazı geleneksel topluluklarda görülen kan davası veya *vendetta*'ya gelince, doğurduğu zincirleme vahşetle (kötü sonsuz), basitçe tutkuların yönlendirdiği, kör bir intikam edimine indirgenebilir. (Hegel, bu intikam konusunda şöyle yazıyordu: "*dolayımsız yasa*ya göre, bir düşmandan intikamını almak, şiddete maruz kalmış bireyselliğin en yüksek doyumudur".[13] Ancak ne var ki, bu doyum bir "öz-yıkım" (*Selbstzerstörung*) içinde sona erer.

Kan davası şüphesiz onu olanaklı kılan koşullar, yani bir gelenek içinde varolur; dolayısıyla o da, hiçbir şeyi raslantıya bırakmayan cemaatin yasalarıyla belirlenmiştir. Demek ki, söz konusu olan, Hegel'in dediği gibi, o kadar da "dolayımsız bir yasa" değildir. Ne de basitçe "bireyselliğin bir doyumu"dur söz konusu olan.[14] Kuşkusuz kan davası, adalet kurumunun "cezalandırma"sının "arkaik" bir biçimini oluşturur. (Bu "arkaik" sözcüğü, tarihin ilerlemeci bir anlayışının iddia edebileceği gibi, kan davasının geleneksel şekliyle ortadan kalkmış olduğu toplumlarda bile, iz bırakmadan basitçe ortadan kaybolmuş olduğunu varsaymaz). Onun kurumsal "cezalandırma"dan ilkesel ve de neredeyse tek farkı *infaz edilecek kişiye*

ile bir ilişkisi olacak "*condamner*" veya "*châtiment*", hatta "iğdiş etmeyi" (*castrer*) çağrıştıran "*châtier*" değil; ama modern anlamda "*punition*"dur.

13. *La Phénoménologie de l'Esprit*, a.g.y., I.cilt, s.132.

14. Kan davası olaylarında, basitçe "bireysel tutkuların" görülemeyeceğine dair sayısız örnek vardır. Hatta giderek, birey kendi "bireyselliğini" ezerek, ya da bu ona dayatılarak, böyle bir işleme "kendine rağmen", içindeki "dolayımsız yasa" denilebilecek olan şeye karşın başvurur. Bu "zoraki" veya "zorlanmış" kan davası vakalarının "geç döneme ait", cemaat bağlarının giderek zayıfladığı, çözülme döneminin örnekleri olarak da bakılabilir. Tabii eğer "otantik bir kan davası" vakasının varolabileceği varsayılabilirse...

hiçbir şekilde kendini ifade etme veya savunma hakkı tanımamasıdır. Kan davasının ya da mafyavari herhangi bir oluşumun "infaz edilecek" (görüldüğü yerde vurulacak, pusuya düşürülecek, vb.) kişisi ile çeşitli hukuk anlayışlarının "suçlu", "suçlanan", "aklanan", "aksi ispat edilmediği takdirde masum varsayılan", vb. gibi hukuk personolojisinin kişileri arasında hiç de göz ardı edilemeyecek farklar vardır.

Fransa bile, 1993'deki hukuk reformu tasarısında, yargı bağımsızlığı, tarafsızlık ilkesi, insan varlığına saygı, vb. –henüz soyut kalmakla birlikte– bazı adalet değerleri adına, "suçlama" (*inculpation*) deyimini yasa metinlerinden çıkarıp yerine, dava sürecinden önce bir yargıda bulunmaktan kaçınmaya yönelik "soruşturma" (*mise en examen*) deyimini getirerek bu metinlerin dilini daha da inceltme kaygısında olduğunu göstermiştir. Ancak bu yeni deyim de, örneğin bir *présumé innocent*, yani "aksi ispat edilmediği takdirde masum varsayılan kişi" gibi, savunmaya, "suçlu" veya "kurban"ın –veya her ikisinin birden–, "*suçlu-kurban*"ın söz hakkına daha kolaylıkla gönderme yapan bir deyime göre, birçok bakımdan hâlâ çok fazla "ataerkil", yani halkını yargılamak için kendini onun üzerinde bir yerde konumlandıran "kralcı" bir hukuk anlayışına çok fazla bağımlı kaldığı gözlemlenebilir.[15]

Bununla birlikte, adalet "mesleğinin" (dolayısıyla burada söz konusu olan adaletin kendisi değil, hukuk kurumudur) *deontolojisi* ile hakikatin *ontolojisi* asla birbirleriyle örtüşmeyecek olsa da (veya yine, hakikati söylemenin fenomenolojisi uzam ve zamanda zorunlu olarak sınırlı bir mahkemenin "yalnızca hakikati söyleyeceğime ve hakikatten başka bir şeyi söylemeyeceğime yemin"inden veya düsturundan asla tam olarak tatmin olamayacak olsa, bu yemin ve tanıklık olanaksız olsa bile), adaleti ve gerçeği arayan bir sözün

15. Örneğin Türk hukuk sisteminde "soruşturma" veya "soruşturma açma" deyimleri, yine "ataerkil" veya "Devlet Baba" anlayışı çerçevesinde, Devletin halktan olanları değil de, bu kez yine Devletten, "kamu"dan, yani "kendinden" olanları, kendi memurlarını yargılama sürecinde gündeme gelen bir deyimdir. Yani, Devlet halkına "suçlama"da bulunabilirken (iddia makamı), kendinden olanlara, en azından idari konularda "soruşturma açmak"la yetinebilmektedir. Kaldı ki bazı durumlarda "dokunulmazlık", "yargıdan bağımsız" olma engeli de ortaya çıkmaktadır.

egemen olduğu bir mahkeme sürecinin, burada sadece hızlı bir şekilde vurgulamakla yetindiğimiz devasa güçlüklerden tamamen habersiz olan bir kan davası meselesiyle hiçbir ortak ölçüsü yoktur. Bu sözünü ettiğimiz güçlükler, büyük ölçüde, bizim ölçülemez olarak adlandırdığımız indirgenemez bir noktadan kaynaklanır.

Cezalandırma kurumu ile kurban kurumu (veya müessesesi) arasındaki, soru biçimi altında ortaya koymaya başladığımız koşutlukları ve farkları daha iyi gösterebilmek için, çözümlememizin bu anında, "mahkeme ayini" diyebileceğimiz şu göz ardı edilemez farkı yaratan şeyin de ekonomisini yapmamız gerekecek. Her halükârda, ne kurban ayini, ne de tırnak içinde kullandığımız "mahkeme ayini" (her ne kadar "gösteri", "seyirlik" veya "göstermelik" olma niteliğinden giderek çıkmaya yönelse de) ölçülemez olanı tüketemez. Aynı bir kurban ayininde, belli bir anda kanın akıtılmasının gerekeceği gibi, bir mahkeme sürecinde de, belli bir anda artık yargı karara bağlanmalıdır. Burada hatırlatmalıyız ki, eğer bir karar ölçülemez, karar verilemez olanı tüketmeye, yani ölçüye, karara bağlamaya yöneliyorsa ve bununla birlikte ölçülemez olan tüketilmeden kalıyorsa, bir "karar", yani sorumlu bir karar, ancak bu ölçülemezlik veya karar verilemezlik zemininden itibaren olanaklı olmaktadır. Tüketilemeyen de işte bu zemindir.

Şurası açıktır ki, bir yargı sürecinde geçmekte olan şeyin mutlak zorluğu veya karmaşıklığı, yani yasaların ve de *ikâme yoluyla* (*par procuration;* "yasaların verdiği yetkilere dayanarak"; kendisini bir bakıma "yasanın yerine koyarak") eylemde bulunan, kuramsal olarak kendi tutkularından, siyasi, dini, ideolojik, vb. görüşlerinden sıyrılmış, bununla birlikte yemin edenlerin, jüri veya yargıçların *mahrem kanaâtlerine* (*intime conviction*) çağrı yapan yasa adamlarının yetkesi altındaki bu söz mübadelesi yine de her şeye (eleştiriye açık veya kapalı ayinsel niteliğine) rağmen insanlığın bir *kazanımı* olarak görülmelidir. Ancak aynı zamanda, Aydınlanma'nın evrensel adalet fikirlerinden geriye kalan şeyin onların yüksek idealleriyle boy ölçüşebilir veya örtüşebilir olup olmadığını da kendimize sormanın tam zamanıdır. Başka bir deyişle, bizim için bir "kazanım" (*acquis*) olarak görülebilecek olan şey, acaba somut

sonuçlar ümit etmeksizin sadece kendi bilinciyle uyum içinde olma anlamında bir "vicdan rahatlığı" (*s'acquitter*) haline dönüşmemiş veya tamamen bu biçimsel uyum veya uzlaşım düzeyinde kalmamış mıdır? Yani, göstermeyi deneyeceğimiz gibi, yalnızca kurbanın değil, aynı zamanda onun yasaklanmasının veya daha doğrusu onun *Aufhebung*'unun da sapkın sonuçlarını denetleyemeden kurbanı (veya işkenceyi) mahkum ederek kendini "aklamaya" çalışan bir uygarlığın içinde bulunduğu durum buna mı benzemektedir?

O halde kurban ve cezalandırma, yönelmiş oldukları şeyin farklılığına rağmen (birinde "sunu"nun yöneldiği şey Tanrı veya hoşnut edilmeye, öfkeleri dindirilmeye çalışılan çeşitli ilahlar; ötekisinde ise hedeflenen şey bir toplumun selameti, güvenliği veya öz-güveni olaraktan), her ikisinin de insan dediğimiz örgütlü varlıkların cemaatçi veya toplum tarzında örgütlenme biçimlerine göre değişkenlik gösteren, sürekli olarak düzenlenen, birer kurala bağlanan edimler olarak ortaya çıktıklarına tanık oluyoruz. Dolayısıyla insan varlıklarının, etrafında şu ya da bu biçimde örgütlenmiş olduğu bu iki edimin ortak noktasındaki bu farkı ("ayinsellik" içindeki farkı) göz ardı etmemek gerekiyor. Etno-antropolojik kurban, içinde az çok dinsel, söylencesel veya gizemci duyguların paylaşıldığı bir *cemaat* biçimini gerektirirken, cezalandırma ise görünüşe göre, cemaatçi bir yaşam tarzıyla kendini sınırlamayan, örgütleyici işlevlerinde çok daha farklılaşmış veya "nesnelleştirici" bir *toplumu* varsayar veya böyle bir topluma çağrı yaparken, icat edilmiş çeşitli biçimleri altında, örneğin kurban pratiğiyle sıkı bir süreklilik içinde görünen *işkence* biçimiyle, tarihte yaygın bir biçimde örneklerini sergilemektedir.

Bununla birlikte, "ilerlemeci" bir tarih anlayışı cezalandırma pratiğinin, olgusal yargı terimleriyle iş görmeyen, kurbanlarının seçimini topluluğun gerçek sıkıntıları ("huzursuzlukları") ile doğrudan bir bağlantısı olmayan değişmez ve ezeli göreneklere bırakan kurbana göre çok daha "akılcı" bir pratik olduğunu; ve de bu iki pratiğin, biri ötekisini ilga ederek, geçmişte uzun sürmüş, çok fazla adaletsizlikler ve "insanlık dışı" eziyetlere yol açmış olan bu "zaman-ötesine" gözü kapalı başvuru veya havale etme döneminden

sonra nihayet "adil" ve "zaman-içre", "dünyevi" adaleti egemen kılmak için, aklın kör vahşeti kovmasıyla, zorunlu olarak birbirini ardışık olarak takip etmiş olması gerektiğini iddia etmektedir.

"Eski kurban"ın vahşeti üzerine bu akılcı ve egemen söylemin bizi de körleştirmesine izin vermek istemiyorsak ve eğer kurbanın arındırıcı (*cathartique*) işlevini, mantık ve ekonomisini bir ölçüde (bize kapalı kalmaktan çıkması ölçüsünde) anlamaya başlamışsak, bugün çağdaş toplumlarımızda "cezalandırma" kurumsal adı altında ne olup bitmekte olduğu üzerine belki bir başka bakış açısına sahip olabiliriz.

Bu bakış açısını geliştirebilmek için, cezalandırma rejiminin *varsayılan akılcılığını* geneli içinde yeniden gözden geçirmek ve bugün kurbanın, kılık değiştirmiş bile olsa, anlamı ve işlevi sorusunu yeniden ortaya atmamız gerekir. Ama öncelikle, özellikle Batılı, tam da bu yoldan "evrensel" hale gelmiş bu söylemlerin ince hesaplı birliğine ve tutarlılığına bir göz atalım. Bu söylemler, bir yandan "suçluları" saptamak, bulmak, fişlemek, takip altına almak, yargıya intikal ettirmek ve sonra da cezalandırmakla yükümlü polis ve hukuk aygıtının giderek daha da akılcı hale getirilmesine (aklileştirilme) veya iyileştirilmesine, mükemmelleştirilmesine, diğer yandan da "kör", gerçek kötülüğün nerede yuvalandığını "göremeyen" ve hep aynı şiddeti verili bir topluluğun belirli üyelerine karşı ayrım gözetmeksizin kör bir şekilde yineleyen bir kurbanın keyfiliğini şiddetle mahkum etmeye yönelmiş söylemlerdir. Dini, siyasi, Aydınlanma felsefesi gibi çok çeşitli alanlarda rastlanabilecek bu söylemlerin tutarlılığı ardında aslında şu basit olgu kendisini gizler: bir toplumda "suç" veya "suçlu" olarak adlandırılabilecek olan şeylerin toplamına nazaran, bu aygıtlar tarafından kapılan ve "yaklaşık" kaldığı ölçüde de kendini ciddiye alan böyle bir kovuşturma işlemine maruz kalan "suçluların" sayısı, istatistiksel olarak küçük bir "numune"yi oluşturur. Başka bir deyişle, akılcı olduğu varsayılan böyle bir işlemin ve buna eşlik eden söylemin vahameti veya şiddeti, "örneksellik" üzerine oynaması, bir "ilk" ya da bir "içtihat" yaratması, bir "paradigma" oluşturması, "örnek bir ceza" örneği vermesi (*paradeigmatismos*) gerektiğini fark etmesi ölçüsünde ar-

tar. Böylece, kendi kendine ne kadar örnekselliğe oynayan yasalar, adcı veya nominalist ölçütler icat etmeye yönelirse, o kadar da ölçülemez olandan uzağa düşer.

Kurban pratiğinin "kör" olduğuna ilişkin yargıya gelince, bu kurbansal pratiklerin gerçek bir bilgisinden daha çok, mahkeme ayinlerinin görece "aydınlığı" ve "saydamlığı" ile bir *tezat* oluşturmaya çalışan ideolojik bir çabadan kaynaklanır. Oysa mantığının anlaşılması ölçüsünde, kurban ayininin "karanlığı", bir tezat oluşturmak, böylece de mahkeme sürecinde varolabilecek (ve varolması için elimizden gelen gayreti göstermemiz gereken) cılız bir ışığı meşrulaştırmak için devreye sokulmak yerine, mahkeme ayininde bulunabilecek olan kurbansal bir iz veya kalıntıyı daha belirgin kılmak için kullanılabilir. Zira, "suçlu"yu mahkeme önüne çıkaran işlem, son çözümlemede, kendisini bu şekilde tanımasa da, bir "numune olma"ya indirgenmiş ise, bu, adalet pratiğinin de, bir cemaat üyesini topluluğun sorunlarının "hayali" ve "yanılsama" içindeki bir dünyada çözüme kavuşturulacağı ve kötülüğün bir cin kovma törenindeki gibi defedileceği yer olan kurban sunağı önüne taşıyan (bu örgütlü güce sahip) hep aynı "karanlık"tan (ya da güçten) beslendiğini kanıtlamış olur.

Ancak nasıl oluyor da, bir yandan kendi "suçlular"ını diğer "masumlar" arasından ayırt ederek olgusal olarak *görüp* teşhiş ettiği ve onları kendini giderek mükemmelleştiren muazzam bir gözetleme erkiyle donatan adaletin ışığı altına taşıyabildiği iddiasında olan bir toplum, öte yandan da *görmeyen* ya da bizim "anladığımız" anlamda göremeyen, görmek istemeyen bir cemaat, veya daha doğrusu kendisini, bizim kendi kendimizi hayal ettiğimizden çok daha devasa bir bütün içinde, bir borç ilişkisi içinde ya da en azından sürekli bir diyalog içinde gören, kutsalla sarmalanmış bir dünyanın sürekliliği, uzantısı içinde gören bir cemaat, "kötülüğü defetmek" adına girişmiş oldukları işlemde neredeyse aynı sonuçlara varmış olacaklardır? Yani, bilindiği üzere, biri kötülüğü olduğu yerde, aklın ve adaletin ışığıyla –neredeyse orada– teşhis ettiğini iddia ederek, diğeri ise kötülüğü daha baştan sahiplenerek, onu bir içselleştirme süreci içinde tanımaksızın tanıyarak (ruhun gözü

veya ışığıyla?)... Başka bir deyişle, biri (toplum) kötülüğü kendisine dışsal, ama ötekiyle ilişkilerde teşhis edilebilir, kimliği saptanabilir, yalıtılabilir, ölçülüp yargı kararına bağlanabilir bir şey olarak görerek, ötekisi ise (cemaat) kuşkusuz toptanlaştırıcı, ama aynı zamanda sonsuzlaştırıcı bir içselleştirme (zira içselleştirme çoğunlukla bir kozmogoniye, *ölçüye gelmez bir dışsallığa* açılır) devriminde bütün üyelerini sorumlu kılarak, bu nedenle de kendi eriminde bulunan araçlarla orantılı naifliğinde belki de "daha adil" olaraktan...

Bu durumda, adalete teslim edilmiş bir "suçlu"yu cemaatçi yapılanmaların "seçilmiş" veya "işaretlenmiş kurbanı"na bağlayan şu bağ, en derin ve bir o kadar da karanlık anlamı içinde nerede bulunmaktadır? Bu bağ, her ikisinin de "kendilerinden" (*prochain*) olanların geri kalanı nezdinde yerine getirmiş oldukları şu gizemli işlev olmayacak mıdır? Kuşkusuz, bu işlevi birbirinden tamamen farklı bir takım düzenlemeler veya aygıtlar içinde yerine getirdikleri unutulmamalıdır; ama aynı şekilde gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da, cemaatçi yapılanmalar içinde bile, örgütlü varlıklar sadece "medeni yasalar" karşısında işlenmiş olan basit bir dünveyi (zaman-içre) kusuru, sahtekârlık veya hileyi, üzerinde topluluklarını temellendirdikleri, bozdukları veya (bundan kurucu, temellendirici, ya da basitçe yeniden doğurucu; ama neden olmasın, içinde *nihai kurbanın* gerçekleşeceği yıkıcı bir dram yaparak) yeniden kurdukları daha geniş bir içselleştirme süreci içinde kendilerine mâl veya tahsis edilmiş "kusurlar"dan ayırt etmeye yarayan bir takım ilksel araçlara da sahip olmuş olmalılar. Böyle bir nihai kurban ise, bağışın, kurbanın sunusunun, geri dönüşsüz veya tersinmez bir bırakma devinimi içinde, kendi kısıtlı ya da dar kapsamlı ekonomisini ilga edeceği noktada bir topluluğun kendini vecd içinde bırakışı olacaktır. Bu son nokta, Maurice Blanchot'nun da dikkat çektiği gibi, kurban kavramının, çalışmalarında "saplantılı" bir noktayı oluşturduğu G.Bataille'ı özellikle ilgilendirmiştir.[16]

Çözümlemenin bu anında, bir "cezalandırılmışı" veya bir "mahkumu" bir "kurban edilmişe" bağlayacak olan derin ve yeraltından

16. Maurice Blanchot, *La communauté inavuable*, Minuit, Paris, 1983, s. 30 (*İtiraf Edilemeyen Cemaat*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 1997, İstanbul)

bağın, geniş bir tarih görüngesi içinde, onların "kendilerinden" olanlar nezdinde yerine getirmiş olacakları işlev olacağına dair varsayımda kalalım. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, bu "kendilerinden" veya "yakınlarından", "akrabalarından" olan diye değişik çevirilere tabî tutulabilen "*prochain*" sözcüğü güçlü bir tektanrıcı anlama (özellikle de Yahudi-Hıristiyan *polemos*'unda) sahiptir; ve bu anlamda da kolaylıkla çevrilemez, başka kültürlere de sorunsuzca aktarılamaz olarak kalır. Gerek cezalandırma ediminden bir meslek yapmış olan aklîleştirici kurumlar, gerek de zaman-ötesi ile mahrem ama kolektif ilişkilerinde kurbanla içli dışlı olan topluluklar onu bu kesin anlamı ve etrafında gelişen polemiği içinde tanımaz. İlk tektanrıcılıkların Tanrı'sı, her şeyden önce, çeşitli ilâhları hoşnut etmek üzere "yakınını" kurban etmeye izin veren anımsanamayacak kadar eski göreneklere öfkelerini kusmamış mıdır? Bu kurban karşıtı, bizi kurbana ilişkin itiraf edilemez bir arzu veya hayranlıktan ya da bir musallat olma duygusundan kuşkulandıracak kadar ateşli bu söylemden itibaren, bu dinlerin çerçevesini de aşarak, her türlü kurbanı dıştalayarak "kendilerinden" olanlar arasında adil bir şekilde ayrım yapmak için akıl yürütecek olan yeni bir toplumun temelleri atılmamış mıdır? Bu öyle bir dıştalama veya akıl yürütmedir ki, itiraf edilemez bir yolunu kaybetme veya güçsüzlük anında, toplum, "kurban edilen"in *dıştalanmış bedenini*, kendini "halkın ruhu"na ikâme eden veya onun yerine geçen bir ceza yasasının (kanunların ruhunun) elleriyle "cezalandırılmış" veya "mahkum" adı altında yeniden kendi bedenine dahil edecektir (*réincorporation*). Artık bu "cezalandırılmış" beden, ne "kurban", ne de bundan daha fazla, bir "lanetli" olarak görülecek; ancak, XVIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başlamış bir söylemle, kapatılma koşullarının giderek iyileştirilmesiyle "yeniden kazanılabilir" (topluma, toplumun bedenine yeniden dahil edilebilir) bir özne olarak görülmeye başlayacaktır. Michel Foucault'nun, içerdiği bütün tuzakları ve kurnazlıkları hayranlık verici bir şekilde göstermesini bildiği bu söylemi burada yeniden üretmeyeceğiz. Ne de bu bölümün başında *Gözetleme ve Cezalandırma*'dan alıntılamış olduğumuz Foucault çözümlemelerindeki benzersiz betimlemelerin bütün zenginliğini buraya taşıyacağız.

Ancak burada bu çözümlemenin büyük ölçüde *ekonomi* kavramı çerçevesinde gelişen bazı genel hatlarını hatırlatmakla yetineceğiz. Foucault bu çalışmasında "cezanın ekonomisi"nin "yeniden dağılımının" tarihini yapıyor gibidir.[17] "Ekonomi" kavramı kitabı boydan boya kat eder: "ceza bir dayanılmaz duyumlar yaratma sanatı olma yolundan bir askıya alınan haklar ekonomisi olma yoluna girdi" (s.16); "[hapishane ağı] bir tarafta dıştaladığını diğer taraftan yeniden içine alır. Yaptırım gücü de dahil olmak üzere, her şeyden tasarruf eder (*économise*). Devre dışı bırakmak istediği şeyi bile yitirmeye razı olmaz" (s.308); "Hapishane, XVIII. yüzyılda, insanların üst üste yığılması ve de onların yararlı işlerde kullanılması sorunu baş gösterdiğinde, aranan çözümü yani iktidarın şu büyük "ekonomisini" [erk kullanımından azami tasarrufu] gerçekleştirmeye izin verir" (s.310).

"Beden" burada siyasi bir mesele olarak ortaya çıkar:

> beden de doğrudan doğruya siyasi alan içine gömülür; iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir güce sahiptir; onu yatırıma sokar, damgalar, ehlileştirir, işkence uygular (...). Bedenin bu siyasi yatırım nesnesi haline gelmesi, bir takım karmaşık ve karşılıklı etkileşimler gereği, onun ekonomik olarak kullanımına bağlıdır (...).[18]

Bu şekilde, iz olarak kurbanın mantık ve ekonomisi yer değiştirir, "*hakikate*" ilişkin bir başka ekonomik ilişkide, bir başka mantıkta yatırıma girer ve kılık değiştirir. Mahkeme süreciyle cezanın infazı, önceleri halkın gözleri önünde tek ve aynı işkence ayini içinde birleşmiş olmalarına karşın, şimdi "suç" adı verilen şu karanlık şey hakkında belli bir "hakikat"in elde edileceği yer haline gelirler:

> Mahkumiyetini ve işlemiş olduğu suçun hakikatini gün ışığına çıkarmak suçlunun vazifesidir.Teşhir edilen, dolaştırılan, sergilenen, işkence gören bedeni, bir mevzuatın kamusal zemini haline gelmelidir (...) (s.47).

17. *Surveiller et Punir,* a.g.y., s.13.

18. A.g.y., s.30. Foucault'nun bu satırları, elinizdeki çalışmanın hem bakış açısını hem de terminolojisini ne denli belirlemiş olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Bu "yatırım" ve "ekonomi" sorunlarına, arzuyla ilişkinin çözümleneceği "Şiddet ve Arzu" bölümünde yeniden döneceğiz.

Bu "itiraf sahnesi", mahkumun "suçu" "simgesel" olarak kendi üzerine aldığı bir sahne haline gelmekteydi. Bu işkence yaraları ve izleri yoluyla, beden "suçun işlendiğini ifiraf etmekte, bunu kendi kendisinin işlediğini bildirmekte, suçu kendinde ve kendi üzerinde kaydolmuş bir şekilde taşıdığını göstermekteydi (...)" (s.50).

Foucault, "neredeyse tamamen ölümün gerçekleşmesinden sonra da devam etmesiyle ve adaletin kendi olağanüstü tiyatrosunu bir cesedin üzerinde sahneye koymaktan başka bir şey yapmamasıyla iyice paradoksal hale gelen bir işkenceyi" (s.54) betimlediğinde, bu sahne "simgesel" olmaktan da öte bir şey haline gelir. "Çağdaşların nefretini uyandırmış" bu işkence, bize "adalet"i, kurban etme eyleminin gerçekleşmesinden sonra kurbanın bedeninin, geriye kalanın, dıştalananın "yeniden bedene dahil edilmesi" anlamında yendiği, bir yamyamlık işlemine tabî tutulduğu (bu bize ekonomikleştirme, tasarruf mantığının en aşırı ama en ilksel noktasını verir) bir kurban ayininden ayıran şu çok ince sınırı gösterir.

Ancak bu mantık, XVIII. yüzyıldan itibaren artık "ekonomik" olarak görülmeyecektir. "Dıştalanmış" bedenden artık –başka türlü– tasarrufa gidilir. "İşkence nümayişleri" terk edilir. Foucault, burada şu nihai soruyu sorar: "işkence nümayişlerinin terk edilmesinde, mahkuma yönelik insaniyet duyguları acaba ne gibi bir rol oynamıştır? İktidar açısından her halükârda bu *ikircikli ayinlerin* bıraktığı izlenim karşısında siyasi bir korku oluşmuştur" (s.68, a.b.ç.).

"İnsaniyet duyguları"ndan ziyade iktidarın hesaplarıyla ilgilenen, bunları çözümlemeye çalışan Foucault, kasvetli bir tarzda şöyle yazar: "ıstırap verme sanatında belli bir ölçülülük [kendini dayatıyordu]" (s.13). Veya, "cezalandırma bir sahne olmaktan giderek çıktı" (s.14); "cezanın halkın gözleri önünde uygulanması şimdi artık şiddetin yeniden alevlendiği bir odak olarak görülmeye başlar"(s.15)... Bu kasvetli ifadeler cezalandırma pratiklerinin "görünmez-oluş"una, "yeraltı-oluş"una diyebileceğimiz bir dönüşümüne, bir kılık değiştirmesine gönderme yapar ve bizi "hapishane-biçim"ine (s.309) doğru yola koyar.

"Cezanın uygulanması o halde ceza sisteminin en *saklı* [en gözlerden uzak] parçası haline gelmeye başlayacaktır" (s.15, a.b.ç.).

Cezalandırma pratikleri neredeyse "utangaç" (s.16) hale gelir. Neredeyse "cisimsiz", "bedensiz" (s.17) bir cezalandırma gelip yerleşmeye başlar. Fransız Devrimi'nden sonra Mart 1792'den itibaren giyotinin kullanılmaya başlaması, mahkumun bedeniyle teması en aza indirmeyi olanaklı kılar. Foucault, "yasa veya onu uygulamaya koyanlar ile suçlunun bedeni arasındaki temas bir yıldırım çarpması anına indirgenir" diye yazar (s.18).

Her şeyi tamamlamak, üstünü örtmek için, şüphesiz siyah renkte "bir matem perdesi" de "idam cezasına en son ilave olarak" gelir, kendini dayatır (s.19). "Artık mahkum seyirlik değildir". Suç artık halkın belleğinde bir *yüze* sahip olmayacaktır. Bütün bunlar da cezalandırma sistemine ilişkin "insancıl" bir söylem adına gerçekleşir. "Ceza Yasalarının İnsaniyeti Üzerine"nin (1830) yazarı De Molène, "hapishaneler"in hükümranlığının başlaması yönünde, giderek daha "mantıklı" çözümler önerir: "bir suçlu, bir ucube olması ölçüsünde, ışıktan mahrum edilmelidir"(s.19).

Foucault, daha sonra bu tarihsel olguların (bu "ışık", "örtünme", "gizlenme"; "görünmez", "utangaç", "ölçülü hale geliş" gibi) bizi yine buradaki izleklerimizle ilişkili olarak doğrudan ilgilendiren ilk yorumlarını verir: bu "musallat oluş"tur! "Denebilir ki, işkence pratiği cezalandırma sistemimize uzun zaman *musallat* olmuştur, *hâlâ* da onu *işgal* etmeye [*habiter*; onda ikâmet etmeye] devam etmektedir" (s.20). Bizi de zaten burada başından beri, "gizlenenin", "kılık değiştirenin", "defedilen" veya "ortadan kaldırılanın" bu "kalış", "ikâmet ediş" ve yeniden "musallat oluş" biçimi ilgilendirmekteydi.

"Eski" kurban sahnelerini ve onun histerisini hatırlatmamazlık edemeyen (mevcudiyetinde olunmayan bir şeyin hatırlanması) bu "kasvet verici cezalandırma şenliği"nin (s.14) basitçe ortadan kaybolması, aynı insanın belleğinden silmeye çalıştığı travmatik bir kan lekesi gibi, kurbanın mantık ve ekonomisini ceza sistemine bağlayan bu bağın iz bırakmaksızın silinebilmesi için yeterli değildir. Böyle bir bağı iz bırakmaksızın silebildiğini varsaymak, bu bağı belirsizce, sonsuza kadar yinelemeye mahkum olmak anlamına da gelecektir.

Kurbanın mantığı basit olmaktan uzaktır. Belki de kurbanın, hem Hegel'in yapıtını hem de bugün dünyanın çeşitli yörelerinde kendini devam ettiren şeyi kat kat aşan başka türlü bir *Aufhebung*'u vardır: Her türlü mekanda ikâmete, her türlü yalıtılmaya (saptama) veya kapatılmaya (anlama) direnen, kurbanın (ortadan) *kaldırılması* anlamında "kurbanın kurban edilmesi"dir bu. Bunun mantığı hapishanenin duvarları arasına da kapatılmış değildir; özellikle de bugün. Bir "biçim" olarak "hapishane", bugün yerini daha şimdiden egemenliğini kurmuş olan genel bir gözetlemeye (disiplin toplumlarından denetim toplumuna geçiş diyecektir buna Deleuze) bırakmak üzere tam da yok olma yolundadır.

Kurbanın (ortadan) kaldırılması, tarih içinde "diyalektik" hale gelişi anlamında, onun basit ve katıksız olarak ortadan kaybolması anlamına gelmeyecektir asla. "Ortadan kaldıran", "ilga eden" diyalektik devinimin ta kendisi kurban mantığından kaynaklanır. Onun bu ayak diremesi, kurban karşıtı ateşli bir söylemden sonra "geriye kalan" şey, geri dönenin (yeniden yapıya dahil etme; veya sahiplenmeksizin sahiplenme[19]) bu olası görülmeyen ama etkili bir şekilde gerçek mantığı, aynı anda hem korkulu hem de cazibesine kapılmış gözlerimiz önünde, kurbanın kendine "özgü" (*propre*) ekonomisini sergiler. "Kendine has" veya "has olmayan" (kirli, bulaşmış); işte karar verilemez olarak kalan budur. Zira, bu gösteride gözlerimizi veya duyumlarımızı etkileyen şey ile bu ekonomiyi düzenleyen şey aynı mantıktan beslenir. Başka bir deyişle, bu gösteriyi "saf", "temiz bir şekilde" (*proprement*), ikirciksiz bir şekilde (Foucault, "bu ikicikli ayinler"den söz ediyordu –s.68), ölçüsüzlüğü her türlü iktidarı endişeye sevk eden "hastalıklı" bir merak olmaksızın seyredemeyeceğimiz gibi, bu ekonominin de, zaman zaman denetleyici, yasaklayıcı veya cazibesine kapılmış olan kaçamak bir bakış dışında, ne bir "kendine has" olanı, ne de saptanabilir bir "özü" vardır. Asla bir kurban gösterisi üzerine çevrilmiş "kayıtsız" veya "çıkardan arınmış" bir bakışın olmaması gibi, asla da seyircisiz ya da en azından "çıkarların" veya "kârların" bir kısmının –bu bir korku an-

19. (*Réappropriation,* veya *transappropriation; ex-appropriation:* sahiplenmeksizin sahiplenme).

latısı biçimi altında bile olsa– kendisine aktarılacağı (geri döneceği) "sanal" veya "kuvve halinde" bir seyircisi (okuyucusu) olmayan bir kurban da yoktur. Söz konusu böyle bir anlatının işlevi, korkuyu, ya "suç"a (bu durumda söz konusu olan yasal anlatılar veya *legal fictions*'dır), ya da "zaman-ötesi" bir "kusur"a (günah) denk, eşdeğer veya ölçülebilir kılmak olacaktır. İşte bu anlatıların ta kendisidir, aynı bir "matem perdesi" gibi bir ayine tam bir mevcudiyeti (tam bir katılımı) *erteleyen-farklılaştıran* (*diffère*) şey; ya da başka bir deyişle, ona her türlü mevcudiyeti olanaksız kılan şey. Bundan itibaren de, bu ayinin "mevcudiyet"ine yönelen her bakış, sanki kurban edilenin taş kesen bakışı tarafından dokunulmuş veya çarpılmış gibi (*Medusa*), zorunlu olarak körleşmiş olur.

Böylece, bu gösteride (varsayalım ki, bu bize bir anlatı biçiminde bile olsa, uzam ve zamanda bizden uzaklardaki halklardan geliyor: ama aynı zamanda bize bu *legal fiction*'lar kadar yakın) bizi etkileyen herşey, bizi *Ötekiyle* olan ilişkimize geri götürür: bu öteki kurban veya olası bir cellat bile olsa... Ötekiye sunumuzda, maruz kalışımızda kendi gölgesini (üzerimizde) unutan (üzerimize düşüren) kuvve halinde bir "idam sehpası" ("*potence*" *potentielle*) vardır her zaman.

