cogito

Yapı Kredi Yayınları · Üç aylık düşünce dergisi · Sayı: 50 / Bahar 2007

Bellek: Öncesiz, Sonrasız



YKY

50. sayı

cogito

Bellek: Öncesiz, Sonrasız

Sayı: 50 Bahar 2007

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 50 Bahar, 2007
2. baskı: Ocak 2009
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
HALİL TAŞDELEN
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
NURİ AKBAYAR, ŞEYLA BENHABİB,
BESİM F. DELLALOĞLU, YÜCEL DEMİREL,
ZEYNEP DİREK, MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
M. SABRİ KOZ, KAAN H. ÖKTEN,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN
Katkıda Bulunanlar:
KORKUT TANKUTER
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Evren Sanayi Sitesi Yanı Örnek Mah.
1590 Sok. No: 32
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63

Yapı Kredi Yayınları: 2510

Genel Yayın Yönetmeni:
RAŞİT ÇAVAŞ

Halkla İlişkiler:
HALUK DAĞ
Reklam:
SERKAN KALKANDELEN

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
E-posta: sozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Bir okurundan *Cogito*'ya teşekkürler / Raşit Çavaş
7 • Öncesi ve Sonrasıyla *Cogito* / Şeyda Öztürk

11 • Jeffrey Andrew Barash • Belleğin Kaynakları
23 • Münir Göle • Doğru Olmadığını Biliyorum Ama Öyle Hatırlıyorum
31 • Mehmet Çetintaş • İnsan Hatırlar...
33 • Frances A. Yates • Giordano Bruno: Paris'e İlk Geliş
47 • Cengiz Çağla • Renan, Irk ve Millet
55 • Maurice Halbwachs • Kolektif Bellek ve Zaman
77 • Nusret Polat • Bellek ve *Yabancı İçin* Sorumluluk: Etik "iyi yaşam" Fikri İçin Kısa Bir Giriş
87 • Keith Ansell Pearson • Virtüelin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze
105 • Filiz Özdem • *Beni Ölüm Gibi*'deki Hatırlama, Zaman ve Özne Katmanları
111 • Joseph J. Kockelmans • Edmund Husserl ve Fenomenoloji
141 • Jean Blain • Paul Ricœur'le Söyleşi: Bellek, Tarih, Unutuş
156 • Behice Tezçakar • "Bellek Sancısı: Havuzbaşı'nda Çocuk Mevsimi" ki "İkiye Ayırıyorum Yaşam Seni!.."
158 • A. Sait Aykut • Varlık, Benlik, Hatırlayış ve Unutuş Üzerine
170 • Aytaç Demirci • Sessizliğin Sesi: *Sein und Zeit* ve Dil Üzerine Bir Deneme
179 • Michael Schudson • Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri
200 • Umut Taydaş • Şifreli Harikalar Kumpanyası
204 • Ata Devrim • Haz İlkesi'ni Doğru Kavrayabilmek Açısından "Zaman" Kavramının Önemi
217 • Cengiz Çağla • Bellek Üstüne Düşünmek
233 • Mehmet Çetintaş • Ölmekte Olan İnsan Bir Şeye Uzanır...
235 • Eilean Hooper - Greenhill • Bellek Tiyatrosu
248 • Nicomedes Suárez-Araúz • Amnezi Manifestosu
256 • Faruk Duman • Kaplan: *Güç istemimiz üzerine bir deneme*

Geçen Sayıdakiler

268 • Sayı 49: Freud ve Kültür

270 • Yazarlar Hakkında

Adorno ile rüyalarda düşünmek...

Rüya Kayıtları

"Adorno, **Minima Moralia**'da çok sayıda insanın "Ben" demeyi küstahlık olarak gördüğünü söyler. Fakat belki de "Ben" kişinin kendisi ve başkaları tarafından tanınabilir olmak için taktığı maskedir."

Jan Philipp Reemtsma, "Sonsöz"den



Rüya Kayıtları
T. W. Adorno
Çeviren: Şeyda Ozbürk
88 sayfa, 5 YTL

Hem cinsellik odaklı hem çocuğun cinsiyetsiz gözünden, yer yer neşeli, yer yer 2. Dünya Savaşı'nın yaşattığı yıkımı, faşizmin gölgesini kâbuslarla duyuran, ölümle beslenen rüyalar... Felsefeci, sosyolog, müzikbilimci T. W. Adorno, **Rüya Kayıtları**'nda, rüyaların olabildiğince ham halini yansıtan "edebiyat yapmak"tan uzak bir anlatımı yeğliyor. Rüyaların felsefesini yapmak, psikanalize soyunmak ya da sadece T. W. Adorno'nun rüyalarını dinleyip canlandırmak okura kalıyor...

YKY
Yapı Kredi Yayınları

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Bir okurundan *Cogito*'ya teşekkürler...

Ben bir *Cogito* okuruyum. İlk sayısından bu yana bütün sayılarının da müdavimiyim. Zaman zaman okumakta zorlandığım, zaman zaman da yazarlarıyla hiç de hemfikir olmadığım yazılar okudum *Cogito*'da. Ama her zaman ilgiyle izledim. Her zaman da iyi ki yayımlanıyor dedim ve her sayısını bakalım bu kez hangi dosyayla dopdolu çıkacak diye bekledim.

Dergiyi yalnızca benim beklemediğime, yıllar içinde dergiden her haberdar olanın da derginin eski sayılarını almak için sürekli isteklerde bulunduğuna bakılacak olursa, epeyce kalabalık bir *Cogito* okuru grubu oluşturduğumuz ortada. Böylece, bir derginin Türkiye'de bugüne dek rastlanmayacak bir özelliği daha oluştu: Yıllar geçse de tekrar tekrar basılan sayılar...

Haydi üşenmeyelim ve sanki yalnızca seçkinci okurların dışında kimsenin ilgilenmeyeceği varsayılan bazı sayıların bile nasıl defalarca basıldığından örnekler verelim: Aşk 10., Osmanlılar 9., Laiklik 8., Şiddet, Bizans, Nietzsche sayıları 6., Kirlenen Çağ, Kent ve Kültürü, Yüzyılın Psikanalizi, Selçuklular, Witgenstein, Adorno sayıları 4., Barış ve Savaş, Descartes sayıları 3., Dünya Büyük Bir Mağaza, Entelektüeller Gerekli mi, Yeni İstanbul, Ezoterizm, Derrida, Freud ve Kültür sayıları 2. baskılarında...

Tabii bütün bu başarıların altında dergiye yazılarıyla (bilmem yazıdan daha çok kapsamlı makale sözcüğü daha uygun düşmez mi?) katkıda bulunan yüzlerce yazarın ve *Cogito*'nun bütün ağır yükünü çeken kısa ve uzun süreli (bazıları konuk) editörleri Ahmet Cemal, Hülya Tufan, Aslıhan Dinç, Cem Akaş, Işık Şimşek, Serra Ciliv, Vedat Çorlu, Ayşe Erdem, Cem İleri, E. Efe Çakmak ve şimdiki editörü Şeyda Öztürk'ün çalışmalarını da göz önün-

de tutmak gerekir. Sürekli okurları olarak hepsine okurları adına teşekkür ederim.

1994'teki ilk sayının sunuş yazısında Turhan Ilgaz, *Cogito* dergimiz için "Böyle bir platform, tanımı gereği demokratik olmak zorundadır. Çünkü; yalnızca demokrasi, tek bir kişinin bile, aklını, bütün bir insan topluluğunun sağduyusuna karşı ve rağmen dayatıp savunabileceği ortam anlamındaki demokrasi, bize hakikati arama, yani bilgiye ve bilmeye erişme, yani –bütün anlamlarıyla– özgürleşme imkânı verebilir. Onun için de, bu demokratik platform, bir rejim olarak demokrasiyi yadsıyabilecek akıl yürütmelere, düşüncelere bile açıktır, ama düşünce üretmeye, hakikati aramaya ket vuran inanç bağnazlıklarına kapalıdır" diyordu.

Cogito 13 yıl sonra 50. sayısına ulaştığında da hâlâ aynı düşüncelere açık, hâlâ aynı bağnazlıklara kapalı olarak geleceğe bakıyor.

Raşit Çavaş

Öncesi ve Sonrasıyla *Cogito*

Cogito'nun 50. sayısını, ilk sayının yayımlandığı 1994 senesinden 13 yıl sonra, derginin geçirdiği değişimleri, zamanla eklenip, son 5-6 yıl zarfında derginin yapıtaşı haline gelen köşeleri bir sayı için de olsa unutup, bir kenara bırakarak çıkarıyoruz. Bu sayıda "Rüzgâr Gülü" yok, "Yeni Perspektifler" yok, "Kitap Eleştiri" bölümü yok, "Odak" yok, "Dosya" yok. 50. sayımızda sadece ve sadece Bellek konusuna odaklanıyor, "belleksiz toplum" olarak nitelendirilen bir coğrafyada anımsamanın ne olduğunu, nasıl anımsayabileceğimizi, neden anımsamamız gerektiğini anımsıyoruz.

Jeffrey Andrew Barash'ın ve Cengiz Çağla'nın belleğin antik çağdan bugüne felsefi kuramlardaki yerini irdeleyen yazılarına, Frances A. Yates'in Giordano Bruno'nun bellek sanatı üzerine makalesi ve Eilean Hooper-Greenhill'in Giordano Camillo'nun "Bellek Tiyatrosu" üzerine yazısı eşlik ediyor. Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'ın bireysel belleğin her zaman toplumsal bağlamda işlediği tezinden yola çıkarak oluşturduğu "kolektif bellek" mefhumunu ele aldığı *Kolektif Bellek* kitabını tamamlayıcı nitelikteki "Kolektif Bellek ve Zaman" makalesi bu konuda kaleme alınmış en temel makalelerden biri. Amerikalı sosyolog Michael Schudson'ın "Kolektif Bellekte Çarptıma Dinamikleri" yazısı da günümüzde kolektif belleğin işleyişini inceliyor. Jean Blain, Paul Ricœur'ün son kitabı *Bellek, Tarih, Unutuş* üzerine yazarla yaptığı söyleşide, aşırı bellek ve aşırı unutma, bellek yitimine yol vermeden bağışlayabilmek, belleğin sadakatiyle tarihin gerçekliği arasındaki bağlantı ve "doğru bellek siyaseti" üzerine konuşuyor.

A. Sait Aykut'un İbn Arabi, Sühreverdi ve Heidegger'de varlık, unutuş ve hatırlayış üzerine incelemesi, Aytaç Demirci'nin "Sessizliğin Sesi; *Sein und Zeit* ve Dil Üzerine" başlıklı makalesi, Cengiz Çağla'nın Ernest Renan üzerinden ırk ve milliyetçilik mefhumlarına odaklandığı yazısı, Münir Göle'nin geçmişten günümüze bellek kuramları üzerinden belleğiyle hesaplaştığı denemesi Bellek sayımızın diğer yazıları. Kaan H. Ökten'in özenli çevirisiyle sunduğumuz Joseph J. Kockelmans'ın "Edmund Husserl ve Fenomenoloji"si ise oldukça önemli bir "fenomenolojiye giriş" makalesi. Keith Ansell Pearson'un, *Bergsonculuk*'un yazarı Gilles Deleuze'ün, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'ki bellek izleklerini ele alışına odaklanan makalesiyle, yirminci yüzyılın bellek kuramlarına yepyeni bir bakış açısı getirmiş olan Bergson'u unutmamış oluyoruz. Unutmasak da yer ve zaman kısıtlılığından dolayı yer veremediğimiz sayısız bellek yaklaşımını ise gelecekte ele alacağımızdan emin olabilirsiniz, çünkü dosya konumuz ne olursa olsun, bellek bütün kuramsal yönelimlerdeki merkezi rolüyle hep esas konularımızdan biri olacak.

Cogito'nun 51. sayısının dosya konusu "Melankoli". Temmuz ayında yayımlanacak olan bu sayıdan sonra çıkacak Walter Benjamin sayısı üzerine çalışmaya ise başladık bile.

Şeyda Öztürk

50

COGİTO

• SAYI

BELLEK:

ÖNCESİZ

SONRASIZ

Belleğin Kaynakları

JEFFREY ANDREW BARASH

"Anımsamak ne demektir?" Bu soru, kişisel geçmiş deneyimlerle sınırlandırıldığında oldukça sıradan gelebilir kulağa; ama bu sınırlı anlamda bile, örneğin doğumla veya ölümle ilk karşılaşma anımsandığında, anımsanan imgenin tekilliği insan anlığının daha derin olasılıklarına dikkat çeker. Gündelik hayatta sık sık başımıza gelen bu tür deneyimler, belleğin insan benliğinin bir kaynağı olarak merkezi rolünün altını çizer.

Yüzyılımızın kuramsal yönelimlerinde, Henri Bergson ve Maurice Halbwachs gibi az sayıda dikkate değer istisna dışında belleğin merkezi rolüne dikkat çeken pek olmamıştır. Bu yüzyılda bellek, son zamanlarda öncelikle entelektüel tarih ve felsefe alanlarında belleğin önemini ortaya çıkarmaya yönelik yeni girişimlerde bulunulana kadar, farklı felsefi yönelimlerde ve insan bilimlerinde sadece marjinal bir role sahip olmuştur. Bellek üzerine çalışmaların bibliyografisini etraflı bir biçimde ele almadan, tarihçilerin ve filozofların ilgisini çeken bu alandaki çözümlemelerde yeni bir yaklaşıma dair işaretler olarak algıladığım şeylerden bahsedeceğim. Bu beni ileriki sayfalarda ele alacağım belirli soruna götürecek.

Tarihçinin son zamanlarda belleğe ilgi duymasının esas nedenlerinden biri, 1980'lerde Nazizmin iktidara gelmesi ve II. Dünya Savaşı ertesinde Alman ve Avrupa geçmişinin yorumuna dair tarihçiler tartışmasıdır (*Historikerstreit*). Bu olayları yaşayan ve –belli bir perspektiften– *anımsayan* nesiller büyük bir hızla kaybolurken, bu olayların kati tarihsel anlamının ne olduğu sorusu da yeni bir ivedilik kazanmıştır. Örneğin, oldukça yeni bir süreli yayın olan *History and Memory: Studies in the Representation of the Past* [Tarih ve Bellek: Geçmişin Temsili Üzerine Çalışmalar] ve editörlüğünü

Saul Friedlander'in yaptığı makale toplaması *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*da [Temsilin Sınırlarını İncelemek: Nazizm ve "Nihai Çözüm"] da büyük ölçüde kanıtlandığı üzere, belleğin tarihle ilişkisi önemli olduğu kadar sorunludur da: görgü tanıklığı belleği, imgelemin kurmaca alanının ötesinde bir nesnelliğe sahip olduğunu iddia ettiği sürece, tarihsel anlatıya bilgi sağlamadaki rolü de nesnellik konusuyla bizzat ilgilidir.[1]

Yakın zamanlarda, yirminci yüzyılda bellek ve tarih ilişkisine odaklanan bu sorgulamadan bağımsız olarak, modern öncesi dönemde bellek düşüncesini tarihsel bir perspektife yerleştirmeye çalışan birkaç çalışma da yapılmıştır. Bu bağlamda, Janet Coleman'ın yakın zamanlarda yayımlanmış olan çalışması *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past* [Antik ve Ortaçağ Bellekleri: Geçmişin Yeniden Yapılandırılmasına Yönelik Çalışmalar] ve Mary Carruther'in *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*'da [Belleğin Kitabı: Ortaçağ Kültüründe Bellek Üzerine Bir Çalışma] Ortaçağ döneminde belleği ele alışını hatırlayabiliriz.[2] Son zamanlarda entelektüel tarih alanında yapılan birkaç diğer çalışmada da, Batı'da bellek görüngüsünün tarihselliği sorunu ele alınmıştır. Belleğin tarihselliği fikri, kısmen de olsa, Pierre Nora'nın yönettiği çok ciltli çalışma *Les Lieux de memoire*'ın sunuş makalesi "Between Memory and History"den [Bellek ve Tarih Arasında] esinlenilmiştir. Aynı tarzda, Patrick H. Hutton'ın *History as an Art of Memory* [Bir Bellek Sanatı Olarak Tarih] Matt K. Matsuda'nın *The Memory of the Modern* [Modern'in Belleği] ve Richard Terdiman'ın *Present Past: Modernity and the Memory Crisis* [Şimdiki Geçmiş: Modernite ve Bellek Krizi] başlıklı çalışmaları, kendi farklı perspektiflerine göre "bellek"in maruz kaldığı tarihsel dönüşümlere odaklanmıştır.[3] Nora gibi onlar da belleğin sosyal ve kültürel rolünün tarihselliğini Batı medeniyetinin modern dönemde geçirdiği radikal dönüşümlere bağlarlar.

Felsefi açıdan, David Farrell Krell'in çalışması *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge* [Bellek, Anımsama ve Yazı Üzerine: Eşikte] bellek görüngüsüne dair oldukça farklı bir görüş sunar.[4] Entelektüel modernite tarihçileri belleğin rolünün geçirdiği mutasyonlara vurgu yaparken, Krell, Jacques Derrida'nın izinden giderek, Platon ve Aristoteles'ten başlayarak Freud'a kadar uzanan, bellek üzerine felsefi düşünüm geleneğini birleştirdiğini düşündüğü bir devamlılık çizgisine vurgu yapar: bellek, imgeleri zihne sokma becerisi eğretilemesi üzerinden ele alınır. Bu, geleneksel "bulunuş me-

tafiziği"nin temelindeki geçmişin şimdi tarafından tamamıyla geri kazanılması hedefine talip olan bellektir.

İzleyen sayfalarda sunulacak olan bellek görüngüsüne dair kısa çözümlemem, yukarıda zikredilen çalışmaların esinlendiği entelektüel, tarihsel veya yapıbozumcuı bakış açılarından biraz daha farklı bir yönelimi benimsemektedir. Benim çözümlemem ne bellek kuramlarının tarihine ne de belleğin, belli bir bakış açısından telafi edilemez biçimde dönüştürülmüş, başka bir bakış açısından ise hâlâ aşılması gereken geleneksel rolüne odaklanacaktır.[5]

"Anımsamak ne demektir?" sorusunun felsefi anlamını ele alırken, bu soruya verilen geleneksel cevapların, Platon ve Aristoteles'in klasik bellek araştırmalarından beri belirli felsefi yönelimleri nasıl belirlediğini incelemekten öteye gitmeyi amaçlıyorum. Benim amacım her şeyden önce, sorunun kapsamına odaklanmak. Sorunun kapsamının çözümlenmesi belleği diğer yetilerin –anlığın ve imgelemin– Varlık veya "gerçeklik" belirlenimleriyle ilişkili kılar.[6]

Bazı okurlar, sorunun bu bakış açısından araştırılmasını, konunun, felsefi soyutlamanın şeffaf olmayan alanına kapatılarak anlaşılmaz kılınması gibi görebilir. Ancak benim amacım, belleğin *kapsamıyla* ilgili en etkili felsefi argümanların kuramsal konulardan soyutlanmış olmadıklarını ve verili tarihsel dönemlerdeki inandırıcı güçlerini çok daha kapsamlı bir konu olan insan özdeşliği üzerine asli görüşlerine borçlu olduklarını ileri sürmek. Bu argümana göre, belleğin kapsamının insan özdeşliği temasına ışık tutacak bir kaynak olarak ele alınmasıyla bellek yorumlarının tarihselliğinin bütün çıkarımları aydınlatılabilir. Bu soruyu çözümleyişim, özellikle Nietzsche sonrası dünyada bellek ve özdeşlik arasındaki problematik ilişki olarak değerlendirdiğim şey üzerine düşünümün genişletilmesini hedeflemektedir.

I. Görevim "Anımsamak ne demektir?" sorusunu felsefi bir bakış açısından yöneltmek olduğundan, böylesi bir bakış açısının önvarsayımlarını araştırarak başlayacağım işe. Bunun için, üç farklı felsefi yönelimin bu soruya vermiş olduğu yanıtlardan, tarihsel ilgilerinden çok, Batı felsefe geleneğinde bellekle ilgili önvarsayımların kaynağı olarak oynadıkları "sonraki gelişimlere yeni ufuklar açan" rollerinden dolayı yararlanacağım. Benim incelemem, geçmişi miras almış bu tür varsayımların, araştırmamı anlaşılır kılmak için gerekli kavramsal çerçeveyi sağlamaya ne derece devam ettiklerini araştırmanın ötesinde, bu tür önvarsayımların, bellek sorununun anlaşılır hale geldiği kuramsal ufku kuran önvarsayımlar *olarak* işlev görmesine meşru biçimde izin verilip verilmeyeceğiyle ilgilidir.

Bu yönelimlerin ilkinin, ilk olarak Platoncu *anımsama* kuramı tabirince tertip edilmiş olan bellek yorumunun, bizi etkilemesinin nedeni elbette modern bağlamdaki ikna kuvveti değildir. Yeni Platonculuktan Ortaçağ ve Rönesans dönemlerindeki Plato temsilcilerine kadar, yüzyıllar boyunca felsefi spekülasyonlar üzerinde etkili olmuş ve Leibniz'in düşüncesinde uzak bir yankı bulmuş olan Platoncu anımsama doktrininin geleneksel ikna edici kuvvetini yitirdiğini düşünmemize neden olan belki de post-metafizik bir dönem olarak düşünmeye alıştığımız dönemin düşünce mirasıdır.

Bu öğretinin merkezinde Platon'un *Menon* ve *Phaidon*'da anımsamanın metafizik kapsamını ἀνάμνησις olarak yorumlayışı bulunur. Bu çığır açıcı argümana göre, duyu algısı sadece duyuların kısa ömürlü uydurmalarını ortaya çıkarırken, bellek *olanı* –Sokrates'in *Phaidon*'da[7] öne sürdüğü gibi, orijinalin kopyaları olarak atıfta bulunduğumuz iyi, güzel vb bütün duyu algısı nesnelerini– ebediyen anımsar. Sokrates anımsamanın bu ontolojik önceliği nedeniyle, öğrenmenin aslında anımsama olduğuna dair meşhur tezini öncelikle *Menon*'da ve *Phaidon*'da geliştirir.

Bu Platoncu bellek yorumunun ontolojik kapsamını tamamıyla anlamak için, *Phaidon*'da hangi bağlamda sunulduğunu unutmamalıyız. Diyaloğun başında, Sokrates'in ölümüne tanık olmuş olan Phaidon'dan, Sokrates'in yaşamının son saatlerinde söylediklerini aktarması istenir. Bu unutulmaz günde, Sokrates'in düşünceleri anımsama temasına yönelir, çünkü, öncesiz sonrasız varlığı anımsama kapasitesine sahip olan bu yeti aynı zamanda anımsayan ruhun ölümsüzlüğüne de tanıklık eder. Sokrates'in Simmias'a açıkladığı gibi, "Eğer bu [ebedi] gerçeklikler varsa, ruhlarımızın da doğumdan önce var olması gerekmez mi?"[8]

Platon'un ölümsüz ruhun nihai hakikatin *a priori* kaynağını anımsadığına dair öğretisi modern bağlamda ikna edici gücünü kaybetmişse, ana rakibi belleğin kapsamını anlamayı sağlayacak olan kavramsal çerçeveyi oluşturmada daha da etkili olmuştur.

Modern dönemin başlangıcında, Platoncu anımsamanın son büyük temsilcisi Leibniz, Aristotelesçi psikolojiye ve metafiziğe kadar izini sürdüğü ve *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de ifade edilen biçimiyle, Locke'un ampirizminde doruğuna ulaştığını düşündüğü bu rakip konumun temel önvarsayımlarını sorgulamıştır. Leibniz *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler*'in önsözünde ἀνάμνησις ile anımsanan doğuştan gelen düşünceler öğretisine atıfta bulunarak, "Platon'un anımsama adını verdiği şeyin çürütülemez bir yönü

vardır" der. Devamında Locke'un doğuştan gelen fikirleri reddedişini şu sözlerle eleştirir:

Her ne kadar *Deneme*'nin yazarı katıldığım binlerce önemli şey söylüyor olsa da, sistemlerimiz birbirinden oldukça farklıdır. Onun sistemi Aristoteles'le bağıntılıdır, benimkisi ise Platon'la; ki ikimiz de bu iki antik düşünürün doktrinlerinden birçok noktada ayrılırız.[9]

Leibniz Lockecu ampirizmi bu minvalde Aristoteles'le ilişkilendirerek, Aristoteles'in Platon'un metafiziğinde başlattığı antik kaymayı hatırlatır. Aristoteles bu kaymada Locke'un daha sonra yararlanacağı belleğin kapsamıyla ilgili kilit önvarsayımları ifade etmiştir. Aynı zamanda, Leibniz'in Platon'u kendi düşünce çerçevesine serbestçe uyarlaması gibi, Locke'un ampirizmi de Aristotelesçi geleneğin sınırlarını aşmıştır.[10] Aslında, Leibniz, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu farklılıkları, kendisini ve Locke'u antik düşünürlerin öğretilerinden farklı kılan "çok sayıda şeye" ithafen ele alır. Bununla beraber, Leibniz, en azından bu konuda, Locke'un Aristotelesçi gelenekle bağlantılı kuramsal konumunun orijinalliğini ayrıntılı biçimde ele almaz; ne var ki bizi en çok ilgilendiren Locke'un bu orijinalliğidir, çünkü çözümlememiz için belleğin kapsamıyla ilgili ikinci bir geleneksel varsayımlar kümesinden yararlanmamıza olanak sağlayacaktır.

Aristoteles anımsamanın kapsamını özellikle *Parva Naturalia*'daki kısa risalesi "Bellek ve Anımsama Üzerine"de yeniden tanımlar. Aristoteles bu metinde belleği sadece insanlara değil gelişmiş hayvan türlerine de atfetmiş ama anımsama yetisini sadece insanlarla sınırlandırmıştır. Aristotelesçi kuramda bellek sadece geçmiş duyu imgelerinin zihinde tutulması olarak, anımsama ise geçmiş imgelerin bilinci olarak tanımlanır; anımsama yetisi unutulmuş olan İdeaları geri getirmek ve tutarlı bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirmek amacıyla geçmiş imgeleri kullanmaya muktedirdir. Burada önemli olan, Aristoteles için anımsama yetisinin duyu algısıyla *ortaya çıkan* imgeleri kullanmasıdır. Anımsama Platoncu anlamda, duyu nesnelerinin salt uçuşan kopyaları olduğu *a priori* fikirleri değil, duyu algısından *türemiş* imgeleri çağrıştırır. Böylece anımsamanın kapsamı duyu deneyiminin ufkuyla sınırlı kalır. Burada anımsama, aynı cinsten bir yeti olan imgelemle kesin bir benzeşme gösterir: Aristoteles için hem imgelem hem bellek, temsilleri salt zayıf kopyalar olan algısal imgede kök salmıştır.

Son olarak, bu Aristotelesçi perspektifte anlık bile nesneler için duyu deneyimine bağımlıdır. Locke'un zihni bir *tabula rasa* olarak tasarımlayışıyla

sınırlarını zorlayacağı bir önvarsayım da, daha önce duyularda bulunmayan hiçbir şeyin zihinde bulunamayacağına dair meşhur skolastik hükümdür.

Leibniz'in, doğuştan gelen düşünceleri ve Platoncu anımsama doktrinini, Locke'un Aristotelesçi çizgisi olarak gördüğü şeye karşı savunmasında, asıl meselenin ne olduğu şu sözlerinden anlaşılabilir:

> Ruhun kendi içinde, Aristoteles'in ve *Deneme*'nin yazarının öne sürdüğü gibi, üzerine hiçbir şey yazılmamış boş bir levha gibi [*tabula rasa*] tamamen boş olduğu ve üzerine yazılan her şeyin sadece duyulardan ve deneyimden mi geldiği, yoksa ruhun, benim de Platon'la ve hatta skolastiklerle ve Aziz Pavlus'un, Tanrı'nın kanununun kalbe yazılı olduğunu belirttiği pasajını anlamlı bulan herkesle birlikte öne sürdüğüm üzere, dışsal nesnelerin belirli durumlarda harekete geçirdiği çok sayıda kavramı ve öğretiyi aslen içerdiği midir, [asıl mesele].[11]

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Leibniz'in Locke'u Aristoteles'le karşılaştırması Locke'un getirdiği yeniliğin özgünlüğünün hakkını vermez. Bu özgünlük her şeyden önce Locke'un Aristotelesçi öğretiyi, Aristoteles'in öngörmediği bir biçimde genişleterek radikalleştirmesinde ortaya çıkar. Aristoteles gibi Locke da Platoncu geleneğin anımsamaya atfettiği özerkliği sorgular; çünkü hem Locke hem Aristoteles için bellek/anımsama[12] tarafından kullanılan imgeler, imgelemin imgeleri gibi, algısal imgelerin daha zayıf kopyalarıdır. Ancak Locke Aristotelesçi öğretiyi tamamıyla değiştirmiştir çünkü sadece belleği ve imgelemi değil, *anlığı* da duyu deneyiminin sınırlarına dahil etmiştir.

Aristoteles için anlık (νοῦς), anımsama ve imgelem gibi, duyular tarafından sağlanan nesneler üzerinde çalışır, ancak bu, zihnin kavrayışının duyu deneyiminde sunulan nesnelerinin değişebilir yönleriyle sınırlı olduğu anlamına gelmez. *De Anima*'nın III. Kitap'ında da okuyabileceğimiz üzere, etkin anlık, hem duyu nesnelerinin hem de ruhun temelini oluşturan ebedi Varlık yapısını anlaşılır kılma gücüyle anımsamadan ve imgelemden ayrılır.[13] Böylece, Aristoteles'in ölümsüz idelere değil duyu algısına dayanan anımsamanın kapsamını sınırlandırması, bu deneyimin değişebilir perspektifinin temelindeki nihai metafizik ilkeleri derinlemesine araştırma kapasitesi olan ussal ruhun kimliğini sorgulamaz.

Leibniz'in, *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler*'inde de açıkça görüldüğü üzere, Lockecu ampirizmi sorunlu bulmasının nedeni, her şeyden önce

Locke'un *Deneme*'sinde sunulan, benliğin yeni radikal temsilidir. Locke'un bakış açısına göre, benlik tamamen bulanık bir ufkun karşısında ortaya çıkar, çünkü kendinin ve dünyasının tözsel varlığı hakkında eksiksiz bir metafiziksel anlayışa sahip olma yetisine sahip bir mahluk olarak, özdeşliğinin şeffaflığı ve sabitliği yok olur. Bu yeni karar doğrudan, Locke'un, anlığın veya "anlama"nın sadece algıların sunduğu nesneler üzerinde çalışmadığı, aynı zamanda duyu deneyimi âlemiyle çevrelendiği hükmünden çıkar. Yine bu nedenle, anlama, bellek veya imgelem gibi, duyu deneyiminin ufkunun ötesine, gerçekliğin nihai metafizik yapısının idrakına erişemez. Salt dış nesnelerin temelindeki tözü kapsayan Varlık değil, ruhun metafizik özdeşliğini kuran töz bile sınırlı insan aklı mefhumunun ötesinde kalmıştır.

İşte burada esas noktaya geliyoruz: kendini anlama, ruhun tözsel ilkesini entelektüel açıdan kavrayıştan çok, kendiliğin kişisel deneyimleri açısından düşünülünce, belleğin kapsamı da değişir. Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin ikinci kitabının "Özdeşlik ve Başkalık" başlıklı 27. bölümünde de belirttiği gibi, cismi / bedensel özdeşliğim gibi, kişisel özdeşliğim de kendiliğimi deneyimlememde verilir. Locke'a göre kişisel özdeşlik kendimi zaman içerisinde algılayışımdır. Bir başka deyişle, kişisel özdeşlik, kendime dair farklı algılarımın belleğimde bıraktığı izlerden başka bir şey değildir. Töz olarak kendiliğin metafiziksel bilgisine dair her geleneksel iddianın buharlaşmasıyla, kişisel özdeşliğin tutarlılığının devamını sağlamak için geriye sadece bellek kalmıştır. Locke'un güzel ifadesiyle:

> [K]işisel özdeşliğin ne olduğunu bulmak üzere, *kişi* sözcüğünün neyin yerini tuttuğunu araştırmamız gerekir; benim görüşüme göre kişi, düşünen, ussal bir varlıktır, uslaması ve düşünümü vardır, değişik zaman ve yerlerde kendini kendi olarak, yani aynı düşünen varlık olarak görebilir; bunu doğruca, düşünceden ayrılamaz olan ve benim düşünce için özsel olduğunu sandığım bilinç yoluyla yapar; çünkü algılamakta olduğunu algılamayan bir kimsenin algılmakta olduğu da söylenemez. Bir şey gördüğümüz, işittiğimiz, kokladığımız, tattığımız ya da istediğimiz zaman bunları yaptığımızı da biliriz. Böylece bilinç her zaman duyum ve algılarımızla birliktedir ve böylelikle herkes, kendisi için, *kendim* dediği şey olur; bu durumda aynı kendiliğin aynı cisimde mi yoksa başka cisimlerde mi sürdüğü düşünülmez..., ve bu bilinç, geriye, geçmişteki herhangi bir düşünceye erişebildiği ölçüde o kişinin özdeşliğine de erişebilir.[14]

Locke'un kendilik modelinde, kendiliğin özdeşliği, bedenin salt cismi aynılığını aşarak, kişisel deneyimin belleğinden beslenen şimdiki bilince istinat eder; bu modelin önemini istesek de abartamayız. Bu modelin yirminci yüzyılınkiler de dahil olmak üzere, kendinden sonra gelen felsefe ve psikoloji yönelimlerine etkisini tartışmak bu makalenin bağlamını aşacaktır. Bergson'un *Madde ve Bellek*'i gibi, Lockecu kendilik modelini açıkça aşmaya uğraşan özgün yirminci yüzyıl çalışmalarının bile, Locke'un temel önvarsayımından kurtulamadıklarını belirtmekle yetinelim.[15] Bergson'un bellek kuramı bu iddiayı yeterli biçimde destekler: bellek, alışkanlıkla anımsanan mekanik eylemlerle sınırlı olmadığı sürece, geçmiş kişisel deneyimlerden yararlanarak "tahayyül eder".[16] Bellek basitçe imgeleme indirgenemeyecek olmasına rağmen, Bergson, belleğin kişisel geçmiş imgelerine bağımlı olduğunu öne sürerek, Locke'un belleğin kişisel özdeşliğin alanında ortaya çıktığına dair varsayımını tekrarlar.

Ancak, kişi nasıl kişisel alanın sınırlı kapsamından kurtulup belleği daha kapsamlı bir biçimde kavrayabilir? Lockecu modelin çağımızdaki inanılırlığı bizi alternatif bir kuramın nasıl tasarlanabileceğini sormaya iter.

Bu da bizi üçüncü bir yönelime getirir. Kişisel kendiliğin sınırlarından taşarak, vurguyu kişisel deneyimlerin anımsanmasından, tarihsel devinimiyle kişisel özdeşliği devam ettiren kolektif anımsamaya kaydıran yönelimdir bu. Söz arasında, belleğe anımsama (*Erinnerung*) konusunda mutlak önceliğini iade eden *Tinin Görüngübilimi*'ni anımsayalım. Bu bakış açısında, anımsama Tinin tarihselliğini açıklığa kavuşturur. Tinin bağdaşık devinimini, kendini kaymaları, düzeltmeleri ve ardışık biçim değiştirmeleri ortasında sürdüren bir içselleştirme [*Er-innerung*][17] olarak betimler. Bu devinim sırasında, anımsamanın nesnesi, Platoncu değiştirilemez Varlık boyutundan kaynaklanmaz, içselleştirme devinimi sırasında ayrıntılı biçimde tekrar tertip edilir. Aynı zamanda, anımsamaya verilen özerklik onu, duyu algısı veya imgelem tarafından sağlanan duyu imgelerinden radikal biçimde farklı kılar. Duyu imgesi –"temsil" (*Vorstellung*)– anımsamanın esas kaynağını kurmak bir yana, Tin'in devinimi sırasında tertip edilen nesnesinin sadece ilk durumlarından birini belirtir. Hegelci anımsama, Tin'in devinimininin içselleştirilmesi ve anımsanması olarak, Platoncu anımsamayı düzeltmeden, ona algının ve imgelemin duyu imgeleri üzerindeki mutlak önceliğini yeniden kazandırır. Tarihsel devinim olarak anımsama düşüncesinin, ontolojik kapsamının uğradığı eleştiriden sonra bile, Droysen'in (*Grundriss der Historik*)

ve Dilthey'nin (*Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*) tarihselciliğindeki önemini korumasının nedeni buradan anlaşılabilir.

II. Anımsamanın kapsamının tarihselciliğin kisvesi altında kişisel alanın duyu imgelerinin ötesine çıkarılması, yazının başında yönelttiğimiz "Anımsamak ne demektir?" sorusunu tekrar formüle etmek için bir fırsat sunar bize. Şimdi bu soruyu, belleğin kapsamı bağlamında şu şekilde düzenleyebiliriz: anımsamanın kökenini, algılanan geçmişin imgelerinden çıkmayan bir kaynakta bulmak ve böylece imgelem yoluyla tekrar tertip etmeye indirgenmesine karşı koymak meşru mudur?

Ben bu soruya olumlu bir yanıt veriyorum. Bence belleği ve imgelemi, örneğin ampirist paradigmayla uyumlu olarak, algısal imgelerdeki ortak bir kaynağa atfetme girişimi, belleğin özünde algı imgeleriyle ve imgelemle olan benzeşmezliğini hesaba katmaz. Bu benzeşmezlik, bellek alanının içsel uyumundan kaynaklanır – bu alan algı imgelerinden ve imgelemden besleniyor olsa bile onlara indirgenemez. Zaman içinde bilinçte alıkoyulan algı imgelerinin ardışıklığından türetilemeyecek bir uyumdur bu, çünkü bellek alanının sentetik birliği, ihtiva ettiği farklı anlardan önce gelir. Kişisel özdeşliği kurarken, genelde bulanık olan kaynaklara gömülü olan temel sembolik yapıları içine almak için kişisel deneyimin dar alanından çıkan bir birlik. Bunlar, ne tümüyle kişisel olmayan veya anonim ne de kişisel kaynaklardır. Ben bu kaynakları geçmişin kişisel-üstü ve meta-kişisel boyutları olarak nitelendirmeyi uygun buluyorum.

Hegel tarafından başlatılan yönelim bellek alanının, algı imgelerinin sıralanmasından farklı oluşuyla birliğine dikkat çekmişken, bu alan yine de Hegel'in öngörmediği bir birlik de içerir: Hegelci veya tarihselci anlamda, tinin veya öznenin bağdaşık eyleminin ürünü olmayan bir devinim. Bu birlik açıkça anımsanan şey tabirince tertip olmakla kalmaz, Freud'un ve Nietzsche'nin de ışık tutttuğu üzere, ihmal edilmiş, anımsanmayan veya bastırılmış olanı da içerir – zımnen dışarıda bıraktığı unutulmuş sahneleri bile içerir. Her şeyden önce, belleğin bağlı alanı, öznenin eylemlerine hükmedemeyeceği bir önkoşul olarak temel oluşturur.

Belleğin kapsamına dair bu yorumları temel alarak, kendi argümanımı yirminci yüzyıla çok kuvvetli etki etmiş bir bellek kuramıyla, Nietzsche'nin bellek kuramıyla ilişkilendirerek sağlamlaştırmak ve sonuçlandırmak istiyorum.

Nietzsche gençliğinde kaleme aldığı yazılarında kişisel deneyimin belleğiyle, belleğin yararlandığı meta-kişisel önkoşullar arasındaki sınırı muğ-

laklaştırmaya çalıştığından, belleğin kapsamına dair şaşırtıcı sonuçlara varmıştır. 1872'de kaleme alınan bir parçada bu konu hakkında şunları yazmıştır:

Belleğin sinirlerle, beyinle hiçbir ilişkisi yoktur. Bellek orijinal bir özelliktir. Çünkü insan bütün geçmiş nesillerin belleğini yanında taşır. Bellek *imgesi* oldukça *hünerli* ve *nadir* bir şeydir.[18]

Nietzsche'nin bu meta-kişisel perspektife yüklediği inanılmaz bellek yükünün ışığında, 1872 tarihli makalesi "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası"nda, tarihsel anımsama olarak belleğin bir kazanımdan çok bir yük olarak ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda, modern insanın hükmedebileceğini zannettiği tarihsel belleğin ağırlığı, modern kimliğin tutarlığı için tehdit oluşturur. Nietzsche'nin tarihsel belleğin yüküne karşı sunduğu panzehir bizim tartışmamız için özellikle önemlidir: bütün algısal deneyimden ve, en önemlisi, hiperaktif bir modern belleğin yaşamı engelleyici gücüne körü körüne itaat etmeyen, sanatsal üretimde ifade bulan yaratıcı eylemdir Nietzsche'nin savunduğu. Nietzsche "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası"nda bu konuda şunları yazmıştır:

Tarihyazımı sanata dönüştürülmeyi ve böylece saf sanatsal bir yaratı olmayı kabul ettiğinde içgüdüleri koruyabilir ve hatta harekete geçirebilir. Ne var ki, böyle bir tarihyazımı zamanımızın analitik ve sanatsal olmayan özellikleriyle tezat oluşturur, ki böylesi bir dönüşüm de bu özellikler için bir yanlışlamayı temsil edecektir.[19]

Nietzsche modern tarihsel bilinç kisvesinde ifade edilen, belleğin kasvetli özelliği olarak nitelendirdiği şeyden dolayı, imgelemin yaratıcı eylemlerini belleğe tercih eder. Ancak, kişisel deneyimin sınırlarını aşan, bellek alanının birliği olarak betimlediğim şeyi –ki, Nietzsche de bu birliği kabul ederdi sanırım– göz önüne alırsak, geçmişin tanıklık ettiği şeyin sanat adına "dönüştürülebileceği" varsayımı basit bir yanılma değil midir? Bu varsayım belleği ve imgelemi –her ne kadar Nietzscheci tarihsel bellek ve sanatsal imgelem anlamında olsa da– karşılıklı olarak değiştirilebilir işlevler olarak ele almaz mı? Eğer bu sorunun yanıtı olumluysa, Nietzsche'nin bellek yüküne karşı sunduğu panzehir temel bir yanılsama üzerine kuruludur, ki ben de bunun böyle olduğuna inanıyorum. Mitin yaratıcı icadının çağdaş dönemde hâkimiyete sahip olmanın inandırıcı bir aracı olduğuna inananlar tarafından yirminci yüzyılda sıklıkla sunulmuş veya yanlış sunulmuş olan yanılsama da budur. Bu yanılsamanın, Nietzsche'nin orijinal felsefi inançlarıyla pek

ortak noktası olmayan bir kitle manipülasyonu idealinden kaynaklanan nihai meyvesi de, teknolojik araçlarla üretilip dağıtılan imgelem kurgularının anımsama tarafından kurulan bağdaşık alanların yerini alabileceği yanılsamasıdır.

Elbette Nietzsche'nin bellek kavramı geleneksel ampirizmle ve belleğin imgelem gibi algı imgesinin basit bir ürünü olduğuna dair ampirist varsayımla bağlarını koparmıştır. Yine de, en az ampirizm kadar, burada kanıtlarıyla doğrulamaya çalıştığımız belleğin kapsamının indirgenemez birliğini yanlış anlamamakta mıdır?

Bu soru, en başta yönelttiğim soruyu getiriyor aklıma: Anımsamak ne demektir?

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Notlar

1 Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representations: Nazism and the "Final Solution"* (Cambridge, Mass., 1992). Bu konuyla ilgili olarak Christopher Browning ve Carlo Ginzburg'un bu kitapta yer alan Hayden White'ın tarihsel temsil kuramı eleştirisine ve Hayden White'ın bu eleştiriye verdiği yanıta bakınız.

2 Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past* (Cambridge, 1992); Mary Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge, 1990).

3 Pierre Nora, "Entre memoire et histoire," *Les lieux de memoire, C. I: La Republique* (Paris, 1984); Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory* (Hanover, Vt., 1993); Matt K. Matsuda, *The Memory of the Modern* (Oxford, 1996); Richard Terdiman, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis* (Ithaca, 1993); ayrıca, Jacques LeGoff'un bellek ve tarih konulu çalışması, *Histoire et memoire* (Paris, 1988); Daniel Gordon'un *History and Theory,* 34 (1995), 339-54, ve *Les Lieux de memoire, Annales: Histoire, Sciences Sociales,* 50 (1995), 1219-36'da yayımlanan Patrick Hutton'ın *History as an Art of Memory* kitabı üzerine eleştiri yazıları; Francois Hartog, "Temps et histoire: Comment ecrire l'histoire de France?" 1271-77; Lucette Valensi, "Histoire nationale, histoire monumentale: *Les lieux de memoire* (note critique)."

4 David Farrell Krell, *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge* (Bloomington, 1990). Belleğin felsefi içerimleriyle ilgili olarak ayrıca bkz.: Edward S. Casey'nin *Remembering* (Bloomington, 1987) çalışmasındaki görüngübilimsel bellek incelemesi.

5 Bu konuları şu sıralar üzerinde çalıştığım bir yazımda daha ayrıntılı biçimde ele alıyorum.

6 Böyle bir çözümleme belleğin kapsamına dair yorumların tarihselliğini, bir "bellek sanatı" olarak bellek geliştirme yöntemiyle ilişkili olarak ölçümlenen sosyokültürel rolünden ayırabilmelidir. Burada, bu kısa makalede yanıtlama girişiminde bulunamayacağım bir soru çıkar ortaya: bellek sanatı, her şeyden önce modern öncesi veya modern tarihçiliğin alanına giren bellek görüngüsüne mi tekabül eder yoksa, tam tersine, belleğin *tekniğine* odaklanmak sıklıkla belleğin kapsamı üzerine düşünümü muğlaklaştırmış mıdır?

7 Platon, *Phaidon*, 76[d], *Collected Dialogues,* ed. E. Hamilton ve H. Cairns (Princeton, 1969), s 60.

8 *A.g.e.,* 76 c, 60.
9 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur Ventendement humain,* in *Die philosophischen Schriften,* ed. C. J. Gerhardt (Hildesheim, 1978), V, 41-42.
10 Leibnizci anımsama kuramının daha doğrudan bir kaynağı da Augustinus'un felsefesinde bulunabilir. Augustinus Platon'un ruhun ölümsüzlüğü ve anımsamayla edinilen düşünceler kuramını kullansa da, Hıristiyan öğretisine uygun olmadığı için ruhun doğumdan önce var olduğuna dair önvarsayımı eleştirmiştir. Leibniz de *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Bir Deneme*'de benzer bir argüman öne sürmüştür. Bkz. St. Augustine, *De Trinitate,* in *Oeuvres,* C. XVI, K. XII, 15, 24 (Paris, 1991), s. 256.
11 *A.g.e.,* s. 42.
12 Locke bellekle anımsamanın işlevleri arasında ayrım yapmaz, anımsamayla ilgili bütün işlemleri bellek başlığı altında gruplar.
13 Aristoteles, *De Anima,* s. 430, *Works,* ed. R. McKeon, New York, 1941, s. 391-92 içinde.
14 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* II, Bölüm XXVII, Ara Yayıncılık, 1992, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, s. 211.
15 Bergson, Locke'un, Aritotelesçi gelenekten etkilenmiş olan bellek kuramının temel varsayımlarından birini (bellek imgelerinin, imgelem ingeleri gibi, algısal temsillerin daha zayıf izleri olduğu önvarsayımı) sorgulamış olmasına rağmen kurtulamamıştır bu önvarsayımdan.
16 Henri Bergson, *Matière et memoiré*, Paris, 1941, s. 87.
17 G. W. F. Hegel, *Phanomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main, 1970), 591.
18 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragments* 1872-1874, *Werke,* III, 4 (Berlin, 1978), s. 58.
19 Friedrich Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", *Werke,* Frankfurt am Main, 1980, I, s. 252.

Doğru Olmadığını Biliyorum Ama Öyle Hatırlıyorum

MÜNİR GÖLE

Sarışın kadını otobüste gördüğümden bu yana tam bir yıl geçti. O günden beri kentte birkaç kez karşı karşıya, göz göze geldik. Sarışın kadının bende bıraktığı duygu karmaşasını içselleştirirken oldukça kafa patlattım sanırım. Şimdi de geriye dönüp tam bir yıl önceki olayı ne kadar hatırladığımı kavramaya çalışıyorum. Bir yıl önceki imgenin belleğimde ne şekilde yer ettiğini anlamaya çalışırken, kimi ayrıntıların yeterince net olmadığının farkına varıyorum. Sarışın kadının o gün otobüsteki giysilerini doğru anımsıyor muyum? Sadece birkaç dakikalığına gördüğüm, mimiklerini, ses tonunu, konuşma şeklini bilmediğim çehre, geçmişimden gelen başka çehrelere karışıyor mu? Ayrıntılara girdiğimde, yüzlerce soru karıncalanıyor kafamın içinde. Kırk yıllık ömürde tek bir yıl sanki kısacık bir süre, oysa şimdiki zamanımdan baktığımda derin bir duygusal yoğunluk içeriyor, belki de geçmiş kırk yılım o tek noktada odaklaşıyor. Esrarengiz bir maddeyle oynuyorum demek; belleğin kıvrımları, katlarında bir hayat hikâyesini saklıyor, kimliğimi, varlığımı belirliyor. Buna karşın, bir yıl önce hayatımı altüst ettiğini düşündüğüm bir karşılaşmanın ayrıntılarını bile bana vermekten aciz. Geleceğe nasıl adım atabileceğimi kestirebilmek için, geçmişimden gelen mirasa ne kadar güvenebilirim? Şimdi hangi noktada olduğumu kestirebilir miyim? Belleğin hayatım boyunca tüm öğrendiklerimi, hissettiklerimi, davranışlarımı, hareketlerimi bugüne getirdiği ve şimdimi şekillendirdiği gerçeğinden yola çıkabilirim.

1.

Birinin telefon numarasını aklımda tutmak için, numarayı deli gibi tekrarlayarak telefon ahizesine sarılır ve alelacele numarayı çevirebilirim. Kulağıma 'alo' sesi geldiği anda, kısacık bir süre için ezberlediğim numara kaybolup gidecektir. Bir daha unutmak istemediğim bir numarayı (örneğın günü geldiğinde sarışın kadının bana vereceği telefon numarasını) her rakama farklı bir değer vererek, birbirleri arasında bir bağ kurarak, bunu kendi yaşantımla ilintilendirerek kafama kazıyabilirim. Bu durumda, sarışın kadın artık yüzüme bakmaz olduğunda bile telefon numarası uzun süre aklımdan çıkmayacaktır. Antik Çağ'dan Rönesans'a, hatta bugüne uzanan, bir söylevi, bir duayı, bir repliği vs ezberde tutmak için sözcükleri, imgeleri çeşitli 'yer'lere bırakarak, zamanı geldiğinde o yer'lerden toplamayı gerektiren Bellek Sanatı da ikinci yöntemin çok daha gelişmiş bir şeklidir.

Rastlantı sonucu hatırlananlara Proust'un madlenlerini örnek gösterebilirim. Proust, bir anının ancak geçmişle şimdi bir noktada kesiştiğinde duygu uyandırabileceğini sezmişti. Çoktan belleğin alt kıvrımlarında silinmeye yüz tutmuş bir çocukluk anısının birdenbire bir duyu aracılığıyla yüzeye çıkması ve olanca tazeliğiyle bir daha kaybolmamacasına bilince yerleşmesi, sadece rastlantının keyfiyetine bağımlı kırılgan bir anımsamadır. Belki *déjà vu*'yü de buraya sıkıştırabilirim. İlk olduğu âşikar bir olayın daha önce de yaşanmış olduğu, bildik geldiği duygusu her seferinde kafa karıştırıcı bir deneyimdir. Bunun bir açıklaması da o anki koşulların ufacık bir parçasının geçmişteki bir parçacığın tetiğini çekmesi, ama kaynağının anlaşılamaması ya da yanlış kaynaklara başvurulmasıdır. Beyin şimdiyle geçmişi karıştırmıştır. Geriye tuhaf bir duygu kalır.

2.

Sarışın kadını gördüğüm günü kafamda canlandırdığımda, onu karşımda otururken görüyorum. Her ne kadar hatırladığım bazı ayrıntıların doğruluğu tartışılabilirse de, bakış açım tartışma götürmez. Anı, sarışın kadını bana, benim gözlerimden iletmektedir. Buna karşın, ilkokulda bir teneffüs saatini anımsadığımda, kendimi beyaz yakalı siyah önlüğümle bir seyircinin bakış açısından, bir üçüncü kişi olarak görüyorum. Hatırlarken, hatırladığım malzemeyle bağlantılı olarak sahnede yer alabiliyorum, ya da dışarıdan, mesafeli, bir seyirci gibi izleyebiliyorum. Sarışın kadının yakın geçmişteki görüntüsüne karşın, ilkokuldaki halimin uzak görüntüsü buna bir açıkla-

ma olabilir. Daha da önemlisi, sarışın kadının bende uyandırdığı heyecanlar duyularımda hâlâ geçerliliklerini sürdürüyor, ama ilkokuldaki o teneffüsün duygu yükü çoktan yitip gitmiş. Zaman faktörü kadar duygusal faktör de önem taşıyor, belki de zaman içinde duygu yüklü anılar güçlerini yitiriyor ve anımsayan kişiyi katılan kişi olmaktan çıkarıp seyirciye dönüştürüyor.

J. Robinson, 'hayatımızın anlamlı deneyimlerini düşünürken, onları anlatırken karşımıza duygular çıkar' diyor. Duyguları yeniden yaratmak olasıdır, buna karşın onları yeniden yaşamak mümkün değildir. Anılar geri geldikçe, duyumsal kimi tepkilerin de ortaya çıkması kaçınılmazdır. Kişi, olayın geçtiği dönemde neler hissettiğini hatırlayabilir, ama duyguyu tekrarlayamaz. Anlamlı olmayı sürdüren deneyimler, anlamını yitirmiş olanlardan daha güçlü duygular esinler. Bir aşkın anısı, sonradan nasıl yaşandığıyla bağlantılıdır. Duygu içeren anılar, her geçen gün yeniden yorumlanır ve güncelleştirilir, her biri yeniden yüklendiği anlamla, kişinin duygusal yaşantısına ve diğer kişilerle olan ilişkilerine bağlanır ve ancak bu süreç içinde işlevsel hâle getirilebilir. T. Ribot, duygusal anıların, bilişsel anılardan farklı bir mantığa göre hareket ettiklerini, duygusal belleğin öncelikli olduğunu belirtir.

Anımsarkenki ruh halimiz de çağırdığımız anıları etkileyebilir. Üzgün olduğum, moralimin düşük olduğu bir sırada aklıma can sıkıcı anıların gelmesi alıştığım bir durum. Karamsar durumlarda, geçmişime kara çalmak daha kolay geliyor. Sanırım tersi de geçerli. Her iki konumda da, anı o sırada içinde bulunduğum ruh haliyle almaşarak çıkıyor karşıma ve her şartta aslından sapıyor.

3.

Belleğin işleyişi Janet'den W. James'e, Locke'tan Bergson'a birçok araştırmacıyı, düşünürü ilgilendirmiş. Geçen yüzyıl başında Freud, belleğin hiç bir anıyı kaybetmediğini, silmediğini, her anın/anının uygun koşullar altında yüzeye çıkabileceğini ileri sürüyordu. Hatırlayamadıklarımız, aslında saklamayı, bastırmayı yeğlediğimiz yaşantı parçacıklarıydı. Bugünkü kimliğimize uyduramadığımız, kendi algıladığımız imgemize ters düşen kırıntıları, çok daha önemli iri külçeleri belleğin kilitli karanlık odalarına hapsediyor ve bilinçsiz de olsa, dışarı çıkmalarına izin vermiyorduk. Anımsamamak bir savunma mekanizmasıydı kısaca, bastırmaydı. Freud, unutmanın işlevi üzerinde de durur uzun uzadıya. Kişilerin anılarından değil, unutmalarından

ötürü acı çektiklerini vurgular. Ne olduğunu bilmediğimiz şeyleri, hatırlamak yerine kimi saplantılı davranış biçimlerini kullanırız, böylece bilmediklerimizi, hatırlayamadıklarımızı unutulmaz kılarız.