Bununla birlikte, kurban gösterilerinin uzak bir yankısından başka bir şeye sahip olmayan bizler için, asıl ürkütücü (veya tekinsiz) olan şey, belki de şimdi ancak zorlukla hayal edebildiğimiz bu gösterinin kendisinden çok, bildiğimiz bütün ölçüyü aşan böyle bir olayın vuku bulabilmiş olmasıdır. Asla gücünden bir şey kaybetmeden eli kulağında bekleyen şey ise, işte bizim bu ölçülebilirlik fikrimizin ihlâl edilme olanağıdır. Korku kendimizde en derinlerden, yani bir yasağın karşısında olası bir zafiyet korkumuzdan gelir. Çünkü yasak, yasak ihlâlinin eli kulağındalığı demektir. Herhangi bir yasanın yürürlükte olması, onun (bu yasanın) çiğnenebilir olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, Batı tarihi içinde gerçekleşmiş olacak "kurbanın kurban edilmesi", eğer kurbanın basitçe ve iz bırakmadan ortadan kaybolması anlamına gelmiş olsaydı, bu insan kurban etme törenleri düşüncesinden bile incinmemiz veya öfke-

lenmemiz olgusunu nasıl açıklayabilirdik? Hesabının verilmesi gerekecek bir kalıntı musallat olmuş olmalı.

Bizler hâlâ belli bir kurbanın mantık ve ekonomisinin eli kulağındalığı veya yakınlığı, ama aynı zamanda da endişe verici yabancılığı, tekinsizliği içindeyiz.

IV

Kurbanın parodisi veya İbrahim'in İsmail'i "kurban" etmesi

İbrani dini, insan kurbanını yasaklayarak (örneğin, "zürriyetinden olan çocukların hiçbirini Molek'e kurban etmek [ateşten geçirmek] için vermeyeceksin", *Levililer*, 18:21), ve bunun yerine ayrıntılarıyla, özenle bol bol betimlenen hayvan kurban etmeyi[20] getirerek,

20. Örneğin, *Çıkış*, 29'da "Sürekli Kurban" olarak bilinen ve ayrıntılı betimlemeleriyle şaşırtan bölüm: "genç boğayı ve iki koçu getireceksin" (29:3); "toplanma çadırının önünde boğazlayacaksın" (29:11)'dan başlayan, "koçu parçalarına göre böleceksin, ve içini parçalarını yıkıyacaksın (...) Ve bütün koçu mezbah (sunak) üzerinde yakacaksın"a (29:17, 18) ve "koçtan yağı, ve yağlı kuyruğu, ve içi kaplayan yağı, ve karaciğer zarını, ve iki böbrekleri, ve onlar üzerinde olan yağı, ve sağ budu"na kadar (29:22)... Ayrıca, yine *Çıkış*, 38'de "Ateşte yakarak kurban etme (*holocauste*) sunağının inşasını" ayrıntılarıyla betimleyen bölüm.

yani kurban düşüncesini bu ikâme yoluyla bir başka biçimde yeniden yapıya dahil ederek, sahiplenerek, kurbanı garip bir şekilde hayvanlardan itibaren "insanîleştirme"ye yönelmiştir. Bu şekilde de, belki insanların en uzak geçmişlerinden, "zamanların gecesinden" beri varolmuş bir pratiğin doğurmuş olduğu korku ve cazibeyi, bu sıkı bir şekilde düzenlenmiş ve denetlenen bir *serbesti* yoluyla ılımlı, yasağı da tahammül edilebilir hale getirmesini bilmiştir. Üç tektanrıcı din için de, bu başlatıcı, ilk, –eğer paradoksal bir biçimde bu söylenebilirse– "açıcı" yasaklamanın örnek figürünü, hiç kuşkusuz İbrahim ile İshak'ın hikayesi oluşturur.

İbrahim ve İshak, insan kurban etmenin, burada tam olarak, "kendi zürriyetinden olan çocuk" katlinin uçurumundan dönerler. "İshak", Tanrı tarafından vaadolunan ve İbrahim ile Sara tarafından dört gözle beklenen çocuğun, yine Tanrı tarafından verilmiş ve İbranice'de "gülme" anlamına gelen adıdır (*Yaratılış*, 17:19). Bu ad vermenin hikayenin tamamını bir üst-belirlenime uğratmadığı ya da anlamsız olduğu söylenemez. İçinde bulunulan durum gerçekten de *inanılması güç*, pek olası gözükmeyen, hatta "gülünç" bir durumdur. "Gülme", inanılması güç bir duruma gönderme yapar. Zira, "oğlu İshak dünyaya geldiğinde İbrahim yüz yaşındadır" (*Yar.*,21:5). Sara'nın sözlerinin ikircikliği de bu "gülünç" durumu düşündürür: "Tanrı beni güldürdü, bunu her işiten benimle beraber gülecektir" (21:6).[21] Daha sonraki ayetlerde anlatılanlar, Sara'nın söz konusu "sevincinin" veya "memnuniyet"inin samimiyetinden giderek kuşkulanmamıza yol açar. Çünkü, evde İbrahim'in bir başka karısı, Mısırlı cariye kadın Hacer ve ondan doğan öteki oğlu İsmail de vardır. Ve İsmail'in gülüşleri artık Sara için tahammül edilemez olur. Hatta Sara, İbrahim'i bu öteki kadını (cariye, hizmetçi)

Veya yine *Levililer*, 3, 4 ve 5'de "kurban ayininin" nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin betimlemeler. Ya da *Sayılar*, 28,29'da "kurbanlar için belirlenen zamanlar"ın betimlenmesi, vb.

21. Başvurduğumuz her iki Türkçe çeviri de (*Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001) "benimle *birlikte*" veya "benimle *beraber* gülecektir" (*Kitabı Mukaddes*, 1958 basımı) derken, Fransızca çeviri "bu haberi duyan herkes *bana* gülecektir" (*La Sainte Bible*, Alliance Biblique Française, Paris, 1965) der. Burada hem herkesin "sevineceği", onunla "birlikte" bu sevinci paylaşacağı, hem de kendisinin "gülünç" bir duruma düşeceği aynı anda belirtiliyor olabilir.

ve ondan doğan kendi öz oğlu İsmail'i, "meşru" oğul İshak'ın doğumundan, tam olarak da "sütten kesilmesi"nden sonra kovması için baskı yapmaya kadar vardıracaktır işi. (Anayla gerçek bir ayrılma olarak sütten kesilmenin burada ayrılma anı olarak belirlenmesi de anlamsız olmasa gerek. Hatta yeni doğan İshak'ı emzirenin kendi öz anası "doksan yaşındaki" Sara değil de, gerçekte cariye kadın Hacer olduğundan bile kuşkulanılabilir. Hacer'in bir "süt anne" olarak da silinişi, uzaklaştırılışı kendini hissettirir).

Gerek Tanrı'nın sözleri, yani İbrahim'le zürriyetini ilelebet devam ettirmek için yapmış olduğu ittifak, gerek de Sara'nın mirasın veya zürriyetin "meşru oğul" ile "doğal oğul" arasında olası bir paylaşım, çekişme konusu olacağına ilişkin endişeleri, Kutsal metinlerin yöneldiği hedef konusunda pek de kuşkuya yer bırakmaz. Bu hedef de oluşmakta olan bir erkin (bir yandan dünyevi, diğer yandan tanrısal erkin) aktarılması, soybağı devamlılığı konusunda bir seçim, ayıklama gerçekleştirmektir.[22] Tanrısal kaygılar ile insani çıkarlar bu noktada, devamlılığı, antlaşmayı, ittifakı veya güvenceyi sağlama noktasında kesişir gibi görünür. İki tarafın da erkinin, egemenliğinin devamlılığı bu noktada, bu kavşak noktasında karara bağlanmış olacaktır. Ancak insani tutkular bazen tanrısal kaygıların önüne geçecek denli şiddetli görünür. İshak'ın –yani "Gülme"nin– henüz kuvve halindeki rakibi küçük İsmail'in "gülüşleri", meşru evliliğin meşru karısı ("ulusların anası" olacak) olan Sara'nın bütün bir anaç kıskançlığını uyandırır: İsmail ve cariye anasına karşı kıskançlığın ortaya çıktığı an, garip bir şekilde bu "Gülme"nin (kendi öz oğlu İshak) sütten, yani anadan, belki de Sa-

22. "Tanrı, 'Karın Saray'a gelince, ona artık Saray demeyeceksin' dedi, 'Bundan böyle onun adı Sara [Prenses] olacak. Onu kutsayacak, ondan sana bir oğul vereceğim. Onu kutsayacağım, ulusların anası olacak. Halkların kralları onun soyundan çıkacak.'
İbrahim yüz üstü yere kapandı ve güldü. İçinden 'Yüz yaşında bir adam çocuk sahibi olabilir mi?' dedi, 'Doksan yaşındaki Sara doğurabilir mi?' Sonra Tanrı'ya, 'Keşke İsmail'i *mirasçım* kabul etseydin!' dedi.
Tanrı, 'Hayır. Ama karın Sara sana bir oğul doğuracak, adını İshak [İbranice'de *gülmek* fiilinden] koyacaksın' dedi, 'Onunla ve soyuyla antlaşmamı sonsuza kadar sürdüreceğim. İsmail'e gelince seni işittim.[...] Ancak antlaşmamı gelecek yıl bu zaman Sara'nın doğuracağı oğlun İshak'la sürdüreceğim'. (*Yaratılış*, 17:15-21)

ra'dan, kesilme, dolayısıyla da belli bir bağımsızlığın tadını almaya başladığı andır. Dolayısıyla, karşı tarafa yöneltilen kıskançlık diğer bir kıskançlığın, bir transferin, aktarımın sonucu gibi görünür.

> Ve çocuk büyüdü, ve sütten kesildi [...] Ve Sara Mısırlı Hacer'in İbrahim'den olma oğlu İsmail'in güldüğünü gördü. Ve İbrahim'e dedi: Bu cariyeyle oğlunu dışarı at; bu cariyenin oğlu benim oğlum İshak'ın mirasına ortak olmasın. (*Yar.*, 21: 9-10)

İbrahim, aynı hikayenin devamında, "diğer ilk" öz oğlu İshak'ı kurban etme konusunda Tanrı'ya verdiği sözü yerine getireceği, boyun eğeceği gibi, karısının da bu kıskançlığına, dünyevi hırsına boyun eğmekten başka bir şey yapmayacak, Hacer'le oğlunu alıp çölde ölüme terkedecektir.

Bilindiği üzere, İbrahim'le İshak'ın kurban yolunda, ya da kurban için yola koyulurken, İbrahim'in "kurban odunlarını alıp sırtına yüklemiş" olduğu İshak, yani kurban edileceğinden *habersiz* olan "Gülme" şöyle der: "Baba! [...] İşte ateşle odun, fakat yakmalık kurban [*holocauste*] için kuzu nerede?" İbrahim yanıtlar: "Oğlum, kuzuyu Tanrı kendi *tedarik edecek*" (22:7-8). Daha sonraki binyıllar boyu bir maksim değeri kazanacak bu yanıt, bilmeksizin bilgi, emin olmaksızın güven, inançsız bir gülme duygusu uyandıran bir imana işaret eder.

Belki İbrahim'in oğluna haber vermeksizin hazırlamış olduğu kurban gerçekleşmemiştir, ancak kurbanın da kurban edildiği, tamamen ortadan kalktığı henüz söylenemez. Bununla birlikte, Tevrat metinlerinin aynı oranda ön plana çıkarmadığı, belki de alttan alta sezmeye, okumaya bıraktığı bir başka kurban gerçekleşmiştir burada. Bu henüz tümüyle okunaksız olmayan, tam olarak silinmemiş "kurban", her ne kadar Tanrı'nın, İbrahim'in *bilgisi dışında* yine bir "müdahalesi" veya "tedarik etmesi"yle kesin ölümden kurtulmuş da olsalar, şüphesiz Mısırlı köle hizmetçi kadın (ya da "süt anne") Hacer ile oğlu İsmail'in "öteki kurban"ıdır. Kurbanın "*gülme*"si, *parodisi* veya *ironisi* şudur ki, *kurban belki de hiçbir zaman arandığı yerde değildir*, ya da daha doğrusu şöyle de denebilir: *vu-*

ku bulmadığı yerden başka bir yerde vuku bulmaksızın vuku bulur. Peki tam olarak nerede? Belki de mevcudiyetinde olunan hiçbir yerde. Ama her halükârda onun ürpertisi, dokunuşu, teğet geçişi veya gölgesini, hayaletini, anlatısını bırakışı, sınayışı (kuşkusuz burada söz konusu olan her şeyden önce bir "imanın", İbrahim'in pek olası görünmeyen, inanılması güç, hatta "gülünç" bir şeye imanının sınanmasıdır), kenarından dönülen uçurumu her yerdedir.

Eğer, *Yaratılış*'tan hemen sonra gelen *Çıkış* kitabının Tanrı'sı Musa'ya, "Bütün ilk doğanları bana adayacaksın (*consacrer*; takdis edeceksin), İsrailoğulları arasında, insanlardan olsun, hayvanlardan olsun her rahmin ilk ürünü [bütün rahmi açanlar] bana aittir" (13: 1-2) diye buyuruyorduysa, bir ilk doğan olarak, bütün bunlardan habersiz olan "Gülme"nin veya "İshak"ın yapacak bir şeyi yoktu. Ama bu da, onun yaşadığı bu deneyim de, bir kurbanın "gülücüğü", ironisi ya da ürpertip geçen dokunuşudur. Çünkü o bir "ilk doğan" olarak Tanrı'ya harfiyen kurban edilmemiş (ateşten geçirilmemiş) ama daha o zamandan kurbana teğet geçen bir çevrim, dönüşüm ("tedarik") gerçekleşmiş, ve *adanmıştır*. İsmail'e gelince, o da ilk doğan olarak, ama bu kez "meşru olmayan" (antlaşmanın dışında kalan) oğul olarak, İshak'tan "daha fazla" bir ilk-ilk doğan olmasına karşın, adanmamış, ama İshak'ın Tanrı'nın mührünü veya ittifakını (miras paylaşımı olmaksızın, tek başına) taşıyacak zürriyet olarak "kurtarılması" için, bedel karşılığında "yeniden satın alınması" (*racheter*) için *kurban* edilmiş olacaktır.

Eğer Tevrat'ta yasaları kuran, oluşturan şey, peygamberlerin Tanrı'yla sürekli bir diyalog halindeki edimleri idiyse, bu kenarından dönülmüş, kaçınılmış veyahut bir başka "etkili bir şekilde gerçek" kurbana (Hacer ile İsmail'inki) yaslanarak, bu göz ardı edilen kurbanın üzerine basarak bir "adama" (*consacrer*) edimine dönüşmüş, kılık değiştirmiş bu kurban deneyiminden sonra, Yasa'nın Musa döneminde nasıl dönüştüğüne bakmak ilginç olacaktır:

> (Musa:) Firavun bizi salıvermemekte diretince, Rab Mısır'da insanların ve hayvanların bütün ilk doğanlarını öldürdü. İşte bunun için hayvanların ilk doğan erkek yavrularını Rab'be *kurban ediyoruz*, ve ilk

doğan erkek çocuklarımızın bedelini ise bir *hayvanla ödüyoruz* (Çıkış, 13: 15).

Demek Mısır'daki bu felaketle, "ilk doğan" oğulun gerçek kurbanından "bedeli hayvan kurbanıyla ödenen" adama veya adak işlemine doğru kurban evrimini tamamlamış olacaktır. Oysa İbrahim'in Mısırlı cariyeden ilk-ilk doğan oğlunun "bedeli hayvan kurbanı" ile ödenmemiş, ama kendisi aynı "hayvanlar arasında ilk erkek doğan" gibi, başka bir "ilk doğan" (İshak) *adına* neredeyse kurban edilmiştir. Başka bir deyişle, İshak'ın gelecek egemenliğinin "bedeli", her ne kadar daha sonra Tanrı'nın "tedarik etmesi"yle çölde bir "okçu" (*Yar.*,21:20) haline gelerek kurtulmuş bile olsa, İsmail ve giderek silinen, çölde kaybolan anasıyla ödenmiştir. Denilebilir ki, İsmail'in biraz fazla serbest gülüşünün bedeli ona fazla pahalıya mâl olmuştur; ve kurban'ın *telos*'unu İshak'ın ("gülüş"ün) gülüşünün zürriyetin yönünü gösteren oku (*tellum*) kazanmıştır.

Yine gülüşte kalmak için, *Markos İncili*'nin İsa'sını konuşturup, onun Ferisilere bir sitem olarak yöneltilmiş şu sözlerini, oğlu İsmail ve anası Hacer'e ilişkin olarak İbrahim'in ağzından şöyle seslendirebiliriz: "*Benden alacağın bütün yardım kurbandır, yani Tanrı'ya adanmıştır*"[23] (*Markos*, 7: 11). Ferisilerin törelerini, onları konuşturarak eleştirmeye yönelik bu sözlerin İbrahim tarafından İsmail ve anasına yönelik olarak telaffuz edildiğini varsayalım. Yani, İsa'nın dediği gibi, ötekiye gerçek, etkili yardım yerine, sorumluluğu kurbanlarla, adaklarla geçiştirmenin ya da "git yardımı (tedariki) Tanrı'dan al, ben daha önceden ona senin bedelini verdim" demenin de ötesinde, aslında ötekiyi "gerçekten" kurban etmenin, onun önünde sorumluluklarından kaçmanın bir yoludur bu.

Bütün bunlara rağmen, *Yaratılış*'ta (25: 17), İsmail'in yüz otuz yedi yıl yaşadığı, ardında da on iki kabilenin reisi olmuş on iki oğul bıraktığı söylenir.

23. Burada töreleri eleştiren İsa, "kendi törenizi sürdürmek için Tanrı buyruğunu bir kenara itmeyi ne de güzel beceriyorsunuz!" der (*Markos*, 7: 9). Musa'nın "Anana babana saygı göstereceksin" sözlerini hatırlatır, ama bu sorumluluktan "adaklar", "kurbanlar", "bedel ödemeler" yani töreler yoluyla kolayca sıyrılındığını söyler: "Kuşaktan kuşağa aktardığınız törelerle Tanrı'nın sözünü geçersiz kılıyorsunuz" (7:13).

Hikâyenin devamı şüphesiz İslâm geleneği tarafından sahiplenilmiştir. Bilindiği üzere, İbrahim'in İsmail ile Hacer'i alıp çölde bıraktığı yer, inanışa göre, daha o zamanlar yerinde yeller esen, bugün Mekke kentinin bulunduğu yer olacaktır. Hacer'in bitkin düşen İsmail'i bırakıp da su aramak için koşuşup durduğu iki tepe bugün İslâm'ın yüksek derecede kutsal yerleri, Safa ve Merve tepelerini oluşturur; meleğin aracılığıyla "tedarik" olunan su ise Zemzem suyudur, vb. Ayrıca yine İslâm inancına göre, İbrahim, İsmail ile Hacer'i büsbütün bırakmamıştır, zaman zaman gelir onları ziyaret eder; baba oğul birlikte "ok yaparlar", şüphesiz geleceğin yeni *telos*'unu hazırlarlar. İsmail bir ev (*beyt*) yapmaya karar verdiğinde, babasının yardımını ister. Bu ev de şüphesiz, ne eksik ne fazla, *Kabe*'dir. Bu rivayetlere yol açan ayetler, *Bakara* suresi, özellikle 124-129 ayetleri olarak gösterilmektedir. Özellikle de, "İbrahim, İsmail'le beraber Ev'in temellerini yükseltiyor" denilen 127. ayet. Ayrıca, İshak'tan Yakup ve ondan da İsrailoğullarının on iki kolunun doğduğu, İsmail'den ise Hicaz bölgesine yerleşen Kureyş kabilesinin türemiş olduğu söylenmektedir. Yine rivayete göre, İbrahim Kabe'nin inşası sırasında, "Hacer-i Esved [kara taş] taşını Ebu Kubeys dağından getirip tavafa başlangıç işareti olarak şimdi bulunduğu yere koyup üzerini örmeğe devam etmiştir".[24]

Cariye, meşru olmayan, ittifaka dahil olmayan eş, süt anne, çöle kovulan kadın, iki tepe, bir yer, ve bir kara taş... Silinmekte olan bir kadının geçirdiği başdöndürücü bunca dönüşüm bize Yunanlıların *Khôra*'sını uzaktan da olsa anımsatmamazlık edebilir mi?

*

Eski Ahit'in "İshak'ın kurbanı" ya da "İbrahim'in sınanması" diye bilinen anlatısında kurban mantığını temellendirmiş olan bir dizi "yer değiştirme" veya harfiyen "yerinden etme"yle karşılaşıyoruz. Ancak bu "temellendirme" ediminde aslında hiç kimse durumun

24. Bu yorumlar için Süleyman Ateş'in *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*'ne (Milliyet, 1995, I.cilt, s.206-214) bakılabilir.

tam bir hakimiyeti içinde değildir. Yalnızca "gülme"nin kendisi, denetlenemez, indirgenemez, ölçüye gelmez bir yaşamsal akım gibi, hakim olma olmaksızın, bir dizi "yerinden etme" gerçekleştirir. Gülme, hakim olunamayan ama egemen bir "edim" gibi, her türlü ölçüyü aşan şeyin önünde, bu aşmanın yerlerini bilgiye taşıyamadan işaretleyerek, patlak verir. O yasak ihlâlinin, sınır aşımının ta kendisidir. Gülmenin kendisi, bir yandan her türlü ölçünün zaten aşılmış olduğunu "görerek", her türlü ölçüyü aşar. Aynı anda hem yıkımı hem de duyarsız bir zaferi işaretler. Kaybetme ve kazanmanın eşzamanlılığıdır o; bu şekilde de her türlü diyalektiği aşar, bozar.

Din Kuramı'nın sonunda Bataille şöyle yazıyordu: "Egemenlik bütünlüğe canlılık veren serbest kalmış ve içeriden yırtıcı bir şiddet devinimine işaret eder; gözyaşı halinde, vecd ve gülme patlaması, vecd ve gözyaşları şeklinde sona erer. Ancak bu şekilde ortaya çıkmış gülmedeki olanaksız olan artık ele geçirilemeyen bir konum değildir; bu egemence, tam da artık kendini geri çekmeyen kendilik bilincidir".[25]

Ancak gözyaşlarının gülme patlamalarına karıştığı bu yıldırım çarpması anında elde edilen "kendilik bilinci", "egemence" bir duygu vermiş olsa da durumun "hakimiyetini" asla sağlamaz. O artık "ele geçirilemeyen bir konum" değilse de, gülme diyalektikleştirilemez.

Bataille'ı yorumalayan Derrida şöyle yazıyordu:

> Sadece gülme diyalektiği ve diyalektikçiyi aşar: Gülme, anlamdan mutlak vazgeçmeden itibaren, mutlak ölüm tehlikesinden itibaren, Hegel'in soyut olumsuzluk adını verdiği şeyden itibaren patlak verir. Olumsuzluk asla meydana çıkmaz, asla kendini *mevcudiyete* sunmaz [bizim ölçülemez olanın kendini asla mevcudiyetin şimdiliğinde vermeyeceğini söylediğimiz gibi –MB.] (...) Ve "gülme"nin kendisi de bir gülme patlaması içinde, kendi anlam çekirdeğinin egemen işlem *sistemine* ("sarhoşluk, erotik, kurbansal, şiirsel kendinden geçme, kahramanca tavır, öfke, saçmalık", vb. bkz. *Méthode de méditation*) doğru patlamasında okunmalıdır. Bu gülme patlaması, *göstermeksizin*, özel-

25. *Théorie de la Religion*, a.g.y., s.143.

likle de dile getirmeksizin, hakimce tavır ile egemenlik arasındaki farkı ışığa sunar.[26]

İbrahim'in "meşru olmayan" oğlunun, İsmail'in gülüşleri belki "egemence"dir; zira işlevi burada bir erkin aktarım ölçülerini (soybağını, meşru zürriyeti) belirlemek, yeniden dağıtmak olan "egemen işlem sistemi"ni parçalanmakla tehdit eder, aynı zamanda kendi yıkımını da (kovulma, çöle bırakılma) hızlandırır, hazırlar. Bu gülme patlak vermesiyle birlikte, "özgün" bir kurban yoluyla özgünlüğünü sağlaması, ispat etmesi veya buna şehadet etmesi gereken ölçülerle çatışma haline düşer. Ancak üzerinde bir gölge gibi, zürriyeti seçen aşkın olanın ellerinin hâlâ çok fazla "görünür" olduğu bu "özgün kurban" (İshak'ın kurbanı), ancak bir "kurbanın parodisi" haline gelme bedeliyle gerçekleşir. Yapılan yatırımın hâlâ çok fazla okunaklı olduğu bu "kılık değiştirmeler" dizisinde, İshak'ın özel adı, bu sahneye koymayı olanaklı kılan temel açmazlara tanıklık etmeyi hâlâ sürdürür.

Bu kurban parodisi bize, kurbanın kendi güçlerini bir yandan başka bir yerde ortaya çıkararak, seferber ederek, öte yandan da kendini askıya aldığı veya yasakladığı yerde (ikâme koç gelişi) bir kurbanın "ilksel sahnesi"ni verir. Bu güçlerin "mevcudiyetinin şimdiliğinde" veya tam bilincinde olmamak, bu yer değiştirmelerin veya yerinden etmelerin mantığının kendisini de, en azından metinsel düzeyde, tanımlar.

26. J.Derrida, *L'Ecriture et la difference*, Seuil, Points, Paris, 1967, s.376 (ve G.Bataille, *Méthode de méditation*, Fontaine, Paris, 1947).

V

"Kurbanın ortadan kaldırılması"nın sapkın bir mantığı: (Aziz Pavlus'tan *İbranilere Mektup)*

Batı uygarlığı ekonomik bir devinim içinde durmaksızın "kurbanı kurban etme"ye yönelmiş görünür; ya da başka bir deyişle, "kurbanı kurban etme"yle işini bir türlü bitiremez. Aziz Pavlus'un "İbranilere Mektub"u, Eski Ahit'in Yahudi yasalarına, yani şeriate karşı aldığı tavırla, kurbanın bu paradoksal "ortadan kayboluşu"nun hâlâ okunaklı olduğu bir belge niteliğindedir. Mektup bu tavır alış, mesafe ve kopuşu şöyle imzalar: "Şeriatte [Yahudi yasalarında], hemen hemen herşey kan ile temizlenir, kan dökülmeksizin bağışlama olmaz" (9:22).

Aslında Pavlus tarafından eleştirilen şey kurban mantığının kendisi olmaktan ziyade, onun artık "ekonomik" olarak görülmeyecek olan belli bir "ekonomisi"dir. Bu "ekonomi" eleştirisi, başka

bir "ekonomi" adına, "Mektup"un "Son Kurban" olarak bilinen 9. Bab'ında şöyle dile getirilir:

> [Mesih,] Başkâhinin her yıl [*yıldan yıla; yılda bir kez*] kendisinin olmayan kanı [yani hayvan, adak kanını] sunmak için Kutsal Odaya [akdes] girmesi gibi, kendisini *tekrar tekrar* kurban etmeyecektir [sunmayacaktır] (9:25).

Burada yasaklanan, ya da sona erdirilen şey, "kan dökülmesi" değil, "kendisinin olmayan", "kendisinden bir başka kanın", ötekilerin, hayvanların kanının dökülmesidir: Zira, "boğaların ve tekelerin kanının günahları temizlemesinin [ortadan kaldırmasının] olanaksız" (10:4) olduğu düşünülecektir artık.

Burada "tekrar tekrar" veya "çok defa" mantığının yerini "bir çok defalar için tek bir defa", "bütün zamanlar için bir defa" veya "ilk ve son kez" mantığı alacaktır:

> [Pavlus, *Eski Ahit*'ten *Mezmurlar*'ı (40:6-8) alıntılayıp İsa'yı yorumlayarak:] 'Kurban, sunu, yakmalık sunu, günah sunusu [veya suç için kurbanlar] istemedin ve bunlardan hoşnut olmadın' dedi. Oysa bunlar Yasa'nın [Yahudi şeriatinin] bir gereği olarak sunulur. Sonra, 'Senin iradeni yapmak için geldim' dedi. Bu şekilde ikinciyi geçerli kılmak için ilk kurban düzenini *sona erdiriyor*. Tanrı'nın bu [yani, daha önce *Eski Ahit*'te ifade edilmiş olan] isteği uyarınca, İsa Mesih'in bedeninin *ilk ve son kez* [bir çok defalar için tek bir defa] sunulmasıyla kutsandık (10:8-10).

Bu "sona erdirme"yi, hemen yeni bir "düzen"in, "bir çok defalar için tek bir defa" ve *herkes için* olacak bir kurbanın yeni *ölçüsünün* getirilmesi izler.

"İbranilere Mektup", bu yeni düzenin ya da bu "ikinci" yeni düzenin eskisinden daha *etkili,* daha "üstün" olduğunu kanıtlamak için eski kurbanlarla karşılaştırmaya, analojiye dayanan belli bir akıl yürütmeye başvurur:

> Eğer tekelerle boğaların kanı ve murdar olanların üzerine serpilen inek külü onları bedensel açıdan temizleyerek belli bir kutsallık sağlıyorsa,

sonsuz Ruh aracılığıyla kendini lekesiz olarak Tanrı'ya sunmuş olan Mesih'in kanının canlı Tanrı'ya kulluk edebilmeniz için vicdanınızı ölü işlerden temizleyeceği *ne kadar da daha kesindir*! (9:13,14).

Bir karşılaştırma mantığına yaslanan bu satırlar ve daha bir çokları, Hıristiyanlığın kurban mantığını terk etmek bir yana, Yahudiliğin hayvanlar dünyasıyla sınırladığı, orada bir sınır koyduğu "ikâme" veya "yerine koyma" mekanizmasını daha da ileri götürdüğüne tanıklık eder. ("Bedensel temizlik"ten "vicdan temizliği"ne, "lekeli"den "lekesiz"e, "ölü işler"den "canlı Tanrı"ya geçilir, vb.). Bu şekilde, kurbanı daha "ekonomik", ve "ne kadar da daha kesindir" şeklinde çevrilen "*à combien plus forte* raison" ifadesinin de gösterdiği gibi, daha "akılcı" (*rationnel*) hale getirerek, ondan elde edilen "kâr"ı da en yüksek seviyeye çıkarmış olur.

Kurban, "özgün" olan, başkasının kanıyla değil de "kendi kanıyla" ("canlı" yani "*hay*" Tanrı'ya) yapılan kurban, tarihi içinde bütün insanlığı kurtarmak için, bütün defalar için tek bir defa, "kurbanın kurbanı", yani paradoksal "sona erdirilmesi" olarak vuku bulmuş olaraktan, artık bundan böyle her türlü kurbanın kendisine oranla küçük görüleceği, değersizleştirileceği bu sapkın "sona erdirme" mantığı ("sapkın", çünkü kurbanla kurban sona erdiriliyor), sanki bu işlemin ilk kurbanı *insan gözü* olmuş gibi, diğer her türlü kılık değiştirmiş kurbanı giderek *görünmez* kılmaya yönelecektir. Kurbanın bu olağanüstü *içselleştirme* devinimi[27] uyarınca, yusyuvarlak açılmış gözlerimiz, bu kurban tarafından "cezbedilmiş" bakışınız, artık bir kör bakışı olacaktır. Kurbanın her türlü dışlanması, onun bütün diyalektikleştirilmesi, *Aufhebung*'u, ancak onun "sonsuzlaştırılması", onun her yerde hazır ve nazır oluşunun (*omni-présence*) kanıtı olacaktır. Böyle genelleşmiş bir mevcudiyet, her an zaten görülmekte olduğundan, onun "mevcudiyeti" içinde yıkanan herkesi de körleştirmiş olacaktır. Zira, böyle bir mevcudiyete girişimiz ya da buna açılan kapı, ancak bu kendi kendisini so-

27. Pavlus, akıl yürütmesinde, hepimizde varolacak "bir kez öleceğimize" ilişkin o "doğal", "içsel" duyguya hitap eder: "Bir kez ölmek, sonra da yargılanmak nasıl insanların kaderiyse, Mesih de birçoklarının günahlarını yüklenmek için *bir kez* kurban edildi" (*İbraniler*, 9:27).

na erdirerekten, bu "en üstün" kurbanın (kendini) gizleyen mantığını içselleştirerek kendini ilelebet devam ettiren bütün etkili kurbanları gizleyecek olan bu kurbanın *anlatısı* yoluyla olmaktadır.

Derrida'ya göre, "gerçekte diyalektik, kurbanın içselleştirilmesine hizmet etmez"; yani, "*önce* bir kurban olup da, *sonradan* onu içselleştirecek bir diyalektikten söz edilemez".[28] "Diyalektiğin bizzat kendisi bu kurban devinimin başka bir şey değildir". İsa'nın kurbanı kendi bedeninde ve de "herkes"inkinde ("herkesin bir defa ölmesi"nde) içselleştirerek yasaklama tavrı, Yahudilerin hayvan kurbanını öne sürerek ve uygulayarak kurbanı "insanileştirme" tavrından daha fazla "açıcı", "başlatıcı" bir yasak değildir. Bu tarihte gerçekte "başlatıcı" veya "ilk" olacak hiçbir şey yoktur (Pavlus'un kendisi de zaten İsa'nın gelişinin, diğerleri yanı sıra *Mezmurlar*'a dayandığını söylüyordu); ancak kurbansal devinimin kendi mantığı uyarınca bir iz bırakması ve silinmesi vardır. Yahudi yasalarının buyurduğu ve bir ikâme mantığına göre işleyen kurban İsa'nınkin-

28. Burada J.Derrida'nın "Yamyamlık Retoriği" başlığı altında Ecole des Hautes Etudes çerçevesinde vermiş olduğu seminerler dizisine gönderme yapıyoruz. Özellikle de Jean-Luc Nancy'nin bir metninden ("L'insacrifiable", *Une Pensée Finie*, Galilée, Paris, 1990) itibaren "kurban" konusunun tartışıldığı 20 Mart 1991 tarihli seminere.
Bizim çalışmamızda J.-L.Nancy'nin bu metnine açık göndermeler fazla olmamakla birlikte, geliştirdiğimiz düşünceler bütün gücünü ve esin kaynağını belki de buradan almaktadır. Nancy'nin metninde çözümlenen şey, Batıda kurbanın "aşılması"nın içerdiği tuzaklardır. Örneğin şöyle der: "Hem Sokrates hem de İsa mahkum edilmişlerdir; söz konusu olan her iki durumda da haksız bir mahkumiyettir; ancak bu ne kurbanlar tarafından ne de cellatlar tarafından bu şekilde temsil edilmiştir" (s.73). Ancak Batıda kurbanın "ekonomizmi"nin mahkum edilmesinin mahkum edildiği, ya da işfa edilmesinin ifşa edildiği de olmuştur. Bu mahkum edilme, "Platon'dan, Hıristiyanlıktan, Hegel'den, Bataille'dan ve Girard'dan itibaren" gündemdedir (s.18). Bu "mahkumiyet" bir çok anlama gelebilir. Bize gelince, kurbanın "ekonomizmi"ni "başka türlü ifşa ederken" kurban tarafından "cezbedilme" denilen şeye de düşmemeye çalışıyoruz. Bundan itibaren, "sonsuz"la veya "şu dışarıyla birleşme (*communier*) karanlık arzusu"na (s.103) yanıt verme peşinde de değiliz, öncelikle bu arzuyu anlamaya çalışıyoruz. Çalışmamızın "Şiddet ve Arzu" bölümünde, "bağış"ın (ki "olanaksız" olarak çözümlenecektir) M.Blanchot'da "dışarı"yla, "öteki gece"yle ilişkisini anlamaya girişeceğimiz zaman, bu "dışarı" sorununa yeniden döneceğiz. Nancy'nin "varoluş kurban edilemez" (s.101) düşüncesini kabul ediyoruz ("çünkü o daha baştan, kurban edilmiş değil ama, kendi kendisi tarafından dünyaya sunulmuştur" (a.g.y.), ama öte yandan da varoluşun nasıl olup da durmak bilmeksizin kurban edildiğini anlamaya çalışıyoruz.

den ancak şu noktada ayrılır: İsa, "yabanıllar"ın kurbansal çılgınlığından hukuk kurumunda belli bir devamlılığını göstermeye çalıştığımız sıradan bir işkence sahnesine kadar işlerlikte olan *örnekselllik* ve *mimesis* üzerine oynayarak ya da yatırım yaparak bu mantığın daha da yoğunlaştırılmasına, kendi üzerine kapanmasına yol açmıştır.[29]

Kurbanın iki dinsel kipliği de, İbranilerin ve Hıristiyanlarınki, kendi yadsımaları içinde, daha "dolayımsız" başka kurbanların yerine geçen, bunları gizleyen ve öne sürdükleri anlatılar yoluyla kendilerine özgü *ölçülebilirlik* dizgelerine sokan kurbanlar olarak kalır.

Buradan itibaren de, kurbanın "aklı" veya "akılcılığı" öncelemiş olacak bir edim veya pratik olacağına dair sav da geçersiz kılınmış olur. Çünkü, bir mantık (veya bir akıl) ve bir ekonomiye dayanan, kendi meşruiyetini bunlarda bulan kurbanın kurbanının (yani kurban ekonomisinin) genel olarak akılcılığa hiç de yabancı olmadığını görüyoruz; her ne kadar, bu akılcılığın *mevcudiyeti* ve bu akılcılığa *hakimiyet*, asla bir sahneye koyucusu olmayan, ancak her şey olup bittikten sonra geliştirilen "anlatıları" olan bu tiyatronun "oyuncuları"na kapalı olsa da. Kaldı ki, bu oyunculara kapalı olanın her türlü akılcıya da kapalı olduğu söylenebilir.

Özelde diyalektik akıl, veya kısaca akıl, daima bir kurban mantığına kayıtlı ve bağlı bulunmuş olacaktır. Tanrıbilimsel olmayan bir etik, örneğin pratik akıla dayanan bir Kant etiği, bu kurban veya "feda ediş" "gerekliliğinin" dışında kalamamıştır. Kantçı, "öyle davran ki..." maksimi, bir kendi kendini feda ediş biçimi altında bile olsa, kurbansal mantığı yeniden devreye sokacaktır: tikel nitelikteki bireysel istencin, ötekilerin istenciyle uyum içinde olduğu varsayılan şey önünde kendini feda etmesi.

Logos'u (akıl, akılyürüten söz; "anlatılar", "bilimsel anlatılar")

29. "İbranilere Mektup"un kurbanın bu "kompakt" haline gelişiyle ilgili kısmını tam alıntılayalım: "Öyle olsaydı, dünyanın kuruluşundan beri Mesih'in *tekrar tekrar* acı çekmesi gerekirdi. Oysa Mesih, kendisini *bir kez* kurban ederek günahı ortadan kaldırmak için çağların sonunda ortaya çıkmıştır. Bir kez ölmek, sonra da yargılanmak nasıl insanların kaderiyse, Mesih de birçoklarının günahlarını yüklenmek için *bir kez* kurban edildi. İkinci kez, günah yüklenmek için değil, kurtuluş getirmek için kendisini bekleyenlere görünecektir" (9:26-28, a.b.ç.).

kurbana derin bir şekilde bağlayan şey daha sıkı bir incelemenin "konusu" haline getirilebilir. Ancak yazımızın dokusu içinde, daha baştan bu bağın sarmallanması içine fırlatılmış bulunmuyor muyuz? Bu incelemeyi bu "bağ"ın adlandırılamaz tablası üzerinde gerçekleştirmeye yönlendirilmedik mi?[30] Bu bağ üzerine düşünümü "söylemsel bir tutumluluk" adına kurban etmek mi gerek? Bu bağı "kurban etmek" (soyutlamak) ve de bu bağ tarafından "kurban edilmek" (tuzağına düşmek), nihayetinde "aynı" şey değil mi?

Bir kez daha Almanca'da "kurban etmek" anlamına gelen bu *Opfer* sözcüğünün anlambilimsel yapısını hatırlayalım. Aynı zamanda Kutsal Kitap çevirilerinde de karşımıza çıkan şu "sunma" sözcüğü. Almanca'da "sunmak" demek için bir başka sözcük de olsa ("vermek" anlamındaki *geben*), "sunmak" ve "kurban etmek", köklerini ayırt edilemeyecek şekilde bu *opfer* sözcüğünde mi bulmuş olacaktır? Ya eğer, "sunu"nun olanaklı olması dahilinde, bu dünyaya, ötekiye "sunulmuşsam", eğer beni önceleyen her türlü "özne" ile "nesne"nin kurulma olanağından önce, "daha baştan sunulmuş", ileri sürülmüş, öne atılmış, fırlatılmışsam; bu durumda kurban sorunu bambaşka bir boyut, varoluşun sorgulanması, varoluşsal bir soru boyutu kazanmaz mı? Ya eğer beni önceleyen bir sorunun tam ortasına, benden bir "özne" yapan, "nesnemi" (özellikle de bu "nesne" burada *logos* ile kurban arasındaki bağ sorunu ise) görmeme veya ayırt etmeme izin verecek bir "özne" olarak kuran *logos* ile kurban arasındaki bağ sorununun tam ortasına fırlatılmışsam, bu durumda sorgulama nesnemi "gerektiği gibi", yani yine bu *logos*'tan kaynaklanan bir akıl (bilimsel veya felsefi) tarafından dikte edilen şekliyle, "ortaya koymak" veya "sınırlarını belirlemek" için gerekli bir mesafeye sahip olabilecek miyim? Soru kendisini dipsiz bir uçurumsallık içinde yiyip bitirir gibi. Kurban gibi, zengin olduğu kadar tehlikeli bir "konu"yu incelemekteki zorlukların kaynaklandığı yer de burası olmalıdır. Ve yine sunulan şeyden de öte, sunusunun kendisinde kendi örneğini veren "kurbansal sunu" kavramı da bu dipsiz uçurumdan kaynaklanır.

30. Örneğin, "Giriş"teki, "Dildeki uzam-zamansal izlerin 'başatlığı' sorunu"ndan beri.

Kısacası, sunma, "fırlatma" veya "dıştalama" anlambirimcikleri içinde ele alındığı şekliyle kurban sorunu, dıştalama/dahil etme mantığının kendisi haline gelir: açıklanmak istenen şey açıklama yordamları içinde kendini olaya (sunuya) dahil olmuş olarak bulur.

İşte yine bu yoldan, ötekiye "sunulmuş olma", her türlü Etiğin doğumunu önceler. Zira Etik de, kurbanı (dıştalama, kayıtsızlık gibi öteki kötülüklerle beraber) ortadan kaldırır görünümü sunan diğer tektanrıcı dinler gibi, çoğunlukla kurbanın gerçek işleyiş sürecini görmezlikten gelir. Ötekiyle ilişkinin, her ne kadar bir cemaat içinde bir toplum içinde olduğundan farklı bir şekilde düzenlemeye tabî tutulmuş olsa da, bilinen anlamda bir cemaatle veya bir toplumla her türlü ilişkiyi de öncelemiş olması gerekir. Ve de birinden ötekine olmuş olabilecek tarihsel bir geçişin, tam da "ben" ile "öteki" arasındaki ayrılık koşulunun ta kendisi olarak ikâme edici kurbanın "kurucu" olanağını da ortadan kaldırmış, *sona erdirmiş* olacağını söylemek yanlış olacaktır. Kurban bizim ötekiye "sunulmuş olma"mızın ve böylece de yaralanabilirliğe, Zaman'a *maruz kalışımızın* "tarih-aşırı" koşulunu oluşturduğu için, her "tarihsel" örgütlenme içinde yeraltından, gizil ve incelikli bir takım stratejileri ödünç alacak, bunların kılığına bürünecektir. Kurbanın çoğul stratejileri, insan için bugüne kadar, onun Zaman içinde tek varoluş (yatırıma girme) biçimiydi. "Biçim" sözcüğüyle ifade edilen bu cılız engeli de kaldırıp kurbanı *zaman içinde varolma*, kısaca *Zamana maruz kalma* olarak da ilan edebiliriz. Zira tekil bir uzam-zaman içinde ve belirli bir "biçim" ve bir "ölçü" içinde yalıtacağımız kurban aslında hiçbirşeyi "kurban etmemektedir" (mutlak boşa harcama anlamında). Kurban edilmiş olan şey kurbanın ta kendisiymiş gibi, kurban edilenin bir geri dönüşü vardır. Kurban kendisini olanaklı kılan ilişkileri (bunları kılık değiştirmeye, yer değiştirmeye tabî tutarak) *yeniden üretir*. Hatta kurbanı bile kurban ettiğimizde, geriye yine de "bir şey" *kalması* bundan kaynaklanır. Ve bu geriye kalan hiçtir. Kalan var değildir, onun mevcudiyeti bizden kaçar. Bununla birlikte, bizi meşgul eden, kaygılandıran bir kalan vardır; bu da bizi kendi varoluş koşulumuza geri gönderir, kendimizin ve ötekinin rehin(e) olma koşulumuza çağrı yapar. Hiç "olan" bu ka-

lan, varlıktır. Biz, her türlü "biz" olanağından önce, kalan (iz) olan bu hiç içine fırlatılmışızdır. Bu kalan da, her türlü kurban edilen, yok edilen, yıkılandan, belki de yadsınan, unutulan, mahkum edilenden geriye kalandır.

Kurban, dünyada varolmanın koşullarını belirleyen "boş bir göz" ya da bir "boş bir çerçeve", bir "hiç"tir; ya da varoluşu gözden kaçan, ihmal edilen, ancak "eser"in kendisini, insan "amelini", "yapıp-etmelerini" belirleyen bir *parergon*'dur *(para-ergon*; "yapıt-dışı", çerçeve). Sanki kurbana hakim olununca, varlığa, "hakikate" hakim olunacakmış gibi, usanmak bilmeksizin ona hakim olmaya çabalayan bütün bu söylemlerin ateşli vahameti de bundan kaynaklanır. Kurbana bu hakim olma istenci, klasik Batı söyleminde, onu tamamen yok edemeden (ya da bunu gerçekten istemeden) daima hakikate, *aletheia*'ya ve Devlet'e, Bir'e tabî kılınmak istenmiş *mimesis*'in siteden kovulmasına benzer bir kaderi paylaşır.

Kurban kendi kör ve dilsiz hakimiyetinde, adlandırılamaz hazır ve nazır oluşu gereği, görünmezliğe ve dile getirilemezliğe yönelse bile, dil (sözceler, anlatılar), insan yasaları, onun "ekonomisi"ni ve de görülebilirlik, dile getirebilirlik "rejim"ini yeni bir dağılıma uğratarak belir(ley)en bir "kutsallık" kavrayışı, onu daima uzam ve zaman içinde sınırlandırmaya girişir. İşte tam da bu "sınırlarını belirleme" talebinden itibaren, sanki bu sınırlar veya ölçü olmazsa insanlık "hayvan dünyası" veya kayıtsızlık içinde yeniden kayboluverecekmiş gibi, bir cemaat veya bir toplumun kutsal veya dünyevi yasaları belir(len)meye başlar. Oysa "kurban", bildiğimiz anlamda, sınırlarını kendi *yenen-yenilen* döngüsü içinde çizen "hayvanlık dünyası"na tümüyle yabancıdır.

İnsan ise, kurbanın bu hazır ve nazır (na)mevcudiyeti içinde gündelik olarak yaşadığının *ertelenen* ve *farklılaştıran* bir temsilini, "tiyatrolaştırılmasını" verir kendine. Bu "ayıram" olmaksızın, insan bu mevcudiyet içinde, sanki "hayvanlar" gibi, ya da Bataille'ın yazdığı gibi, "su içindeki su gibi"[31] ya da soluk aldığını fark etmeksizin yaşamış olacaktır. Bu temsil, soluk alıp vermeyi, *son nefesini vermenin* yakınlığına doğru taşır; ve de bu yer değiştirme

31. *Théorie de la religion*, s.32.

ya da düzey değiştirme işleminde yaşam basitçe kaydedilmek yerine yeniden icat edilir; o ana kadar görünmez ve dile getirilemez olan ilk kez olarak "görülür" ve "işitilir" kılınır. Görülebilir ve dile getirilebilir olanın (öne çıkarmanın, sunmanın; ama özellikle de kendi kendine sunmanın) son nefesini vermenin yakınlığında bir yeniden dağılıma tabî tutulması deneyimi, çok eski adıyla, "kurban" adını taşımış olsa gerek.

Bir "yeniden-sunum" olmayan, yani mevcudiyeti olmayan bu temsilden (hiçbir "mevcudiyeti", hiçbir "hakikati" taklit etmeyen veya yinelemeyen, ancak bir "hakikat" icat etmek için "yineleyen" bir *mimesis*'ten), yani kurban ayininden itibaren, insan bundan böyle kendisi için "görünür" (ki bu da körleşmenin bir başka "biçim"idir) ve "dile getirilebilir", tek bir sözcükle "kavranabilir" olacak küçük bir uzam parçası "açmayı" başarır. O halde insan, ancak kurban deneyiminden itibaren "kavranabilirliğe" taşınacak ve de kendisini kurban temsili içinde *yansıtarak*, kendi dünyaya "fırlatılmış" (sunulmuş) olma koşulunun "karanlık gece"sinden çekip çıkarmış olacaktır. Böylece bu yansıtma veya temsille, bir "yazgıya", kurbanın damgasını veya ittifak işaretini, mührünü taşıdığı bir *tasarıya* ve bir anlama kavuşmuş olacaktır. İnsan doğa ve insan üzerinde kurban yoluyla egemenlik kuracak; doğa ve insan kurban edilme yoluyla kendisi için "kavranabilir" hale gelecektir. Ve yine yapmış olacağı *bağış*, *harcama* yoluyla, bunlar karşılığında, geri dönüşümlü olarak ötekiler üzerinde bir iktidar oluşturmayı başaracaktır. Kurban olarak yansıttığı, tasarımladığı, hedef gösterdiği (*visé*) ya da yöneldiği şeyden itibaren, daha baştan gerçek kurbanı kurban etmeye (gizlemeye) başlayacaktır; ve de bu *tasarının* bizzat kendisi bir topluluk olma koşulunun ("biz") ta kendisini yani gizini oluşturacaktır. "Gerçek kurban" dediğimiz şey ise, daima "her şey olup bittikten sonra" (*après coup*) ortaya çıkmış olan bir şey olacaktır. Bir tasarı (*pro-jet*; ileri sürme, kurban ateşine doğru öne fırlatmanın bir kipliği) olarak kurban, aynı zamanda itiraf edilemez veya adlandırılamaz bir giz gibi, asla bilindik anlamda imzalanmamış ilk "toplumsal sözleşme" olarak topluluğu ve de onun bütün *varlıkbilim-ideolojisini* (veya *onto-teolojisini*) kuracaktır.

Topluluk üyelerinin kurban gösterisine etkin, olumlayıcı veya ketum katılımı dışında önceden imzalanmamış bu sözleşme, mevcudiyetin şimdiliği içinde her bakış değişiminde, her idea'nin, her "görünüş"ün, apaçıklık olarak her "görme"nin ortak olarak paylaşıldığı ve iletişime girdiği yerde, onların kendi varlıkbilim-ideolojisi olan bu "Bir"in (veya "suç"un) etrafında birlikte-varoluşu olanaklı kılan bağın yeniden olumlanışı olarak, yinelemeli olarak, tekrar tekrar (çünkü her türlü ittifak kesintiye uğratılabilirlik koşulundan doğar) imzalanmış olacaktır.

Bu "Bir", putların (*eidolon*), bir kalıntının, bir stelin soğuk "görünüşü"nü alabilir; veya parçalanmış bir anlatı biçiminde sözel olarak aktarılabilir; yazılı – silinmiş bir iz olarak kalabilir. Bu yazılı biçim ("ölü şey"), kurbanın kayda geçişi, onun dönüşümleri, bize *logos* (şeylerin hakikatiyle uygunluk içinde söz) ile kurban arasındaki ilişkileri daha iyi sorgulamamıza izin veren şey olacaktır.*

* Bu konu etrafında daha önce yayımlanmış "İki El Ölüm Yazısı" başlıklı çalışmamıza göndermede bulunuyoruz: *Ve Niçin (Yine) Felsefe...*, YKY Yay., 1993.

VI
Yamyamlığın ekonomisi

Kökenlere ilişkin derleyici toparlayıcı, birleştirmeye yönelik anlatı çoğunlukla bir yadsıma, bir dıştalama veya daha ziyade kurbanın veya kurban edilenin "evcilleştirilmesi" (öteki olan'ın, *alter*'in sahiplenilmesi, özümsenmesi, içselleştirilmesi, yapıya yeniden başka türlü kaydolunması) biçimini alır. Bu farklı kiplikler birbirleriyle çelişkili değildir, ancak farklı farklı çözümlere ("nihai" veya değil) tabî olmuş kurban pratikleri veya holokostlar karşısındaki şu tekinsizlik veya endişe verici yabancılık duygusuna tanıklık eder.

Bu anlatı veya hikâyeler kurbanı çoğunlukla çok eski zamanların söylencesel dışsallığına, kökenlere, bir topluluğun aynîleştirici şekilde anlatısı yapılmış temellerine ve de en vahşi en çıplak biçiminde ise yamyamlık pratiğine yerleştirirler (*stellen*). Bir şekilde,

kurbanı bu yer değiştirme yoluyla yapıdan ihraç ederken, onu aynı zamanda yeniden yapıya dahil etmiş de olurlar. Yamyamlığı da yine ona ilişkin belli bir musallat olma veya cezbedilme duygusuyla kurban ederken, bu anlatılar bu dıştalamaya direnen ölü kalıntılara veya harabelere de yine hakim olmak isterler. Kökenlere ilişkin kurucu anlatılar, bu kalıntıları *tek ve aynı edimde gizleyerekten temsil etme* işlevini yerine getirirler. Bir kez ortaya atıldıktan sonra artık kendilerini bu "temellerden itibaren ayağa kalkma", "dikilme" (*érection, Aufstellung*) dışında başka türlü "görmelerini" neredeyse olanaksız kılacak olan bir takım yasaklar, tabular, uyulması, saygı gösterilmesi gereken yasalar, kısaca kendilerinin uygun bir "görünümünü" (*eidos*) verirler. Ve bütün bunlar da ötekinin etini yemekten başka birşey olmayan (ama bir açıdan da ötekini organik olarak yemek dışında başka herşey olan) bu "etkili bir şekilde gerçek" kurbanın "peşine düşme" (*nachstellen*), izini sürme veya defetme telaşı veya musallat olma duygusuyla gerçekleşecektir.

Bu anlatılar aynı zamanda, topluluk içinde tıpkı yasayı gözetir gibi ötekiyi de gözetecek, dahası doğrusu tek gözle yasayı gözetirken, diğer göz ötekinin etine takılı kalmış* (gerçek kurbanın yasaklanması ve de musallat olması sonucu kin ve intikam duygularıyla karışık) şekilde, ötekiyle ilişkinin kipliğini de çizecektir. Üyeleri arasında birlik ve barışı güvence altına almaya yönelmiş bir topluluk tasarısı, kurbansal mantığı asla tam olarak kapı dışarı edip ortadan kaldıramadan, bu örtük çatışmayı ılımlı kılacak bir takım "ekonomik" araçlar icat etmesini de bilecektir. Dolayısıyla ikincil nitelikte bir takım kurbanlar (hediye, armağan, bağış, ya da yiyecek ve mülklerin boşa harcanmasından hayvan kurbanına kadar), ancak mantık ve ekonomisinin en son noktasına vardırılarak harfiyen anlaşılan bir "yeniden-bedene-katma"ya yani bilindiği üzere kurban edileni yeme edimine (yeniden dolayımsızca geri kazanmaya dayanan büyük kurbana) çoğu zaman ustalıkla, dahiyane bir tarzda ikâme edilmiş olacaklardır.

Yamyamlığın ortadan kaldırılmasının ortaya çıkarmış olabileceği belli bir huzursuzluğu ("uygarlıktaki huzursuzluğu"!) yatıştır-

* Mânici Gedayi'nin başka bir dile çevrilemez bir şekilde Türkçe içinden söylediği gibi, "hakkı gözetle, yapışık mı göz etle"...

mak üzere bulunmuş önlemler olarak bu "ekonomik araçlar" veya ikâmeler arasından, örnek olarak, yemek sanatını garip bir şekilde "dışişleri politikası"na bağlayan belli bir "topluluk-dışı yarnyamlığa" *müsamaha* gösteren yabanıllarda gözlemlenen şu ayrıntıyı tartışmaya açabiliriz. Unutmayalım ki G.Bataille, kölelerin kurban edilmesinin "katıksız bir kurban" olarak görülmemesi konusunda bizi uyarıyordu. Ona göre, "kölelerin kurban edilmesi" bir yandan sadece "*yararlı olanın* kurban edildiğine ilişkin ilkeyi örneklendirirken", öte yandan da bu kurban "savaşçı mücadelenin ve içsel şiddetin bir devamıdır, kurbanın özü bu işlemde tatmin olmaz".[32] Dolayısıyla, kölelerin kurban edilmesi daha o zamandan bir *ikâme kurban* olmalıydı; yani "katıksız kurban"ın *ortadan kaldırılması*, tinselleşmesi; halkların yazgısında giderek gelişecek, derinleşecek kararlı bir dönüşüm, bir yer değiştirme, bir kaydırma... Ancak ne var ki, bu "kaldırma" işleminden itibaren, kalıcı bir barış, "topluluk-içi" bile olsa nihayet gerçekleşmiş olacak mıdır?

Londra Üniversitesi'nden İngiliz antropolog Joanna Overing, Venezüela'da 1968 ve 1977 yıllarında yerinde gözlemleyip bilgi topladığı iki topluluk, Piaroalar ve onların komşusu Yanomamiler hakkında ilginç yorumlar yapar.[33] Overing, Piaroaları "şiddetsiz" (makalesinin başlığında da olduğu gibi sözcüğü tırnak içine alarak) bir topluluk olarak betimler; bunun nedeni de Piaroaların birisini öldürecekleri zaman asla *fiziki* bir şiddet uygulamayacak olmalıdır. Birini "kendi elleri"yle öldürmek bir Piaroa için akıl almaz bir davranış olacaktır. "Böyle bir yolla cinayet işlemek, adeta doğrudan yamyamlık edimi olarak değerlendirilir ve öldürene felaket getirir. Böylesi bir öldürme, kurbanı yemekle eşdeğerdir ve katil hemen, *suripa*'dan ölür; *suripa*, midenin ve bağırsakların yenen kişiyle dolduğu ve bunların atılmasının ölüm getirdiği bir hastalıktır"(s.113). Bu yüzden "cinayet büyü yoluyla, kurbana gönderilen kuvars taşları içinde bir *yiyici vekil* (a.b.ç.) göndermek suretiyle do-

32. *Théorie de la religion*, s.81, 83.

33. Joanna Overing, " 'Şiddetsiz' bir Toplumda Yamyamlık, Ölüm ve Egemenlik Görüntüleri", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çeviren Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı, 1989 (*The Antropologie of Violence*, ortak kitap, yayına hazırlayan David Riches, Basil Blackwell, 1986). Sayfa numaraları çeviriye gönderme yapmaktadır.

laylı olarak [yüz yüze olmaksızın] yapılmalıdır". İşin "sırrı" da burada yatmaktadır.

Kendisine fiziki, yüz yüze bir şiddeti yasaklayan böyle bir halkın şamanlarının, bütün güçlerini onlara bu kadar itici gelen bu şiddetten kendilerini muaf (dokunulmamış, *indemne*) tutmaya yönelik büyü işlerine adaması gerektiğini ve bunca naiflikle bir *yamyam vekili* icat etmek durumunda kaldıklarını görmek gerçekten dokunaklıdır.[34]

Büyü dünyasının ya da kısaca "büyülü" dünyanın, belki de şimdiden "aşkın" veya "tekno-bilimsel" olarak adlandırabileceğimiz bir dünyanın icadı, dünyayla dolayımsız ilişkiyi erteleme ve farklılaştırmaya izin verir. Bu icat (icatlar dünyası), şiddeti perdelemek, gizlemek, nihayetinde de bir kurala bağlamak, düzenlemek için bu dünya üzerinde bir dizi medyumlar, aracılar, hatta putlar ortaya çıkararak, bunları seferber ederek insanı dünyadan korur/dünyada bir ikâmet verir (*à l'abri de...*), onu insan gözleri için belki de çok fazla olabilecek kendi şiddetinden muhafaza eder, muaf tutar. Bu şekilde insan defettikçe kendisine musallat olan şeyin izini kendinde muhafaza edecek; sadece kendi dünyaya fırlatılmış olma koşulunun intikamını almak için değil (ki bu koşul onun bedenini aynı zamanda bir "nesne" ve bir "özne" olarak veyahut bir "*yenen varolan*" ve bir "*yiyen varolan*" olarak boydan boya bir "çizgi"yle keser), ama aynı zamanda bu büyülü nesnelerin, putların, stellerin, vb. aşkınlığı tarafından "düzenlenecek" veya "sorumluluğu üstlenilecek" olan bir cemaat olanağına "hakim olmayı" ümit ederek kendisine musallat olan şeyin "peşine de düşecek", "izini sürecek"tir. Bu "nesneler" ("yiyici vekil", vb. aşkın nesneler), aynı anda *hem* daha o zamandan "etik" hale gelmiş bir "özgürlüğün" vekilleri veya kefilleri, *hem de* onların daha baştan "söylencesel", "ölü" ("ölü işler" diyordu Pavlus) hale gelmiş, ama her an yeniden dirilmek için hazır bekleyen eski adet ve göreneklerinin kalıntıları, mezar taşlarıdır. Bundan böyle ötekinin eti üzerine yönelen bu ilksel ola-

34. Zaten gerek Batıda gerekse de Doğuda "cellatlık" mesleğinin diğerlerinden ayrı muameleye tabî tutulan bir lonca veya bir aileye devredildiği de bilinmektedir. Bir ölçüye kadar "savaşçı" veya "askerlerin" konumu da böyle bir muafiyetten, istisna durumundan yararlanır.

rak "yamyam" bakışa kendini ikâme ederek, bu bakışın yerine geçerek, onları gözleyecek veya gözlem altında bulundurmaya başlayacak ve de bu intikamın veya bu "yas çalışması"nın yükümlülüğünü üstlenecek olan şeyler işte yine bu icat edilmiş olan "nesneler" ("yiyici vekil", vb.) olacaktır.

Piaroalar yamyamlığı kendilerine yasaklamış olmakla birlikte, defetmiş oldukları bu pratiğin fikri (*idea*) ya da hayali, hayaleti tarafından bütünüyle ele geçirilmiş, musallat olunmuş durumdaydılar. Bu fikir onlarda sakince veya barışçıl bir biçimde sadece ikâmet etmekle kalmıyor, gerek şiddete yatkın komşuları Yanomamilerle, gerekse de ormanda avlanmak, nehirlerde balık tutmak ve de avlarını yamyamlık tehditinin musallat olduğu bir yemek sanatına göre pişirmekten ibaret olan doğayla ilişkilerindeki çatışmayı sahneye koydukları temel kuruluş anlatılarında kayıtlı bir yamyamlık terminolojisi aracılığıyla (buna "yamyamlık retoriği" de diyebiliriz[35]) bütün toplumsal ilişkilerini adlandırıyor ve belirliyordu.

Piaroalarda örneğin hastalık tanımları da son derece ayrıntılı ve onların genişletilmiş yamyamlık anlayışının "mantığı" ile sıkı bir ilişki içinde bulunur. Overing şöyle yazar:

> "Piaroalar, hayvanların ve büyük balıkların –ve daha az oranda kuşların ve bitkilerin– kendilerine hastalık verdiğini söylerler. Bir Piaroa, hayvanlarla temas yoluyla hastalığa yakalanır: Dışkı ve sidiklerine basılması, kokularının koklanması veya etlerinin yenmesiyle hastalık bulaşır" (s.120-1).

Bunun nedeni, kendi söylencelerinin, onların ormandaki hayvanlarla "aynı kandan geldiklerini" söylemesidir.[36] Dolayısıyla, orman

35. Overing, "barış ve şiddet retoriğinden" söz eder: "Piaroalara göre, [şamanlar], cebiri hem siyasi hem de sosyal güç olarak toplumdan silmişlerdir. Böylesi bir silme yoluna gitmeleri, bizi, Piaroa toplumunda, olağandışı şiddet görüntüleri ile aynı ölçüde güçlü barış retoriğinin yan yana bulunuşunun kavranmasına yöneltir" (s.113). "Onlar, hastalık ve ölüm konusunda şiddetliydiler; bunlar Pioroalar için *dış politika* [yani, "topluluk-dışı yamyamlık"-M.B.] alanıdır" (s.115).

36. "Orman hayvanları simgesel olarak Piaroalarla 'kandaş'tırlar ve böylece, sınıflandırma mantığı içinde cinsel, yeme ve saldırı amaçları bakımından yasak bir kategori oluştururlar. İç yamyamlık ensestten bir önceki adımdır" (a.g.y.; J.Overing, burada M.R.Kaplan'la 1984'de yaptığı bir çalışmaya gönderme yapmaktadır). Ayrıca "toplum"la ilgili şu açıklamada bulunur: "Toplum sadece, birbi-

hayvanlarının etlerinin yenmesi "iç yamyamlığa" eşdeğer bir şey olarak görülmekteydi. Bu da en büyük tabu olan ensesten bir önceki aşamayı oluşturuyordu. Oysa balıklar ve bitkiler ile daha simgesel bir akrabalık söz konusuydu; onlar yenebiliyordu, bu da hiçbir yasak ihlâli olmayan dış yamyamlık anlamına geliyordu.

Dolayısıyla, Piaroaların hayvansal besinlerden bir "etik" yerine geçen bu "tabu" adına tümüyle mahrum kalmamaları için buldukları büyüsel ve olağanüstü çözüm şuydu: "Şaman, geceleri okuduğu dualarla yenen hayvanı sebzeye dönüştürür ve böylece topluluğun yeme sürecini zararsız kılar; bu yemenin, bir yamyamlık edimi –ya da hiç değilse iç yamyamlık edimi– olmasını önlemeye yönelik bir adımdır"(s.123). Çünkü, Piarolar "hayvanların, balıkların, kimi kuşların ve bitkilerin insanlıktan yoksun kalışları [aralarındaki akrabalık bağına rağmen] ve bugünkü yenebilir durumlarının *öcünü almak* için" (s.121) onlara hastalıklar verdiklerine inanırlardı. Ancak burada eğer bir "etik"ten söz edilebilirse, bu onların davranışlarını temelde değiştirmeyen garip bir etiktir; çünkü onlar gerçekte hayvan eti yemeye devam ederler; ama şüphesiz asla artık böyle bir etiğe kayıtlı olmayan birinin yediği bir tarzda değil.

Piaroaların kendilerinin "ebeveynleri" olduğuna inandıkları hayvanların onlara hastalıklar yollayarak her an öç alabilecekleri fikrinden dehşete kapılmış oldukları düşünülürse, onların suçluluk duygusuyla karışık bu endişesi *avcının tekbenciliği* (solipsizmi), ya da "metafiziği"[37] diyebileceğimiz bir zihinsel süreçle de açıklanabilir. Sosyal hayatı belirleyen en önemli etkinlik alanı olarak "avcılık" bütün diğer ilişkiler üzerinde de iz bırakmış olmalıdır. Bir av sahnesinde, tehlikeyle karşı karşıya gelen bir ben'in bu iç diyalo-

rine benzemeyen ve birbirleri için potansiyel olarak büyük ölçüde tehlikeli olan varlıkların ve grupların etkileşimi yoluyla var olur"(s.128). En azından burada sözü edilen topluluklar için bu "tehlikeli" ama bir o kadar da "gerekli '*öteki*', evlilik yoluyla edinilen akrabalardır" yani "siyasi rakipler ve böylelikle de potansiyel yamyamlardır" (a.g.y.).

37. Overing, Piaroalar ve açıkça şiddete başvuran komşuları Yanomamilerin yamyamlık söylemlerinin birbirine "benzer" olmasını açıklamaya çalıştığı zaman "metafizik" deyimine başvurur: "bu da bizzat sosyal hayatın doğasına ilişkin *özel bir metafizikten* çıkan bir söylemdir" der (s.128). Ayrıca, Piaroalar bir "kişinin tarlasının ürünlerini, o kişinin 'düşünceleri' (*a'kwa'*) olarak anarlar" (s.126) saptaması da üzerinde düşünülmeye değer.

ğuna *alter* gelip yerleşir. Yabanıllar hayvan dünyasıyla "varlıktan varlığa" bir ilişki içindeydiler, yani aralarında her an tersine dönebilen bir simetri, bakışım vardı; onların "avcı-yiyici-özne" konumları, bir av sahnesinin yüz yüzeliğinde "yenen-hayvan-nesne"ye dönüşmek üzere hemen her an birdenbire *tersine çevrilebilirdi.* Ama av bir kez başarıyla sona ermiş, ve "özne" ya da "ben" konumu muhafaza edilmiş olduğunda, ben'in iç diyaloğuna suçluluk gelip yerleşir. İşte şamanın duaları, söz konusu bu egemen konumun "tersine dönmesini" ya da *tersinirliğini* engellemeye, bir yer değiştirme veya kaydırma işlemi gerçekleştirerek aslında "iç yamyamlık" olabilecek yeme işlemini zararsız bir "dış yamyamlığa" dönüştürerek ben'in konumunu güvenceye alma işlevi görüyordu. Duaların işlevi ekonomikti; ya da daha doğrusu, onları topluluk için fazla pahalıya mâl olacak bir hayvan eti tüketiminin toptan yasaklanmasına karşı koruyor, yasaktan "*tasarruf sağlıyordu*". Et tüketmeye devam etseler de, bu artık hayvan eti değil, ama "sebze"ydi: ikâme işlemi şüphesiz "etkili gerçeklik" içinde değil "imgesel gerçeklik" içinde gerçekleşiyordu. Cılız bir dua, söylencesel ya da "aşkın" bir dünyayla "iletişime girerek" sorunu (pazarlığı) çözüme bağlıyordu.

Burada daha şimdiden, Katolik öğretisinin, kurban edilenin yani İsa'nın etini ve kanını, ekmek ve şarapla değiştirerek (töz dönüşümü: *transsubstantiation*) ya da düz değişmeceye tabî tutarak bir yasağı simgesele taşıyıp orada ilelebet devam ettirerek dönüştürmeye yönelik ekmek-şarap ayininden (*eucharistie*) uzakta değiliz. Yine yamyamlığın aynı musallat oluşu; ne kadar kovulursa, ne kadar yasaklanırsa, yasağı söylemek (*inter-dit*) ve yeniden dile getirmek için o kadar güçle geri gelişi. Katoliklikte, uzam ve zamanda sınırları çizilmiş, bir "birleşme"yi (*communion*) sağlamak üzere, sanki birbirini-yemeden-birlikte-olma sözleşmesinin bir imza töreni gibi gerçekleşen bir ayin anında simgesel olarak "izin verildiği" anda bile, yamyamlık yasak olduğunu söylemek için bile olsa *oradadır.* Zira, adına "birleşme" denilen bu sözleşmenin imzalanma anında, sadece "verilmiş bir söz" ile yetinilmemekte, aynı zamanda "vucüt bulmuş" ya da "ete bürünen söz"ün yutulması, yenmesi

de talep edilmektedir. Buradaki paradoks şudur ki, yamyamlığı defetmek için, en "yüce" kurbandan geçmek, ve de bu kurbanın bedeninin, simgesel bile olsa, "barış içinde bir cemaat" oluşturabilmek üzere yamyamlaştırılmasının suç ortağı olmak gerekmiştir.