Borges'in *Funes ve Sonsuz Bellek* başlıklı öyküsü geliyor aklıma. Funes hiçbir şeyi unutamıyordu, örneğin gördüğü her köpek her açıdan, günün her ışığıyla farklı şekilde yer ediyordu kafasının içinde: Unutmamanın, unutamamanın sancıları. Kimi anılar, kullanılmamaktan ötürü, sonsuza dek silinir, bir daha asla geri gelmezler. Nietzsche 'insan anısız yaşayabilir, ama unutmadan yaşamak imkânsızdır' der. Unutmak, kimi zaman can sıkıcı olmakla birlikte, hatırlamak için gereklidir, bazı şeyleri unutmazsam, bazı şeyleri hatırlayamam.

Bu iki uç görüşü sağduyulu bir şekilde barıştırmak için, duygu yoğunluğu olan kimi anıların kolayca kaybolmadıklarını, karanlık bir yerde doğru düğmenin bulunmasını beklediklerini; hayatımızda pek önem taşımayan kimi anılarınsa zaman içinde silinmeye yüz tutup bütünüyle yok olduklarını ileri sürebilirim. Sonsuz sayıda ayrıntıyla dolu bir bellek sahibi olduğumuzu varsayarsak, hayatımızın tutarlı bir anlatısından yoksun kaldığımızı fark ederiz, bence bunun yaratacağı hayal kırıklığı çok daha acı olur.

4.

Hayatımı ve anılarımı dönemsel olarak gözden geçirmeye kalktığımda, huniye benzer bir biçim çıkıyor karşıma. Önce, şu okulda öğrenciyken, şurada çalışırken, şu şehirde yaşarken gibi geniş zamanlı dönemleri içeren tanımlamalara sığınıyorum ve benim için anlam taşıyan yer, kişi, ortamları ayırıyorum ve her dönemi bir başlangıçla bir son aralığına yerleştiriyorum. Bu dönemlere baktığımda, genelde anlamdan, hatta zamandan yoksun bir rutin çağrıştırıyorlar. Bunlardan herhangi birini ve ilgili zamanı daralttığımda, örneğin öğrencilik döneminin içinde belli başlı birer sayfa olan ilk kız arkadaşımı, ilk yolculuğumu, on günlük bir tatilimi, ilk ayrılığı ayrımsıyorum (nedense çoğu ilk'lerden oluşuyor). Daha anlamlı olayları içeriyor bu tanımlamalar, gelişmemle ve sonradan oluşturduğum kimlikle daha yakından ilgililer. Nihayet, huniden damlayan anılar çok daha güçlü duyumsal ayrıntılarla birlikte geliyor geri. İşte o zaman sevgilinin ilk dokunuşu, o ülkenin hiç unutamayacağım kokusu, tatilde ayağımı yaran cam parçasının verdiği acı, gözyaşının tuzlu tadı bütünden ayrılarak kendi başlarına dikilmeye başlıyorlar. İlk'lerimi unutmam mümkün olmasa da, huniden damlayan ayrıntılar, içerdikleri duygu yoğunluğuyla bağlantılı olarak belleğimin

kıvrımları arasına saklanabiliyorlar. O zaman da, bir ayrılık anını unutmayı yeğliyorum. Anımsamam gerektiğini düşündüğüm bazı olaylar kayıtlardan siliniveriyor. T.S. Eliot'ın dediği gibi 'tutkulu anların solgun hatıraları' kalıyor geriye.

Bugünkü kimliğimle geçmişe dönüp bakarken, şimdiki konumuma parazit yapmayacak deneyimlerin arayışındayımdır. Bellekte bunun tersi kayıtlara rastlamam halinde, şimdi'deki gerçeğime uydurabilmek için bazı değişikliklere yönelmem doğaldır. Bir zamanlar büyük değer taşıyan bir olgunun anlamını yitirmesi, ya da sıradan bir başka olgunun hayati önem kazanması böylesi bir düzenlemeye çanak açabilir. İnsanlar değiştikçe, dünyaya bakışları da değişebilir, bu da geçmişe bakışlarını değişikliğe uğratabilir. 'Hatırlama, bir yeniden tanımlama sürecidir, geçmiş yeniden yapılır, bellek geçmişi icat etmenin bir yoludur', diyor A. Phillips Freud'u yorumlarken.

5.

Hepimiz otobiyografilerimizi yazarız bir anlamda. Bir anıyı aktarırken eğlendirmek, bağ kurmak, baştan çıkarmak gibi amaçlar güdüyor olabiliriz, ama bu anlatının asıl işlevi kendimizi tanımlamaya yardımcı olmaktır. Hikâyelerimiz dinleyene olduğu kadar, kendimize de kim olduğumuzu anlatır ve bu yolla hayatımıza tutarlı bir kılıf dikeriz. Anımsanan olgu anlamlı bir yer tutuyorsa, kişinin kimliğini belirleyen hayat anlatısının bir parçasına dönüşür. D. McAdams, gerçek olgulardan çok, hayatı anlatının şekillendirdiğini öne sürer: Hayat, öznel ve süslenmiş bir anlatı aracılığıyla 'kurulur'. Hayat hikâyem bir anlamda sık tekrarlanmış, edite edilmiş bir hikâyedir, çoğu kez aslına uymasa da. Hayat hikâyemi bir anlatı olarak kurarken varolan izleklere yeni deneyimleri katabilirim, eskiden anımsadıklarımı unutabilir, unuttuğum olguları hatırlayabilir, belleğimde kalanları değiştirebilir, asla yaşanmamışları ekleyebilirim. Yanılsamalarımız, düşlemlerimiz ve imal edilmiş anılarımız da gerçek, nesnel, aslına uygun anılarımız kadar benliğimizin bir parçasıdır.

Yine Borges'in sık tekrarladığı bir şey geliyor aklıma. 'Bu öyküyü o kadar çok anlattım ki, öykünün kendisini mi anımsıyorum, yoksa anlattığım sözcükleri mi, bilemiyorum' der Borges. Bir olayı ikinci kez anlatırken, ister istemez ilk anlatımızın kimi kalıplarını, kimi biçimlerini de hatırlamak ve bunları yeni anlatımıza eklemek zorunda kalırız. Zaman içinde, asıl olaydan uzaklaşmak ve anlatıyı en yakın geçmişte duran son anlatı üzerine kurmak

aritmetik bir gerekliliğe dönüşür. Ayrıca, bir deneyimi anımsarken, benzer deneyimlerin izleri de uyarılabilir, her bellek izi birbiriyle iletişime geçtikçe, anımsamak istediğimiz deneyim, ortak paydası olan birçok deneyimin bileşimine dönüşür. Her anı, birçok anının bileşiminden meydana gelir. Her anlatıda kimliğimin de belli belirsiz bir değişime uğradığı göz önüne alınırsa, anlatımın aslından sapması kaçınılmaz hâle gelecektir. Yine de bir anlatının şimdiki zaman'daki gerekliliği, benim kimliğimin sürekliliğini ve gelişimini sağlama işleviyle biçimlenmektedir. Vaillant 'tırtılın kelebeğe dönüşmesi ve gençliğinde küçük bir kelebek olduğunu iddia etmesi çok sıradan bir durumdur... olgunlaşmak hepimizi yalancı yapar' der hoş bir ironiyle. Tulving de 'hatırlama değil, hatırlama deneyimi önem kazanır insan yaşamında' diye vurgular. Şimdi'nin süzgecinden geçirerek geçmişi kuran kişi, kendi kurgusunun sonuçlarıyla değişime uğrar. Geçmiş, şimdi'nin çıkarlarıyla uyumlu olarak sürekli bir yeniden yapılanma içindedir.

Kişinin belleğini yoğurarak kendi anlatısını yaratması, toplumların tarihlerini yazmalarından pek farklı değil elbette. İnsan, varlığını, kültürünü, değerlerini, yaşam biçimini başkalarına kendi bakış açısını yansıtacak şekilde hatırlar, anlatır. Bilinmesini istemediklerini gizler, örter, bazı noktaları vurgular, abartır. Nesnellikten çok uzak kişisel tarihini kurarken, geleceğe ve içinde yaşadığı topluma da mal olacak bir kurgu yaratmaktadır. Tarih, bir toplumun bireylerinin amaçlarına uygun olarak düzenlenir, bu amaçları haklı çıkarma işlevini üstlenir, güncel bir amaca hizmet edecek biçimde geçmiş 'kurulur'. Güncel fikirlere, değerlere, inançlara ters düşen geçmiş öğeler ya kolektif bellekten silinir, ya da değişime uğrar. Yeni bilgilerin ve siyasal değişimlerin ışığında tarih gözden geçirilir ve M. Mead'in belirttiği gibi 'her kuşak kendi tarihini yazar', 'geçmişten kesin ve değişmezmiş gibi söz ederiz, oysa geçmiş (ya da geçmişin anlamlı bir yapılanması) gelecek kadar hipotetiktir'. Toplumsal bellek de bir kurgudur.

6.

Bellek, bugünkü ihtiyaçlarımızın ve arzularımızın merceğiyle geçmişimize baktığımız ve öznel seçimlerle bir anlatıya dönüştürdüğümüz bir 'kurgu' olduğuna göre, mutlak güvenilirliğinde diretmek imkânsız elbette. Freud, çocukluktan sakladığımız imgelerin aslına uygun olmadıklarını, gerçekle yüzleşmekten kaçınabilmek için kullandığımız ya da daha derin duygusal içeriği örten sıradan 'perde anılar' olduklarını, bu yüzden de doğal olarak

çarpıtıldıklarını söylüyor. Hatırlama, bellekte kalan izin çok yönlü olarak saklanmasıdır. Zaman içinde, anıyı şimdiye taşıyan bağ gevşer ve kopar. Bellekteki iz kaybolmuştur. Bundan başka, görsel, işitsel birçok veriyi içeren, doğruluğundan en ufak bir şüphe duymadığımız kimi anılar düşlemlerin ürünü olabilir ve kaynağını yitirmiş olduğumuz için yanıltıcıdırlar. Bir öyküyü tekrar tekrar anlatırken, öykünün doğruluğuna olan inancımızı pekiştirebiliriz, bu da pekâlâ bir yanılsama olabilir. Sahte anılarına içtenlikle inananları, anılarının sahteliğine inandırmak çok zordur.

E. Loftus belleğe iki tür bilgi girdiğine inanır: Biri olgunun algılanması, öteki olgudan sonraki veriler. Zaman içinde bu iki tür bilgi içiçe girerek tek bir anıya dönüşür, yani kaynağını yitirir. Bir anının kaynağını yitirmemizden ötürü başkasının anılarını sahiplenmemiz, asla olmamış şeyleri yaşanmış varsaymamız, hayal edilenleri gerçekle karıştırmamız olası görünüyor. J. Robinson 'geçmiş hareket halindeki bir hedeftir. Kimi zaman şansımız yaver gider ve hedefi vururuz, çoğu zamansa ıskalarız, ama vurduğumuz yanılsamasına kapılırız' diyor.

Ulric Neisser, sadece küçük anı parçalarının bellekte saklı olduğunu öne sürmüştür, bu parçacıklar geçmişi yeniden kurmak için bir temel oluşturur. Bir paleontolog gibi biz de 'birkaç kemik yongasından, bir dinozoru hatırlarız'. Geçmişte başımdan geçen her şeyin benim denetimim dışında şekillendiğini, belleğin kimi deneyimleri tutup kimilerini savarak ve duyum, duygu ve anlam içeriğine göre düzenleyerek çok öznel bir doku oluşturduğunu söyleyebilirim artık. Bugün anımsadıklarımı, gerçekte yaşadıklarımın bir kopyası olarak değil, öznel deneyimin merceğiyle gördüklerim olarak düşünüyorum. Geçmişi bugünden, bugünü geçmişten soyutlayamayacağımı biliyorum. Bu da, geleceğe bırakacaklarımın şimdiden kendilerine bir patika açtığı bilinciyle hareket etmemi gerektiriyor.

Hatırlarken bir zaman yolculuğuna çıkıyorum, birkaç saniye içinde geçmişimin ücra bir köşesine gidiyor, çoktan yitirdiklerimle buluşuyor, sonra gerisin geri şimdime dönüyorum. Kendimi anlamamın geçmişimi nasıl anımsadığıma bağlı olduğu, anılarımın dünyaya bakışımla inceden inceye işlenmiş kurgular olduğu gerçeklerini gözden uzak tutmuyorum, yine de anılarıma güven duyuyorum. Birkaç yongadan koca bir dinozor yaratmak zorunda olduğumun bilincindeyim. Bu noktada çifte sorun çıkıyor karşıma. Bir anıyı belleğime kazırken algıladıklarım, düşündüklerim, hissettiklerim ister istemez o anıyı çağırdığım zaman da karşıma çıkacak ve anıyı saracak.

Bunun yanı sıra, anıyı çağırdığım anki algı, düşünce, duygu ve düşlemlerim de anının içeriğine etki edecek. İki zaman aralığında kaçınılmaz olarak değişime uğradığımı varsayınca, karşımda geri gelen anının iki ruh hali arasına sıkışmış olma zorunluluğu dikiliyor. Bu nedenle, zaman yolculuklarına çıkabilmek için Proust'un rastlantılarına bel bağlayamam, geleceğe bırakmak zorunda olduğum, ileride kendimi tanımlamama yarayacak yaşantı parçalarımı şimdiden bir düzene göre belleğime yerleştirmeliyim. Aksi takdirde, yarım yamalak geri gelmelerine boyun eğmek, hatta silinip yok olmalarına katlanmak zorunda kalırım.

Musaların anası Bellek Tanrıçası Mnemosyne, ele avuca sığmaz bir hatundur, bizi birçok oyuna getirebilmek için her köşe başını tutmuştur. Yine de kötü niyetli değildir. Hayatımızın birçok dönüm noktasını bizden saklasa da, genelde verdiği bilgi o kadar da çarpık ve yanıltıcı değildir. Zaten bu aşamada benim için asıl önemli olan, –D. Schacter'in deyimini kullanırsam– 'belleğimin kırılgan gücüyle' sarışın kadını nasıl hatırladığım değil, nasıl hatırlayacağımdır.

İnsan Hatırlar...

İnsan –tuhaftır– her ânı her an hatırlayabilir, güç unutur. *"Hafıza-i beşer nisyân ile mâluldür"* demişler ya, bu herhalde beşerin bönce nev'i için sarfedilmiş bir kelâm-ı kibar olsa gerek.

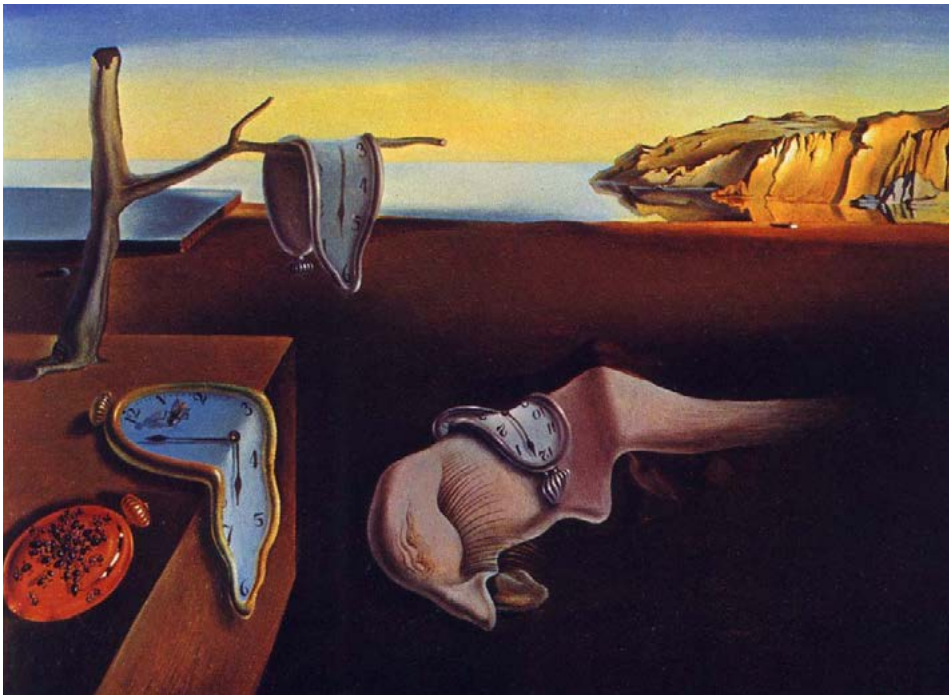
Geçende, bir geceyarısından sonra yine tetebbuat ile meşgulken, radyoda *Safiye*'nin –sadece Safiye diyorum, zirâ bizim evde Safiye Ayla'ya böyle hitap edilir, herkes de *Safiye* denildi mi kim kastediliyor anlardı– bir mayası çalmaya başladı. Bilenler bilir, hani şu meşhur mayası, *"Yakına gel yakına..."* diye başlayan gerdâniye maya! Bir okuyor, bir okuyor ki aman Allah! Maya geldi, geldi sonunda Nevres Paşa'nın *"Atım kaçtı, ben vuruldum, düştüm ardına yoruldum; kınamayın arkadaşlar, ben o dilbere vuruldum. Amman şimdi yaman şimdi, dağlar başı duman şimdi; güzel sevmek hoştur amma, ayrılması yamân şimdi..."* gütteli dîvanına başladı...

Safiye henüz mayanın meyânına gelmeden makamın seyrinden dolayı bende şafak zaten atmıştı. Seneler evvel bir kandil gecesi radyo önünde Süleyman Çelebi'nin mevlid-i şerîfini güzel bir gırtlaktan, büyük ihtimalle notaları adeta viyolonsel gibi basan Kâni Baba'dan dinlerken, –herhalde makam yine gerdâniyede karar kılmış olacak ki– yakında vefat eden babaannemle birbirimize kısa bir bakış fırlatıp beraber Nevres Paşa'nın bestesine girişmiş, hem kendimiz gülmüş hem etraftakileri güldürmüştük...

İşin tuhafı o diğer her sıradan gün gibi farzettiğim günü, masada duran çay bardağından, bardağın yanında boylu boyunca yatan siyah 99'luk tespihe; saatin akşam dokuzu yirmi geçiyor olduğundan havanın soğukluğuna kadar hiçbir ayrıntısını unutmamış olduğumu ben; *Safiye*'nin tatlı nağmeleri refakatinde 1960'larda kaydedilmiş o bandı seyrederken anladım.

Anladım da ne mi oldu? Sanki onun öldüğü gün içimde tuttuğum bütün gözyaşını akıttım, sabaha kadar ağladım...

MEHMET ÇETİNTAŞ



Salvador Dali, *Belleğin Azmi*, 1931, tuval üzerine yağlıboya, 33 x 25 cm.

Giordano Bruno: Paris'e İlk Geliş*

FRANCES A. YATES

Giordano Bruno[1] 1548 yılında, Vezüv dağının eteklerinde küçük bir kasaba olan Nola'da doğdu. Bu yanardağlı ve Napoliten kökleriyle bağını hiçbir zaman koparmadı; merhametli gökler altında doğmuş anlamına gelen "Nolan" adıyla çağrılmaktan gurur duyardı. 1563'te Dominiken Tarikatı'na girdi ve Napoli'de Thomas Aquinas'ın mezarının olduğu büyük Dominiken manastırına yerleşti. 1576'da aykırı görüşleri nedeniyle başı derde girdi, Dominiken mezhebinden çıkarak manastırdan ayrıldı. Avrupa'da gezginlik yaparak geçireceği günler bundan sonra başladı. Önce Calvin'in Cenevre'sine gitti, burayı hiç sevmedi, zaten Kalvinistler de ondan hoşlanmamıştı; Toulouse'da yaklaşık iki yıl Sacrobosco'nun *De Sphera* [Yer Küre] kitabı üzerine konferanslar verdikten sonra nihayet 1581'de Paris'e geldi. Burada, otuz kutsal öznitelik[2] üzerine otuz okuma dersinin de aralarında olduğu halka açık konferanslar verirken, Kral III. Henri'nin dikkatini çekti. Bir büyücü olarak tanınmasına yol açan bellek sanatı üzerine iki kitabını burada yayımladı.

Önsöz'de açıklandığı gibi, elinizdeki kitap Bruno'yu Rönesans Hermetizmi ve büyücülüğü tarihi içinde konumlandırmayı amaçlıyor. Elinizdeki kitaba benzer bir plana sahip ve Bruno'yu klasik bellek sanatı içine yerleştirmeyi amaçlayan bir başka kitap daha yazmayı umuyorum. Bruno'nun bellek sanatı hem büyü sanatı hem de Hermetik sanat olduğu için, bu iki farklı dal ortak bir noktada buluşur. Bu kitapta ele almak istediğim şey de, bellekle ilgili yapıtların bu yönüdür; büyünün bellek geleneği içine nasıl dahil olduğuna dair daha

* Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* The University of Chicago Press, 1991'den alınmıştır.

kapsamlı bir tartışmayı öbür kitaba bırakıyorum. Bununla birlikte, bu bölüme giriş olarak klasik bellek sanatı[3] üzerine bir şeyler söylemek gerekiyor.

Romalı hatipler, *Ad Herennium*'da tanımlanan ve Çiçero ve Quintilian'ın da başvurduğu bir anımsama yöntemi kullanırdı. Bu yöntem, bir binadaki bir dizi yeri ezberlemek ve ezberlenmiş bu yerlere bir konuşmanın anımsanacak noktalarının imgelerini iliştirmekten oluşuyordu. Hatip konuşmasını yaparken, hayalinde ezberlenmiş yerleri sırayla geçer, buralardan kendisine kavramlarını anımsatacak imgeleri alırdı. Bir bellek yerleştirme dizgesi olarak yalnızca binalar kullanılmazdı: Scepsis'li Metrodorus'un, kendi bellek-sisteminin temeli olarak burçlar kuşağını kullandığı söylenir.

Genellikle katıksız bellek-tekniksel bir sanat olarak görülen bu klasik sanatın Ortaçağda uzun bir tarihi vardı ve Albertus Magnus ile Thomas Aquinas tarafından tavsiye edilirdi. Rönesans'ta, Yeni Platoncular ve Hermetistler arasında moda haline geldi. Bu sanat artık, kozmik düzenin kendisini "yerleştirme" dizgesi, evreni tanımanın bir tür içsel yolu gibi kullanarak, temel ya da ilkörneksel imgeleri bellek üzerine kazıma yöntemi olarak anlaşılıyordu. Bu ilke, Ficino'nun *De vita coelitus comparanda*'sının bir pasajında zaten vardı; Ficino, bu pasajda, gezegen imgelerinin ve renklerinin, onları ezberleyecek olan insanın evinden dışarı adım attıktan sonra algıladığı bütün bireysel görüngülere ve onları algılayış sırasına göre düzenlenmiş biçimde kubbeli tavana resmedilerek ezberlenişini anlatır.[4] Rönesans'ın büyü belleğinin temelinde, inanıyorum ki, evreni zihinde yansıtmayla ilgili Hermetik deneyim[5] vardır; Rönesans büyü belleğinde yerleri ve imgeleri kullanan klasik bellek yöntemi, artık, bu deneyimi ilkörneksel ya da büyüyle harekete geçirilen imgeleri bellek üzerine kazıyarak gerçekleştirme yöntemi olarak anlaşılmakta ya da böyle uygulanmaktadır. Büyücüler, büyülü ya da tılsımlı imgeleri bellek imgeleri olarak kullanarak evrensel bilgiyi ve özel güçleri edinmeyi ve imgelemi büyü yardımıyla düzenleyerek, adeta kozmosun güçleriyle uyumlu güçlü bir kişilik elde etmeyi umuyorlardı.

Klasik bellek sanatının Rönesans'ta biçim değiştirişinin ya da uyarlanışının Bruno'dan önce de bir tarihi olmuş olsa da, Bruno'da doruğa ulaşmıştır. Bu bölümde ele aldığımız *De umbris idearum* ve *Cantus Circaeus*, büyü belleği üzerine ilk yapıtlardır. Bunlar, Bruno'nun daha İngiltere'ye gelmeden önce bir büyücü olduğunu gösteriyor.

1582 yılında Paris'te yayımlanmış olan *De umbris idearum*, III. Henry'ye adanmıştır. Bu adamanın öncesinde ve sonrasında, okurları incelemek üzere

oldukları yapıtın güçlüğü hakkında uyaran şiirler bulunmaktadır; yapıta giriş sıkıntılı ve zordur, ama sonunda onları büyük ödül beklemektedir. Kitap, tapınağa girenlerin ağlayan bir yüz, çıkanlarınsa gülümseyen bir yüz gördüğü Kios'taki [Sakız Adası] Diana yontusuna benzetilebilir.[6] Ya da Pythagoras'ın *bicornis* (iki boynuzlu) üzerine bilmecesine – bir tarafı kaba ve iticidir, ötekiyse daha iyi şeylere götürür. Bu yüz ve bu bilmece şu anda insana zor gibi gelmektedir ama kendilerini bu gölgelere kaptırmış olanlar kendi yararlarına bir şeyler bulurlar. Merlin'in bilgeliğine atfedilen bir şiirde, çeşitli hayvanların çeşitli eylemlere uygun olmadıkları söylenir; örneğin domuzlar doğaları gereği uçamazlar. Dolayısıyla okur, kendini yeterli hissetmedikçe bu yapıtı okumaya kalkmaması konusunda uyarılır.[7] Kitaba yerleştirilmiş bu şiirsel gönderilerdeki gizemlilik ve kendini beğenmişlik yapıtın tümüne hâkim bir ton yaratır.

Kitap, Hermes, Philotimos ve Logifer arasındaki bir diyalogla başlar.[8] Hermes açıklanacak bilgiyi ya da sanatı bir güneş olarak tanımlar. Güneşin doğuşunda, karanlığın işçileri inlerine çekilir, insan ve ışığın yaratıkları ise dışarı çıkıp işlerine başlar. Geceye ve Pluto'ya adanmış karanlık yaratıklar, büyücüler, karakurbağalar, dev kertenkeleler ve baykuşlar kovulmuştur. Işığın yaratıkları olan horoz, anka kuşu, kuğu, kaz, kartal, vaşak, koç ve aslan uyanıktır ve çalışmaktadır. Şifalı otlar ve ışık çiçekleri –günebakan ya da *lupinus* [acıbakla]– gece bitkilerini kovar.

Hermes, sanata içkin aydınlanmayı, yalnızca, astrolojik olarak Güneş gezegeniyle ilişkilendirilen bu hayvan ve bitki terimleriyle değil, "aldatıcı anlam"dan çok "yanılmaz anlık" üzerine kurulu bir felsefenin terimleriyle tanımlar. "Devreler"den ve "yarım daireler"den, çoğu kimsenin "hayvanlar" ya da "tanrılar" olduğunu düşündüğü "dünyaların devinimi"nden, bu felsefede güneşin gücünden söz eder artık.[9]

Philothimus, Hermes'in elinde tuttuğu kitabın ne olduğunu sorar; bunun, *İdeaların Gölgeleri Üzerine*[10] kitabı olduğu söylenir ona; kitabın yazarı içeriğinin herkesçe bilinip bilinmemesi konusunda tereddüttedir. Philotimus bu tür tereddütlerin hüküm sürmesine izin verilirse, hiçbir büyük eserin ortaya çıkamayacağını belirtir. Mısırlı rahiplerin bir zamanlar söylediği gibi, zorlayıcı Merkürlerin çeşitli zamanlarda ilan ettiği yasalar yüzünden, tanrıların inayeti tükenmez. Akıl, durmadan aydınlatır, gözle görülür güneş de, hepimiz ona yüzümüzü dönmüyoruz diye aydınlatmaktan vazgeçmez.

O anda, Logifer bellek sanatına hiç değer vermeyen Bilge Adhoc, Bilge Scoppet gibi çok sayıda bilge doktoru örnek göstererek katılır konuşmaya.

Bilge Psicoteus'un, Tullius'un, Thomas'ın (Aquinas) ya da bir Albertus'un (Magnus) bellek biliminden yararlı hiçbir şey öğrenilemeyeceğine ilişkin kanısını zikreder.[11] Logifer, belleği güçlendirecek tıbbi reçeteler konusunda bilgilidir; hangi diyetin, hangi yaşama düzeninin bellek için iyi olduğunu bilir. Bu tür bilgilerin, imajlar ve rakamlar kullanan boş ve aldatıcı hatırlama yöntemlerinden çok daha yararlı olduğunu düşünür. Philothimus'un Logifer'in konuşmasına, kargaların gakladığını, kurtlarını uluduğunu, atların kişnediğini vb belirterek tepki verir. Logifer'in, Merlin'in uyarısına kulak kesilip kendi bilgisini aşan şeyleri tartışmaya girişmemesi gereken kişilerden biri olduğu açıktır.

De umbris idearum'daki diyaloğun Bruno'nun İngiltere'ye gelişinden önce, Paris'te yazılmış bu yedi sekiz sayfalık girişinde, İngiltere'de yazılacak olan *dramatis personae* ve imgelem üzerine diyalogların ana hatlarını öğreniriz. İngiltere'de yayımlanan diyaloglarda yeni Kopernik felsefesini yorumlayan bilgenin adı Filoteo ya da Teofilo olarak verilir ve Nolan'ın kendisini temsil etmektedir; bilgenin hem kendisine hayran çömezleri hem de kendisini eleştiren ve saldıran bilgiç karşıtları vardır. İngiltere'de yayımlanmış diyaloglarda hüküm sürecek olan mecazlar burada şimdiden mevcuttur – "Kopernikçi" bir doğal felsefeyle ilişkilendirilen gizemli vahyin yükselen güneşi, bu vahyin yanında ve karşısında konumlandırılan ışığın ve karanlığın yaratıkları – tıpkı burada, güneşle ilgili olmayan özellikleri olan bilgiçlerin bilgelere karşı konumlandırılışı gibi…

De umbris idearum'daki diyalog, Philotimus'un –dolayısıyla Filoteo'nun ya da Teofilo'nun, Nolan'ın, Giordano Bruno'nun– öğretmeninin Hermes Trismegistus olduğunu açıkça belirtir. Yeni felsefeden ve yeni sanattan söz eden kitabı Philothimus'a veren Hermes'tir; bu da, aslında Hermes'in yazdığı, Giordano Bruno'nun *İdeaların Gölgeleri* üzerine kitabıdır –yani, bu, büyü üzerine, çok güçlü bir güneş büyüsü üzerine bir kitaptır. *Asclepius*'ta, Mısırlıların büyülü dininin, geç kaldığını, kötü zamanlarda gelip,[12] yasal hükümlerle yasaklanışını betimleyen "Ağıt" anıştırması, Giordano Bruno'ya bağışlanmış bu Hermetik vahyi, Mısırlıların diniyle, gözle görülür güneşe tapınmanın ötesine ulaşmış anlık veya zihin diniyle ilişkilendirir. Bu dini yasayla yasaklayanlar, Ağıt'ın Augustinusçu yorumunda, kendi daha kusursuz dinlerini Mısırlıların dininin yerine geçirmiş olan Hıristiyanlardı. Fakat Bruno'ya göre, sahte Hıristiyan "Merkür"leri, daha iyi olan Mısır dinini baskıyla yasaklamışlardı – bu, Bruno'nun daha sonraki eser-

lerinde daha fazla kanıtın sunulduğu Hıristiyan karşıtı bir Hermetizm yorumudur.

Her ne kadar Merlin'in uyarısını dikkate alıyor ve bir güneş hayvanı ya da kuşu olduğumuzu ileri süremeyeceğimizin farkında olsak da, o gizemli İdea Gölgeleri'nin biraz daha içine girmeye çalışalım.

Kitap otuzlu gruplar halinde düzenlenmiştir. İlk sırada, *niyetler* ya da, kutsallığın gölgelerine veya yansımalarına yönelik iradi niyet yoluyla kutsallık ışığını arama üzerine otuz kısa paragraf veya bölüm vardır.[13] Burada Kabalistlere ve Hz. Süleyman'ın İlahi'sindeki imgesine bazı göndermeler vardır. Bu da, merkezinde bir güneşin bulunduğu, üzerinde harfler olan otuz bölüme ayrılmış bir tekerle resmedilir.[14] "Niyetler"in tamamı güneşe dönüktür – yalnızca gözle görülür güneşe değil, imgesi olduğu kutsal anlığa da. Harflerle gösterilen tekerlek, kitapta elbette bir *lullist* elementtir ve bir sanatı, harflerle temsil edilen kutsal niteliklere dayandıran *lullist* ilkeyi yansıtır. Büyük olasılıkla, Bruno'nun Paris'te verdiği, metni elimizde olmayan "otuz kutsal yetenek" üzerine derslerle de ilişkilendirilebilir.[15]

Daha sonra, "idea kavramları" üzerine otuz kısa bölüm gelir;[16] bunlar Plotinus'un adının sık sık geçtiği, belli belirsiz Yeni Platoncu metinlerdir. Bruno'nun aslen aklında olan eser, doğrudan alıntılamasa da, Ficino'nun *De vita coelitus comparanda*'sıdır. Burada, karışık bir biçimde de olsa, Ficino'nun göksel imajları "Plotinleştirilmesini" ve bu tür imge listelerinin büyülü bellek sistemine temel oluşturmasına yol açışını kasteder.

Bu imge listeleri kitabın önemli bir bölümünü oluşturur.[17] Her biri beşerlik alt gruba ayrılmış otuz grupta toplanmış, toplam yüz elli imge.

Önce

Otuz altı vecih'in[18] imgeleri gelir:

> *Aries*'in [Koç] ilk yüzünden, dev cüsseli, gözleri çakmak çakmak yanan, kızgın yüzlü, beyaz giysiler içinde esmer bir adam yükselir.[19]

Korkusuz Bruno, Mısırlı vecih şeytanlarının imgelerini belleğine yazmakta tereddüt etmez. E. Garin'in belirttiği gibi,[20] Bruno, Babilli Teucer'e atfedilen, otuz altı vecih imgesinin hemen tamamını Cornelius Agrippa'nın *De occulta philosophia*'sından almıştır.[21]

Bundan sonra, her gezegen için yedi adet olmak üzere kırk dokuz gezegen imgesi gelir. Örneğin:

> İlkin Saturn'ün imgesi. Bir ejderhaya binmiş, geyik başlı bir adam, sağ elinde bir yılan yemekte olan bir baykuş.[22]

Bruno'nun gezegen imgeleri, bazı değişikliklerle de olsa, Agrippa'nınkilere yakındır.[23] Bunu, ayın menzillerini karşılayan yirmi sekiz imgeyle *Draco lunae*'nin bir imgesi takip eder;[24] bütün bunlar gerçekten de Agrippa'nın verdiklerine yakından uymaktadır.[25] Bruno, son olarak bir horoskop'un on iki hanesiyle ilişkilendirdiği otuz altı imge verir.[26] Bu imgeler oldukça farklıdır ve bilinen tiplerden biriyle bir benzerlik henüz saptanamamıştır. Büyük olasılıkla Bruno tarafından icat edilmişlerdir (onun asıl otorite kabul ettiği Agrippa, özel amaçlarla astrolojik imgeler uydurulabileceğini söyler.)[27] Bruno büyülü imgeler çizmekte ya da icat etmekte uzmandı, 1591'de yayımladığı son kitabı, imge çizimi, yani tılsımlı ya da büyülü imgelerin çizimi üzerinedir.[28]

Bruno, Ficino'nun tılsım kullanışına güçlü bir dönüş yapar ama bunu yaparken Ficino'daki Hıristiyan çekincelerinden herhangi birini sergilemez çünkü Hermetik Mısırcılığın Hıristiyanlıktan daha iyi olduğuna inanmaktadır. Ve büyü literatürüne aşina olanlar için, kitabının başlığı hemen büyüyü akla getirir, çünkü diri diri yakılmış olan ünlü on dördüncü yüzyıl büyücüsü Cecco d'Ascoli, Sacroboso'nun *Sphere*'i üzerine büyü yorumunda, Hz. Süleyman'a atfettiği *Liber de umbris idearum* adlı bir kitaptan söz eder.[29] Hıristiyanlığı reddetmek ve Hermetik Mısırcılığı coşkuyla benimsemekle, Bruno geriye, daha karanlık, daha Ortaçağa özgü bir büyücülüğe girer, ama aynı zamanda Ficino'nun yöntemi olan tılsımları ayrıntılı bir biçimde "Plotinleştirilme"den de vazgeçmemiştir. Her ne kadar olağandışı görünse de, Bruno'nun "idea gölgeleri"nin, kutsal akıldaki idealara göğün altındaki şeylerden daha yakın olan büyülü imgeler, göklerdeki ilkörneksel imgeler olduğuna inanıyorum. "Gölgeler" sözcüğünü sık sık kullanan Ficino'nun da bazen bunu kastetmiş olması mümkündür.

Büyülü imgeler, yerkürenin bütün fiziksel içeriğinin –elementler, taşlar, metaller, otlar ve bitkiler, hayvanlar, kuşlar vb– ve yüz elli büyük insanın ve buluşçunun[30] imgeleri aracılığıyla yüzyıllar boyunca biriktirilmiş olan insan bilgisinin tamamının hatırlandığı öteki tekerleklerin tekabül ettiği bellek sistemi tekerleği üzerine yerleştirilmişti. Bu sistemi elinde bulunduranlar böylece zamanın üzerine çıkıyor, bütün doğa ve insan evrenini zihninde yansıtıyordu. Daha önce önerildiği gibi, böyle bir sistemin Hermetik bir sır olmasının nedeni, sanıyorum, *Corpus Hermeticum*'da, zihindeki evrenin

gnostik yansımasına yapılan anıştırmalardır; *Pimander*'in sonunda, tarikate kabul edilenin Pimander'in lütfunu zihnine kazımasında[31] ya da bu kitabın II. Bölümünde "Evrenin Zihindeki Mısırlı Yansıması" olarak özetlenen *Corpus Hermeticum* XI'de olduğu gibi. Şimdi, bu özetin sonuç paragrafından bir alıntı yapıyorum:

> Kendinizi Tanrı'yla bir tutmadıkça Tanrı'yı anlayamazsınız: çünkü benzer yalnızca benzeri tarafından kavranabilir. Kendinizi bedenden özgürce koparmak yoluyla, ölçülemez bir büyüklüğe erişin; kendinizi zamanın üstüne çıkarın, Sonsuzluk olun; o zaman Tanrı'yı anlarsınız. Sizin için hiçbir şeyin imkânsız olmadığına inanın, ölümsüz olduğunuzu ve her şeyi, bütün sanatları, bütün bilimleri, her canlı varlığın doğasını anlayabileceğinizi düşünün. En yüksekten daha yükseğe çıkın; en dipteki derinlikten daha aşağı inin. Her yerde, karada, denizde, gökte olduğunuzu, henüz doğmamış olduğunuzu, ana karnında, genç, yaşlı, ölü, ölüm ötesinde olduğunuzu hayal ederek, yaratılmış her şeyin, ateşin ve suyun, kurunun ve ıslağın duyarlığına girin. Her şeyi, zamanları, yerleri, maddeleri, nitelikleri düşüncenizde aynı zamanda kucaklarsanız, Tanrı'yı anlayabilirsiniz.[32]

Bruno, göksel imgeleri, kutsal *zihinlerdeki* idealara yakın gölgeler olan göklerdeki ilkörneksel imgeleri –aşağıdaki her şey bunlara bağlıdır– belleğe kazımak yoluyla, sanırım, bu "Mısır" deneyimine ulaşabileceğini, gerçek gnostik tarzda, kutsal güçleri içinde taşıyan *Aion* olabileceğini umuyor. Zodyak figürlerini hayale nakşederek "yalnızca belleğe değil, ruhun bütün güçlerine olağanüstü bir tarzda yol gösterecek olan bir simgesel sanatı içinize katabilirsiniz."[33] Kendinizi göksel biçimlerle bağdaştırdığınızda "şeylerin karmaşık çoğulluğundan, altta yatan birliğe ulaşırsınız". Çünkü evrensel türlerin parçaları ayrı ayrı değil de altta yatan düzenleriyle ilişkili olarak düşünüldüğünde, anlayamayacağımız, belleyemeyeceğimiz ve yapamayacağımız ne kalır geriye?[34]

Böylece Bruno'nun büyülü bellek sistemi bir *Magus* belleğini, hem imgelemini ilkörneksel imgelere uydurma yoluyla dış görünüşlerin ötesindeki gerçeği bilen, hem de bu içgörü yoluyla güçlere sahip olan bir belleği temsil eder. Bu, Ficino'nun göksel imgelerin[35] Yeni-Platoncu yorumunun doğrudan ardılı, fakat çok daha cesur bir uca taşınmış halidir.

De umbris idearum'da tanımlanan sanatın "Mısırlı" karakteri, Bruno'nun İskoç çömezi Alexander Dickson tarafından güçlü bir biçimde vurgulanmış-

tı. A. Dickson, 1583'te Londra'da yayımladığı[36] bir benzer yazıya, konuşmacıları "Mercurius" ve "Theut" olan bir diyalogu giriş olarak koymuştu – bunların her ikisi de Mısırlı Hermes Trismegustus'un adlarıdır.

Paris'te yayımlanmış olan büyü belleği üzerine öteki kitabın kahramanı, Güneşin kızı, büyük büyücü Kirke'dir. Bu kitabın başlığı *Cantus Circaeus*'tur[37] ve Jean Regnault tarafından "Grand Prieur de France" [Fransa'nın Büyük Başrahibi] Henri Angoulême'e adanmıştır; bu kişi, II. Henri'nin evlilik dışı oğlu olarak yarı-kral soyundan olduğu için Fransız sarayında önemli biriydi. Regnault, Bruno'nun elyazmalarını kendisine verdiğini ve basıma hazırlamasını istediğini söylüyor. 1582'de, *De umbris idearum*'la aynı yıl yayımlanmış olan eser [*Cantus Circaeus*], önsözünde En Hıristiyan Kral'a ithaf edildiği zikredilen eserden daha sonra gelir.[38]

Eser, Kirke'nin[39] Güneş'e yaptığı olağanüstü bir büyüyle açılır: bu büyüde bütün adlar, sıfatlar, hayvanlar, kuşlar, metaller vs zikredilir. Kirke'nin yardımcısı Moeris zaman zaman güneşin ışınlarını gözlemek ve büyünün işe yarayıp yaramadığını denetlemek için dışarıya bakar. Dünyanın ruhundaki "uslar" yoluyla "idea"lardan bize ulaşan gizemli güçlerin taşıyıcısı olan güneşe ve *spiritus*'u çekmek için kullanılan otların, bitkilerin, taşların vb güçlerine yapılan bu büyüde, *De vita coelitus comparanda*'ya hafifçe çarpıtılmış da olsa açık bir gönderme vardır.[40] Daha sonra Kirke, Ay'a, Satürn'e, Jupiter'e, Mars'a, Venüs'e ve Merkür'e, aynı derecede olağanüstü ama o kadar uzun olmayan büyüler yapar, en sonunda da yedi hükümdarın yedisine kendisini dinlemeleri için ant verdirir.[41] Aynı zamanda bitki, taş vb düzenlemeleriyle büyü yapmakta ve "kutsal tanrıların yazılarını" bir tabakta sunmakta, havaya harfler çizmekte, Moeris'e de, üzerinde gizemi bütün ölümlülerden saklanmış olan en güçlü *notae*'lerin bulunduğu bir parşömeni açması söylenmektedir.[42]

Bruno'nun bu eserdeki büyüler için ana kaynağı, *De umbris*'deki göksel imgelerde olduğu gibi, Cornelius Agrippa'nın *De occulta philosophia*'sıdır.[43] Karşılaştırma amacıyla, Venüs'e yapılan büyüden Bruno ve Agrippa'dan parçalar alıntılıyorum:

> *Bruno.*
> Venus alma, formosa, pulcherrima, amica, beneuola, gratiosa, dulcis, amena, candida, siderea, dionea, olens, iocosa, aphrogenia, foecunda, gratiosa, larga, benefica, placida, deliciosa, ingeniosa, ignita, conciliatrix maxima, amorum domina…[44]

> *Agrippa*
>
> Venus, vocatur domina, alma, formosa, siderea, candida, pulchra, placida, multipotens, foecunda, domina amoris et pulchritudinis, seculorum progenies, hominumque parens initialis, quae primis rerum exordiis sexuum diversitatem geminato amore sociavit, et aeterna sobole hominum, animaliumque genera, quotidie propagat, regina omnium audiorum, domina laetitiae...[45]

Bu büyü ve Bruno ile Agrippa'daki öteki gezegen büyüleri aynı değildir, fakat Bruno, Agrippa versiyonlarını, eklemeler yaparak ya da kendi arzusuna göre değiştirerek, kendine temel almıştır, tıpkı Agrippa'cı imajları, değişiklikler yaparak temel aldığı gibi.

Kirkeci büyülerin ya da *cantus*'ların *ad Memoriae praxim ordinatus*[46] olduğu ve ardından Bellek Sanatı'nın[47] geldiği söyleniyor. Bir an için geriye dönüp Ficino'nun çömezi Diacceto'nun betimlediği, güneş tılsımının, imgelem coşkusal olarak bir "tür nakış"ı almaya hazır hale gelinceye kadar, ritüellerle ya da Orfik ilahilerle beslendiği güneş törenlerini düşünürsek,[48] Kirke'nin gezegen tılsımlarının, imgelemi gezegen imgelerini almaya hazırladığı anlaşılabilir. Üstat bundan sonra Bellek Sanatı'na, büyü belleği için gerekli ön hazırlık olan göksel imajlarla damgalanmış bir imgelemle devam edecekti. Bunun, büyülerle onu izleyen Bellek Sanatı arasındaki açıklanamayan bağlantının doğru açıklaması olup olmadığından emin değilim, ama açıklamalardan biri olabilir.

Gerçek Ficinocu büyüyle, ondaki incelikle, Orfeci ilahiler biçiminde zarif ve bilimsel büyülerle yapılacak bir karşılaştırma, Bruno'nun *Cantus Circaeus*'taki vahşi büyüsünün tepkisel ve barbarca karakterini ortaya çıkarır. Bu, daha güçlü bir büyü elde etmek amacıyla, bilerek yapılmış olabilir. Kirke, Güneş'e seslenirken şöyle der:

> Adesto sacris filiae tuae Circes voptis. Si intento, castoque tibi adsum animo, si dignis pro facultate ritibus me praesento. En tibi faciles aras struximus. Adsunt tua tibi redolentia thura, sandalorumque rubentium fumus. En tertio susurraui barbara & arcana carmina.[49]

Burada, Ficinocu güneş törenindeki gibi, altar ve tütsüleme vardır, fakat büyüler, Güneş'e Orfeci ilahiler olacağı yerde, "barbara & *arcana carmina*"dır.

Kirke'nin büyüsünde bir tür ahlaki yeniden biçimlenme vardır. Kirke, Altın Çağ'ın[50] adaleti Astrae'nin nerede olduğunu sorar, kötülük-işleyenleri tehdit eder, tanrıları, erdemi yeniden kurmaya çağırır.[51] Büyüsünün sonucu olarak, insanlar hayvanlara dönüşür,[52] bu da (Kirke öyküsünün genel yorumunun tam aksine) iyi bir şeydir, çünkü kötü insanlar gerçek hayvan şekilleri içinde daha az zararlıdır.[53] Ama kötülük gecesinden kaçan güzel ve erdemli hayvanlar ve kuşlar da vardır. Horoz en güzelidir bunların, hoş sesli, asil, cömert, yüce gönüllü, güneşsel, yüce, nerdeyse kutsal bir yaratıktır ve çatışmada kötü horozları yenince üstünlüğünü ötüşüyle gösterir.[54] Horoz, tabii, Fransız Monarşisini temsil eder. F. Tocco'nun işaret ettiği gibi,[55] Kirke'nin reform hareketinde *Spaccio della bestia trionfante*'den umutlu beklentileri vardır (ama Giordano Bruno'nun on dokuzuncu yüzyıldaki liberal hayranları gibi Tocco da büyüden tamamen habersizdir).

Bruno, içinde bulunduğu ortamın etkilerine duygu bakımından açık bir büyücüydü. Daha sonra gösterileceği gibi, İngiltere'deyken, Kraliçe I. Elizabeth'in saray kültünün daha çetrefil yanlarından bazılarını almıştı. 1581'de Paris'e, büyük saray festivalini, *Balet comique de la reine*'i göreceği, en azından haberdar olacağı bir zamanda varmış olabilir, *Ballet*'nin metni 1582'de, kendisinin *Cantus Circaeus*'uyla aynı yıl basılmıştı. *Ballet*'de, Kirke, insanları hayvanlara dönüştüren Fransız din savaşlarının kötü büyüsünü temsil eder. Gösterinin iyi büyüsüne yenilir, sonunda, zafer, onun utkuyla Kral III. Henri'ye götürülüşüyle simgelenir, büyülü değneği krala sunulur, böylece kötü Kirke büyüsü iyi Fransız Monarşisi büyüsüne şekil değiştirir. Yani, Bruno'nun, Fransız monarşisiyle ilişkili bir büyüsel güneş reformu fikrini, Fransız sarayında dolaşımda olan kavramlardan almış olması mümkündür.

Son bölümü ve Fransız dinsel Hermetistlerinin, Hıristiyan Hermetizmini *Asclepius* büyüsünden ve Ficino'nun tılsımlı büyüsünden ayırmada gösterdikleri dikkati yeniden anımsayalım. Şimdi ise Giordano Bruno, Katolik Hıristiyan Hermetizminin, Fransız papaz çevrelerinde, belki de III. Henri çevresindeki Capucin hareketinde yeşerdiği bu dünyaya, tamamen büyüsel bir Hermetizmi överek, *Asclepius*'un büyüsüne hayran, Ficioncu büyüyü Ficino'nun asla düşlemediği boyutlara taşıyarak gürültüyle giriyor. Ama Bruno ve büyüsü, dinsel Hermetizmin daha büyük sorunlarına da katılmış olacaktı.

Bruno'nun III. Henri ile olan ilişkileri, yalnızca Bruno'nun kendisinin Venedikli engizisyonculara anlattıklarına dayanmaktadır. Derslerini işiten Fransız Kralının kendisini çağırdığını ve öğrettiği bellek sanatının doğal mı

yoksa büyü sanatıyla mı gerçekleştirildiğini sorduğunu söylüyordu. Bruno, Krala bunun büyüsel olmadığını kanıtladığını söylüyor. Bu, elbette ki, gerçekdışıdır. Daha sonra, Krala, *De Umbris idearum* adlı bir kitap adadığını söyler, bunun üzerine Kral onu yorumculuğa getirir.[56] Henri *De umbris idearum*'a baktıysa, ondaki büyü imgelerini mutlaka tanımıştır, çünkü bu kralın bir zamanlar İspanya'dan büyü kitapları ısmarlamış olduğunu biliyoruz; kitaplar geldiğinde bunları D'Aubigné'nin görmesine izin vermişti, bunlardan biri de *Picatrix*[57] idi. Annesinin büyücülere ve astrologlara düşkünlüğü göz önüne alınırsa, Henri'nin büyü hakkında fazla bir şey bilmediğine inanmak imkânsızdır. Hikâyenin daha olası bir versiyonu şöyle olabilir: Bruno'nun büyüyle ilgisi üzerine söylentiler Henri'nin dikkatini çekmiş ve onu bu yüzden çağırtmıştı.

Bruno, engizisyonculara, İngiltere'ye gittiğinde yanında Fransız kralının İngiltere'deki Fransız büyükelçisi Michel de Castelnau'ya yazmış olduğu mektuplar olduğunu, bu ülkede bulunduğu sürece onun yanında kaldığını da söylemişti.[58] Bu tanıtma mektupları üzerine elimizde yalnızca Bruno'nun söyledikleri var, ama bunun doğru olduğunu düşünüyorum. Oradaki bütün günlerini onun yanında geçirdiğini, aynı zamanda Bruno'nun kitaplarından birinden, büyükelçinin, yazıları ve davranışları konusundaki dedikodulardan onu koruduğunu da biliyoruz. İngiltere'de yayımlanmış kitaplardan bazılarında, Bruno, o zamanki sıkı sansür ve denetim koşullarında ülkede hiç kimsenin söylemesine izin verilmeyecek şeyler söylüyordu. Yazdıklarını yayımlaması ve hapse girmemesi ya da herhangi bir şekilde cezalandırılmamış olması, kanımca, bizzat Fransız Kralı'ndan Fransız büyükelçisine gönderilmiş bir tanıtma mektubunun sağlayabileceği bir tür diplomatik korunmaya sahip olduğunu kuvvetle düşündürüyor.

Dolayısıyla, Bruno'yu bir misyonla İngiltere'ye göndermekle, *sub rosa* [gizlice] da olsa, onun yaşam seyrini, gezgin dolaşan bir büyücülükten gerçekten çok garip bir tür misyonerliğe terfi ettirmiş olan kişinin III. Henri olması mümkündü.

Paris'teki İngiliz büyükelçisi Henry Cobham, Mart 1583 tarihli bir mektupla, her zaman dikkatli Francis Walsingham'ı, Bruno'nun yakında İngiltere'ye geleceğini haber vererek uyardı: "Felsefe profesörü Doktor Jordano Bruno Nolano İngiltere'ye gelmek istiyor, kendisinin dini konusunda ise tavsiyede bulunamam."[59] Büyükelçinin tavsiyede bulunamadığı şeyin Bruno'nun felsefesi değil de onun dini olması dikkat çekici – belki de bir küçümseme, önemsememedir bu.

Okur, Rönesans'ın ünlü bir filozofunun bu bölümde göz önüne serdiğimiz ruh hali karşısında donakalırsa ve daha çok büyükelçi gibi düşünürse, onu kınayamam. Ama düşünce tarihi hakkında gerçeği arıyorsak, hiçbir şeyi göz ardı etmememiz gerekir. En aşırı türden bir Hermetik büyücü olan Giordano Bruno, "yeni felsefe"sini yaymak üzere İngiltere'ye geçmek üzeredir artık.