Overing'in verdiği bilgilere göre, Piaroaların şamanı da, aynı şekilde, "gece okuduğu duası yoluyla" (s.123), "bir kap içindeki *suya* ve *bala, Tianawa* tanrılarının kendisine verdikleri dua sözlerini okur". Ertesi sabah, "yetişkinler bu sudan içerler, çocuklar ise 'okunmuş' baldan alırlar; sıvıyla birlikte şamanın, hastalıkla mücadele güçlerini içinde taşıyan *dua sözleri de içlerine girer*" (a.b.ç.). Demek ki, burada "tinsel bir besin"e dönüşmek üzere "töz" değiştirmiş (*transsubstantiation*) su ve bal biçimi altında "yutulan söz", büyüsel bir işlemle iç yamyamlığı müsamaha gösterilen dış yamyamlığa dönüştürerek, yasağı son bir kez daha hatırlatarak ortadan kaldıran tek ve aynı *–ekonomik–* edim içinde bir yasağa itaat ederek bir yasağı sürdürmenin sarhoşluk verici zevkini tattıracaktır. Burada da, ekmek-şarap ayininin olduğu gibi, yasak, "yutulan işaret"in ayinsel yetkesi altında, anımsanmış ve içselleştirilmiş, kurban ve yamyamlık da (ortadan) *kaldırılmış*, yani aynı anda hem "sona erdirilmiş" hem de "muhafaza edilmiş" olacaktır.

Şüphesiz üyelerinden, bir mantığı her gün yeniden başlatan ve kendi üzerine kapatan sabah ayininden itibaren birer suç ortağı yapan bir cemaati olanaklı kılan şey işte bu "sarhoşluk verici zevk", yani *hiçbir şeyi yasaklamayan bir yasak* olsa gerek.

Bütün varolanlar arasında, sadece insan kendi kendisini "çoklu varoluşu" veya "birlikte-yaşama"sının *telos*'u ve *kökeni*'nde yansıtınak için bu kadar incelikli ve karmaşık bir *işaret ağına* gereksinim duymuştur. Piaroaların varlıkbilim-ideolojisine göre, eğer gereksinmelerini tatmin etmek için yemek zorunda oldukları hayvanlar, bir hastalık tehditi oluşturuyor idiyseler, bunun nedeni onların "insanlıktan yoksun kalışları ve bugünkü yenebilir durumlarının öcünü almak"tı. Eğer şaman tarafından gerçekleştirilen "töz değişimi" büyüsel işlemine rağmen, hastalıklar ve ölüm insanlar arasında felaketler saçmaya devam ediyorsa, bunun nedeni de hayvanların daima insanların onları yeme zaaflarından faydalanarak öç almayı

bir şekilde başarmalarından olsa gerek. Oysa, Piaroaların inancına göre, "ölümsüz" olan Tianawa tanrıları, kendilerini öncelemiş olan ve de nihayet onlar tarafından söylencesel bir geçmişte ortadan kaldırılmış olan "vahşi güçler"in tersine, "yamyamlık sürecine katılmazlar"; hatta "yemezler, içmezler, uyumazlar veya cinsel faaliyette bulunmazlar", "ihtiyaçları yoktur" (s.125). Dolayısıyla, eğer Piaroalar arasında hâlâ hastalıklar varsa, bunun nedeni bu "vahşi güçlerin" öç alma istekleri olarak görülür.[38]

Bu şekilde, bir insan topluluğu, kendisini hayvanlar, "vahşi" ve "tanrısal" güçler arasında bir yerde tanımlayarak, kendi kendisine anlattığı, kendisini kökenler ile bir *telos* arasına yerleştirdiği bir anlatı içine yerleştirmiş olur. Burada geriye dönük olarak, belli bir Metafiziğin "aşılamaz" ufkunu yeniden bulmuyor muyuz?

Ama acaba bu Metafizik daha o zamandan orada hüküm sürdüğü için mi onu orada yeniden buluyoruz, yoksa onu bizim sorgulama biçimimiz, burada "felsefi antropoloji" sorgulama kipi mi bu Metafiziği orada yeniden bulduğunu sanıyor? Tasarruf yapıp kaçınamayacağımız zor bir soru. Yabanılların söylencesel anlatısında, değerlerin örgütlenme biçiminin, onların hiyerarşik yeniden dağılımının bize *telos* kavramının bir ön biçimlenmesini düşündürdüğü bir kökenler tarihini kaçınılmaz olarak buluyoruz. Bu *telos*, şüphesiz toplulukların şimdisini ve geleceğini, "etik" olmaktan çok "söylencesel" bir biçimde düzenlemektedir. Zira, zorunlu olarak "iyi" ve "kötü" kavramları gibi kendisi de metafizik bir kavram olan, "iyi" ile "kötü" arasında bir "seçme özgürlüğü" olmaksızın, ahlâki bir davranıştan nasıl söz edebiliriz? Peki ya bu anlatılarda "etiğin" sorumluluğu "söylencesel" olanın (ya da nesnel vekillerin) yüküm-

38. Overing'in yorumlarının ayrıntıları için kendisine gönderme yapıyoruz. Örneğin, "mitik dönemin sonunda kültürün vahşi güçleri, yeryüzünde (...) çok hasara neden oldukları için göksel Tianawa tanrıları tarafından yeryüzünden (...) alındı" (s.119). "Günümüzde tanrılar, kültür armağanını Piaroalara verirler, fakat *kültürün kullanımının sonucunun barış olması, şiddet olmaması şartıyla*" (a.b.ç.). Burada bir "*telos*"un ve "iyi" kavramının ortaya çıktığını görebiliriz. Ama hiçbir şey de tam bir güvence altında, *tersinmez bir telos*'a da bağlı değildir. Örneğin, "teknik" bir uyarı notu olarak şunu okuyabiliriz: "hükmedilemeyen kültür özellikle şaman için tehlikelidir (...) Şaman delirebilir ve bu durumda da ötekileri, büyü yoluyla yamyamca yiyebilir"(a.g.y.).

lülüğüne devredilmişse; ya da başka bir deyişle, burada söylencesel olan etiğin rolünü oynuyorsa? Veya, ya bu "yabanıllar" herhangi bir seçme özgürlüğü olmaksızın, bir "*telos*"un taşıyıcısı olacak olgusal bir karar olmaksızın, ama daha çok *bu "telos" u kendi "söylencesel" örgütlenmelerinin teknik yapısının kendisinde cisimleştirerek* (nesnel ahlâklılık veya *Sittlichkeit*) örgütlenmişler ve de burada bütün ötekilikler (dışişleri siyasetinin Yanomamileri de dahil olmak üzere) tek ve aynı işaret ağı içinde muhafaza edilerek "aşılmış" veya "çözülmüş" ise...

Peki ama bizim "aşılamaz ufuk" adını verdiğimiz de zaten bu değil midir? Zaten bizler hâlâ "seçme özgürlüğü" veya "iyi" ve "kötü" gibi yaklaşık veya ikâme kavramlardan olduğu kadar, daha vahim olarak sorumlu bir karardan, dolayısıyla karar verilemezlik zemininden gelecek bir karardan da *tasarruf* etmiyor muyuz? Hâlâ "yükümlüğü" veya af dilemenin sorumluluğunu "devretmenin", "töz dönüşümünün" veya "nesnel vekilliğin", "vekaletin", ticari mübadelenin şu "sarhoşluk verici zevki"nde ikâmet etmiyor muyuz? Bu son varsayım, şüphesiz şu ünlü "Metafiziğin aşılamaz ufku"[39] varsayımını çürütmek bir yana, burada *işaretin* ve teknik yapısal örgütlenmenin "maddiliğinden" (ya da vekilliğinden) itibaren veya "kurbanın teknik yapısının" ayrılmaz bir biçimde *Logos*'a bağlandığı yerde, *tekno-logos*'un bu aşılamaz ufku bugün devraldığı yerde başka türlü kanıtlar.

Tarihte bize en yakın olandan en uzak olana gerileyerek yaptığımız bu yolculukta, kurbanını izinin en az silinmiş olduğunu varsayabileceğimiz bu en ücra noktada bile, kurbanın ekonomik mantığının, ikâme ve vekillik sisteminin "nesnel" kerteleriyle karşılaşmış olduk.

Şimdi yine son kez olarak yüz-yüzelik ilişkisine dönme zamanı.

39. Bilindiği üzere M.Heidegger, ünlü "Metafiziğin Aşılması" makalesinde şöyle yazıyordu: "Aynı bir dünya görüşünden çıkar gibi metafizikten çıkılamaz" ("Dépassement de la Métaphysique", *Essai et Conférences,* a.g.y., s.81).

Üçüncü Bölüm

Şiddet ve arzu

Bernard-Maria Koltès ve *Pamuk Tarlalarının Yalnızlığında*

"Arzuya bir biçim ve hacim vermedeki o zorunlu şiddetle..."
B.M.Koltès[1]

"Arzu" nedir? Kuşkusuz mevcudiyet kipinde böyle doğrudan bir soruya burada doğrudan bir yanıt vermiş olmayacağız. Arzu belki de ötekiye sununun / maruz kalışın en bilinmeyensi kipliklerinden biridir. Arzu ile şiddetin "yakınlığı" ilk bakışta kimseyi şaşırtmayacaktır; "şiddetli bir arzu", "tutku" sıradan deyimlerden biri olup çıkmıştır. Ancak "arzu"nun maruz kalabileceği şiddet çoğunlukla anlayış gücünden kaçar; oysa bu şiddet yalnızca arzunun kuramsal olarak konulaştırılmasında, nesne haline getirilmesinde değil, öte-

1. Bernard-Marie Koltès, *Dans la solitude des champs de coton*, Minuit, 1990, s.29.

kiye sununun / maruz kalışın ta kendisinde de sürüp gider. Zira, konulaştırılmanın veya nesne haline getirilmenin şiddetine maruz kalmaksızın ve de ötekiyi bu şiddete maruz bırakmaksızın ötekiye (asla olmasa da) nadiren sunarız veya maruz kalırız. Ötekiye sunu / maruz kalış, bir "anlamlama" olarak, dolaşımda olan, göçebe ve adlandırılamaz bu arzuyu anlamlandırmaya çabalar durur. Onun adlandırılamaz olması, "iğrenç", "aşağılık", "lanetli", vb. olması nedeniyle değil, tam olarak *henüz* adlandırılmamış olmasındandır. Ve daima kalacak olan bu "henüz", öngörülebilir bir geleceğe indirgenemez. Arzunun tanımlanması daima *gelecek* olarak kalır. Arzu daima adlandırılamaz bir dışsallıktan gelecek olandır. Bu arzunun "geçmişi" veya "kökeni" asla bir "ben"e indirgenemez olduğundan, arzu daima kendi-dışında dolaşımdadır; kendisine bir ad, belki de bir "biçim" ve bir "hacim" verecek olan o şiddetin bekleyişi içindedir. O asla kendi kendisine "mevcut" veya kendi şimdiliğinde değildir.

Arzu bir kez bu kendisini adlandırmadaki (veya anlaşılmasındaki) gerekli şiddet veya "zorunlu vahşete" maruz kalınca, doyum içinde artık bırakınamacasına kendini tüketmez. Bu "geriye kalan", arzuyu görünür veya dile getirilebilir kılma stratejileri ötesinde, bize adlandırılamaz olan, ama daima şiddete maruz kalmaya, adlandırılmaya hazır *arzu uçurumunu* gösterir.

Kendisinden itibaren arzunun tanımlanacağı bu dışsallığı, bakışlar ve sözceler kalabalığıyla dolu "Öteki alanı" olarak adlandıracağız: yani, her türlü görmeden önce "görülmeye bırakıldığımız" bir alan olarak; tıpkı İzzet Yasar'ın şiirlerinden birinde söylendiği gibi, kendimizin daha herhangi bir sözce üretmemizden önce "sarılıp sorulduğumuz" yani her an bir takım sözceler veya bakışlar tarafından sarmallandığımız, çevrildiğimiz, kuşatıldığımız, talep edilip çağrıldığımız bir alan:

ah sahne mantığım... sarılıp soruluyorsun
bak perdene gözler iniyor
işte bu suretle yaralarından sızıyorsun[2]

2. İzzet Yasar, "Sır Şiiri", *Ölü Kitap*, Tan, Ankara, 1982, s.24

Bu "suret" sözcüğünün anlamının karar verilemezliği ("yüz" veya "yol", "şekil", "tarz") tam da bu dizelere bütün gücünü verir. Bizden birer "bakılan varolan" yapan bu şiddeti, her şeyden önce "yüz"den, "çehre"den itibaren alımlıyoruz. Her ne kadar bizler bu bakışı sürekli olarak algılamasak bile, varoluşumuz boyunca her yandan bakılan varolanlar olarak kalırız. Bu görmeksizin her taraftan bakılabilir olma "bilinci", belki de şiirin sözünü ettiği şu "sahne mantığını" verir. Bu, zaman zaman hem sakatlayıcı hem de kurucu, yapıcı olabilen "Öteki alanı"nı, yani dünyaya (*Umwelt*) *sunulmuş olmamızın* kaçınılmaz "sureti" veya "tarzı"dır. Dünyaya "sunulmuş olma" ve dünyaya "açık olma" aynı anlama gelir: *Opfer* veya yine M.Merleau-Ponty'nin sözünü ettiği *Umwelt*'in *Offenheit*'ı, "dünya çevreninin açıklığı"[3] anlamında...

Merleau-Ponty'nin çalışmalarını yeniden değerlendirdiği sırada Jacques Lacan da şöyle yazar: "kendim sadece tek bir noktadan görüyorum, ancak varoluşum sırasında her taraftan görülmekteyimdir".[4] Ve de "görmeye-sunulmuş olmanın görmüş olmaya öncel varoluşu" üzerinde ısrar eder (a.g.y., s.71). Lacan'ın burada geliştirdiği düşünceler, gündelik bir "fantazm"ın gerçekliği ile "kendisine her yerde hazır ve nazır görme (*omnivoyant*) niteliği yüklenmiş mutlak bir varlığa ilişkin Platoncu bakış açısında bulduğumuz" felsefi bir "fantazm" arasındaki sürekliliği göstermeye yönelir. Bu felsefi fantazmda, bu her yerde hazır ve nazır görme niteliğiyle yüklenmiş, ya da daha kesin bir ifadeyle, bu niteliğin kendisine "aktarımı" (Lacan ruhçözümün "*transfert*" kavramını kullanır) yapılmış "mutlak varlık", daha o zamandan tektanrıcılıkların Tanrı'sını haber veren "*İdea*" adını alacaktır. Bu dinsel aşkın "alan"ı şimdilik

3. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'İnvisible*, Gallimard, Tel, 1983, s.305. Burada "*Umwelt*"in "*Offenheit*"ı (dünya çevreninin açıklığı), filozof tarafından "nihayetinde *kendinde*, *nesne*" olarak görülen *Unendlichkeit*'tan (sınırsızlık) ayrılır. "Varlığın sonsuzluğu", ona göre "*Umwelt*"in açıklığı" olacaktır. Ancak burada *Opfer*'den (kurban) söz edilmemektedir.

4. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XI, Seuil, 1873. Lacan'ın ele aldığı çalışma, Merleau-Ponty'nin ölümünden sonra 1964'de yayımlanan yarım kalmış eseri *Le Visible et l'İnvisible*'dir. Lacan şöyle yazar: "Onun bize işaret ettiği yoldan geçerek kavranılması gereken şey, bir bakışın öncel varoluşudur (*préexistence*) – kendim sadece tek bir noktadan görüyorum, ancak varoluşum sırasında her taraftan görülmekteyimdir" (s.69).

bir kenara bırakalım, çünkü modern insanın bilincinde bu "metafizik" alan tamamen kaybolmamakla birlikte, bir başka "aktarım" gerçekleşmiş ve de onun bu "her yerde hazır ve nazır görme" niteliği büyük ölçüde hayal edilen veya fantazm niteliğindeki Öteki alanına aktarılmıştır. Kaldı ki, bu son Öteki alanı da, "aşıldığı" iddia edilen eski Metafiziğin indirgenemez, önceleyen "izi" olarak, esasen "metafizik" niteliğini korumaya devam eder. Metafizik kendisini belki önce Devlet'te ve tanrısal olanın bu her yerde hazır ve nazır olma niteliğini devralan ya da kendisini buna ikâme etmeye yönelen Devlet kurumlarında (*panopticon*) aşmayı (ve böylece de kendisini sona erdirmeyi) "istedi". Devlet iktidarı kendisini büyük ölçüde Tanrısal şiddete ikâme ederek ya da onu devralarak oluşturmuş olsa bile, ancak "sivil toplum" içinde veya geniş anlamda *ötekiye sunuda / maruz kalışta* kendini sürdüren, giderek de kendisini daha da içselleştiren bir başka şiddet aracılığıyla ayakta tutmayı başarabildi.

Ötekiye kurbansal sunu veya maruz kalışa, arzunun, bakışın işlevinin, mübadelenin (verme işlevi / alış-veriş, veya ticaret), "bilme" / "bilmeme" ikilisinin, vb. konulaştırılması yoluyla, bu bölümde işte bu mikro perspektiften veya burada bulunabilecek bir mikro-iktidar ilişkisinden itibaren yöneleceğiz. Eğer, şairin "sahne mantığım" dediği şeyin sorumlusu, bizlerden bu "dünya gösterisinde, bakılan varlıklar" (Lacan, s.71) yapan bu dünyaya sunulmuş olma koşulumuz ise, biz de bu mantıkta neyin olup bittiğini ya da tam da neyin olup bitmediğini, neyin "görülebilir" neyin "görülemez" ve de neyin "dile getirilebilir" neyin "dile getirilemez" olduğunu çözümleyebilmek için, bir tiyatro oyununa başvurmayı yeğledik. İşte bu *speculum mundi*'ye tanıklık etmesi için başvuracağımız bu tiyatro yapıtı da Bernard-Marie Koltès'in *Pamuk Tarlalarının Yalnızlığında* adını taşıyan bir oyunu olacak.

Bize burada aynı zamanda çeşitli yer değiştirmeleri içinde bir yapıçözümünü gerçekleştirmeye çalıştığımız sunu (sergileme, *Ausstellung* anlamında) kavramı ile temsil (tiyatro temsili, *Darstellung* anlamında) kavramı arasındaki ilişkileri gözden geçirme olanağı da verecek olan bu oyun, (insanlar ve hayvanlar arasından) iki

insan varlığı arasındaki bir "karşılaşma" veya daha doğrusu *çarpışma* veya *takışma* diyebilebileceğimiz bir anın sahneye konulmasına dayanır. Bu iki insanın özellikleri hakkında yazar tarafından verilen bilgi, bunların "şehirli iki erkek" olduğudur ve de basitçe kendilerine atfedilmiş işlevlere indirgenmiş olarak, kuru bir şekilde adlandırılırlar: "satıcı" (*dealer*) ve "müşteri" olarak... Denebilir ki, bunlar daha baştan çok fazla bilgi; bütün bir kurguyu, hikâyeyi oluşturmak için yeterli öğeler. Ancak bu adlandırmanın kendisi de hiç olmadığı kadar sorunsal olarak kalır; çünkü bu adlar metinde yazar tarafından sözde diyaloğun iki konuşmacısından birinden ötekine ya da bir monologtan ötekine geçişi belirtmek için sistematik olarak kullanılmakla birlikte, "metin-dışı" olarak kalır. Başka bir deyişle, yazar metnin başındaki kısa açıklamalar (*prologue*) dışında bir daha metne asla müdahale etmeyeceğinden; konuşmacıların veya tarafların kütlesel, yoğun monologlarında, bir "satış" veya bir "alış-veriş" olarak adlandırılabilecek bir şeye asla *açık seçik* bir göndermede bulunulmadığından; bütün diyalog da bu iki kişinin orada tam olarak ne işleri olabileceğinin, ne yapmakta olduklarının usanmak bilmez bir sorunsallaştırılması olarak kendini sunduğundan, bu adlandırmalarla yazarın önermiş olduğu konulaştırma (*thématisation*) nihayetinde hiçbir şeyi aydınlığa kavuşturmamış olarak kalır. Kaldı ki, yazar tarafından kaleme alınan "prolog" ya da "girizgâh" yapıtın anlamını sınırlamaya, ona bir çerçeve çizmeye, onun akacağı yatağı hazırlamaya yönelen bir "metin-dışı" veya bir çerçeve, bir *parergon* (yapıt-dışı) rolü oynayarak, bize *deal* olarak adlandırılan şeyin de çok genel ama yeterince aydınlatıcı bir tanımını verir:

> bir *deal*, yasaklanmış veya dolaşımı sıkı bir şekilde denetlenen metalara (değerlere) ilişkin ve de bu iş için öngörülmemiş bir takım belirsiz, tarafsız sahalarda, alıcı ile sağlayıcı arasında, böyle bir işlemin içerebileceği ihanet veya sahtekarlık risklerini bertaraf etmek için sözel olmayan (zımni) bir anlaşma, uzlaşımsal bir takım işaretler veya iki anlama gelen konuşmalar yoluyla sağlanan ticari bir alış-veriş işlemidir (a.g.y., s.7).

Ancak ne var ki, bir yandan "tek" bir anlama doğru yol alırken, öte yandan da yolu "çift anlamlılıklar" oyununa açan, yapıt daha kendi kendisinin konulaştırılması olarak başlamadan önce yapıtı konulaştıran bu açıklama, yapıtın içinde anlama, anlamlamaya ve konulaştırmaya bir direnç gibi ortaya çıkan anlam patlamasının önünü alamaz.

Bütün "sahneye koyma", sanki bu "karşılaşma" ya da "çarpışma" anını bir gecenin kımıltısızlığı içinde belirsizce uzatmaya yönelmiş gibidir. Buradaki "çarpışma", *accrochage* sözcüğünün ikili anlamında aynı zamanda hem bir "takışma" ve orada "takılıp kalma", hem de bir "tabloyu sergilemek üzere duvara asma" anlamında, sanki sunu ya da sergi, sergileme belirsizce uzatılmak istenir. Söz konusu olan gerçekten de sözcüğün dar anlamında "gece"dir. Ancak bu "gerçek" veya "sahnesel" gecenin ardında, ondan daha karanlık bir başka gece vardır. Bu *öteki gece* konulaştırılamaz, çünkü her türlü ışığa, her türlü ada meydan okur. Denebilir ki o yoktur. Ya da Levinas'ın deyimiyle, bu gece "yokluğun mevcudiyetine" sahiptir. Bu belki de o içinde kaygıyı barındıran şu tekinsiz, kişiliksiz, kimliksiz, Levinas'ın *il y a* (vardır) adını verdiği şeydir. Veya yine Almanca'nın kendi deyimselliğinde *Es gibt* ("vardır" veya "o verir"), kökensiz bir verme denebilecek olandır. Levinas, "yokluğun mevcudiyeti olarak *il y a* (vardır) çelişkinin üzerindedir"[5] diye yazacaktır.

Levinas, kendisine göre "genel olarak varlık", "anonim varlık" anlamlarına gelen, kaygı ve korku uyandıran bu *il y a* kavramına çok özel anlamlar yükler: "*İl y a*'nın ürpertisi, ne korkunçtur" (a.g.y., s.98). O artık sözdiziminin özel bir biçimi değildir; ona bir isim ekleyemeyiz: "genel olarak vardır, ne vardır bu önemli olmaksızın, bu deyime bir isimsi ekleyemeden. Tıpkı yağmur yağıyor veya hava sıcak gibi, vardır kişiliksizdir" (s.96). Bu anlamda, "vardır" konulaştırılamaz veya daha doğrusu, o her türlü konulaştırmadan, dünya ile öteki ile bir mübadelede elde edilmiş olabilecek her türlü doyumdan sonra, kendisini bir kaygı, bir yokluk, bir doyumsuzluk uçurumu olarak hissettirmeye devam eden şeydir.

5. Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 2.basım, Paris, 1977, s.105 (ilk basım, Ed. de la revue Fontaine, 1947)

Koltès'in oyunundaki gecede de, "öteki gece" usulca ışır; tabii eğer "mutlak ışık yoksunluğu"na (Levinas, s.94) "ışır" veya "ortaya çıkar" denilebilirse... "Öteki gece", gerçek gecede, hatta zamanda bir *kesinti* veya bir *ihlâl* olarak ortaya çıkar; başka bir deyişle, ne öteki gece, ne de kesinti ortaya çıkmaz, ancak dile getirilemez bir rahatsızlık veya bir sıkıntı gibi kendini hissettirir. Burada "zaman"ı, her şeyin kendi bedeli karşılığında mübadeleye girdikten sonra yatırımı yapana geri döndüğü "döngüsel" zaman olarak, "dünya" veya *gerçek* "gece" olarak anlıyoruz.

Koltès'in girizgâhından, bir başka "ihlâl"le karşı karşıya olduğumuzu anlıyoruz (yasadışı bir ticari alış veriş), ancak bu bizim döngüsel zaman kavramımızı hiçbir şekilde kesintiye uğratmayan gerçek bir ihlâldir. Bizim sözünü ettiğimiz, ve de Koltès'in yapıtında alttan alta kendini hissetiren "ihlâl" tamamen başka bir düzene ilişkindir. Eğer bağış diye bir şey varsa, eğer böyle bir şey hiç olmuşsa, bu olanaklıysa, işte ancak kârlı bir geri dönüşü olmayan, A.Silesius veya P.Celan'ın "niçinsiz gül"ü[6] gibi bir *bağış* böyle bir ihlâle muktedir olabilecektir.

[*"Bir gül, satılabilir mi?"*]

Bu oyunda ise, bildiğimiz anlamda "bağış"ın adı hemen hiçbir yerde söz konusu edilmez, ancak onun paradoksları, açmazları, kavramı oradadır. Oyunda pek muhtemel görünmeyen ve inanılması güç bir ticari alış-verişte olmuş veya vuku bulmuş olabilecek bir "arz" ve "talep"in en uç noktaya vardırılan bir sorunsallaştırılmasına tanık oluruz; zira bu mübadelede basitçe "talep" eden taraf veya "müşteri" (ona atfedilen metin-dışı bu ada rağmen) mevcut değildir (ama acaba bu talep hiç vuku bulmuş mudur?). Ancak görünüşe bakacak olursak, ticaretinin nesnesi hakkında en ufak bir bilgimizin bile olmadığı ve bu nesnenin mutlak biçimde bilinmez, giderek de bir bilmece haline dönüştüğü, ama kurbanını, bütün bir salıne bir rehin alma sahnesi haline gelene kadar, bu "nesne" veya *kendi* ar-

6. Paul Celan'ın, Alman mistik veya "olumsuz tanrıbilimci" şairi Angelius Silesius'un sözlerini yeniden alıp "Gül niçinsizdir / açar çünkü açar" dediği "Psaume" adlı şiirine gönderme yapıyoruz; *Niemandrose* (Kimsenin Gülü).

zusunun nesnesi veya doğası hakkında düşünmek, bu nesneye tanıklık etmek zorunda bırakan bir "satıcı" vardır ortada. En az "satıcı"nın gelip kendini dayatması kadar bu "nesne" de sonunda gelip kendini dayatır.

Koltès'in bu bir türlü kendini dile getiremeyen ve de "çift anlamlılıklar" oyunu içinde giderek uçuşup buharlaşıp yok olup giden bu gerçek ticari ihlâl çerçevesi ya da *parergon*u ardında bambaşka bir sorunsalı ortaya koymaya yöneldiğini göstermeye çalışacağız. Bu, katıksız bir kimliksiz ve kişiliksizlikten, saf bir anonimlikten fırlayıp gelen ötekiye sunu veya maruz kalışta vuku bulmuş veya gelip oraya yerleşmiş olabilecek olan arzunun sorunsallaştırılması olacaktır. Bu sorunsal aynı zamanda karanlıklar ve bir şehrin elektirik ışıkları arasında hâlâ salınmakta olan şu gerçek gecenin ardında bir türlü *varamayan* şeyin de sorunsallaştırılması olacaktır. Varamayan şeyin *en yüce ihlâl* olarak varma olasılığının yaratmış olabileceği en son raddedeki sıkıntı veya rahatsızlık, ötekiye sunu veya bu maruz kalıştaki olası bir *bağışın* yaratmış olabileceği sıkıntı veya rahatsızlıktır. Her şey sanki yazılı olmayan, ama şehirlerin şu "elektirik ışıkları"na kadar her yerde kayıtlı bir yasa (*nomos*) varmış ve bu yasa bu bağışın vuku bulmamasını güvence altına alıyormuş gibidir.

Ancak yasaya rağmen, nesnesi veya içeriği hakkında bir şey bilmediğimiz bu bağış olasılığının daha çok "vahşete", "hayvani olan"a ve şiddete doğru ürpertici bir dokunuşu da vardır. Koltès'in oyunu bu tür imgeler kalabalığıyla doludur:

> (Satıcı:) İşte bu yüzden genelde insanla hayvanın birbirleri üzerine vahşice atılması gereken şu geç vakte rağmen size yaklaşıyorum, eller açık ve avuçlar size dönük, bir şey satın alacak kişinin karşısında (*face*) bir şey sunan kişinin [kişiye sunulan yüzün] alçakgönüllüğüyle, bir şey arzu eden kişinin karşısında bir şeye sahip olan kişinin alçakgönüllüğüyle yaklaşıyorum size; karanlıkta bir binanın tepesinde bir pencerede yanan ışığı görür gibi sizdeki arzuyu görüyorum; aşağıda sokakta insanla hayvanı birbirlerinin tasmalarını çekiştirip vahşice dişlerini göstermeye bırakarak, karanlığın göğün şu ilk ışıklarıyla buluşması gibi, usulca, saygıyla, neredeyse şefkatle size yaklaşıyorum (s.9-10).

Kuşkusuz, daha oyunun başında, bir "satıcı"nın ağzından çıkmış olabilecek bu şaşırtıcı sözler, Koltès'in girizgâhta iddia ettiği gibi, "ihanet veya sahtekârlık risklerini bertaraf etmek üzere *iki anlama* gelen konuşmalar" çerçevesini, gerek çift anlamlılıklar gerekse de yüksek şiirsel ton açısından kat kat aşmaktadır. Bir "metin-dışı" olarak bu girizgâh daha çok metnin tamamen bir parçasıdır ve kendisini "ihanet riskini bertaraf etmenin" *ilave* bir yolu olarak sunar. Ancak tam olarak neye ihanet, veya neyin ihlâli? Tabii ki "bertaraf edilmek istenen ihanet" bu kez, yalnızca bizim zamanla olan ekonomik ilişkimizi değil, metni kısa kesip atarak veya anlamı daha baştan ipotek altına alarak metnin bütün bir ekonomisini de alt üst edecek "en yüksek ihlâl" anlamında anlaşılmalıdır. Koltès'in metninin ekonomisi dediğimiz şey, anlam düğümünün çözülmesini, beklentiyi, büyük ihlâli olabildiğince erteleyerek, onu bir yandan bir olanak olarak, veya daha doğrusu kaçırılan, *eksik kalınan* bir olanak olarak muhafaza edip, giderek olanaksız veya olası görülmeyen hale getirerek olabildiğince geciktirmekten ibarettir. Bu yalnızca okurun metinden elde edebileceği hazzı arttırmanın veya uzatmanın, onu meraklı bir beklenti içinde nefes nefese bırakmanın en etkili yolu olmakla kalmaz, aynı zamanda bizim zamanla olan ekonomik ilişkimizi kesintiye uğratacak *öteki gece* olanağını da alttan alta görünür veya görülecek hiçbir şeyin olmadığı yerde en azından işitilebilir kılmayı sağlamanın da bir yolu olur.

Bu "öteki gece"yle ilgili geliştirilmiş en yetkin düşünceleri Maurice Blanchot'nun *Yazınsal Uzam* adlı yapıtındaki "Dışarı, gece" başlıklı metinde buluyoruz:

> Yapıt kendisini ona adayan kişiyi yapıtın olanaksızlık sınamasından geçtiği noktaya çeker. Esas itibariyle gecesel olan deneyim, gecenin deneyimlenmesinin ta kendisidir. [...] Gecede her şey kaybolmuştur. Bu ilk gecedir. [...] Ancak gecede her şey kaybolduğunda, 'her şey kayboldu'ışır. Bu *öteki* gecedir. Gece, 'her şey kayboldu'nun görünüşe çıkmasıdır.[7]

7. Maurice Blanchot, "Le dehors, la nuit", *L'espace littéraire*, Gallimard, İdées, 1955, s.215.

Demek "öteki gece", ne bildiğimiz şu gündüzle köşe kapmaca oynayan, her türlü kayboluşun görece ve geri kazanılabilir olduğu gece, ne de "bir başka gece"dir. Ama "öteki gece" kaybolmuş olan her şeyin geri dönüşünün olanaksızlığıdır. Bu toplam, geri dönüşümsüz kayıp, ötekiye sunuda / maruz kalışta kaçırılan, kusur edilen, eksik kalınan her şeye gönderme yapar. O her türlü ışık yoksunluğu, dolayısıyla da "karanlıklar"dan daha zifiridir. Görülemeyene değil görünmeyene, dile getirilemeyene değil dilsizliğe gönderme yapar; çünkü kaçırılan şey eğer basitçe görülebilir ve dile getirilebilir olan idiyse, "öteki gece" basitçe "bir başka gece" telafi edilebilir olur, kaçırılan şey yakalanır, eksik kalan şey de tamamlanırdı. Bununla birlikte bize kapalı olan bu "görünmez" olandan tamamen de habersiz değilizdir. Bunun nedeni onun bize herhangi bir "iyi haber" veya "müjde"nin güvencesiyle bir bilgi olarak bildirilmiş olması değildir. Onun belki de *bilmeksizin bir bilgisine* sahibizdir. Bu bize bir olanaksızlığı işaretleyen, adlandırılamaz bir eksiklikten gelen son raddedeki bir rahatsızlığın işaret ettiği bilgi olmaksızın bir "bilinç", bilinç olmaksızın bir "bilgi"dir: o adlandırmak için her türlü sözlük kullanımının eksik kaldığı bir mahrumiyettir.

Blanchot, "görünmez olanın o halde durmak bilmeksizin görülen şey", "kendini gösteren durmak bilmeksizin" ya da "durmak bilmeyenin kendini göstermesi" olduğunu yazıyordu (s.215).

Bu ne "hakiki" ne "sahte" gece, dile getirmeyi, itiraf etmeyi bile başaramadığımız olanaksıza bir inanç gibi bize musallat olur. Blanchot:

> O hakiki gece değildir, hakikati olmayan gecedir, bununla birlikte yalan da söylemez, sahte değildir, anlamın yolunu kaybettiği bir kafa karışıklığı değildir, aldatmaz, ama ondan uyanıp kurtulmak da mümkün olmaz (s.216).

Bunu dile getirip itiraf da edemeyiz, çünkü kendini hemen bir "ölüm itki"sine, yoğun bir tükeniş, harcama, nedensizce kendini bağış, feda edecek bir şeyin olmadığı veya kalmadığı yerde feda etme, kurbanın (belki de bu noktada şimdi daha berrak hale gelen) mantığında kalınıp da ekonomik kılınamayacak bir kurban talebine

indirgeyiverir. Blanchot bu "gece"nin ölümle olan ilişkisini olumlayacaktır: "gece *içinde*, ölüm bulunur, unutmaya varılır" (a.g.y.). Dikkat edilirse, Blanchot "içinde" sözcüğünü vurgular; çünkü asla bu gece "*içinde*" değilizdir. Bir kez "içinde" isek, artık yokuz*dur*. Bu gece daha ziyade vecd ve yoğun tükeniş içinde bu ölümün olanaksızlığı olarak "ışır". Bu gece her şeyden önce bir türlü yakalanamaz olan, şu "bulunmayan ölüm" karşısındaki kaygıdır. Blanchot:

> Ancak bu öteki gece bulunmayan ölümdür, unutmanın bağrındaki kendini unutan unutmadır, dur durak bilmeyen hatırlamadır (a.g.y.).

*

[*"Bir gül, bir güle gider mi?"*]

Koltès'in oyununa geri dönersek, yukarıda alıntıladığımız, oyunu açan ilk monoloğunda "satıcı", herhangi bir şey satın almak arzusunda olmayan ve de bu yönde herhangi bir arzu belirtisi göstermeyen (ve oyunun sonuna kadar da bu yönde "hiçbir" belirti göstermeyecektir) varsayılı bir "müşteri"ye doğru, "eller açık ve avuçlar [ona] dönük" yaklaşıyordu. Bu tavır, bu sahne son derece barışçıl, neredeyse dinsel bir tutumu andırır; özellikle de içinde bulunulan koşullar göz önüne alınırsa, yani eğer söz konusu kişi çift anlamlılıklarla imâ edildiği gibi bir "uyuşturucu taciri" ise –ki bu da pek olası görünmüyor– oldukça şaşırtıcı, en azından da nadir bir tavırdır. Çünkü her şeyden önce "avuçlar" boştur; satıcının tam olarak ne satmayı önerdiği hem bizler için hem de "müşteri" için bilmece olarak kalır ve kalmaya da devam edecektir. Sanki bir şey önermekten, ileri sürmekten (*proposer*) çok, kendi kendisini sunar (*s'exposer*) gibidir; "sahte" veya ikircikli bir tüccar söylemi kisvesi altında hile yoluyla el altından kendi kendisini bağış ediyora da benzer. Diyebiliriz ki, kendini bu sunuyu konulaştırarak sunar; ya da kendi kendini sunarken bir yandan da bu sunuyu konulaştırır (öne sürer). Nesnesi yapacağı etkiden, getireceği sonuçlardan daha

fazla bilinir olmayan bu bağış, Mısır söylencesindeki Toth'un Tanrı-Krala yapmış olduğu bağışa benzer. Ellerinin bu boşluğu, en az *pharmakon* kadar bilmecemsidir: bu bir devâ, ilaç mı yoksa bir zehir, uyuşturucu mudur? Ama o "karanlığın göğün ilk ışıklarıyla" veya "tan vaktiyle buluşması gibi" yaklaşmaktadır; gece gibi, belki de *öteki gece* olanağı ve olanaksızlığı gibi yaklaşmaktadır. Şu iyi mi kötü mü olduğu bilinmeyen *artefacte*'ın, yapay-nesne'nin, yazının mucit-tanrısı olduğu kadar, aynı zamanda ölümün de tanrısı olan Toth gibi yaklaşmaktadır.

"Müşteri"nin sözleri tam da onun geceden daha karanlık olduğunu bildirir:

> Yüzünüzü hiç fark etmemem için karanlığın olduğundan daha da karanlık olması gerekirdi; [...] ama hangi karanlık sizi kendisinden daha az karanlık gösterecek kadar koyu olabilir ki? Sizin dolaştığınız yerde insana öğle vakti gibi görünmeyecek aysız gece yoktur (s.14).

Burada, varsayılı "müşteri"nin sözleri sanki bu yaklaşan "karanlık"ta daha şimdiden "doğa-üstü" bir şey bulmuş gibidir. Ancak bu karanlığı tek başına "öteki gece" diye adlandırmakta acele etmeyelim. Söz konusu olan bir "siyahilik" tanımı da olabilir. "Durmak bilmeyen" olarak "öteki gece" daha baştan daima oradadır (eğer onun için, "her türlü çelişkinin üzerinde", dolayısıyla "olma" ve "olmama"nın ötesinde bir şey için olmak fiilini kullanabilirsek); yalnızca kendi uğultusunu işitmeye bırakır. "Satıcı"nın karanlığı veya oradaki mevcudiyeti onun "gelişi", anonimliğin uğultusundan çıkar çıkmaz "müşteri" tarafından ilk bakışta "yasadışı" bir ekonomik faaliyet, insan yasalarının bir ihlâl olasılığı olarak anlaşılmış gibidir. Ancak onun da göründüğünden çok daha incelikli bir dili vardır; bu söylem sonuna kadar şüpheci, kendini beğenmiş, temkinli olarak kalsa da, giderek çelişkili, zaman zaman dil sürçmelerine yaklaşan, sözcüklerinin ihanetini, ele vermelerini artık denetleyemeyen bir hal alacak, nihayetinde devâsız bir şekilde yara almış olacaktır.

Koltès'in girizgâhta sözünü ettiği şu yasadışı ticari alış-verişlere elverişli "tarafsız sahalar", acaba en yüksek ihlâl olasılığını mu-

hafaza eden yerler mi olacaklardır? Oyunda bu "yer" ve bu "vakit"e ilişkin çok sayıda betimleyici ifade bulunur. Örneğin, (müşteri:) "bu yer ve bu vaktin tekinsizliğinde..." (s.15); "ne yasanın ne de elektriğin ulaşmadığı yaşadışı ve karanlık yer ve saatlerde, böylece insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkiyi yeniden sahneye koymaktan başka bir şey yapmamış oluyoruz" (s.23-4); (satıcı:) "her insanın hayvanla aynı yükseklikte ve her hayvanın da insanla aynı yükseklikte yürüdüğü bu saatte, her insanı veya hayvanı korkutan şey..." (s.29). Nihayet oyunun sonuna doğru, "müşteri"nin şu artık sonuca bağlayan sözleri: "burada yalnız olduğumuz yerde, ne benim orada sizinle karşılaşmam için ne de sizin orada bana rastlamanız için bir sebep olduğundan, ne bir kalp kalbe karşı için bir sebep ne de bizi önceleyen ve bize bir anlam veren makul bir sayı olduğundan, ne *tanımlanabilir bir yer ne de bir saat olan* bu yer ve saatin sonsuz yalnızlığında, basit, yalnız ve kibirli sıfırlar olalım" [...] "biri ötekine geçirimsiz, geçici olarak üst üste binmiş ve her biri kendi yönünde yuvarlanan yusyuvarlak iki sıfır olalım" (s.52).

Buraya kadar aşırı bir kuşkuculuğu ve zihinsel şiddeti elden bırakmayan "müşteri"nin şu son monoloğundaki ton değişimi dikkate değerdir. İnsanın daha ziyade hayvana yakın olduğu, hayvanın da insana artık nihayet eşit yükseklikten baktığı, karanlığın ta kendisinin bazen yazılı, bilinen yasalara ihlâli neredeyse elverişli kıldığı "bu yer ve vaktin tekinsizliği" ona nihayet daha derin bir başka "tekinsizliği" de hissettirmiş gibidir. Asla açık bir şekilde bilgiye taşınamayacak olan *öteki gecenin* bu "öteki tekinsizliği" ona barışa çağrı yapan şu son sözleri sarf ettirecektir. Ancak bu, hâlâ hakiki bir barış haline gelmesi için biraz fazlaca *kibirli* kalan bir barışa davettir. Bu barışa çağrı, "o verir"in (*il y a; Es gibt*) bağışında her türlü kimliğin topyekûn unutulması olacak "öteki gece"nin baştan çıkarıcılığına nihai ve ilave bir direnç olarak ortaya çıkar. "Kibirli", "geçirimsiz", "yusyuvarlak iki sıfır" haline gelme önerisi henüz yeterince kişiliksiz değildir, hatta daha ziyade bağışın tam tersidir. Bağışın ürperten dokunuşundan duyulan korkuya işaret eder. Sıfır olma, daha ziyade bir kendi içine *kapanmaya*, içine dönmeye çağrıdır ve bağışın reddinin devasa boyutunu ele verir. Bir bastırmanın

devasalığını paylaşmaya çağrıdır bu. Öneri "satıcı" tarafından geri çevrilecektir:

> Ancak şimdi artık *çok geç*: hesap açıldı ve şimdi ödenmesi gerekecek. Kendi bireysel zevki için kasasında kıskançca muhafaza eden ve elinden çıkarmak istemeyenden çalmak adildir; ama her şeyin satılık ve satın alınabilir olduğu yerde çalmak kaba bir davranış olacaktır. [...] bedava vermek ve size bedava verilmesini kabul etmek ise edepsizcedir. Burada birbirimizi ticaret yapmak için bulduk, savaş yapmak için değil, o halde bir kaybedenin ve bir kazananın olması adil olmaz.[...] Buraya, insanların düşmanlıklarının ve de öfke içindeki hayvanların ortasına, ele avuca gelen hiçbir şey istememek için geldiğinize ve benim bilmediğim karanlık bir nedenden dolayı kendinize eziyet etmek istediğinize göre, arkanızı dönmeden önce, ödemeniz ve aramızda borç kalmasın ve hiçbir şey de [bedava] verilmiş olmasın diye, ceplerinizi boşaltmanız gerekecek (s.54).

[*"Bir gül bir gülü dövecek mi?"*]

Bu garip akıl yürütme, bu traji-komik söylem, sadece bir "serseri"ye (*voyou*), tek tabanca takılan bir "yasadışı" çete üyesine özgü değildir tam olarak, ama şehirleri yöneten tek geçerli yasa olan ekonomi yasasının (*nomos*) bir türevi, bir "alt-ürünü"dür. *Dealer*, kendisini satışının nesnesi *a priori* olarak na-mevcut olan, bununla birlikte bu na-mevcut nesnenin müşterinin arzusu (talebi) doğrultusunda tanımlanacağı bir satıcı olarak sunar. Dolayısıyla "dealer"ın *a priori* "yasadışı" olan ticareti (çünkü onu metin-dışı daha baştan işlevinden itibaren "dealer" olarak adlandırmıştır), aynı anda hem ticaretin *parodisi* (zira nesnesi olmamakla birlikte bir ticaret *simulacrum*u varolmaya devam eder), hem de *ticaretin ticareti* haline gelir. Gerçekte "satınayı" istediği –ya da bildiği– tek şey, orada her şeyin mübadele edilmesi, dolaşıma sokulması, ölçülmesi ve hesabının kesilmesi, ödenmesi gereken ticaret *yasasının* bizzat kendisidir.

"Müşteri" kimliği verilen kişi de yine önsel olarak bu yasayla çelişmez. Onun kendisi de bu aynı yasayla çizilmiş, damgalanmıştır:

Şeylerin bedelini ödemek isterim ama, havayı, karanlığı, aramızdaki şu hiçi ödemem. Eğer bir şey kaybettiniz, servetiniz benle karşılaştıktan sonra önce olduğundan daha hafiflediyse, peki o zaman şu ikimizde de eksik olan şey nereye kayboldu acaba? (s.54).

"Müşteri"nin zihniyeti sadece ekonomi yasasıyla çelişme içinde olmamakla kalmaz, "satıcı"nın kendi söyleminde "alçakgönüllülük", "dostluk" gibi kavramlar üzerine oynadığı (bahse girdiği) her defasında, onu yine bu piste, ekonomi zeminine çeken de yine kendisidir. Örneğin, "satıcı", "size dostun kırıltısızlığını, sonsuz sabrını ve kör adaletsizliğini sunuyorum. Çünkü birbirlerini tanımayanlar arasında adalet olmaz, birbirlerini tanıyanlar arasında da dostluk olmaz" (s.49) dediğinde, "müşteri" bu sözleri yine alışıldık kibri ve sivri diliyle karşılar: "Sizi dostane olmaktan ziyade aksi tercih ederdim [...]. İhtiyacım olan duygu olsaydı, bunu size söyler, bedelini sorar ve hesabı öderdim.[...] Ama size karşılık olarak verecek duygum yok ki, ben bu bozuk paradan tamamen mahrumum" (s.49-50).

Nihayetinde durmaksızın karşıtlaşan bu iki kişi aynı yasa tarafından, pazar yasası tarafından belirlenmiş olacaklardır. "Satıcı", "dostluk" duygusundan söz etse de, bu duygu da asla katıksız değildir; bütün ikircikliğine rağmen, bu duyguya ötekiyle gerçekleştirmek istediği ticareti daha "güvenilir" kılmak için çağrı yapılır. Acaba "müşteri"nin geri çevirdiği, hatta kendisinde ("bozuk para" kadar) bile olmadığını söylediği, dışladığı şey, dostluk duygusunun kendisi midir, yoksa bu duygunun "satıcı" tarafından yatırıma sokulmasının da ötesinde tam da konulaştırılma biçimi midir?

Duyguların kendileri bile artık ekonomi yasasının denetiminde mübadele edilsinler diye, onları ölçülebilir, tanımlanabilir kılmak için bir takım adlar dağıtan şey tam da ekonominin *nomos*'u, adı veya yasası değil midir? Bu yasa aynı zamanda "etik"tir de (en azından yürürlükteki nesnel davranış kuralları, adetler; *Sittlichkeit*); barışı sağlama, güvence altına alma iddiasındadır, ama gerçekte ihaneti, kusuru ve de sistem ya da yasa tarafından içkin olarak öngörülen ihlâl olanağını da kurar. İhanet ve kusur, şeyler mübadele

edilebilsinler diye onları ölçülebilir kılmanın yasasına bağlıdır (öyle ki, bir eşdeğerlik veya soyut bir denklik dizgesi olmaksızın sadakatte kusur veya uygun olmama durumundan söz bile edilemez). Bir takım "tarafsız sahalar" veya "tanımlanamaz olan bu yer ve saat", sisteme kayıtlı, onun yapısında öngörülmüş ihanet veya ihlâli başka yerde olduğundan daha fazla elverişli kılmazlar kendi başlarına. Bununla birlikte, onların bu çoraklığında, çıplaklığında, bu sonsuz yalnızlığında, dile getirilemez olanın uğultusu, yüzeye çıkmaya çalışan en büyük ihlâl gibi kendini işitmeye bırakabilir.

"Müşteri", karşılaşmanın başlangıcından beri, kendisinin bu yasaya, ışığa olan bağlılığına ilişkin ötekiyi ikna etmeye çabalamaktaydı:

> Ben kendi ticaretimi, günün muayyen saatlerinde, yasa tarafından uygun görülen ve elektirik ışığıyla aydınlatılmış yerlerde yaparım. Belki de bir fahişeyimdir, ama öyle de olsam, benim kerhanem bu sizin dünyanızdan değildir; benimkisi yasal ışıkta tezgah açar ve de akşam olunca da kapılarını kapatır, yasa tarafından damgalanmış ve elektirik ışığıyla aydınlanmıştır (s.18).

Ancak kendi bağlı olduğu, saplantı derecesinde saplandığı veya boyun eğdiği "kendi dünyası"ndan (*bordel*) bu şekilde söz eden biri, aynı zamanda, belki de fark etmeksizin, bir dil sürçmesi gibi, kendisinin de dünyası gibi yasa tarafından "damgalanmış" olduğunu itiraf etmektedir. Başka bir deyişle, daha baştan bu dünyaya adanmış, *kurban* edilmiş, ölmüştür, *ölüdür*. Oyunun sonunda "müşteri" yine kendi ağzından ölüm veya kendi ölümü hakkında şu Kafkavâri felsefi çıkarımı yapacaktır: "*çünkü bir insan önce ölür, sonra kendi ölümünü arar ve nihayet onunla karşılaşır*". Aynı zamanda hikâyenin veya şiddet düğümünün çözüldüğü yeri de veren bu kısmı alıntılayalım:

> [...] beni incitmeyi deneyin: kan akınca, bu iki taraftan da olacaktır, ve kaçınılmaz olarak kan bizi birleştirecektir, ateşin karşısında, vahşi hayvanlar arasında kanlarını değiş tokuş eden iki kızılderili gibi. Aşk yoktur, aşk yoktur. Hayır, daha önce vuku bulmamış hiçbir şeye ulaşamaz-

sınız, çünkü bir insan önce ölür, sonra kendi ölümünü arar ve nihayet onunla karşılaşır, tamamen tesadüfi olarak, bir ışığın ötekine doğru tesadüfi yolculuğunda, ve şöyle der: Demek yalnızca bundan ibaretmiş (s.60).

Şimdi artık oyunun sonunu biliyoruz; onu açığa çıkardık, metnin kendi ekonomisini alt üst ederek ona ihanet ettik. Demek, *bağış* adına, sadece daha yüksek bir anlama kaldırılamayan, diyalektikleştirilemeyen bir hayatını verme olacaktır. *Paylaşım* adına ise sadece, "iki kızılderili gibi" *kanların paylaşımı* olacaktır.

J.Derrida, *Zaman Vermek* adlı bir kitabında şöyle yazıyordu:

> Eğer bağış diye bir şey varsa, bağışın *verisi* (verilen *şey*, verilmiş *olan*, verilmiş şey veya verme edimi olarak bağış) veren kişiye geri dönmemelidir [...]. Dolaşıma girmemeli, mübadele edilmemelidir, her halükârda bağış olarak mübadele süreci tarafından, başlangıç noktasına geri dönme biçimi altında döngünün dolaşım hareketi tarafından tüketilmemiş olması gerekir. Eğer döngü biçimi ekonomik olan için özsel bir şey ise, bu durumda bağış ekonomik-olmayan (*an-économique*) olarak kalmalıdır. [...] İşte belki de bu anlamda bağış olanaksızdır.
> Olanaksız değil ama olanaksız olanın *bizzat* kendisidir.[8]

Koltès'in oyununda da, *öteki gecenin* ürpertici dokunuşu belki de olanaksız olanın *ta kendisidir*.

Derrida ekonomi sözcüğünün anlambilimsel değerlerini şöyle vurgular:

> ekonomi, kendi indirgenemez anlambilimsel yüklemleri ve değerleri arasında, kuşkusuz yasa (*nomos*) ve ev (*oikos*, ev, mülkiyet, aile, yuva, ocak ateşidir) değerlerini kendinde taşır (a.g.y., s.17).

Oikos'un bu belirlenimlerinden "mülkiyet" (*Besitz*) ve "ocak ateşini" ele alalım. Koltès'te bu "ışık" ("elektirik ışığı", "bir ışığın ötekine yolculuğu", vb.), yasayı temsil etmekteydi. Bu "ocağı", bu ateşi, bu yasayı, örfü kim korumaktadır? Bilindiği üzere "ahlâk" veya "örf", "adet", "gelenek" Alınancada *Sitte* ile ifade edilir (ör-

8. J. Derrida, *Donner le Temps – I, La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991, s.19-20.

neğin Kant'ın *Metaphysik der Sitten*'i) ve *sitzen*, yani "oturmak" fiilini çağrıştırır. "Mülkiyet" sözcüğünün de Almanca'da yine bu fiilden geldiği de düşünülecek olursa (*Besitz / sitzen*), ilginç bir anlambilimsel ağla karşı karşıya kalırız. Derrida'nın yine bir başka yerde vurguladığı bir Hegel deyimi, *Hause der Sittlichkeit* (Ahlâklılık evi) da yine "ev" ile "ahlâk" arasındaki bu yakınlığı vurgular.[9] Hegel'e göre bu "ev"in muhafazası kendini erkeğe "ikâme" eden (*ersetzen*) kadına verilmiş olacaktır (Hegel'de Antigone figürünün oynadığı rol Derrida tarafından *Glas*'da bu bağlamda çözümlenmiştir[10]).

Hegel'de, biri "insan yasası" diğeri de "tanrısal yasa" olmak üzere iki yasanın eklemlenmesi söz konusudur; bunlardan birincisi erkek tarafından, ikincisi de kadın tarafından temsil edilir. Derrida, Hegel'de bu iki yasanın nasıl karşıtlaştığını açıklar. Erkeğin arzusunu nasıl "ekonomi"ye bağlı kıldığını ve "yatırıma" soktuğunu göstermek açısından bunun üzerinde duracağız:

> [...] olduğu haliyle Siteye yabancı olan kadın doğal olan, duyulur olan [burada "tanrısal yasa" tarafında] içine saplanıp kalmıştır. Erkek, tersine, kendini Sitenin bir üyesi ve siyasi bir aktör olarak ayırır ve dolayıma sokar.[...] Siyasi bir güç olarak erkek kendi arzu hakkını dolayıma sokar ve pazarlık eder [...] özgürlüğünü, hakimiyetini ve ikâme etme erkini muhafaza eder. [...] Erkek 'böylece arzuya hakkı (*Recht der Begierde*) satın alır (*erkauft*) ve böylece de bu arzu karşısında özgürlüğünü muhafaza eder' [Hegel]. Evden çıkan ve 'burjuvazi'ye (*Bürgerlichkeit*) ['kent yaşamına'], sivil topluma karışan erkek arzulama hakkına sahiptir, ama aynı zamanda bu arzuya hakim olma özgürlüğü de vardır. [Bu hakkı] *satın aldığını* söylemekle, bunun ne bedele mâl olduğu söylenmiş olmaz, siyasi dolayıma sokmanın ne harcamalara veya ne verimsiz yatırımlara yol açtığı saklı kalır. Hakkı satın alınan bir arzu, kendini koruyabildiğin, karşısında hakim ve özgür olunduğundan emin olunan bir arzu arzu mudur? Ya da bu iyi bir şey midir? Bu söz konusu pazarda kazanan kimdir? Ya da pazarlığı tam olarak kim yürütür? (a.g.y., s.229-230)

9. J.Derrida alıntılıyor, *Glas II, Que reste-il du savoir absolu?*, DenoelGonthier, Paris, 1981, s.228.

10. Derrida, kadının Hegel felsefesinde oynadığı bu "vekalet etme" görevinden söz eder. Bu felsefede öne çıkarılan figür, Hegel tarafından *L'Esthétique*'de incelenmiş Antigone olacaktır. Bkz. *Glas*, s.210.

Evet bu pazarlıkta veya pazarda kazanan tam olarak kimdir? Erkek bile, görünüşe bakılırsa "daha özgür" bir konumu işgal ettiği halde, arzusunu yatırıma soktuğu şu özgür dolaşımda ona hakim olmak, yani onu bastırmak zorundaysa kim? Eğer pazarı ve pazarlığı yürüten yasanın kendisi değilse, kim kazanmış olur?

[*"Bir gül, konuşmadan durabilir mi?"*]

Burada da, "satıcı"nın "ne pahasına olursa olsun" hemen (pazarın dolayımıyla) karşılamak için arzu ettiği şeyi ifade etmesini istediği "müşteri" de, eğer herhangi bir arzu vuku bulduysa, bunu yine "her ne pahasına olursa olsun" yadsımak zorundadır aynı zamanda. Çünkü yasayı tanımaktadır, orada neyin dolaşıma sokulabileceğini ve de neyin sokulamayacağını bilmektedir. Sadece "*şu yukardaki, binanın tepesindeki ışığı*" hatırlatmakla yetinir:

> "(Müşteri:) Eğer arzumu, eğer böyle bir şey varsa, ifade edecek olsam, bu yüzünüzü yakıp kavurur; hemen bir çığlıkla elinizi çeker ve de aynı kuyruğu bile fark edilemeyecek kadar hızlı koşan bir köpek gibi kararanlıklara kaçardınız" (s.15).

Bu bir "eğer"le başlayan, dilbilgisi açısından "gerçekdışı varsayımlar", kârlı bir geri dönüş için dolaşıma sokulan diğer bütün arzuları kat kat aşan bir "arzu"nun tam da kendini ortaya koymayı reddettiği anda yine de "kendini dışavurmayı" nasıl başardığını "olumsuzundan" ya da "gerçekdışılığından" itibaren yeterince iyi ifade eder. Bu konuşmanın devamında da yadsıma bütün ikircikliği içinde devam eder:

> Ama hayır, bu yer ve saatin tekinsizliği, hatırlayabildiğim herhangi bir arzumun olup olmadığını bana unutturdu, hayır, bir arzum olmadığı gibi size arz edecek (*offre à faire*) bir şeyim de yok, ve de benim böyle bir şey yapmak zorunda kalmamam için sizin kenara çekilmeniz (*écart à faire*), takip etmiş olduğum yoldan kendinizi toplamanız, kendinizi silmeniz gerekecek, *çünkü* şu yukarda, karanlığın bastırdığı binanın tepesindeki ışık göz kırpmaksızın parıldamaya devam ediyor (a.b.ç.).

Burada gerçekdışı varsayımlar söylemi bütün zafiyetini ortaya koyar. Kendisine bir "arzu uçurumu" olarak sunulan bu *pharmakon*'un boş içeriği önünde, "müşteri" ne raddeye kadar huzursuz olduğunu ve de "gözünü kırpmaksızın parıldamaya devam eden" Yasa ile ne denli çelişkiye girdiğini gösterir; ama aynı zamanda da bunu Yasa'yı hatırlatan bir tehdit unsuru olarak kullanır. "Benim böyle bir şey yapmak zorunda kalmamam için sizin kenara çekilmeniz gerekecek" tümcesinde, "böyle bir şey" zamirinin anlambilimsel değeri, musallat olan "satıcı" yerine "müşteri"nin kendisinin kenara çekilmek (*écart à faire*) zorunda kalmamasına gönderme yapabileceği gibi, "arz edebileceği"; "sunabileceği şeye" de (*offre à faire*) gönderme yapabilir. Bu durumda varsayımların gerçekdışılığına yine bir son verilmiş gibi olur. Ancak ne olursa olsun sözlerin ikircikliği tam olarak ortadan kaldırılamaz.

Benzer nitelikli "varsayımlar", varsayılı "müşteri"nin (burada herşey bir varsayımdır, söz düellosudur, hiçbir edim gerçekleştirilmez) bütün söylemlerine yayılmış durumdadır:

> *eğer varsayım olarak*, size beni burada tutan şeyin sizin niyetlerinize ilişkin benim emin olmama durumum ve bundan sağladığım bir çıkar olduğunu söyleseydim [...] size damarlarımdaki kanın ritminin yavaşlığını sakince dinleyerek, acaba bu yavaşlık giderek hızlanacak mı yoksa tamamen sönecek mi sorusuyla; belki ağır ağır, ama umutla, tanımlanabilir herhangi bir arzu olmaksızın, bana ne sunulursa sunulsun, sunulan şeyden tatmin olmaya hazır bir şekilde, tıpkı terk edilmişlik nedeniyle çok uzun zamandır çoraklaşmış bir tarlanın, sürülürken üzerine düşen tohumlar arasında bir ayrım yapmaması gibi, her şeyden tatmin olmaya hazır bir şekilde gelmiş olsam [...] (a.b.ç., s.42-43).

Bu bir *inkârın itirafıyla* (eğer, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin yayımlanmamış son cildinin başlığına gönderme yaparsak: *Les aveux de la chair*) "bağıran" bir örnektir, ya da tersine, "konuşan özne"nin yasayı unutarak kendini unutmaya başladığı yerde bir *itirafın yadsınmasıdır*. Varsayım biçimi giderek şikayet veya yakarış biçimini alır, devasa bir arzunun, devasa bir yalnızlığın sesini duyar gibi oluruz, öyle ki "özne" bunları sayıp dökerken kendini kay-

beder ve kendisini yakıp kavuran susuzluğun farkına sanki kendisi de varır. Koşullu, gerçekdışı varsayımlarla başlayan söylem bir geçmiş zamanla biter:

> [...] sizden –çok şey– çok şey bekleyerek, bunları tahmin etmeniz için değil, zira ben kendim de bilmiyorum, tahmin etmeyi de bilmiyorum, ama sizden hem arzu etme arzusunu, hem de arzu fikrini, nesnesini, bedelini ve tatminini bekli*yordum* (a.b.ç., s.43).

Ekonomiyi, "kendi'nin çekincesi"ni kesintiye uğratacak "en büyük ihlâl"in kendini hissettirdiği anda bile, bu ihlâl kendisini ancak ekonomi yasasının biçimi altında ifade edebilecektir. "Özne"nin ne ereğini ne de nesnesini tanımadığı bu "fazlalık", bu "aşırılık", "varsayımsal kendi"nin her türlü hakimiyetini ve de her türlü "varsayım" biçimini yerle bir ederek dilin bu yolunu kaybettiği anda dile geldiği halde, yine de hâlâ yasanın belli bir söyleminin pençesindedir. "Müşteri"nin bu "bedel" fikrine bağlı kalması, hiçbir tatmine indirgenebilir olmayan bu "aşırı"yı dile getirmek için dilin nasıl da uygun sözcüklerden mahrum kaldığını gösterir.

"Müşteri"nin sözlerini dikkatle okursak; aslında bir arzusu olmadığını söylemekten çok, arzu olarak ne *arz* edebileceğini, sunabileceğini "bilmediğini" söylemektedir. Bu "fazlalık", bu "çok şey" (ötekinin sunabileceğinden *fazla*) adlandırılamaz olarak kalır ve öteki tarafından bir ad verilmeyi bekler. Hakkında hiçbir şey bilmediği, tahmin bile etmeyi bilmediği "arzusu"nun kendisine tercüme edilmesini ister. Bu durum istisnai olmaktan uzak olup, bizi arzunun işleyiş biçiminin ta kendisine göndermektedir.

Bu sahne, bize Lacan'ın ruhçözüm sırasında "hasta" ile psikanalist arasında tam olarak ne geçtiğine ilişkin yorumlarını hatırlatır:

> Özne psikanalizle, ruhçözümleyiciyle, yani *bildiği varsayılan*, ama henüz hiçbir şey bilmediğinden emin olunan özneyle konuşmaya başladığında ne olmaktadır? İşte bu özneye, önce zorunlu olarak bir talep şeklinde biçimlenecek olan bir şey sunulmuş olur.[11]

11. J.Lacan, *Le Séminaire, XI*, a.g.y., s.242.

Burada "müşteri" de "satıcı" karşısında kendisini bir talep biçimi altında "*sunmaya*" başlar. Eğer Lacan'ın dilini kullanırsak, şöyle der gibidir: "*bana bir tavsiyede bulunun*", "*bütün bunlardan ne arzu ediyorum, bunu bilmek size düşer*" (a.g.y.).

Kendini sunarak talep eden durumuna gelme sadece ruhçözümün bu anıyla sınırlı bir durum değildir. Bu dünyaya, ötekiye sunulmuş olma koşulunun ta kendisidir; başka bir deyişle, "özne"yi kendi bilincine sahip ve başından sonuna kadar ne istediğini bilen olarak görmek istemiş bir Metafiziğin "kendi için" olma koşulundan tamamen farklı, *öteki için* olma koşuludur. Lacan'ın önemi şüphesiz, *"insan arzusunu" "Ötekinin arzusu" olarak* çözümlemesinden gelir (s.213). Bir başka temel kitabında da, şöyle yazıyordu Lacan: "Arzu orada Ötekinin arzusuna düğümlenir, ancak [...] bu ilmekte bilme arzusu yatar".[12]

Koltès'in bu oyununda da, bu iki kişiliğin karşılaşma veya çarpışma sonucu, bu "takışma"yla birbirlerine takılıp kalmalarında, birbirlerine bu ilmek, kanca veya çengel atmalarında, yine kendi'nin ve öteki'nin zorunlu ve çaresiz bir biçimde "yanlış tanındığını" söylemekten ibaret olacak her türlü konulaştırmanın (hikâye, temsil) ötesinde, bir "bilme arzusu" da kendini göstermiş olur. Ötekiye sunu / maruz kalma olarak bütün bu temsil, bu olası görülmeyen karşılaşma aracılığıyla, "arzu"nun "Ötekinin arzusuna düğümleneceği" veya "ilmek atacağı" süreci sergilemiş olur. Bu süreç, karşılaşmanın başından itibaren, taraflar için bir yanlış bilme süreci olarak kalır.

Her şeyden önce, karşılaşma anı görülmedik bir biçimde (gerçekten de bu an oyunun başlamasından önce vuku bulduğu için görülmez) sorunsaldır. Bütün oyun metni, salınede "yeniden sunulmak" üzere bir "sunum" olarak, bu karşılaşma anı etrafında kımıltısız kalmış gibidir. Metin, *karşılaşmanın "mevcudiyetini" şimdiliği içinde asla veremeden*, olası bir seyirci karşısına asılan bir tablo gibi bu anı askıya alır. Üstelik bu karşılaşmanın "mevcudiyeti" oyundaki taraflardan da kaçar; onlar artık bu anı, biri diğerini uzun süre ayakta kalamadan çürütür gibi duran varsayımlar ve çıkarım-

12. J.Lacan, *Ecrits*, II.cilt, Seuil, points, 1971, s.162.

lar aracılığıyla konulaştırmaya çabalamaktan başka bir şey yapmayacaklardır.

Böylece bütün bir metin, anlamı ve mevcudiyeti tarafların çelişkili sözceleriyle görülmedik bir biçimde uçucu, yakalanamaz hale gelen bu "takışma" veya "ilmek atma" anını sergiler durur. Bu durum, Hegel'in "kuşkuculuğa" ilişkin olarak "Kendilik Bilinci" üzerine yazmış olduğu daha önce vurguladığımız şeyi örnekler:

> Onun gevezeliği, nihayetinde, biri A dediği zaman ötekisi B diyen, biri B dediğinde öteki A diyen ve de *birbirleriyle* zıtlık içinde kalmaktan duydukları hoşnutluğu, herbirinin *kendi kendisiyle* düştüğü çelişkiyle ödeyen şu inatçı genç insanların çekişmesidir.[13]

Lacan arzuyla bu kaçak (*évasif*), dolaylı, çapraz (*oblique*) da diyebileceğimiz ilişkiyi, veya "arzu etmeme"yi, yine arzunun bir belirlenimi veya belirme biçimi olarak yorumlar (Freud'un *Verneinung*'u):

> Bütün ruhçözüm deneyimi –ki burada herkes için kendi deneyiminin temelinde olan şeye bir biçim vermekle yetiniliyor– bize arzu etmek istememenin ve arzu etmenin tek ve aynı şey olduğuna tanıklık eder. Arzu etmek kendisini arzu etmek istememeyle özdeş kılan bir savunma evresini barındırır. Arzu etmek istememek, arzu etmemek istemektir.[14]

Lacan bir benzetmeye başvurarak, "arzu etmek istememe" ve "arzu etme"nin, şu tek bir yüzeye sahip, sonsuza kadar hangi tarafın hangi taraf olduğunun belirlenemeyeceği paradoksal *Moebius* şeridini oluşturduğunu söyler.

Zaten bütün bu oyun boyunca hiçbir arzusu olmadığını ısrarla (oysa bu sadece bir "evre"yi oluşturmuş olacaktır) söylemiş olan "müşteri" de, sona doğru yine düşmanca, suçlayıcı veya kırgın bir tonda şöyle söyleyecektir:

> Burada arzuları tatmin etmek için bulunmuyorsunuz siz. Çünkü arzu-

13. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, a.g.y., s.175.
14. Lacan, *Le Séminaire*, XI, s.213.

lara gelince, arzuladığım şeyler vardı, hepsi etrafa saçıldı, büyük olanlar, küçükler, karmaşık olanlar, kolaylar hepsi ayaklar altında çiğnendi, onlardan avuç dolusu toplamak için şöyle birazcık eğilmeniz yeterliydi; ama siz onların hepsini mazgaldan aşağı yuvarlanmaya bıraktınız (s.51).