İngilizceden çeviren: Mehmet H. Doğan

Notlar

1 Giordano Bruno üzerine literatür çok geniştir (bkz. *Bibliografia*). En iyi yaşamöyküsü, V. Spampanato'nun *Vita di Giordano Bruno*'sudur (Messina, 1921).
2 *Documenti,* s. 84.
3 Bunun kısa bir anlatımı için, bkz. Benim "The Ciceronian Art of Memory" başlıklı yazım, *Medioevo e Rinascimento, studi in onore di Bruno Nardi,* Florence, 1955, II, s. 871-903; aynı konuda, Bruno üzerine bir bölümü de içeren son bir kitap Paolo Rossi'nin *Clavis Universalis arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* kitabıdır, Milano-Napoli 1960; yine bkz. C. Vasoli, "Umanesimo e simbologia nei primi sritti lulliani e mnemotecnici del Bruno", *Umanesimo e Simbolismo* içinde, ed. E. Castelli, Padua, 1958, s. 251-304, ve aynı ciltte P. Rossi'nin yazısı (s. 161-78).
4 Bkz. Yates 1991, s. 75-76.
5 Bkz. *a.g.e*. 31-32.
6 Bruno, *Op. Lat., II (i),* s. 1 vd.
7 *A.g.e.,* s. 6.
8 *A.g.e.*, s. 7 vd.
9 *A.g.e.,* s. 8-9.
10 *A.g.e.,* s. 9.
11 *A.g.e.,* s. 14.
12 Bruno'nun kendi sözleriyle şöyle: "Non cessat prouidentia deorum (dixerunt Aegyptii Sacerdotes) satutis quibusquam temporibus mittere hominibus Mercurios quesdam…Nec cessat intellectus, atque sol iste sensibilis semper illuminare, ob eam causam quia nec semper, nec omnes animaduertimus)" *(A.g.e.,* s. 9). Mısırlıların dininin yasal hükümlerle yasaklanacağı kehanetinde bulunan Ağıt pasajını (*C.H.*, II, s.327, bkz. Yates, 1991, s.38) düşünüyor. Augustine, Ağıt'ı, sahte Mısır dininin Hıristiyanlık tarafından bastırılacağı kehaneti olarak yorumluyordu. Bruno bu yorumu kullanıyor, ama bunu, Hıristiyan bastırıcılar ("Mercurios quosdqm") maddesel güneşin ötesinde, kutsal *mens*'e nüfuz etmiş gerçek Mısırlı güneş dinine karşı yasa çıkardı anlamına alıyor. Baskıya karşın bu gerçek din sona ermedi ve Bruno onu yeniden canlandırıyor.
Yukardaki pasajın grameri pek açık olmasa da, anlamının bu şekilde yorumlanmasının doğru olduğuna inanıyorum. Bruno'nun, geçek dinin öğreticileri olduğunu iddia eden, fakat gerçekte hakikati baskı altına alan, karışıklık ve anlaşmazlık başlatan sahte "Mercuries"lerden söz ettiği öteki pasajlarla karşılaştırılması gerekir (*Dial. İtal.*, p.32; *Op. Lat.*, I (iii) p. 4; krş. aşağıda s. 236-8, 314-5).
13 *Op. Lat.*, II (i), s. 20 vd.
14 *A.g.e.,* s. 54

15 Bkz. Yates, 1991, s. 190.
16 *Op. Lat*., II (i), s. 41 vd.
17 *A.g.e.,* s. 135-57.
18 vecih = İng. Faces; Lat. Decan facies: bir burcun 30 dereceli dilimi. Her bir burç üçe bölünür, dilimlerden her birine 'decan'='vecih' adı verilir. (ç.n.)
19 *A.g.e.,* s. 135. vecih imajları 135. sayfadan 141. sayfaya kadar gider. Zodyak'ın on iki işaretiyle gruplara ayrılmıştır, bunlar "yüzler"dir; işaretler dilimlerle gösterilmiştir.
20 Garin, Medioewo e Rinascimento, s.160, not.
21 Agrippa, *De occult. Phil*., II, 37. Bruno'nun vecih imajlarının ayrıntılı çözümlemesi gösteriyor ki, bunlardan 17 tanesi Agrippa'dakinin aynı; 17'si Agrippa'ya yakın fakat küçük değişiklikleri var; biri (Pisces, 2-Balıklar), Agrippa imajından çok Abano'lu Peter'in (*Astrolabium planum* adlı yapıtında verdiği imaja benziyor; biri (Capricorn, 3- Oğlak) hem Agrippa hem de Abano'nun verdiği imajdan tamamen farklı.
22 *Op. Lat*., II (i), s.144. Gezegen imajları 144-51. sayfalardadır, gezegenlerin dilimleriyle gösterilmiştir.
23 Agrippa, *De occult. phil*., II, 37-44.
24 *Op. Lat*., II(i), s. 151-3.
25 Agrippa, *De occult. phil*., II, 46.
26 *Op. Lat*., II(i), s. 154-7.
27 Bkz. Yates 1991, s. 135. Bu icat edilmiş 36 imgenin, vecih imgelerini evrensel olarak uygun etkiler elde etmek için çizilmiş imgelerle bütünlemek amacını taşıdığını düşünmek istiyorum. Kısaca, bu 150 imgelik takım, gökyüzünün uygun bir modeline denk düşen bir şey olabilir.
28 Bkz. Yates, 1991, s. 331-4.
29 Cecco d'Ascoli'nin yorumu Lynn Thorndike'ın *The Sphere of Sacroboso and its Commentators* adlı kitabında yayımlanmıştır, Chicago, 1949, s. 344 vd.; Hz. Süleyman'ın *in libro de umdris idearum*'undan alıntılar bu baskıda, s. 397, 398'dedir. Ayrıca krş. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, II, s. 964-5.
Bruno Cecco d'Ascoli'nin kitabını biliyordu, çünkü *De immenso et innumerabilibus*'undaki yorumlarından birinde ondan söz ediyor: "Nec mentitus est Cicco Aesculano Floron spiritus, qui de umbra lunae interrogatus quid esset, respondit: *ut terra terra est…" (Op. Lat*., I(I), s. 377). Cecco, "Cherubim'in hiyerarşisinden olan" spirit Floron'dan, Süleyman'ın *Liber de umbris idearum*'undan yaptığı alıntılarından birinde gerçekten de söz eder (*The Sphere, etc.* Ed. Thorndike, s. 398).
Bruno, Cecco d'Ascoli'den alıntılar bağlamında, Sphere üzerine kendi kayıp kitabından söz ettiğine göre (bkz. aşağıda, s. 323, not 1), Cecco'nun büyü yorumunu, Toulouse'da, küre üzerine konuşmalarında kullanmış ve onda büyülü bellek üzerine kitabı için başlık bulmuş olması, olasılık dışı görünmüyor.
30 Büyük insanlar ve buluşçular (*Op. Lat.,* II (i), s. 124-8) beş sesliyle harflendirilmiş beş altbölümü olan otuz grup içindedir. Öteki listeler (*a.g.e.*, s. 132-4) aynı şekilde gruplandırılmış ve harflendirilmiştir. Büyü imgeleri de (*a.g.e.*, s. 135-7) aynı şekilde gruplandırılmış ve harflendirilmiştir. Bütün listeler eş merkezli tekerlekler üzerinde düzenlendiğinde, büyük insan ve buluşçularla evrenin içeriklerine uygun 30'lu gruplar halinde 150 büyü imgesine dayanan tam sistem elde edilir.
Bellek sanatı üzerine kitapta, bu sistem daha ayrıntılı incelenecek ve onun büyüsü içindeki delilik yöntemi öteki bellek sistemleri bağlamında görüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır.
31 Bkz. Yates, 1991, s. 25.
32 Bkz. Yates, 1991, s. 32.
33 *Op. Lat*., II (i), s. 78-9.
34 *A.g.e.*, s. 47.

35 *De vita coelitus comparanda*'yı tartıştığı yazısında aşağıdaki düşünceleri ileri süren E. Garin bunu görmüştü: "Che Bruno…si serva nella sua arte della nemoria dele *facies* astrologiche di Teucro babilonese non é né un caso né un capriccio: é la continuazione di un discorso molto preciso intorno agli *esemplari* della realtà." ("Le 'Elezioni' e il problema dell'astrologia", in *Umanesimo e esoterismo*, ed. E. Castelli, Padua, 1960, s. 36)

36 Alexander Dicson, *De umbra rationis & iudicii, siue de memoriae virtute Prosopopaeia,* Londra, 1583; Leicester Kontu Robert'e adanmıştır. Bu Dicson ya da Dickson'un İskoç olduğu Hugh Platt tarafından bildirilmektedir, *The Jewell House of Art and Nature,* Londra, 1594, s. 81. Bruno'nun İtalyanca diyaloglarından bazılarında bir çömez, "Dicsono" olarak geçiyor.

37 *Op. Lat*., II (i), s. 179 vd.

38 *A.g.e.*, s. 182.

39 *A.g.e..,* s. 185-8.

40 "Sol qui illustras omnia solus…Cuius ministerio viget istius compago vniuersi, iscrutabiles rerum vires ab ideis per animae mundi rationes ad nos vsque deducens & infra, vnde variae atque multiplices herbarum, plantarum caeterarum, lapidumque virtutes, quae per stellarum radios mundanum ad se trahere spiritum sunt potentes." (*A.g.e.,* s. 185.)

41 *A.g.e.*, s. 188-92.

42 *A.g.e.*, s. 193.

43 Krş. Agrippa, *De occult. phil.*, II, 59, "Hermes'in onlara verdiği adlarla dünyanın yedi yöneticisini" çağırmakta kullandığı çeşitli adlar ve belgeçler üzerine.

44 *Op. Lat*., II (i), s. 191.

45 Agrippa, *De occult. phil., loc. cit.*

46 *Op. Lat*., II (i), s. 185.

47 *A.g.e.*, s. 211 dvm.

48 Bkz. Yates, 1991, s. 82, ve Walker, s. 33.

49 *Op. Lat*., II (i), s. 186

50 *Ibid., loc. cit.*

51 *A.g.e.,* s. 186-7.

52 *A.g.e,*. s. 193 vd.

53 *A.g.e.*, s. 194.

54 *A.g.e., s.* 209-10.

55 F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno,* Florence, 1889, p. 56.

56 "…il re Enrico terzo mi fece chiamare un giorno, ricercandomi se la memoria che avevo e che professava, era naturale o pur per arte magica; al qual diedi sodisfazione; e con quello che li dissi e feci provare a lui medesmo, conobbe che non era per arte magica ma per scienzia. E doppo questo feci stampar un libro de memoria, sotto titolo *De umbris idearum,* il qual dedicai a Sua Maestà e con questo mi fece lettor straordinario e provisionato…(*Documenti,* s. 84-5)

57 Bkz. Yates, 1991, s. 51.

58 "…con littere dell'istesso Re andai in Inghilterra a star con l'Ambasciator di Sua Maestá, che si chiamava il Sr. Della Malviciera, per nome Michel de Castelnovo; in casa del qual non faceva altro, sen on che stava per suo gentilomo." (*Documenti,* s. 85.)

59 *Calendar of State Papers, Foreign,* January-June 1583, s. 214.

Renan, Irk ve Millet

CENGİZ ÇAĞLA

1789 yılının ocak ayında Paris'te rahip Emmanuel Joseph Sieyès "Üçüncü Tabaka Nedir?" başlıklı bir kitapçık yayımlar. Kısa sürede büyük ilgi gören bu yapıt, Fransız devriminin ideolojik yapısını çözümlemek açısından özel bir önem taşımaktadır. İlkbahardan itibaren Versailles'ta toplanmaya başlayan ve üçüncü tabakanın[1] egemenliğinde olan Etats Généraux (Genel Tabakalar Meclisi), Haziran ayında kendini Ulusal Meclis ilan edecek ve genel çerçevesini birkaç ay önce Sieyès'in çizdiği programı uygulamaya koyacaktı. Sieyès, bu ünlü yapıtında şöyle yazmıştı:

> "...üçüncü tabaka nedir? Her şey, fakat kösteklenen ve ezilen bir şey. Ayrıcalıklı sınıf olmasaydı, üçüncü sınıf ne olurdu? Her şey, fakat özgür ve hayat dolu her şey."[2] Daha sonra üçüncü tabakanın tek başına milleti oluşturduğunu söyleyen Sieyès milletin tanımını da yapar: "ortak bir yasa altında yaşayan ve aynı yasa koyucu tarafından temsil edilen bir ortaklar topluluğu."[3]

Fransa tarihinde yapılmış ilk millet tanımlarından biri olan Sieyès'in tanımının büyük oranda Jean-Jacques Rousseau'nun görüşlerinden etkilendiği söylenebilir. Rousseau'nun "genel irade" (fr. *volonté générale*) kavramı, gruplar yerine tüm toplumun çıkarını ön plana çıkarıyordu. Rousseau'ya göre, 'genel irade'ye teslim olan bireyler, artık 'yurttaş' olmuşlardır, parçası oldukları topluma bağlılık duyar ve 'bütün'ün çıkarlarını kendi çıkarlarının önüne koyarlar.[4] Sieyès'in millet kavrayışı eşitlik ideali üstüne kuruludur, ayrıcalıklara dayanan bir düzeni mahkûm eder. "Bireylerin birbirinden farklılaşmadığı bir

temelin bulunması ve bu temel üzerinde birlikteliğin kurulması" amaçlanır; böylece "her birey, ulusal iradeden kaynaklanan pozitif yasalar önünde bir yurttaş olarak diğerleriyle aynı güvenliğe, aynı özgürlüğe ve aynı haklara kavuşur."[5]

Rousseau, Fransız Devrimi'nin en önemli esin kaynaklarından biriydi. Millet ve milliyetçilik kavramlarının ortaya çıkışı birçok yazar tarafından on sekizinci yüzyılın sonuyla on dokuzuncu yüzyılın başına tarihlendirilmektedir. Elbette ki söz konusu olan Aydınlanma'nın, Fransız ve Amerikan Devrimleri'nin etkileridir. Hans Kohn bu konuda şöyle yazar:

> *"Milliyetçilik dönemin tek belirleyici gücü olmamasına karşın, Amerikan ve Fransız devrimleriyle başlayan çağı milliyetçilik çağı olarak tanımlamak, kapsayıcı ve anlamlı bir isimlendirme olmaktadır."*[6]

Kohn'un bakış açısıyla milliyetçilik, dünya ölçeğinde paylaşılan bir "halet-i ruhiye" olmakta, millet de, herkesin bir milletin üyesi olması anlamında, bir kimlik olmaktadır.[7] Sieyès, millet, halk ya da toplum kavramları arasında bir ayrım gözetmiyor, tüm bu kavramları, bireylerin içinde birleştikleri soyut bir birliği nitelemek üzere kullanıyordu.[8] Bugün, milletin en etkin toplumsal örgütlenme biçimi ve ulus-devletin de en iyi ya da en çok tercih edilen egemen siyasal yapı olduğunu söylemek mümkündür. Devrimler çağından itibaren bireyin en önemli bağlılığı milletine karşı duyduğu yakınlık olmuştur. Bir milliyetçilik tarihçisi olan Kohn, tarihin doğrusal bir çizgi halinde modernliğe doğru ilerlediğini ve ulus-devlet ve milliyetçilik hareketinin bu sürecin önde gelen dinamiklerini oluşturduğunu iddia eder.[9]

Kohn'un söz konusu anlayışını kabul etsek de etmesek de Fransız devriminin güncelleştirdiği anlamda milletin bu devrimden itibaren egemenliğin temeli olduğunu genel olarak kabul etmek durumundayız. Milliyetçi düşünceler tüm Avrupa'ya Napolyon'un orduları tarafından yayılmış, Fransa'ya karşı savaşan ülkelerin askerleri üzerinde de etkili olmuştu. Böylece millet düşüncesi nispeten bütünleşmiş bir milletten henüz milletleşmemiş topluluklara ve çok daha az türdeş toplumların yaşadığı bölgelere de aktarıldı. Hugh Seton Watson'un işaret ettiği gibi Napolyon'un Balkan Yarımadası'nın tümü üzerindeki etkisi diğer Avrupa ülkeleri üzerindeki etkisine benzemekteydi; O, millet ateşini yakan, milliyetçilik fikrini uyandıran bir önder olarak görülüyordu.[10]

Bu dönemde farklı ülkelerin yurttaşları millet, vatan, anavatan vb. kavramlara bağlılıklarını ifade etmeye başladılar. Örnek olarak Amerika'yı alacak olursak, ortak ekonomik çıkarlar ve güvenlik ihtiyacı Amerikan ulusunun üzerinde temellendiği ana etmenler olarak öne çıkmıştır. Esasında, Louis L. Snyder'in de belirttiği gibi, her ülkedeki farklı milliyetçi grupların, milliyetçiliği kabul etme ve ulus-devletleri haklı gösterme konusunda kendi yerel özelliklerine göre farklı yollar izlediği söylenebilir. Bazı milliyetçiler ortak dil ve edebiyatı ön plana çıkarmışlardır. Diğerleri toprak bütünlüğünün önemini savunuyorlardı, diğer bazıları ise ortak dini vurguladılar. Ancak, genel olarak şu söylenebilir ki, milliyetçiler şu ya da bu şekilde kitlelere bazı ortak noktalar bulma ve yeni bir birlik altında ortak çıkarlar yakalama konusunda yardımcı oldular. Fransızca anlamıyla millet, Sieyès'in yaptığı tanımdan hareketle, *"özel çıkarlara karşı ortak çıkar etrafında birleşmiş olarak sınırları belirli topraklarda yaşayan ve hukuk tarafından korunan ve aynı devlet tarafından yönetilmek için onay vermiş özgür bireylerin oluşturduğu bir insan topluluğu"* demekti.[11] Benzer şekilde, Elie Kedourie Fransız devrimcileri için şunları yazmaktadır:

> *"Fransız Devrimcileri için millet demek, yönetim biçimi konusunda ortak imza atmış bireyler topluluğu demektir. Bir millet, ... insan ırkının Tanrı'nın kendi karakteri ile donattığı doğal bir parçası haline gelir. Yurttaşlara düşen görev de bu karakterin saflığını ve dokunulmazlığını korumaktır. (...)Doğru ve daimi devlet, sınırları içinde doğal akrabalık ve duygusal yakınlık yoluyla bir milletin oluştuğu devlettir."*[12]

Alman birliğinin kurulmasıyla birlikte milliyetçilik konusunda bir başka tipolojinin gündeme geldiğini söyleyebiliriz. Almanya, birliğini, milletin ortak bir dil, kültür ve kanıtlanmış fetih yeteneğine sahip bir halktan oluştuğu esasına dayanan farklı bir millet kavramsallaştırması olan "etnik milliyetçilik" anlayışıyla oluşturmuştu.[13] Snyder, Alman milliyetçiliğinin Napolyoncu saldırganlığa bir tepki olarak geliştiğini belirtir ve şöyle yazar:

> *"Almanlar aşağılanmalarını ve umutsuzluklarını unutmak için şanlı Cermen İmparatorluğu'nun Avrupa'nın gücünün dayanak noktası olduğu geçmişlerine yöneldiler. Şairleri ve filozofları eski geleneklerin örtüsüne sarılmış organik bir halk topluluğunun varlığını araştırdılar, halk şarkıları, peri masalları, efsaneler ve şiirleriyle kahraman geçmişlerini yeniden harekete geçirmeye çalıştılar. Bunu yaparken Batı Avrupa 'filozoflarından' çok kendi hayal güçlerine başvurdular."*[14]

Unutmak -aslında "tarihi yanılgı" demek istiyorum- bir milletin yaratılmasında çok önemli bir rol oynar ve bu sebeple tarih araştırmalarındaki ilerlemeler çoğu zaman millet için tehlikelidir. Aslında, tarih araştırmaları, bazıları hayırlı sonuçlara varan, bütün siyasi yapıların başlangıcında vuku bulan şiddet hareketlerine ışık tutar. Birlik her zaman kanlı bir biçimde gerçekleştirilir. Kuzey ve güney Fransa'nın birleşmesi yaklaşık yüzyıl devam eden bir imha siyasetinin ve terörün neticesidir. Tabiri caizse, yüz yıl süren bir seküler billurlaştırma işinin sembolü, mükemmel ve eşsiz bir millî birliği gerçekleştiren Fransa Kralı, yakından bakıldığında nüfuzunu kaybetmişti. Biçimlendirdiği millet onu lanetledi. Bugün ise sadece birkaç eğitimli insan onun değerini ve yaptığı işin ne olduğunu biliyor...

Birçok siyaset kuramcısına göre millet, her şeyden önce, bir halk kitlesi tarafından önceleri tahammül edilen sonra da unutulan fethi temsil eden bir hanedandır...

Ernest Renan'ın 11 Mart 1882'de Sorbonne'da yaptığı *"Qu'est-ce qu'une nation?"* [*Millet Nedir?*] başlıklı konuşmadan...

Alman idealizminin hem felsefi hem de siyasal açılardan Fransız Devrimi'nin tüm aşamalarından derinden etkilendiğini biliyoruz. On dokuzuncu yüzyılın ilk yılları Avrupa'nın Fransız etki alanı ve Rus etki alanı olarak ikiye bölündüğü bir döneme tekabül eder. Alman düşünce dünyası bu dönemde, Eric J. Hobsbawm'ın da belirttiği gibi, saf, basit ve yozlaşmamış köylülüğe yönelik romantik bir tutkuya sahne oldu, "halk"ın bu şekilde folklorik bir gözle yeniden keşfi ve yerel lehçeler önem kazandı.[15] Bu popülist kültürel romantizm üstün bir ahlaksal idea'nın canlanışı olarak idealleştirilmiş Hegelci devletin yüceltilmesi ile kol kola gitmekteydi[16].

Milleti tanımlama konusunda, çeşitli türevleri olmakla genel olarak biri Aydınlanma'dan diğeri de Romantizmden kaynaklanan iki temel anlayış olduğu düşüncesi yaygın kabul görmektedir[17]. Romantizmden kaynaklanan millet anlayışını bu çalışma kapsamında bir kenara bırakacak olursak Rousseau ve Sieyès'ten gelen Aydınlanmacı çizginin Ernest Renan'la[18] güçlendiğini ve bugüne ulaştığını söyleyebiliriz. Rousseau "halk egemenliği" ilkesini ortaya atmış, Sieyès de onu "millet egemenliği" olarak kavramsallaştırmışsa, Renan da bugünkü "modern" –ve büyük ölçüde "Fransız"– millet tanımını geliştirmiştir. Renan, söz konusu tanımı Sorbonne Üniversitesi'nde 11 Mart 1882'de verdiği *"Qu'est-ce qu'une nation?"* başlıklı konferansında ortaya koymuştur. Renan, konferansının üçüncü ve son bölümüne şu satırlarla başlar: *"Millet, bir ruhtur, manevi bir prensiptir. Bu ruhu, bu manevi prensibi aslında bir olan iki şey teşkil eder. Bunlardan biri maziye, diğeri ise hale (bu güne) aittir. Biri, zengin bir hatıralar mirasının müşterek sahipliğidir. Diğeri birlikte yaşama arzusu konusunda mutabakat ve bir bütün halinde devralınan mirası yüceltme iradesidir."* Renan, aynı bölümde daha sonra, sonradan çok ünlü hale gelecek benzetmesini yapar: *"Tıpkı bir ferdin*

mevcudiyetinin kesintisiz bir yaşama iddiası olması gibi, bir milletin mevcudiyeti de –bu benzetme için müsaade ediniz– her gün tekrarlanan bir plebisittir."

Anlaşılacağı üzere, burada önemli olan husus, milletin iradi bir birlik oluşudur. Renan, milleti oluşturan unsurların ırk, din, dil birliğine, ortak çıkarlara ya da toprak birliğine indirgenemeyeceğini söyler. Renan'ın bu cümleleri kaleme aldığı dönem, on yıl kadar önce Fransa'nın Alman İmparatorluğu karşısında savaşı yitirdiği, Alsace ve Lorraine bölgelerini Almanya'ya bırakmak zorunda kaldığı, imparatorluğun yıkılarak Üçüncü Cumhuriyet'in kurulduğu bir dönemdir. Renan bu metinde doğrudan gönderme yapmasa da içten içe Alsace ve Lorraine'in elden çıktığı gibi tekrar kazanılabileceğini de ima etmektedir[19]. Renan milletin kendince tanımını yapmadan önce, çeşitli siyaset kuramcılarınca geliştirilen bir dizi millet anlayışını birer birer çürütür. İlk olarak ele aldığı ve üstünde uzun olarak durduğu anlayış, milletlerin kökenini ırka bağlayan yaklaşımdır[20]. Bu görüşe göre bir ırktan gelen insanlar diğer bir ırkın sahibi olduğu toprakları fethederler ve burada aynı soydan gelen bir toplum anlamında milleti oluştururlar. Irk kavramını tümüyle reddetmeyen Renan bu varsayımın geçersiz olduğunu ilan eder. Ona göre modern Avrupa milletlerinin birçoğu bugün artık birçok ırkın karışımıdır; Almanya Cermen olduğu kadar, Kelt'tir, aynı zamanda Slav'dır. Zaten, insanın zoolojik kökenleri ya da ırkların var oluş kronolojisinin kültür, uygarlık ve dillerin gelişiminden çok daha önceki zaman dilimlerinde oluştuğunu anımsamak gerekir. Dün olduğu gibi bugün de saf ırk yoktur. Milletlerin oluşumunu ırka bağlamak hatalıdır, tarih onların çeşitli hatırlama ve unutma süreçleriyle oluştuklarına dair örneklerle doludur.

Milletleri dil birliğine bağlayarak açıklayan yaklaşım da hatalıdır. Renan bu konuda İsviçre'yi örnek verir. Dil insanları birleştiren, bir arada tutan faktörlerden biri olabilir, ama dil ile ırk arasında, dil ile millet arasında bire bir özdeşlik kurmak tarihsel gerçeklere aykırıdır. Örnek olarak İsviçreliler dört farklı dil konuşurlar, ancak bu olgu onların dört farklı millet olmaları anlamına gelmez. Tüm İsviçreliler kendilerini iradi olarak tek bir İsviçre milletinin parçası olarak görürler. Bir İsviçrelilik kültürü oluşmuştur, bu da İsviçre milletini ayakta tutan temel unsurdur.

Benzer şekilde, dinsel türdeşlik de milletin kökenini oluşturamaz. Fransızlar arasında Katolik, Protestan, Musevi olanlar olduğu gibi herhangi bir dine ve tanrıya bağlı olmayanlar da vardır. Din Fransa'da artık büyük oranda kişisel yaşamın bir parçası olmuştur. Çıkarlar birliği de milleti oluşturan te-

mel faktör olarak ele alınamaz. Renan milletin "gümrük birliği"ne benzetilmesine karşı çıkar, vatan kavramını anımsatarak değerlerle ilgili ruhsal bir birlikteliğe vurgu yapar. Coğrafya da milletin belli bir unsurudur, ama millet sadece coğrafyaya indirgenemez. Milletlerin "doğal sınırları" düşüncesi de sorunludur, bizi insanların özgür iradeleri üstüne ipotek koyarak keyfi ve kötü sonuçlar doğurabilecek bir ırkçılığa götürebilir.

Daha önce de belirttiğim gibi, Renan'ın bu konferansta en çok üstünde durduğu husus, "ırk" ile "millet"in karıştırılmaması gereğidir. Renan bu yaklaşımıyla kendisinden önce yazan çok sayıda Fransız yazarın içinde bulunduğu bir tartışmaya da katkıda bulunmaktadır. Rönesans'tan itibaren Boulainvilliers ve Montesquieu'ye kadar birçok yazar eserlerinde Frankların Galya'yı fethinin yarattığı bölünme ve çatışmalarla geleneklerdeki dönüşümü ele almışlardı[21]. Franklar ve Galyalılar arasındaki rekabet üstüne odaklanan, kısmen Frankları soyluların, Galyalıları serflerin kökeninde gösteren *La Guerre des Deux Races [İki Irkın Savaşı]* tezi son olarak Fransız devrimindeki sınıf uzlaşmazlıklarıyla karışarak yeniden gündeme gelmişti[22]. Tarihçi Augustin Thierry ilk olarak 1850'de yayımlanan *Essai sur l'Histoire de la Formation et des Progrès du Tièrs État [Üçüncü Tabakanın Oluşum ve Gelişim Tarihi Üstüne Deneme]* adlı kitabında geçmişten gelen söz konusu düşmanlık ve eşitsizliklerin artık eşitliğe dayalı bir hukukla yönetilen özgür ve egemen bir millete dönüşmüş olan Fransa'da tarihe karıştığını yazmıştı[23]. Bu bağlamda Renan'ın yapmaya çalıştığı da budur: milleti etnik, ırksal, dilsel, dinsel, iktisadi ve teritoryal unsurlardan bağımsızlaştırarak tümüyle tarihsel (ortak geçmişi ön plana çıkaran bir nitelikle) ve liberal bir içerikle tanımlamak... Renan'a göre modern milletin temel özelliği, bireyin millete özgür ve iradi katılımıdır. Bu anlayışa göre birey bir millete ait olarak dünyaya gelmez. Bütünüyle özgür olarak millete katılır ya da dilerse o milletin üyeliğinden ayrılır. Millet, spesifik olarak bir halkın tarihinde bir ya da birkaç faktörün kaynaşmasıyla öne çıkmış ya da oluşturulmuş olabilir, ancak bu bize onu kesin çizgilerle sınırlama imkânı vermez. Bugün itibariyle milletin sürekliliğini sağlayan unsur "ortak bir ruhun varlığı" ve onu oluşturan bireylerin sürekli yenilenen onayıdır.

Notlar

1 O dönemde Fransız toplumu üç katmana ayrılmıştı, rahipler, soylular ve üçüncü tabaka. Üçüncü tabaka köylüler, esnaf, burjuva, işçi ve entelektüellerle rahip ya da soylu olmayan diğer tüm gruplardan oluşuyordu.
2 "Üçüncü Tabaka Nedir?"den seçme parçalar, Mete Tunçay (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi -II, Yeni Çağ*, Çev. N. Koray, Teori Yayınları, 1900?, Ankara, s. 417.
3 Tunçay, s. 418.
4 Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları, Eleştirel Bir Bakış*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 36.
5 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 198.
6 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism, A Study in Its Origins and Background*, 9th edition, Mac Millan, New York, 1961, s. vii. (aksi belirtilmedikçe, çeviriler yazara aittir)
7 Kohn, 1961, s.ii.
8 Ağaoğulları, 2006, s. 196.
9 Bkz. Hans Kohn, *Prelude to Nation-States: the French and German Experience 1798-1815*, Van Nostrand, New York, 1967, s. 2.
10 Hugh-Seton-Watson, *The Rise of Nationality in the Balkans*, Howard Ferting, New York, 1966, s. 12.
11 Louis L. Snyder, "French Nationalism", Louis L. Snyder (ed.), *Encyclopedia of Nationalism*, Paragon House, New York, 1990, ss. 102-105.
12 Elie Kedourie, *Nationalism*, Hutchinson, London, 1966, s. 58-59.
13 Bkz. Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism: Programme, Myth and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 37-38. Bu noktada Kaan H. Ökten; Fichte özelinde Alman milliyetçiliğinin etnik milliyetçilik sayılamayacağını savunan görüşler de olduğunu belirtmektedir. Bkz. Kaan H. Ökten, "Siyasal Tarih ile Felsefenin Kesişim Noktası: Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri", Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu (der.), *Alman İdealizmi1: Fichte*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 423.
14 Snyder, "German Nationalism", Snyder (ed.), 1990, içinde s. 138.
15 Hobsbawm, 1990, s. 37-38.
16 Bkz. Z. A. Pelczynski, "An Introductory Essay, IV: The Nation and Civil Society", *Hegel's Political Writings*, trans. by T. M. Knox, Oxford at the Clarendon Press, Oxford, New York, 1998, ss. 56-68.
17 Örnek olarak bkz. Simone Goyard Fabre, *Éléments de Philosophie Politique*, Armand Colin, Paris, 1996, s. no. 14, 1988, ss. 135-140.
18 Renan (1823-1892) filozof, tarihçi ve dilbilimci kişiliğiyle tanınır. Rahiplik eğitiminden üniversiteye geçmiş, *İbn-i Rüşd*'den *İsa'nın Yaşamı*'na, *Hıristiyanlığın Tarihi*'nden *Bilim'in Geleceği*'ne çeşitli alanlarda eserler vermiştir. Collège de France'da öğretim üyeliği ve yöneticilik yapan Renan ahlak ve düşünce alanlarındaki reformculuğu, düşünce ve ifade özgürlüğü konusundaki ödünsüz tutumu ve ilgi alanlarının genişliğiyle dikkat çekmiştir. Renan'ın biyografisi için bkz. Henri Peyre, *Renan*, P. U. F, Paris, 1969.
19 Alman doğu dilleri profesörü Paul Lagarde 1878'de kaleme aldığı *Deutsche Schriften[Alman Yazıları]* başlıklı kitabında Alman *volk* kavramını ırkla bütünleştiriyor, Ortaçağ'da Alman toprağı olan Alsace ve Lorraine'in, halk bugün kendisini Fransız hissetse de, esasında Alman ulusal kimliğinin bir parçası olduğunu ileri sürüyordu. Bkz. Spencer M. Di Scala & Salvo Mastellone, *European Political Thought, 1815-1989*, Westview Press, Boulder, Oxford, 1998, s. 126.

20 Renan'ın burada isim vermeden eleştirdiği Kont Arthur de Gobineau'nun *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines [İnsan Irklarının Eşitsizliği Üstüne Deneme]* adlı yapıtında (1853-1855) geliştirdiği ve 1880'li yıllarda iyice popülerleşen "ırkların eşitsizliği kuramı"ndan kaynaklanan görüşlerdir. Gobineau dört ciltlik bu çalışmasında insan ırkları arasında tarih, antropoloji ve dilbilim aracılığıyla da kanıtlanabilecek bir hiyerarşi olduğunu ileri sürmüştür. Gobineau'nun düşünceleri daha sonra Hitler ırkçılığının atası sayılacak Houston S. Chamberlain, Eugen Dühring, Bruno Hildenbrang ve Karl Knies gibi Alman yazarlar tarafından pan-cermen ve anti-semit bir içeriğe kavuşturulmuştur. Bkz. Di Scala & Mastellone, 1998, s. 126-127.

21 Bu görüşlerin bir panoraması için bkz. Dominique Collas, "Guerre des Deux Races", D. Colas, *Dictionnaire de la Pensée Politique*, Larousse, Paris, 1997, ss. 128-131.

22 Bkz, Colas, 1997, s. 130.

23 Augustin Tierry, *Œuvres Complètes*, cilt 5, s. 8'den aktaran Colas, 1997.

Kolektif Bellek ve Zaman

MAURICE HALBWACHS

Kolektif bellek, zamanla sınırlıdır. Bu zaman sınırın genişliği ya da darlığı, her topluluk için farklı olabilir. Kolektif belleğin, bu sınırın ötesinde kalan olaylara ve kişilere doğrudan ulaşması mümkün değildir. Zaten bu bölge, tarihin ilgi alanına girer. Kimi zaman tarihin bugünle değil geçmişle ilgilendiği söylenir. Ama tarih için geçmiş, güncel toplulukların anlayışlarının hâkim olduğu alanlar dahilinde anlaşılması mümkün olmayan bir alandır. Görünen o ki tarihin devreye girmesi için eski toplulukların ortadan kaybolması, anlayışlarının ve belleklerinin silinip gitmesi gerekir ve sadece tarih tarafından koruma altına alınabilecek olayların imgesinin ve birbirlerini izleme sıralarının tarih tarafından tespit edilmesi de ancak bu sayede mümkün olur. Elbette resmi metinlerde iz bırakan tanıklıklar, dönemin gazeteleri, çağdaşların yazdıkları anılar yardımıyla destek olmak gerekir tarihe. Ama tarihçi, bu belgeler arasında seçim yaparken, bunların değerini belirlerken, o dönemde hiç var olmayan bir bakış açısına bırakır kendini, çünkü o dönemin bakış açısı canlı değildir artık; dikkate alınması gerekmez; söylediklerinizi yalanlayabilecek olması sizi ilgilendirmez. Bununla birlikte, tarihçi, olayların içinde yer alan, bu olaylara az da olsa doğrudan temas etmiş olan ve bunları hatırlayabilen kişilerin yaşadıkları zamanın dışında, rahat bir yerde konumlanmadığı sürece, işini yapması mümkün olmaz.

O halde, öncelikle kolektif bilinçlerin görüş açısından bakalım, çünkü belirli bir anlayışın kendi bütünlüğünü korumasına ve değişmeksizin dönemin tamamına yayılmasına izin verecek kadar süreklilik taşıyan bir zamanın, gerçek bir zamanın içinde kalmamız ancak bu sayede mümkün olabilir. Farklı topluluklar için farklı kolektif süreçlerden söz etmemiz gerektiğini

söylemiştik. Yine de toplumsal yaşantının, hem genelinde hem de parçalar düzeyinde, belirli bir zamanlamaya uyduğu, yıllara, aylara, günlere, saatlere bölündüğü de yadsınamaz. Zaten bunun böyle olması gerekir çünkü toplumu oluşturan farklı topluluklar, zamanı farklı şekillerde bölümleyecek olsaydı, bu topluluklar arasında karşılıklı iletişim kurulamazdı. Şöyle ki, bu topluluklar birbirlerinden ayrı oldukları için hepsinin kendi davranış biçimleri vardır ve bununla birlikte bireyler bir topluluktan diğerine gidip gelirler, bu nedenle zamanın bölümlenme şekli her yerde aşağı yukarı aynı olmalıdır. Herhangi bir topluluğun içindeyken, bir diğerine hangi anda geçileceği, her zaman önceden hesaplanabilmelidir ve elbette gidilen topluluğun zamanı ölçü alınmalıdır. Ama henüz birinci topluluğun içindeyken, birincinin zamanı içinde bulunulur, ikincinin değil. Bir ülkeden başka bir ülkeye giden ama saati kendi ülkesine göre ayarlı olan bir yolcunun çekeceği sıkıntıya benziyor bu. Saat tüm ülkelerde aynıysa ya da yerel saatler arasındaki bağlantıyı gösteren bir tablo mevcutsa, yolcu, trenini kaçırmayacaktır.

Bu durumda, tüm toplumlar tarafından kabul edilen, dilimleri tüm topluluklara dayatılan tek ve evrensel bir zamanın var olduğunu ve toplumsallaşmış dünyanın tüm bölgelerine yayılan bu ortak zamanlamanın, toplumların her birinin diğerlerine karşı kurduğu bariyerler aracılığıyla engel olmaya çalıştığı ilişkileri ve iletişimi düzenlediğini söyleyebilir miyiz? Ama öncelikle belirtmek gerekir ki, komşu toplumların pek çoğunda, zaman dilimleri arasındaki karşılıklı ilişki, uluslararası demiryolu tarifelerindekinden çok daha kaygandır. Bu durum, farklı toplulukların bu konudaki gereksinimlerinin aynı olmamasıyla açıklanabilir. Aile içinde zaman bir tür oyun barındırır içinde ve bu oyun, okuldakinden ve askerdekinden çok daha büyüktür. Papazın, ayini tam zamanında yapması gerekir ama vaazın ne kadar süreceği belirsizdir; kilisenin müdavimleri, zaten genellikle geç katıldıkları ve çoğu zaman sonuna kadar kalmadıkları törenler dışında ne zaman isterlerse gidebilirler kiliseye ya da evlerinde, astronomik saatten tümüyle bağımsız olarak diledikleri gibi dua ve ibadet edebilirler. Bir tüccar, iş görüşmesini kaçırmamak için belirli zamanda belirli yerde olmak zorundadır; ama alışveriş tüm güne yayılır, bununla birlikte siparişlerin ya da teslimatların belirli tarihleri olsa da bunlar da genellikle muğlaklık içindedir. Yani kimi zaman dinlenilir kimi zaman da büyük hassaslık gerektiren ortamların kurallarına uyulur. Hammaddesi sürekli yenilenen, öğelerinin birbirlerine göre konumları sürekli değişen bir toplum var: sokaklarda dolaşan insanlar topluluğu. İçle-

rinden bazılarının hiç şüphesiz acelesi var, adımlarını sıklaştırıyorlar, garların çevrelerinde, ofislerin giriş çıkışlarında saatlerine bakıp duruyorlar, ama dolaşırken, boş boş yürürken, dükkânların vitrinlerine göz gezdirirken saatlerin uzunluğu ölçülmez genellikle, saatin tam olarak kaç olduğu merak edilmez ve gidilecek yere tam zamanında varmak için yapılacak uzun yolculuğun ne zaman başlayacağı hesaplanmaz; belirsiz bir duygu kılavuzluk eder insana, bir kentin içinde, sokak adlarına bakmaksızın, sanki bir kokunun izini sürüyormuş gibi yürünür. Tüm ortamlarda zamanı aynı hassaslıkla ölçme gereksinimi duymadığımıza göre, işte, evde, sokakta ya da ziyaretlerde geçirilen zamanların aralarındaki ilişki genellikle çok kesin olmak zorunda değildir. Bu nedenle iş görüşmesine biraz geç gidilmesi ya da eve normalden daha geç bir saatte dönülmesi durumunda, sokakta birisiyle karşılaşıldığı belirtilerek özür dilenir; yani zamanı büyük bir hassaslıkla ölçmenin gerekli olmadığı bir ortamın getirdiği özgürlüğün yardımına sığınılır.

Çoğunlukla saatlerden ve dakikalardan söz ettik, ama arkadaşlarımıza kimi zaman da şöyle deriz: "bugünlerde sizi görmeye geleceğim, gelecek hafta ya da bir ay içinde"; uzak bir akrabayla uzun bir aradan sonra tekrar görüştüğümüzde, aradan geçen yılları hesaplarız. Bu demek oluyor ki bu tür ilişkiler ya da bu tür toplumlar zaman konusunda daha hassas bir tespitte bulunmuyor. Bu açıdan baktığımızda, toplumlarımızda bir tek ortak zamanın değil, aşağı yukarı bir karşılıklılık ilişkisi içindeki birçok zamanın bulunduğunu söyleyebiliriz.

Hepsinin belirli bir örnekten esinlendiği, en üst toplumsal zaman olarak kabul edilen ortak bir çerçeveye göre belirlendiği doğru. Zamanın yıllara, aylara, haftalara, günlere bölünmesinin temelinde neyin bulunduğunu sorgulamak zorunda değiliz. Ama tanıdığımız bu haliyle çok eski olduğunu ve geleneklere dayandığını biliyoruz. Bununla birlikte, tüm toplulukların arasında kurulan bir uzlaşım sonucunda kabul edildiğini de söyleyemeyiz çünkü bunun için, toplulukların tümünün, belirli bir anda, aralarındaki bariyerleri kaldırarak, belirli bir süreliğine, zamanı dilimlere ayıracak bir sistem kurmayı amaçlayan tek bir toplumda birleşmiş olması gerekirdi. Ama şu mümkündür; bugün kabul ettiğimiz sistem, şu an tanıdığımız tüm toplumların türediği eski bir toplum tarafından kabul edilmiş olabilir. Eskiden, dinsel inançların, tüm kurumlara damgasını vurduğunu düşünelim. Belki de şeflerin ve rahiplerin tüm niteliklerini bu kurumlara yükleyen insanlar, zamanı dilimlere ayırırken, hem dinsel kavrayışlardan hem de gökyüzün-

deki ve yeryüzündeki doğal olayların gözlemlenmesi sonucunda elde edilen verilerden etkilenmiş olabilirler. Dinsel topluluklar, yerlerini siyasi topluma bıraktığı zaman, yeni toplumlar, eski gelenekleri sürdürerek, temellerinde yatan ilkel cemaatler gibi dilimlemeye devam etmiştir zamanı. Bugün bile yeni toplulukların kurulması, belirli bir mesleği sürdüren insanların, belirli bir kentte ya da belirli bir köyde yaşayanların, toplumsal bir yapıt, edebi ya da sanatsal bir etkinlik oluşturmak amacıyla bir araya gelen arkadaşların ya da sadece tesadüf eseri, bir yolculukta karşılaşan kişilerin bir araya gelerek geçici ya da kalıcı topluluklar kurması, her zaman, yenilerinden daha geniş ve daha eski toplulukların parçalanması sonucunda gerçekleşir. Bu yeni oluşumlarda, onları doğuran cemaatlerin izlerinin bulunması, eskilerin geliştirdiği kavramların yenilere geçmesi doğaldır; zamanın dilimlenme biçimi de geride bırakılması mümkün olmayan geleneklerden biridir çünkü içinde yaşadığı süreci tanımayan ve nasıl dilimlendiğini bilmeyen kişi, topluluğa ait olamaz. Bu nedenle, ay ve gün adlarında dinsel inançların, eski geleneklerin izleriyle karşılaşırız, yılların tarih içindeki yerini belirlemek için her zaman İsa'nın doğumunu başlangıç olarak alırız ve günün saatlere, dakikalara, saniyelere bölünme düzeninin ardında da 12 sayısının erdemlerine duyulan dinsel inanç bulunur.

Bununla birlikte, bu zaman dilimlerinin bugün de varlıklarını sürdürüyor olmaları, ortak bir toplumsal zaman kavramının bulunduğunu göstermez çünkü bunların kaynakları ortak olsa da, farklı topluluklar içinde farklı değerler kazanmışlardır. Bu farklılığın nedeni, daha önce de gösterdiğimiz gibi, bu konudaki hassaslık gereksiniminin her toplulukta farklı olması değildir sadece, bu zaman dilimleri, her topluluk içinde farklı olay dizileri ya da farklı ilerleyişler için kullanılır, bu olay dizileri de her toplumda farklı bir hızla ilerler, farklı aralıklara yayılır ve zaman hesabı, her toplumun yaşadığı olaylara bağlı olarak yapılır. Eğitim yılı, dini yılla aynı anda başlamaz. Hıristiyan takviminin ana dilimleri, İsa'nın doğum, ölüm ve yeniden dirilme günlerine göre belirlenmiştir. Laik takvime göre yıl, 1 Ocak'ta başlar ama mesleklere ve farklı etkinlik alanlarına göre değişik şekillerde dilimlenir; çiftçinin yılı, tarım işlerinin akışına göre düzenlenir ve bu nedenle mevsimlere bağlıdır. Sanayi ya da ticaret alanlarında yılın düzenleniş biçimi, iş yoğunluğundan, siparişlerin arttığı ya da azaldığı hatta kimi zaman durduğu dönemlerden etkilenir. Ayrıca her sanayi ve ticaret dalı için bile bu yoğunluklar değişim gösterebilir. Askeri yıl, kimi zaman askerlerin birliğe katıl-

masıyla başlar ve düz bir ilerleyiş gösterir; kimi zaman da "terhis" sırasına göre, terhise ne kadar kaldığına bağlı olarak, tersten sayılır; belki günlerin monotonluğu, geçen süreyi homojenleştirmektedir ve bu nedenle ister düzden ister tersten saymanızı olanaklı kılıyordur. *Yani ne kadar çok topluluk varsa o kadar çok zaman anlayışı vardır. İçlerinden hiçbirinin, kendini diğer bütün topluluklara dayatması mümkün değildir.*

Ama günler için de aynı durum söz konusudur. Günlerle gecelerin birbirini izleme düzeninin, zamanı dilimlere ayırmakta kullanılan temel bir ölçü olduğuna, tüm toplumlar için ortak ritim oluşturduğuna inanmaya eğilimli olabiliriz. Uykuya ayrılan gece, sosyal yaşamı kesintiye uğratır. Bu süre içinde insan neredeyse tüm yasalardan, kolektif temsil biçimlerinden bağımsız ve yalnızdır. Ama toplumların yarattığı bu akımların gidişatını geçici olarak durdurmak sadece fiziksel uykuya mı özgüdür, sadece gecenin barındırdığı bir ayrıcalık mıdır? Böyle düşünecek olursak, sadece bir tek toplumun değil birçok topluluğun bulunduğunu ve bu topluluklar içinde yaşayan insanlardan birçoğunun sosyal yaşantısının gece gelmeden çok önce, farklı zamanlarda kesintiye uğradığını göz ardı etmemiz gerekir. Yani şöyle de söyleyebiliriz: Bir topluluk, kendi düşüncesini destekleyecek ve sürdürecek insanlar bulunmadığı zaman uykuya dalar, ama sadece uyur ve üyeleri ona tekrar yaklaşmaya hazır olduklarında, ayrıldıkları anda bıraktıkları noktaya dönerek topluluğu yeniden kurduklarında bu uykudan uyanır. Aslında, bilinçli yaşantısı, insanların fiziksel uykusu nedeniyle periyodik olarak askıya alınan bir tek grup vardır, bu da ailedir çünkü uykuya giderken genellikle aileden ayrılınır ve uyanıldığında da yine aileyle karşılaşılır. Ama ailenin bilincinin daha da bulandığı ve sönmeye yüz tuttuğu başka anlar da vardır, fertler birbirlerinden uzaklaştıklarında, baba ve kimi zaman da anne işe gittiğinde, çocuklar okuldayken ayrı geçirilen süreler, geceyle kıyaslandığında saat hesabına göre çok daha kısadır ama aile fertlerine çok daha uzun gelir çünkü gece içinde zaman bilinci yoktur; bir insan ister bir saat ister on saat uyusun, uyandığı zaman, aradan kaç saat geçtiğini bilemez: belki bir dakika geçmiştir, belki bir ömür! Diğer toplulukların yaşantısı ise gece gelmeden çok önce kesintiye uğrar genellikle ve gece bittikten uzun süre sonra yeniden başlar. Bu kesinti, diğerlerine göre daha uzun olsa da, aynı toplulukların gün içinde yaşadıkları diğer kesintilerden farklı değildir. Zaten iş günü de, uyanma ile uyku arasında birbiri ardı sıra dizilen saatler boyunca kesintisiz bir şekilde devam etmez; bu iki sınıra temas etmemektedir ama başka topluluk-

lara ayrılan saatler nedeniyle bölünür. Din ve toplum yaşantısı için de aynı durum söz konusudur. Gece, zamanı bölen en temel unsur olarak görünüyor olsa da aslında sadece aile yaşantısını bölmektedir ve aile kadar yakın olduğumuz başka bir cemaat yoktur. Yaşantısı zaman zaman duraklayan zaman zaman yeniden başlayan diğer topluluklarla yetinelim şimdilik; duraklama sürelerinin gece kadar boş olduğunu ve zamanın temsillerinin bu süre içinde tamamen ortadan kalktığını düşünelim. Bu durumda, bu topluluklar için günün nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek çok güç olurdu, her topluluğun günü aynı anda başlamazdı.

Aslında, topluluklar arasında, birinin zamanını diğerine göre belirlemek için kabul edilmiş herhangi bir uzlaşma olmasa da, tüm bu zamanlar arasında karşılıklı bir ilişki bulunur. Her biri, zamanı aşağı yukarı aynı şekilde böler çünkü hepsi ortak bir geleneğin mirasçısıdır. Zamanın geleneksel olarak dilimlenme şekli, zaten doğal olayların akışıyla da uyum içindedir ve bunda da şaşılacak bir yan yoktur çünkü gezegenlerin ve güneşin hareketlerini izleyen kişiler tarafından düzenlenmiştir. Tüm toplulukların yaşantısı, aynı astronomik koşullar altıda geçtiğine göre, toplumsal yaşantının ritmiyle, doğadaki olayların işleyişi arasında bir uyum olduğunu herkes görebilir. Toplulukların kullandıkları ve birbirleriyle uyum gösteren zaman dilimlerinin, tüm topluluklar için birebir aynı olmadığı ve her koşulda aynı anlamı taşımadıkları da doğrudur. Sanki büyük bir çark, kendi hareketlerini toplum bünyesinin tüm parçalarına aktarıyormuş gibi işlemektedir her şey. Ama gerçekte, toplulukların dışında yer alan ve hepsinin tâbi olduğu ortak bir takvim bulunmaz. Ne kadar topululuk varsa o kadar takvim vardır, çünkü zamanın dilimleri kimi zaman dinsel terimlerle (her günü bir azize adayarak) kimi zaman da iş terimleriyle (ödeme günleri vb) ifade edilir. Sağda solda günlerden, aylardan, yıllardan söz edilmesi pek önemli değildir. Hiçbir topluluk bir diğerinin takviminden yararlanamaz. Tüccar, dini zamanın içinde yaşamaz ve işlerini bu takvime göre düzenleyemez. Eski dönemlerde bugünkünden farklı uygulamalar benimsenmişse, fuarlar ve pazarlar din tarafından belirlenmiş günlerde kurulmuşsa, ticari bir borcun kesim tarihi Saint-Jean kutlamaları gününe ya da Meryem Ana'nın aklanması yortusuna denk gelmişse bunun tek nedeni, o dönemde ticari topluluğun, din toplumundan henüz ayrılmış olmamasıdır.

Bu durumda da bu toplulukların birbirlerinden gerçekten ayrı olup olmadıkları sorusu akla gelir. Aslında topluluklar, birbirlerinin bazı özellik-

lerini almakla kalmazlar, yaşantıları da genellikle birbirlerine çok yaklaşır hatta birbiri içinde erir, gelişim çizgileri sürekli iç içe geçer. Birçok kolektif düşünce akımı, en azından belirli süreler çerçevesinde, birbirine karışabiliyor, temel unsurlarını değiş tokuş edebiliyor ve aynı yatak içinde akıp gidebiliyorsa, farklı farklı zamanların bulunduğunu nasıl söyleyebiliriz? Bu toplulukların hiç değilse anılarından bir kısmını aynı zamana yerleştiriyor olduklarını söyleyemez miyiz? Örneğin Kilise gibi bir topluluğun gelişme süreci içinden bir döneme yakından bakacak olursak, temas içinde bulunduğu ve kendi çağdaşı olan diğer toplumların yaşantılarının, kilisenin anlayışında bazı yansımalar bulduğunu görebiliriz. Saint-Beuve, *Port-Royal*'i yazarken, türünün tek örneği olan bu dini harekete daha derinlemesine giriyor, gizli ve hassas dengelerine, içinde barındırdığı özgünlüğe daha fazla ulaşıyor ve bu sayede tablosuna, farklı ortamlardan alınmış çok sayıda olay ve kişiyi dahil edebiliyor ve bu kişiler yüzyıl içinde yaşanan olaylarla ve o dönemde yaşayan kişilerle sayısız ortak nokta barındırıyorlar. Zaten bütün dinsel olayların bir yüzü dış dünyaya dönüktür ve laik topluluklar içinde bir yankı uyandırır kesinlikle. Bir aile toplantısında ya da bir misafir odasında konuşulanlar not edilecek olsa, başka ailelerde, başka ortamlarda neler olup bittiği sorusu çıkacaktır karşımıza, sanki sanatçılar topluluğu, siyasetçiler topluluğu birbirlerinden çok farklı bu ortamların içine sızıyorlarmış ya da buralardaki davranış biçimlerini düzenliyorlarmış gibi. Bir topluluğun (bir ailenin, sosyetik bir ortamın) artık modasının geçtiği ya da zamana uyduğu söylenirken, bu tür sızıntılardan ya da bulaşmalardan söz ediliyordur aslında. Dünyanın herhangi bir bölgesinde patlak veren, dikkat çekici bir olay, herhangi bir yerde yaşayan herhangi bir topluluk tarafından, yaşadığı dönemleri belirlemek için dönüm noktası olarak kabul edilebiliyorsa, çeşitli kolektif akımlar arasında çizilen sınırların keyfi olduğu ve çok fazla noktada kesiştikleri için birbirlerinden ayrı tutulmalarının neredeyse imkânsız olduğu söylenemez mi?

Bir tek olayın, birbirinden farklı birçok kolektif bilinci etkileyebileceği söylenir; bundan yola çıkarak da bu bilinçlerin birbirlerine yaklaştıkları ve ortak bir temsil biçimi içinde birleştikleri sonucuna ulaşılır. Ama birbirlerinden farklı düşünce biçimleri, herhangi bir olayı ele alıp, her biri bu olayı kendine özgü bir şekilde temsil ediyor ve bu olayı kendi dilince ifade ediyorsa, bu olayın bir tek olay olduğunu söylememiz mümkün olabilir mi? Uzam içinde topluluklar biri ve öteki olarak karşı karşıya gelirler. Olay da uzam içinde

gerçekleşir ve topluluklardan biri ve öteki bu olayı alımlar. Ama önemli olan, olayı yorumlama biçimleridir, ona verdikleri anlamdır. Farklı toplulukların aynı olaya aynı anlamı vermeleri için, iki bilincin önceden iç içe geçmiş olması gerekir. Oysa hipotez bunların birbirinden ayrı topluluklar olduklarını öngörmektedir. Gerçekten de iki farklı düşünce biçiminin, bu şekilde birbirinin içine geçiyor olmasını düşünmek mümkün değildir. İki topluluğun birbiri içinde eridiği olur elbette ama bu durumda yeni bir bilinç doğar ve bu yeni bilincin kapsamı ve içeriği, eskilerinden çok farklıdır. Ya da bu iki topluluk hemen ayrılırlar ve eskiden oldukları hallerine geri dönerler, böyle bir durumda da erime sadece görünürde yaşanmış demektir. Başka bir halkı fetheden bir halk, onu kendi içinde eritebilir; ama bu durumda kendisi de başka bir halka dönüşür ya da en azından varlığı içinde yeni bir evreye adım atar. Fethettiği halkı kendi içinde eritmezse, her iki halk da kendi ulusal bilincini korur ve aynı olaylar karşısında farklı tepkiler verir. Bir ülke içinde bulunan siyasi ve dinsel topluluklar için de aynı durum geçerlidir. Devlet, kiliseyi kendi buyruğu altına alır ve kendi anlayışıyla yüklerse, kilise, bir devlet organına dönüşür ve dinsel topluluğa özgü doğasını yitirir; din düşüncesi, kilisenin yokoluşa karşı direnen kısmı içinde kapalı kalan cılız bir dala indirgenir. Kilise ve devlet birbirinden ayrılınca, aynı olay, mesela din reformu, dindar ruhlarda ve siyasi liderlerin zihinlerinde farklı biçimlerde farklı temsillere bürünecektir ve bu temsiller de her topluluğun düşüncelerine ve geleneklerine göre biçimlenecektir şüphesiz ve kesinlikle birbirlerine karışmayacaklardır.