Bu şekilde, uzlaşmazlık veya çelişki, arzunun varlığı itiraf edildikten sonra bile kalkmış olmayacak, kendini muhafaza edecektir; zira "takışma" veya "ilmek atma" kendinin ve ötekinin (her birindeki bir ne'nin ve bir kim'in) yanlış tanınması içinde vuku bulmuş olacaktır. Karşılaşmanın kaçırılmış olması bir zorunluluktu, karşılaşma ancak ona eksik kalınarak, kusur edilerek, kaçırılarak gerçekleşmiş olacaktır.

[*"Bir gül, başka bir gülün elyazısı mıdır?"*]

Metin, "satıcı"nın ağzından çıkan ilk söz dalgalarıyla başladığında, okur veya seyirci karşılaşmanın bir şekilde önceden vuku bulduğunu fark eder. Bu anlamda, "metin-dışı"dır, "temsil edilmemiştir", belki de temsil edilemez (yeniden sunulamaz) olarak kalır. Karşılaşma ancak, yinelenen ve birbiriyle çelişen "söylenmiş olan"lar aracılığıyla *ertelenerek, farklılaştırılarak* kendini sunar. Tarafların, kimi zaman iddialı, kendini beğenmiş, kimi zaman da kaçak, dolaylı, ama her defasında ötekinin sözlerine göre kendilerini ayarlayarak, dolayısıyla da çelişkili kalan sözler aracılığıyla kendilerini sunmaları ölçüsünde, metin önümüzde çatışmalı, başdöndürücü ve bir o kadar da acımasız bir uzam açar.

Bunun nedeni Koltès'in orada arzuyu konuşturmak, sunmak istemesidir. Ancak arzu buna izin vermez, karşı çıkar, en samimi şikayetini işitmeye sunmaya engel olmadan buna direnir. Arzu her türlü "tatmin"in (*satis-factum*) her türlü "yapma"sına (*factum*) yabancı kalmak ister. "Çok fazla şey" ister, her türlü *satis*'e, her türlü "yeterliliğe", her türlü "ölçü"ye yabancı olmak ister. Kendi *uçurumu* olmak ister. "Doyumla hiçbir ilgisi olmamak" (Derrida[15]), "yap-

15. Bu "*satis*" sözcüğünün anlambilimsel olanaklarına ilişkin olarak, bkz. J.Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, champs, Paris, 1978, s.21.

ma"yla ilgisiz olmak ister. Bütün bu "istemeler" onun her türlü ölçülebilirliği (Yasayı) aşan "fazlalığı"nı, aşırılığını oluşturur.

Arzu, kendisini şiddete maruz bırakacak her türlü bakıştan, sözden, her türlü sunu ve maruz kalıştan, onu tercüme etmeye (*Übersetzung*), ikâme etmeye (*Ersatz*) yönelik her türlü girişimden kaçıp kurtulur; kendi "varoluş"unu (vuku bulmuş olacak şu "düğüm" veya ilmek atma dışında bir varoluşu yoktur) boş yere yadsımaya varıncaya kadar uçucu, dağınık, elle tutulamaz, kavranamaz hale gelir.

Ancak onun bütün bu "kaçış" stratejileri (buna önceden tanımlanabilir olan bir arzunun *a priori* bir varoluşunu varsayacak olan bir "bastırma" süreci adını vermek istemesek de, "bastırma" süreci de arzunun bu "tanımlanma" veya "belirlenme"sinden *sonra* gelmez; bastırma belki de arzunun bu tanımlanma, belirlenme sürecinin ta kendisidir), yine de arzuya "has" olacak bir mekanizmanın, onun bu göçebeseliğinde, uçuculuğunda, bu dağılına ve tohum gibi saçılmasında ("bir tarlanın, sürülürken üzerine düşen tohumlar arasında bir ayrım yapmamaması gibi"-Koltès, s.43) her defasından farklı bir anlam kazanan kendi çoğul mantık ve tasarruflarıyla varoluşunu hissetmemizi engellemez.

Arzunun kat ederken dağıldığı, çoğalması aynı zamanda arzunun kendini yadsıması, onun hiçe indirgenmesi de olan anlam tohumlarını saçtığı, dağınık hale geldiği bu yol, aynı zamanda arzunun bize kendi özsel ve teselli edilemez (avunmasız ve savunmasız) doyumsuzluğunu hatırlatarak (bunların işaretlerini saçarak) kendisini hiç olmadığı kadar olumladığı bir yoldur da. Kendini ihtiyaçla karıştıran her "küçük arzuyu" yadsıyan bu özsel doyumsuzluk (bu "özsellik" "özne"den gelmez, ancak "öteki-için"in ötekiye kurbansal sunusundan / maruz kalışından gelir), insanda *arzu olarak bir arzu uçurumunun* varoluşuna işaret eder. Tıpkı şu dünyada varolabilecek "satıcı"ların en garip, en şaşırtıcı olanının ağzından Koltès'in söylediği gibi:

> Burada zevk vermek için değil, *arzu uçurumunu* doldurmak, arzuyu hatırlatmak, arzuyu bir ad almaya zorlamak, onu yerlerde sürüklemek

ve ona, *arzuya bir biçim ve bir hacim vermedeki o zorunlu şiddetle bir biçim ve bir hacim vermek* için bulunuyorum (a.b.ç., s.29).

"Satıcı", şüphesiz, tek bir sahneden oluşan, sanki insanların arzularının dolaşıma girdiği, orada doğduğu ve de sönmeden –en azından bütün arzuların ihtiyaçlara benzer olduğu, yasa tarafından dağıtılan, akla ve gerçeğe uygun ölçüler ve sınırlar dahilinde– doyuma ulaştığı *zamasallıktan* kendini ayırt etmek ister gibi uzam ve zamanda kıvılcımsız kalmış oyunun sonuna kadar "arzu uçurumunu doldurma"yı başaramayacaktır. Bununla birlikte, kendilerini ihtiyaçla karıştıran bütün bu arzular, arzu uçurumundan itibaren (onun dolaylarında, yakınlığında, ürpertici dokunuşundan itibaren) doğar ve de kendilerini kışkırtan (doğuran, fışkırtan, uçurumun dışına atan) ve destekleyen (bir temel olan –tabii bir "uçurum"dan temel olarak söz edilebilirse) özsel doyumsuzluğa yeniden yer vermek (yerlerini doyumsuzluğa, bu uçurumun boş, açık ağzına *–béance–* bırakmak) üzere ölürler. Bu anlamda arzu uçurumunun ağzı ne "doyurulabilir", doldurulabilir, ne de tüketilebilir; ama bu uçurum zamansallık içinde, "yararlı" olanın *döngüsel olarak yeniden sahiplenilmesinin* (kendiye kârlı dönüşün) sıkı kapalı mantığını ve dar kapsamlı, kısıtlı ekonomisini tanımlayan *döngüsel zamanda* gerçekleşen her türlü doyumu karartır, bu doyumun elinden kaçar.

Arzu uçurumu, doyumsuz ve durmak bilmez olarak, zamanı bile karartarak "öteki gece"yle buluşur. Nasıl öteki gece bir başka gece değilse, veya gerçek geceden kendini erteleyerek farklılaştırıyorsa, arzu uçurumu da kendini dolaşımdaki arzulardan erteleme ve farklılaştırma yoluyla ayırır. Arzu uçurumu, "asi bir gece", aşırılık veya fazlalık olarak, yoğun bir tükeniş isteği olarak, bağıştaki *olanaksız* olanın ta kendisidir. Kendini hissettiren "durmak bilmeyen" olarak büyük ihlâl, belki de *zamana* yabancı arzu uçurumudur. Derrida (Heidegger'i yorumlayarak) şöyle yazıyordu:

bağış olanaksızdır. Ancak döngüde bir *kesinti (ihlâl)* vuku bulmuş olacağı an, bütün dolaşımın kesintiye uğramış olacağı an ve de ancak bu anın *koşuluyla* bir bağış olanaklı olmuş, bağış meydana gelebilmiş

olur. Hatta bu (zamansal döngüden) kesinti anının artık zamana ait bir an olmaması gerekir.[16]

Derrida, bu "paradoksal an"ı Kierkegaard'dan itibaren "delilik" olarak adlandırır: "bağış ancak *paradoksal* anın (Kierkegaard'ın delilik olan karar anının[17] paradoksal anı dediği anlamda) zamanı parçaladığı [kesintiye uğrattığı] anda olacaktır" (a.g.y.).

Böylece "zamanın her türlü göndergeyi, her türlü ölçüyü kaybettiği" yerde (Shakespeare'in *Hamlet*'indeki "*the time is out of joint*" gibi –zıvanasından, çığrından veya kendi "çağ"ından çıkan zaman–), doyumsuz (uçurumsal) arzu delilikle buluşur.

Her türlü doyumu aşarak, silerek (döngüyü parçalayan) *sahiplenilemez bir artık* olarak kalan arzu uçurumu, kat ettiği yolda yanarak tükenmiş, dağılmış kaybolmuş bir tohum olarak *harcamayla* sıkı bir ilişki içindedir. "İhtiyaçlar" alanı olan, yeniden üretime yönelik olarak tüketimin sıkı kapalı mantığında ve dar kapsamlı ekonomisinde bir ihlâl tehditi oluşturan tam da bu tutkuyla yanarak tükeniştir.

Bizi "katıksız kayba", "sahiplenilemez artığa", "harcama"ya, "yoğun tükenişe" geri gönderen arzu uçurumu, daha baştan bizim arzuyla ve de *ötekiyle* (zira "kendinde" bir arzu yoktur) kurbansal ilişkimize işaret eder. Arzunun kendisine kusur, her zaman ötekiye kusurla birlikte "eklemlenir".

Bu doyumsuz uçuruma rağmen, yine de arzunun konulaştırılına gerekliliği, ötekinin arzusuyla yapmış olduğu bu ilmekte bir "ad" bulma gerekliliği vardır; ve bu bütün sakatlayıcı şiddetine rağmen bir gerekliliktir. Zorunlu olarak "kusur"un, "eksik" kalmanın ortaya çıkacağı bu "işlem" olmaksızın, arzu da olmayacaktır. Hatta bütün kayıpların, bütün eksiklerin ("hayaletler"in; belki de vuku bulmamış anıların) uyandığı öteki gecedir bunu buyuran. Bakışın bir şey üzerine konma zorunluluğu vardır her şeyden önce. Tıpkı "müşteri"nin dediği gibi:

16. J.Derrida, *Donner le temps*, I., a.g.y., s.21.

17. Derrida, daha 1963'te verilmiş bir konferans metninin başında bu Kierkegaard alıntısını kullanmıştır: "...karar Anı bir deliliktir... (Kierkegaard)". Bkz. "Cogito et l'histoire de la folie", *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, s.51.

bakış dolaşır ve bir yere konar, kendini tarafsız ve özgür bir sahada sanır [...] Ama insan bakışından ne yapsın ki? Gökyüzüne bakmak beni özlemle doldurur, bakışımı yere sabitlemek beni hüzünlü kılar [...] Bu durumda insan kendi yüksekliğinde önüne bakmalı [...] İşte bu yüzden biraz önce yürüdüğüm ve şimdi de durmuş olduğum yerde yürürken, bakışının er veya geç benimle aynı yükseklikte duran veya yürüyen herhangi bir şeye çarpması gerekiyordu (s.22-3).

"Müşteri" burada, niyeti basitçe "biraz önce karşılaşmış olduğumuz anda size yönelimsel bir istençle bakmak istemedim" demeye gelen, savunmacı, tuhaf bir "bakış kuramı" ortaya atar. Ancak "satıcı" bu kuramın hayret verici, daha doğrusu hayal kırıklığına uğratan "tarafsızlığını" *çürütmek* için hemen bir başka kuram ortaya atmakta gecikmeyecektir:

sabahın yaklaşmakta olduğu şu ikimizin de içinde bulunduğu saatte tek gerçek vahşet bir insanın ötekini yaralaması veya sakatlaması veya işkence yapması veya kafasını gövdesini parçalara ayırması, hatta onu ağlatması da değildir: tek ve korkunç vahşet bir insanın veya bir hayvanın bir insanı veya bir hayvanı *tamamlanmamış* bırakması, onu bir tümcenin ortasındaki nokta işaretleri gibi kesintiye uğratması, ona baktıktan sonra başını çevirmesi, bir insandan veya bir hayvandan bir bakış hatası, bir yargı hatası, bir hata yapması, tıpkı başladıktan ve sadece tarih yazdıktan sonra *birden buruşturulup atılan bir mektup gibi* yarım bırakmasıdır (a.b.ç., s.31).

Bu ikinci "bakış kuramı" ilkinin tamamen karşıtı bir konumda bulunur. Dünyanın, hatta sıradan günlük yaşamın (el yazısı, yarım bırakılmış –ne vahşet!– mektup gibi) trajik bir kavranışından kaynaklanır. Sözünü ettiği şey durmak bilmeyendir, her an varan, varmakta olandır; başka bir deyişle zamanın içine "varmayan"dır. Bakışta bulunabilecek bu *tamamlanmamışlık*, bu *eksiklik*, "kusur", aşk ilişkisinde, en mahrem sahiplenme ilişkisinde bile tam olarak ortadan kaldırılamaz. Lacan aşk ilişkisindeki bakışımsızlık ve "eksik kalınan", "kusur edilen" üzerine şöyle yazıyordu:

aşk ilişkisinde bir bakış talebinde bulunduğumda, zorunlu bir şekilde

tatmin edici olmayan ve daima eksik kalınan şudur ki –*Asla bana benim seni gördüğüm yerden bakmıyorsun*". Ve "tersinden" diye ekliyordu: "*baktığım şey asla görmek istediğim şey değil.*[18]

"Satıcı"nın bir "bakış hatası" veya bir "yargı hatası" ("hatalar kuramı" hiyerarşisindeki "ağlatma"dan sonra en vahşi aşama) adını verdiği şey, Lacan'da bir "*aldanma* (*leurre*) ilişkisi"dir: "Genel olarak, bakışın görmek istenilen şeyle olan ilişkisi bir aldanma ilişkisidir. Özne kendisini olmadığı bir öteki olarak sunar ve ona görmesi için sunulan şey görmek istediği şey değildir" (a.g.y., s.96). Dolayısıyla, Lacan kendine ve ötekiye ilişkin olarak sürekli bir "eksik kalma"dan söz eder. Bu belki de "müşteri"nin oyunun sonunda sözünü ettiği "eksik"tir: "peki o zaman şu ikimizde de *eksik* olan şey nereye kayboldu acaba? Gösterin bana" (s.54).

Bununla birlikte bu indirgenemez bir şekilde "tamamlanmamış" olarak kalacak olan bakış değişiminde, herşey vardı, ve de bu "herşey" verilmek isteniyor, ama buna zaman içinde bir konulaştırma yapmaksızın muktedir olunamıyordu. "Satıcı"nın şu sözleri, bağışa ve barışa bir çağrı görünümü sunsalar bile, zorunlu bir şekilde ekonomik yasa içinde konulaştırılmış, konumlanmış olacaklardır:

> Aynı size silahsız bir şekilde göstermiş olduğum ellerim gibi, [...] sırtımdan çıkarıp size uzatmış olduğum ceketim gibi, hangi ırktan olursam olayım ve siz hangi ırktan olursanız olun, ben en azından benimkini bakışlarınıza sunuyorum, ona dokunmaya, tıpkı *artık silahlarını saklamayan* bir adamın kendini yoklatması gibi, sizi beni yoklamaya ve alışmaya bırakıyorum.
> İşte bu yüzden temkinli, ciddi, sakin bir şekilde, bana dostlukla bakmanızı öneriyorum, çünkü en iyi işler (*affaires*) samimiyetin güvencesi altında yapılır (s.48-9).

Ancak zorunlu olarak eksik kalınmakta olan bu bakışın "mevcudiyeti" bu barışmayı olanaksız kılacaktır. Lacan'ın ressama ilişkin olarak söylemiş olduğu şu sözler, "satıcı"nın bu *bağış* ve *barış* arzusunu örneklendirir: "Ressam göze beslenmesi için birşeyler sunar, ama tablonun sunulmuş olduğu kişiyi de oraya, *tıpkı silahları-*

18. Lacan, *Le Séminaire*, XI, s.94-5.

nı bırakır gibi gözünü bırakmaya davet eder. İşte resmin barışçıl, Apolloncu etkisi burada yatar. Artık pek o kadar göze olduğu kadar bakışa da bir şey verilmiş değildir; verilen şey bakışın teslim edilmesi, kendini bırakınasıdır".[19]

Ancak eğer resmin "ertelenmiş/farklılaşmış", "erteleyen/farklılaştıran" niteliği, ressam bir yandan kendi kendisinden bir *bağış* yapar öte yandan da seyircinin "kendini bırakma"sına çağrı yaparken "silahların bırakılmasını", yani barışı sağlamaya yetiyorsa da, ötekiye sununun/maruz kalışın "mevcudiyetinde", yine "silahlar" konuşmaya devam edecektir. Hatırlayalım ki Koltès'in oyunu "müşteri"nin şu son sözleri (bu kez gerçekten son sözleri) üzerine biter: "*O halde, hangi silah*?". Başka bir deyişle, "silahlarımızı seçelim!"...*

Son olarak şunu da hatırlatalım ki, "satıcı"nın "bakış kuramı"nın devamında, her türlü "bağış" veya barış "umudu", bıkmak bilmeksizin ekonomik terimlerle yorumlanmaya devam edecektir:

> Hesabınıza başından beri yazılmış olan ve de bana arkanızı dönmeden önce ödemeniz gerekecek şeyi bilmek isterseniz, size bunun [...] her şeyden önce *umut* olduğunu söyleyeceğim; zira umut bakışlarında bir taleple herhangi bir insana yaklaşan herhangi bir insanı daha baştan *borçlu* kılan şeydir (s.55).

Bu "borcun" ne tür bir borç olduğunu ve ekonomiyle ne gibi bir ilişkisi olduğunu anlamak için Nietzsche'nin *Ahlâkın Söykütüğü*'nden Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına kadar kılı kırk yarmak gerekse bile, burada, bu trajik "bakış kuramı"nda ortaya çıkan şu işitilmemiş borcun tanınması (ve de zorunlu olarak yanlış tanınması), veya ona tanımca, saygı gösterilmesi ne yazık ki taraflar arasında –estetik, edebi bir yapıtla karşı karşıya olmamızın ("tiyatro" ve-

19. Lacan, *Le Séminaire*, XI, s.93.

* Metnimiz içine ara başlıklar halinde ("bir gül..." vb.) serpiştirip parçaladığımız Küçük İskender'in "One (i can't remember anything)" başlıklı şiiri de tersine "silahını geri al" şeklinde biter: "bir gül, sinema perdesi olabilir mi? – saçma şairler sorgulanamaz . ancak, beğenmediğiniz şairi, özgün bir yöntemle öldürebilirsiniz. buna bir şey diyemem . o halde, silahını geri al.", *666*, Parantez, 1994, İstanbul, s. 12-14. Bu parçalanma (bu erteleme ve farklılaştırma) için şaire özür borçluyuz.

ya "sinema perdesi") Apolloncu güvencesi dışında– hiçbir barışı (veya dönüşümü) sağlamayacaktır. Ancak bu "borçlu bakışı" veya "insanı borçlu çıkaran bakış", bir bakışa verilen bu şaşırtıcı "ad", bizi yine bir yandan şu kendini tek bilinç olarak gösteren "yanlış bilince", öte yandan da içeriği, açık ağzından içerisi hakkında "açık seçik bir bilince" sahip olamadığımız şu "arzu uçurumu"na geri gönderecektir.

[*"Bir gül, başka bir güle dönüşebilir mi?"*]

O halde arzunun, ötekiyi "nesne" olarak kurduğu anda, aynı zamanda ötekiye kusurun ortaya çıktığı an olarak düşünülmesi gereken, bir bakıma kendi kendisine eksik kalması ('kendi'ye kusuru) söz konusu olacaktır. Bu kusur, öteki ve dünyayla olan ilişkide olabildiğince açıklığa kavuşturulmayı bekler. Öteki burada, kendi kendisine özdeş bir bütünlük olarak değil, kendi indirgenemez tekilliğinde ve ayrışık yapısı içinde düşünülmelidir.

Bu ayrışıklığı hesaba katabilmek için, insan varlığının belki de "yüz", "bakış", söz" gibi tekilliklerden daha da küçük yani "insan", "birey" adı verilen bu büyük "anlamlayan"a dolayınsızca indirgenemeyecek olan öğelerden itibaren bir başka kavranışı geliştirilmelidir.[20] Bir "biçim" olarak birey ("birey-biçim"), bu ayrışıklığın sakatlayıcı ve kurban edici bir ön anlamasından ibarettir.

Koltès "satıcı"nın ağzından, varoluşçu "varoluş özden önce gelir" önermesine göndermede bulunarak şöyle diyordu: "bir insanı *yüzüne*[...], tenine göre değil, kılığına göre yargılamak gerekir" ("bir insanın doğumuna küfredebilirsiniz, ama isyanına asla") (s.58). Zira yüz artık *bir yargı hatasına* kurban gitmek istememek-

20. Bu tür bir çabayı, Heidegger'in *Dasein* çözümlemelerinden ve Behçet Necatigil şiiri üzerine bir düşünümden itibaren başka yerlerde de sürdürmekteyiz. "Varlığın oradalıkları veya uzam-zamansallaştırıcı uzanımları" üzerine geliştirilen düşünceler için bkz. Melih Başaran, "Necatigil'in Şiirlerinde İçeri/Dışarı Sorunsalı: Ölü Çizgiyle Sınırda Yaşam", *Giyabında, Yerineler*, Paradigma, İstanbul, 2004, s.147 ve dev. (İlk olarak Mimar Sinan Üniversitesi, *Sınırda Yaşamak, Modernlik, Cinsiyet ve Etniklik* başlıklı, 2-4 Kasım 1998 tarihli sempozyumda sunulmuş bildiri; ilk basım: *Felsefelogos*, sayı 5, İstanbul,1998, ss.90-107).

tedir. Büyük saygı "yüz" veya "ten"in her türlü yargıdan muaf tutulmasını ve yargıyı tıpkı *büyük ihlâlin zamanı kesintiye uğratması*, yırtması gibi askıya alınasını talep eder. Ama "yüz" bir büyük "anlamlayan"a ya da öze de indirgenmemelidir.

Bir "yüz"ü, bir "bakış"ı, bir "söz"ü oluşturan, ama yine de şu büyük anlamlayanın (birey) tümüyle ayrılmaz bir parçası olmayan şu küçük "neredeyse-hiç" şeyler kendi başlarına arzulanabilir. Bunlar öteki tarafından, onun bakışı, dinlemesi, yönelimselliği tarafından zorunlu olarak "özne" anlamında ve bütün tezahürlerinin, belirişlerinin tam bir "açık seçik bilincine" sahip bir birey tarafından yönetilecek birer "gösterilen"e, derin anlama gönderme yapmayan küçük "gösterenler" olarak kendilerinin yalıtılmalarına izin verirler.

Bununla birlikte, "birey" anlamın büsbütün dağılmasına yol açacak şekilde, kendisini tümüyle "bilinçsiz" olarak da sunmaz; ancak denebilir ki, kendisi için anlamsız olarak kalabildiği halde, geçerken onları yalıtmasını çekip çıkarmasını, soyutlamasını bilecek öteki için, orada atılan "ilmeğin" niteliğine göre belli bir çekicilik veya iticiliğe bürünebilen küçük "gösterenler"inin olası bütün dağılımının mutlak hakimi değildir. Tiksinti denilen şey de, arzu etmek istememe ve arzu etmemek isteme arasındaki ilişkide olduğu gibi, arzunun belli bir anda kendisini başka türlü olumlamak için almış olduğu bir biçimdir.

Arzu bilinçsiz bir "kışkırtılma"yla oluşur diyebiliriz. Belli bir doyumu umut edebilmek için, bu umudu doğurabilmek için, arzunun kışkırtılmaya, *önceden çağrılmaya* (*pro-voquer*), öyleyse bir ada ihtiyacı vardır. Bu ad *geçerken yakalanmış*, kendi durmak bilmez göçebeselliğinde veya geçirdiği badirelerde yakalanmış "herhangi bir ad", hatta en vahşicesi olsa bile "bir ad almaya" zorunlu tutulmaya (Koltès, s.29) ihtiyacı vardır. Öyle ki, "satıcı", "yerlerde sürüklenen ve eğilip toplayacağınız *herhangi* bir arzu işinizi görecektir" der (s.44). Lacan ise, "çengele" (*croché*) takılmış veya "zokayı yutmuş" belli bir "balığa" ilişkin olarak "diri diri yüzerken kavra(n)ma"[21] deyimini kullanır. Bu *ikhthus* (balık) figürü Hıristi-

21. "*La saisie en sa nage vive*", bkz. J.Lacan, *Ecrits*, II, a.g.y., s.165.

yanlığın ilk zamanlarında ikonografik olarak İsa'yı imlemek için kullanılmıştır; "diri diri çarmıha gerilme"ye ve aynı zamanda "Tutku"nun kuruluşuna veya arzunun oluşumuna gönderme yapar; bu "çengele takılma" (*accrochage*), "karşılaşma" imgesini örneklendirir. *İkhthus*, "ben"den (*İch*) "iz"e (*ikhnos*) kadar bir dizi çağrışım ve eğretileme oyununu açarak "özne"nin kuruluşuna, kavranışına, yakalanışına işaret eder.

Burada konunun tam da "can alıcı" noktasında, yani "takılma" veya "geçerken kavra(n)ma" izleğindeyiz. Koltès'te oyunculardan "müşteri" olan, "yüzerken kavranmış" ve başından beri de bu takılmaya çırpınarak direnmişti. Daha ilk sözlerinde şöyle diyordu:

> hiçbir karanlık veya hiçbir çeşit arzu tanımıyorum ve yolumun üzerindeki tesadüfleri *bilmezden gelmek istiyorum* (s.13).

Bu "bilmezden gelmek isteme"nin (*vouloir ignorer*) ne demek istediğine biraz daha yakından bakalım. Yoksa bu, "bilmezden gelmek istenen şey" hakkında daha baştan birşeyler bilindiği anlamına mı gelmektedir? Ancak bu bizi bilinçdışında olacak bir "bastırma"dan daha çok bilinçli bir yadsıma veya "kaçış"a göndermez mi? Bu "bilmezden gelmek istemek" daha baştan bir "bilme"yi varsayıyorsa da, bu "bilgi olmaksızın bir bilme", dile getirilebilecek herhangi bir içeriğe sahip olmayan bir bilgidir. Bu anlamda, "müşteri", "hiçbir çeşit arzu tanımıyorum" derken, daha çok "kendi" arzusunun, ötekiyle herhangi bir ilişki öncesi bilgisine sahip olabileceği tanımlanmış bir arzu, "onunki" olarak henüz mevcut olmayan "bu" arzunun dile getirilemezliğini dile getirmiş olur. Bu demek olmuyor ki, belirlenmeye açık değil, veya "kendi" arzusu ötekiyle ilişkiden itibaren belirlenme vaad etmiyor. Bir bakışta "vaat", "söz verme" var mıdır, bu bir *socius*'u kurabilir mi? Her ne olursa olsun, varolup olmadığı, karşılaşmayı önceleyip öncelemediği sonsuza kadar sorunsal olarak kalacak bu iki arzu arasında atılan (veya atılıp atılmadığı kesin olmayan) bir ilmek olarak bu çarpışmada olup bitenler, iki bilmenin de dışında, *geriye dönüşü olmayan bir kayıp* olarak kalır. ("Müşteri": "dikkatsizlik, risk, ümit, özensizlik, tesadüf yoluyla

ikimizin de *kaybettiği* şeyi unutmak için" –s.59). "Kaybı unutmak", neyin kaybedildiğinin tam olarak bilindiği anlamına da gelmez. Hayır, o sadece "yolunun üzerindeki tesadüfleri" (*accidents*) *bilmezden gelmek / unutmak istemek*"tedir. Zira burada "yol" zamandır. Korkulan şey, bu "çarpışma" veya "kaza"yla (*accident*) yolun, zeminin kaybedilmesi, zamanı yitirmek, döngüsel ekonomik zamanın dışına düşmektir.

Ama "kaza" (ihlâl; ya da perdenin aralanması; *dévoilement*) bir kez vuku bulduğuna göre, "çengele takılı balık" için "çengele takılı"[22] olduğunu unutmak da artık zordur. "Müşteri":

> dağlardaki fırtınaları bile ürpertecek de olsa yalnızca bu bakış yüzünden de değil –sizin bakışınız bir bardak suda bile bir fırtına koparabilir–, çünkü sadece üzerimdeki bu bakışın ağırlığıyla bendeki masumiyetin birden yaralandığını, *suçlu masumiyet* haline geldiğini hissettim, ve beni bir ışıklı noktadan diğer bir ışıklı noktaya götürmesi gereken düz çizgi, şu içinde kaybolduğum karanlık alanda bir *çengel* ve karanlık bir labirent haline geldi (s.19-20).

Demek, "borçlu çıkaran bakış" kuramından önce, "müşteri" "suçlayan", daha herhangi bir sözel hitaptan (*appel, Ruf; apostrophe*) önce "suçlayan bakış" kuramının temellerini atıyor. Bu bakış değişimi, bir kaçınılmaz olarak, yaşamın "kaçınılmaz"ı, etkinlik olarak, işlem (Hegel'de *Tun*) olarak, demek her "özne"yi *önsel olarak suçlu* (*schuldig*) kılmış olacaktır. Bizi Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki "ahlâki bilinç" veya "vicdan" (*Gewissen*) çözümlemelerine de götürebilecek bu izlekleri, Hegel'de kalmak için, Derrida'nın Hegel'i alıntılayıp yorumlayan şu sözleriyle düşünelim: "Her türlü etkinlik önsel olarak suçludur. 'Masum olan o halde sadece etkinlik yokluğudur (*Nichttun*), hatta bir çocuğun varlığı bile değil, sadece bir taşın varlığı masumdur' (Hegel)".[23]

Aynı anda hem "suçlu" hem de "rehin" olma koşulundan "müş-

22. Bu "*crochu*" deyimi, bir kez daha, Heidegger'in "Varlık" sözcüğünün üzerini Aziz Andre haçıyla (*croix*; çarpı işareti) çizmesi yoluyla, "varlığın" Hıristiyan ilahiyatı veya varlıkbilimsel-tanrıbilim tarafından "unutuluşunu", *unutma olarak hatırlanışını* hatırlatır.
23. J.Derrida, *Glas*, a.g.y., s.239.

teri"nin "kaçışı", sadece bu "çarpışma"ya, bu "çarpan", bu "bir bardak suda bile fırtınalar koparabilen", Musa'nın Tanrı'sını anımsatıcasına "dağların tepesindeki fırtınaları bile ürperten" bakışa olabildiğince uzun süre direnmekten, insan yasasını ve "elektirik ışığıyla aydınlanmış" etiği ve de bütün "etkinliğin" kendisine dönmesi veya kârlı olması, artı değer kazandırması gereken "Ahlâklılık Evi"ni hatırlatarak, işaret ederek, bu "kaza"dan daha iyi sıyrılabilmek için bu kazayı askıya alınaktan ibaret olacaktır.

"Satıcı", görmüş olduğumuz gibi bu yasadan kendini ancak görünüşte sıyırabilmiş olur. Eğer sözlerinin ikircikliği bizim onu bir "yasadışı" kişilik olarak görmemize yol açıyorsa da, diğer bütün yasaları kuşatan ve metnin dokusu boyunca kendini sergileyen, ancak tarafların ağzından bir defada dile getirilmemiş olarak kalan bir başka yasadan kendini hiçbir biçimde sıyıramaz. Bu yasa, arzunun orada kendisini aynı anda hem karşı çıkılmış, reddedilmiş; böylece de olumlanmış ("yadsımanın yadsıması") olarak bulduğu *arzunun sakatlayıcı belirlenimi* yasasıdır.

Arzunun bu "sakatlayıcı belirlenimi" nedir? Onu nasıl ayırt ederiz? Eğer arzu, daha ilk bakış değişimiyle, "talep" olarak, "arz" olarak, "umut" olarak daha baştan ifade edilmiş olsa bile, daha önce belirtiğimiz gibi bu "ilk an" anlatıda "metin-dışı"nı oluşturuyordur ve "mevcudiyeti" içinde "sunulmamıştır". Bu an üzerine ancak çelişkili sözcelerden itibaren bir bilgimiz olur. Başka bir deyişle, metin boyunca sorunsallaştırılan şey metin-dışı, yapıt-dışı, *para-ergon*, çerçeve dışı kalan şeydir.

Koltès'in yapıtı, *artık burada olmayanın* kavranmaya, "ayırt edilme"ye çabalanması; başka bir deyişle, "olduğu haliyle" bize sonsuza kadar kapalı kalacak bir mevcudiyetin "yeniden sunum"u haline gelir. Ancak *önsel olarak* "ayırt edilemez" olan nasıl "ayırt edilebilir"? "Ayırt edilemez" olarak çevirdiğimiz "*in-dis-cernable*" sözcüğü, "çember"in, "döngü"nün içine girmeyen anlamı da taşır; Latince'de *circinare* (Fransızca'da *cerner*) çemberin sınırları içine sokmak demektir. Ancak *dis-* ön ekinin ikircikli anlamı aynı anda hem bir "ayrılmayı", "ayrımı" ve de "kusuru", "yokluğu" imleyerek *discernement*'ın anlamında da bir ikircikliği düşündürür. *Dis-*

cernement aynı anda hem "çevresi çizilmiş olanı zihinsel bir devinimle artık bırakmamacasına sahiplenebilmek için ayırmak" (bu "yapıt"ı, *ergon*'u oluşturacak olandır) hem de "çevresini çizme, döngü içine almada bir kusur, eksiklik" ("yapıt"ın sahiplenilemez olması) anlamına gelebilir. Birbirinden ayrılamaz olan bu iki anlamı birden göz önüne alırsak, *discernement*, zihnin artık bırakınamacasına sahiplenmek üzere "çevresini" çizdiği, kuşatmaya, "çerçeveye" almaya, kavramaya çalıştığı şeyin "mevcudiyet"inde olmasında ortaya çıkan bu aşılamaz *gecikmesini* gösterecek şekilde paradoksal bir şekilde tanımlanmış olur. Burada "ayırt etme" dediğimiz şey aslında ayırt etmedeki, sahiplenmedeki bir olanaksızlığa gönderme yapar.

O halde, arzunun "sakatlayıcı belirlenimi" dediğimiz şey de onu ayırt etme, tanımlama, bir ad verme olarak, yine bir "çemberin içine alma" ve "buna muktedir olamama"nın ikiliğini taşır. Sorun ya da açmaz şudur: "zamanda –döngü içinde"– olmak veya "olmamak"... İhlâl ya da kesinti olasılığı bu iki aşırı uç arasında hem bir gerilimi hem de bir iletişimi sağlar.