Aynı şekilde, *Taşra Mektupları*'nın yayımlandığı tarih, hem edebiyat tarihi içinde hem de Port-Royal yaşantısı içinde önemli bir andır ama kitabın yayımlandığı yıl, edebi düşünce akımıyla jansenist din akımının birbirine karıştığını düşünemeyiz. Pascal'ın, M. De Sacy ile Montaigne'i uzlaştırmadığını, jansenistlerin yine her zamanki gibi dünya zevklerine düşkünlüğü cezalandırmaya devam ettiklerini biliyoruz. Sainte-Beuve, Port-Royal'e girenlerin portrelerini çizdiği zaman, bu kişilerin kimliklerinde bulunan ikiye bölünmüşlüğü hemen sezebiliyoruz: Bunlar elbette aynı insanlar ama bu figürler, tüm dünyanın hatıralarında yer eden figürlerle ve kendilerini jansenistlerin belleklerine zorla kazıyan figürlerle aynı mı? Aklın, dehanın parlaklığı sönerken, inanç, bir toplumda sona, başka bir toplumda başlangıca işaret ederken, burada sanki bir tek tarih değil, zaman içinde aynı yerde konumlanmayan iki farklı tarih söz konusu değil mi? Buradaki gibi ahlaki

bir olay, ahlaki bir tutum söz konusu olduğunda, durumun biraz karmaşıklaştığı doğru. Örneğin din topluluğunun ve herhangi bir ailenin bu olaydan aynı şekilde etkilendikleri düşünülebilir çünkü örneğin aile de çok dindardır. Madam Périer, kardeşinin hayatını anlatırken, son derece jansenist bir vurguyla, ondan bir aziz gibi söz eder. Ama yine aynı şekilde, siyasete düşkün bir ailede, bu konuyla ilgili yapılan tartışmalar, aileyi bu tartışmaları dışlayan ortamlarla temasa geçirir. Konuya daha yakından bakalım. Din ya da siyaset, tüm aile ilişkilerini geride bıraktığı zaman yani artık aile ortamının dışında bulunduğumuz zaman, bizi ortalığa çıkaracak küçük bir ayrıntı ya da küçük bir ayrıntı eksikliği her zaman bulunacaktır. Pascal'ın yatak odası zaman zaman bir hücreye ya da küçük bir kiliseye dönüşmüştür ve yine zaman zaman Madam Rolland'ın salonunu bir kulüpten ya da Girondin'ler konseyinden ayırmak olanaksızlaşmıştır. Buna karşın, kimi zaman aile, dinsel ve siyasi imgelerle olaylara dört elle sarılarak bunları kendi yaşantısını beslemekte kullanır. Aile fertlerinden birinin bu alanlardan birinde gösterdiği büyük başarının ailedeki yansımalarıyla gurur duyulur, aile fertleri bu konudaki inançları ve görüşleri onları birbirine yaklaştırdığı için kendilerini birbirlerine daha yakın hissederler ya da tam tersine birbirinden uzaklaşırlar. Ama bunun mümkün olması için, görünürde ailenin dışında kalan nesnelerle ve kişilerle bağlantılı olan bu düşünce öğelerinin, aile içindeki temsillerle yer değiştirebilmesi gerekir yani görünürde siyasi ya da dini özellik taşımaya devam ederken, özünde aileye bağlı tepkileri içermesi, eve, kardeşlere, çocuklara yönelik çıkarları ve tercihleri desteklemesi gerekir. Bu tür yer değiştirmelerin mümkün olması da, ailenin çok uzun zamandır bağlı olduğu dini inancın ya da siyasi görüşün sürdürülmesine bağlıdır. Köylü, "Tanrım ve Kralım" der ama bunu "Ocağım, ebeveynlerim" şeklinde algılamak gerekir. İnançlar ve görüşler arasındaki karşıtlıklar aslında kardeşin kardeşe, çocukların ana babalarına karşı besledikleri gizli mücadelelerdir! Ama aile içindeki uğraşların tümüyle kaybolduğu, ana babaların unutulduğu anlar da vardır; dini ve siyasi topluluklara gerçekten katılmak da ancak böyle zamanlarda mümkün olur; bilim, sanat ve meslek toplulukları için de aynısı geçerlidir; ama bu durumda aile fertleriyle bu konuları tartışırken, bu toplulukları unutup aileyi düşünmemek gerekir.

Çeşitli kolektif düşünce akımları, gerçekten birbirlerinin içine geçmiyorlarsa ve bir araya getirilip yan yana tutulmaları mümkün değilse, bunlardan biri için zamanın bir diğerine oranla daha hızlı aktığını söylemek güçtür. Or-

tak bir ölçü bulunmuyorsa, birindeki zamanı diğerininkine oranla ölçmemizi sağlayacak bir araç tasarlayamıyorsak, zamanın hangi hızla aktığını nasıl bilebiliriz? Bazı ortamlarda, yaşantının, başka ortamlara oranla daha hızlı aktığı, duyguların ve düşüncelerin birbirini daha büyük bir hızla takip ettiği söylenir. Zamanın hızını, içerdiği olayların sayısıyla mı tanımlayacağız o halde? Ama daha önce de söylediğimiz gibi zaman, bir olaylar dizisi ya da bir dizi farklılığın toplamı değildir. Daha çok sayıda olayın ya da farklılığın, daha uzun bir zamanla aynı anlama geldiğini düşünürsek büyük bir yanılgıya düşmüş oluruz. Olayların zamanı böldüğü ama doldurmadığı gerçeğini göz ardı ederiz. Çalışma alanlarını ve boş zaman uğraşlarını sayıca arttıranlar, gerçek zaman kavramını yitirirler sonunda ve belki de zamanın özünü bir kenara bırakıp unuturlar; zaman, çok küçük parçalara bölününce, esnekliğini yitirir, yayılamaz, genleşemez ve hiçbir tutarlılık gösteremez. Bir insan topluluğu için değişim yeteneğinin belirli bir sınırı olduğuna göre, yirmi dört saatlik bir zaman dilimi içinde, değişim sayısı arttıkça, her bir değişimin önemi azalacaktır. Aynı şekilde, borsalarda, sanayi kuruluşlarında ve ticari kuruluşlarda, çok kısa süre içinde gerçekleştirilen sayısız etkinliğin çoğu mekanik işlerdir. Hep aynı hesaplar yapılır, çalışanlar hep aynı tür kombinasyonlarla karşılaşır. Bu tür ortamlarda, ortamın belleğini yani kişilerin geçmişleriyle ilgili olarak zihinlerinde sakladıkları imgeyi kalıcı bir şekilde değiştirecek önemli bir değişikliğin gerçekleşmesi için bu söz ve hareket yığınlarının yıllarca, belki de onlarca yıl boyunca üst üste eklenmesi gerekebilir. Yarı yarıya otomatik işleyen bu hareketliliğin içinde yaşayan topluluk, çok tekdüze bir zamanla karşılaşır ve bu zaman, aslında, oltası başında bekleyen balıkçınınkine oranla çok da hızlı akmamaktadır. Bazı halkların diğerlerine göre geriden geldikleri, evrimlerini çok yavaş tamamladıkları söylenir durur ve yine benzer bir şekilde, aynı ülke sınırları içinde, büyük şehirlerdeki yaşantının küçük köylere oranla daha hızlı olduğu, ya da sanayi bölgelerinde zamanın kırsal kesimdekine oranla daha hızlı ilerlediği söylenir.

Bununla birlikte, karşılaştırılan toplulukların, hem doğalarının hem de uğraşlarının çok farklı olduğunu unutmamak gerek. Bir köyün sakinlerinin, bir günlük süre içinde, etkinliklerinin ya da düşüncelerinin akışını değiştirme olanaklarının daha sınırlı olmasından yola çıkarak, onların zamanının kenttekine oranla daha yavaş ilerlediğini söyleyebilir miyiz? Kentte yaşayan insan düşünür bunu ama neden? Çünkü köyü, etkinlikleri yavaşlatılmış bir kent olarak, hareket yeteneğini yavaş yavaş yitirmiş ve uykuya dalmış bir

kent olarak görür. Ama köy köydür ve kendi kendisiyle kıyaslanması gerekir, başka bir doğaya sahip olan başka bir toplulukla değil. Örneğin kırsal bölgede zaman, hayvanların ve bitkilerin doğasındaki akışa bağlı olarak düzenlenen işlerin kendi içlerinde barındırdıkları düzene göre bölünür. Buğdayın topraktan çıkmasını, hayvanların yumurtlamasını ya da yavrulamasını, ineklerin memelerinin dolmasını beklemek gerekir. Bu işlemleri hızlandıracak bir mekanizma yoktur. Zaman, topluluğun özellikleriyle uyum içindedir. İnsanların düşüncelerinin akışı, gereksinimlerine ve geleneklerine uygun bir hızda ilerlemektedir ve zaman da buna uyum sağlamıştır. Olması gerektiği gibidir. Elbette bazı günlerde acele etmek gerekir buna karşın bazı günlerde dinlenilir, ama bu düzensizlikler zamanın içeriğiyle ilgilidir, akışını etkilemez. Kişi işine gömüldüğünde, tartışmaya daldığında, derin düşüncelere kapıldığında, bir anıya dalıp gittiğinde, yoldan geçenleri izlemeye koyulduğunda ya da iskambil oynamaya oturduğunda, tüm bunlar yerleşik birer varoluş biçimi, alışıldık birer davranış oldukları, gelenek görenek tarafından düzenlendikleri için ve her birinin kendine göre bir zamanı, kendine göre bir yeri bulunduğu için zaman, yine her zamanki zamandır, ne fazla hızlıdır ne de fazla yavaş. Buna karşın köylüler kente gittiklerinde, kentteki zamanın hızı karşısında hayrete düşerler ve içi daha fazla doldurulmuş bir günün, içinde daha yoğun bir zamanı barındırdığını düşünürler. Bunun nedeni, kenti, çalışma hastalığına yakalanmış bir köy gibi düşünmeleridir, insanlar aşırı hareketlidir, düşünceler ve davranışlar baş döndürücü bir hıza sahiptir. Ama kent kenttir, yani mekanik devreye girmiştir, sadece üretimle ilgili işlere değil, ulaşıma, eğlencelere ve şakalara bile işlemiştir. Zaman, gerektiği gibi bölünmüştür, tam olması gerektiği gibidir, ne çok hızlı ne çok yavaş, kent yaşantısının gerekliliklerine göre düzenlenmiştir. İçinde barındırdığı düşünceler sayıca fazladır ama daha kısa sürelidir: zihinlerde derin kök salmaları mümkün değildir. Oysa bir düşüncenin olgunlaşması için yeterince uzun bir süreye yayılması gerekir. O halde, bu iki farklı toplulukta, aynı tür düşünceler ve temsiller söz konusu olmadığına göre, her iki farklı topluluk içinde zamanın akış hızını ölçmek için, birbirini izleyen bilinç durumlarının sayısını nasıl karşılaştırabiliriz? Aslında zamanın bir topluluk içinde diğerine oranla daha hızlı ya da daha yavaş aktığı söylenemez; hızlılık kavramı, zamanın akışına uygulandığı zaman, belirgin bir koşul sunmaz. Buna karşın, ne ilginçtir ki insan beyni, eskiyi düşünmeye daldığında, birkaç saniye içinde, çok eskilere gidebilir ya da daha yakın zamanları hatırlayabilir ve

zamanın içinde geriye doğru giderken geçireceği süre, topluluktan topluluğa değişiklik göstermekle kalmaz, aynı topluluk içinde kişiden kişiye de farklılık gösterir hatta aynı topluluktaki bir kişi için bile bu süre, farklı zamanlarda farklı olacaktır. Çok eskilerde kalmış bir anıyı hatırlamaya çalıştığımızda, zihnimizin, o uzun zaman süreçlerinin üzerinden hafifçe süzülüşünü ve sanki sihirli pabuçlar giymiş gibi uçup giderken, geçmişin temsillerine şöyle bir bakarak, aradaki zamanı dolduruşunu hayretle izleriz.

Ama neden tüm bu eski anıların, orada, birbirlerini izleme sıralarına göre dizilmiş olarak, düzenli bir halde bizi beklediklerini hayal ediyoruz ki? Belleğimizde, zaman içinde geriye doğru ilerlemek için, birbirinden bütünüyle farklı, her biri sadece bir kere yaşanmış bir olaya denk düşen bu imgelerin üzerinden geçerek yolumuzu bulmamız gerekiyor olsaydı, zihnimiz bu imgelerin üzerinden büyük adımlarla atlayıp geçemezdi, hatta bunlara şöyle bir dokunup bakmakla da yetinmezdi, her birini tek tek gözden geçirirdi. Aslında zihin tüm bu imgeleri teker teker gözden geçirmez, zaten bunların canlı kaldıklarını belirten bir şey de yoktur ortada. Zihin, zaman içinde, belirli bir topluluğa ait bir zamanın içinde araştırır ve tekrar kurar anıyı ve desteğini de yine zamandan alır. Zaman bu görevi üstlenebilir ve bu görevi üstlenebilecek tek unsur da zamandır. Bunun için zamanı, değişmeyen, bugün de dün olduğu gibi kalan, süreklilik içeren bir ortam olarak görmemiz gerekir, öyle ki dünü, bugünün içinde bulabilelim. Zamanın, yeterince uzun bir süre boyunca, bir şekilde hareketsiz kalması, bu süre boyunca kendisi de aşağı yukarı aynı yapıyı koruyan, doğası değişmeyen ve aynı nesnelerle ilgilenmeyi sürdüren bir topluluğun düşüncesini biçimlendiren bir çerçeve sağlaması sayesinde mümkün olur. Düşüncem, bu tür bir zamanın içinde geriye doğru ilerleyebildiği, bugüne doğru dönebildiği, bu zamanın içinde yaşanmış bir olayın farklı parçalarını incelerken öteyi görmesine izin vermeyen bir engelle ya da bariyerle karşılaşmadığı sürece, bütün öğeleri birbirini destekleyen bir ortam içinde hareket ediyor demektir. Bu ortamı oluşturan tüm parçaları ortaya çıkarmak için, ortam içinde dolaşması yeterli olur. Bununla birlikte, söylemeye bile gerek yok, bu zaman, içinde gerçekleşen olaylar dizisiyle kesinlikle karışmaz, ama daha önce de gösterdiğimiz gibi, homojen ve bütünüyle boş bir çerçeveye de indirgenemez. Eski dönemlere ait olayların ya da figürlerin izleri, topluluğa herhangi bir çıkar sağladığı ya da topluluğun bir uğraşını desteklediği ölçüde yer etmiştir bu zamanın içinde. Birey, topluluğun belleğinden yardım alır dediğimiz zaman, bu yardım için,

topluluk üyelerinden birinin ya da birçoğunun halihazırda orada bulunmasının gerekmediğini de belirtmeliyiz. Yani bir topluluktan uzaklaşmış olsam da ondan etkilenmeye devam ederim; topluluğun üyelerinin bakış açısına göre konumlanmamı, onların bulundukları ortama ve onlara özgü zamanın içine yeniden dalmamı ve kendini topluluğun merkezinde hissetmemi sağlayabilecek şeyleri zihnimde taşıyor olmam yeterlidir. Bunun biraz açıklama gerektirdiği doğru.

Okuldayken çok yakın olduğum bir arkadaşımla birlikte geçirdiğimiz günlerden birini hatırlıyorum, psikolojik bir konuşmaya dalmışız beraberce; öğretmenlerimizin ve arkadaşlarımızın özelliklerini inceleyip birbirimize anlatıyoruz. O da ben de arkadaş topluluğunun birer parçasıydık o dönemde, ama bu topluluk içinde kurduğumuz özel ilişki ve hatta okula girişimizden öncesine dayanan arkadaşlığımız sayesinde, arkadaş topluluğu içinde daha küçük ve daha sıkı bir topluluk oluşturmuştuk. Şimdi onu görmeyeli yıllar oluyor ama topluluğumuz, en azından düşüncede, yaşamaya devam ediyor çünkü yarın karşılaşacak olsak, birbirimize karşı hissedeceklerimiz, birbirimizi en son gördüğümüz gün hissettiklerimizden farklı olmayacak. Ama şu var ki arkadaşım birkaç ay önce öldü. Bu nedenle topluluğumuz dağılmış oldu. Artık onunla karşılaşmam mümkün değil. Ondan söz ederken, hâlâ hayatta olan bir insandan söz eder gibi konuşmam mümkün değil. O halde, ben bugün oturup, bir zamanlar arkadaşımla yapmış olduğumuz bir konuşmayı aklımda canlandırırken, anılarımızı hatırlamak için, topluluğumuzun belleğinden destek aldığımı nasıl söyleyebilirim? Topluluğumuz artık yok ki! Ama topluluk, belli bireylerden oluşan bir küme değildir sadece, hatta bu tanım özellikle yanlıştır. Topluluğun gerçekliği, isimlerini birbiri ardından sıralayacağımız birkaç figüre indirgenemez; bu isimleri sıralamakla topluluğu yeniden kuramayız. Topluluk, ortak bir çıkar, bir düşünce düzeni ve ortak bir uğraş sayesinde bütünleşir; bu ortak noktalar da elbette topluluk içinde yeni değerler kazanır ve topluluk üyelerinin özelliklerini yansıtır belirli bir ölçüye kadar ama yine de tüm bunlara rağmen topluluk üyelerinin genel özellikleri daha egemendir hatta kendilerine özgü kişilikleri yok gibidir, bu sayede benim için taşıdıkları anlam değişmez ve bu kişiler gidip yerlerine yenileri gelse bile bu durum böyle kalır. Topluluğun belirgin ve değişmeyen unsuru budur ve ben de topluluğu tekrar düşünürken, üyelerden yola çıkarak ulaşmam bu unsura, tam tersine, bu unsurdan yola çıkarak yeniden kurarım topluluğu oluşturan figürleri. Yani arkadaşımı düşündüğüm zaman, bizim

için ortak olan ve benim için yaşamaya devam eden düşünceler akımının içinde bir yer bulurum kendime. Arkadaşımın artık aramızda bulunmaması ya da gelecekte bir gün yolda karşılaşamayacak olmamız, bir zamanlar paylaşmakta olduğumuz düşünce akımı içinde kendime bir yer bulmama olanak tanıyan koşullar sağlamlığını koruduğu sürece bir engel oluşturmaz. Bu koşullar da sağlamlıklarını korumaktadırlar zaten çünkü bizim için ortak olan uğraşlar, arkadaşlarımız tarafından da benimsenmişti ve bugün de arkadaşıma benzeyen birçok insanla karşılaşıyorum sokakta, daha önce de karşılaştım, daha sonra da karşılaşabilirim, bu kişilerde de aynı özelliklerin, aynı düşüncelerin bulunduğunu görüyorum, sanki onlar da topluluğumuzun görünmeyen birer üyesi olmuşlar gibi.

İki ya da daha fazla kişi arasında kurulan ilişkilerde, kişilerden bağımsız bu ortak düşünce unsurunun bulunmadığını varsayalım. Varlıklar birbirlerini son derece bencil bir tutkuyla seviyorlar, her birinin aklı fikri diğeri. Şöyle diyebilirler: "Onu o olduğu için seviyorum." Burada bir şeyin yerine başka bir şey koymak kesinlikle mümkün olmaz. Ama tutku kaybolup gidince, onları bir araya getiren bağdan da eser kalmaz ve bu durumda ya birbirlerini unuturlar ya da geride soluk ve renksiz bir anıdan başka şey bırakmazlar. Her biri diğerini nasıl görüyorsa öyle hatırlaması için ilişkilerini neyin üzerine kurmaları gerekir? Bununla birlikte kişiler birbirlerinden uzaklaştıkları halde, birisi öldüğü halde anılar canlı kalabiliyorsa bu demektir ki aralarında, kişisel bağlılığın ötesinde ortak bir düşünce, zamanın uçup gittiği hissi, çevredeki nesnelerle, doğayla ilgili ortak bir görüş, beraberce düşünecekleri ortak konular varmış: Bu değişmez unsur, iki varlık arasında kurulan duygusal bağdan, bir topluluk türetir ve topluluğun ayakta kalan düşüncesi, geçmişi bugüne yaklaştırır, kişinin imgesinin silinip gitmesini engeller. Auguste Comte ve Clotilde de Vaux'nun aşkları ruhsal bir birlikteliğe dönüşmeseydi ve Auguste Compte, Clotilde de Vaux'yu insanlığın dinine yeniden taşımasaydı onu zihninde böyle canlı tutabilir miydi, tüm bedeniyle gözlerinin önündeymiş gibi görebilir miydi? Anne babalarımızı da elbette onları çok sevdiğimiz için hatırlarız ama öncelikle anne babamız oldukları için hatırlarız. İki dost birbirlerini unutmazlar çünkü dostluk, düşüncelerin paylaşılmasını ve bazı ortak uğraşların bulunmasını gerektirir.

Aslında bazı kişilerle kurduğumuz ilişkiler öyle genişler ki topluluğun diğer üyelerini aynı somutlukla canlandıramayız aklımızda. Bu tür topluluklar, tanıdığımız figürlerden öteye geçerler ve neredeyse kişisellikten uzakla-

şırlar diyebiliriz. Oysa kişisel olan daha kalıcıdır. Topluluğun yaşamış olduğu zaman süreci, kişisellikten yarı yarıya uzaklaşmış bir ortamdır, geçmişte yaşanmış olayların birden fazlasını aynı anda yan yana getirebiliriz çünkü her birinin anlamı, tümünün bir arada oluşturdukları bütüne göre belirlenir. Bütüne baktığımızda bu anlamı buluruz yeniden, bozulmadan kalan unsur budur, çünkü bu gerçeklik, topluluğa girip çıkan figürlerin özelliklerinden ayrıdır.

Toplumsal zamandaki bu süreklilik de görecelik içerir. Geçmiş üzerindeki egemenliğimiz ve bu toplulukların düşüncelerinin filizlendiği doğrultular üzerindeki egemenliğimiz yeterince geniş olsa da sınırsız değildir, üyesi olduğumuz toplumların varoluş süreçleri içinde yeni bir döneme girmeleriyle kesin bir sınır çizilir. Görünüşe bakılacak olursa bellek, taşıması gereken olaylar yığını çok fazla büyüdüğü zaman bu yükten kurtulmaya çalışıyor. Şunu da belirtmeliyiz ki asıl önemli olan etken, bellekte tutulması gereken olayların sayısı değildir. Topluluk, hissedilir ölçüde değişmediği sürece, belleğinin kapsayabileceği zaman süreci uzamaya devam edebilir: süreklilik gösteren, önümüzde dümdüz uzanan ve her yerine ulaşabileceğimiz bir ortamla karşı karşıyayızdır. Önemli bir değişim yaşanınca, topluluk için yeni bir zaman başlar ve eskiden olanlara gösterilen ilgi azalır. Ama değişiklikten en az etkilenen topluluk üyeleri için, eski zaman, yeni zamanın yanında hatta bu yeni zamanın içinde varlığını sürdürebilir, sanki eski topluluk, kendi özünden doğan yeni topluluğun içinde eriyip gitmeyi reddediyor gibidir. Toplum bünyesinin farklı parçalarının, geçmişte kalan alanlar içinde farklı uzaklıklara kadar gidebilmelerinin nedeni, bazılarının diğerlerine oranla daha çok anıya sahip olması değildir: topluluk içindeki iki farklı kısım, düşünce biçimlerini, aynı çıkar merkezleri etrafında kurmamaktadır artık.

Aile içinde, anne ve babanın belleği, aile fertlerini, evlilik sonrası süreç içinde gezdirebilir; çocuklar, bu geçmişe, sadece onlara anlatılanlar aracılığıyla ulaşabilirler; anne babalarıyla birlikte belirli bir bilince sahip olmalarından önceki zamana ilişkin anıları yoktur. Bu durumda aile topluluğunun belleğinin, tüm zaman süreci boyunca aynı koşullar altında yaşanan ve tümü birbirine benzeyen ama bununla birlikte zaman içinde geriye doğru gidildikçe farklı bireyler için farklı noktalarda tıkanıp kalan bir dizi bireysel anı demetine indirgendiğini söyleyebilir miyiz? Bu durumda aile içinde ne kadar birey varsa, aynı toplulukla ilgili olarak o kadar farklı sayıda belleğin, o kadar farklı sayıda bakış açısının bulunduğu, çünkü bu belleklerin her bi-

rinin farklı zamanlara yayılmakta olduğu sonucuna mı ulaşacağız? Hayır, bu topluluğun yaşantısı içindeki belirleyici dönüşümlere dikkat edeceğiz sadece.

Evlilikten sonra, çocukların doğumuna kadar ve çocukların geçmişi hatırlama yetenekleri gelişene kadar geçen süre kısa olabilir. Ama bu bir ya da birkaç senelik süreç içinde, görünürde pek bir olay yaşanmadığı izlenimi uyandırsa da aslında bu süreç, birçok olayla yüklüdür. Eşlerin kişisel özellikleri bu süre içinde ortaya çıkar, anne babalarından ve o güne kadar içinde bulundukları ortamlardan edindikleri tüm özellikler keşfedilir; bu unsurlardan yola çıkarak yeni bir topluluğun oluşturulabilmesi için, sayısız şaşkınlığa, dirence, çatışmaya, fedakârlığa rağmen, birden beliriveren uzlaşımlar, tesadüfler, karşılıklı olarak birbirini yüreklendirmeler, doğa ve toplum konularında yapılan ortak keşifler aracılığıyla ilerlemek, sürekli çaba göstermek gerekir. Bu süreç, binanın temellerini atmaya ayrılan süreçtir; evin tamamlanması sürecinden çok daha ilgi çekici, çok daha hareketlidir; kıpır kıpır ve coşku doludur çünkü bir başlangıçtır bu öncelikle. Zaman ilerledikten sonra, yapılacak işlerin, daha önceden yapılmış olanlar doğrultusunda, hem sorumluluğu taşınan hem de kibirle bakılan unsurlar doğrultusunda düzenlenmesi gerekecektir; komşu binalarla aynı çizgide durmak gerekecektir; evde oturacak olan kişilerin, önceden öngörülmesi çoğunlukla mümkün olmayan tercihlerini ve beraberlerinde getirdikleri zorunlulukları da dikkate almak gerekecektir; bunun için de beklenmedik engellerle karşılaşmayı, zaman kaybetmeyi, bazı işleri sil baştan yeniden yapmayı göze almak gerekecektir. Ama tüm bunlarla birlikte, kimi zaman da işin tam orta yerinde, herhangi bir nedenle, çalışmaya ara vermek de gerekebilecektir. Bazı evler tamamlanmaz, yarıda kalır; bazı işler tekrar ele alınmayı bekler uzun süre. *Pendent opera interrupta*. Her gün dönüp dolaşıp aynı yerde çalışmaya koyulmanın sıkıntısı da bunlara eklenir. Bir binayı tamamlayanların etkinliklerinde bile genellikle neşeden çok tedirginlik bulunur. Bir yıkım şantiyesi, doğayı hatırlatır biraz da, temel kazan işçiler de tarla açan ırgatlara benzerler. Yeni bir topluluğun temellerinin atılması sürecinin, en yoğun ve en uzun sürmeye yazgılı düşüncelerle yüklü olmaması mümkün müdür? Bu nedenle, kuruluş süreci ne kadar kısa sürmüş olursa olsun, kurucuların anlayışı, çok uzun süre ayakta kalır.

Çocukların aileye katılması, çoğu zaman aileyi genişletmekle kalmaz, düşünce biçimini ve ilgi odaklarını da değiştirir. Çocuk hep bir davetsiz misafir

gibidir, daha önceden kurulmuş olan aileye uyum göstermeyeceği çok iyi bilinir, buna karşın anne babanın ve hatta yeni gelenden önce doğmuş olan çocukların, yeni gelenin dayatacağı zorunluluklara direnseler bile en azından bu yeni üyenin topluluğa katılması sonucunda ortaya çıkan değişikliklerden etkilenecekleri, bu yeniliklere uyum sağlamak zorunda kalacakları kesindir. Henüz çocuk sahibi olmayan ikili, kendi kendilerine yeteceklerini düşünmüş olabilirler; belki görünürde bir eksiklik hissetmemiş de olabilirler; oysa ikili, dışarıdan gelen müdahalelere açık olmuştur: okumalar, tiyatrolar, ilişkiler, seyahatler, erkeğin ve belki de kadının mesleki uğraşları, tüm bunlar birçok farklı ortamdan geçip biraraya gelerek, çiftin kendine göre davranmasına, bütünlüğünün bilincine varmasına yardımcı olmuştur. Çift, iki tehlikeyle karşı karşıyadır. Birincisi, daralmak ve kendi üzerine kapanmaktır, bu durumda kendi dışındaki topluluklarla her türlü bağlantısını koparır, sonuç olarak da çürümeye başlar çünkü toplumsallık sayesinde yaşayabilir ancak ve bu nedenle de sürekli kendi üyelerinin oluşturduğu çemberin dışına çıkmayı ve genişlemeyi arzular. Diğer bir risk de fazla genişlemek, çiftin dışında kalan bir topluluk ya da çiftin uğraşlarının çok uzağında kalan bir uğraş tarafından yutulmaktır. Bunun sonucunda kimi zaman, özellikle ilk dönemlerde, çiftin yaşantısı ve zaman kullanımı bir gelgite dönüşür. Çift, dış toplum içindeki yerini bulmaya çalışırken kimi zaman bütünüyle dış dünyaya kaptırır kendini kimi zaman da uzak durur; bu karşıtlıklar öyle sert biçimlerde belirir ki bu süreç, çiftin yaşantısı içinde ayrı bir yer edinir, daha sonra gelen süreçlerden ayrılır ve bellekten hiçbir zaman silinmez. Bir süre sonra çift kendi yerini bulur: ilişkiler kurar; çıkarları, konumu belirlenir; diğer topluluklarla ilişkisi yerine oturur; temel uğraşları daha kararlı bir hal alır. Bir çift, çocuk sahibi olduğu zaman, çevresindeki toplumsal ortamla kurduğu ilişkiler genellikle artar ve belirginleşir. Bir topluluğun üye sayısı artınca, özellikle de bu üyelerin farklı yaşlarda olmaları durumunda, topluluk, toplumla çok daha fazla koldan ilişki kurmaya başlar. Diğer aileleri de barındıran ortama daha sıkı bir şekilde bağlanır, bu ortamın anlayışı ona da nüfuz eder, kurallara uymaya başlar. Daha geniş bir ailenin kendi kendine daha iyi yeteceğini, daha kapalı bir ortam oluşturacağını düşünebiliriz. Ama bu pek doğru değildir. Anne babanın artık yeni ve ortak bir uğraşları olduğu ve bu uğraşın diğerlerinden çok daha güçlü olduğu kesindir. Ama genişleyen aile topluluğu, kendisini maddesel olarak yalıtmakta daha çok zorlanır; diğerlerinin bakışlarının erişebileceği daha geniş bir yüzey sun-

maktadır. Aile daha çok sayıda ve daha karmaşık iç ilişkilerle donatılmıştır ve bu ilişkiler aynı zamanda kişisellikten de daha uzaktır çünkü aile, kendi dışında varolan ve kendi kendini aşma eğilimi gösteren bir tür organizasyon oluşturmaktadır. Toplulukta böyle bir değişiklik yaşandığı zaman, düşünce biçimi de derinden etkilenir. Yeni bir başlangıç noktası gibidir bu dönüşüm. Çocukların gözünden bakıldığında, ailenin tüm yaşantısı bu süreyle sınırlıdır ya da onların anılarının erişebildiği tek alan budur. Anne babaların belleği daha geriye gidebilir, çünkü eskiden kurmuş oldukları topluluk, genişlemiş aile topluluğu içinde bütünüyle eriyip gitmemiştir. Varolmaya devam etmiştir ama süreklilik göstermemiştir, zayıflamış gibidir. Çocuklar uzaklaştıkları zaman fark edilir bu durum. Gerçekliğin dışında kalmış gibi hissedilir, uzun bir aradan sonra tekrar bir araya gelen arkadaşların ortak geçmişlerinden söz edebilmeleri ama bunun dışında konuşacak başka şeyleri olmaması gibi. Devamı olmayan bir yolun uç noktasına gelinmiş gibi, ya da oyunun kurallarını unutan iki partner gibi hissedilir. Aynı şekilde toplum da derin bir yeniden biçimlendirme sürecine tâbi kaldığında, bellek, bu iki dönemin anılarına ulaşmak için iki farklı yoldan ilerler ve bu iki dönem bir süreklilik içinde izlemez birbirini. Aslında iki farklı düşünce çerçevesinin saklı tutulduğu iki farklı zaman söz konusudur ve bu iki farklı zamandan biri ya da diğeri içinde yer edinmiş anıları bulmak için kimi zaman birinin kimi zaman diğerinin içine yeniden girmek gerekir. Eski bir kentin üzerine kurulan yeni bir kentin içinde, eski kenti yavaş yavaş kuşatan ve altüst eden sokaklar labirentinde, kimi zaman eski mahalleleri önce keşfedip sonra ortadan kaldırarak kimi zaman da eski binaların uzantısında ya da aralarında kendine yer açarak gelişen evlerin ve dev yapıların arasında, eski kenti yeniden bulmak için, bugünden geçmişe doğru geri giderek, eski kentin görünümünü gittikçe daha hızlı bir şekilde tahrip eden çalışmaları, yıkımları, yol çizgilerini vb geriye doğru, süreklilik içeren bir çizgi üzerinde takip etmek doğru bir yol olmaz. Başka bir yol izlemek gerekir. Kimi koruma altına alınmış kimi de kaybolup gitmiş eski yolları ve anıtları yeniden bulmak için, eski kentin haritası üzerinde aramak gerekir yolumuzu, düşüncemizde eski kente taşınmak gerekir. Eski mahallelerin genişletilmesinden ve yeniden yapılandırılmasından önce buralarda yaşamış olan kişiler için, eski duvarların ayakta kalan cephelerine, başka bir yüzyıla ait bu görünümlere, sokaklardan arta kalanlara aşina olan kişiler için bu değişimi gerçekleştirmek her zaman mümkündür. Modern kentin içinde de eski kentin özelliklerini bulmak

mümkündür çünkü sadece eski kenti arayan gözlerle, sadece onu düşünerek bakarsınız kente. Yine aynı şekilde, dönüşüm geçiren bir toplum, eskiden sahip olduklarının yıkıntılarını içinde barındırmaya devam ettiği sürece, bu toplumu eski haliyle tanıyıp bilenler, kendilerini başka bir zamana ve başka bir geçmişe taşıyan bu eski izlere yöneltebilirler ilgilerini. İçinde kısa da olsa belirli bir süre boyunca yaşadığımız toplumların hepsi, daha sonraları içine daldığımız yeni toplulukların içinde bir şekilde kendini göstermeye devam eder, en azından bazı izler bırakır. Bu bazı izlerin ayakta kalıyor olması, eski toplumun kendine özgü zamanının sürekliliğini ve kalıcılığını açıklamaya ve bizim de düşünce yoluyla bu eski toplumun içine yeniden dalma olanağımızın bulunduğunu göstermeye yeterlidir.

Derin bir evrim sürecinden geçen bir toplumun birbiri ardı sıra büründüğü farklı hal ve biçimlere karşılık gelmekle birlikte ayakta kalmayı sürdüren bütün bu zamanların birbirinin içine geçmesi söz konusu değildir. Yan yana ama ayrı ayrı yaşamaya devam ederler. Aslında, düşünceleri birbirinden ayrı olan topluluklar, uzam içinde maddesel olarak belirli bir şekilde konumlanırlar ve bu toplulukların üyeleri de ya aynı anda ya da birbiri ardı sıra bu toplulukların birden fazlasına dahil olurlar. Tek ve evrensel bir zaman yoktur, buna karşın toplum, her biri kendine özgü bir zamana sahip olan farklı topluluklara ayrılır. Bu kolektif zamanları birbirinden ayıran özellik, bazılarının daha hızlı, diğerlerinin daha yavaş ilerliyor olması değildir. Hatta bu zamanların akıp gittiğini söylemek bile mümkün değildir çünkü her kolektif bilinç, hatırlama yeteneğine sahiptir ve zamanın kalıcılığı, bellek için olmazsa olmaz bir önkoşul olarak belirir. Olaylar zaman içinde birbirini izler ama zamanın kendisi hareketsiz bir çerçevedir. Zamanların arasındaki fark ise kiminin daha geniş kiminin daha dar olmasıdır, genel bir uzlaşma sonucunda geçmiş olarak adlandırılan şeyin içinde kimi daha fazla yol alma olanağı sağlar, kimi daha az. Şimdi de bireylerin gözüyle bakalım. Her biri birçok topluluğa üyedir, birçok toplumsal düşünceye katılır, bakışı birçok kolektif zamanın içinde gezinir, birinden çıkar diğerine dalar. Bireyler arasındaki farklılaşmayı sağlayan bir unsurdur bu: aynı dönem içinde, uzamın belirli bir bölgesinde, farklı insanların bilinçleri hep aynı kolektif akımlar içinde gidip gelmez. Ama bununla birlikte, her insanın düşüncesi, geçmiş içinde ya da her topluluğun kendi zamanı içinde de aynı hareketliliği göstermez: kimilerinde daha hızlı kimilerinde daha yavaş ilerler, kimlerinde daha uzağa ulaşır kimilerinde daha yakın bir tarihte kalır. Bilinçlerin, uzunlu kısalı farklı

zaman süreçlerini aynı zaman aralığında toplamaları bu şekilde gerçekleşir. Örneğin yaşanmış olan belirli bir toplumsal zaman aralığı içinde tutacakları temsil edilen zaman alanı, kimi zaman kısa kimi zaman uzun olabilir. Elbette ki bilinçler, bu açıdan birbirlerinden çok farklıdır.

Psikologların bu konudaki yorumu çok değişiktir. Ne kadar bireysel bilinç varsa o kadar farklı zaman süreci bulunduğuna ve bunlardan hiçbirinin bir diğerine indirgenemeyeceğine inanırlar çünkü onlara göre her bilinç, kendine özgü bir hareketlilik içinde akıp giden bir düşünce dalgasıdır. Ama her şeyden önce şunu söylemek gerekir ki zaman akmamaktadır: devam etmektedir, kalıcıdır ve böyle olması gerekmektedir, aksi takdirde belleğin zaman içinde geriye doğru ilerlemesi mümkün olur muydu? Ayrıca bu akıntıların her biri, birbirini izleyen, kimi yavaş kimi hızlı gelip geçen, süreklilik gösteren bir durumlar dizisi olarak ortaya çıkmaz, aksi takdirde bunları karşılaştırmak suretiyle, birçok bilinç için ortak olan bir zamanın temsilini nasıl çıkarabilirdik ortaya? Aslında, birçok bireysel bilinci birbirine yaklaştırarak, bunlara ait düşünceleri ve olayları, bir ya da birçok ortak zamana taşımak mümkün olabiliyorsa, bu demektir ki içerideki zaman, toplulukların kendilerinden kaynaklanan birçok akıma ayrışmaktadır. *Bireysel bilinç, bu akımlar için bir geçit yeridir sadece, kolektif zamanların karşılaştığı yerdir.*

Zaman üzerine çalışan filozofların, bu kavrayış biçimini bugüne kadar göz önünde bulundurmamış olmaları şaşırtıcıdır. Bunun nedeni, bilinçlerin bugüne kadar hep birbirlerinden yalıtılmış ve her biri kendi içine kapanmış halde temsil edilmiş olmasıdır. William James'in ve Henri Bergson'un yazılarında karşılaşılan, İngilizcede *Stream of thought*, ya da Fransızcada "flux psychologique, courant psychologique" sözcükleriyle ifade edilen "düşünce akışı" kavramı, psişik yaşantımızın akışına seyirci olmamız durumunda her birimizin hissedebileceği duyguyu, doğru bir imgeyle ifade eder. Görünüşe göre, içimizde olup biten her şey, bilinç durumlarımız, sürekli bir akımın içinde birbirini izleyen kesitler, birbirini iteleyen dalgalar gibi ardı ardına gelmektedir. Oysa düşündüğümüz zaman, sürekli önden yürüyen, durmaksızın bir algıdan diğerine, bir duygu halinden bir diğerine geçen bir düşünce için bunun doğru olduğunu görürüz, ama buna karşın belleğin özü, bizi durmaya zorlamasında, bu akımın dışına yönelmeye, düz yoldan sapmaya zorlamasında yatar; bu yoldan çıkış, her zaman ters istikamete olmasa da dolaylı yollara götürür bizi, sanki bu süreklilik gösteren dizinin içinde bitmek bilmeyen bir çatallanma söz konusuymuş gibi. Düşünce, belleğin içinde

hâlâ etkindir elbette; yer değiştirir; hareket halindedir. Ve burada önemli olan nokta, düşüncenin zaman içinde dolaşmasının bu hareketlilik sayesinde mümkün olmasıdır. Bellek olmasaydı ve bazı anlarda eskiyi hatırlayabiliyor olmasaydık, zamanın içinde bulunduğumuzun ve süreç içinde bir yerden bir başka yere taşındığımızın bilincine nasıl varabilirdik? Bu izlenimlerin içine daldığımız zaman, ortaya çıkışlarını ve daha sonra kayboluşlarını izlediğimiz zaman, süreç içindeki anlardan önce biriyle sonra da bir başkasıyla karşılaşırız; ama zamanın kendisinin bir temsilini oluşturmak nasıl mümkün olacaktır, yani hem bu anı hem de başka birçok anı daha içinde barındıracak bu zamansal çerçevenin bir temsilini oluşturmak nasıl mümkün olabilir? Zamanın içinde *var olabiliriz*, zamanın bir parçası olan şimdinin içinde bulunabiliriz, ama buna rağmen zamanın içinde *düşünemiyor* olmamız da mümkündür, düşünce yoluyla yakın ya da uzak bir geçmişe taşıyamıyor olabiliriz kendimizi. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu izleminler akımını, düz anlamıyla düşünce akımlarından ya da bellekten ayırt etmek gerekir. İlki, yani izlenimler, bedenimizle sıkı ilişki içindedirler; kendimizin dışına çıkmamıza yardımcı olmazlar kesinlikle, geçmişle ilgili bir perspektif sunmazlar. Diğerleri yani düşünce akımları ve bellek, bağlı olduğumuz çeşitli toplulukların düşüncelerinden alırlar temellerini ve büyük oranda bunların içinde hareket ederler.

Toplulukları ve bunların temsillerini ön plana alacak olursak, bireysel düşünceyi, bu toplulukların düşünceleri konusunda birbirini izleyen bir dizi bakış açısı olarak düşünürsek, zaman içinde geriye doğru ilerleyebileceklerini anlarız. Geçmiş içinde ne kadar ileri gidilebileceği, bu bakış açılarının perspektiflerinin genişliğine bağlıdır. Bunun böyle olması için, zaman geçerken, bu bilinçlerin her birinde, zamanın imgesinin kalıcılık göstermesi, hareketsiz kalması gerekir, ya da zaman, her topluluk için farklı olabilecek bazı sınırlar dahilinde hareket etmelidir. Bu da büyük bir çelişkidir. Herhangi bir toplum, bugüne ve geçmişe ait bir olaylar kümesine, belirli bir bakış açısıyla ulaşamıyorsa, zamanın akışı içinde geri gitmesi, daha önce kendisinin bıraktığı izlerin üzerinde ilerlemesi mümkün değilse, böyle bir yeteneğe sahip değilse, bu toplumun varolması, kalıcılık göstermesi, kendi kendinin bilincine varması nasıl söz konusu olabilir? Dinsel, siyasi, ekonomik toplumlar, aileler, arkadaş toplulukları ve hatta bir toplantı mekânında, tiyatro salonunda ya da yolda bir araya gelen insanların oluşturdukları topluluklar, kendilerince durdururlar zamanı, ya da üyelerinin, sürekli değişen

bir dünya içinde, en azından belirli bir süre boyunca bir tür sabitlik, görece bir denge yaratıldığı ve bu süre içinde hiçbir şeyin değişmediği izlenimi edinmelerini sağlarlar.

Zaman içinde geriye doğru ne kadar ilerlenebileceği, topluluğa göre değişir elbette. Bireysel düşüncelerin, farklı anlarda, şu ya da bu kolektif düşünceye katılım derecelerine bağlı olarak, farklı uzaklıklardaki anılara ulaşabiliyor olmalarının nedeni budur. Bu belli belirsiz zaman çizgisinin ötesinde yani kolektif belleklerin ötesinde hiçbir şey yoktur, çünkü filozofların zamanı, boş bir biçimden ibarettir. Zaman, bir içeriğe sahip olduğu ölçüde gerçektir, yani düşünceye bir olaylar bütünü sunduğu durumlarda. Sınırlı ve görecelidir, ama tam bir gerçekliğe sahiptir. Bununla birlikte bireysel bilinçlerin yerleşmelerine ve anılarını yeniden bulmalarına olanak sağlayacak zenginlikte bir çerçeve sunabilecek kadar da geniştir.

Fransızcadan çeviren: Şule Demirkol

Bellek ve *Yabancı İçin* Sorumluluk: *Etik "iyi yaşam" Fikri İçin Kısa Bir Giriş*

NUSRET POLAT

I.

Belleğin nasıl inşa edildiğine dair önemli bir kuram Nietzsche'ye aittir. Nietzsche olağanüstü bir öngörüyle "bellek" ve "acı" arasında ilişki kurmuştur.

> *"Kim insan denilen hayvan için bir bellek yaratır? Bu biraz körelmiş, biraz da abuk sabuk, bir anlık anlama yetisinde, bu etli kemikli unutkanlıkta, orada kalması için nasıl iz bırakılır?... Bellekte kalan şeyi yakmalı: Ancak acı veren kalır bellekte – işte budur, yeryüzündeki en eski (ne yazık ki, aynı zamanda en uzun süren) psikolojinin temel tezi... kansız, işkencesiz, kurbansız yapamaz"*[1].

Bellekte kan vardır, şiddet ve gözyaşı, *bellek kurbansız yapamaz.*

Belleğimde tıpkı bir damga gibi, tıpkı Amerikan filmlerinde kovboyların sığırlarını kaybetmemek, onların kendilerine ait olduğunu anlamak/hatırlamak için derilerine bastıkları kızgın, böğürten damga gibi, kalan acının izidir. *İz* gerçeğin acısını bir tortu gibi üzerimde bırakır. Şiddetin acısıdır *iz*. İzler yok edilebilir mi? *Bellekte kalan şeyi nasıl yakmalı?* Her şeyin kayıtlara geçirildiği toplumu modern toplum olarak adlandıracak olursak, bu imkânsızın sınırı, sınırın sınırı değil midir? Bellekte kalan yakılamaz. Artık çok geçtir. Nietzsche'ye ait geleceğin toplumunda belleğe yer yoktur. Bu saf düşünce, bu iyimser düşünce retorik bir şiddet isteminden, bir simülasyon etkisinden öteye geçemez. Bellekte kalan yakılamaz. *Peki askıya alınabilir mi?* Acının *yer*'i derindir, üzerindeki kabuk soyulur. Bellek *acı*'nın evidir. Kanlı

canlı bir ev. Bir *yok-yer,* bir transit geçiş yeri değildir. Asla kaçıp kurtulamadığım, daimi ikametgâh *yer*imdir bellek. Çok eskiden beri bilinir, "evet, insan kendine mahkûmdur".

*Bellek zamanın mek*â*nıdır.* Zamanın mekânı, benim de evimdir. Sanatçı Sarkis'in dediği gibi, "belleğim vatanımdır". Vatanım, evim yani, yani doğduğum yer, kanla sulanmasından övünç duyduğum toprak, kısacası şu acılarımın izlerinin deposu, sınırın ya da imkânsızın sınırı, yani sınırı olmayan sınır (kim zamana sınır koyabilir ki?)... Bellek *rahatsızlığımın* yeri değil de başka nedir! Evimde rahat edemiyorsam başka bir yerde nasıl rahat edebilirim. Bellek, yine sanatçı Sarkis'in dediği gibi aslında sırtımda taşıdığım evimse[2], nerede, ne zaman, nasıl huzur bulabilirim!

Nietzsche'nin tezi özetle şöyledir: "Başlangıçta doğal hukuk vardır. Doğal hukuk Rousseaucu anlamda adalete değil, ama Hobbesçu anlamda güce dayanır. Doğanın insana verdiği hak güçten geçer. Güçlü olan hayatta kalır ilkesi gereği, güçler çarpışır. Güçlü olan güçsüz olana galip gelir. Güçlü olan efendi olur, güçsüz olan köle olur. Fakat köle olmak ağırdır. Köle belleğini kurar. Sürekli acılarıyla yaşamaktadır. Zaman içinde köle kırbaç darbelerine dayanamaz ve isyan eder. Doğal hukuk güce değil adalete dayandırılır. Adalet ahlaktır. Herkes doğuştan eşittir. Ahlak, adalet gereği bunu dikte eder. Yunan toplumunda ahlak Nietzsche'ye göre Sokrates'in eseridir. Fakat Nietzsche *anti-christ* olarak bu köle ahlakının –kendi deyişiyle– mimarı olarak İsa'yı görür. Hıristiyanlık bütün soylu, üstün değerleri ayaklar altına almıştır. Köle'nin eşitlik istemi acıdan kaçmak içindir. Ahlak köleyi kırbaç darbelerine karşı korur. Tanrının cenneti ezilenler içindir..."

Öyleyse ahlak da tıpkı "emek" gibi ertelenmiş bir ölümdür[3].

Fakat unutmamak gerek; bütün bu kavramsal köken takipleri ya da soykütük çalışmaları, içinde yaşadığımız bugünü anlamak için bir çeşit yol haritasıdır. *Şimdi, daima kendi gerçeğini kurar.*

II.

Bellek beni doğası gereği, imkânsızın sınırı, sınırın sınırı olarak *yabancı* ile yüzleştiren varlığımdır. Evimde huzur yok. Huzurumu kaçıran: kapımı çalan (daha önce şiddet uyguladığım, katlettiğim, yerimden atmak istediğim, sürdüğüm) yabancının varlığından öte, yabancıya yaşatacağım acının yaratacağı vicdanın acısıdır. Bellek burada vicdana kapı aralamaktadır. Fakat kapıyı çalan yabancıdır, *öteki*.

III.

İçinde yaşadığımız modern toplumlarda ahlak eskisi kadar etkin bir rol oynamamaktadır. Daha doğrusu ahlak biçim değiştirmiştir. Ahlaki olan bir eylemin ifadesi bugün anlamını her zamankinden daha iyi bulmuştur (çünkü küresel toplumda herkes herkese yabancıdır). Bu hemen hemen her toplumun, ister şimdi olsun ister geçmişte, en iyi bildiği ahlaki önermedir: *"Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkasına da öyle davran"*. Bu önerme hiçbir topluma ait olmadığı gibi, hiçbir filozofa ya da kanaat önderine de mal edilemez. Küresel dünyamızda yanı başımdaki yabancıya kendime davranılmasını istediğim gibi davranabilir miyim? Ya da belleğimin şiddetine direnmem mümkün müdür?

Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkasına da öyle davran; davran ki açlığın, hastalığın, yalnızlığın şiddetine karşı ve ölümün şiddetine karşı etik bir "iyi yaşam" *inşa edebilesin*. Vicdanının sesini duymadan, o sana şiddet uygulamadan öldüğünde, *mutlu ölüm* yaşadığında, sonsuzda yaşadığında –evet öyle demiyor muydu Derrida Benjamin'i yardıma çağırarak, yazarı ölmüş bir kitabın yaşaması değil de, yaşamda kalmaya (survivre) devam etmek, kitabını, çocuğunu öksüz bırakmadan yaşamak[4], *öteki*yle değil de *birlikte* yaşamak, yaşamda kalabilmek, tutunabilmek, *tutunamayan* olmamak–, yaşamayı öğrenmek kadar (savoir-vivre) ölmeyi de öğrenmek (savoir-mourir)[5]. Yabancıya, başkasına, ötekine "kapıları açmadan" *etik iyi yaşam* ya da *mutlu ölüm* mümkün mü?

IV.

Yukardaki bu olağanüstü şık –estetik–, etik önermedeki *başka*-sı kimdir? Başka olan; yanımda olan, yani *yandaşım, arkadaşım* mıdır yoksa *öteki* midir, yani yanımda olan değil de ötede olan mıdır? Bu "başka" fikri, felsefi düşünceye aşina olanlar için ister istemez Levinas'a çağrışım yaptırıyor. Her şeyden önce Levinas'ın Kartezyen öznenin ben-merkezci yapılanmasına karşı bir darbe vurmak isteğiyle başkasına sarıldığını hatırlamak gerek. Levinas'a göre özne, öznenin kendi başına, yapayalnız gerçekleştirmiş olduğu bir meditasyon sonucunda "düşünüyorum o halde varım" önermesine ulaşması ile kurulmaz. Özne başkasının bakışında, *yüzünde* ortaya çıkar. Ve başkası *yüzdür.*[6] Yani bana bakan, bana duygu geçiren, beni onaylayan ya da reddeden, beni varoluşa getiren *yüz* ya da *başkasının yüzü* ya da *başkası*. Demek ki ister istemez yanımda olan değil de karşımda olan, ötede olan bir başkasına

ihtiyaç duymaktayım.[7] Yanımdakinin varlığını duyumsamam bile; çünkü o her zaman yanımdadır, elimin altındadır. Yanımdaki, yani yandaşım, *dostum* kendimi her zaman iyi hissettiğim evimin bir parçasıdır. Öyleyse başkası *yabancı*'dır.

Öteki olan bu yabancıya "kendime ya da dostuma davrandığım gibi davranabilir miyim?", örneğin evimin kapılarını ona açabilir miyim? Evimde bir yabancı fikrine ne kadar tahammül edebilirim? Onu sınırda, eşikte bekletmeden içeri alabilir miyim? Acı ile yoğrulmuş bellek sahibi olarak *ben*, yabancıyı tehlike olarak görmemeyi gerçekten başarabilir mi?

Levinas'a göre herkes herkes için bir başkasıdır ve herkes herkese karşı sorumludur. Etik olan Levinas'a göre, *yüz*'e, ötekine duyulan sorumluluktan doğar[8]. Öteki benim sorumlu olduğumdur, onun kim olduğu, kimliği beni ilgilendirmez, bu benim değil onun sorunudur Levinas için.[9] Sosyolojik ya da siyasi bir bakış açısından bu görüş *gerçek-dışı* görünebilir, öyledir belki de. Evimde olana –örneğin babaya ya da anneye–, yakınıma, kendi halkıma, dostuma sorumlu olmam söz konusu olamaz. Dostumla aramdaki ilişki bir ben ve *o*, ben ve öteki ilişkisi değildir. Dostumla aramda dolaysız bir ilişki, bir ben ve ben ilişkisi, ya da bir ben ve *sen* ilişkisi vardır. Dostumun acısını yüreğimde hissederim, ama dostum olmayanın, yani ötekinin acısını hissetmem. Dolayısıyla yakınıma değil, başkasına karşı sorumluyumdur. Başkası evimin kapısını her gün açtığım, evimde misafir ettiğim insan değildir. Başkası evime buyur etmeyi aklımdan geçirmediğimdir. Etik olan, acısını hissetmediğimin acısını hissetmemdir: *Yüzünü görmeye tahammül edemediğimin yüzünü görmek istemi olarak etik*.

V.

Kimdir bu başkası? Başkası, ya bana acıyı yaşatan belleğimin kurulmasının bir parçasıdır ya da günün birinde kapımı çalan ve beni zor durumda bırakan *tanrı misafiridir*. Her iki durumda da yabancının varlığı benim huzurumu erteler. Tedirgin olurum. Birinci şıkta bellek sorumluluk almamı engeller. Nietzsche: *"...?... Bellekte kalan şeyi yakmalı: Ancak acı veren kalır bellekte..."* Bellek ve sorumluluk birbirine karşıttır. Başkasının sorumluluğunu aldığım anda, bellek beni ölümle yüz yüze getirir. Hobbes, Freud'dan çok önce ölüm içgüdüsünün toplumun en önemli kurucu unsuru olduğunu tanımlamıştı. Hobbes için insanda en temel iki içgüdü arasında çatışmada, *açgözlülük* "şiddete maruz kalarak öldürülme" korkusuna yenik düşer ve in-

san başka insanlarla işbirliği içine girer[10]. Hobbes'un bakışından ilerleyecek olursak aslında herkes herkese karşı yabancıdır (tuhaf bir biçimde Levinas'a yaklaşıyoruz). Belleğin görevi Hobbes'ta, Nietzsche'nin aksine, olumsaldır. Bellek bana, zamanın birinde bana benzer birinin/birilerinin açgözlülük içgüdüsünü takip etmesi/etmeleri sonucunda maruz kaldığı şiddet ve sonuçta gelen *vahşi ölüm* yüzünden, *dostluklar* inşa etmeme olanak sağlar. Bu kötücül pragmatizim[11] belleğin her zaman canlı kalması adına, tarihe ilişkin ders kitaplarının "kan" üzerine inşa edilmesi sonucunu doğurur. Bellek bütünüyle "egemenlik" paradigmasının hizmetindedir. Dost-düşman ikiliği üzerine kurulan bu paradigma yapısal bir değişmezlik arz eder[12]. Örneğin 11 Eylül saldırıları sonrası Amerikan egemenlik makinesi Haçlı Seferlerini hatırlatır, çünkü bellek Kudüs'ün kutsallığı ile ikiz kulelerin kutsallığı arasında ilişkiyi dost-düşman ikiliğinin sonucu olarak şimdiye taşır. Bellek tarafından sürekli gündemde tutulan *dost-düşman* ikiliğinin *hakikati* yansıtmadığını düşünmek saçma olur. Bellek her şekilde *hakikatin hakikatini* bize verir. Belleğin şimdiki zamanı kurmada oynadığı bu aktif rol, ölümün, daha doğrusu ölüm korkusunun, daha da doğrusu şiddetli, ağrılı bir ölümün ertelenmesi için *başkasını* diyaloğa davet eder. Öyleyse Levinas'ın etik sorumluluk üzerine naif –bir o kadar da olağanüstü– çözümlemeleri bizden *hakikatin hakikatine* darbe vurmamızı ister. Etik olarak tanımlamak istediğim şey tam olarak "benim de her zaman başkasına (bu başkası bir insan olabileceği gibi, bir hayvan, bir halk, bir toplum, hatta bir başka uzay –yani uzaylılar– olabilir) ihtiyaç duyabileceğimi, çünkü hakikatin şiddetine asla tek başıma katlanamayacağımı, ya da bugün iyi durumda olsam bile yarın kötü –bellek kötü anlarımı hep hatırlatır[13]– durumda olabileceğimi, dolayısıyla 'kendime nasıl davranıyorsam başkasına da öyle davranmam gerektiğini' bana dikte eder. Etik "iyi yaşam" açısından insanlığın vicdanı olmak zorunda değilimdir. Zira bu yükü kaldıramam. Bu yükü hiç kimse tek başına, hiçbir halk ya da toplum ya da uygarlık tek başına kaldıramaz. Kimse benden her eylemimin ahlaki olmasını bekleyemez. Bunun hiç pratiği yoktur. Etik "iyi yaşam" bu anlamda pragmatisttir. Etik "iyi yaşam"ın istediği tek şey; başkasına tahammül etmek, ona kendine yapılmasını istemediğin kötülüğü yapmamaktır. Yoksa her insan tekinin sorumluluğu kendine aittir, örneğin bir katilin sorumluluğu bana aittir demem, diyemem, çünkü herkes kendinden sorumludur.[14]

Etik "iyi yaşam", Levinasçı anlamda, başkasının yüzüne saplanıp kalmak değildir. Levinas'a göre:

> *"Öteki (l'autre) için duyulan kaygı, ötekinin ölümüne duyarsız olmama ve, öyleyse, başkası (autrui) için ölmenin imkânlılığı, azizlik şansı* [olarak] *etik; iyiliğin, fedakarlığın* [sacrifice: fedakârlık, kurban], *insanın yolunu* [ordre: düzen, yol, tarikat, emir] *açarak, olmak (etre) için ayak diremeyi durduran çıkar-gözetmeme, olmak/var olmak fiili denilen bu ontolojik kasılmanın* (contraction) *gevşemesi olacaktır."*[15]

Bu obsesif düşüncenin kurmacalığı ve dinsel karakteri her zaman "kurban" fikri ile iç içe gider. Benim ontolojik varlığımın anlamı bile başkası için kendimi feda etmemle anlam kazanır. Bu düşüncenin sorumluluktan anladığı şey kendini insanlık için feda etmektir. Bu Mesihçi düşüncede her zaman birisi çıkıp kendini insanlığa adar. İsa kendini bütün insanlar için kurban eder ya da Musa kendini kavmine adar vs. Ya da, modern dünyanın peygamberleri olan öncü entelektüeller insanlığı kurtaracak reçeteler yazarlar... Levinas'ın etik ideali öylesine ben merkezci bir inşadır ki (Levinas, Descartes'tan Husserl'e giden şu özne felsefesinin iyi bir takipçisidir temelde) başkasının sorumluluk alıp almaması, başkasının benim için sorumluluk alıp almaması önemli değildir. Ben kendimin ve herkesin sorumluluğunu alarak vicdanımı kurtarırım. Başkasının ne yaptığı önemli değildir. Ben insanlığı kurtaran mesih olarak Tanrı'nın emir eriyimdir. İnsanlık için kendimi feda ederken, Tanrı'nın bana bahşedeceği sonsuz mutluluğu da hak ederim... Oysa ki, etik "iyi yaşam" açısından ben sadece kendimden sorumluyumdur ve başkasına kendime davranılmasını istediğim gibi davranırım. Dolayısıyla herkes kendinden sorumludur ve herkes herkesten sorumludur. Herkesin herkese olan sorumluluğu, herkesin kendine olan sorumluluğunun mantıksal uzantısıdır. Tekrar edelim: *Sadece kendime olan sorumluluğumdan değil, kendime olan sorumluluğumdan ve başkasına kendime davrandığım gibi davranmam gereği ilkesinden dolayı* "yabancı" önemlidir.

VI.

Fakat öyle zor durumda olan/yaşayan insanlar vardır ki, hiçbir düşünce bu insanlardan etik bir sorumluluk fikri ile, bırakın yaşamasını, bir saniye oyalanmasını bile talep edemez. Kant'ı takip etmekten bahsetmiyorum. Kant ahlakı sadece *muhtaçlar* için değil herkes için ağırdır. Kimse ebedi bir yasanın gölgesi altında yaşayamaz ve yaşamamıştır da. Fakat bırakın başkasına kendine davrandığı gibi davranmayı, kendine kendi olarak davran-

maktan yoksun insanlar vardır. Bu insanlar yaşamın sınırında tutunmaya çalışan *ötekilerdir*; sadece tikel bir insan değil, bir halk, bir grup, bir ülke... *Yüz*'de acının belirdiği, *yüz*'ün yardım çağırdığı durumda, koşulsuz *yüz*'e kendini açmak.

VII.

Jacques Derrida "koşulsuz misafirperverlik,[16]" "dostluk", "gelecek adalet", "gelecek demokrasi" gibi kavramlar aracılığıyla, her ne kadar doğrudan ifade etmese de, etik "iyi yaşam" fikrine yaklaşan bir felsefe inşa etmiştir. Biraz sonra sonlandırılacak olan bu kısa yazıda Derrida'nın etik teorisine nüfuz etmemizin pek imkânı yok. Üstelik etik "iyi yaşam" fikri Yunan etik'inden türediği için Aristoteles'e, stoacılara vs gitmek gerek. Yine de Derrida kavramın sınırlarını belirlemek açısından yardımcı olabilir.

Misafirperverlik evrenseldir. Yabancıyı eve konuk olarak almanın evrenselliğidir bu. Fakat konuğumu eve aldığım zaman ona nasıl davranacağım? Derrida'ya göre konuk eve adımını atar atmaz bir koşul öne sürmeye başlarsam ilk *şiddet eylemini* başlatmış olurum. Bu, yabancıdan benim dilimi konuşmasını talep etmemle başlar. Misafirperverlik sorunu tam da bu noktada başlar demektedir Derrida. Evime, toprağıma, ülkeme aldığım yabancıya kendi evimin dilini empoze edersem, ondan beni anlamasını talep edersem bir misafirperver, bir konuksever olmuş olur muyum? Yabancı benim dilimi konuşmaya başlarsa hâlâ yabancı olur mu?[17] Ya da daha da ileri giderek onu istemediği şeyi yapmaya zorlarsam evimin kapılarını ona açmamın bir anlamı var mıdır? Derrida koşullar öne süren bir misafirperverlik biçimi ile mutlak misafirperverlik arasında ayrımın önemine dikkat çeker. Derrida için misafirperverlik koşulsuz, mutlak olmalı; yabancıdan kendi dilimi konuşmasını talep etmemeliyim. Örneğin şu türden bir evimin kapılarını yabancıya açma durumu misafirperverlik kavramının anlamını hafifletecektir. Benveniste'in *yabancı* (Yunanların *xenos*'u) tanımını hatırlatır Derrida:

> *"Eğer bir yabancı olsaydım, daha fazla hoşgörü ile kabul ederdin beni, [çünkü] senin gibi konuşmuyorum, kendime ait deyimlerim, kendime has konuşma tarzım var, ki bu teknik olmaktan, hukuki (juridical) olmaktan çok uzaktadır... yabancı, xenos basitçe mutlak anlamda dışlanmış ya da heterojen bir mutlak öteki, bir barbar, bir vahşi değildir."*[18]

Yani evime konuk ettiğim yabancının, hakları olduğu gibi uyması gereken zorunluluklar, koşullar da vardır. Bu tür bir misafirperverlik hakkı (right to hospitality) yabancıdan bir aile adı, bir yerlilik-yurtluluk talep eder. Oysa mutlak ötekinin bir adı yoktur[19], bir bilinmezdir, bir piçtir;[20] ailesi olmadığı gibi vatanı da yoktur. Derrida'nın kendini özetlemesine izin verelim:

> *"Yabancı ve mutlak öteki arasındaki... fark sonuncunun bir aile adına sahip olmamasıdır. Mutlak ya da koşulsuz misafirperverlik ile ona* [mutlak öteki] *sunmak istediğim, bilinen anlamda misafirperverlik ile, koşullu misafirperverlik ile, misafirperverlik hakkı ya da misafirperverlik anlaşması ile ayrılmayı gerektirir."*[21]

Bu öyle bir misafirlik anlayışıdır ki, "adın nedir?" sorusunu sormuyorsun. Kim olduğunun önemi yok, sadece *yüz*'ün talep ettiği yardımı, dostluğu içeri buyur ediyorsun. Türkçedeki şu güzel deyişle "hoş geldin, sefalar getirdin". Bu, belleğin bütünüyle askıya alındığı bir sessizlik anıdır. Hiçbir kimlik sormadan (sor-madan sor-u-mluluk alarak), hiçbir vizeye, pasaporta bakmadan evime aldığım *yabancı* (Derrida'nın mutlak ötekisi olarak yabancı) beni mutlak hoşgörünün verdiği zevkle taçlandırır. Evime buyur ettiğim bir "tanrı misafiri"dir. Misafir olmayı, misafir olmayı hak ettiği için hak eder. Komşum değildir o, yanımdaki, elimin altındaki, dostum ya da dostumun dostu değildir. İsimsiz bir piç, bir tanrı misafiri. Bana hiçbir güç, hiçbir maddi kazanç, hiçbir statü getirmeyen bu statüsüz yabancı, bu kimliksiz kim-lik bana adalet hissini, ahlakın kökenini ya da etik'in durumunu ete kemiğe büründürmeme olanak tanır. Gelecek demokraside ya da gelecek adalette, kim-lik-siz-lerin, piçlerin koşulsuzca içeri buyur edildiği bir dünya düzenini umut ederim. "İyi yaşam" bana adalet hissini hissettiren yaşamdır.

Aristoteles *Politika* kitabında etik "iyi yaşam" fikrini dostlardan oluşan bir cemaatin "iyi yaşam"ı olarak tanımlar.[22] Bir dostlar cemaatinde dostlarım benimle aynı dili konuşan tanıdıklarımdır. Günümüzde etik "iyi yaşam" fikrini yeniden tanımlarken, küresel dünyamızda evimizi *polis*'imizin, *polisler*'imizin çizdiği sınırlar içinde tanımlayamayız. Dünyanın dünyasallaştığı bir dünyada etik "iyi yaşam" dünya vatandaşı olma bilincini gerektirir. Dostlarımı yanı başımdan, elimin altından seçemem, bu saçma olur çünkü onlar zaten dostlarımdır... *Yüz*'ün talep ettiği dostluktur önemli olan. Dostumun yüzünde yüzü göremem, adalet ancak yabancının, muhtaç olanın,

mutlak ötekinin yüzünde belirir. Bu fenomenolojik belirme belleği askıya alır. Karşımdaki sadece yüzdür, adaleti talep eden adaletin kendisi. Ölümün gölgesinde başkasına yardım etmek, *yüz*e *yüz*ünü dönmek etik "iyi yaşam"ın biricik ödevdir...

Notlar

1 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 59-60, Çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınları, İstanbul, 2001.
2 Sarkis'le "Sarkis: Bir Kilometretaşı" sergisi üzerine söyleşi, *Plato* güncel sanat dergisi, Sayı 1, 2005.
3 Jean Baudrillard'ya göre emek ya da çalışma başlangıçta ölüme mahkûm olan insanın/kölenin efendi tarafından (Hegel'in şu meşhur köle-efendi diyalektiği) kendisine hizmet etmesi isteğinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Efendiler için çalışanlar –önce köleler, sonra serfler ve modern dönemde işçiler– öldürülme ya da ölme yerine efendiye hizmet etmeyi tercih etmek zorunda kalmıştır. Bkz. *Simgesel Değiş-tokuş ve Ölüm*, s.70, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002.
4 J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin – entretien avec Jean Birnbaum*, s. 26, Galilée, Paris, 2005.
5 Derrida bir çocuk gibi yaşamayı öğrenmekten bahsetmektedir. Fakat kendisinin yaşamayı asla öğrenemediğini, o yüzden ölümü de öğrenemediğini ve dolayısıyla ölümü –hastalığı yüzünden ölümü yaklaşmasına rağmen– öğrenemediğini, ona hazır olmadığını söylemektedir. Kendini tıpkı bir çocuk gibi hisseden Derrida, bize şu çok iyi bildiği ve layıkıyla ömrü boyunca yerine getirdiği felsefi uğraşın Platon'dan beri aslında bir tür ölüme hazırlıktan başka bir şey olmadığını hatırlatacaktır. Bu çocukluğa geri dönüş, Derrida'nın felsefeye, felsefenin anlamına olan saygısından, alçakgönüllüğünden başka ne olabilir? Sokrates değil miydi hiçbir şeyi bilmiyorum, sadece bildiğimi biliyorum diyen? Bkz. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, s. 24.
6 Levinas felsefesinin iyi bir özeti için bkz. Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
7 Levinas yüz'de Tanrıyı görür. Ben burada yüzü tamamen insan sureti olarak, hiçbir aşkın anlama yer vermeyecek şekilde alımlıyorum. Ona göre etik olanda tanrısal bir şey vardır. Başkasının yüzünden Tanrı geçtiği için, ki bu Yahudi teolojisidir, başkası benim karşımda değil, üstümdedir. Levinas'ın etik, Tanrı ve başka üzerine fikirleri için bkz. Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, Hazırlayanlar: Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yayınları. İstanbul, 2003.
8 Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 242.
9 A.g.y, s. 243.
10 Thomas Hobbes, *On The Citizen*, s. 6, ed. ve Çev. Richard Tuck, Cambridge University Press, 1998.
11 İki tür pragmatizm arasında ayrım yapmak gerekir. Etik pragmatizm insanın pratik yaşamında başkasına zarar vermeden yol almasını sağlarken, Hobbesvari pragmatizmler hiçbir şekilde etik sorumluluk fikrini tanımaz.
12 Carl Schmitt'e göre politik olanı (the political, le politique) var eden şey yanımdaki dostlarıma karşın, düşmanlarımın varlığıdır. Yani siyaset yapmamı düşmanlarımın varlığına borçluyumdur. Dost-düşman ikiliği ve egemenlik paradigması için bkz. Carl Schmitt, *Political Theology*, Çev. George Schwab, The MIT Press, 1988.

13 Bu Proust'un belleği değildir; güzel kurabiyelerin kokusundan gelen güzel çocukluk anıları değil, kan kokusundan gelen/doğan insanlığın belleği.

14 Bellek ister istemez güncel (ya da geçmiş) bir vahşet olayını şimdinin ebediliğine çağırıyor: Gazeteci Hırant Dink'in öldürülmesi olayı. Bu olaydaki vahşetten çok daha fazla beni hayrete düşüren herkesin ağız birliği etmişçesine, Dink'in öldürülmesinden hepimizin sorumlu olduğunun söylenmesi –Orhan Pamuk bile böyle diyordu–, ve bunun medya tarafından pompalanması ve hepimizin suçlu ilan edilmesi istemi. Etik "iyi yaşam" açısından bu kabul edilemezdir. Kendi vicdanımı bir katilin vicdanı ile paylaşıyorsam zaten *a priori* suçluyumdur. Şu Hıristiyanca suç, Adem'in ve Havva'nın suçu, hepimiz babadan dolayı suçluyuz... Bırakalım medyadakiler kendilerini suçlu hissetsinler, bizler bu "iyi insan"ın sadece yasını tutalım.

15 Emmanuel Levinas, *Entre Nous-Essais sur la penser à l'autre*, s. 238, Editions Grasset & Fasquelle.

16 Koşulsuz misafirperverlik kavramı Kant'ın koşulsuz buyruğunu (kategorik imperatif) hatırlatıyor. Koşulsuz buyruk her eylemde benden kendim için değil insanlık için eylemde bulunmamı ister. Koşulsuz Misafirperverlik ise evimin kapılarını zor durumda olana ağzına kadar açmamı talep eder. Peki, Hobbes'un avukatlığını yaparak, muhtaç durumda olan beni muhtaç durumda bırakacak olan olursa ne yapmam gerekir. Kant ahlakı "iyi" olan eylemi gerçekleştirmemi şart koşar. Şu soruyu sormamız gerekmez mi: "İçeri buyur ettiğim/buyurduğum (o kadar zor durumdaki içeriye giremiyor, ona içeriye girmesini buyuruyorum, ona emrediyorum aslında) muhtaç, beni muhtaç durumda bırakabilir mi? İnsan yemek yediği kaba tükürür mü? *Başkası*na güvenebilir miyim, güvenliğim *başkası* tarafından tehlikeye atılır mı?

17 J. Derrida, *Of Hospitality*, s. 15-17. Çev. Rachel Bowlby, Stanford University Press, California, 2000.

18 A.g.y. s., 21.

19 A.g.y. s., 25.

20 Bir piç; anasız babasız, ne idüğü belirsiz, mutlak anlamda öteki, hiçbir evin sınırına dahil değil, dahil olmadığı için, evi olmadığı için gerçek öteki. Soykütüğü olmayan, bir soya bağlanamayan piç mutlak misafirperverlik hakkını elde etmektedir. Peki kim bir piç'e evini açar? Bu imkânsızın imkânsızı değil midir? Bol paralı turistlere evimi, reklam yıldızlarını kullanarak, açıyorsam misafirperver olmakla övünmemin anlamı olsa olsa bir *yaralı bilincin* içinde, zavallılığımı gösterir.

21 Derrida, *Of Hospitality*, s. 25.

22 Bkz. Aristoteles, *Politika*, s. 85, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.

Virtüelin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze*

KEITH ANSELL PEARSON

> Özne ve nesneyle, ayrımları ve ortak noktalarıyla ilgili sorular uzamdan çok zaman açısından ortaya konmalıdır.
>
> Henri Bergson, *Madde ve Bellek*.

> Zaman bizde içkin değildir; tersine o, içinde bulunduğumuz, içinde hareket ettiğimiz, yaşadığımız ve değiştiğimiz... içeriliktir. Öznellik asla bize ait değildir, o zamandır, yani ruh ya da tindir, virtüel olandır.
>
> Gilles Deleuze, *Sinema 2: Zaman-İmge*.

Bergson: Virtüeli Anlamak

Gilles Deleuze 1966 tarihli *Bergsonculuk* metninde "böyle bir felsefe virtüel kavramının bulanık ve belirlenmemiş olmaktan çıkmasını gerektirir" demişti.[1] Ne var ki, bu kavram bugün de, bütün mutlaklığı ve kavranılamaz karmaşıklığıyla, kendi içinde bir evren oluşturan, edimsel olmayan bütün diğer şeyler gibi, muğlak ve sorunlu bir muameleye maruz kalmaktadır. Ancak, böyle bir virtüel anlayışı Henri Bergson'un *Madde ve Bellek*'te şekillendirdiği önemli görüşleri saptırır. Bergson için, virtüel olan *parça*, gerçek olan da *bütün*'dür. O, virtüel bir yaşamın sadece öznelliğe dair olabileceğini göstermek için, virtüelliği her türlü maddeden sıyırır (bizler virtüel algıya, virtüel eyleme ve virtüel belleğe sahibizdir). Bergson'a göre, canlı eylem

* Virtuel: Türkçede gizil, gücül, potansiyel, kuvve, sanal sözcükleriyle karşılanan bu kavram bir şeyin edimsel hale gelmeden önceki eyleme geçme potansiyeline, kuvvetine sahip olması halidir. Biz karışıklıkları önlemek için "virtüel" terimini korumayı tercih ettik. (ç.n.).

merkezi ya da belirlenimsizlik alanı olarak adlandırılan bireyleşmiş madde, virtüel-edimsel bir döngü dahilinde gelişir.[2] Diğer bir deyişle, bireyleşmiş ve canlı beden virtüelin olanaklılık koşulunun alanıdır. Bergson ve Deleuze'de, virtüel kavramı spesifik problemler bağlamında çalışır ve bir dizi farklı düzlemde işler. Kavram bu açıdan çoğulcu bir ontoloji gerektirir, çünkü, gerçekte tek bir virtüel varlık hakkında konuşuluyor olmasına rağmen, virtüelin çeşitli kiplerinden söz edilebilir: virtüel ya da kısmi nesne, virtüel imge, virtüel bellek, vb hakkında konuşulabilir. Bu makalenin ilk bölümünde, Bergson'da karşılaştığımız şekliyle virtüelin öznesi üzerine odaklanırken; ikinci bölümde Deleuze'ün virtüel bellek bağlamında öznelliği ele alışı üzerine odaklanacağım.

Madde ve Bellek'te Bergson için en önemli konu "canlı maddenin gelişimi"dir; bu gelişim, bir sinir sisteminin üretimine ve eylemin düzenlenmesi ve uyarımların yönlendirilmesiyle giderek karmaşıklaşmasına yol açan bir işlev farklılaşmasıyla meydana gelir. Bergson *Madde ve Bellek*'in sonunda, madde ve bellek arasındaki farka dair savını, bu farkı özgürlük ve zorunluluk ikiliğiyle ilişkilendirerek yapılandırır. Doğadaki özgürlüğü bir "imperium in imperio"** olarak yorumlamanın yanlışlığına rağmen, doğanın kendisinin "yansızlaştırılmış" ve gizil bir bilinç olarak görülebileceğine inanır.[3] Bireysel bir bilincin doğaya gönderdiği ilk ışınların, beklenmedik bir ışık saçmadıkları varsayılır. Çünkü, böyle bir bilinç, gerçek bütünden virtüel olan bir bölümü çekip alarak sadece bir engeli ortadan kaldırmaktadır. Bu canlı madde karmaşıklaştıkça, virtüel olanı kendiliğinden eyleme ve öngörülemeyen devinimlere dönüştürür. Sinir sisteminin üst merkezleri gelişirken, canlı bir sistemin seçmesine ya da elemesine imkân sağlayan uyartıların yönlendiği motor yollarda inanılmaz bir artış meydana gelir. Bu bir taraftan, uzamda hareket serbestliğinin artışıyla, diğer taraftan da bilincin zaman içindeki artan ve eşlik eden gerilimiyle sonuçlanır. Karmaşık bir sistem yoğun bir yaşama sahiptir, çünkü mevcut süresi içinde sayıları giderek artan bir dizi dışsal anı yoğunlaştırır. Böylece, çok sayıda madde anına yayılan ve zorunluluğun tuzaklarını aşan özgür eylemler –içsel belirlenim eylemleri– yaratma kapasitesine sahip olur.

Öyleyse, özgürlük zorunluluk ile yakın ilişki içerisinde düzenlenmiş, bellek ise maddeye bağlı olan olarak görülmek zorundadır. Bergson için, sinir

** Lat. "egemenlik içinde egemenlik" (ç.n.).

sisteminin daha karmaşık düzenlenişi, yaşayan bir sistemin maddeden daha bağımsız olmasını güvence altına alırken, kendisi bu bağımsızlığın sadece maddi simgesi olarak görülebilir. Kaba madde ve düşünümlü akıl arasında belleğin bütün olası yoğunlukları ve özgürlük dereceleri söz konusudur. Sinir sistemi, Bergson'a göre belleği kuran iç enerjinin "maddi simgesi"dir. O, yaşayan varlığa şeylerin akış ritminden kurtulması ve böylece, geleceği etkilemek adına, geçmişi gittikçe daha yüksek bir raddede elde tutması için imkân tanıyan bellek enerjisidir. Başka bir deyişle, duyu-motor sisteminin gelişimi, sürenin daha yüksek gerilimlerinde ortaya çıkan artan yaşam yoğunluğunun dışsal tezahürüdür

Virtüelin "anlamını" en iyi madde ve bellek arasındaki fark açısından değerlendirebiliriz. Belleğin belirli özelliğini göstermek amacıyla, madde virtüellikten çekilip çıkarılır –o, neyse ve nasıl algılanıyorsa odur, hiçbir gizil güç barındırmaz– virtüelin ise "tinsel [*l'esprit*] şeylere özgü" olan varoluş olduğu söylenir.[4] Bunu daha iyi anlamak için *Madde ve Bellek*'te ortaya konan yaşam ve madde ikiciliğini ayrıntılarıyla incelemek gereklidir.

Bergson sorar: Kendi özlerine ve bireyselliklerine sahip bedenlerin içine maddi gevşemenin sürekliliğini nasıl işleyebiliriz? Bu, görünümlerinde andan ana değişiklik gösteren bir sürekliliktir. O halde neden basitçe, değişenin, tıpkı dönen bir kaleydoskop gibi, bütünün kendisi olduğu söylenmiyor? Maddi evren bize ilk algıyla verilen hareket halindeki bir bütündür, böyle olduğu halde gayet net biçimde belirlenmiş ana çizgilere sahip olan ve birbiriyle ilişkileri açısından hareket eden bedenlerden de bahsederiz. Bergson'u ilgilendiren sorun, bu bölünmenin –bütünün hareket eden devamlılığıyla bireyleşmiş bölümlerin hareketi arasındaki bölünme– doğasından çok, bir soyutlama yetisi olarak zihnin homojen –ve devamında zamana uzanan– mekânda değişen bedenler yanılsamasını nasıl yarattığıdır. Bergson bunun dolaysız sezginin telkini olmadığı konusunda ısrar eder. Dahası, bilim bütün maddi noktaların ve bölgelerin birbirleri üzerine karşılıklı eylemlerini gösterip, sadece yapay bir biçimde bölümlenmiş olan evrenin doğal eklemlerini tekrar keşfederek, bu evrensel sürekliğin içyüzünü kavramamızı sağlar. Bergson, daha sonra, dikkatini yaşama çevirir. Ona göre, yaşantı zorunluluğuyla açıklanan eğilimleri ele almak gerekmektedir. Bergson'un "yaşama" ile kastettiği farklı maddi bölgelerin, kısacası bedenlerin, oluşumudur. Evrenin sürekliliği içinde en rahat kendi bedenimle diğerlerinin bedenini ayırt edebilirim. Beden, çeşitli ihtiyaçları (örneğin, yemek yeme

ihtiyacı, kendini koruma ihtiyacı) tarafından diğer bedenleri ayırt etmeye ve onları oluşturmaya yönlendirilir. O halde, madde içinde ilksel süreksizliği kuran da canlı bedenlerin yaşamıdır: "Hissedilir gerçeklikten böylece alınan parçalar arasındaki bu özel ilişkileri saptamak, bizim *yaşamak* diye adlandırdığımız şeydir."[5]

Ancak, farklı bir maddi bölge tarafından biçimlendirilen evren imgesinin şeylerin gerçek doğasına tekabül ettiğine dair doğal yanılsama yine de oluşur (örneğin, maddeyi atomlar, hareketi de zamanın birbiriyle bağlantısız noktaları veya anları açısından kavrama eğilimimiz). Bergson burada iki ayrı şey yapıyor. Bir taraftan, bedenlerin oluşumunun evrimsel bir tanımını vermeye ve süreksizliğin maddenin gerçek bir özelliği olduğunu göstermeye, diğer taraftan da, insan durumunun, yani evrim geçirmiş tasarım alışkanlıklarımızın ötesinde felsefe yapmaya çalışıyor. Bütünün devinim halindeki sürekliliğini kavramamızı engelleyen, canlı bir belirlenimsizlik merkezinin yaşamsal eylemlerinin zorunlu özellikleri olarak anlaşılıp açıklanabilecek olan bu alışkanlıklardır. O halde Bergson'un "her doğa felsefesinin nihayetinde maddenin genel nitelikleriyle uyumsuz olduğunu göreceğine" inanmasının nedeni budur.[6] Süreksizlik hem gerçektir hem de bedenimizin ihtiyaçlarına bağlıdır. Bir madde kuramı böylece, gerçek üzerine şematik tasarımlarımızla ilgili olan, evrene dair alışılmış imgelerimizin "altında gizli olan gerçekliği" konumlandırmaya çalışacaktır. Bu kuram bize maddeyi somut genişleme olarak, "*dönüşümler,karışıklıklar, gerilim* ya da *enerji* değişimleri ve başka hiçbir şey" tarafından yayılan genişlemiş bir süreklilik olarak gösterecektir.[7] Sonsuz bir bölünürlüğün zihinsel şemasından başka bir şey olmayan soyut uzamın hatları boyunca kodlanmış genişleme fikrini olduğu kadar, dilin kurmacası ve yüceltim nesnesi olan hayali homojen zaman yapısını sorgulamaya yönlendirileceğiz: "...farklı bilinç çeşitlerinin gevşeme ya da gerilme derecesini daha yavaş ya da daha hızlı biçimde ölçen" birçok farklı ritim hayal etmek mümkündür..."[8] Bedenimin şeyler üzerindeki eylemleri belirli bir süre ritmi tarafından oluşturulur. Bu ritim olmazsa, maddi evren olduğu gibi olmaya devam eder. Madde tasavvurumuz yaşamın zorunluluklarından özgürleştiğinde, kesintisiz bir süreklilik içinde birbirine bağlanan sayısız titreşime dönüştüğünü keşfederiz. Doğa felsefesi, bize bir şey ve çevresi arasındaki ayrımın ne kesin ne de düzgün olduğunu gösterir: "Maddi evrenin bütün nesnelerini birleştiren sıkı dayanışma, karşılıklı etki ve tepkilerinin daimiliği, onlara atfettiğimiz

belirgin sınırlara sahip olmadıklarını kanıtlamak için yeterlidir."[9] Sonuç kaçınılmazdır: Homojen uzam ve homojen zaman ne şeylerin özelliği, ne de bilgi yetimizin temel koşullarıdır. Onlar bedenin, eylemlerine bir dayanak noktası temin etmek ve bu noktada gerçek değişimler yapabilmek için gerçeğin hareket halindeki sürekliliğine yönelik katılaştırma ve bölme çalışmasını ifade ederler.[10]

Bergson maddi bedenlere dair bu açıklamayla bir taraftan metafiziksel dogmatizm (homojen mekânın ve zamanın şeylerin gerçek özellikleri olduğu görüşü) diğer taraftan da Kant'ın eleştirel felsefesi (onların sadece bizim duyarlığımızın biçimleri olduğu görüşü) arasında bir yol izleyebileceğine inanır, çünkü ikisi de mekâna ve zamana tamamen spekülatif (eylemden ziyade bilgiye dair) bir ilgiyle yaklaşarak hata yaparlar. Algının bir eylem kuramı açısından böyle yorumlanışı, maddenin bağımsız nesnelere bölünmesini – yaşayan bir bedenin somut genişleme altında, eylemin ihtiyaçlarıyla örtüşen farklı biçimlere girebilmesi için, gözlerinde değişiklik yapmasına izin veren bir ağ inşa etmesi açısından– açıklamaya muktedirdir.

Bu, bir yandan ideal bir keyfi ve sonsuz bölünürlük şemasına, diğer yandan da, şeylerin sıkışmış duyarlı niteliklere sürekli akışının katılaştırılmasına –ki, bu bellek çalışmasının kendisidir– yol açar: "O geçmişi şimdiki zamanda sürdürür, çünkü eylemimiz, belleğin şişirdiği algımızın geçmişi sıkıştırmasıyla doğru orantılı olarak, geleceği düzenleyecektir."[11] Özgür ve belirlenmemiş eylemler, tepkiyi erteleyen eylemlerdir; yani eylem artık şimdiyle kısıtlı değildir, sürekli yeniden başlayan bir eylemdir.

Bergson'un bu kitapta amacı "sıradan ikiciliğin" (kısaca, maddeyi uzama, genişliği olmayan duyumları da bilince yerleştiren ikiciliğin) çıkmazını ifşa etmek ve madde ve bellek arasındaki doğru ikiciliği göstermektir. Maddeden belleğe doğru hareket, bireysel bilince özgü varoluş kipini tanımlamak için zorunludur. İmgeler bütünlüğü olarak kavranan maddi evren, içinde her şeyin başka her şeyi etkisizleştirdiği ve bütün potansiyel kısımların karşılıklı olarak birbirlerinin öne çıkmasını engellediği bir tür bilinç olarak düşünülebilir. Bilinç zorunluluk yasasından (basit, maddi tekrarın yasası) geçmişin şimdide tutulması sayesinde özgürleşir.

Eğer maddenin herhangi bir gizemliliği yoksa, virtüel olan, maddenin belirsiz bir niteliğini veya soyut bir özelliğini gösteremez.[12] Bergson bu noktayı, renk, direnç ve tutarlılık niteliklerine sahip maddi bir kütle olarak kavranan sinir sistemi örneğiyle tasvir eder. Her ne kadar sinir sistemi algılanmayan

fiziksel niteliklere sahip olsa da, bunlar onun sahip olduğu her şeydir. Sinir sistemi hareketi algılayıp engellemeye veya iletmeye yarar. Virtüel, canlı sistemlerin aniden ortaya çıkan bir niteliği olarak başka bir yerde konumlandırılmak zorundadır. Bu yere dair bir ipucu, Bergson'un algının "kendi fizyolojik mukabiliyle ilişkisinin, virtüel bir eylemden başlamış bir eyleme geçiş ilişkisine benzer olduğu" iddiasında bulunabilir.[13] Virtüelin kendine has bir belirlenim gerektirmesinin nedeni, ne algı ne de belleğin beyin kütlesinin hareketlerine (bunlar materyal evrenin bileşenlerine bağlıdır) indirgenemeyeceği gerçeğidir. Bergson virtüelin ortaya çıkışını şöyle açıklar:

> "... genişleyen bir süreklilik ve, bu süreklilikte, bedenimiz tarafından simgelenen gerçek bir eylem merkezi varsayarsak, bu merkezin eylemleri her ardışık anda etkide bulunacağı maddenin bütün bölümlerini aydınlatıyor gibi görünecektir. Bedenimizin sınırlarını maddeyle belirlemiş olan aynı gereksinimler, aynı eylem gücü, çevreleyen ortamdaki farklı bedenleri de sınırlandıracaktır. Her şey sanki, virtüel olanı ele geçirip tutmak için dışsal şeylerin gerçek eyleminin bizden sızmasına izin veriyormuşuz gibi gerçekleşecektir: şeylerin bedenimiz üzerindeki ve bedenimizin şeyler üzerindeki virtüel eylemleri bizim algımızdır." [14]

Böyle bir bedenin eşlemini çıkarmak için, genişleme ve süreyi ve onların öznel unsurları olan duyumsallığı ve belleği hesaba katarak işlemi karmaşıklaştırmak gerekmektedir. Hiçbir canlı beden matematiksel an olarak uzamda var olmaz ve hiçbir algı zamandaki matematiksel bir anda vuku bulmaz. Ancak, virtüel eylemin ve algının, tepkilerini geciktiren ve aralarındaki mesafeyi algılayan bireyleşmiş bedenlere ihtiyacı olduğu gösterilmiştir. Algı bir bedenin şeyler üzerindeki olası eylemlerini ve tersini [şeylerin beden üzerindeki olası eylemini] belirtir. Algının, temelde sinir sistemindeki daha üst düzey bir karmaşıklık derecesine bağlı olarak, eylem gücü büyüdükçe algıya açık olan alan da büyür. Bellek benzer bir virtüellikle işler; virtüel bir durumdan başlayarak, edimsel bir algıda maddeleşmeye doğru adım adım ilerler. Saf bellek sadece bu virtüel durumda ortaya çıkabilir ve varolabilir. Şimdi, Bergson eylem düzlemi ve bu saf bellek düzlemi arasında "binlerce farklı bilinç düzlemi" olduğunu varsayar.[15] Bu düzlemler, basitçe birbiri üzerine konmuş hazır şeyler değil, sadece virtüel anlamda varolan, yaşanmış bir deneyim bütünün farklı tekrarlarıdır.

Bergson edimsel mevcudiyetle mevcudiyeti aşan virtüel arasındaki farkın altını çizmek için karmaşık bir tasarım mefhumu koyar ortaya. Mevcut bir imgenin nesnel gerçekliği, onun "kendi noktalarının her birinden hareketle, bütün diğer imgelerin bütün noktaları üzerinde" eyleme geçtiği gerçeğinde ortaya çıkar; kısacası, o "aldığı şeyin bütününü... her yönde [dağıtır], evrenin enginliği boyunca dönüşümler [yayılır]."[16] Bergson'un kilit argümanı maddeden algıya ya da nesnel olandan öznel olana geçmek için herhangi bir şeyin gerekli olmadığını, aksine bir şeylerin eksitilmesinin gerektiğidir. Başka bir deyişle, bilinç nesne üzerine daha fazla ışık tutarak değil nesnenin bazı görünümlerini karanlığa gömerek çalışır. Bu nedenle, tasarımın "her zaman burada, fakat daima virtüel" kaldığını öne sürer. Tasarım, "edimselleşme olasılığı olduğu anda, kendini devam ettirme ve başka bir şeye dönüşerek kendini kaybetme zorunluluğuyla" etkisiz hale gelir.[17] O halde, bu bağlamdaki virtüel, oldukça spesifik bir işi gerçekleştiriyor ve yaşayan bir belirlenimsizlik merkezinin eylemiyle yakın bir bağlantı kuruyor. O, dışarıdan bedenimize etki ettiği söylenen şeyler gibi belirsiz, biçimsiz bir şeye verilen ad değildir. Bergson, virtüelin canlı bir merkezin bir nesnenin kendi işlevleriyle ilgili olmayan kısımlarını bastırdığı anda edimselleştiğini ileri sürdüğünde, bireyleşmiş madde biçimlerine özgü olma durumunu tanımlayan virtüel-edimsel döngüsüyle karşı karşıyayızdır. Virtüelin kendi belirlenimlerine sahip olmasının nedeni budur. Algı artık bir virtüel imgeyle karşılaştırılabilir. Bergson, önemli bir pasajda şöyle yazar:

> "Bir ışın bir ortamdan diğerine geçtiğinde, genellikle yolunu yön değiştirerek kateder. Fakat bu iki ortamın karşılıklı yoğunlukları, verili bir yansıma açısı nedeniyle, kırılmanın artık mümkün olmamasına yol açabilir. Bu durumda bütünsel yansıma meydana gelir. Işının düştüğü noktada, ışınların kendi yollarını izleyemeyecekleri gerçeğini simgeleyen bir virtüel imge oluşur. Algı da aynı türden bir görüngüdür. Verili olan, maddi dünyanın bütün imgeleri ve onların kendi içsel öğelerinin bütünlükleridir. Ancak, gerçek, yani kendiliğinden eylem merkezleri varsayarsak, buraya ulaşan ve o eylemi ilgilendiren ışınlar, bu merkezin içinden geçmek yerine, kendilerini yayan nesnenin hatlarını çizmek için merkezde yansıyormuş gibi görünürler. Burada olumlu hiçbir şey yok, imgeye eklenen bir şey, yeni bir şey yok. Nesneler sadece, canlı varlığın kendilerine virtüel etkisini ortaya çıkarmak için gerçek eylemlerinden bir şeyleri terk ediyorlar..." [18]

Kısacası, bizim madde tasarımımız, bedenler arasındaki olası eylemlerimizin ölçütü olduğu için, bir icattır. Bilinçli algı, belirli açılardan –yani nesnelerin sadece belirli yönlerine eriştiği gerçeği açısından– zayıflatılmış olmasına rağmen, olumlu bir yanı vardır, "tini önceden görür; sözcüğün etimolojik anlamıyla, "ayırt eder".[19] Ben, virtüel ile ilişkili farklı varlık kiplerinin olduğunu öne sürmüştüm ve şimdi, belleğin saf geçmişle ilgili olan virtüel karakterini ele almak istiyorum. Deleuze zaman ve öznellikle ilişkili kilit yeniliklerini işte bu virtüellik düzlemi üzerinde sunacaktır. Bergson bu virtüel bellek üzerine şöyle yazar: "[Ne zaman bir anıyla buluşmaya, tarihimizin bir evresini anımsamaya çalışsak,] şimdiki zamandan koparak önce genel anlamda geçmişe, sonra da geçmişin belli bir bölgesine yerleştiğimiz sui generis bir edimin bilincinde oluruz: Bir fotoğraf makinesinin ayarlanmasına benzeyen bir ayar işidir bu. Ama bizim anımız hâlâ virtüel evrede kalır..."[20]

Bergson'un saf geçmiş anlayışının yenilikçi karakteri belki de en iyi 1908 tarihli "Şimdinin Belleği ve Yanlış Tanıma" başlıklı metinde ortaya çıkar. Bergson, anımsamaların nasıl şekillendiği ve belleğin nasıl çalıştığı üzerine egemen düşünceleri yeniden gözden geçirmek istemektedir. Kısacası, onun getirdiği yenilik, bir anımsamanın edimsel bir algı boyunca yaratıldığını öne sürmesidir: "Ya mevcut an bellekte bir iz bırakmaz, ya da o her anda iki taraflıdır; onun hamlesindeki iki sıçrama da kesinlikle simetriktir; bunlardan birisi geçmişe, diğeri geleceğe doğru fırlar."[21] Belleğin algıdan sonra geldiği yanılsaması pratik bilincin doğasından, yani pratik bilincin sadece ileri doğru sıçramayla ilgileniyor olmasından kaynaklanır. Bellek gereksiz ve edimsel önemden yoksun hale gelir. Ancak bellek işte bu ilgi eksikliği ve gereksinimin askıya alınması sayesinde ve bilinç tarafından daha zayıf bir algı formuna indirgenmesine rağmen yıkıcı ve yaratıcı bir güç olarak ortaya çıkar. Bergson, belleğin gözler önüne serilen bir edimsel mevcudiyetin basit bir çoğaltılması olmadığında ısrar ederek –böyle olsaydı, tarihteki tek bir anı iki kere tecrübe etmek mümkün olurdu– virtüele özerk bir güç verir. Belleğin yıkıcı ve yaratıcı gücü bilinç yasasına karşı çalışarak, Bergson için virtüelliğinde "yasal olmayan" veya gayrimeşru bir şey olduğunu işaret eder: "Geçmiş bilince genel olarak, veya yasa gereğince sadece, şimdiyi anlamamıza ve geleceği öngörmemize yardım edebileceği ölçüde tekrar görünür. O eylemin habercisidir."[22]

Bilinç, praksisin yaşamına bir "özen"le bağlantılı olduğundan, "sadece,

yasaya uygun olarak" şimdide gerçekleştirilen eyleme direniş gösteren anımsamalara izin verir.[23] Bu Bergson'un "tin" yaşamının anomalilerine olan ilgisini açıklar; bu ilgi daha sonra Deleuze'ün sinema kitaplarındaki deliryum, hayal, halüsinasyon vb analizlerine şekil verecektir, ki Bergson bunların bir şeyin yokluğuna değil mevcudiyetine dayanan "olumlu gerçekler" olduğunda ısrar eder: "Onlar zihne bazı yeni duyumsama ve düşünme biçimleri tanıtırlar."[24] Deleuze için saf virtüellik düzlemi saf anımsamadır. Bu, belleğe özgü olan virtüel imgesini farklı kılan şeydir. Anımsama-imgeleri ve rüyalar virtüel imgelerin çeşitlemeleri olsa da, psikolojik bilinç durumlarında edimsel olarak varolurlar. Dahası, onlar "kaçınılmaz olarak yeni bir şimdiye, kendilerinin içinde bulunduğundan farklı bir şimdiye bağlı olarak edimselleşip" kronolojik bir ardışıklıkla ilerlerken, kendi saf durumundaki (saf anımsamadaki) virtüel imge, kendisini geçmiş kılacak bir yeni şimdiye bağlı olarak tanımlanamaz.[25]

Deleuze, zaman imgemizi organik olandan kristal olana dönüştürmek için çabalar. Böyle bir imge, Bergson'un zamanın sıçramaları kavramını model alır ve zamanın yarılıp, geçen şimdiler ve muhafaza edilen geçmişler olarak iki akışa bölündüğü "yaşam patlamalarını" ele geçirmeye çalışır. Kristal-imge, yaşayan bir belirlenimsizlik merkezinin evrimini karmaşıklaştırmaya yarar – onu mevcudiyet dünyasından uzaklaştırarak ve virtüelin düzeylerini tabakalara ve katmanlara ayırarak yapar bunu. Deleuze'ün virtüel kuramını ontoloji doğrultusunda geliştirmeyi istediği doğrudur. Çünkü, bizler gibi karmaşık, bireyleşmiş bir yaşam biçimine özgü olsa bile, psikolojik bir bilince indirgenmeyen bir virtüel varlığın olduğunu göstermek istemektedir. Onun için virtüel imge özünde saf anımsamadır (belleğin varlığı) ve virtüelin değişen bir fiile uygun biçimde edimselleşmesine karşıt olarak virtüel-edimsel devresini oluşturan bu imgedir. Kısacası bu Deleuze için zamanın varlığıdır ve zamanda varolan ve oluşan bizlerizdir, buradaki zaman, –zamanın kendisi öznellik olsa bile– içimizde varolan zaman değildir. Deleuze'ün tuhaf "Öznellik asla bize ait değildir; o zamandır, yani ruh ya da tindir, virtüel olandır" iddiası bundan kaynaklanmaktadır.[26]

Deleuze: Virtüeli Fethetme

Deleuze genellikle virtüelin filozofu olarak görülür. Örneğin, bir okuyucuya göre, Deleuze Bir'in ontolojisini yapan klasik bir filozoftur ve onun

için virtüel Varlık'ın adıdır.[27] Yine de, virtüel Deleuze'de gayet eleştirel bir biçimde ele alınır. Deleuze'deki virtüel üzerine bir araştırma, onun düşüncesinde yerleştirildiği spesifik çalışmadan bağımsız olarak yürütülemez. Bu noktayı, Deleuze'ün Proust üzerine kitabında, özellikle genişletilmiş ikinci basımında, belleğin virtüel gücünü ele alışına bakarak göstermeye çalışacağım.

Proust'un *À la recherche du temps perdu*'sünde [*Kayıp Zamanın İzinde*] göz kamaştırıcı bir biçimde ortaya çıkan geçmişin yarattığı şokun düşünümsel biçimde ele alınışı, anlatıcının, yamuk kaldırım taşları, peçetenin sertliği, madlen çikolatanın tadı vb duyusal işaretlerin vesile olduğu duyguların, farklılaşmamış bir bellek ve Venedik, Balbec ve Combray gibi, şeylere iliştirilen figürler yardımıyla anımsamaya çalıştığı şeylerle hiçbir bağlantısı olmadığını fark etmesi bağlamında gerçekleşir. Yaşamın belirli anlarda ve tekil durumlarda gözümüze güzel görünmesine rağmen önemsiz bir şey olarak değerlendirilmesinin nedenini anlar. Sıradan yargılarımızın nedeni, bizlerin yaşamın kendi tanıklığına değil ama yaşamdan hiçbir şey içermeyen oldukça farklı imgelerin tanıklığına dayanarak yargıda bulunmamızdır ve bu yüzden yaşamı küçümseyerek değerlendiririz. Anlatıcı kendimizi anlık eğlencelere ve toplumsal ritüellere ve etkinliklere oldukça kaptırdığımız geçip giden yaşam anlarında, yaşamın gerçekten yaşanmadığı gerçeği karşısında dehşete düşer. İstemdışı bellek tarafından meydana getirilen beklenmedik deneyimler bencil zevklerin dünyasının ötesine geçer ve normal kendiliğimizin varoluşundan ve gerçekliğinden şüphe duymamıza neden olur. Zaman'dan çekip çıkarılan bu varoluş fragmanları üzerine derin düşünüm, anlatıcıya bildiği ve toplumsal zevklere ve dostluğun zevklerine üstün tuttuğu gerçek zevkleri geçici de olsa sağlar. Anlatıcı bu "sonsuzluğa" ve "şeylerin özüne" dair bir kavrayışa sahip olmak için zamanı hareketsiz hale getirmekten, zamanın parçalarını kesintisiz bir akışa dahil oluşlarından özgürleştirmekten bahseder.

İstemdışı belleğin duyumları tarafından var edilen imgelerle karşılaşmamızın rastlantısallığı onların özgünlüklerinin kanıtıdır. Yaşama geri getirilen "geçmişin hakikatliği" ne bilinçli algıyla ne de bilinçli anımsamayla bulunabilir. Gerçekliğin kitabı izlenimlerden oluşacaktır ve kendini "materyali ne kadar önemsiz, izleri ne kadar silik olursa olsun" her bir izlenimin "hakikat"ini çekip çıkarma görevine adayacaktır. Zihin bu süreçle "daha büyük bir mükemmellik durumu"na ulaşacak ve kendisine "saf bir neşe" verilecek-

tir. Deney bilim adamı için neyse, izlenim de yazar için o olacaktır. Ancak, bilim adamı ve yazar arasındaki fark şudur: bilim adamı için zeka deneyimi her zaman öncelerken, yazar için zeka her zaman izlenimin gerisinden gelir. Anlatıcı için bunun anlamı "saf zeka tarafından biçimlendirilen fikirler bir mantıktan, bir olası hakikatten daha fazlasına sahip değillerdir, onlar keyfi seçilirler. Hiyeroglifleri tarafımızdan izi sürülmeyen desenlerden oluşan kitap, gerçekten bize ait olan tek kitaptır."

Romanda, geçmişin bir fragmanın sunumu, romanın son bölümü olan "Yeniden Kazanılan Zaman"ın neredeyse tam ortasında yapılır. Anlatıcı, bu geçmiş anın "hem geçmişe hem de şimdiye dair" ve her ikisinden de daha önemli bir şey olup olmadığını sorarak bu geçmiş anın doğasını araştırır. Deneyim, içinde, sadece olmayanı hayal edebildiğimiz ve imgelemin bir başarısızlık olarak görüldüğü, gerçeğin "zalim yasa"sının etkisiz hale getirildiği bir şeydir. [Bu katı kural]

> "İşte şimdi ... ansızın geçersizleşmiş, askıya alınmıştı, çünkü tabiat, harika bir yöntemle bir izlenimi –örneğin çatal ve çekiç sesini, hattâ bir kitap adını vs.– hem geçmişe yansıtıp hayalgücümün hizmetine sunmuş, hem şimdiki zamana yansıtıp duyularımın sesle, kumaşın temasıyla vs. gerçekten sarsılmasını sağlamış, böylece hayalgücümün rüyaları, genellikle yoksun oldukları varoluş fikriyle birleşmiş ve bu hile sayesinde benliğim, asla kavrayamadığı şeyi, işlenmemiş, saf haldeki küçük bir zaman dilimini –kısacık bir an– yakalayabilmiş, ayırabilmiş, durdurabilmişti."[28]

Anlatıcı, belirli koşullar mevcut olmadıkça bu deneyimin imkansız olduğunu vurgular. Zamanın özünde hesaplanabilir olduğu ve geçmişin kırıntılarını dar görüşlü, faydacı bir nedenle koruduğumuz, dünyayla olağan, entelektüel ilişkimizi askıya almış olmamız gerekir.

> "Ama eskiden işitilmiş bir ses veya eskiden solunmuş bir koku, bir kez daha, hem şimdiki anda hem de geçmişte işitildiği veya koklandığı an, **fiilî olmadığı halde gerçek, soyut olmadığı halde zihinsel** olan bu algılar sayesinde nesnelerin kalıcı ve genelde gizli olan özü derhal açığa çıkar ve bazen çok uzun müddet boyunca ölmüş gibi görünen, ama aslında yaşayan gerçek benliğimiz, kendisine sunulan bu ilahi besinle uyanır, canlanır. Zamanın kurallarından sıyrılmış olan bir dakika, kendisini hissetsin

> diye, zamanın kurallarından sıyrılmış insanı içimizde tekrar yaratır. Bu insanın, bir madlenin basit tadı mantıken o mutluluk için bir sebep teşkil etmese de, güvenli bir mutluluk duyması ve "ölüm" kelimesinin onun için bir anlam ifade etmemesi anlaşılırdır; o mutluluk zamanın dışında yer alan bu insanın gelecekten nasıl bir korkusu olabilir ki? Ne var ki, karşıma şimdiki zamanla bağdaşmayan, geçmişteki bir ânı çıkaran bu göz aldanması, uzun sürmüyordu.[29]

Kayıp zamanın keşfi, sanatçının, yaşamın, geçmişin de dahil olduğu bütün zamanlarına yeni bir hakikat vermesini ve maddeye gömülü kalmış her işaret için "tinsel bir eşdeğer" bulmasını olanaklı kılar. Yine de, pasajda tasvir edilen ve ne geçmişten ne de şimdiden olduğu farz edilen deneyimin doğasını belirlememiz gerekir. Ayrıca "fiili olmadığı halde gerçek, soyut olmadığı halde zihinsel" olduğu söylenen virtüelle karşılaşma da söz konusudur.