Görünürdeki yansızlığına karşın "sunu"[24] sözcüğü de "ayırt etme"deki bu paradoksal mantığın tam olarak dışında kalamaz. Her sunudaki "sunulan" şeyin bir kimlik, bir özdeşlik olarak "çevresi çizilmiş", "çerçevelenmiş" bir mevcudiyet olarak, yani burada arzunun "kendine mevcudiyeti" olarak anlaşılması ölçüsünde, sakatlama ve kurbanın bütün bir paradoksal mantığı yeniden işlemeye başlayacaktır. Koltès'in sözleriyle, "arzuya bir biçim ve bir hacim vermedeki o zorunlu şiddetle bir biçim ve bir hacim vermek", "arzuyu bir ad almaya zorlamak" (s.29), aynı zamanda çekincesizce vererek kazanma olanağını da barındıran sunudaki bu kaybı ömeklendirecektir.

Arzuya, dünyayla, ötekiyle ilişkiden, dolayısıyla da yasa ve zorunluluktan geçmeyen her yaklaşım, insan varlığında sadece belki öncelikli olarak doyum sağlaması gereken bir arzu biçimi altında

24. Onu başlangıçta şöyle tanımlamıştık: "Etkin sunma ile edilgin sunuluş (ya da sergileme ile sergilenme) arasında neredeyse *kusursuz bir kararsızlığı*, bir askıya almayı imleyen *exposition* kavramını Türkçe'de *sunu* olarak karşılamayı öneriyoruz"

bulunan "ihtiyaç" olarak (dolayısıyla "ihtiyaç" arzunun özel bir durumu olacaktır, tersi değil) anlaşılmış bir "has" olan, "doğal" olan varsayımında kalmış olacaktır. Burada Hegel'de arzuların ilginç bir hiyerarşisinin kurgulanmış olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır: (Derrida yorumluyor) "Arzu, doğadan uzaklaşarak, kendinde doğayı yadsıyarak, kendini aşarak, yücelterek, ülküselleştirerek giderek daha da arzulayan hale gelir. Bu durumda insan arzusu hayvanınkinden, erkeğin arzusu doğaya daha yakın kalmış olan kadınınkinden daha fazla arzulayandır. Daha fazla arzulayan ise daha fazla doyumsuz ve doymak bilmez demektir".[25] Bu hiyerarşiye karşın Koltès'te ise, "insan olmaktan doyumsuz insanlar ve hayvan olmaktan doyumsuz hayvanlar arasında"yızdır (s.12).*

25. J.Derrida, *Glas*, a.g.y., s.239.

* Sırası gelmişken Edmund Husserl ve Nermi Uygur'da "hayvan sorunu" üzerine bir kaç notu da, nadir olması bakımından burada, özellikle de kurban bağlamında, fenomenolojinin hayvana nasıl yöneldiğini göstermesi bakımından anımsatmadan geçemeyeceğiz:

N.Uygur *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* (1958; Y.K.Y., İstanbul, 1998) adlı çalışmasında, Husserl'den itibaren, "ilkin *kendi* bedenimi ele alıp incelemekle", "*kendi* bedenimde (*Eigenleib*) derinleşmekle", "başkasının bedeni de benimki gibi bir ben olan başka bir ben'in bedeni olduğuna göre" "*başkasının bedenini*" kavramak fırsatını bulabileceğine inanır (s.121). Ancak bu "başka-bedenler" (*Fremdleib*) deyiminin taşıdığı tedirginliği, yabancılığı, hatta tekinsizliği hemen fark edip (öyle ya, amaç "transzendental fenomenolojiyi *solipsist* bir *bilim*" olmaktan kurtarmak -s.76- olsa da, "başka"dan ne kast ediyoruz; başka ne kadar başka, vb.), ustasına saygıyla bir itirafın "ödev gereği"yle buluştuğu şu uzun dipnota başvurur:

"Eldeki çalışmada, 'başka-bedenler' derken hep başka bir 'insanın' bedeni, insan-bedenleri anlaşılmaktadır. Bir deyime, insan bedenleri gibi bir organizma olan 'hayvan-bedenleri' (*Tierleiber*) gerek konstitutionları gerekse insan-bedenlerinden özce ayrılıkları bakımından, transzendental fenomelojide incelerne konusu yapılmamışlardır. Gerçi Husserl'in tektek varlık-alanlarının (*Seinsregionen*) konstitue edilmesiyle ilgili olarak verdiği açıklamalarda (özellikle *İdeen II*'nin ilk kesiminde) hayvan-bedenlerinin nitelikleriyle ilgili bir takım verimli tutarnaklara rastlanmaktadır. Ancak, bu tutamaklar, Husserl'de, derinleştirilmeden bırakılmıştır. Her çeşit hayvan psikolojisinin ötesinde gelişen (bugünkü anlamıyla) bir *hayvan fenomenolojisi* yönünde Husserl'in yaptığı betimlemeler, dolayısıyla günışığına çıkardığı *az sayıdaki birkaç gerçek*, titizlikle ele alınıp araştırılmalıdır. Genel olarak Batı Felsefesinin geleneğinde, arna en çok Alman İdealizmi felsefesinde, hayvan bedeninin özel bir varlık biçimi olarak hemen hemen *hiç görülmemiş* olduğu göz önüne getirilirse, böyle bir girişimin değeri apaydınlık anlaşılır. Yalnız eldeki çalışma, üzerine aldığı *ödev gereği*, kaçınılmaz *biriki işaret* [bunlara değineceğiz –MB.] biryana bırakılacak olursa, Husserl'deki durumuyla araştırılması başlı başına güç bir konu olan '*hayvan sorunu*na' hiç dokunmamaktadır." (s.149-150, not 15, a.b.ç.).

"Hayvan sorunu"yla ya da olası bir "*hayvan fenomenolojisi*"yle ilgili, diğer "az sayıdaki gerçek" ve "biriki işaret" şunlardır: *Einfühlung*'un nesne'si cansız varlıklar, uzay-zamandaki maddesel şeyler değil, "başka-benler, başka-subjektivite'lerdir" (s.163). Bu "öznellik" kavramı da belli bir ikircikliğe yol açtığı için, "hayvan sorunu" yine bir tedirgin edici bir sorun, fenomenolojinin kanayan yarası gibi bir dipnota taşınır. Bu noktada "*Husserl'i saran tam karanlık*" da ancak "*yeryüzünde kendisine 'ben' diyebilen biricik varlık insan*"la aşılabilecektir:

"Burada *subjektivite* derken, genel olarak canlılar (*Animalia*) değil, insanlar anlaşılmaktadır. Kuşkusuz, hayvanlar da birer subjektivite'dirler. Ancak, eldeki çalışmada, insan subjektivite'leriyle hayvan subjektivite'leri arasındaki öz ayrılığı, bu konuda Husserl'i saran tam karanlıktan ötürü ele alınıp incelenememiştir. Gerçekten şu sistematik noktayı belirtmek kaçınılmaz bir *ödevdir*: Eldeki araştırmada, 'başka subjektivite'ler' derken *yalnızca* (italik, N.U.) başka insanların ben'leri, başka-ben'ler anlaşılmaktadır. Yeryüzünde kendisine 'ben' diyebilen biricik canlı-varlık insandır."(s.171, not 24, a.b.ç.).

Şüphesiz, yeryüzünde kendisine 'ben' (*Ichrede*) ve daha birçok şeyler diyebilen biricik canlı-varlık insandır; ancak bu onun tıpkı hayvanlar gibi, daha ağzını açıp bir şey söyleyemeden bu dünyaya sunulmuş / maruz kalmış olma koşulunu değiştirmez. Bu koşul konuşmadan "daha yaşlı"dır. Hayvanın da tekil bir birey olarak, diğerlerinden ayrı, bağımsız, örneğin doyurması gereken bir karnı veya varlığı olduğuna göre, o da kendisine 'ben' diyemeden (belki de kendisine ve başkalarına bunu hatırlatması gerekmeden) bu ayrılığını başka türlü ifade eden bir kendiliktir (*ipséité*). 'Ben' tam da kendi eksikliğini, süreksizliğini (ölümlülüğünü) hissettiğinde 'ben' deme, bunu bir kimlikle onaylatma ihtiyacı duyar. Doyumsuzluğunu tescil ettirir, mezar, anıt ister, vb. Aynı insan gibi, ayrı bir varolan olarak, hayvan da hayvan olmaklığından (Koltès'in sık sık hatırlattığı ve hesaba kattığı gibi), bu doymak bilmez karından (varlığından) dolayı doyumsuzdur. *Kurbansal sunu* üzerine bu çalışmada ise, esas mesele insanın bu süreksizliğini nasıl olup da başka bir süreksizliği (örneğin hayvanı) kurban ederek doyurmaya giriştiği, ve bunun üzerine neler inşa ettiği etrafında gelişmekteydi.

N.Uygur'un "hayvan sorunu"yla ilgili son dipnotu da kendini şöyle haber verir: "Husserl, 'canlı varlık' kavramı altında, insanlar ile hayvanları toplamaktadır" şeklindeki mutlu bir cümleden sonra, bildik hatırlatma yapılır: "Ancak Husserl, canlı bir varlık olarak hayvanların konstitution'uyla ilgilenmemiştir" (s.180). Tekrar bir hiyerarşinin, "*normal*" ve "*anormal*" ayrımının ortaya çıkacağı ve de öteki olarak hayvana yönelik belli türden, "özel" bir duygu (*Fühlung*) deneyimi olasılığının "çok kısa bir işaret" şeklinde belireceği dipnot:

"Bu son derece ilgi çekici sorun, ama ilgi çekici olduğu oranda da güç olan sorun, genellikle hayvan sorunu gibi, Husserl'in konstitution fenomenolojisinde açık bırakılmıştır. *Hayvan konstitution'unda da, varlık ve bilgi bakımından yine insanın esas olduğu, insanın* [N.U.]'normal örnek' (*Normalfall*) ya da 'asıl norm' (*Urnorm*) diye kabul edildiği; *hayvanların, insanlara göre konstitution'da 'anormal' birer varlık olarak belirdikleri*; ama hayvanların, kendi aralarında yine 'normal' ve 'anormal' diye ayrılabileceği yönünde Husserl'in *Descartes'çi Meditation'la*rda (s.55) verdiği *çok kısa bir işaret*, zorunlukla, hayvanların da, belli bir ölçüde, özel bir *Einfühlung*'la kavranabileceğini düşünmeye götürmektedir."(s.200-1, not 11, a.b.ç.).

N.Uygur ayrıca, Husserl'in, doğal tutumda kalan ampirik *Einfühlung*'dan (duygudaşlık; empati) farklı olarak, nesnesini kendi koyan salt bir bilinç yaşantısı olarak

Yasayla ve zorunlukla ilişkide, arzu kendi sakatlayıcı belirlenimini insanın artık ne kendi içselliğinin mutlak efendisi ne de herhangi bir dışsallığın veya ötekinin tam olarak bir kölesi, kurbanı olduğu, ama bu ikisi arasında tekil bir kapana kısıldığı yerde, dış ve için, dışarısı ile içerisinin arasındaki o *kıvrımda* (*pli*) bulur.

Dolayısıyla, ötekiye sunu, "katıksız bir içsellik" olacak kendi "derin varlığını" sergileme anlamına gelmez. Ama bu sunu, kendisini ötekine, "ne hakkında" ve "kime" yanıt vereceğini pek fazla bilemeden ve bu yanıt asla tam olarak doyurucu olamadan / doyum sağlayamadan, kendi yanıt verebilme erkinin (*pouvoir-repondre*) sunusu olarak sunarak / maruz bırakarak, o hakkında henüz pek fazla bir şey bilmediği bir şeyin sunusudur.

Çünkü bu içerisinin ve dışarısının yaptığı bu *kıvrım* (ki bu içinde aynı anda hem kapana kısıldığı hem de dünyaya açıldığı –sunulduğu– çerçevedir), her türlü arzunun belirişini önceleyerek, arzusunun kendisinden "daha yaşlı" olduğundan (ya da arzu bu kıvrıma geç kaldığından), insanı bu ötekiye sunu / maruz kalış koşulunda bir "sağırlar diyaloğu" veya "körler karşılaşması"na benzer bir konuma sokar. Ötekiyi işitmeyecek veya görmeyecek olması nedeniyle değil, ama onu, ne kendisinin ne de ötekinin ne tam olarak söz almak ne de tam olarak kendini göstermek istemiş olduğu bir "yer"den itibaren işitecek veya görecek olması nedeniyle bu böyledir.

Her türlü "iletişimi" hem içerden hem de dışardan kemiren bu temel gecikme, ötekiliklerin aynı anda hem "sonucu" hem de "nedeni" olduğundan, farklılıkları ve çatışmaları kendisini ancak zaman zaman "sonuç" zaman zaman da "neden" olarak sunarak sürdürebilir. Bütün bu "(kendini) aşmaları" ve "(ortadan) kaldırmalarıyla" belki de "tinin tarihini" oluşturmuş olan tinin bu "kötü(ye) kullanımı", bizim için, tinin kötü(ye) kullanıma açık bir "görüngüsü" olarak kalacaktır. Zira bu kötü(ye) kullanımın içermiş olduğu

---

kendi fenomenolojik *Einfühlung* kavramını ortaya koyduktan sonra, *Kartezyen Düşünceler*'de giderek bu çevrilmesi zor kavramdan uzaklaşıp "başkasını-deneme" (*Fremderfahrung*), ya da bizim deyimimizle *ötekinin deneyimlenmesi* kavramına geçtiğini de belirtirtecektir (s.66-8). Her halükârda hayvan sorunu dipnotlarda can çekişmeye devam etmektedir.

şiddet ve valışet, insanlar arasında, kendilerine tanımış oldukları birbirlerini karşılıklı olarak –nihayetinde bu ikisi "aynı şey" olsa da (ironi de burada)– "sebep" ve "sonuç" olarak suçlama özgürlüğüyle savaşlarla kesilmiş ve uzama yayılmış bitmek bilmeyen çatışmalara ve suçlamalara yer vererek, bize orada tinin herhangi bir ilerlemesini veya "tinsel" hale gelerek böylece daha az vahşi olacak *kurbanın* herhangi bir "(ortadan) kaldırılması"nı görme izni vermez.*

* Bu bahsi burada bitirmek için, iyimserlikle kötümserliğin berisinde, suçlulukla masumiyetin, hatta hayvanın, tinin şiddetinin, insanın, bu "suçlu masumiyetin" de berisinde bir *gülün sunusu*ndan dersler çıkarmak gerekmeyecek midir? "*Gül [...] açar, çünkü açar / ne görülmek ne de beğenilmek kaygısı taşır*" (P. Celan). Ya da bir gülün sunusu veya "kokusu" engelenebilir mi? Niçinli midir? Şairin sorusuyla "bir gül, bir güle 'kokma' der mi?" (K. İskender) Ya da desteyi tamamlayan şu son soru *anlamlı* mıdır? "bir gül, alnını öptürür mü? " [...] saçma, şairler sorgulanamaz, ancak..." (a.g.y.)

Sonsöz

Burada girişilen çalışma kurbanın mantık ve ekonomilerini almış oldukları çeşitli kipliklerden itibaren ortaya çıkarmaya yönelmiştir. Kendimizi sadece "etnolojik" nitelikteki kurban örneklerinin incelenmesiyle sınırlamak yerine, kurbanın bu mantık ve ekonomilerini beklenmedik alanlarda, Felsefe'nin kendi sunusunda, kendi "bedeni" ya da "yazısı" diyebileceğimiz şeyin kendisine varıncaya kadar araştırmaya giriştik. Bu kurbansal alanın sınırlarının genişletilmesine yönelik yaklaşımımıza aynı anda bu alanın "indirgenmesi"nin bir eleştirisi de eşlik etti. Kurbanın alanının bu "indirgenme" veya "sınırlandırma" girişimi, kısaca "ilerlemeci" diyebileceğimiz bir tarih anlayışından kaynaklanmakla birlikte, bu "indirgeme"nin kendisinin etkili bir şekilde gerçek olmadığını, ve bunun kurbansal

mantıktan farklı bir istencin sonucu olmaktan uzak olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Öyle ki, kurbanı "aşılmış", "sona erdirilmiş" olarak görmeye varıncaya kadar her türlü kurbanın izini dıştalamaya, dizgeden dışarı atınaya yönelen bu istencin ta kendisi de bu aynı kurbansal mantıktan kaynaklanmaktadır.

Kurbanın bu varsayılan "kayboluşu" ve bu kayboluş üzerine olan söylem, kurbanın bizzat kendisiyle ilişkisiz olmaktan uzaktır. Kurban, bütün kipliklerinde, bir "aşma", "sona erdirme" ve "kılık değiştirme" mantığını barındırır. Burada, Hegel'in kendi yapıtıyla sınırlı kalmayan Hegelci *Aufhebung* (ortadan kaldırma) mantığının bir eleştirisinden itibaren, kurbansal mantık ve ekonominin ortadan kaldırılan şeyin aynı zamanda muhafaza edildiği, "tinsel" bir düzeye yükseltildiği, vb. şeklindeki "kaldırma" mantığıyla olan ilişkilerini belirgin kılmaya çalıştık.

Bu kurbansal alanın erimini gösterebilmek için, önce dil ile olan ilişkimizi, *dile sunuyu / maruz kalışı* sorgulamayla işe başladık. Dildeki uzam-zamansal "iz"lerin varoluşu, sık sık Felsefe'nin ilgisini çekmiş, konusunu oluşturmuştur. Bu izler bizim düşünceyle olan ilişkimizi kurbansal bir ilişki haline mi getirmektedirler? Bu dil içinde, "görünmez" olan, "dile getirilemez" olan üzerine sorular, savlar ortaya *koyan* Metafiziğin kendisi de bu dilin "şiddeti"ne mi maruz kalmaktadır, yoksa dile şiddet uygulayan Metafiziğin ta kendisi midir? Bu sorular bizi aynı zamanda dilin metafizik kavrayışının sorgulanmasına da yönelmek durumunda bıraktı. Metafizik her zaman görülemez ve dile getirilemez olanı "has" bir şekilde "söylemek" istemiş, buna yönelmiştir. Başka bir deyişle, o görülebilir ve dile getirilebilir olmayanın bir "has" olanı, kendisinden itibaren görünür ve dile getirilebilir şeylerin ("dünya"nın) kaynaklandığı bir "köken"i olduğuna inanmak istemiştir. Bu dünya "görüş"üne göre, "maddi" dünya, bir kökenin (*İdea*) ancak "kötü bir kopya"sından ibaret olacaktır (Platon'la sınırlı kalmayan bir Platonculuk); ve de düşünce, "kavram" da zorunlu olarak şeylerin bu "maddi yanlarının" olumsuzlanması ve ortadan kaldırılması olacaktır (Hegel), vb.

Düşüncenin bu konformizmi (ya da tesellisi, avuntusu), dili bir

"ortam", "soyut bir yansızlık"[1] yeri olarak da tasarlayacaktır. Metafiziğin bu şekilde dil ile olan kurbansal ilişkisini gizleyebilmek, bunun üstünü örtmek için, onu, bir yandan "maddi yanı"nı (Platon'da *sêma / sôma*, "mezar", "işaret", "beden", "hapishane"; veya Hegel'de "anıt mezar", "işaret", "ölü şey", vb.) kurban etmeye devam ederken "tinsel" (veya tinsel olanı "söylemeye" has) olarak tasarlaması da gerekmiştir. Dolayısıyla, neyin kurban edileceğini, neyin de muhafaza edileceğini belirleyebilmek için, her zaman bir "işaret kuramı" varsayılmak zorunda kalınmıştır. Ancak dil olduğu şey olaraktan, yani ne "maddi" ne de "tinsel" olanın bir "mevcudiyet" biçimi altında bulunduğundan, tam da bu çatışmalı, kurbansal ilişkinin yeri olup, mevcudiyeti her zaman "upuygun bir dil" (içinde görülebilir ve dile getirilebilir olmayanın ancak sakatlanabileceği mevcudiyet dili) ile söylemek istemiş olan Felsefenin, kendi "öncüller"ine ilişkin olarak her zaman başarısız olması da gerekmiştir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde "mutsuz bilinç" çözümlemesi anında ortaya çıkan bir tümcesi, onu sadece *ortadan kaldırma*da "çözülmeyi" bekleyen kendi diyalektik geriliminden yalıtabilmemiz ölçüsünde, bizim, Felsefe'nin "*kurbansal sunusu*" adını verdiğimiz bu paradoksal durumu betimlemeye izin verebilir belki: "içinde ancak yenilerek zafer kazanılan bir mücadele"[2]...

Mevcudiyeti kayıp olmaksızın, artık bırakınamacasına "söyleme" yanılsamasını uyandırmak amacıyla kendini gizlemeye yönelen bu çatışmalı alana, *kurban* terimleriyle yaklaşmayı denedik. Bize göre, gerçekte kurban edilen şey "mevcudiyet" değil, ama "mevcudiyetinde" olunamayan şey, *iz*dir. Zira iz asla mevcudiyet biçimine sahip olmamış ve asla da olmayacak olan şeydir. Levinas ve Derrida'dan itibaren geliştirmeye çalıştığımız bu iz kavramı, bizi geri kazanılamaz, anısına sahip olamayacağımız kadar eski bir kayba gönderir. Kaybı başka yerde kazanılmış bir zafer anlamına gelecek şekilde daima geri kazanmaya çalışan şeyin, "dar kapsamlı" veya "kısıtlı" bir ekonomiye itaat eden belli bir kurbansal mantık olduğunu göstermeyi denedik. Aynı zamanda kurbanın mantığını

1. Hegel, "Mantık Bilimi", *Ansiklopedi*.
2. I.cilt, s. 178.

da oluşturan bir *avunma* veya *teselli* mantığına hizmet eden bu türden "yer değiştirme" ve "kılık değiştirme"lerin çeşitli kipliklerini sergilemeye çalıştık. *Başka yerde kazanmak için burada kaybetme*, yani kârlı bir geri dönüşü sağlamak amacıyla kaybın zamansallaştırılması (güçlerin *Zaman* içinde kendilerini yatırıma sokmaları ve kılık değiştirmeleri) sadece Eski Metafiziğe özgü bir şey de değildir, ama bu bizim Zaman içinde "ekonomik" bir şekilde varoluşumuza gönderme yapar. Metafizik, "kalıntısal", güncel veya kuvve halindeki biçimleri altında bile, "maddi", "dışsal" olduğundan değerlendirdiği şeyleri kurban ederek, daima başka yerde, "tinsel" olanda kazanmayı dener. Maddi olan / tinsel olan karşıtlığının ta kendisi de Metafiziğin içsel gerekliliği tarafından üretilmiş olaraktan, çözümlemelerimizin çeşitli anlarında Metafiziğin gerçekte neye kusur ettiğini veya neye eksik kaldığını göstermeye çalıştık. Metafiziğin ilkesel olarak yüz çevirdiği şey ne tam olarak "maddi" olan, ne de "dışsal" olandır, ama bu *ötekiliğin* ta kendisidir. Böylece, ötekiye sunuda /maruz kalışta olabilecek olan kurbansal bir ilişki, bizim durmak bilmez kaygımız, çözümleme yöntemimizi belirleyen şeyin ta kendisi haline geldi.

"Sunu" kavramına başvurarak, varlıkbilim ile fenomenolojinin sınırları arasında bir dizi "eleştirel", "hassas yer değiştirmeye" veya belli belirsiz "kaydırmaya" (belirgin olmayanın belirişi) gittik. Sunu kavramını bir "içselliği", bir "özü", bir "kökeni", vb. varsayan "ifade" veya "dışavurum" kavramından ayırt etmeye özen gösterdik. Sonlu ötekiliklerin sunusu, kendisini, ne onların "varlığına" ne de "görünüşe çıkmalarına" (belirişlerine) indirgenmeye izin verir. Ancak Levinas'la birlikte düşünerek, sununun "varlıktan" veya "olmaktan başka türlü"ye gönderme yaptığını ve de bir *sununun daima sunulmaya, söylenmiş olanın da söyle(n)meye muhtaç olarak kaldığı*[3] düşüncesinde ısrar ettik. Ancak sununun bu "sonsuzlaştırılması", zorunlu olarak bir "öte"ye atfedilebilecek bir Sonsuzluk fikrini varsaymaz. Daima sunulmaya muhtaç kalan bu sunuyu *sonlu ötekiliklerin* sonluluk koşullarının ta kendisinde arama yoluna gittik. Varoluşun (sonsuz) özü olmaması olgusu gereği, o *öteki-*

3. E.Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, s.64.

*için*dir, bu dünyaya "sunulmuştur", daha baştan "kurban edilmiştir", ancak tam da aynı nedenlerden dolayı, varoluş aynı zamanda kurban edilemezdir; J.-L. Nancy ile birlikte olumladığımız gibi "varoluş ancak parçalanabilir" ya da "onu ancak yıkabiliriz".[4]

Bu bakış açısından itibaren, varoluşun sonluluğu üzerine yönelmiş çeşitli *bakış siyasalarını* çözümlemeye giriştik. İlk olarak, metafizik karşıtlıkların, "tinsel" olanda, İde'de bir kazanç sağlayacak şekilde "maddi", "bedensel" olanın (sonluluk koşulumuzun) durmak bilmez kurbanı yoluyla nasıl işlerlik kazandığını gösterebilmek için, Sokrates'in kendi ilan edilen ölümü, ölüm hükmü karşısındaki tutumunu çözümlemeye yöneldik. Böylece, "ideler"le ilişkide bile hâlâ gözün boyunduruğu altında olunduğunu ve dilin kendini göze ikâme ettiğini veya dilin "kendisini oluşturan körleşmeden [itibaren] konuştuğunu"[5] kabul etmeksizin, "körleşme"nin nedeni olarak yargılanan sonluluktan "ruh gözü"ne kavuşabilmek için yüz çevirmeden ibaret olan "metafizik tesellilerin" anlamını göstermeye çalıştık.

Sokrates, sonuna kadar ne kazanmakta olduğuna tanıklık eden örnek bir kurban (veya bir "şehit") idi. Sokrates'in ölümünün ne Yunanlılar ne de Felsefe tarihi tarafından bir kurban olarak görülmemiş olması ilginçtir; kaldı ki aynı "şehit" sözcüğü ile "şahit" sözcüğü arasında bir ilişki olması gibi, bugün Batı dillerindeki şehit anlamındaki "*martyr*" sözcüğünün de Yunanca şahit anlamına gelen *martur* sözcüğünden gelmesiyle, Sokrates'in tanıklık ile kurbanı örnek bir şekilde örneklendirdiği de söylenebilir. Burada kurbanın *kılık değiştirici* mantığının kipliklerinden birine daha tanık olmaktayız.

"Bakış siyasaları" üzerine çözümlememizin ikinci anında, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde, Fizyognomoni ve Frenoloji gibi sözde bilimlerin sorun konusu edildiği kısımların eleştirel bir okunmasından itibaren, Hegel'in bu arkaik ama "genel kanı" içinde hâlâ canlılığını koruyan bu disiplinler karşısındaki ikircikli tavrını göstermeye çalıştık. Hegel bir yandan bu disiplinlerin "kaba saba"

4. *Une Pensée Finie*, s.105.
5. Derrida, *Mémoire d'aveugle...*, s.11.

yöntemlerini eleştirirken, "maddi", "dışsal", "duyulur" niteliğe sahip her şeyi değersizleştirmeye dayanan kendi "işaret kuramı"nın bağımlılığı altında kalmaktaydı. Dolayısıyla, yüz ve beden bu eleştiriden kendi indirgenemez ötekilikleri içinde "sakatlanmış", "kurban edilmiş" olarak çıkmaktaydı.

Hegel, "birey aynı zamanda (...) *yapmış* olduğu şey olduğuna göre, bedeni de kendi kendisi tarafından doğurulmuş kendi kendisinin ifadesi" ve de "dolayımsız bir şey olarak kalmamış olan bir *işarettir*"[6] diye yazıyordu. Bedeni (daha sonra da yüzü) bir işaret kuramına bağımlı kılan bu söylem, bedende ve yüzde indirgenemez bir ötekilik olduğunu tanımıyora benzer. Bu aynı işaret kuramı, "işaretin keyfiliği" fikrini de devreye sokarak, beden ve yüzün bireyin içselliğiyle olan ilişkisinde neden "olumsal" olarak kaldığını da açıklamaya girişir. Oysa işaretin keyfiliği fikri beden ve yüzü birer "işaret" olarak, yani nihayetinde belli bir ifade tözüne, bir kökene "bağımlı" bir şey olarak muhafaza etmiş olur.

Üçüncü bir anda, Deleuze ve Guattari'de *yüzsellik* kavramını çözümlerken, yüz ve bedeni yine bir "işaret kuramına" (*sémiotique*) bağımlı kılan aynı felsefi tavrı bu kez tersinden yeniden bulmuş olduk; tabii Deleuze ve Guattari'de bu "bağımlılık" sadece "anlamlayan anlambilimden" çıkış görüngesinde kurgulanmakta ve bu şekilde okunmaktadır, ve de bir bağımlılık ancak bu şekilde varsayılmış olacaktır. Bu filozoflarda, bütün beklenilenin tersine, yüz ve bedenden "özgürleşme", "kaçıp kurtulma" izleğine yeniden rastlıyoruz; bu izleğe *Phaidon* çözümlemesi sırasında Platon'da da rastlamış ve de içerdiği metafizik-tanrıbilimsel varsayımları ortaya koymayı denemiştik. Deleuze ve Guattari'de "yüzü bozma" izleği, öteki sorununa ancak ikincil bir yer vererek garip bir şekilde "egolojik" bir yapıyı muhafaza eden "siyasi" bir boyut kazanır. Onlarda rastladığımız şu "Artaud kendi adına bunu başaramadıysa da, şurası kesin ki, *onun aracılığıyla biz hepimiz için* bir şey başarılmış oldu"[7] tümcesiyle özetlenebilecek olan kurbansal bir mantığa yeniden düşüşten itibaren, eleştirimiz bize önermiş oldukları deneyimin

6. I.cilt, s.257.
7. *Mille Plateaux*, s.202.

"kurbansal" anlamını ortaya koymaya yöneldi.

"Yeni bir öznelleşme" için önerilen bu deneyimin anlamını ortaya koymaya çalışırken, görünüşe göre "ölçüsüz" bir deneyimi buyuran bir felsefenin nasıl "içkinlik düzlemi"nde, "tutarlılıkta", "ölçü"de, "hakimiyet"te kalmaya çalıştığım, başka bir deyişle önceden buyurmuş olduğu şiddeti ve bağışı nasıl *ekonomik* kılmaya çalıştığını, bundan tasarruf sağlamayı denediğini vurguladık.

Öncelikle metafizik ve felsefi alandan zorunlu olarak sınırlı sayıdaki bu "örnekler"den sonra, ikinci bölümde, kurbanın mantık ve ekonomisini bize daha yakın bir takım "kurbansal" örneklerden başlayarak sorgulamaya yöneldik. Anlamı "olduğu haliyle" bize kapalı olan eski kurbanın "izi"nin arayışında, bugünün hukuk kurumunda, ve daha da güçlü nedenlerden dolayı, cezalandırma tarihinin işkence ayinlerinde kurbanın tarihine ilişkin bir mantık ve bir ekonomiyle karşılaştık. Burada, bu ekonomi ve mantığın izinin, süregiden bir "silinme" olarak, daha Michel Foucault'nun çalışmalarından[8] itibaren yeterince okunaklı kılınmış olduğunu gösterdik.

Kutsal Kitapların yapıçözümsel bir okunmasından itibaren, örneklerin örneği, üç tektanrıcılığın en temel kurucu kurbanının, İbrahim'in İshak'ı kurbanının, tam da bir kılık değiştirme, bir *ikâme* üzerine temellendirilmiş olduğunu gördük. Gerçek "kurban" belki de İbrahim'in "hakiki ilk doğan oğlu" yani İsmail idi. Kurbanın bir parodisi, ardında başka bir kurbanı gizliyordu, ve bu *silinme*, "*ortadan kaldırma*" kurbanın "açıcı", "başlatıcı" mantığına daha başından itibaren kayıtlıydı.

Yeni Ahit'in "İbranilere Mektup" bölümünün eleştirel bir okuması da, bizi, kurbanın Hıristiyanlık tarafından iddia edilen "sona erdirilmesi"nin, sanki bu "kurbanın kurban edilmesi"nde ilk kurban insan gözüymüş gibi hedef şaşırtıcı, kılık değiştirici, kendini gizleyici, bu anlamda da "sapkın" olduğu yorumuna götürdü. Kurban bu şekilde, *bütün zamanlar için bir defa*, bütün insanlığı kurtarmak için vuku bulmuş olaraktan, sanki daha *ekonomik* hale gelmekteydi. İbranilerinki olsun Hıristiyanlarınki olsun, kurbanın her iki kipliği de, kendi kendilerini yadsımaları içinde, kendilerini daha "do-

8. *Gözetleme ve Cezalandırma.*

layımsız" olan başka kurbanlara ikâme eden, bunları gizleyen ve ortaya koydukları anlatılar yoluyla kendilerine has *ölçülebilirlik* dizgesine sokan kurbanlar olarak kalmaktaydılar.

Antropolojik-mitik nitelikteki bir başka örnekte ise, yamyamlık pratiğine ilişkin olarak, antropolog Overing tarafından toplanmış bilgiler ışığında, bir insan topluluğunun yamyamlığın şiddetini veya yamyamlık yasağını, onu aynı anda hem sona erdiren hem de sürgit devam ettiren bir takım "büyüsel" araçlarla daha bu mitik aşamada bile nasıl daha ılımlı, tahammül edilebilir hale getirmenin yollarını bulduğunu gösterme fırsatı bulduk.

Nihayetinde, çağdaş yazarlardan B.-M.Koltès'in bir oyununun metinsel çözümlemesi, bize arzunun "konulaştırılması" sorunsalından itibaren, kendine ve ötekiye kusurun, eksik kalmanın eşzamanlılığı içinde, ötekiye *kurbansal sununun / maruz kalışın* karmaşık mekanizmasını belki daha duyarlı ve canalıcı bir biçimde bir kez daha sergileme olanağı verdi.

Burada sunulan çeviride daha önce farklı bir düzenleme ve başlıkla yayımlandığından, aslında III. Bölümü oluşturması gereken "Yazı ve Kurban"* bölümü dışarıda bırakılmış, metnin geneline eklenen birkaç not ve açıklamalar dışında aslına sadık kalınmıştır.

Son olarak da çalışmanın fikir aşamalarında beni tümüyle özgür bırakan, yazım aşamasında ise bir doktora tezi biçimini alması için dikkatli okumalarıyla eleştirilerini eksik etmeyen ve beni yüreklendiren, 1984'den 1994'e çalışmalarımı yönetme zahmetine katlanmış olan Paris VIII Üniversitesi Felsefe bölümü profesörlerinden René Scherer'e, ayrıca Fransızca aslının düzeltileri yapan Paulette Kayser, Philippe Franger-Ritaux ve Muriel'e sonsuz şükranlarımı sunarım.

Aralık 1994, Paris
Çeviri: Ağustos 2004, İstanbul

* İlk versiyonu için bkz. "İki El Ölüm Yazısı", *Ve Niçin (Yine) Felsefe...* (yapıçözümler) a.g.y.