Virtüel, Deleuze'ün göstereceği gibi"zorunlu bir devinimle" ima edildiği için, karmaşık ve muğlak bir yaşam göstergesi olarak anlaşılmak zorundadır. Anlatıcının atıfta bulunduğu "zamanın düzeni" bizim normal ampirik zaman olarak kabul ettiğimiz, çizgisel ve ardışık zamandır. Deleuze için bu düzen boş, saf bir zaman formuna yol açması gereken daha karmaşık bir aşkınsal zaman formunu (zamanın iki yönde ayrılması) gizler. Zamanın aşkınsal formu normalde bize görünmez, bundan dolayı Deleuze, onu düşünülebilir kılmak için bir zaman imgesi sunar: "Kristal-imgeyi kuran şey zamanın en temel işlemidir: geçmiş, olmuş olduğu şimdiden sonra kurulmaz, fakat aynı zamanda, zaman kendini her an, doğada birbirinden farklılaşan şimdi ve geçmiş olarak ikiye ayırmak zorundadır, ya da aynı anlamda, zaman şimdiyi iki heterojen doğrultuda bölmelidir, bunlardan birisi şimdiye doğru fırlatılırken, diğeri geçmişin içine düşer."[30] Deleuze, zamanın bu şekilde bölünmesinin asla doğru sona gitmediğini gösterenin de Bergson olduğunu belirterek devam eder; virtüel ve aktüel arasında vuku bulan tuhaf ve şaşırtıcı alış-verişin (geçmişin virtüel imgesi ve şimdinin aktüel imgesi) açıklaması budur. Deleuze için en önemli Bergsoncu kavrayış, zamanın bize içsel olmadığı, tam tersinin geçerli olduğudur; zaman, içinde hareket ettiğimiz, yaşadığımız ve değiştiğimiz içeriliktir (ne deneysel ne de metafiziksel fakat aşkınsal olan zaman için bkz. Deleuze, *CTI* 355; 271).

Deleuze bu noktada birkaç sorun ortaya koyar. Birincisi, şu andaki (yaşama geri gelen geçmiş) duygulanımda yaşadığımız olağanüstü sevincin kaynağı nedir? Bu öylesine güçlü bir sevinçtir ki, ölüme bile kayıtsız kalmamızı sağlar. Romanda büyükannenin öldüğü bölüm oldukça önemlidir, çünkü burada, sevindirmeyen (harcanmış ya da kayıp zamanın geri gelişinin verdiği sevinç) ama korkunç bir ıstırap ve tutukluk getiren bir istemdışı bellek deneyimiyle karşılaşırız. İkincisi, şu anki ve geçmiş duygulanım arasında sadece basit bir benzerlik olmadığını nasıl açıklayabiliriz? Yani, Combray'in geçmiş duygulanımla (madlen çikolata) bitişik bir biçimde yaşandığı biçimiyle değil de, gerçeklikte asla eşdeğeri olmayan bir "hakikat"le, bir muhteşemlik içinde ortaya çıkışını nasıl açıklayabiliriz? Bu Deleuze'ün Combray'in bir *olay* olarak yaratılması adını verdiği şeydir.[31] Combray'ın şimdide olduğu haliyle ortaya çıkmayışının nedeni, bu geçmişin ne olduğu şimdiki ana ne de artık geçmiş olduğu şimdiki ana bağlı olmasıdır. Deleuze bunu Combray'in "gerçekten değil de hakikatinde" ve "içselleştirilmiş farklılığı" içinde ortaya çıkışı olarak adlandırır (bu, basitçe dışsal veya olumsal ilişkilerinde ortaya çıkarılmayan bir Combray'dir).[32]

İstemli bellekten kaçan şey *"geçmişin kendi içindeki* varlığıdır."[33] Bu zaman modelindeki sorun, nesnesine, yani zamana, açıklık getirememesidir. Deleuze; şimdinin, şimdiyle aynı anda geçmiş olmasa, aynı an kendi içinde şimdi ve geçmiş olarak varolmasa, asla geçmeyeceğini ve yeni bir şimdinin bu şimdinin yerini alamayacağını durmaksızın tekrar eder. Kısacası geçmiş, şimdiyle aynı anda, geçmişin ve şimdinin virtüel birarada varoluşunda biçimlenir. Bu, şüphesiz, Bergson'un zamanın oluşumu üzerine en temel açıklamasıdır. Bunun sonucunda, bir düzeyde bilinçli algının ve istemli belleğin talepleri gerçek bir ardışıklık oluştururken, bir başka düzeyde de virtüel bir birarada varoluş söz konusudur. Geçmiş birden fazla düzeyde yaşanır; hem zamanın geçmesi olarak hem de olağan ardışık zamanın dışında kalan, saf durumdaki küçük bir zaman dilimi olarak.

Fakat bu "saf durum" aynı zamanda karmaşık bir yaşam göstergesidir; ikili bir varoluşa sahiptir, yarısı (ne geçmiş ne de şimdiki) zamanın dışında ve ayrıca ölümün içinde varolur. Fakat, Ölüm fikri ile bir karşılaşmayı doğuran büyükannenin ölü-varlığının maksimum etkisinin acı gerçekleşmesi olarak istemdışı bir deneyimde, bizim için ölüm gerçeğini yaratan nedir? Bu ölüm yaşama musallat olmak, bizim bağlılıklarımız ve etkilenmelerimizin rastlantısal doğasını aydınlatmak ve herhangi bir anlamın ya da duyumun

yaşamını çalmak için varmış gibi görünmektedir. Bizim düşündüğümüz şekliyle Ölüm fikri nasıl işlemektedir? Şüphe yok ki bu bölüm Proust'un romanının anlatıcısını bir dizi zorlukla yüz yüze getirir:

> "... çünkü yalnızca acı çekmek konusunda değil, acımı olduğu gibi, ansızın, istemeden maruz kaldığım şekliyle korumak konusunda da ısrarlıydım ve içimde kesişen varlıkla hiçliğin o garip çelişkisinin her tekrarlanışında, bu acıyı, onun kurallarıyla, çekmeye devam etmek istiyordum. Bu sancılı ve şimdilik anlaşılmaz olan izlenimden, bir gün gelip de küçük bir gerçeklik çıkarıp çıkaramayacağımı bilmiyordum elbette, ama şunu biliyordum ki, bu küçücük gerçeği eğer çıkarabilirsem, ancak böylesine özel, bu kadar kendiliğinden, ne zihnim tarafından çizilmiş, ne de korkaklığım tarafından yumuşatılmış, ölümün kendisinin, aniden ortaya çıkışının, içimde doğaüstü, insanlık dışı bir grafiğe göre, yıldırım gibi, esrarengiz, çifte bir oyuk halinde bıraktığı bu izlenimden çıkarabilirdim. (Şu âna kadar içinde yaşadığım ve büyükannemi gömmüş olduğum unutuşa ise, kendisinden bir gerçeklik çıkarmak için bağlanmayı düşünemezdim bile; çünkü onun kendisi zaten bir inkârdan ibaretti, hayatın gerçek bir ânını yeniden yaratamayan ve onun yerine klasik, kayıtsız görüntüler koymak zorunda kalan zihnin zayıflamasıydı.)"[34]

Deleuze'e göre, bu deneyime uygun bir okuma üretmek için, "saf haldeki küçük bir zaman dilimi" tümcesine dönmek gerekir. Deleuze, ölüm fikrinin zamanın belirli bir etkisinde ortaya çıktığını göstermeye çalışır. Ölüm fikri zamanın açığa vurulan bir hakikatine yönlendirmelidir. Zamanın ölüm fikrine yol açmasının nedeni nedir? Deleuze şunu öne sürer: aynı kişinin verili iki hali –anımsadığımız önceki hali ve yaşadığımız şu anki hali– birinden diğerine geçerkenki yaşlanma izlenimi, aradan jeolojik çağlar geçmiş gibi, "uzaktan da öte, neredeyse gerçekdışı bir geçmişe" itme etkisi doğurur. Zamanın geçmişten şimdiye hareketi, "daha büyük bir enginliğin dayatılmış hareketiyle iki katına çıkar," iki anı silip süpürür, aralarındaki mesafeyi ortaya koyar ve geçmişi zaman içinde daha geriye iter.

Madlen deneyiminde üretilen tınlamanın yankısından oldukça farklıdır, çünkü bu deneyimde tınlama zamanı azami derecede daraltırken, bu hareket zamanı sonsuzca genişletir. Bu Deleuze'ün "bir kopuştan çok bir karışımın ya da karışıklığın etkisi" olarak ölüm fikrini öne sürmesine yol açar;

burada "dayatılmış hareketin enginliği canlılarla dolu olduğu kadar ölülerle de doludur; nihayetinde her şey ölmek üzeredir, yarı ölüdür ya da mezara koşuyordur."[35] Fakat bu yarı-ölüm, beklenmedik bir biçimde –anlatıcının büyükannesinin istemdışı bellek deneyimi sırasında ve onun ölümüyle karşılaşmanın şoku anında farkına varamadığı bir biçimde– önemlidir; insanları "... hareketin ölçüsüz enginliğinin içinde canavarsı varlıklar olarak" yani, zaman içinde, mekânda kapladıkları kısıtlı yere karşılık, çok büyük, ölçüsüzce uzatılmış bir yer kaplayan varlıklar" olarak betimleyebiliriz.[36] Ölümün itirazı ya da çelişkisi nasıl çözülebilir? Deleuze ölümün bir üretim düzenine bağlandığı ve dolayısıyla da ona sanat eserinde yer verilebildiği ölçüde bir itiraz olmaktan çıkacağını öne sürer.[37] Daha açık bir biçimde şöyle yazar: "Büyük enginliğin dayatılmış hareketi, geri çekilme etkisini ya da ölüm fikrini üreten bir makinedir."[38] Ölümle karşılaşma, zamanın gücünün ve duyumsanmasının açığa çıkmasının ve deneyimlenmesinin bir başka yoludur. Ölüm fikri, bu nedenle, kaçınılmaz olarak, bir görünürlüğe ve perspektivizme dayanır. Virtüel gibi, o da zaman içinde bir yer işgal eder. İşte bu nedenle, zaman geçtikçe ölüler bizden uzaklaşmaz, biz onlardan uzaklaşırız: ölüler, biz zamanın dayatılmış hareketi içerisinde bir yer edinince, bizim için ölmüş olur. O halde ölüm fikri zamanın bir etkisi olarak üretilir, bu etkide ölüm de hayatın bir parçasıdır (aslında başka hiçbir yere ait olamaz).

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk - Nusret Polat

Alıntılanan Temel Kaynaklar

Henri Bergson

ME "Memory of the Present and False Recognition," *Mind-Energy* içinde. Çev. H. Wildon Carr. New York: Henry Holt, 1920.

MM *Matter and Memory*. Çev. N. M. Paul & W. Scott Palmer. New York: Zone Books, 1991.

O *Oeuvres*. Paris: PUF, 1959.

Gilles Deleuze

B *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966; *Bergsonism*. Çev. H. Tomlinson ve B. Habberjam. New York: Zone Books, 1991. [*Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, 2006]

CTI *Cinema 2: L'Image-Temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985; *Cinema 2: The Time Image*. Çev. H. Tomlinson & R. Galeta. London: Continuum Press, 1989.
DR *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968; *Difference and Repetition*. Çev. P. Patton. London: Continuum Press, 1994.
PS *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1998; *Proust and Signs*. Trans. R. Howard. London: Continuum Press, 2000 (PG-*Proust ve Göstergeler*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, 2004).

Marcel Proust
RTP *À la recherche du temps perdu*. Bibliotheque de la Pleiade: Gallimard, 1954.
SLT *Remembrance of Things Past*. Çev. C. K. Scott Moncrieff & T. Kilmartin. London: Penguin, 1983, üç ciltte. Daha edebi olan çeviriyi tercih ediyorum, *In Search of Lost Time*. (*Kayıp Zamanın İzinde*, *Sodom ve Gomorra*, Çev. Roza Hakmen, YKY 1997; *Kayıp Zamanın İzinde, Yakalanan Zaman*, Çev. Roza Hakmen, YKY 2001).

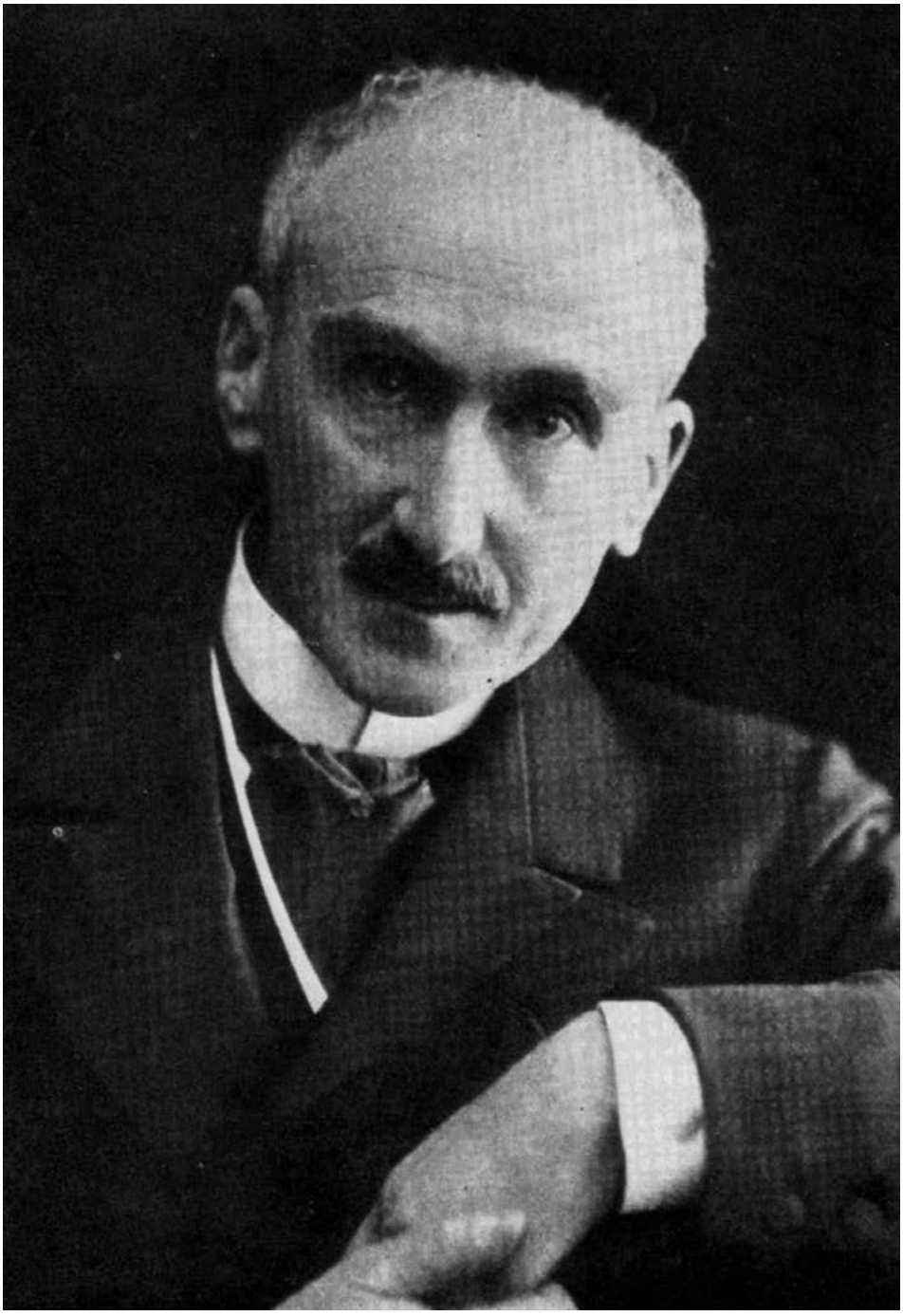
Alıntılanan Yardımcı Kaynaklar

Badiou, Alain. *Deleuze: The Clamour of Being*. Çev. L. Burchill. Minneapolis: U Minnesota P, 2000.
Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991; *What is Philosophy?* Çev. G. Burchell & H. Tomlinson. London: Verso, 1994. (Türkçesi: Felsefe Nedir?, Çev. Turhan Ilgaz, YKY, 1993)
Shattuck, Roger. *Proust's Way*. Middlesex: Penguin, 2000.

Notlar

1 *Bergsonculuk*, s. 122.
2 O 249; MM, s. 104.
3 O 377; MM 248.
4 O 371; MM 242.
5 O 334; MM 198.
6 O 337; MM 201.
7 *A.g.e.*
8 O 342; MM 207.
9 O 344; MM 209.
10 O 345; MM 211.
11 O 44-45; MM 210.
12 O 218; MM 71.
13 O 366; MM 235.
14 O 363; MM 232.
15 O 371; MM 241.

16 O 186; MM 36.
17 *A.g.y.*
18 O 187; MM 37.
19 O 188; MM 38.
20 O 276–77; MM 133–34.
21 O 914; ME 160.
22 O 923–24; ME 175.
23 O 925; ME 177.
24 O 909; ME 151.
25 CTI 79–80.
26 CTI 110; 82–83.
27 Badiou 2000, s. 46.
28 *Kayıp Zamanın İzinde, Yakalanan Zaman*, Çev. Roza Hakmen, YKY 2001, s. 180.
29 *A.g.e.,* s. 181.
31 CTI 108–09; 81.
32 Deleuze'ün olay'ı için bkz. *What is Philosophy?*: "Bir olay cisimsizdir, tinseldir: saf *rezervdir*... Olay bir ara zamandır [*un entretemp*]: ara zaman, sonsuzun bir parçası değildir, fakat zamanın da parçası değildir – o oluşa aittir. Ara zaman, olay daima ölü bir zamandır; o hiçbir şeyin olmadığı yerdir, zaten sonsuzcasına geçmiş olan, bekleyen ve rezerv olan bekleyen bir sonsuzdur" (Deleuze ve Guattari 1991, 148, 149; 1994, 156, 158).
33 PG, s. 63.
34 PG, s. 64.
35 *Kayıp Zamanın İzinde, Sodom ve Gomorra*, Çev. Roza Hakmen, YKY 1997, s. 167-168.
36 PG, s. 167.
37 *A.g.e.*
38 *A.g.e.*
39 *A.g.e.*



Henri Bergson

Beni Ölüm Gibi'deki Hatırlama, Zaman ve Özne Katmanları

FİLİZ ÖZDEM

Ali Alkan İnal, *Beni Ölüm Gibi*'de* hatırlama ile unutma, geçmiş ile gelecek, hayat ile ölüm, akıl ile delilik arasındaki bütün mesafeleri kaldırarak tek gerçeğin, var olmaktan hızla uzaklaşan ânın sayfasında kuruyor cümlelerini.

Hatırlamayı uyku ile ilişkilendiren yazar, hatırlamanın izlediği yolu seçerek dili kuruyor. Dolayısıyla zaman çizgisel bir ilerleyiş olarak değil, rastlantısal katmanlar halinde ve bir üst üste yığılmadan ziyade iç içe geçiş olarak ele alınıyor.

Metnin belkemiğini, felsefi arka planını oluşturan hatırlama, zaman ve özne algılarının her biri, roman kurgusu içinde katmansal bir oluş olarak işleniyor; katmanlar birbirinin yolunu kesiyor, birbirine ekleniyor, birbirinden kopuyor, birbirini hiçliyor, var ve yok ediyor.

"Zamanı örten yarı yok oluş"

Beni Ölüm Gibi'de uyku, uyumak sözcüklerinin sıkça geçmesi, gerçeklik algısının aslında gerçekdışı boyutları olduğunun da altını değişik bağlamlarda çizmekte. Ben'in gölgedeki bölgesi uyku. "Uyuduğumun ve rüya gördüğümün tuhaf bir şekilde farkındaydım" cümlesi yazarın kurduğu çokkatmanlı varlık anlayışına giriş kapısını aralar. Kahraman, aşina olunan gerçeklik dünyasından bir kaçış olarak uykuya sığınıp rüya ve serbest çağrışım –zihnin zincirlerinden kurtulması– aracılığıyla yeni bir dünya kursa

* Ali Alkan İnal, *Beni Ölüm Gibi*, YKY, Şubat 2007.

bile bu dünyanın da yanılsamalarının bilincindedir. Ayrıca, "Uykum geliyor düşümde. Başımı celladın kütüğüne koyar gibi yastığa koyuyorum. Uykuya veriyorum ömrümü. Kaçıyorum, kapaklanıyorum uykuya, zamanı örten yarı yok oluşum birazdan dizginleri ele alır, benim zavallı atımı düşlere kendi bildiğince sürer" ifadesi, bu kurulan yeni dünyada bile düşe, rüyaya; onun algısından da kaçışa çanak tutarak yanılsamanın da kendi üstüne katlanmasını, kapaklanmasını, bir tür refleksiyonu çarpıcı biçimde vurgular.

Kitabın ilk sayfalarında yer alan "Hatırlayış istenmediğini bilerek gelen bir misafir gibi geri dönmeye hazır" cümlesi, yazarın, hatırlamayı zaman içine nasıl yerleştireceğinin, zamanın nasıl bir sorunsal olarak ele alınacağının da ön habercisi gibi. Aslında hatırlama, uyku, düş ve unutma üzerine gitmeler, zamanla kurulan ilişkiye başka türlü bakmanın dolaylı göstergeleri yalnızca. Bu, zaman içinde, yani hayat içinde yol aldığını sanan özneye sunturlu bir bakış. "Kendimi önümde yürürken gördüm. Tabanlarıma kazınmış damganın yerdeki izini sürerken kafasının üstü ve kuyruğu siyah, küçücük gövdesinin kalan her yanı beyaz bir kedicik buldum. Adını hayat koydum, kucağıma aldım. Peşi sıra yürüdüğüm ben, karşıma çıkan duvarı rüyaymış gibi geçti. Şimdi ben ve o bir duvar resmiyiz karşıdan birbirimize bakarken" dediğinde yazar, metin boyunca Yusuf Ziya'da etlendirdiği karakterin yaprak yaprak katmanlara bölünmesini de billurlaşmış bir halde ifade eder.

Metinde ayrılığı anlatan yazar, çizgisel bir zaman içinde geriye doğru yolculuk edip geçmişe gitmez; hatırlamanın izlediği yolla zamanı katman katman algılayarak, –hatırlandığı gibi öznel ve rastlantısal olarak düşünerek,– tek gerçek zaman olarak algıladığı şimdiye çağırır.

Kavradığımız ve bildiğimiz zaman ile gerçek zamanı birbirinden ayıran; insan kavrayışının zamanın gerçekliğine ulaşamaz olduğunu, insanın yalnızca zamanın geçişini algılayabileceğini; geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman bölümlemelerinin zihnimizin tasarımları olduğunu söyleyen Augustinus'un, öncesiz ve sonrasız bir akış olan zamanın pek bir boyutu olmayan şimdi ile, artık var olmayan geçmiş ve daha var olmamış olan gelecek arasında bulunan, dolayısıyla da ancak hatırlama ve bekleme biçiminde var olabilen bir şey olduğunu ifade edişi gelir akla.

Kaldı ki, Ali Alkan İnal'a göre, bu akışında bile zaman zihne ait bir kategori olarak değerlendirildiğinde, sürenin hızı da durum ve kişiler adına görecelidir: "Çıngıraklı, sayısal, guguklu, kapısından yağmurlu havada şemsiyeli adamın, güneşli günde güzel kızın çıktığı, hırsızın çaldığı, köstekli,

çalışmayan ama anısı olduğu için saklanan, durduğu için şükredilen ya da geri kalmadığı için küfredilen, pencerenin önünde perdeyi aralarken, sen arka odada uyuyorsan, uykum kaçmışsa, yaşlanınca, artık çok geç diye düşünüldüğünde bakmak istenilmeyen ama düşlere bile giren saatleri var her yerde farklı hızla geçen zamanın."

Zaman, elmas gibi değerli ve keskin haliyle şimdide parlar; özne, zamanla bu ilişkisinde kendisinin farklı yaşlarıyla buluşur: "Çamdan gelen koku beni çocukluğumun boş odalarında dolaştırıyor. Aynalı dolabın kapağını açınca, içinde kendimi dizlerimi karnıma çekmiş otururken görüyorum. Seni yine ben buldum diyorum. Kollarını uzatmış, kucaklanmayı bekleyen görüntüme bakıyorum. Bir çocuğun ağırlığını taşıyamayacak kadar yorgunum. Kapağı kapatmasam, bu kez bulunmayı istemeden, unutulmaktan korkmadan girip yanında gizleneceğim."

Yazar, geçmiş zamanın bir gerçeğini parçalayarak bölüm bölüm çağırıp geçmişi yeniden kurma çabasından çok, değerleri yıkıp yarattığı gibi kendisini de yıkıp yeniden yaratan bir varlık olarak insana, insanlık hallerine ayna tutar. Üstelik, *Beni Ölüm Gibi*'de bir parçalanmadan söz edilecek olursa bu da öznenin parçalanmışlığıdır.

Yusuf Ziya adının kolayca çağrıştırabileceği gibi bir bedende yaşayan iki karşıt karakterin iyi-kötü, olumlu-olumsuz vs olarak çarpıştığı yüzeysel bir ikilik değildir Ali Alkan İnal'ın işaret ettiği. Descartesçı bir beden-ruh ikiliği benzeri ya da Yunan tragedyalarındaki mutlak iyi ya da mutlak kötü de değildir. Biri diğerinden daha masum ya da günahkâr olmayan bir bölünmedir Yusuf Ziya'daki.

"Düşlerim Ziya'nın düşleriyle birbirine karışıyor, buna engel olamıyorum. Onun düşlerini görüyorum, o da benim düşlerimi görüyor. Onun düşlerini görürken ayıp bir iş yaptığım duygusuna kapılıyorum, kendi düşlerimi görürken onun beni gözetlediğini hissediyorum, utanıyorum biraz. Biliyorum beni gündüz de gözetliyor. Onu öldüreceğim, yaşamımı yanılsamaya çeviriyor yaptıklarımı bana sözle tekrarlayarak, ne yaptığımı söylüyor, aklımdan geçenler onda yankılanıp, onun sözcükleriyle geri geliyor bana, ama bunlar benim sözlerim değil, bu düşünceler benim düşüncelerim değil artık. Ziya'nın kurmacası gerçeğimle karışıyor, her şey söz oluyor, kısık sesli, öfkeli, heceleri yutularak söylenmiş, acıklı, bağırılan, mırıldanılan bir söz oluyor sonunda hepsi. Ne yapacağımı söylüyor böylece. Dediğini yapmayacağım, olgun insanlar gibi davranmayı öğrenmeli artık, bu başıboşluktan vazgeçmeli,

giyeni olmayan bir ceket gibi bir kez bile işe yaramadan eskiyor işte. Sanki yaşı yok, zamanın boşluğundan böyle geldi, yıllar sonra eskimiş ama aynı yaşta gidiverecek dünyadan."

Ayrıca anlatıcı kahraman Yusuf Ziya'nın yaşadığı bölünmeyle de bitmez parçalanma: Onlar da kendi içlerinde bölünmeye devam ederler. Oyun, kırık bir aynada bir suretin pek çok yansımayla çoğalması gibi sürüp gider. Ve tıpkı Escher'in merdivenlerindeki aynı ortamın farklı düzlemlerine basan figürleri gibi, sınırlı biçimde de olsa buluşmaları mümkündür.

Beni Ölüm Gibi'de birinci tekil şahıstan konuşan iç ses yalnızca ana kahramana değil, yan kahramanlara da aittir. Çoğunlukla da kimin kim olduğu birbirine karışır. Yazar, yer yer anlatıcının kim olduğunu biraz kavratır gibi olduğunda, izleyen cümlede yine bir tuzak bekleyebilmektedir okuru.

Kendinin kendini algıladığı veya var etmeye çalıştığı gibi ya da ötekinin özne üzerindeki etkileriyle: "...o aklımdan geçen bendi, ben uykularımı kaçıran senim"; vazgeçme ve kaçış kurulur: "Hayatını başka türlü istemek kişinin kendi olmaktan vazgeçişi. Seni böyle istemiştim. Bunu miş'li geçmiş zamanla hatırlamak geçmişten de vazgeçmek işte şimdi. Hayatımın en kısa gününde. Ateşim vardı. Açtığın ateşe rağmen ve belki sadece bunun için çıktığım kumsalda üstüne kapandım. Beni ölüm gibi içine aldın. Kimi kez hayatından vazgeçişi kişinin kendi oluşu demek. Ki."

Tek bir özne üzerinden okunduğu sanılan bölünme, bütün kahramanlara pay edilerek metin boyunca hem alışılmış anlatım alışkanlıklarından farklı bir biçimde aktarılır; hem de yabancılaşma, parçalanma, yalnızlık, korku gibi ortak insanlık halleri genel ve kavramsal bir düzleme taşınır.

Fasıl Altı'da "G. Van Haalen, 1932, Georgetown-Evde", "O. Sanconotti, 1899, Jaipur-Gölgede", "A. Bergstein, 1999, Londra-Telefonda", "W. Spitzgell, 2004, Melbourne-Açık Tenis Turnuvası", "A. El Tayr, 1638, İstanbul-Zindanda" gibi uydurma isim, tarih ve yerleri işaret ederek yapılan kurmaca alıntılar ise bu insanlık hallerinin genelgeçerliğine vurgu yapar.

"Canlı bir boşluk rüyası"

"Ölüm de bir tür uyku, tüy hafifliğinde, sönmüş bir yıldızın hızından öteye düşen ışığı" diyen yazar, ölüm üstüne bir poetika kurar. Aşk, tutku, hırs ve öfke bu vazgeçiş ve ölüm poetikasının içinde tinsel gözün önünden geçen narsistik ve sadistik gölgeleri düşürür.

Her ayrılık ötekinin ölümüdür. Adım adım bile isteye hazırlanan yürekte işlenen bir cinayetin yani ötekini kendi içinde öldürmenin, dolayısıyla kendini kendi içinde öldürmenin, yakıcı bir lezzetle tutulan yası, yakılan ağıtın sözcükleri okunur. Bu gözle görülür olmayan hayali dönüşüm "canlı bir boşluk rüyası" olan ölüm mitiyle ele alınır yazar tarafından. Kahramanın bu hayalî ölümü, bu yanıltmaca arzusunun çılgınlığı, bu intikam isteği katlana büyüye kendisine geri dönecektir. "Düşüme girmeden öl sen ya da ben uyanmayayım" dedirten ikiz yüzlü çifte çember bir cümledir bu dönüş. Her imha tumturaklı bir oyundur. Hele belleğinki… Bu kansız bir ölümdür. Ya da buradaki, karbeyaz bir kandır. Ne dökülürken görülür, ne de lekesi kalır. Sahibi tarafından hissedilen bir soğukluktur yalnızca.

"Girdabın ağzından istekle girip, dibinde korkuyla boğulunca anlıyorum, ben kendimin ölüsüyüm." Hatırlamanın doğası da bir girdap, bir tür hortumdur. Bu döngüsel hareket, kaçınılmaz olarak baş dönmesiyle kardeştir. (Latince kaynaklı dillerde girdap ve baş dönmesi sözcükleri aynı kökten türemiştir.Varoluşçuluğun temel metinlerinden biri olan Sartre'ın *Bulantısı*'nı da bunun uzantısı olarak anmak gerek.) Hatırlamanın, dolayısıyla unutmanın ve geldiği gibi hatırlamanın, dolayısıyla da yalnızca kendine ait olan zamanın ve bir biçimde ölümün ortaya koyduğu bir varlık anlayışıdır bu. Açlık içinde. Ölüm ile açlık arasındaki ilişki, Viola Papetti'nin Keats şiiri üzerine yazdığı yazıda belirttiği gibi "trajik bir kesişme"dir. *Beni Ölüm Gibi* de böyle bir kesişmenin, kulak kesmiş bir sessizliğin, zamanın ve düşün yarattığı bir geçiş, bir aralık bölgesidir. Doğa, kahramanın içselliğinin doğasıdır, buradaki figür de düştür. Bu bakış açısı sonuç olarak ontolojik göreceliğe, yani içinde varoluşun yalnızca her bir modelin içinde tanımlandığı ve yapıların yalnızca o ortamda anlamı olduğu dünyaların çokluğuna dair bir kabule götürebilir.

Hatırlama içine yerleştirilen zaman ile zaman içine yerleştirilen hatırlama arasındaki keskin ve uzlaşmaz fark *Beni Ölüm Gibi*'deki en belirgin ve çarpıcı yandır. İki zamanın da işleyiş yasaları apayrıdır. Zamanın bir altbaşlığı olarak hatırlama konu edilmez bu kitapta. Zaman, hatırlamanın altbaşlığı olarak, psişik ve dolayısıyla da ontolojik boyutlarıyla ele alınır ve ister istemez ölüm bıçak gibi ruhun kemiğine dayanır.

Kahraman, "Ne ben seni bulmak istediğim zamanki benim, ne sen seni bulmak istediğim zamandasın. Bu yüzden ölmek isteğiyle seni öldürmek isteği durmaksızın birbirine dönüşüyor" dese ve bütün kitap boyunca yazar

ölme ve öldürme üstüne göndermeler yapsa da şu cümle de dar bir aralık olarak belirir: "Kendinden bir başkasına kaçamayacağı için orada sadece yaşamdan kaçabilir ve ölümden korkmadığını söylemesine rağmen doğru değil bu." Kendisinin de bir varlık olarak dahil olduğu dünyevilikten kaçış, yabancılaşma izlekleriyle ölüm üstüne olduğu kadar ölümsüzlük üstüne de düşünülür. Sonsuzluk da bir karın ağrısıdır varlık çeperinde. "Tekrarlanışı mide bulandıran ölümsüzlükle, her uyanışımda başka bir yerde, belki başka bir kişi olarak dünyaya gelsem bile söyleyemeyeceğim sözler var. Gece yarıları gözümü ölüme uyanır gibi açınca gördüğüm karanlığın içinde unutulacak, sözü edilmeyecek, geçiştirilecek, umursamıyor gibi davranmanın daha doğru olduğu düşünülen, düşünmekten bile gizli gizli korkulduğu için kaçılan ne varsa karşıma çıkıyor, aldırmıyorum."

Unutma, hatırlamanın yazdıklarını bir silme işlemidir; ya da hatırlanmak istendiği gibi yeniden yazmak. Metinde bir müzik motifi gibi kullanılan kimi tekrarlar bu yeni ezberin fasıllarıdır.

Edmund Husserl ve Fenomenoloji*

JOSEPH J. KOCKELMANS

1. Edmund Husserl'in Yaşam Öyküsü

Edmund Gustav Albrecht Husserl 8 Nisan 1859'da Morava bölgesindeki Proßnitz (Prostejov) kentinde, dört çocuklu bir ailenin ikinci çocuğu olarak dünyaya geldi.[1] Babası Adolf Abraham Husserl ve annesi Julie Selinger Yahudiydi. Morava bölgesi daha sonraları Çekoslovakya'nın bir parçası olduysa da Husserl'in doğduğu yıllarda burası Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na aitti. Dolayısıyla Husserl, doğduğu yer bakımından Avusturyalıydı.

Husserl ilkokulu on yaşında bitirdikten sonra orta ve lise eğitimi için Viyana'ya gönderildi. İlk yıllarını Viyana'daki bir *Realgymnasium*'da [çağdaş müfredatlı lisede] geçiren Husserl, orta öğrenimini Morava bölgesindeki Olmütz kentinde bulunan *Staatsgymnasium*'da [klasik müfredatlı devlet lisesinde] tamamladı. Liseden mezun olduktan sonra Husserl, 1876'da Leipzig Üniversitesi'ne kaydoldu. Bu sıralarda Husserl'in amacı astronomi okumaktı. Ancak onun Leipzig'deki dersleri pek parlak geçmiyordu, zira Olmütz'te aldığı eğitim bunun için yeterli gelmemişti. Dolayısıyla Husserl derslerine pek fazla ilgi göstermiyordu. Fakat matematik ve fizik derslerinde durum farklıydı: Husserl bunları büyük bir heves ve ilgiyle izliyordu.

Husserl Leipzig Üniversitesi'nde üç dönem boyunca astronomi okudu (1876-78), yanı sıra matematik ve fizik dersleri aldı. Bu yıllarda Husserl, Wilhelm Wundt'un açtığı felsefe derslerine katıldı. Ancak dönemin önde gelen filozoflarından biri olan Wundt, Husserl'in felsefeye merak salmasına önayak

* Joseph J. Kockelmans, "Introduction", *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana: 1991, s. 1-27. [Bu makalenin genel başlığının adlandırılması ile alt başlıklarının numaralandırılması bana aittir – *K.H.Ö.*]

olan kişi görevini görmemişti. Neticede Husserl 1878'de Leipzig'den ayrıldı ve Berlin'deki Friedrich Wilhelm Üniversitesi'ne kaydoldu. Çağın en büyük matematikçilerinden Leopold Kronecker, Ernst Krummer ve Carl Weierstrass'la burada tanıştı. Bu matematikçiler Husserl'i kesin ve disiplinli düşünme yoluna taşıyanların başında gelmiştir. Ufuk açıcı bu matematikçilerin etkisiyle Husserl, matematik felsefesine büyük bir ilgi duydu. Bu alanda kişisel araştırmalarını derinleştirdi, zamanla felsefeyle ilgilenmeye ve başka önemli felsefi konular üzerine eğilmeye başladı. Artan felsefi merakını kamçılayan olayların başındaysa Friedrich Paulsen'in verdiği felsefe dersleri geliyordu. Paulsen, Husserl'in akıl yürütme konusundaki becerisini hemen fark ederek onu yönlendirmeye başladı. Husserl'in ileride yaratacağı felsefi devrimlerin ilk tohumları böylece atılmış oldu.

Altı dönem boyunca Berlin'de okuyan Husserl, 1881'de Viyana Üniversitesi'ne kaydoldu. Amacı, öğrenimini ünlü matematikçi Leo Königsberger'in gözetimi altında tamamlamaktı. Bu arada Husserl'in felsefeye duyduğu ilgi daha da artıyordu. Nihayet Husserl, 1883'te doktorasını vererek yüksek öğrenimini tamamladı. Königsberger'in danışmanlığında hazırladığı doktora tezi *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung* ["Variyasyon Hesabı Kuramına Katkılar"] başlığını taşıyordu.

Aynı yıl Weierstrass, Husserl'i Berlin Üniversitesi'ne davet ederek ona asistanlık görevi teklif etti. Husserl bu davete icabet edip Berlin'e geçtiyse de Viyana'da kalıp felsefe çalışmalarını sürdürmek gibi bir niyeti de vardı. Bu gelişmeler sırasında Weierstrass aniden rahatsızlanıp ders veremez duruma düşünce Husserl, Viyana'ya dönmeye ve burada felsefe çalışmalarına devam etmeye karar verdi. Zaten bu sıralarda Husserl, kendini tamamıyla felsefeye adama kararı almıştı. Husserl Viyana'dayken iki yıl boyunca Franz Brentano'nun derslerini izledi. Yine buradayken acı bir kayıp yaşadı: babası 24 Nisan 1884'te vefat etti.

Husserl, Brentano'nun özellikle Hume ve Mill'in felsefelerini takdim biçiminden, yanı sıra psikoloji, etik ve mantık üzerine verdiği derslerden çok etkilendi. Zaten Husserl'e yönelimsellik kavramını tanıtan da Brentano olmuştu. Daha sonraları Husserl bu kavramı baştan yeniden ele aldı, ona orijinal bir boyut kattı ve fenomenolojisinin odağına taşıdı. Aynı sıralarda Brentano, Husserl'i Bernhard Bolzano'nun *Wissenschaftslehre* ["Bilim Öğretisi"] başlıklı başyapıtını etüt etmesi için yönlendirdi. Zaten Husserl, Rudolf Hermann Lotze'nin *Logik* ["Mantık"] isimli çalışmasını

yakından okurken bunda Bolzano'nun başyapıtının önemini ve etkisini görmüştü.

Brentano'nun Bolzano hakkındaki yorumları Husserl'i derinden etkilemişti. Bunun yanı sıra Husserl, hocası Brentano'nun felsefeyle bilimi birbiriyle ilişkilendirme gayretlerini de büyük bir heyecanla izliyordu. Zira Brentano, felsefenin de gerçek anlamda 'bilimsel' olması gerektiğini şiddetle savunuyordu. Husserl bu kriteri şöyle yorumlamıştı: Felsefi irdelemelerde kesin yöntemler uygulanılmalıydı ve bütün felsefeciler bunun zorunlu olduğunu bilmeliydi. Bu bağlamda Paulsen'le Wundt felsefeyle bilim arasındaki ilişkiyi ele alırken biyoloji bilimlerinin önemini vurguluyorlardı. Oysa Brentano'ya göre bu ilişkide daha önemli olan psikolojiyle mantıktı. Böylesi bir düşünsel iklim içindeki Husserl, Mill okumalarının da etkisiyle zamanla felsefeyle psikolojinin özdeşliği üzerinde durmaya ve "kesin ve kati bir bilim" olarak 'felsefe'nin işlevine ilişkin irdelemelerini mantık dairesinde yürütmeye başladı.

1886 yılı ekim ayında Brentano, Husserl'e Halle Üniversitesi'ne gitmesini, Carl Stumpf'un asistanı olmasını ve onun yanında kapsamlı bir psikoloji eğitimi almasını önerdi. Husserl bu öneriyi kabul etti ve yaklaşık bir yıl sonra *Über den Begriff der Zahl: Psychologische Analysen* ["Sayı Kavramı Üzerine: Psikolojik Çözümlemeler"] başlıklı *Habilitationsschrift*'ini [doçentlik tezini] Stumpf'un danışmanlığında tamamladı. Ardından da Halle Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde *Privatdozent* [kadrosuz öğretim elemanı] oldu. Husserl takdim dersini, 24 Ekim 1887'de metafiziğin hedef ve görevlerine ilişkin bir konu üzerine verdi ("*Die Ziele und Aufgaben der Metaphysik*").

Öte yandan 8 Nisan 1886 günü Husserl, dinini değiştirip Hıristiyanlığı seçti ve Evanjelik Lutherci Kilise'ye katılarak 1 Ağustos 1886'da vaftiz oldu. Aynı yıl 6 Ağustos günü Husserl, Malvine Steinschneider'le evlendi. Yahudi anne-babadan olan Malvine de, Husserl'le evlenmeden kısa bir süre önce Hıristiyanlığı seçerek aynı Evanjelik Lutherci Kilise'ye mensup oldu.

Husserl 1887-1891 yılları arasında Halle Üniversitesi'nde bilgi kuramı, metafizik, mantık, etik, matematik felsefesi ile psikoloji dersleri verdi. 1891 yılındaysa üçüncü eserini yayımladı: *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen* ["Aritmetik Felsefesi: Psikolojik ve Mantıksal İncelemeler"]. Ancak Husserl, hem bu kitapla ilgili Gottlob Frege'nin yaptığı eleştirilerden, hem de ileride açıklayacağımız başka nedenlerden dolayı, söz konusu erken dönem yapıtlarında izlediği psikolojizm yaklaşımını hızla terk

etti. Öyle ki, 1900'de yayımlayacağı *Mantıksal İncelemeler: Saf Mantığa Prolegomena*'nın birinci bölümünde Husserl, mantıkta *her türlü* psikolojizmi artık açıkça reddedecekti. Husserl'in *Mantıksal İncelemeler*'i, zamanın en büyük âlimleri tarafından çok olumlu karşılanmış ve önemli bir filozof olduğunun karinesini oluşturmuştu. Bu gelişmelerin sonucunda 1901 yılında Göttingen Üniversitesi, uzun ve tartışmalı geçen bir karar sürecinden sonra Husserl'i Felsefe Fakültesi'nde '*Professor Extraordinarius*' [kadrosuz profesör] olması için davet etti. Husserl bu daveti kabul ederek 1916 yılına kadar Göttingen Üniversitesi'nde hocalık etti. 1905'te Felsefe Fakültesi, Husserl'in "bilimsel olarak henüz temayüz etmediği" gerekçesiyle '*Professor Ordinarius*' [kadrolu profesör] olarak atanmasını reddetti. Ancak 1906 yılında Prusya Eğitim Bakanı, Fakülte'nin bu ret kararını iptal ederek Husserl'i resmi profesörlük kadrosuna tayin etti. Husserl'in Göttingen'deki yılları yoğun bir çalışma temposu içinde geçti: Felsefenin geleneksel birikimiyle ilgili bilgisini artırdı, çok yazdı ve pek çok ders açtı. Halle Üniversitesi'nde vermiş olduğu derslere ek olarak Locke, Hume, Leibniz, Kant, Fichte, Bolzano, Ernst Mach ve başkalarının felsefeleri üzerine dersler verdi. Yine Göttingen'deyken Husserl, fenomenoloji üzerine dersler vermeye başladı. Bu verimli dönemde Husserl birçok önemli eseri kaleme aldıysa da bunların çoğunu yayımlamadı (örneğin zaman ve mekân üzerine yaptığı irdelemeler ya da *Fenomenoloji İdesi* başlıklı çalışması). Husserl'in bu dönemde yayımladığı sadece iki eseri vardır: Birisi, yayın hayatına yeni başlayan Logos dergisinde çıkan "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" başlıklı önemli makalesi (1911), diğeriyse başyapıt kabul edilen *Ideen*'in ["Düşünceler"] birinci cildi (1913).

Freiburg Üniversitesi'nde hoca olan Heinrich Rickert 1916'da emekliye ayrılınca Husserl Rickert'in kürsüsünü devralmak üzere Freiburg'a davet edildi. Bu daveti kabul eden Husserl, 1928 yılında emekli olana dek Freiburg'da felsefe profesörü olarak çalıştı. Husserl'in Freiburg'da geçen on iki yılı, hayatının belki de en velut ve hoş yıllarıydı. Ancak bu dönemde Husserl özel hayatında bazı acı olaylar yaşadı: 1916 yılı ilkbaharında Husserl, oğlu Wolfgang'ın 8 Mart'ta Verdun cephesinde şehit düştüğünü öğrendi, nisan 1917'de diğer oğlu Gerhart cephede ağır yaralandı, aynı yılın temmuz ayında da annesi vefat etti.

Husserl Freiburg Üniversitesi'ndeki takdim dersini 3 Mayıs 1917'de verdi. Bu dersin başlığı "*Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode*" ["Saf Fenomenoloji, Onun Araştırma Sahası ve Yöntemi"] idi.

Aynı yıl, Fichte'de ideal insanlık tasavvuru üzerine üç sunuş yaptı. 1918'de fenomenolojik yöntem ve fenomenolojik felsefe hakkında Londra'da konferanslar verdi. Yine aynı yılın aralık ayında, *Aristotelian Society*'ye ["Aristoteles Cemiyeti"] muhabir üye seçildi. 1923 ve 1924 yıllarında, Japonya'da yayımlanan *Kaizo* dergisine makaleler yazdı. Öte yandan 1919 ile 1923 yılları arasında Heidegger, Husserl'in asistanlığını yaptı. Heidegger, *Sein und Zeit*'ı ["Varlık ve Zaman"] 1926'da Husserl'e ithaf etti. Husserl ise Heidegger'i, *Encyclopaedia Britannica*'da yayımlanmak üzere yazacağı fenomenoloji maddesi üzerinde birlikte çalışmaya davet etti. Bu sayede teşriki mesaisini artıran Husserl'le Heidegger, yine de söz konusu makaleyi birlikte tamamlayamadılar. Çünkü Heidegger'in fenomenoloji anlayışıyla Husserl'in geliştirdiği fenomenoloji kavramı arasında ciddi farklar bulunuyordu. 1928'de Husserl'in *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* ["İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler"] başlıklı eseri yayımlandı. Bu kitabın editörü Heidegger idi. Husserl 31 Mart 1928 günü Freiburg Üniversitesi'nden emekli oldu. Bu sürede Husserl, şaşırtacak derecede yoğun bir çalışma temposu içindeydi. Örneğin başta ders notu olarak kaleme alınmış olan, ama daha sonra kitap olarak yayımlanan bir dizi eseri Freiburg'da hazırladı: *Birinci Felsefe*, *Formal ve Transandantal Mantık* ile *Fenomenolojik Psikoloji*.

Husserl emekli olduktan sonra da felsefe çalışmalarını sürdürdü. 1928'de Amsterdam'da seri konferanslar verdi. Descartes'ın *Birinci Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'ının üç yüzüncü yayım yılı dolayısıyla 1929'da Paris'te fenomenoloji üzerine dersler verdi. Bundan kısa bir süre sonra Husserl, söz konusu dersleri derleyip geliştirerek kitap haline getirdi ve *Kartezyen Meditasyonlar* başlığı altında yayımladı. 1930'da ise *Düşünceler*'e yazdığı bir "Son Not"la birlikte bu kitabı yeniden yayımladı. Ayrıca 1931 yılında *Kant Cemiyeti*'nin Frankfurt, Berlin ve Halle'de düzenlediği konferanslarda sunuşlar yaptı.

Ancak 1933 yılından itibaren Husserl ve eşi için hayat giderek zorlaştı. Her ne kadar Husserl ve eşi temerküz kampına götürülmemişse de, kendine ve tanıdığı diğer Yahudilere yönelik küçük düşürücü müdahaleler karşında büyük ıstırap çekiyordu. Aynı yıl University of Southern California Felsefe Fakültesi'ne hoca olması için davet edildiği halde Husserl, Amerika Birleşik Devletleri'ne geçmenin sonuçları üzerinde çokça düşündükten sonra Almanya'da kalmaya karar verdi. Bu bağlamda 1934'te Prag'da toplanan Felsefeciler Kongresi'ne hitaben bir mektup kaleme almış ve çağdaş dünyada

felsefenin görevi hakkındaki görüşlerini açıklamıştı. Aynı yıl Husserl'in yayımlanmamış yazmalarının Prag'a nakledilmesi düşünülmüşse de bu plan hiçbir zaman gerçekleşmemişti. Husserl 1935 yılında Viyana'da bir sunuş yaparak "Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe" üzerine konuşmuştu. Ertesi yıl kasım ayında yine Prag'da "Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Psikoloji" başlıklı bir tebliğ sunmuştu. 1935 yılının sonlarına doğru Nasyonal Sosyalist Parti, Husserl'in ders verme hakkını iptal etti. Ancak yine de 1936'da *Kriz* kitabının birinci bölümünü Prag'a gönderebilme izni alabildi. Bahsedilen bölüm, burada yayımlanan *Philosophia* isimli dergide çıktı. 1937 yılındaysa Alman Eğitim Bakanlığı, Husserl'in Paris'te toplanan Dokuzuncu Uluslararası Felsefe Kongresi'ne katılma talebini reddetti.

Husserl yetmiş dokuz yaşındayken zatürreeye yakalandı ve 27 Nisan 1938'de vefat etti.

2. Husserl Arşivi

1938 yılında Herman L. Van Breda, Husserl'in fenomenolojisi üzerine bir doktora tezi hazırlamak üzere Freiburg'a gitti. Buraya vardığında, Nazilerin Husserl yazmalarını imha etme planlarından haberdar oldu. Husserl'in dul eşiyle görüşüp izin aldıktan sonra Van Breda, olağanüstü değere sahip olan evrakı metrukeyi himayesine aldı. Van Breda pek çok zorlukla karşılaşarak ve yolunu Berlin ve Brüksel üzerinden dolambaçlı biçimde gerçekleştirerek Husserl yazmalarını Belçika'ya, Louvain'e getirdi.

Günümüzde buradaki Husserl Arşivi sadece Husserl'in yazmalarına değil, onun şahsi felsefe kütüphanesine, mektuplaşmalarına ve daha önce stenografiyle yazdığı pek çok metnin normal yazıya dönüştürülmüş yeniden kayıtlarına ev sahipliği yapmaktadır.[2] Louvain'de muhafaza altına alınmış olan sekiz bine yakın yapıt içinde, pek çok düşünürün Husserl'e ithaf ettiği sayısız kitap ve ayrıbasım da yer almaktadır. Husserl bu kitap ve makalelerin çoğuna kendi el yazısıyla haşiye yazmış ve şerhler düşmüştü. Bu felsefi koleksiyon içinde en dikkat çeken örnekse, kuşkusuz, Heidegger'in Husserl'e uzun bir ithaf yazarak gönderdiği *Varlık ve Zaman*'ın birinci basımıdır. Husserl'in bu kitaba da pek çok not düştüğü görülmektedir. Bu haşiyelere bakıldığında Husserl'in öğrencisi Heidegger'in onun yaklaşımından ne kadar uzaklaştığının izlerini görmek mümkündür. Husserl kitabı okuyup bitirdikten sonra kapak sayfasına şu notu düştü: *"Amicus Plato, magis amica veritas"* ["Platon'u çok severim ama hakikati ondan daha çok severim"].

Husserl'in yayımlanmamış yazmalarının neredeyse tamamı Louvain'de korumaya alındı. Bu yazmalar, yaklaşık kırk bin 'sekizlik' [octavo] sayfadan meydana gelmektedir. Sayfaların tamamına yakın bir kısmı Gabelsberger denilen bir stenografi yöntemiyle yazılmıştır. Husserl'in felsefi düşünce evrimini anlamak bakımından söz konusu stenografik yazmaların olağanüstü öneme sahip olduğu kesindir. Bu yazmalar, Husserl'in olgun ve velut döneminin tüm kayıtlarını içermektedir. En son yazmaları üzerinde yapılan çalışmalar, bu yazmalarda kâğıda döktüğü düşünce ve çözümlemelerinin yaşamı boyunca yayımladığı kitaplardan belki de daha önemli olduğunu göstermiştir.[3]

Çok sayıda mektup ve günlüklerin yanı sıra Arşiv'de, Husserl'in daha önce stenoyla yazıp da sonra normal yazıya aktardığı yaklaşık yedi bin sayfa transkripsiyon da bulunmaktadır. Transkripsiyon işini yapanlar Husserl'in asistanları Edith Stein, Ludwig Landgrebe ile Eugen Fink'ti. Söz konusu transkripsiyonların çoğu gözden geçirilmiş, haşiyelendirilmiş ve bazen de bizzat Husserl tarafından elden geçirilmiştir. Daha 1916 yılında Stein, sistematik bir transkripsiyon faaliyetine girişmiş, daha sonra bu iş Fink'le Landgrebe tarafından sürdürülmüştür. Öte yandan Husserl'in bazı ders ve kitaplarıyla ilgili birden fazla transkripsiyon bulunduğu için, bunlar onun el yazısını çözmede yardımcı olmakta ve notların güvenilirliğini artırmaktadır. Husserl 1938'de öldüğünde bu transkripsiyon faaliyeti henüz tamamlanmamıştı ve günümüzde de halen buna devam edilmektedir.

1935 yılında Fink ve Landgrebe, hocaları Husserl'in de gözden geçirip onayladığı bir sisteme göre stenografik yazmaların ilk sınıflandırmasını yapmışlardı. Söz konusu tasnif sistemi, Louvain'deki çalışmalarla tamamlandı. Buna dayanılarak tüm yazmalar yaklaşık sekizer sayfalık paketler halinde gruplandı.

1939'dan itibaren çeşitli uzmanlar, Husserl yazmalarının sistematik transkripsiyonu işine girişti. Amaç en önemli yazıların hazırlanıp yayımlanmasıydı. Aynı yıl Fink'le Landgrebe Louvain'e yerleşti ve henüz gözden geçirilmemiş olan yazmaların transkripsiyonuna başladı. 1942 ile 1947 yılları arasında Stephen Strasser, sabır isteyen bu zorlu işi devraldı. Walter ve Marly Biemel ise, 1945 yılından itibaren on yıl süreyle transkripsiyon grubuna dahil oldu. 1951 yılından itibaren Rudolf Boehm bu işte yükün büyük kısmını üstlendi. Boehm, Ghent Üniversitesi'ne geçince aralarında Margot Fleischer, Lothar Eley, Iso Kern, Ulrich Claesges, Paul Jansen, Eduard Marbach ve Ingeborg Stromeyer gibi isimlerin bulunduğu pek çok uzman, çeşit-

li yazmaları yayıma hazırladı. Başlangıçta bu faaliyetler sadece Louvain'de yürütülüyordu. Ancak Husserl yazmaları kopya edilip başka araştırma merkezlerine gönderilince, buralarda da transkripsiyon faaliyetine başlanabildi. Bu aşamada özellikle Köln ve Freiburg'daki merkezler öne çıktı. Amerika'da ise New York'taki New School for Social Research ile Pittsburgh'teki Duquesne University'de yazmaların ve diğer malzemelerin suretleri araştırmacıların ilgisine sunuldu. 1974 yılında Van Breda vefat edince, Samuel Ijsseling Louvain'deki Husserl Arşivi müdürü oldu. Günümüzde Louvain'deki Husserl Arşivi'nin müdürlüğünü Samuel IJsseling ile Rudolf Bernet yürütmektedir. Öte yandan Köln'deki Husserl Arşivi'nin müdürlüğünü Elisabeth Ströker, Freiburg'dakinin ise Werner Marx yürütmektedir.*

Husserl'in yapıtı *Husserliana* başlığı altında yayımlanmakta olup, halihazırda yirmi beşten fazla eser basılmıştır. Amaç Husserl'in geride bıraktığı felsefi yapıtının tamamını sistematik biçimde düzenlenmiş bir bütün olarak yayımlamaktır. *Husserliana*'ya ek olarak yayımlanan *Supplement*'ler 1950'den itibaren çıkmaktadır. Bunlar *Phaenomenologica* başlığı altında yayımlanmakta olup, fenomenolojik çizgi üzerinde düşünen uzmanların felsefi ve tarihi çalışmalarına yer vermektedir. Son kırk yıl içinde *Phaenomenologica* dizisinde yüzün üzerinde eser çıkmıştır.**

Husserlgil hareketin ortaya çıkmasıyla ve Louvain'deki Husserl Arişivi'nin faal müdürleri Van Breda ile IJsseling'in çabalarıyla Husserl fenomenolojisi üzerine Brüksel, Krefeld, Royaumont ve Schwäbisch Hall'de uluslararası kongreler düzenlendi. Söz konusu kongrelerde sunulan tebliğler daha sonra kitaplaştırılarak yayımlandı. Bu alanda ve yukarıda bahsi geçen iki kitap dizisinde özellikle Jacques Taminiaux'nun ilgili arşiv müdürleri ve diğer üyelerle yürüttüğü yakın işbirliğinin altı çizilmelidir.

3. Husserl'in Felsefi Gelişiminin Dönemlendirilmesi

Husserl'in felsefi gelişiminin dönemlendirilmesi hususunda çeşitli öneriler ortaya atılmıştır. Bu dönemlendirme önerilerinin en yaygın kabul görenini Husserl'in Freiburg'daki asistanı Eugen Fink yapmıştır. Fink, Husserl

* Öte yandan 2005 yılı itibariyle Husserl Arşivleri müdürlerinin adları şöyledir: *Louvain*: Rudolf Bernet, *Köln*: Klaus Düsing ile Klaus-Erich Kaehler, *Freiburg*: Hans-Helmuth Gander. – *khö*.

** 2005 yılı itibariyle *Husserliana*'dan otuz sekiz, *Phaenomenologica*'dan yüz yetmiş beş kitap çıkmıştır. – *khö*.

fenomenolojisinin gelişimini üç evreye ayırmaktadır. Bunlar Husserl'in Halle, Göttingen ve Freiburg'daki dönemlerine denk gelmekte olup, onun psikolojizm, betimsel fenomenoloji ve transandantal fenomenoloji evrelerini yansıtmaktadır. Buna göre Husserl'in *Mantıksal İncelemeler*'iyle *Düşünceler*'i birinci ve ikinci evreden üçüncü evreye geçişi simgelemektedir. Daha sonraki transandantal fenomenoloji evresinden bakıldığında ilk iki evre, transandantal indirgeme aracılığıyla erişilebilecek bir felsefeye giden yolun aşamaları olarak görülmektedir. O halde Husserl'in felsefi gelişimini aslında iki ana evreye ayırmak da mümkündür: transandantal öncesi felsefe ile transandantal felsefe dönemi.[4]

Yukarıdaki sınıflandırma, her bir evreye dikkat çekerek daha derin ve genel bir çözümleme düzlemine imkân tanıdığı için oldukça yararlıdır. Ancak Herbert Spiegelberg, söz konusu evreleri daha kapsamlı ve konuya daha uygun bir yolla tasnif etmeye çalışmaktadır.[5] O da Husserl'in felsefi gelişimini üç evreye ayırır: (1) Fenomenoloji öncesi evre (Halle döneminin çoğunu kapsar ve *Mantıksal İncelemeler*'in birinci cildinde kendisine ifade bulan düşünceleri içine alır: 1894-1900). (2) Sınırlı bir epistemolojik girişim olarak fenomenoloji evresi (Husserl'in Göttingen'deki ilk yıllarını kapsar ve *Mantıksal İncelemeler*'in ikinci cildinde kendisini ifade eder: 1901-1906). (3) Felsefeyle bilimin evrensel temeli olarak saf fenomenoloji evresi (1906'da başlar ve hem yeni bir transandantalizmi, hem de kendine özgü bir fenomenolojik idealizmi yansıtır, ki bunun giderek radikalleştirilmesi Husserl'in Freiburg'daki döneminin ana çalışma alanını oluşturur: 1916-1938).

Spiegelberg'e göre bu gelişim şeması bir helezona benzemektedir: Fenomenoloji öncesi evrede Husserl, matematiği psikolojiden hareketle yorumlamaya gayret ediyordu. Bu yolun kısmen başarısızlığa uğradığını gören Husserl, hiçbir psikolojizme yer bırakmayan bir "objektivistik" saf mantık geliştirmeye çalışmıştır. Fenomenolojinin bu ilk aşamasında, deneyimin öznel ve nesnel veçhelerine ve onların zorunlu korelasyonlarına eşit derecede vurguda bulunulmuştur. Fenomenolojinin bir sonraki aşamasında 'öznel olan' bir kez daha vurgulanmış ve bunun her türlü nesnelliklerin kaynağı olduğunun altı yeniden çizilmiştir. Ancak bu aşamada öznellik, betimsel psikolojinin ötesine giden daha üst ve transandantal bir düzlemde ele alınmıştır. İşte söz konusu helezonik gelişim dolayısıyladır ki, Husserl'in çeşitli evrelerinden etkilenip de kendi gelişimleri daha doğrusal olan düşünürler Husserl'den ya uzaklaşmış ya da ona daha çok bağlanmışlardır.[6]

Ben de Husserl'in gelişiminde üç evreye dayanan bir ayrıma gidilmesi gerektiğini düşünsem de 1900 ile 1916 yılları arasındaki ikinci evrenin daha ziyade bir geçiş dönemi olduğunu savunacağım. Bu geçiş döneminde Husserl, daha saf ve betimsel bir fenomenoloji tipinden *tedricen* tam transandantal fenomenolojiye varmıştır. Öte yandan yaşlı Husserl'in kendi erken dönem yayınları üzerinde sürekli olarak değişiklikler yaptığı asla gözden kaçmamalıdır (özellikle de *Düşünceler*'in birinci cildinde). *Düşünceler*'in birinci cildi için Walter Biemel'in hazırladığı edisyon kritik notları gözden geçirildiğinde görülmektedir ki, 1911-12 yılları arasında fenomenolojik boyutla transandantal boyut arasındaki ayrım, Husserl'in geç dönem yazılarındaki kadar net değildir. Şimdi elimizde bulunan *Düşünceler*'in birinci cildi, kuşkusuz ki Husserl'in son dönemine ait sayılmalıdır. Oysa 1913'te ilk yayımlandığı haliyle *Düşünceler*, Husserl'in geçiş evresine ait görünmektedir. Elinizdeki çalışma açısından bu tespit pek önemli değildir, çünkü ben, Husserl'in nihai görüşlerini yani onun Freiburg evresindeki felsefesini ele alacağım.

4. Husserl Fenomenolojisinin Ana Hatları

Bu bölümde Husserl'in fenomenolojiden ne anladığını anlatmaya çalışacağım. Husserl fenomenolojiyi hem bir yöntem olarak, hem de söz konusu yöntem yardımıyla geliştirilmesi gereken bir felsefi disiplinler manzumesi olarak görmüştür. Bence Husserl felsefesinin özünü oluşturan hususların yine Husserl'in gözünden bakılarak özetlenmesi, örneğin *Encyclopaedia Britannica*'daki fenomenoloji maddesinin anlaşılabilmesi bakımından elzemdir.

Bir yöntem olarak fenomenoloji söz konusu olduğunda aşağıdaki sorulara özel bir önem atfetmek gerekecektir: (1) Fenomenolojik yöntemi uygulayarak felsefede neyi amaçlamaktayız? (2) Doğal tutum ile felsefi tutum arasındaki fark nedir? (3) Fenomenolojik yaklaşım açısından hangi beyyine anlayışı tipik sayılmaktadır? (4) Fenomenolojik yöntem bakımından neden indirgeme asli öğe kabul edilmektedir? (5) Husserl'in yönelimsellikten ve yönelimsel çözümlemeden anladıkları nelerdir? (6) Fenomenolojik ve transandantal indirgemeye ek olarak neden eidetik indirgemeye gerek vardır? (7) Fenomenoloji sentez ve konstitüsyonu nasıl tanımlamaktadır?

Burada ben, fenomenolojik yöntemi kısaca betimlemenin ötesinde, fenomenolojinin neden belirli bir yolu izlediğini ve böylece nereye varmaya çalıştığının altını çizmeye çalışacağım. Tüm bunların açıklamalarını vermeye çalışırken, mümkün olduğunca bizzat Husserl'i izlemeye çalışacağım

ve onun "küçük" yapıtlarından yararlanacağım: *Fenomenoloji Düşüncesi* (1907), "Kesin Bir Bilim Olarak Fenomenoloji" (1911), *Düşünceler*, Cilt 3 (1912), "Amsterdam Sunuşları" (1928), *Paris Sunuşları* (1929), "Viyana Sunuşu" (1935). Söz konusu kaynaklardan yararlanarak ortaya çıkan genel hatlara ek olarak *Düşünceler*'in birinci cildi (1913), *Kartezyen Meditasyonlar* (1913) ile *Kriz* (1935) isimli yapıtlardan da yararlanacağım.[7]

4.1 Husserl'in Fenomenolojik Yönteminin Kökeni ve Gelişimi

Husserl'in 1894-1900 yılları arasında matematiğin ve mantığın temellerine ilişkin yürüttüğü araştırmalar sırasında tedricen keşfettiği fenomenolojik yöntem, başlangıçta saf, betimsel psikoloji olarak isimlendirilmişti. O sıralarda Husserl bu ifadeyi, bilginin betimsel kuramı olarak ele alıyor ve bu sayede on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına hâkim olan psikolojizmin hata ve zayıflıklarının önlenebileceğine inanıyordu. Bu dönemde Husserl, 'psikolojizm' terimini oldukça dar anlamda ele alıyor ve bazı filozofların mantığın temel yasalarını psikolojik yasalardan çıkarsama girişimi için kullanıyordu. Daha sonraları Husserl bu kavramı daha geniş anlamda ele alacaktır. Husserl söz konusu betimsel psikolojinin, matematikle mantığın temellerine ilişkin epistemolojik sorunların çözümünü sağlayacağından çok emindi. Fakat 1903 gibi erken bir tarihte Husserl, fenomenolojinin bu ilk karakterizasyonunda bazı hataların bulunduğunu fark etti. Zamanla anladı ki, *Mantıksal İncelemeler*'in ikinci cildinde (1901) ortaya koyduğu betimsel psikolojinin de ötesinde bir fenomenolojinin yeni ve *apriorik* tipini geliştirmek zorundaydı. Fenomenolojiye ilişkin bu yeni düşüncenin ilk sistematik teşhirini Göttingen Üniversitesi'nde 1907 yılında verdiği bir dizi derste gerçekleştirdi. Bu yeni tipteki fenomenolojinin temel düşüncelerini birkaç yıl öğrencileriyle de tartıştıktan ve bu yöntemi içsel zaman bilinci, eşya, mekân, maddesel doğa, ruhsal doğa ve tinsel dünya gibi çeşitli alakalı konulara tatbik ettikten sonra, 1913 yılında yayımladığı *Düşünceler*'in birinci cildinde söz konusu yeni fenomenolojinin ilk açık, sistematik ve kifayetli serimlemesini yaptı. Ancak temel felsefi düşüncelerinin bu şekilde ortaya konulmasından da hoşnut olmayan Husserl, *Düşünceler*'i izleyen her yeni çalışmayla kendisini geliştirmeye çalıştı. Daha sonraki yayımlarında Husserl, anlama ve varlığa (*Sein*) ilişkin her türlü sahih felsefi irdelemelerde kullanılmak üzere başvurulması gereken zorunlu bir yöntem olarak transandantal fenomenolojiyi ortaya koymaya çalıştı. Husserl'e göre söz konusu yöntemin

sistematik olarak uygulanması, zorunlu olarak transandantal fenomenolojiye vardıracaktı. Buna göre transandantal fenomenoloji, her türlü anlam ve varlığın evrensel konstitüsyonunun [teşekkül edilişinin] transandantal ben tarafından icra edilen felsefi kuramı olacaktı. Husserl'in transandantal fenomenolojisi, temel düşünceleri söz konusu edildiğinde Kant'ın savunduğu transandantal yaklaşıma çok yakın olduğu halde, Kantçı felsefeden radikal biçimde farklıdır, çünkü temel kavramların çıkarsandığı yöntem onunkinden tamamıyla ayrıdır.[8]

Aşağıdaki bölümlerde Husserl'in 'nihai' görüşü ayrıntılı biçimde açıklanacaktır.

4.2 Fenomenolojinin Amacı

Husserl fenomenolojinin maksadının ne olduğunu, fenomenolojik yöntemi açıkladığı kadar net biçimde ortaya koymamıştır. Birinci evrede Husserl, fenomenolojik yöntemin formal bilimlerin temellendirilmesine katkı sağlamak üzere geliştirildiğini savunuyordu. İkinci evredeyse, artık fenomenolojinin her bilime ve bilginin her formuna münhasır olduğunu düşünüyordu. Husserl 1907'de fenomenolojiyi tanımlarken, onu, metafiziğe münasip bir temellendirme sağlayan felsefenin eleştirel kısmı olarak görüyordu. Bu dar anlamıyla fenomenoloji, bilginin hem muhtelif çeşitleri üzerine, hem de onun nesneleri üzerine odaklanan *bilgi eleştirisi* (*Erkenntniskritik*) olarak nitelendirilmiştir. Ancak daha geniş anlamıyla fenomenoloji, fenomenolojik yöntem sayesinde geliştirilmiş olan bir *bilimin* adıdır. Daha da geniş bir anlamdaysa fenomenoloji; fenomenoloji üzerine temellendikleri için şu ya da bu şekilde birlik teşkil eden *muhtelif eidetik disiplinler* anlamına gelmektedir. Fenomenoloji bilimsel bilginin temellendirilmesine katkıda bulunmak demek olduğundan, bizatihi doğal tutumun icra edildiği sahaya dahil olamaz. Başka bir deyişle fenomenoloji; yeni bir nesne sahasına sahip yeni bir bilim, yeni bir başlangıç noktası ve yeni bir yöntem anlamına gelir.

Yaşamının sonlarına doğru Husserl, yukarıdaki görevlere ek olarak fenomenolojik felsefenin *her türlü* insani yaşam şekillerine dair temellendirici görevini de buna ilave etti. Hayattayken yayımladığı çalışmaları içinde felsefenin bu yeni kapsamını ele aldığı yapıtları *Kartezyen Meditasyonlar* ile *Kriz* olmuştur.[9] Artık bu noktada, fenomenolojinin sadece saf aklın eleştirisi demek olmadığı, aynı zamanda pratik ve değer biçici ya da değerlendirme yapıcı aklın da eleştirisi olduğu açıklık kazanmaktadır. Husserl özellikle *Kriz*'de

fenomenolojinin amacını şu ifadelerle dile getirmektedir: Felsefenin gayesi, insanlığı gerçek anlamda felsefi bir yaşam şekline hazırlamaktır. Bu felsefi yaşam şekli içinde ve bu yaşam şekli vasıtasıyla her bir insan, akıl yoluyla kendine kendi yasasını vazedecektir (*Kriz*, 15 [13]). Geliştirdiği bu yeni fenomenoloji ve büsbütün yeni yöntem sayesinde Husserl; Descartes, Leibniz ve Kant'ın devasa fikirlerini adım adım gerçekleştirmeyi ümit ediyordu.

4.3 Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe

Husserl'in ilk felsefi incelemesi olan *Philosophie der Arithmetik*'ten ["Aritmetik Felsefesi"] (1891), son çalışması *Kriz*'e (1936) kadar bütün programatik derdi, 'temellendirme' meselesiydi aslında. Husserl matematiğin temellerini sorgulamakla başlamıştı. Oradan mantık, epistemoloji, metafizik ve nihayet tarih felsefesinin temellendirilmesi meselesi vardı. Kırk beş yıl süren felsefi yolculuğu sırasında Husserl, düşüncesini pek çok noktada değiştirdiği halde hep tek bir hususun altını çizdi: Felsefe diğer bütün bilimlerin 'mutlak' temelini sağlamalıydı. Açıktı ki, mutlak olarak radikal ve mümkün olduğunca kesin bir bilim haline gelmedikçe felsefe, bu hedefe hiçbir zaman ulaşamayacaktı.

Husserl'in fenomenoloji anlayışını daha ayrıntılı biçimde ele almadan önce, Husserl felsefesinin kökünde yatan ve bazen çelişkili gibi görünen bir eğilime yakından bakmak gerekmektedir. Çelişki gibi görünen şey şudur: Husserl bir yandan doğacılık ve bilimciliğin her türlüsüne kesin biçimde karşı çıkarken ve felsefeyle bilim arasında özsel bir fark bulunduğunun altını çizerken, diğer yandan kesin bir bilim olamayan felsefenin kendi hayati görevini asla ikmal edemeyeceğini nasıl oluyor da defalarca vurgulayabiliyor? "*Philosophie als strenge Wissenschaft*" ["Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe"] (1911) isimli çalışmasında buna ilişkin görüşlerini açıklığa kavuşturan Husserl, Eski Yunan'daki başlangıcından bu yana felsefenin, var olan her şeye dair tamamıyla kapsayıcı ve düşünsel bakımdan tümüyle haklı bir bilgiyi temsil etme iddiasında olduğunu savunmuştur ("*Phil. Rig. Sc.*", s. 71 [289]). Husserl'e göre felsefe, bir hissiyat meselesi ya da az çok hayali veya öznel sistemler kurma sorunu değildir. Felsefenin yapması gereken, "şeylerin kendisine" (*Düşünceler*, C. 1, s. 35 [35]) varmaya çalışmak ve bu maksatla her türlü uydurma kurgulardan, arızi tespitlerden, yoklanmamış peşin hükümlerden ve keyfi önyargılardan sıyrılmaktır. Bu anlamda felsefe, mümkün olduğunca kesin bir bilim olmalıdır.

Her kültür dönemi ve her felsefi 'sistem' söz konusu özsel hedefi kendi çapında ikmal etmeyi denemişse de Husserl, bu tarihi denemelerin hiçbirisinin tamamıyla başarılı olduklarına inanmamıştır. Husserl'e göre modern felsefenin bahse konu hedefe ulaşma konusundaki başarısızlığının nedeni, onun temelinde yatan bilimciliktir. Bu anlayış ya Descartes (1596-1650) ve Kant'taki (1724-1804) gibi bir çeşit doğacılık halini ya da Hume (1711-1776) ve Mill'deki (1806-1873) gibi bir çeşit psikolojizm halini yahut Dilthey'daki (1833-1911) gibi bir çeşit tarihselcilik halini almıştı. Oysa Husserl'e göre kendi geliştirdiği yeni fenomenoloji yöntemi ve bu yöntem sayesinde ortaya çıkarılabilen muhtelif felsefi disiplinler yardımıyla felsefenin özsel hedefine nihayet varılabilecek, böylece modern bilimciliğin tuzaklarına bir daha düşülmeyecekti.[10]

4.4 İki Temel Tutum: Doğal Tutum ile Felsefi Tutum

Husserl 'transandantal fenomenoloji'den ne anladığını açıklamaya koyulurken, 'doğa bilimleri' ile felsefi bilimler arasında çok büyük bir farkın bulunduğunu söyleyerek işe başlamaktadır. Husserl'e göre doğa bilimleri, 'doğal tutum'dan; felsefi bilimlerse 'felsefi tutum'dan hareket ederek yollarına devam ederler.[11]

Doğal tutum içindeyken algı ve düşüncelerimiz tümüyle şeylere yöneliktir. Bu şeyler sorgusuz sualsiz ve aşikâr biçimde var ve verili kabul edilir. Hangi noktai nazardan baktığımıza bağlı olarak şeyler bazen şöyle bazen de böyle görünecektir. Söz konusu şeylerle alakalı olarak dünyada icra edebileceğimiz bütün edimler arasında algı en asli olanıdır. Algının bize sunduklarını yargılarla ifade ederiz – ilkin tekil, sonra da evrensel yargılarla. İşbu yargılardan hareket ederek tümevarım ve tümdengelim üzerinden yeni bilgilere varırız. Bu yolla doğa bilgimiz ilerlemiş olur. Bu bilgi giderek kapsayıcı hale gelir. Böylece gerçeklik, ilkin maddesel varlık olarak görülür ve içeriği, öğeleri, ilişkileri ve yasaları aşama aşama araştırılıp ortaya çıkarılır. Bu sayede doğal tutumun temsil ettiği muhtelif bilimler doğar. Ancak ne yazık ki, bilimlerin asırlar içinde elde ettiği üstün başarılar dolayısıyla doğal tutumun yandaşları, bunların sahih anlamına ilişkin herhangi bir sorgulamada bulunma ihtiyacını hissetmez olmuşlardır.

Üstelik doğal tutum içinde zımnen varsayılan bir şey daha vardır: Buna göre öyle bir dünya içindeyizdir ki, aklımız ve zihnimizle bu dünyada istediğimiz gibi dolanabilir ve bütüne halel getirmeksizin herhangi bir parçası-

na odaklanıp onu inceleyebiliriz. Bu görüşe göre, bilgimizin nesnesel çiposu, nesnel olarak varolan ve eksiksiz biçimde açıklanabilen, kati ve nesnel yasalarla ifade edilebilen dünyadır. Bahse konu 'nesnel' dünya tamamıyla kendine göre vardır ve kusursuzca anlaşılabilen bir rasyonaliteye sahiptir. Öte yandan özne, bu yaklaşıma göre 'saf bilinç' demektir. Kendisi kendine tamamıyla şeffaf olup çehresi söz konusu rasyonel dünyaya dönüktür. Özne, dünyayı bizatihi olduğu gibi yani nesnel olarak bilebilmektedir.

Söz konusu tekil, nesnel, mutlak, özerk ve gerçek dünya idesi; muhtelif bilimlerin herbirinin işbu gerçekliğin belirli bir parçasıyla doğrudan alakadar olacağı anlamını da taşır. Aksi takdirde bahse konu bilimler arasındaki farkları açıklamak mümkün olamayacaktır, çünkü buna göre yöntem farklılığı gibisinden bir şeyi savunmanın hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla bilimlerin bir bütün olarak tekil ve nesnel bir sentez teşkil etmeleri gerekeceği savunulmaktadır. Şeylere bu noktai nazardan bakıldığında, felsefeyle öteki bilimler arasında özsel bir farkın bulunması mümkün değildir.

Halbuki Husserl, bu görüşlerin tamamına karşı çıkmaktadır. Ona göre felsefe, bambaşka bir boyutta yer almaktadır. Felsefe yepyeni bir başlangıç noktasına ihtiyaç duymaktadır. Bu başlangıç noktası, ilkesel olarak herhangi bir 'doğa bilimininkinden' farklıdır. Felsefe müspet bilimlerdeki kadar safiyane bir tutum takınıp konusuna dosdoğru dalamaz. Zira müspet bilimler, dünyaya ilişkin deneyimlerimizin dünyayı önceden verili, dünyanın varlığınıysa aşikâr kabul etmekle işe başlayıp kendini bu temel üzerine bina etmektedir. Oysa felsefenin hedefi bir tür temellendirme radikalizmi, mutlak anlamda varsayımsızlığa indirgenme, fundemantal bir yöntemdir ki, bunun sayesinde felsefeci daha yolun başındayken kendisi için mutlak olan bir temeli teminat altına almış olur.

4.5 Bütün İlkelerin İlkesi

Husserl'in çabası tüm rasyonel savlarımızın nihai temellendirmesini bulmaktır. Bunun için hakkında ifadede bulunulacak olan şeylere ilişkin dolayımsız bir görüye ya da asli sezgiye gerek vardır. Husserl'in düsturu olan "şeylerin kendisine dönmek" ifadesi, bilincimize dolayımsızca verili olan asli verilere dönülmesini savunmaktadır. Böylece kendini cismani buradalık olarak tezahür ettiren bir şey apodiktik olarak aşikâr olacak ve daha fazla temellendirilmeye ya da haklı gösterilmeye gerek duymaz olacaktır (*Düşünceler*, C. 1, s. 35-37 [34-37]).

Dolayısıyla Husserl felsefenin nihai kökünü veya radikal ve mutlak başlangıç noktasını tek bir ana kavram, ilke ya da *cogito*'da değil, asli deneyim sahasının tamamında görmektedir (*Cart. Med.*, s. 31 [69-70]). Yani onun felsefesi tam bir fenomenolojidir, çünkü felsefesinin başlangıç noktasını ilksel fenomenler sahası teşkil etmektedir. Söz konusu asli fenomenler sahası dahilinde Husserl ne tümdengelime ne de tümevarıma izin verir. Sadece dikkatli çözümlemeyle kati betimlemeye dayalı görüye izin vardır ("*Phil. Reg. Sc.*", s. 147 [341]). Öteki bilimlerin kullanageldikleri hiçbir yöntemin herhangi bir değeri yoktur burada. Çünkü öteki bilimler fiilen verili olana ilaveten başka bir şeyi daha varsaymak zorundadırlar. Oysa fenomenolojiyi niteleyen ilksel fenomenler sahasında herhangi bir varsayımın tasavvur edilmesi dahi mümkün değildir. Asli fenomenler sahasında temel ilke şudur: Her ilksel verici görü, bilginin meşru bir kaynağıdır. Kendini bize 'görü'de (yani başka bir ifadeyle 'cismani gerçekliğinde') ilksel olarak sunan her şey kendini bize sunduğu gibi kabul edilmek durumundadır – tek sınırlama kendini sunarken onun kendi çizdiği sınırdır (*Düşünceler*, C. 1, s. 44 [43-44]).

4.6 İndirgemeler

Yukarıda ele alındığı haliyle görü, zımnen şuna delalet eder: hem özne hem de nesne aynı düzeyde birbirlerine sunulu haldedir. Dolayısıyla "ilksel kök ve başlangıçlar"ın görüsü bizden, bilen ben'de dolayımsız biçimde verili olan temellerin bulunduğu "en temel çalışma sahası"na ("*Phil. Rig. Sc.*", s. 146 [341]) varmamızı talep etmektedir. Husserl buna indirgeme demektedir ve söz konusu indirgeme kuramının bizi ilksel sahalara ulaştırabileceğine inanmaktadır (*Düşünceler*, C. 1, s. 57-62 [53-57]).

Genelde Husserl indirgemeden söz ettiğinde, yöntemsel bir adımdan söz ediyor olmaktadır. Üstünkörü gündelik düşünce yordamımız, bilgimizin menşeinin üzerini örterken, söz konusu yöntemsel adım atılarak bilgimizin aslına geri dönülebilmek mümkündür. Bu işlem sayesinde kendimizi "mutlak olarak saydam başlangıç" dairesine yerleştiririz ("*Phil. Rig. Sc.*", s. 146 [340]). Artık burada, şeylerin kendisini kendinde oldukları gibi algılamak, tüm peşin hükümlerden sıyrılmak mümkündür. Başka bir deyişle indirgeme, tutumda değişim demektir. Bu tutum değişimiyle, şeyleri daha asli ve radikal olarak görmeyi, şeylerin içine nüfuz etmeyi ve ilk başta göze çarpan anlamların ardındaki daha derin anlam katmanlarını görmeyi öğrenmek mümkündür (*Düşünceler*, C. 1, s. 65-66 [59]).

Husserl muhtelif indirgeme türlerini ayırt eder. Örneğin *felsefi indirgeme* olarak adlandırdığı indirgeme süreci, sabık felsefelere yönelik nötr bir pozisyon alınması anlamına gelir. Bu süreç, felsefenin tarihi içinde biriken, muhtelif felsefi sorunlara karşılık önerilen felsefi çözümlerden felsefecilerin kendilerini azat etmelerini gerektirmektedir. Felsefeciler asli fenomenleri tam da onların kendilerini takdim ettikleri surette ele almayı, buna herhangi bir hipotez ya da yorumun bulaşmasını engellemeyi ve eski çağlardan günümüze nakledilerek gelen çeşitli kuramların tavsiyelerine kulaklarını tıkamayı öğrenmek zorundadırlar. Ancak ve ancak bu şekilde kazanılan bir hareket noktasıyla gerçek bir "başlangıç" yapılabilmektedir (*Düşünceler*, C. 1, s. 33-36 [33-37]).

Burada açıklanması gereken ikinci bir indirgeme türü *eidetik indirgeme*dir. Bu indirgeme süreci bizi, olgular sahasından 'öz'ler sahasına vardırır. Buna göre eidetik indirgeme, olgular düzlemindeki bilgimizi 'ide'ler dairesine yükselten bir süreçtir. Fakat burada bahsi geçen 'özler' ve 'ideler', deneyimlerimiz aracılığıyla karşılaştığımız türden 'ampirik genellemeler' anlamında değildir. Aksine bu ifadeler, zihnimizde canlanan saf olanaklar anlamındaki 'saf genellemeler'dir ki, bunların geçerliliği olgusal deneyimlerden büsbütün bağımsızdır (*Düşünceler*, C. 1, s. 8-11 [10-12]).

Böylesi bir sürecin neden gerekli olduğunu anlayabilmek için, Husserl'in felsefenin mutlak olarak radikal bir bilim olması gerektiğini savunduğunu hatırlamamız gerekir. Felsefenin radikal bir bilim olabilmesiyse, onun eidetik bir bilim olmasına bağlıdır. Özler âlemine dolayımsız erişim sağlayan eidetik bir bilim, mutlak anlamda radikal bir bilim olabilir ancak. Felsefe öncelikle somut gerçek şeylere ilgi duymaz. Çünkü onlar, gerçek olduklarından sadece olumsal olgulardır aslında. Felsefenin dikkati öncelikle şeylerin değişmez yapılarına (hangi anlamda ve hangi niyetteyse) yönelmek zorundadır.

Eidetik indirgeme şu şekilde işlemektedir: Kural olarak işe, algılanan ya da hayal edilen herhangi bir tikel şeyle başlanır. Hafızamızın, algı modifikasyonlarının ve özellikle de fantezi edimlerinin yardımıyla ele alınan örnek üzerinde hangi değişikliklerin yapılabileceği dikkatlice incelenir. Burada önemli olan, örnek olarak aldığımız şeyin bu değişiklikler sırasında da ne ise o olarak kalmaya devam etmesidir. Gerçekliği tamamıyla göz ardı ederek ve en keyfi değişikliklere giderek (dolayısıyla bunun için en uygun yer fantezimizdir), o şeyin o şey olarak anlaşılabilmesi için elzem olan değişmez ve zorunlu karakteristikler manzumesinin tezahür etmesi sağlanır.

Söz konusu değişiklikler icra edilirken meydana çıkan varyasyonlar, aynı prototiple somut benzerlikler taşır. Fantezimizde ortaya çıkardığımız yeni haller manzumesiyse değişmez ve özdeş bir içerikçe nüfuz edilmiştir. Keyfi biçimde icra edilen bütün varyasyonlar işte söz konusu içeriğe dayanarak ahenge kavuşurken, varyasyonlardaki tikel farklar bu sırada alakasız duruma düşer. Ortaya çıkan bu değişmez öğe, aynı prototipin olanaklı varyasyonlarına yönelik belirli bir limit oluşturur. Zira eğer bu öğe olmasaydı, söz konusu türden bir nesneyi ne düşünmek, ne de görüsel olarak canlandırmak mümkün olurdu.

Bizatihi *eidos*'un görüsü, keyfi varyasyonlar sırasında ortaya çıkan varyantlar çokluğu *üzerine temellenmektedir*. Ancak görü, fantezimizde edilgen biçimde önceden teşkil edilenin faal kavranışından *ibarettir*. Başka bir ifadeyle, serbest varyasyon süreci içinde 'değişmez olan' otomatik ve edilgen olarak ortaya çıkmaktadır, çünkü muhtelif edimlerin nesneleri bu sırada birbirleriyle çakışır. İşte söz konusu önceden teşkil edilen ve halihazırda noksanları bulunan bu özdeş içerik faal görüsel kavrayışla yakalanmalıdır. Örnek olarak, bu *eidos*'u incelenen türün tüm tikel halleri için geçerli olan mutlak değişmez ve biricik *eidos*'un faal kavranışıyla zihnimizde canlandırırız (*Exp. J.*, s. 340-348 [410-420]).

4.7 Fenomenolojik ve Transandantal İndirgeme

Husserl'e göre mutlak anlamda tartışılmaz 'ilk başlangıç'lardan hareket edilmiyorsa fenomenoloji yapmaya çalışmak boşunadır. Bu şu demektir: Beyyine ilkesine göre haklılığı tam olarak gösterilemeyen hiçbir şey, fenomenolojide bilimsel olarak onunla ilintili kabul edilemez. Yani pür betimsel yöntemle eidetik indirgemenin bir araya gelerek bizi tüm bilgilerimizin mutlak temeline doğrudan ulaştırması imkânsızdır.

O halde cevaplandırmak durumunda olduğumuz bazı soruların bulunduğu aşikârdır. Bu soruların ilki şöyledir: Hem ilksel hem de apodiktik olan beyyineleri [*proofs*] nereden bulacağız? Bir başka deyişle, diğer bütün beyyineleri önceleyen ve mutlak anlamda tartışılmaz olan 'ilk başlangıç' olacak beyyineler hangileridir? Daha önce de gördüğümüz gibi Husserl, dünyanın varoluşuna ilişkin deneyimsel beyyineleri ne ilksel ne de apodiktik kabul etmektedir (*Cart. Med.*, s. 14-18 [55-58]). Peki ama hem dolayımsız hem de apodiktik beyyineler hangileridir? Tam da bu noktada Husserl, Descartes'ın kullandığı 'şüphe' yöntemine başvurur. Ama bir farkla: Husserl, Descartesçı

şüphe ediminin yerine 'paranteze almayı' geliştirir. Bu bütün yargıları askıya almak demektir ya da Husserl'in deyimiyle *epokhe*.

1905-1916 yılları arasında Husserl, indirgemeden bahsettiğinde 'transandantal' ile 'fenomenolojik' terimlerini adeta aynı anlamda kullanmıştır. Oysa 1916'dan önce fenomenolojik ya da transandantal indirgeme terimiyle ifade edilenler aslında apayrı şeylerdi. Zira bunlardan birincisi, doğal dünyanın paranteze alınarak karşılaşılan durumdan sahip olunan anlama geçişi, diğeriyse verili olandan onun nihai koşul ve varsayımına (yani bütün anlamların kaynağı olarak transandantal özneye) geçişi yansıtmaktadır.

Husserl fenomenolojik psikolojiyle geniş biçimde ilgilenmeye başlayınca, fenomenolojik psikoloji açısından karakteristik olan fenomenolojik indirgeme ile transandantal fenomenoloji için karakteristik olan transandantal indirgeme arasında bir ayrım koymanın şart olduğunu fark etti. Fenomenolojik psikoloji tarafından icra edilen fenomenolojik indirgeme, dünyanın evrensel *epokhe*'sini sağlıyordu. Buna göre bu indirgeme türü bizi, doğal tutumumuzla karşılaştığımız gerçek şeylerin dünyasından, saf ve görüsel fenomenler dünyasına götürmektedir. Oysa fenomenolojik felsefece icra edilen transandantal indirgeme, fenomenolojik psikolojinin açığa çıkarttığı her şeyi (buna psikolojik ben de dahildir) paranteze almak anlamına gelir. Yani bu indirgeme türü bizi, fenomenolojik anlamda fenomenlerden transandantal fenomenlere götürmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse transandantal indirgeme, bize verili olan ve verili olabilen şeylerden onların nihai koşul ve varsayımına, yani transandantal özneye götürmektedir. Bu indirgeme sayesinde ben, kendi doğal insani ben'liğimi ve doğal psişik yaşamımı (bunlar henüz fenomenolojik indirgemeye tabi tutulmamışlardır çünkü), kendi transandantal-fenomenolojik benime ve transandantal-fenomenolojik öz-deneyim âlemine indirgerim. Bütün şeylerle birlikte nesnel dünya (ki bu dünya, benim için varolabilen yegâne dünyadır), benim için sahip olduğu anlamının ve varoluşsal statüsünün tamamını *işbu transandantal ben olarak benden almaktadır*. İşte bu ben, ancak ve ancak transandantal indirgeme yoluyla ortaya çıkabilmektedir (*Par. Lect.*, s. 6-12 [6-13]).

Husserl bu konuda tam bir netliğe kavuşunca, daha önceki yapıtlarında (özellikle de *Düşünceler*'de) kullandığı terminolojiyi gözden geçirmeye ve daha kesin hale getirmeye çalıştı. Husserl bu gözden geçirme işleminin sonuçlarını, kitaplarının kendi şahsi nüshaları üzerine işliyordu çoğunlukla. Bu düzeltmeler, Husserl'in erken dönem yapıtlarının yeni basımlarında çoğu

kere dikkate alınmışsa da bu her zaman tutarlı biçimde gerçekleştirilmemiştir. Ancak muhtelif karışıklıklara yol açmış olan bu durum üzerinde daha fazla durmamıza gerek yoktur, çünkü Husserl *Encyclopaedia Britannica* için yazdığı fenomenoloji maddesinde, yukarıda bahsettiğimiz iki indirgeme türü arasındaki farkı ayrıntılı biçimde ele almış olup bu konuda herhangi bir karışıklığa mahal bırakmamıştır.[12]

4.8 Yönelimsellik ve Konstitüsyon

Yukarıdaki açıklamalarda transandantal indirgeme yoluyla dünyadaki şeylerden çıkılarak epistemolojik açıdan tüm nesnel gerçekliği önceleyen transandantal bene varıldığını gördük. Hatta bazı bakımlardan söz konusu benin, tüm nesnel bilgilere kaynaklık eden menba olduğu söylenebilse bile, kelimenin genel geçer anlamı çerçevesinde ben, yine de tüm nesnel bilgilerimizin epistemolojik *temeli* sayılamaz. Çünkü "düşünüyorum" (*cogito*) ifadesini tümdengelimsel argümanların apodiktik ve aşikâr önceli olarak kullanmanın pek anlamı yoktur. Aksine fenomenolojik indirgeme, yeni türden bir varlığın sonsuz âlemini açar önümüze. Bu âlem, 'transandantal deneyim' dairesidir. Ve eğer yeni türden bir deneyim söz konusuysa, yeni türden bir bilimin de ortaya çıkışı kaçınılmazdır. İşte bu yeni bilimin adı transandantal fenomenolojidir (*Par. Lect.*, s. 11 [11-12]).

Bir fenomenologun birinci görevi, benin transandantal deneyimlerinin sonsuz sahasını büyük bir sadakatle betimlemektir. Böyle yaparken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, transandantal indirgemenin deneyimlerin daima bir şeylerin deneyimi olduğu olgusunu hiçbir surette değiştirmediğini idrak etmektir: İster şöyle, ister böyle olsun her bilinç, bir şeyin bilincidir ve öyle kalmaya da devam etmektedir. Başka bir deyişle, transandantal bir ifade olan "ben düşünüyorum" (*ego cogito*) kapsamca genişletilmekte ve ona yeni bir unsur ilave edilmektedir: "ben düşünüleni düşünüyorum" (*ego cogito cogitatum*). Bu şu demektir: Tüm bilinçli farkındalıklar, yönelimsel farkındalıklardır (*Par. Lect.*, s. 11-13 [12-14]).

Burada kullanılan 'yönelimsellik' ifadesi, her türlü bilincin daima bir şeyin bilinci olduğu anlamına gelir. Husserl için bu, her türlü bilincin bir nesnesi veya içeriğinin olması anlamına gelmez sadece. Bu kavram ayrıca bir taraftan 'kendinde gerçeklik' anlayışının kavranılamaz olduğunu, diğer taraftan da bilince ilişkin Kartezyen anlayışın (yani bilincin kendi içine kapanık olduğunun) dışlanması gerektiğini dile getirmektedir. Zira bilince ilişkin

Kartezyen anlayışta bilinç, dünyanın kendisini deneyimleyemediği için 'asli gerçeklik'le sahih bir temas halinde bulunduğunu açıkça ortaya koymak zorundadır. Dolayısıyla hiçbir zaman felsefenin görevi, 'eleştirel' bir tutum takınarak kendisini özneyle nesne arasında tesis etmek ve bu suretle öznenin kendinde dünyaya erişip erişemediğini, erişebiliyorsa bunu nasıl gerçekleştirdiğini belirlemek olamaz. Çünkü bu meselelerin tamamı fenomenolojinin ele aldığı yönelimsellik kavramıyla dışta tutulabilmektedir.

Transandantal deneyimlerde tezahür eden her şey eksiksiz biçimde, yani tam da kendini tezahür ettiği gibi betimlenmek zorundadır. Buna saf beyyine ilkesi denir. Bu yöntemsel ilkeyi büyük bir sadakatle izlediğimiz ve her "düşünüyorum"un (*cogito*) aslında hep "düşünüleni düşünüyorum" (*cogito cogitatum*) olduğunu aklımızda tuttuğumuz takdirde, bahse konu betimlemelerin hepsinin de hem bizatihi yönelimsel nesneyi (noematik betimleme), hem de bizzat *cogito*'nun o nesneye ilişkin hallerini (noetik betimleme) içermek zorunda olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Ancak bu iki veçhe birbirinden net biçimde ayırt edilebilir olsa da fenomenlere sadık kalan bir betimlemede onları birbirinden ayırmanın imkânsız olduğu da açıktır (*Düşünceler*, C. 1, s. 199-216 [167-183]).

Bütün bunların yanı sıra bir fenomenolog, bilincin yönelimselliğinin iki başka özsel veçheye daha sahip olduğunu bilmelidir. Bu veçhelerden biri *statik*, diğeri *dinamik* olup, birbirinden farklı ama birbiriyle ilişkili iki ayrı betimlemeye gereksinim duyar. Yönelimselliğin statik betimlemesi, yaşanılan her deneyimde bulgulanılanı somut yolla belirlemeye çalışmaktadır. Bir başka deyişle, işaret ettiği yönelimsel bağlardan ayırt edilebilen gerçek unsurlarını belirlemelidir. Öte yandan dinamik betimleme, yönelimselliği ortaya çıkışı ve gelişimi içinde dile getirmeye çalışmaktadır. Fenomenolojik açıdan çok daha önemli olan dinamik betimleme olsa da, bilinç nesnelerinin konstitüsyonunun nasıl oluştuğu büyük bir sorun yaratmaktadır. Bunun biraz daha açıklanması gerekir (*Cart. Med.*, s. 77-81 [111-114]).

Yukarıdaki sayfalarda fenomenolojinin, bütün bilgileri doğrudan görüye dayanan apodiktik bir beyyine üzerine temellendirmek istediğini görmüştük. İşte transandantal indirgeme bize, bu türden bir beyyineyle verili olan transandantal deneyim sahasını açar. Bu saha ya da âlemin somut olarak ne olduğu, her düşünme ediminin (*cogito*), düşünüleni (*cogitatum*) de zorunlu olarak kapsadığını aklımızda tuttuğumuzda kolayca tezahür edecektir. Ancak eğer bilinç özsel olarak belirli bir şeyin bilinci demekse, o zaman eli-

mizdeki apodiktik beyyine sadece düşünme edimi (*cogito*) için değil, aynı zamanda düşünülen (*cogitatum*) için de geçerli olur demektir. Bunun böyle olabilmesi için indirgemeye devam edilmeli ve düşünülen münhasıran düşünme edimi sırasında doğrudan verili olan bakımından ele alınmalıdır.

İlk bakışta, yönelinen şeylerin, her düşünme ediminin teşkil ettiği beyyine üzerine doğrudan temellendiği, yapmamız gereken tek şeyin onu sadece görümüzde canlandırmak ve kavrayıp yakalamak olduğu zannedilebilir. Fakat daha yakından bakıldığında görülmektedir ki, transandantal âlemdeki muhtelif nesneler düşünceler üzerine temellenmiş değillerdir. Yani onlar, kibrit kutusundaki çöpler gibi değildir. Aksine onlar, farklı türden sentezlerle teşkil edilmektedir. Bu yüzden fenomenolojinin en önemli görevlerinden birisi, tam da söz konusu farklı sentez türlerini hem noematik hem de noetik bakış açısıyla çözümleyip betimlemektir (*Cart. Med.*, s. 39-46 [77-83]).

Örnek olarak dikdörtgen bir küpü ele alalım. Küp sürekli bir nesnel birlik (yani tam da şuradaki küp) olarak algılanmaktadır. Oysa bu küp, görünme halleri (*noema*'lar) çokluğu içindedir. Söz konusu haller, çeşitli perspektiflerden çıkan muhtelif tikel algı edimleriyle (*noesis*'lerle) karşılıklı korelasyon içindedir. Peki ama, tek tek farklı olan pek çok edimlerle verilen bakış açısı çokluklarının tam da şuradaki küpün biricik deneyimi olduğunu nasıl açıklayıp betimleyeceğiz? Bilinci somut olarak betimlemeye giriştiğimiz andan itibaren, yani onu fenomenolojik olarak betimlemeye başlar başlamaz, önümüzde sonsuz bir olgular ufku açılır. Bu ufuk içindeki olguların hepsi de sentetik yapılar olarak nitelendirilebilir. Bu sentetik yapılar, tikel düşüncelere ve onların içeriklerine (*cogitata*) noetik-noematik birlik kazandırırlar. Söz konusu sentezin gerçekleştiği hususi operasyonun (yani bilinç ediminin) *cogito*'nun bir şeyin bilinci olarak açığa çıkışını semereli kılabilmesi için tam da bu edimi tavzih etmek gerekir. İşte bu tavzih yönelimsel veya konstitütif analiz denilen çözümlemelerle icra edilmektedir (*Cart. Med.*, s. 46-53 [83-89]).

Bütün bunlar, fenomenoloji yönteminin doğru biçimde anlaşılabilmesi bakımından çok önemli olduğundan, burada biraz daha durmakta yarar vardır. Kendimi daha açık biçimde ifade edebilmek için, bundan böyle, bilinç edimlerinden genel ve soyut olarak değil, bunun yerine, bilinç ediminin en asli olanından, yani algı ediminden söz edeceğim.

4.9 Bir Algı Ediminin Yönelimsel Analizi

Belirli bir algı edimi analiz edildiğinde,[13] tikel algı edimlerinin, algılanan nesneyi sadece belirli bir yönden yakaladıkları derhal açığa çıkmaktadır. Korelasyonlu biçimde ifade edecek olursak, algılanabilir olan her şey, tam olarak belirli bakış noktalarından algılanmaktadır hep. Örneğin bir binanın önünde durup ona baktığımda, fiilen onun sadece ön cephesini görürüm. Binanın yan cephesi ve arka yüzü bana kendini göstermez. Bakış noktamı değiştirmem ve binaya göre farklı bir pozisyona yönelmem mümkündür tabii. Böyle yaptığım halde halen aynı binayı algılıyor olurum. Değişen sadece görüş açımdır. Pozisyonum ne olursa olsun o binayı daima belirli bir görüş açısından görürüm. O halde algılanan şey, algılama ediminde sadece belirli çalarlar (*Abschattungen*) aracılığıyla kendisini bana açar. Bu çalarlar, algılayanın belirli tutum ve bakış noktasıyla korelasyonludur (*Düşünceler*, C. 1, s. 86-89 [73-76]).

Örneğimizi şu şekilde somutlaştıralım: Söz konusu binaya, önünden geçen sokaktan bakıyor ve bu yüzden binanın sadece ön cephesini görüyor olayım. Eğer ben bu binanın bütün cephe görümü hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak istersem, tek yol, yeni yeni 'kısmi algılamalara' girişmektir. Bu kısmi algılamaların hepsi de, söz konusu binanın sadece belirli bir veçhesini tezahür ettirecektir. Şimdi burada tipik olan şey, her veçhe tezahüründe, çalar çokluğunu hep bu önümdeki binanın çalarları olarak deneyimlememdir. Buna bağlı olarak ve buradan hareketle, kısmi algılamalar çokluklarını daima tek bir şeyin algısı olarak deneyimlediğimizi söyleyebiliriz.

Algılanan şey, tikel çalarlarla tam anlamıyla tüketilememektedir o halde. Aksine, söz konusu somut edimler sırasında yönelinen şey hep aynı kalmaktadır. Oysa tikel edimler sırasında bunun böyle algılanmadığı görülmektedir. İşbu tikel algı ediminde (başka bir deyişle *noesis*'te) bu bina, belirli bir bakış noktasından bakıldığında kendini hep belirli bir çalarla tezahür ettirmektedir. Ama yine de her somut edim, bu tikel çalardan daha fazlasına yönelimli olup binayı bir bütün olarak hedeflemektedir. Söz konusu yönelinen total anlama *noema* denmektedir. Yönelinen total anlam, bahse konu binaya dair her tikel algı ediminde algısal anlam olarak açıkça teşkil edilmiş olup, binanın bu edim sırasında tezahür ediyor olması bir ön koşul kabul edilecektir. İşte bu *noema*, her bir tikel algı ediminin neden aynı binanın başka olanaklı algılanışlarına göndermede bulunduğunu da açıklamaktadır. Bu muhtelif algılar, ilk algıyı tamamlayıp güçlendirirler ve onlar aracığıyla söz

konusu ilk algı, muhtemel total sürecin bir evresi olarak görünebilmektedir (*Cart. Med*., s. 39-41 [77-79]). Bu hususu ayrıntılı biçimde açıklamakta yarar vardır.

Muhtelif algı edimleri örneğimizdeki binaya dair olduklarında, onları tek ve aynı şeye hamledilmiş olarak deneyimleriz. Bu yüzden birbirinden farklı olan söz konusu algı edimleri, ahenk ve mutabakat içinde olurlar (oysa sonuçta algılanan şeyin kendisi, tikel algı edimlerinden farklıdır). Muhtelif edimlerin çalarları birbirlerinden farklı da olsa, bahse konu çalarlar şu veya bu şekilde birbirleriyle uyum göstermedikleri takdirde, edimler de mutabakat halinde olamayacaklardır. Sonuç olarak, aynı ve tek şeye ilişkin muhtelif algı edimlerinin birbirleriyle kaynaşıp bir total algı süreci oluşturmaları, ilgili çalarların zorunlu olarak ilintili bir bütün içine oturduklarını varsayar. İlintili çalarlar kendilerini tek ve ilişkili bir bütün halinde teşkil ettikleri içindir ki, algı edimi, total bir sürecin evreleri görünümüne sahip olabilmektedir (*Düşünceler*, C. 1, s. 86-89 [73-76], s. 236-243 [201-208]).

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, tikel edimlerin birleştirilmesi, edimler arasındaki mevcut zamansal ilişkilere bağımlı değildir. Hatta algı edimlerinin birbirlerini kesintisiz biçimde takip etmeleri dahi zorunlu değildir. Başka bir deyişle bahse konu birleştirme, bizatihi edimlere fenomenal zaman içinde cereyan eden birer psişik vakıa olarak atıfta bulunmaz. Oysa ki birleştirme, yönelimsel korelasyonları olarak, yani karşılık gelen *noema*'lar olarak onlara atıfta bulunur. Sonuç olarak her tikel edim algılanan şeyin sadece tek bir cephesine atıfta bulunduğundan bu tek cephelilik aynı zamanda hem deneyimlenmekte, hem de aşılmaktadır. Çünkü tek ve aynı maddesel şeyin muhtelif kısmi algısal temsilleri, tek bir noematik sistemi teşkil eder.

Tek ve aynı şeye ilişkin her bir tikel algı ediminin tek cepheliliği total algı süreci içinde aşılmaktadır. Bunun olabilmesi içinse, noematik sistem içinde bulunan muhtelif çalarların, atıfta bulunulan edimler içinde ve onlar aracılığıyla sırayla aktüalize olmaları gerekir. Müteselsilen gerçekleşen bu aktüalizasyon, algılanan şeyin muhtelif ama ahenkli ve sarih veçhe çokluğu içinde görünmektedir. Çünkü böylece söz konusu şeyin kendini sadece tikel veçheleriyle tezahür ettiği her bir tikel algısal edim, bu şeyin kendini sürekli olarak farklılaşan ama bir ahenk oluşturan veçhelere tezahür ettiği diğer kısmi edimlere atıfta bulunur hep. *Noematik* bakımdan ele alındığında söz konusu referans veya atıflar, söz konusu algısal *noema*'nın özsel nitelikle-

ri arasında yer alır. *Noetik* bakımdan ele alındığındaysa onlar, mevcut tikel fiili algıyı tamamlamak üzere icra edilen yeni edimlerin beklentisi olarak görünürler. Başka bir deyişle, her bir tikel edimin tek cepheliliğini aşan şey, o edimlerin zamansal müteselsilliği değil, onların birbirlerini teyit, tamamlama ve bütünleştirme olgusudur. Dolayısıyla noematik bakımdan ele alındığında algı süreci, aslında bir ikmal (*Erfüllung*) sürecidir (*Düşünceler*, C. 1, s. 326-329 [282-285]).

Yukarıda algısal *noema*'da (yani verili bir algı edimiyle kendini bize ne ise öyle tezahür ettirende), şu anda kendini bize fiilen tezahür ettiren ve öylece verili olan ile geri kalan 'bakiye' arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiğinden bahsetmiştik. Örneğimize geri dönecek olursak: Bir binayı algıladığımızda fiilen onun sadece tek bir cephesini görürüz. Ama yine de gerçekleşen algının içeriği, fiilen gördüğümüze kıyasla daha geniştir, çünkü *noema*'da, fiilen algılanmasalar dahi diğer veçheler önemli bir rol oynarlar. Bu tür etmenler olmasaydı pek de keskin biçimde tanımlanmamış bir yüzey görüyor olacaktık sadece. Karşımızda bazı renkler duruyor olacaktı, ama bir binanın cephesi değil. Diğer bir ifadeyle fiilen algılananlar, fiilen algılanmayanların verilerinin ışığında görünür hale gelirler. Fiilen algılanan ve fiilen algılanmayan veçhelerin meydana getirdiği kompleks, bahsettiğimiz algısal anlamı teşkil etmektedir.

Bu konuyu daha farklı bir açıdan ele almak gerekirse: Her algısal *noema*, katı biçimde tanımlanmış bir çekirdeğe sahiptir. Bu çekirdek, deneyim sırasında dolayımsız biçimde verilmekte ve dahası, dolayımsız biçimde verili olmayan veçhelere de atıfta bulunmaktadır. Husserl dolayımsız biçimde verili olmayan etmenler bütününe algısal *noema*'nın "*iç ufku*" demektedir. Buna ilave olarak biz de söz konusu noematik çekirdeğin, iç ufkun yapılarına atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz (algıladığımız nesneye önceden aşina olma derecemize bağlı olarak). Bu nedenle iç ufuk, şimdi ve burada fiilen algılananın üzerinde açığa çıkar. Bunun içinse, fiilen algılananın oluşturduğu sınırlara katı biçimde bağlı kalınma zorunluluğu vardır (*Exp. J.*, 31-39 [26-36]).