Dizin

A

acı 49, 50, 68
adalet 28, 85, 172, 179, 181, 186, 187, 191, 192, 195, 245
Adorno 30
ağ 89, 101, 156
ahlâk/i 40, 124, 130, 170, 227, 247, 248
ahlâki bilinç 264
akıl 18, 129, 142, 190, 191, 213, 214
akılcı/lık 124, 140, 155, 172, 173, 175, 189, 190, 213
akıldışılık 129
aklileştirici kurumlar 193
alımlama 20, 24, 25, 99, 125, 167, 177
anamnez 125
anıt-mezar 38, 40, 42, 43, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 93, 102, 103, 105, 273
anıtsal töz 33
anlam yokluğu 92
anlambilim/sel 46, 51, 100, 103, 145, 148, 150, 214, 247, 248, 250, 276
anlamlama 91, 92, 94, 102, 109, 122, 123, 126, 128, 130, 139, 140, 142, 147, 148, 156, 159, 232, 236
anlamlayan işaret 100
anonim varlık 236
Antigone 248
antropoloji 23, 25, 169, 170, 173, 221, 227
antropolojik kurban 169
apaçıklık 113, 147
Apolloncu 260, 261
Araf 38
Aristoteles 32, 39, 82
Artaud, Antonin 125 127, 128, 130, 139, 141, 151, 276
artı değer 162, 265
artık (bırakmama) 20, 51, 54, 62, 109, 119, 120, 134, 138, 149, 162, 163, 171, 232, 266, 273
arz / talep 20, 28, 51, 56, 58, 77, 109, 113, 115, 118, 121, 171, 174, 176, 178, 226, 232, 237, 249, 251, 252, 260, 262, 265
arzu 38, 40, 43, 44, 46, 64, 70, 71, 72, 97, 106, 114, 122, 123, 167, 168, 175, 180, 193, 229-269
aşırı kodlama 162, 163
aşk 71, 140, 246, 258
aşkın nesneler 222
aşkınlık 117, 123, 130, 139, 140, 141, 157, 161
Austin, John L. 112
avcının tekbenciliği 224
avcı-yiyici-özne 225
Aydınlanma 124, 188
Aydınlanma felsefesi 190
ayıram 15, 52, 53, 54, 54, 55, 56, 59, 60, 79, 95, 101, 146, 216
ayin/sel/lik 106, 174, 173, 183, 185, 188, 189, 195, 197, 198, 225, 226
ayrım 21, 25, 34, 41, 49, 51, 52, 57, 58, 108, 160, 160, 174, 181, 182, 190, 250, 255, 265
Aziz Pavlus 180, 209

B

baba katli 29
bağış 42, 62, 63, 149, 237, 238, 241, 247, 256, 257, 259, 260
bakış 14, 46, 55 , 67, 74, 77, 78, 80, 83, 92, 98, 99, 109, 167, 182, 190, 197,

218, 233, 258, 260, 264, 265, 275
bakış siyasaları 46, 55, 65, 67, 74, 77, 80, 83, 98, 99, 275
bakışın apaçıklığı 149
bakışın egemenliği 143
bakışın mevcudiyeti 259
barış 15, 226, 243, 259, 260
başkası-için-varlık 84
başka-varlık 81
Bataille, Georges 15, 52, 53, 57, 169-178, 192, 207, 216, 221
Batı uygarlığı 209
bedensel/lik 67, 68, 71, 86, 98, 99, 100, 112, 162
belirtge 156, 158, 163
ben 56, 110, 111, 117, 153, 154, 215, 224, 225, 232, 263
ben ideali 154
benci 36
Benvenist, Emile 117, 156
bilgikuramsal 147, 181
bilinç 33, 42-63, 81, 84, 88, 112, 114, 117, 126, 128, 129, 150, 157, 160-163, 180, 189, 207, 208, 233, 234, 240, 252, 253, 261-263
bilinçdışı 54, 123, 263
bilinçli öz 83
birey-biçim 261
bireysel varoluş 157
bireyselleşme 159
bireyselliğin doğası 81
bireysellik 80, 82, 83, 88, 92, 93, 95, 157, 186
birlikte-varoluş 218
Blanchot, Maurice 121, 192, 239, 240, 241
burada ve şimdi 54, 163
burjuvazi 248

C-Ç

Cebes 69, 127
Celan, Paul 237
cemaat 116, 117, 140, 177, 186, 191, 191, 192, 215, 216, 222, 226
cemaatçi 168, 169, 189, 192
ceza hukuku 185
cezalandırma 172, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 277
cezanın diyalektiği 182
cezanın ekonomisi 194
cin kovma 191
cisimsellik 77, 78, 112
cumhuriyetçi 183
Çıkış 204

D

defetme 14, 60, 134, 168, 191, 220, 226
Deleuze, Gilles 15, 26, 55, 86, 97, 99-162, 197, 276
Delf geleneği 115
delilik 93, 257
denetim toplumu 197
deneyimin olaysallığı 145
deneysellik 125
deontoloji 187
Derrida, Jacques 15, 27, 35, 52-55, 59, 60, 90, 94, 99, 111, 140, 207, 212, 247, 248, 254, 256, 257, 264, 267, 273
Descartes 51
Devlet 180, 187, 216, 234
devrim 183
dışsallaştırma 147
dışsallık 85, 86, 147
dil 19, 24, 26, 28, 32, 45, 47, 49, 52, 88, 89, 90, 108, 110, 112-114, 123, 124, 135, 136, 146, 156, 157, 159, 160, 163, 164, 216, 251-273, 275
Dilbilim 20, 24, 89, 109, 110, 123, 156
dilbilimsel 157
dilbilimsel personoloji 117, 118
dile getirilebilir 216, 217, 232, 234, 240, 273
dile getirilemez 216 234, 237, 246, 263, 272
dilin şiddeti 272
dilsel iz 135
dinsel 43, 50, 152, 172, 173, 177, 180, 181, 189, 213, 241
Dionysos 131, 132, 136, 137
disiplin toplumları 197
diyalektik 22, 26, 41, 42, 48, 52, 53, 62, 84, 126, 153, 158, 160, 163, 172, 182, 186, 197, 207, 212, 213, 247, 273
diyalektikleştirme 132, 211
doğa 21, 22
doğa felsefesi 26
doğa-üstü 242
dolaşım özgürlüğü 180

dolaşıma girmek 35
Duchamp, Marcel 129
duygulanım 41
duyulur anlam 23, 24
duyulur dolayımsızlık 36, 37
duyulur imge 42, 62, 63, 68
duyulur mevcudiyet 22, 51, 104, 105
duyulur olan 29, 31
duyulur olmayan 37
duyulur olmayan hakikat 31
duyumsayan ruh 41
dünya çevreni 233
dünyevi adalet 190
düşünülemez olan 118
düşünümlü-varlık 92
düzenleyici İde 144

E
Ebu Kubeys dağı 206
edebi/yat 151, 153, 260
edimdeki işlem (*Tun*) 83, 86
efendi/köle ilişkisi 42, 43, 45
egemen şef 176
ego 160
egolojik 36, 107
eğretileme 23, 24, 30, 47, 164, 263
eidos 74, 76
ekmek-şarap ayini 225, 226
ekonomi yasası 245, 251
ekonomik yasa 259
ekonomik-olmayan 247
ekonomi-politik 169
eksik 257, 259
eksik kalma 15, 259, 261, 278
elin şiddeti 26
ensest 224
erekbilim 25 36, 59, 141
erekbilimsel 32, 42, 58, 111, 112
erekbilimsel özgürlük 27
ereksellik 44, 109, 158
erkeğin arzusu 248, 267
erim 24, 26, 28, 39, 134, 142, 192, 272
erotik 207
erteleme ve farklılaştırma 222, 256, 260
Eski Ahit 139, 175, 206, 209, 210
eski kurban 173
eski metafizik 274
estetik 23, 260
eşsözellik 40, 41, 42, 43, 44
ete bürünme 50
etik 15, 46, 47, 92, 96, 98, 122, 124, 148, 167, 168, 213, 215, 222, 224, 227, 228, 245, 265
etkili gerçeklik 40, 41, 61-63, 68, 81, 82, 88, 92, 93, 225
etno-antropolojik kurban 189
etnolojik 172, 271
etnolojik kurban 169
etnolojik-antropolojik 171
evrensel adalet 188
evrensel öz 41
evrensel zamir 157

F
fanatizm 177
fark 88, 99
faşist 122
felsefenin bedeni 29
felsefi kurgu 47
felsefi söz 154
fenomenoloji 18, 58, 157, 187, 274
Ferisiler 205
fetişleşme 152
Feuerbach 26
Fizyognomoni 80-83, 86, 88, 90-93, 95, 103, 275
fonolojizm 90
Foucault, Michel 184, 192, 194-197, 250, 277
Fransız Devrimi 196
Frenoloji 80- 83, 86, 88, 90, 93, 95, 275
Freud 53, 54, 148, 149, 154, 253

G
gayb 88
Gedayi (Mânici) 220
gerçekdışı 249, 250
gibi yapma 29
gizemci/lik 94, 189
göçebe/lik 106, 137
göçebe-oluş 106
göçebesellik 255, 262
gölge-olay 180
gönderge 161
göndermе 100, 101, 104, 139
göndermeler ağı 21, 24
görsel/görünür olanın egemenliği 78, 79
görüngübilim 13

görünmez-oluş 195
gösteren 91, 102, 103, 104, 262
gösteren-gösterilen ilişkisi 164
göstergebilim 100, 103
gösterilen 91, 93, 100, 101, 103, 104, 262
Guattari, Felix 15, 86, 97, 99-142, 151-162, 276
güç istenci 132, 134, 136
güzel sanatlar 77, 181

H
Hacer 201-206
Hacer-i Esved 206
Haçlı Seferleri 61
hakikat 29, 30, 48, 62, 69-73, 83, 109, 135, 137, 158, 182, 194, 216-218
hakikat söylemi 30, 31
hakikati söylemenin fenomenolojisi 187
hakikatin ontolojisi 187
hakikatin yeniden sunumu 155
Hamlet 257
hapishane 38, 39, 41, 43, 59, 68, 69, 73, 84, 87, 91, 105, 111, 127, 172, 184, 194, 195, 196, 197, 273
hayvan fenomenolojisi 267, 268
hayvan-oluş 106
(el altında) hazır bulunan (*Vorhandenheit*) 26, 30, 33
hazzın yasaklanması 64
Hegel 15, 22-26, 28, 30-50, 52-64, 68, 70, 80-84, 86-95, 100, 102, 103, 107, 114, 126, 127, 129, 163, 164, 181, 182, 186, 197, 207, 248, 253, 264, 267, 272, 273, 275, 276
Hegelci 26, 44, 45, 50, 52, 53, 58, 60, 111, 112, 119, 126, 161, 162, 182, 272
Hegelci diyalektik 26, 52, 126
Hegelci erekbilim 50
Heidegger, Martin 15, 18, 30-32, 53, 56, 93, 130, 131, 133-135, 140, 145, 161, 256, 260, 264
Hellenizm 138
Hıristiyan 43, 126, 139, 141, 161, 193, 213, 262
Hıristiyanlık 50, 126-128, 175, 211, 277
Hicaz 206
hiç 32, 33, 46
hiçlik 44, 45
Hjemslev, Louis T. 90
holokost 219
Hölderlin 140
hukuk 28
hukuk aygıtı 190
hukuk devleti 186
hukuk toplumu 185, 186
Husserl 18, 94
Hyppolite, Jean 45, 61, 62

I-İ
ırkçı 93
ışık iktidarı 15
İbrahim 139-141, 178, 200-206, 208, 277
İbrani 200
İbranice 56, 201
İbraniler 209, 210, 213, 277
içkinlik 120, 140, 160
içkinlik düzlemi 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 139, 140, 148, 277
içkinlik uzamı 154, 155
içsellik 85, 86, 87, 99
idam cezası 184, 196
İde 144, 149, 275
Idea 74, 76, 77, 116, 218, 223, 233, 272
idealar dünyası 74, 85
idealizm 121
ideolojik 148
ihlâl 181, 182, 237-239, 242-246, 251, 256, 257, 262, 264
ikâme 18, 21, 39, 60, 69, 78, 96, 106, 114, 127, 128, 131, 132, 139-142, 151, 155, 160, 161, 163, 173, 176, 177, 178, 180, 188, 193, 196, 197, 201, 208, 211, 212, 215, 220, 221-223, 225, 228, 234, 248, 255, 275, 277, 278
ikâme koç 178, 208
ikili söylem 78
iktidar 124, 167, 194, 195, 197, 217, 234
iletişimsel 110
imgesel 76
imgesel gerçeklik 225
infaz pratikleri 172
inkânn itirafı 250
İnsan Bilimleri 168
insanbilimsel 25, 169
insanileştirme 201
intihar 68, 121, 122
İsa 50, 61, 107, 126, 128, 130-133, 136, 137, 205, 210, 212, 213, 225, 263

İshak 140, 178, 201-206, 208, 277
İskender, Küçük 260, 270
İslâm 206
İsmail 178, 200, 201-206, 208, 277
İsrailoğulları 152, 204, 206
istenç 155, 162, 163, 213, 216, 258
işaret ağı 226, 228
işaretin keyfiliği 24, 36, 37, 87, 89, 276
işaretin özerkliği 36
işkence 106, 184, 185, 189, 194-196, 213, 258
işkence ayinleri 277
iyi 77
izin silinişi 20, 24, 77

J-K

Jacobson, Roman 156
Kabe 206
kaçış 35, 84, 85, 86, 106, 108
kaçış çizgileri 108, 112, 121, 122, 125, 126, 128
Kafka 121
Kafkavari 246
kamusal 115, 117
Kant 115, 122, 124, 155, 248
Kant etiği 213
Kantçı 144, 213
karar anı 257
karar verilemez/lik 21, 148, 159, 188, 197, 228, 233
kartografi 123
katıksız Kendi 49
katıksız kurban 221
katıksız öz 151
Katolik 225
kaybetme 60, 77, 139, 147, 193, 207
kaybın zamansallaştırılması 274
kayıp 20, 46, 51, 54, 109, 119, 138, 146, 168, 171, 240, 257, 263, 273
Kayser, Paulette 111
kazanma 55, 56, 64, 147, 266
kendi oluş 115
kendi-için 37, 35, 36, 41
kendiliğindenlik 87
Kendilik 40-42, 44, 48, 64, 81, 84, 87, 88, 114, 117, 128, 207, 253
kendinde mevcudiyet 33
kendinde-varlık 92
kendinde-varolan 41
kendine mevcudiyet 33
Khôra 206
Kierkegaard 257
kimlik 99, 115, 192, 236, 238, 243, 266
kiplik 33, 213
kitlenin kanısı 71, 72, 73
kodunu çözme 163
Koltès, Bernard-Marie 15, 32, 47, 231, 234, 237-239, 241, 242, 247, 252, 254, 255, 260-267, 278
konformizm 139
konulaştırma 32, 169, 172, 183, 235, 236, 252, 253, 259
konulmuş (posé) olan 19
koşulsuzluk 91
Koyré A. 53
kökenbilimsel işaret 20
köle kral 178
kölelik 152
kölenin bilinci 42
Körfez Savaşı 149
körleşme 74, 75, 76, 111, 175, 217, 275
Kratylos diyaloğu 38
Kudüs 61
kurban 29, 78, 169, 172, 188, 217
kurban ayini 170, 173, 174, 175, 185, 188, 191, 195, 217
kurban ekonomisi 213
kurbanı insanileştirme 212
kurbanı kurban etme 60, 209, 217
kurbanın kurban edilmesi 197, 198, 277
kurbanın kurbanı 159, 211, 213
kurbanın özü 176, 221
kurbanın parodisi 178, 200, 208, 277
kurbansal alan 271
kurbansal delilik 177, 178
kurbansal devinim 172, 175, 177, 181
kurbansal ilişki 71
kurbansal örgütlenme 180
kurbansal tasarı 177
Kureyş 206
kusur 100, 150, 165, 240, 246, 254, 257, 258, 274
kuşkuculuk 40, 42-47, 243, 253
kutsal 56, 150, 159, 185, 191, 202
Kutsal Kitap 151, 214, 277
Kutsal Mezar 61
kutsallık 210, 216

L

Lacan, Jacques 15, 233, 234, 251, 252, 253, 258, 259, 262
Latin 19, 56
Latin deyimselliği 17, 18
Lawrence, D.H. 151
Levinas, Emmanuel 15, 53-56, 84-86, 89, 91, 94, 98, 99, 108, 111, 113, 114, 131, 149, 161, 236, 237, 273, 274
Lévi-Strauss, Claude 101
Logos 124, 142, 145, 156, 213, 214, 218, 228
Lyotard, Jean-François 129

M

mağara (benzetmesi) 75, 105
mahkeme ayini 188, 191
makinesel işleyiş 164
Marmara, Nilgün 160, 161
Markos İncili 205
maske-haline-geliş 160
mazoşist 122
Medusa 198
Mekke 206
Melville, Herman 151
Merleau-Ponty, Maurice 233
Merve 206
Mesih 50, 211
metafizik 14, 21-23, 25, 27, 29-34, 47, 49, 51, 53, 56, 62, 72, 73, 78, 81, 82, 84, 91, 92, 99, 100, 105, 112, 118, 120, 129, 130, 137, 141, 164, 175, 224, 227, 228, 234, 252, 272-277
metafizik şiddet 52
metafizikçi 49, 56
metin-dışı 235, 237, 239, 244, 254, 265
mevcudiyet 22, 24, 32, 33, 37, 42-45, 51, 52, 54, 61-63, 77, 83, 87, 93, 95, 96, 99, 101-103, 114, 117, 120, 128, 132, 138, 157, 158, 163, 164, 173-175, 196, 198, 204, 207, 211, 213, 215, 217, 231, 242, 252, 253, 260, 265, 266, 273
mevcudiyet metafiziği 100-102, 114
mevcudiyetin şimdiliği 21, 53-55, 142, 158, 159, 207, 208, 218
mevcut (*présent*) olan 19, 33, 181, 244
Mezmurlar 210, 212
Mısır 152, 204, 205, 242
Mısır Piramidi 37, 58, 59, 103
mikro-iktidar 234
mikro-siyaset 108
Miller, Henry 151
mimesis 128, 132, 141, 155, 213, 216, 217
mimetik üretim 168
modelleştirme 143
modern bilimler 143
modern/lik 155, 185, 234
modernlik sonrası 99, 155
Molek 200
moleküler-oluş 106
Molène 196
mucit-tanrı 242
muhafazakârlık 79
Musa 151, 152, 154, 204, 265
Musevi 154
mutlak 25
Mutlak Bilgi 60, 63, 170
mutlak farklılık 41
mutlak öteki 151
mutlak ötekilik 55
Mutsuz Bilinç 40, 42-45, 49, 50, 52, 81, 93, 273
mücadele 42, 48, 49, 52, 53, 61, 69, 90, 93, 110, 123, 125, 130, 133, 135, 152, 176, 186, 221, 226
mülkiyet 64, 145, 171, 176, 177, 247, 248
müzikal düşünce 59

N

na-mevcudiyet 216
na-mevcut 88, 101, 104, 175, 244
Nancy, Jean-Luc 15, 115, 140, 141, 275
narsizm 153, 154
Naziler 134
nelik 99
nesnel ahlâklılık 228
nesnel öz 41, 42
Nietzsche, Friedrich 15, 53, 54, 98, 105, 114, 126, 127, 129-141, 260
nihai kurban 192
nihilizm 104
nominalist 191

O-Ö

Odysseus 141
olumsal/lık 42, 90-93
onto-teoloji 217

orada-olan 69, 84
orada-varlık 88, 93
orada-varolan (*Dasein*) 64
organsız beden 122, 125, 127, 142, 151, 162
Orpheus 38, 39, 73
Orta Çağ Hıristiyanlığı 45
ortak dil 156
ortak vicdan 185
oruç 40
Overing, Joanna 221, 223, 226
oyun 53
ölçülemez olan 180
ölüm 67, 69, 71-74, 85, 86, 97, 103, 104, 106, 121-126, 147, 155, 177, 195, 203, 207, 221, 226, 240-242, 246, 275
ölüm dürtüsü 64
ölüm güdüsü 122
ölüm hükmü 121, 123, 124, 275
ölümün olanaksızlığı 241
ölüm-yaşam 72
örgütlenme 168, 171, 174, 177, 179, 180, 183, 189
örgütlü suçlar 186
örgütlü varlıklar 180, 183, 189, 192
örgüt-süzleşme 183
öteki 15, 42-47, 49, 55, 57, 82, 84-86, 88, 89, 91, 92, 94, 96, 99, 100, 107-109, 111-119, 131, 141,-150, 153, 156, 158, 167, 169, 170, 171, 174, 179, 180, 185, 192, 198, 205, 210, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 231, 232, 236, 238, 240, 245, 246, 251, 252, 254, 255, 257-263, 266, 269, 274
öteki alanı 232, 233, 234
öteki kurban 203
öteki-için-varlık 85-87, 89
ötekilik 15, 20, 29, 30, 33, 44-47, 51, 54-56, 60, 77, 78, 88, 89, 92, 118, 119, 138-142, 145, 146, 150, 228, 274, 276
ötekilik figürü 78
ötekinin arzusu 252
ötekinin eti 220, 222
ötekinin yüzü 143
öz 30, 33, 37, 45, 48, 62, 68, 72, 84, 85, 91, 92, 95, 96, 113, 116, 117, 145, 150, 161, 260-262, 274
öz-duygulanım 119, 153, 154
özerklik 87
özgeci 36
özgür irade 87, 89, 90
özgürleşme 77, 136, 152, 276
özgürlük 27, 35, 36, 38, 67, 68, 73, 87, 89, 91, 140, 155, 168, 222, 248, 270
özne 48, 84, 89, 91, 114, 117, 126, 127, 146, 148, 156-158, 193, 214, 222, 225, 250-252, 255, 259, 262-264
öznel 36, 37
öznelleşme 112, 115, 117, 118, 121, 123, 126, 128, 131, 140, 142, 147, 152, 156, 159-162, 277
öznelleştirme 116, 122, 130, 149, 153
öznellik 110, 111, 139, 142, 162
öznenin hakikati 158
öznenin ölümü 86
özsel 48, 69
özsel-olmayan 40, 42-48, 102
öz-sevi 154
özün ironisi 86
özün ötesi 56
öz-yıkım 186

P

paradigmatizm 128
Parain, Brice 124
Pavlus 210-212, 222
pazar yasası 245
personoloji 157, 187
Phaidon 67-71, 74, 84, 86, 98, 111, 127
Piaroalar 221-224, 226, 227
Pierce, Ch. S. 156
piramit 59
plastik sanatlar 59
Platon 15, 70, 78, 86, 98, 112, 272, 273, 276
Platoncu 112, 233
Platonculuk 105, 115, 272
polis 181, 190
post-modern savaş 149
Proust, Marcel 152
psikanaliz 251
psikoloji 35, 36, 48, 90
psikolojik zorunluluk 81
psikolojizm 90

R

rehin(e) 91
retorik figür 76

Roma 45
ruh 33, 37-41, 47, 48, 59, 60, 68-74, 76, 77, 82, 84-86, 94, 111, 130, 172, 191, 211
ruh arzu su 72
ruhçözüm 54, 55, 64, 233, 251-253
ruhsal ölüm 126

S-Ş

Safa (tepesi) 206
sahiplenme 78, 119
sahipliğini yitirme 78
sahipsizleşme 119
sahte bilimler 83
sanat 34, 36, 151, 152, 155, 167
sanata kaçmak 152
sanatsal eylem 18
Sanskitçe 146
sapkınca 173
Sara 201-203
sarışın hayvan 93
Saussure, Louis Ferdinand 89, 90
savaş 107, 108, 134
savaş makinesi 107, 150, 153
saygı 100
Scherer, René 278
Searle, John R. 112
seçim yokluğu 21
seçme özgürlüğü 227, 228
seğirtme (*précipitation*)20, 23, 28, 46, 50, 51, 92, 102, 104, 150, 178
sermaye 171, 173
sermayeleştir/ilme 168, 171
Shakespeare, William 257
Silesius, Angelus 237
simge 156
Simmias 71
sinsilakr 244, 110, 120
Sinai dağı 152
sivil toplum 234, 248
siyasa 98, 99, 107, 108, 167
siyaset 25, 98, 107, 108, 124, 134
siyasi 81, 115, 122, 124
siyasi dolayım 248
siyasi şef kültü 141
Sofistler 78
Sokrates 38-40, 67-69, 71-77, 84-86, 111-116, 127, 275
Sokratik ironi 85
Sokratik tavır 111
solipsizm 224
Sonsuz 55, 56
son-suz 162
Sonsuz Döngü 138
sonsuzluk 55, 155, 161, 274
soyut Benlik 41
soyutlama 40, 41, 90, 102, 135, 214, 262
söylemsel figür 76
söylence 223
söylencesel 39, 189, 219, 222, 225, 228
söylencesel alan 174
söylencesel anlatılar 174, 175
sözlükbilim/sel 26, 39
Stoacılık 40, 42, 44
suç 29, 30, 40, 179, 181, 182, 185, 190, 194-196, 198, 210, 218, 264
suçlayan bakış 264
sürgün-oluş 106
şairler 70
şeylerin hakikati 75
şeylerin özü 70
şiddet 15, 17, 24, 26, 28, 32, 33, 46, 57, 62, 69, 78, 92, 95, 101, 102, 109, 113, 116, 123, 127, 145, 147, 150, 153, 159, 162, 170, 172, 175, 176, 177, 186, 190, 195, 202, 207, 221, 222, 229, 231-233, 238, 246, 255-257, 270, 277
şiddetin ekonomisi 176
şiir 32, 51, 233, 239
şiirsel 39, 207
şizo-analiz 108

T

tamamlanmış işlem (*Tat*) 86, 90, 93, 95, 114
Tanrı 33, 55, 60, 68, 69, 73, 77, 78, 84, 85, 106, 139, 140, 151, 152, 178, 189, 193, 201-205, 210, 211, 233, 265
Tanrıbilim/sel 14, 73, 148, 180, 213, 276
Tanrı-Kral 242
Tanrının ölümü 140
tanrısal 39, 69, 169
tanrısal olanın tanrısallığı 140
tanrısal öz 51, 56
tanrısal söz 154
tanrısal şiddet 234
Tanrısal varlıkbilim 77
tanrısal yasa 248

tarih 21, 22
tarih-aşırı 215
Tarihin akıl yürütmesi 43
tarihsel insan 19
tarihsel örgütlenme 170, 215
tasarruf 73, 176, 177, 194, 195, 225, 227, 228, 255, 277
tasın 44
teatral temsil 15
tekillik 60, 61, 77, 100, 118, 140, 142, 153, 157, 160, 179
tekinsizlik 148, 199, 219
tekniğin özü 18
tekno-bilimsel 222
tekno-logos 228
tektanrıcı/lık 38, 140, 193, 201, 215, 233, 277
teleoloji 25
televizyon 79
telos 133, 205, 206, 226-228
temsil 18, 19, 22, 37, 51, 59, 90, 110, 114, 138, 173, 216, 217, 220, 234, 252, 254
temsiliyet 24, 36, 90, 155
teslimiyet 168
tevekkül 40
Tevrat 152, 203, 204
Tianawa tanrıları 226, 227
ticaretin parodisi 244
ticaretin ticareti 244
tikel bilinç 62, 63, 68
tikel varlıklar 45, 51
tikel varoluş 53
tikellik 81, 95
tin 22, 27, 35, 36, 42, 43, 63, 78, 80, 81, 87, 89-91, 126, 269, 270
Tinin Fenomenolojisi 40, 48, 50, 58, 60, 63, 80, 82, 86, 90, 98, 127, 181, 273, 275
tinin keyfiliği 38
tinin mevcudiyeti 83
tinler krallığı 64
tinsel 18, 24-26, 28-31, 41, 76, 86, 91, 94, 95, 164, 226, 270, 272-275
tinsel anlam 23, 24
tinsel düzen 23
tinsel kurban 155
tinsel şiddet 27
tinselleşme 47, 51, 221
tinsellik 26, 39, 48, 49, 162, 180
tiyatro 18, 19, 157
toplumsal sözleşme 217
totalitarizm 117
Toth 242
totoloji 42
töz 27, 33, 48, 100, 102, 104, 117, 127, 225, 226, 228, 276
tözsel 114
turanın silinmesi 164
tutumbilim 180
Tümüyle-Öteki 55
Türk hukuk sistemi 187

U-Ü

uçurumsal arzu 257
uçurumsallık 105, 214
uzam 47, 217, 254
uzamda-arala(n)ma 21
uzamsal/lık 29, 31
uzam-zaman 17, 19, 20, 26, 28, 30, 33, 47, 215, 272
uzam-zamansal oyun 35
üst kodlama 163, 164
üst-belirlenim 201
üst-dil 29, 157
üst-insan 148

V

Vaadolunan Toprak 152
Valéry, Paul 157
varlığın hakikati 31
varlığın kipliği 33
varlık 15, 31, 32, 83, 93, 161, 162, 267
varlıkbilim 13, 54, 55, 73, 74, 114, 217, 218, 226, 274
varlıkbilimsel 31, 101, 113, 148
Varlıksal-tanrıbilim 77
Varlık-tanrıbilim 34, 73
varlık-tanrıbilimsel 21
Varlık ve Zaman 260, 264
varlıktan başka türlü 56, 84, 95, 113
varolan 29, 30, 31, 32, 33, 49, 53, 74, 75, 96, 99, 101, 120, 137, 138, 139, 140, 167, 233, 268
varoluş 14, 19, 106
varoluşçu 261
varoluşsal 153, 156, 163, 214
Venezüela 221
vicdan 211

Y

yabancılaşma 63, 103, 127, 154, 161
yabancılaşmış tin 127
yabancılık 148
yabanıllar 170, 174, 175, 213, 221, 225, 227, 228
yadsımanın yadsınması 60
Yahudi/ler 50, 151, 193, 209, 212
Yahudi şeriatı 210
Yahudilik 45, 50, 211
Yakup 206
yarnyam vekili 222
yarnyarnlık 25, 195, 217, 219-227
yarnyarnlık retoriği 223
Yanomamiler 221, 223, 228
yapay-nesne 242
yapıçözüm 35, 109, 124, 183, 234, 277
yapısızlaştırma 31
yapıt 141
yapıt-dışı 216, 265
Yaratılış 204, 205
yargı 40, 50, 68, 76, 83, 85, 95, 106, 118, 134, 149, 152, 182, 187-192, 258, 261, 262, 275
yarı eşsözellik 39
yarı-aşkın 169
yarı-bilme 168
yarı-diyalektik 162
yarı-fenomenolojik 162
yarı-olgusal 169
yas çalışması 223
yasak ihlâli 198, 207, 224
yasanın şiddeti 181
Yasar, İzzet 109, 232
yazı 31
Yazınsal Uzam 239
yemek sanatı 221, 223
yenen varolan 222
yenen-hayvan-nesne 225
Yeni Ahit 175, 277
yeniden sahiplenme 78
yeniden tanıma 28
yeniden üretim 257
yeniden-bedene-katma 220
yeniden-kaydoluş 52
yeniden-sahiplenme 119
yeniden-sunum 19, 21, 217, 265
yeniden-üretim 27, 54
yer değiştirme 14, 15
yeraltı-oluş 195
yerinden edilme 52
yerinden etme 14, 15, 34, 53, 91, 206-208
yersiz-yurtsuzlaşma 102, 108-120, 126, 152, 154
yersiz-yurtsuzlaştırma 35, 104, 137
yıkım 31, 44, 45, 176-178, 207, 208
yiyen varolan 222
yiyici vekil 221-223
yokluğun mevcudiyeti 236
yorumbilgisi 18
yönetici İde 145
Yunan 46, 59
Yunanlılar 115, 116, 137, 206, 275
yüce 155
yüzsellik 67, 97, 99, 100, 102, 104, 106, 107, 110, 122, 125, 129, 156, 158, 159, 276
yüzsellik makinesi 118

Z

zaman 33, 47,49, 56, 76, 93, 103, 107, 112, 113, 135, 136, 144, 155, 171, 175, 184, 196, 197, 203, 206, 215, 216, 220, 221, 233, 237, 242, 245, 253, 257, 259, 269, 272, 273, 274
zamana maruz kalma 215
zamansallaştırılma 171
zamansallık 29
Zemzem 206
Zerdüşt 132, 133, 136, 138
zihinsel şiddet 243
zihinsel yaşam 41
zorunlu şiddet 266

*

II. Irak Savaşı 149

Kurban nedir? Gerek antropolojik gerekse dinsel pratiklerde geçirdiği bunca dönüşümün, yıkımının, belki de kurucu gücünün ardında geriye ne bıraktı? Basitçe ardında iz bırakmadan yok mu oldu, yoksa onun dönüşümleri ürpertici bir şekilde soluğunu hâlâ hissettirmeye devam mı ediyor? Onun ortadan kalkmasının *mantığı*, ve bunun *ekonomiyle*, akılcılık tarihiyle olan ilişkileri nelerdir? Bugünün kurumlarında, söylemlerinde, bulduğumuz en akılcı çözümlerde bile kendini nasıl *ortadan kalkmış* şekliyle devam ettirebilir? Onun izinin varlıkbilimsel yapısı nedir ve bunun *sözle, bakışla, dile getirebilmeyle, görülebilir olmayla* ne tür ilişkileri vardır? Bütün bu sorular, dilin ve hatta dinin geçirdiği evrimle ne tür bir ilişki içindedir?

Melih Başaran bu şaşırtıcı, kapsayıcı ama bir o kadar da sistematik çalışmasında, daha ziyade İnsan Bilimlerinin kısmi bir araştırma alanı olarak kalmış bir alanı Felsefenin bağrına taşıyor; Felsefenin kavramsal alanında, varoluşun labirentlerinde, *dünyaya, ötekiye, ölüme sunulmuş olmamızın, maruz kalışımızın koşullarında*, daha doğrusu koşulsuzluğunda güçlü bir sınamadan geçiriyor. Kurban etme / kurban edilme pratikleri, burada etkin *sunma* ile edilgin *sunulma* arasında kusursuz bir kararsızlığa işaret eden *sunu kavramı* çerçevesinde sorunsallaştırılıyor. Felsefenin belli başlı uğrak noktaları, *beden, bedensellik, ruh, tin, tinsellik, duyulur dünya, kavranabilir dünya* tasarımları, *ölüm, kurtuluş* retorikleri, *mutsuz bilincin* serüveni, yani başka yerde kazanmak için burada yapması gereken fedakârlıklar, ve nihayet *arzu*, Antik filozoflardan Modern döneme, Sokrates'ten Hegel'e, oradan Nietzsche, Heidegger, Bataille aracılığıyla, Deleuze, Foucault, Derrida, Levinas, Lacan, Nancy gibi Modern dönem sonrası filozoflara kadar, süreklilikleri ve süreksizlikleri içinde tartışılıp yapıçözüme uğratılmaya çalışılıyor.

Artık anısına sahip olmadığımız bir geceden gelip çeşitli kılık değiştirmeleri ve maskeleri ardında süre-giden kurban, Nietzsche'nin, hatta ondan da çok önce, İbrahim ve Sara'nın gülüşü karşısında bir 'parodi' haline gelip çölde dağılmadan önce, ötekiyle olan her *yüz-yüzelik* ilişkisinde içimizde *öteki gecenin*, veya *öteki çöl*ün esrimesini bırakıyor. Ötekiyle, yani her sonlu, ölümlü varlıkla; bu arada, sunusu, maruz kalışı en göz ardı edilen hayvan dünyasıyla... Ama aynı güçlü nedenlerden dolayı, vahşete maruz kalmış, dışladığımız, anısını reddettiğimiz, hatta silmeye çalıştığımız, af dileme sorumluluğunu üslenmeyi geçiktirdiğimiz en yakınımızdaki ötekiyle artık kurban mantığının ve ekonomisinin sona ermesi umuduyla...



AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-454-0
9 789755 394541

KİTAP
SKB 004106 UKE