Son olarak şunu da aklımızda tutmamız gerekir: Muhtelif algı edimleri icra eden bir insana görünen her şey, belirli bir bağlam içinde tezahür eder. Algılanan her şey ya da *noema*, der Husserl, sadece bir iç ufka sahip olmakla kalmaz, onun aynı zamanda bir de *dış ufku* vardır, çünkü algılanabilen her nesne bize, belirli bir arka plan üzerinde beliren bir figür olarak görünür. Örneğimize dönecek olursak: Adeta sonsuz bir çalarlar dizisinin birliği ola-

rak deneyimlediğim söz konusu binanın bana gerçekten de bir bina olarak görünebilmesi için, bulunduğu sokağın, parkın, meydanın, bahçenin ufku karşısında beliriyor olması gerekir. Parçası olduğu çevreye dahil olmayan bir bina asla gerçek bir bina olamaz ve bu yüzden de zaten bir bina olarak algılanamaz. Şu sokaktaki şu binaya dikkatimi yönelttiğimde, o bina, kendisini söz konusu anlam arka planından sıyırıyor olsa da, bahsettiğimiz ufuk, algılanan bu gerçek şeyi teşkil etmeye devam eder. Bakışımı başka bir binaya ya da binanın önünde duran arabaya çevirdiğimde, önceki bina bir kez daha söz konusu ufkun içine dahil olur ve imtiyazlı pozisyonunu kaybederek buraya diğer bina ya da araba çıkar (*Düşünceler*, C. 1, s. 51-55 [48-51]).

Bu kısa açıklamalardan sonra yönelimsel analizlerin neden çok önemli olduğunu anlamak pek zor olmayacaktır. Bu yöntemin asli işlev ve önemi, bilincimizin fiili hallerindeki zımni veçheleri ortaya çıkarmakta yatar. Genel bir ifadeyle yönelimsel analiz, fiilen verili olan belirli anlamların içinde zımnen bulunan teşkil edici öğelerin ortaya çıkarılıp açıklanması yöntemidir. Bu yöntemin algıya tatbiki, şimdi ve burada dolayımsız biçimde verili olup da somut algıda zımnen var olanın ihtimamlı biçimde çözümlenmesi üzerine dayanır.

O halde eğer bir algının anlamını açığa çıkarmak istiyorsak, iç ufukla dış ufku birlikte açıklamamız gerekir. Yani bu sürecin hem bir noetik, hem de bir noematik veçhesi vardır. Noetik bakımdan ele alındığında söz konusu yöntem, iç ve dış ufukların, olabilecek yeni ve hâlâ muhtemel algılara dair beklentilerin deşifre edilmesi olarak tasvir edilmesini talep etmektedir. Bu yüzden, örneğin şu anki tikel algım, bu somut algımla şu veya bu şekilde ilintili olan ve onun fiili içeriğini harekete geçirebilecek olan edimler sistemi bütünüyle ilişki içinde dikkate alınmak zorundadır. Öte yandan noematik bakımdan ele alındığında yönelimsel analiz, fiilen verili olan mutanın zımnen atıfta bulunduğu tüm anlamları bilincimizde aşikâr kılma girişimidir. Bu işlevi ikmal ederken, iç ve dış ufukların icra ettiği bütün özsel etkileri de mutlaka dikkate almak durumundayız (*Cart. Med.*, s. 46-49 [83-87]).

4.10 Diğer Sentez Biçimlerinde Yönelimsel Analiz

Yukarıda somut bir örnek üzerinde yürüttüğümüz açıklama, bahse konu sentezin sadece bir türüydü. Oysa pek çok başka sentez türlerini daha ayırt edebilir, çözümleyebilir ve betimleyebiliriz. Örneğin fenomenolojik zamansallık gibi nispeten basit ama oldukça temel bir sentez türünü ele almak

mümkündür. Bunun peşinden, bilinçli yaşamımızın tamamını kapsayan bir düşünme (*cogito*) sentezine gidilebilir. Böyle bir sentez, tüm tikel bilinç süreçlerini içine alacak ve dünyayı her bir tikel düşünce nesnesinin (*cogitatum*) ufku olarak yönelimleyecektir (*Cart. Med.*, s. 39-43 [77-81]).

Dünyaya hamleden her bir düşünce edimine (*cogito*) ait yönelimsellik çokluğunun, söz konusu *cogito*'nun sadece fiilen yaşanılan tek bir deneyimini dikkate alarak tüketilemeyeceği unutulmamalıdır. Zira her fiil kendi potansiyellerini de (yani ben tarafından fiilen gerçekleştirilecek olanakları da) içermektedir. Başka bir deyişle yaşanılan her deneyim, bizatihi bu deneyimin sahip olduğu bilinç potansiyeline atıfta bulunan bir iç ufka ya da yönelimsel ufka sahiptir (*Cart. Med.*, s. 44-46 [81-83]).

Dolayısıyla yukarıda, algıya ilişkin iç ve dış ufuk hakkında söylenilen her şey (örneğin ikmal süreci, beklenti, potansiyeller ya da tedricen artan beyyine dereceleri), aslında bütün öteki yönelimsel edimler için de geçerlidir. Ama bu edimlerde, örneğimizdeki algı ediminde göremediğimiz pek çok karakteristikler de bulunabilir kuşkusuz.

4.11 Transandantal İdealizm

Fenomenoloji meselesini nesnelerin bilincimizdeki konsitüsyonuna indirgediğimize göre, fenomenolojiye 'bilginin transandantal kuramı' demek yanlış olmaz. Fakat bilginin bu transandantal kuramını geleneksel epistemolojiden ayırt etmek şarttır (*Cart. Med.*, s. 83-88 [116-121]). Zira geleneksel epistemolojinin ana meselesi, aşkınlık sorunudur. Geleneksel epistemoloji bu sorunu doğal tutum dairesi içinde çözmeye gayret edegelmektedir. Buradaki sorunu şu şekilde ifade etmek mümkündür: Bütünüyle kendi bilinçli yaşamımın içkinliği içinde yer alan bilgim, nasıl oluyor da, dışımdaki dünyaya ilişkin nesnel bir anlamlılığa kavuşabiliyor? Bu soruya bilinç dairesi içinden herhangi bir cevap bulunamayacağı aşikâr olduğundan Descartes, Tanrı'nın hakikatine atıfta bulunarak bir zorlamayla bu sorunu çözmeye çalışmıştır.

Oysa fenomenolojiye göre yukarıdaki mesele her açıdan tutarsızdır, çünkü soru, doğal tutum dairesi içinden sorulmuştur. Fenomenolojinin itirazı şöyledir: Dünyadaki doğal bir insan olarak ben, nasıl olur da bilinç adasının dışına çıkıp çıkamayacağımı cidden ve transandantal biçimde sorabilirim? Nasıl olur da, kendini bilincime sunanın, dışımdaki dünyada nesnel anlama sahip olup olamayacağını sorabilirim? Aşikârdır ki, soruyu bu şekilde ifade

ettiğimde, kendimi dünyada bulunan doğal bir insan olarak algılayacağım ve böylelikle zaten dışımdaki bir dünyayı varsaymış olacağım ki, sorgulanmakta olan dünya tam da budur?

Husserl'e göre yukarıdaki tutarsızlığı aşmanın tek yolu fenomenolojik indirgemeye başvurmaktır. Sadece fenomenolojik indirgeme sayesinde transandantal bilginin olanaklılığına ilişkin transandantal soruların sorulabildiği bilinçli bir yaşam açığa çıkartılabilir. Böyle bir indirgeme icra edildiği anda, yukarıdaki mesele kendiliğinden ortadan kalkar, çünkü o zaman, saf ben için var olan her şeyin bilincimiz içinde ve bilincimiz aracılığıyla teşkil olunduğu aşikâr olur. Yani aslında aşkınlık, ben içinde teşkil olan içkin bir varoluşsal karakteristikten başka bir şey değildir. İster içkin, isterse aşkın olsun anlaşılabilir olan her şey, transandantal öznellik dairesi içine girmektedir. Transandantal öznellik de onun anlam ve varlığını teşkil eder. Dünya ile bilinç özsel bakımdan bir aradadır. Somut bir ifadeyle, transandantal öznelliğin mutlak somutluğu içinde dünya ile bilinç birdir.

O halde fenomenoloji, zorunlu olarak transandantal idealizm demektir. Ancak bu, temelde yepyeni anlama sahip bir idealizmdir. O ne psikolojik idealizmdir (çünkü bu, anlam sahibi olamayan duyu verilerinden anlamlı bir dünya çıkarsamaya çabalar), ne de Kantçı bir idealizm (çünkü bu da, 'kendinde şeyler' dünyasını mümkün kılacak bir açık kapı bırakmaktadır). Transandantal idealizm olanaklı bütün bilgilerin öznesi olan kendi benimin özyorumundan başka bir şey değildir aslında. Ben bu özyorumu, tutarlı biçimde ve sistematik bir egolojik bilim olarak icra ettiğimde transandantal idealizmi takip etmiş olurum (*Par. Lect*., s. 33-34 [33-34]).

5. Sonuç Yerine: Solipsizm mi, Öznelerarasılık mı?

Bu noktada Husserl çok önemli bir soru ortaya atmaktadır: Düşünümleyen ben; kendini, mutlak bene ve kendini bu bende teşkil edene indirgerse, ister istemez yalıtılmış hale (yani *solus ipse*) gelmez mi? Bunun sonucu olarak özyoklamaya dayalı bu felsefenin aslında halis bir solipsizm olduğu ortaya çıkmaz mı? Husserl'in iddiasına göre bir fenomenolog, bu tür sorulara müspet cevaplar vermek zorunda değildir. Çünkü her şeyden önce fenomenoloji dairesi içinde bende öteki benin kendini nasıl tezahür ya da teşkil ettiği meselesi son derece olanaklıdır ve bu tezahür ve teşkilleri incelemek mümkündür. Böylesine bir inceleme, kendine şu olguları hareket noktası olarak almak durumundadır: Ben, diğer benleri birer gerçek ben olarak deneyimler.

Yani onlar da tek ve bütün bir 'doğa' içinde birlik oluştururlar. Ayrıca ben onları, onların beni deneyimlediği gibi deneyimlerim. Öte yandan ben, dünyayı kendi özel dünyam olarak deneyimlemem. Dünya öznelerarası bir dünyadır, burada başkaları da vardır. Hatta onlar hem başkaları olarak, hem de kendi aralarında birer ben olarak vardır (*Par. Lect.*, s. 34 [34-35]).

Başka insanların birer başka ben olarak teşkil olunmalarının açıklanmasında empati edimi önemli bir rol oynar. Söz konusu temel edimi fenomenolojik analizde kullanabilmek içinse, ilk önce yeni türden bir paranteze almayı icra etmek gerekecektir. Bu yeni türden paranteze almada, hem bütün öteki zihinler, hem de başka benlerin varlığına inanmamdan türeyen kendi dünyamdaki bütün deneyimsel anlam düzlemleri paranteze alınmaktadır. Bu yolla, kendi transandantal benim ile onda teşkil olunan evren ayrımı ortaya çıkar. Buna göre, bir tarafta kendi ben'liğimin oluşturduğu âlem ve ben'liğime dahil olanlara indirgenmiş kendi dünya deneyimimden meydana gelen tutarlı bir anlam katmanı vardır. Diğer taraftaysa 'başka' olan âlem.

Böyle bir ayrıma gidildiği andan itibaren, 'herkes için geçerli nesnel dünya'nın anlam konstitüsyonunu fenomenolojik bakımdan açıklamak mümkün olacaktır. Söz konusu konstitüsyon [teşkil olunma], çeşitli evrelere sahiptir. Birinci evre, başka benlerin kendi konstitüsyon aşamasıdır. İşte bu aşamada, empati edimi devreye girer. Başka benlerin konstitüsyonu açıklanır açıklanmaz, kendi ilksel ben'liğimin dünyasına evrensel olarak anlam yüklemesinin nasıl yapıldığına odaklanmam gerekir. Dünyanın kendini nesnel bir dünya (yani ben dahil herkes için bire bir aynı olan dünya) olarak tezahür ettirebilmesi ancak bu anlam yüklemesiyle mümkündür. Dolayısıyla başka ben, kendi ben'lik âlemim içinde nesnel bir dünya olarak tezahür eden 'başkalarının' sonsuz yeni âlemini konstitüsyon bakımından olanaklı kılar. Bahse konu nesnel dünyanın konstitüsyonunda başkaları ve ben yalıtılmış halde kalmaz. Aksine kendi ben'lik âlemi içinde monadlar topluluğu olan bir benler topluluğu teşkil olunur. Ben'liğim topluluklaşmış yönelimselliğiyle herkes için bire bir aynı olan dünyayı teşkil eder. Başka bir deyişle, transandantal öznelliğim tedricen bir transandantal öznelerarasılığa ya da topluluğa tevsi eder. Öteki taraftanda da bu, genel anlamda doğa ve dünyanın öznelerarası kıymetinin transandantal temelini oluşturur (*Par. Lect.*, s. 35 [35]).

Çeviren: K. H. Ökten

Notlar

1 Bu özet yaşam öyküsünün hazırlanmasında yararlanılan kaynaklar şunlardır: Andrew D. Osborn, *The Philosophy of Edmund Husserl in Its Development from His Mathematical Interest to His First Conception of Phenomenology in "Logical Investigations"*, International Press, New York: 1934. Marvin Faber, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.: 1940. E. Pearl Welch, *The Philosophy of Edmund Husserl: The Origin and Development of His Phenomenology*, Octagon Books, New York: 1965. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague: 1960, C. 1, s. 73-163. H. L. Van Breda, J. Taminiaux (der.), *Edmund Husserl: 1859-1959: Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du Philosophe*, Martinus Nijhoff, The Hague: 1959. Hans Rainer Sepp (der.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung: Zeugnisse in Text und Bild*, Alber, Freiburg: 1988. Arion Lothar Kelkel, René Schérer, *Husserl: Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris: 1964. Rudolf Bernet v.d., *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg: 1989.

2 İzleyen açıklamalar için bkz.: H. L. Van Breda, "Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl", *Husserl et la pensée moderne: Actes du deuxième colloque de phénoménologie, Krefeld, 1-3 novembre, 1956*, der. H. L. Van Breda, J. Taminiaux, Martinus Nijhoff, The Hague: 1959, s. 1-77. Bernet v.d., *Edmund Husserl*, s. 225-228.

3 Husserl Arşivi'nde Husserl'in yazmaları şu şekilde gruplandırılmıştır: **A.** *Alelâde Fenomenoloji*; **B**. *İndirgeme*; **C**. *Formal Konstitüsyon Olarak Zamanın Konstitüsyonu*; **D**. *Öznelerarası Konstitüsyon*; **F**. *Dersler ve Sunuşlar*; **K**. *Çeşitli Yazmalar*; **L**. *Bernau Yazmaları*; **M**. *1938'den Önceki Freiburg Yazmalarının Transkripsiyonları*; **N**. *Son Notlar ve Suretler*; **P**. *Başka Yazarların Yazmaları*; **Q**. *Husserl'in Öğrenciyken Tuttuğu Ders Notları*; **R**. *Mektuplar*. Yukarıdaki yazma gruplarının her birinde, çok sayıda not tomarı yer almaktadır. Arşivdeki yazmalara atıfta bulunulduğunda grup, tomar ve sayfa numarası şeklinde not düşülmektedir (örneğin MS. F I 32).

4 Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, C. 1, s. 74.

5 *A.g.e.*

6 *A.g.e.*, s. 74-75.

7 Daha önce de belirttiğim üzere "Amsterdam Sunuşları" için bkz.: *Phän. Psych.*, s. 302-49. Richard Palmer bunun *Husserliana*'dan çıkacak İngilizce çevirisi üzerinde çalışmaktadır. "Viyana Sunuşları" *Kriz*'de yer almaktadır: s. 269-99 [314-48].

8 Bkz.: Iso Kern, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, The Hague: 1964.

9 *Cart. Med.*, s. 152-57 [178-83]; *Kriz*, s. 3-18 [1-17].

10 Bkz.: *"Phil.Rig.Sc."*, s. 71-122 [289-322]; *Düşünceler*, C. 3, s. 159-162.

11 Bu bölümdeki açıklamalar için bkz.: *Fenomenoloji Fikri*, Ders 1, s. 13-21 [15-26].

12 Bkz.: *Phän. Psych.*, s. 600-602 (Heidegger'in Husserl'e yazdığı bir mektuptur). Husserl'in transandantal indirgeme anlayışı ile bunun fenomenolojik-psikolojik indirgemeyle olan ilişkisi hakkında bkz. "Amsterdamer Vorträge", *a.g.e.*, s. 312-313 ve s. 328-346. Fenomenolojik indirgeme ile transandantal indirgeme ayrımı hakkında bkz. *Cart. Med.*, s. 65-75 [99-108], s. 83-88 [116-121] ile *Kriz*, s. 235-265 [238-276].

13 Bir algı ediminin yönelimsel analizi için bkz. Husserl, *Düşünceler*, C. 1, s. 73-104 [64-87]; *Exp. J.*, s. 71-148 [73-171]. Ayrıca bkz. Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa.: 1964, s. 202-305.

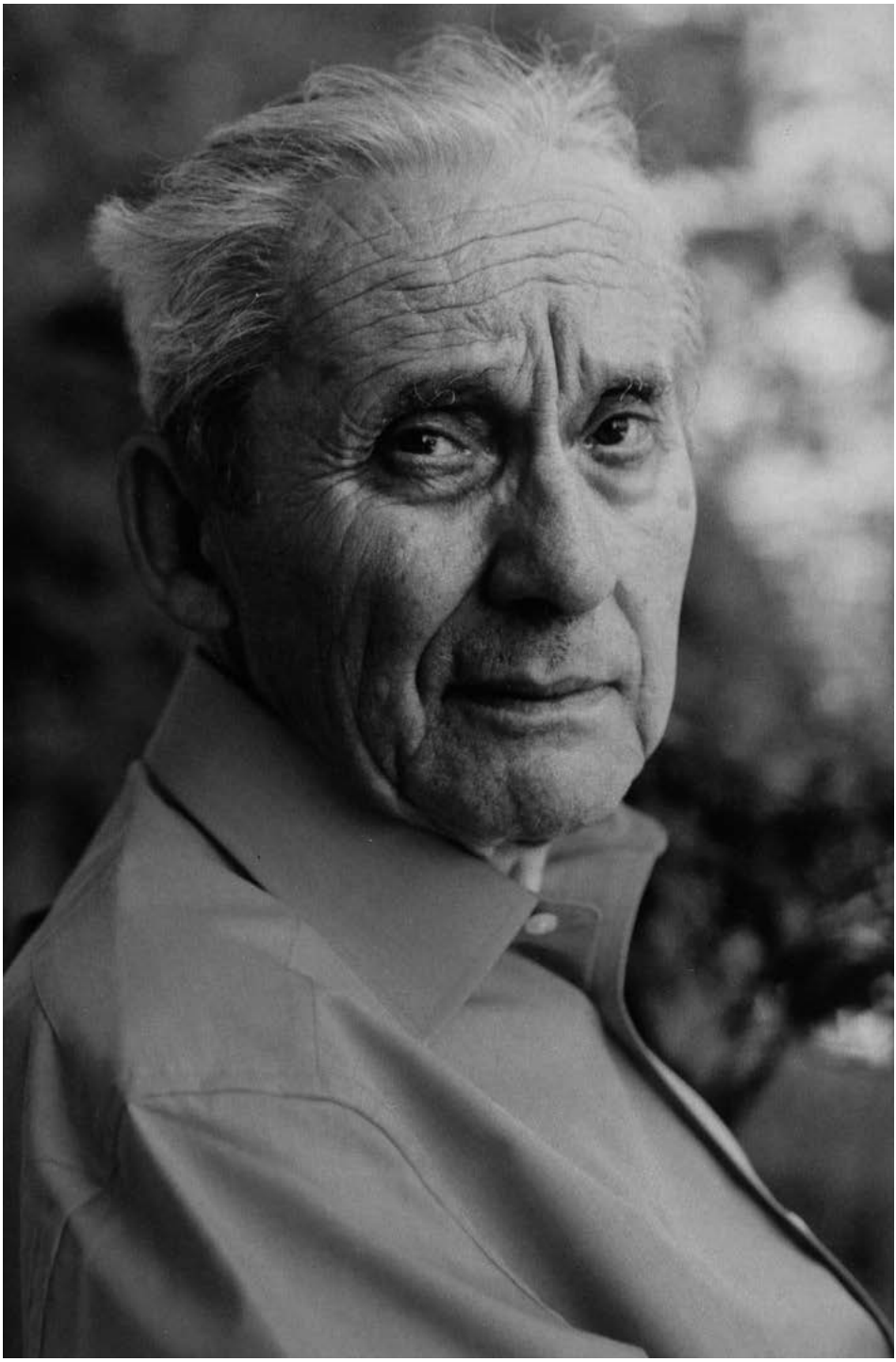
Bellek, Tarih, Unutuş

PAUL RICŒUR'LE SÖYLEŞİ

JEAN BLAIN

Yaş ilerledikçe, anılar üst üste yığılır, bellek zayıflar... Bağışlamak mı gerekir? Anımsamak bunca önemli midir? Peki ya tarih nasıl oluşur?... Bellek, Tarih, Unutuş *yaşlı felsefecinin son kitabı ve aynı zamanda bir yaşam üstüne düşünceleri yansıtıyor.*

Paul Ricœur hiç kuşkusuz Fransız felsefecilerin en ünlülerinden biri, sadece kendi ülkesiyle kısıtlı değil bu ünü, bir çeyrek yüzyıl boyunca ders verdiği Amerika başta olmak üzere yabancı ülkelerde de yakından tanınıyor. Fransa'da ilk kez Husserl felsefesinden yararlanıp, çok kısa sürede isteğin görüngübilimi ve kötülük üstüne araştırmalara yöneldi. Ama anlamla yorum sorununa takıntılı olması kendisinin psikanaliz ve Kutsal Kitap yorumlarıyla olduğu kadar, tarihsel bilgi ve şimdiden bir klasik olarak değerlendirilen Zaman ve Anlatı*'yı (1983-1985) adadığı anlatım konularıyla da ilgilenmesini sağladı. Son kitabı* Bellek, Tarih, Unutuş *(Seuil Yayınları) zaman ve tarih üstüne düşüncelerin bir bellek sorgulamasıyla geliştirilmesi ve tamamlanması amacını güdüyor. "Bir yerde belleğin fazlası, başka yerde unutuşun fazlası" var diye hayıflanan Paul Ricœur bağışlamayla bellek yitimini birbirine karıştırmıyor, "bellek görevi"ni yerine getirmekten vazgeçilmesi gerektiğini de ileri sürmüyor kuşkusuz, onun üstünde durduğu "doğru belleğin siyaseti" olarak adlandırdığı şey. Seksen yedi yaşındaki, canlılığından ve nüktesinden hiçbir şey yitirmemiş olan felsefeci bizi Bretagne'da, Saint-Gildas Burnu yakınındaki evinde konukseverce ağırladı, kendisi orada ailesinin yanında birkaç tatil günü geçiriyordu.*



Jean Blain: Öncekilere bakınca, son kitabınızı nasıl konumlandırıyorsunuz? Onun özelliği ne sizce?

Paul Ricœur: *Zaman ve Anlatı*'yı izleyen bir kitap bu, onda tuhaf bir eksiklik vardı çünkü zamanın yaşadığımız ya da maruz kaldığımız halini anlatıyla birlikte doğa içinde seyrettiği haliyle karşılaştırıyordum doğrudan: Ortada bir aracı olması gerekirdi, bu da bellek ve unutuştu. Bir anlamda bir tür onarım söz konusu burada. Öte yandan, yaklaşık on yıldır birçok seminere katıldım, oralarda üst düzey memurların yanı sıra hukukçularla, siyasetbilimcilerle, tarihçilerle, özellikle de şimdiki zaman tarihçileriyle bir arada bulundum. Sonuç olarak, ekinsel durum söz konusu, yaralı belleğin büyük istekleri ve şimdiki zaman tarihinin tüm o anma günleri, benim de paylaştığım tüm o yakınmalar içinde kendini konumlandırmada çektiği güçlük var ortada: Özetle, benim istediğim hakemlik etmek değildi çünkü ben bir hakem değilim, ben de bu tartışmaya katılmak istedim, bunu yaparken dürüstlüğü elden bırakmamalı ve yazılı belgelerle sözlü, hatta yazılı ama yazınsal tanıklıklardan, dolayısıyla da tarihsel belgeyle yaşayanların tanıklığı arasındaki gücül bir çatışma ilişkisinden ibaret olan şimdiki zaman tarihinin zorluğunu göz önünde bulundurmalıydım. Bu yüzden, bir bilgi kuramı sorunu değil buradaki: Asıl dert belleğin sadakatiyle tarihin gerçekliği arasındaki bağlantıyı anlamak. Ama ayrıca bir dürüstlük ve adalet sorunu söz konusu; Vichy'yle, Cezayir'le vb. birlikte Fransa'nın dışına taşan bir sorun bu, elli yıl önce yıkık dökük bir kıta olan tüm Batı'nın sorunu. İşte "bir yerde belleğin fazlası, başka yerde unutuşun fazlası" tümcesi bundan kaynaklanıyor.

J.B.: Önceki kitaplarınızda neden o eksiklik vardı? Neden unutuş unutuldu?

P.R.: Bunun nedeni tüm kitaplarımın –elli yıldır yazıyorum– kesin bir hedefinin olmasıdır, asla bir tür bütünlük ya da felsefi sistem kaygısı güderek çalışmadım, o kadar ki her kitap ardında karanlıkta kalan bazı noktalar bıraktı; ve temelde, kendi yazıma ilişkin bir değerlendirme yaparsam, sonuç olarak her kitap ötekinin söylenmemiş olarak bıraktığı noktaya sıçrıyor, *Zaman ve Anlatı*'daki durum da böyleydi.

J.B.: *Bellek, Tarih, Unutuş*'ta birçok yeni izlek var kuşkusuz ama aynı zamanda bu kitap yapıtınız boyunca ele alınmış farklı konuları ve izlekleri yeniden incelemeye çalışıyor gibi bir izlenim bırakıyor insanın üstünde.

P.R.: Bu konuda okurun benimkinden farklı bir perspektifi olduğunu düşünüyorum. Benim derdim olayları düzenli biçimde ele almak, ileri sürülen

düşüncenin gelişimini çok doğrusal açıdan değerlendiriyorum ben; örneğin, belleğe ayrılan ilk bölümde zamana yaklaşımımda Aziz Augustinus'tan yola çıkmıştım, insanın kendisiyle olan ilişkisinden ve kendi bilinci olarak bellekle kurduğu ilişkisinden yola çıkmıştım. Sonra kendi kendime, hayır, böyle başlamamak gerek, dedim. "Anı" sözcüğüyle başlamalı, çünkü Fransızcada anıyla bellek farklı anlamlarda kullanılabilir. Bu farklılığı açıklayabilmek için bir şaka yapayım: Gençlerle yaşlılar arasındaki fark, bence yaşlıların daha çok anıya, çok daha az belleğe sahip olmalarıdır! Dolayısıyla, anı konusuyla başlayarak en önemli güçlükle karşılaşmış oldum, o da şuydu: artık varolmayan bir şeyin imgesinin akılda kalışı – geçmiş: Akıldaki varlıkla gerçekteki yokluk, yani zamanı dolan arasındaki ilişkidir bu. O zaman Augustinus'tan değil de Platon'dan, Aristoteles'ten hareket ettim, onlar farklı nedenlerden ötürü (Platon sofistler yüzünden, Aristoteles de doğa felsefesi yüzünden) bu bilmeceyle, bu açık ama kötürümleştirici olmamasını dilediğim çıkmazla, özetle varlıkla yokluk ya da güncellikle uzaklık arasındaki ilişkiyle yüzleşmişlerdi; o zaman benim anı-nesne olarak adlandırdığım ve bellekten önce kendi kendinin öznesi olan şey çıktı ortaya. Ondan sonra, üç bölüm arasında geçişler şöyle sağlandı: İlk olarak, artık burada olmayan geçmişin akılda bulunuşu; ikinci olarak, içerdiği tüm güçlüklerle araştırma; üçüncü olarak da Augustinus belleği, yani düşünen ve sonradan tarih konusuna geçmemi sağlayacak olan bellek, çünkü üç katlı bellek olarak adlandırdığım bir şema önerdim. Belleği dilbilgisi açısından her kişiye mal edebilirim: "Anımsıyorum", "anımsıyorsun", "anımsıyor" vb., bu da işin içine hemencecik ortak belleği katmamı sağlıyor, dolayısıyla şu seçenek içinde kısıtlı kalmamı engelliyor: Kim anımsıyor? Sadece ben. Hayır, ortak bir bellek var. Burada önerdiğim bir tür üçlü topluluk: insanın kendi belleği, yakınlarının belleği ve ortak bellek. Yakınlarımın belleğinden hoşlanırım: Doğumuma tanık olanlar yalnızca onlardır, belki de ölümüme üzülecek olanlar da, çünkü bana göre ben zaten doğmuşumdur, henüz ölmemişimdir ve nüfus idaresi bunlara aldırmaz. İşte işler böyle yürür. Okura zorunlu bir yolculuk dayatıyorum, bu da sorun oluşturabilir.

J.B.: Gene de okura bu yolculukta yardımcı oluyorsunuz.

P.R.: İlk kez kalkıştığım bir şey bu: Her bölüme bir yönlendirme notu koydum, orada da, işte yaptığımız şey bu, işte yapacağımız şeyler bunlar, işte geçeceğimiz yer burası, türünden şeyler söyledim. Böylelikle, bu kalın mı kalın bir kitap olduğu için, okurlar nerede olduklarını görebiliyor, bir bölüm

seçebiliyorlar. Yönlendirme notlarını arka arkaya getirirseniz, başlı başına küçük bir kitap çıkar ortaya.

J.B.: Belleğin kötüye kullanımından söz ediyorsunuz, içinde bulunduğumuz dönemdeki anma çılgınlığına kuşkulu yaklaşıyor gibisiniz. Tarihle anmanın bu şekilde birbirine karıştırılmasını neye bağlıyorsunuz?

P.R.: Kuşkulu yaklaştığımı söylüyorsunuz. Bu doğru, ama bunun nedeni bellekten çok fazla şey beklemem. Hatta –kitabımda ilerlerken adamakıllı böyle hissettim– belleğin tarihe göre, adına tanıma denen bir üstünlüğü var: İşte o kadın, işte o adam, sizi tanıyorum! Tarih tanımaz, yapı yeniden kurulur. Şu durumda, sonuç olarak, bellek bir şeyin anımsadığımca olup bittiğinin tek güvencesiyse ve bu konuda yanılma olasılığı da varsa dikkatli olmak gerekir çünkü belleğin bu hassas tanıklığı kötüye kullanım ve kusurların tehdidi altındadır. Bunlardan bazıları öncelikle hastalıkbilimle ilgilidir: Bellek engellenmiştir çünkü anılar hemen elin altında değildir, insan onları arar ama ona karşı koyan bir şeyler vardır. Bu konuda her şeyi Freud'a borçluyum. Kimi zaman anımsamak için yardım, destek almak gerekir ve ruhçözümleme bu desteğe dayar sırtını. İşte o zaman anma işinin olası kötüye kullanımlarının o korkunç anlam belirsizliği su üstüne çıkar. Anmanın bir kötüye kullanım olduğunu söylemiyorum, benim söylediğim anmanın kötüye kullanılabileceği. Belleğin yabancılığı olarak adlandırdığım şey konusunda tarihçi Pierre Nora'nın tarafında görüyorum kendimi. Pierre Nora bulduğu şeyin, yani anma alanlarına dönüşen "bellek alanları"nın kötü kullanıldığını düşünür. Bunu belleğin kalıtlaştırılması olarak adlandırdığı şeye bağlar. Anma işine karşı olduğumun düşünülmesini hiç istemem, ama bence o bir kötüye kullanım alanı.

J.B.: "İnsanın kendine anımsama emri vermesi belleğin, tarihin işini kestirmeden gerçekleştirmeye davet edilmesi anlamına gelebilir, bu tehlikeyi taşır", yazıyorsunuz. Yanlış anlaşılmaktan çekinmiyor musunuz?

P.R.: Beni eleştirdikleri noktanın tersine, örneğin metni *Le Monde*'da yayımlanan, Sorbonne'da verdiğim konferanstan sonra Rainer Rochlitz'in yaptığı eleştirinin tersine, ben bir bellek görevi olduğunu söylüyorum. Rochlitz'in söylediklerinde utanç verici bir Yahudi karşıtlığı kuşkusu var. Aslında olan biten bunun tam tersi, çünkü ben "insan üzüntü yüzünden sinmemeli" derken, "Yahudilerin üzüntü yüzünden kendilerini bırakıp sinmemeleri" gerektiğini söylüyorum. Düşünün, İsrail'den geri dönmüştüm, orada "Yahudi-Alman" adıyla anılıp Rosenzweig çevresinde incelemeler yapan bir grubun

üyesiyim, onların sloganı –Walter Benjamin'den alıntılanan bir sözcük bu– "durgu"dur: Hitler bir durgudur, sorunu öncesinde ele almak gerekir. Benim düşüncem de bundan kaynaklanır: "Auschwitz'ten sonra felsefe yapılamaz" diyen Adorno'yu izlemeyelim, ben İsrailli, New Yorklu Yahudi arkadaşlarımla ve daha niceleriyle bu tarih üstüne incelemeler yapıyorum. Kısa süre önce, Kudüs'te "Auschwitz'in tarihi yazılabilir mi?" konulu bir seminer düzenledim. Orada şöyle dedim: İlk adımı başka konularda atmalı. Büyük Fransız tarihçilerine bakın: İster ortaçağ uzmanı olsunlar, isterse Yenidendoğuş'la ya da Fransız Devrimi'yle ilgilensinler... O zaman insan kendi kendine şöyle diyebilir: Bu yansızlaştırılmış, yani acının yansızlaştırıldığı alanlarda ortaya konan araçlar burada da pekâlâ kullanılabilir. Bellek görevi konusuna gelince, bellek görevinin kötüye kullanılması da söz konusudur. Ama bellek görevi bir kötüye kullanım değildir.

J.B.: Yakın zamanda felsefeci Peter Sloterdijk konusunda Almanya'da çıkan tartışmalara ilişkin ne düşünüyorsunuz? Ona yöneltilen eleştirilerle size yöneltilenler arasında bir benzerlik görüyor musunuz?

P.R.: O tartışmayı izlemedim. Ama Ernst Nolte konusunda 80'li yıllarda çıkan "tarihçi kavgaları"nı izledim. Oysa Nolte'nin Kudüs'te eğitim verdiğini biliyor musunuz? Kendisi büyük bir tarihçidir, bir yadsımacı değildir. Onun sorunu açıklamada. Birbirleriyle benzerlikleri bulunan, iki önemli çağdaş olayın nasıl bir etkileşim içinde olduklarını sorguluyor. Bazıları bunu yaparken bir şeyleri aklama amacı güdebilirler belki, ama Nolte'ye göre, bir olay ötekine etki ettiği için, o iki olaydan biri ötekinden daha az korkunç olmuyor. Bu noktada, François Furet'nin Nolte'yle tartışmasını, *Fascisme et communisme*'i okumak gerek: O kitabı okuyan herhangi biri Nolte'yi yadsımacı olarak değerlendirmeye devam edemez.

J.B.: Öte yandan, onun eleştirildiği nokta Shoah'ın kendine özgülüğünü yadsıması.

P.R.: Teklik, kendine özgülük, karşılaştırılamazlık kavramları üstüne çok açık şeyler yazdım. Şöyle diyorum: Ahlaksal aykırılık açısından, Saul Friedländer'in yeğinsemeyle "kabul edilemez" olarak adlandırdığı ahlaksal bir teklik vardır. Kabul edilemez olan her seferinde eşsizdir. Bununla birlikte, acı paylaşılmaz: Her seferinde onu çeken için biriciktir. İkinci olarak da, bir vakanüvis tekliği vardır: Buna göre her olay tektir, yinelenmez. Ama şu durumda karşılaştırmadan doğan özel bir teklik vardır çünkü iki olayın karşılaştırılamaz olduğunu söyleyebilmek için onların karşılaştırılmış olması

gerekir, yani karşılaştırma ölçütlerine sahip olmak gerekir. Bu ölçütler neye göre belirlenecektir? Gücün doğası, yıkımın nasıl gerçekleştirildiği, seçkinlerin desteği, halkın sessizliğine göre mi? Özetle, elde bir ölçüt çizelgesi bulunması gerekir. Bu vakanüvisin işidir, yurttaşların belleğinin sorunu olmaktan çıkmıştır. Şunu da söylemek gerekir ki, halkın toplu halde daha önceden bir yargıya vardığı, hatta cezaya çarptırılan bir olay söz konusu olduğunda, bir bilim adamının özgürlüğüyle tarih yazmak çok güçtür çünkü iftira tehdidi altında bazı şeyler ne söylenebilir, ne de yazılabilir. Ayrıca Alman mahkemeleri Fransız mahkemelerinden de serttir. Ama yine de Fransızların Cezayir Savaşı'na ilişkin bir şeyler yazmakta ne kadar zorlandıklarına bakın! Falanca general işkenceciydi, diye yazamazsınız.

J.B.: Adli yargıyla tarihsel yargı aynı şey değil.

P.R.: Kitabımda yargıçla tarihçi ilişkisi üstüne uzun bir bölüm yazdım. Adli yargı kesin olarak bilinir, tarihçi içinse hiçbir şey kesin değildir. Bu açıdan, tarih her zaman saptırımcıdır. Yadsımacılıkla saptırımcılığı birbirine karıştırmamak gerekir. Bir şeyler yazılır, sonra yeniden yazılır. Fransız Devrimi'ne bakın. Ardı arkası gelmiyor: Michelet'den beri, Albert Mathiez, Alphonse Aulard geldi, ardından da Furet ve daha birçokları onları izledi. Oysa davalar yeniden yazılmaz. Yakında Fransızcaya çevrilecek bir yazarla, Mark Osiel'le yakından ilgileniyorum, yirminci yüzyıldaki önemli ceza davalarına ilişkin dikkate değer bir çalışma yapmış kendisi, yani sadece Nürnberg'den söz etmiyorum, Tokyo, Buenos Aires, ayrıca üç Fransız davası, Paris (Touvier), Lyon (Barbie) ve Bordeaux (Papon) da var işin içinde. Ortaya beni yakından ilgilendiren bir kavram atmış: "temel anlaşma yokluğu" (*dissensus*). Bu davaların yayımlanmasının kamuoyunda sıkıntı yarattığını ve bunun da, tartışma başlattığından ötürü kendisi için yararlı olduğunu söylüyor. Gördüğünüz üzere, burada Jürgen Habermas'ın, halk içindeki tartışmanın tarafındayız. Ben de anlaşma yokluğuna çok önem veriyorum çünkü Fransız ekini, uzlaşımı (*consensus*) izler ve genelde sadece yıkıcılıkla karşılaşır: İnsanlar tartışmadan önce sokaklara dökülür.

J.B.: Yargıçla tarihçinin yargısına bir üçüncüyü, yurttaşınkini ekliyorsunuz.

P.R.: Yurttaş tarihi oluşturur. "Tarihi oluşturmak"la "tarih yapma"yı birbirinden ayırmak gerekir. Tarihçi ve yargıç kendi tarzlarında tarih yaparlar. Ama biz tarihi yazarız. Tarihin yazılmasının okura geçişidir bu. Tarihsel bir metin okunmak için yazılır, onu okuyan da yurttaştır. Yurttaş derken,

geniş anlamda bir devletin yargılama alanına girip bundan yararlanan herkesi kastediyorum, bundan yararlanmaları görevlerin doğmasına neden olur ve hatta bazı durumlarda ceza uygulanmayan siyasal suçları ortaya çıkarır: Suçlu bir devletten yararlanmaktan söz ediyorum. Ama yurttaş, daha dar anlamda, halkın içindeki tartışmaya etkin olarak katılandır, yani aydınlık bir kamuoyunun oluşuma katkıda bulunan; bu açıdan doğuştan yurttaş olunmaz, sonradan etkinlikle yurttaşa dönüşülür. Oysa tarihçi, aynı zamanda yargıç en son yurttaşa seslenir çünkü yargıcın yargısı dava içinde kapanmışsa, kamuoyunda yeniden açılır, orada yeniden yargılanır ama karar verme olasılığından yoksundur kamuoyu.

J.B.: "Bellek görevi"nden söz ediliyor. Bazı durumlarda "bir unutuş görevi" de olamaz mı?

P.R.: Belleğin karşısında unutuş yoktur. Burada belki de yaşıma bağlı olarak, çok derin konulara giriyoruz. Unutuşu iki açıdan değerlendirecek bir noktaya geldim. Öncelikle kesin unutuş var: silinmenin, tüm izlerin, beyindeki izlerin, yapılardaki izlerin vb. silinmesinin getirdiği unutuş. İz olan her şey yok olabilir. Ama ayrıca bunun tersini kanıtlayan bir deneyim de yaşıyoruz: Bazı anıların geri dönüşü sandığımızdan daha az şeyi unuttuğumuzu gösteriyor. Birdenbire, bütün çocukluğunuz yeniden aklınıza geliveriyor. Bu yüzden, unutuş alanını, silinme unutuşuyla bir kenarda saklanan olarak nitelediğim unutuş arasındaki rekabet olarak görüyorum. Şu anda Fransızca konuşuyorum ama bir-iki yabancı dil de kullanabilirim: Şimdi o yabancı dillerin bilgisi nerede? Dilbilgilerini, sözcük dağarlarını, oynadığım oyunların kurallarını bir kenarda tutuyorum: Briç oynamayı biliyorum ve briç oynamadığımda, bilmeyi sürdürüyorum ama ondan yararlanmıyorum. Demek ki, bir kenara koymak diye bir şey var. Herhangi bir yolla öğrenilmiş tüm bilgiler orada. Belleğimde ben ilerledikçe büyüyen bir kartopu var. İşin birikmeyle ilgili bir yönü var. Bergson'un mükemmel biçimde gördüğü şey bu. Şunu söylemem gerekir ki, yanında biraz eski kaldığım Bergson'u yeniden keşfediyorum. "İmgelerin sağ kalışı"ndan söz ederken kullandığı o güzelim sözcüğü düşünüyorum. Evet ya, silinme unutuşunun yanında bir sağ kalış unutuşu var. Bu da bizi sizin sorunuza getiriyor: Bir unutuş görevi var mıdır? Bunun ne anlama geldiğini anlayamıyorum. Bellek adına, bir görevden söz edilebilir çünkü bu hedeflenebilir: Herhangi bir şey anımsanabilir. Ama unutuş hedeflenemez, o bir durumdur. Tasarlanmadan gerçekleşen bir unutuş vardır, insan anlatırken her şeyi anlatmaz, elinden gelmez, işte bununla

ilgilidir o: Anlatı seçmelidir, aralıklı, artık bir unutuş vardır. Belki de yararlı bir unutuş da vardır ama o kendiyle uzlaşmış bir belleğin en uç karşılığıdır. Bu Kierkegaard gibi benim de "kaygısızlık" olarak adlandırdığım şeydir: Mutluluğa bağlı ender rastlanan ve değerli bir durumdur.

J.B.: Kitabınızda unutuş üstüne düşünceleriniz aynı zamanda bağışlama üstüne düşüncelerle de ilişkili.

P.R.: Kitapta ahlakçı olarak asla kötülükten söz etmiyorum. Onu tarihçi olarak ele alıyorum. Suçlar işlenmiştir. Tarihçi suçlar üstüne bir şeyler yazar, ama ben asla bir suçun ne olduğunu yazmam. Bağışlamayı belleğin yatışması sorunu olarak işliyorum. Ama bağışlama cezalandırmama demektir. Cezalandırma olasılığı olan yerde bağışlanır. Burada bellek, tarih ve unutuş arasındaki ilişkinin kesinlikle farklı bir sorunsalıyla karşılaşıyoruz. Bu artık bilgi kuramı, siyaset değil, André Breton'un *Çılgın Aşk*'ında nefis biçimde sözünü ettiği anımsama hazzı değil.

J.B.: Kitabınızın son bölümünün adı "Zor Bağışlama."

P.R.: Bağışlamayı baştan uca kat etmek istedim, tut ki bir bağışlama var ortada, ben de bu benden daha yükseklerden gelen bir söz, diyorum, daha farklı şekillerde de yorumlanabilir tabii. Ama ben bunu, Derrida gibi, İbrahim açısından yorumluyorum. Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar bağışlayıcı bir Tanrı'dan söz ederler. Orada bağışlamayı konu alan bir söz vardır. Kaldı ki benim derdim onun izlediği yolla, kurumsal açıdan izlediği yolla. Tarihin sorunlarını bu açıdan, yani kurumlara, mahkemelere bakarak değerlendiriyorum ve burada biraz da sorunun denektaşını oluşturan zamanaşımına uğramazlığın bulunduğunu düşünüyorum. Çok titiz biçimde zamanaşımı kurallarının neler olduğunu inceledim. Zamanaşımı meşrudur, çünkü bir toplum sonsuza dek kendine karşı öfke duyamaz. Bir süre geçtikten sonra bir malı, bir borcu sizden geri isteyemezler, sizi cezalandıramazlar. Bu tedaviyle ya da toplumsal barışla ilgili bir şeydir. Bu yüzden, zamanaşımı kuralını, yani bazı kovuşturmaları askıya alan bir kuralı askıya almak için gerçekten çok ciddi nedenlere ihtiyaç vardır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra alınmış uluslararası kararlar var. Ama bence mahkemelerin bağışlamayla ilgili bir sorunları yok, çünkü sonuçta insan insanı bağışlar. Örneğin Papa suikastçısını ele alalım. Papa gidip onu tutukevinde bağışladı ama serbest bırakılmasını istemedi, mahkeme kararına karışmadı. Asıl sorun burada cezanın azaltılıp azaltılamayacağı, tüm bunların bağışlamayla bir ilgisi yok. Bağışlama, benim Alman ahlakçı Kodalle'yle birlikte onu nitelediğimiz

şekliyle saygıdır. Her insan, suçlu bile kendisine saygı duyulmasını hak eder çünkü suçlu bile saygınlığa sahiptir. Kodalle'nin benim de benimsediğim bir sözü var: "bağışlamanın gizliliği"nden söz ediyor. Bağışlamanın bir başka gizliliği daha var: halklar arasındaki yüzyıllık nefretler (Kosova, Çeçenistan, Afrika vb.). Bu da bağışlamayla ilgili değil, daha çok ilişkiler arasındaki uyum sorunundan kaynaklanıyor. Eski düşmanların kardeş olmasını beklemiyoruz ama sıradan, doğru dürüst ilişkileri olsa keşke. Bu sıradanlık bağışlamanın gizliliğinin bir başka yüzü. Bağışlama insanlar arasında gerçekleşir, kurbanlar af dileyeni bağışlarlar. Af dilenirse, buna olumsuz yanıt verileceğine hazır olunmalıdır. Tıpkı Jankélévitch gibi. Bunun üstüne söyleyecek bir şey kalmaz, belki zaman geçtikçe işler değişir ama… Ne var ki af dilendiğinde, kimse buna olumlu yanıt verilmesini bekleyemez. Bağışlama "Sen yaptıklarından daha değerlisin" demeye gelir, yani "Sende umut var, yaptığın şeyden başka bir şey de yapabilirdin, tüm olanaklarını yitirmedin" demektir. Bunu ben "yetkin insan" olarak adlandırıyorum, gitgide felsefemin temelini bu oluşturuyor, yani insan iyiliğinin verdiği güven. Aranması gereken bir iyilik olduğunu düşünüyorum.

J.B.: Ama sizde aynı zamanda Kant'ınkine çok benzeyen, bir kökten kötülük düşüncesi de var.

P.R.: Bütünüyle Kantçı bir düşünce bu.

J.B.: Bu ikisini nasıl bağdaştırıyorsunuz?

P.R.: Kant'ta kötülük ne kadar kökten olursa olsun iyilik kadar temel bir kavram değildir. Onun dine usçu açıdan bakışı insanlardaki iyiliği özgür bırakmak istemesinden ileri gelir. Bir dinin gerçek işlevi de budur. O yapmazsa, başka şeyler devreye girer: siyaset, şiddet, toplum. Ama din içlerindeki iyiliği bulmalarında insanlara yardım eder.

J.B.: Kitabınız aynı zamanda tarihçinin işi üstüne yazılmış bir kitap. Ama bu konuda da tarihi ele alma biçiminiz değişiyor. Anlatım üstüne düşüncelerden tarihin eleştirel boyutunu sorgulamaya geçiyorsunuz. Bu değişimi nasıl açıklıyorsunuz?

P.R.: *Zaman ve Anlatı*'da şu formülü uygulamıştım: Zaman içindeki yerimizi kavramamızı ne sağlıyor? Anlatı. Ama o zaman geriye kalan her şey anlatıya göre konumlanmalıydı, dolayısıyla tarihe anlatımcı bir yaklaşımım vardı. Kaldı ki soruna belleğin sadakati ve tarihin gerçekliği açılarından yaklaşırsam, birdenbire kendimi eleştirel bir sorun, bir anlatım sorunu içinde bulurum, bu da anlatıyı geriye iter. Burada okura belli bir düzen dayatı-

yorum. Arşivlerden ya da benim adlandırdığım şekliyle tarihçinin hamaliyesinden yola çıkıyorum. Karşısında bulunduğu metinlerin hepsi tanıklık içermiyor. İzler var ve bu konuda, gösterge örneği üstüne, yani dış göstergeler temelli polisiye roman, psikiyatri, sahte yapıtlara ilişkin sanat eleştirisi ve tarih gibi, tahmine dayalı tüm bilimler üstüne bir kitap yazan, felsefeci ve tarihçi Carlo Ginzberg'e çok şey borçluyum. Yani belgeden ve belgesel kanıttan yola çıkıyorum. Yazın alanında retorikle ele alınan birçok sorun öncelikle belgesel alanda incelenmelidir. Örneğin yadsımacılığın çöküşü bu belgesel düzeyde gerçekleşmiştir. Bu beni ikinci evreye götürür: açıklamak ve anlamak. Ben de Max Weber gibiyim, açıklamaya ve anlamaya yanaşılmamasına karşıyım çünkü tarihçi temelde *çünkü*'nün içerdiği tüm açıklama biçimlerinden, onun tüm olası kullanımlarından yararlanır: İstatistik olgularla, iktisadi nedenlerle, düşünce biçimleriyle, bedensel nedenselliklere çok yakın nedenselliklerle ya da tersine amaçlarla, nedenlerle açıklama yapar. Tarih açıklamanın kullanımında çok liberaldir. Toplumbilim belki de daha modelcidir. Anlatım biçimleri yelpazesini bu şekilde açtım, denektaşı olarak da şu soruyu aldım: Şu anda temsiller olarak adlandırmayı yeğlediğim düşünme biçimleriyle ne yapılır? – temsillerin tarihi bellek kuramından insanın tarihsel durumu olarak adlandırdığım şeyin felsefi sorunsalına geçmemi sağlar. Dolayısıyla zorunlu bir ilerleme söz konusu: arşivlerden yola koyulup (belgesel evre), açıklayıcı ve anlamaya yönelik evreye geçiyoruz ve sonunda da anlatım evresine açılıyoruz: kendine bir okur arayacak olan yazı, tarih kitabı – o okur da az önce sözünü ettiğimiz yurttaştır.

J.B.: Yapıtınızdaki başlıca, hatta en temel kaygı insan davranışlarını anlamak mı?

P.R.: Evet, insan davranışlarını ve acılarını anlamak. Burada *Zaman ve Anlatı*'ya değil de aradaki başka bir kitaba, *Bir Başkası Olarak Kendi*'ye gönderme yapacağım. Felsefi ekinimi dört-beş kutupta toplamaya çalıştım orada: dil, eylem, anlatı ve ahlaksal üstlenme – bir de ipucu verdim: Bunlar "yapabilirim"in biçimleridir: "Konuşabilirim", "Bir şeyler yapabilirim" ve özellikle "Onun hareketlerini üstlenebilirim".

J.B.: Amerika'da ders verirken karşılaştığınız çözümlemeci felsefe sayesinde kesinlik kazanan izlekler değil mi bunlar?

P.R.: Aslında, orada çözümlemecilerden başka kimse yoktu. Beni "anakara felsefesi" olarak adlandırdıkları Avrupa felsefesini yansıtmam için işe aldılar. Ama "anakara"nın karşıtı "çözümlemeci" değildir, "ada"dır: Oxford'u

Harvard'a götürmektir. Ama Amerika bu açıdan dolaysızlık, yeğ tutma eğilimlerinden kendimi sakınmamı sağladı.

J.B.: Bununla neyi kastediyorsunuz?

P.R.: Varoluşçuluk biçimlerini, güdümlülüğü, kişinin olduğu şeye fazla dolaysız bir bakışı. Bazı açılardan Mounier'nin kişiselciliğiyle büyüdüm ve ona hâlâ bağlıyım. Ama derin düşünme ve dil aracılığıyla derin düşünme açılarından Amerika benim için çok temel bir deneyimdi.

J.B.: Yapıtınızda önemli bir rol oynayan Amerikalılar arasında John Rawls da var.

P.R.: Yapıtımda adli konular açısından oldukça geç kalınmış bir keşiftir o. Fransa'da, ahlakla siyaset arasında doğrudan bir bağ kurulur. Bunun üstünden adli konulara atlanır. Oysa adli konular kurumların temel bir işlevine dayanır, onlara mimari bir yapı kazandırdığından ötürü kalıcıdır. Bu biraz John Rawles'un ama aynı zamanda Hannah Arendt'in de düşüncesi, şöyle ki kurumlar biz ölümlülerden daha uzun süreli olmak isterler. Zaman açısından uzun bir perspektif sağlayan hareketlerimizin, seçimlerimizin bir çerçevesi vardır.

J.B.: Savaşın siyasal felsefenin, barışınsa hukuk felsefesinin yakasından hiç düşmeyen izlekler olduğunu yazıyorsunuz.

P.R.: Kitabımda af sorunuyla uğraştım ve onun tedavi edici bir işlevi olduğunu söyledim; ama bir yandan da bu feci bir tuzak çünkü afla (*amnistie*) bellek yitimi (*amnezi*) arasındaki sınır belirsiz – belki de bu ikisi aynı sözcük, aynı kökten geliyor: Tartışılabilir! Afta bir anlamda gerçekliğin kurban edilmesi söz konusudur, çünkü gerçek söylenmeyecektir. Bellek yasaklanır; bellek görevinin tam karşıtıdır bu.

J.B.: Fransa'da, 1968 dolaylarında, "insanın ölümü" döneminde, toplumdışına itildikten sonra, birkaç yıl önce yeniden keşfedildiniz. Öznenin felsefe sahnesine geri dönüşünden mi kaynaklanıyor bu?

P.R.: Akımlar oldukça hızlı yıpranırlar. Uzunca bir yaşamım oldu, hiç de azımsanmayacak sayıda farklı durumla karşılaştım. Sanırım, hınca karşı iki şeyden ötürü bağışıklık kazandım. Öncelikle, mutlu bir eğitimciydim. Felsefe açısından pek saygı görmediğimde bile, öğrencilerim bana çok değer verirlerdi. Ayrıca her zaman kişisel çelişkilerimle boğuştum durdum, bu da halkıma dikkat etmesem de, belki de kalıcı olmamı sağladı. Özetle, bir yandan üniversitede sözlerime kulak veriliyordu, bir yandan da bütünüyle kendime odaklı kişisel bir mücadelem vardı: Kafamdaki dinle felsefe, sağla sol,

bilgi kuramıyla etik arasındaki çelişkilerle uğraşıyordum. Düşüncem hep çatışkılarla dolu oldu ve benim için asıl sorun çatışkıların kötürümleştirici olmamasını sağlamaktı.

J.B.: Size karşı insanlar her zaman sevecen davranmadılar. Lacan'ı düşünüyorum da…

P.R.: Yaşamımdaki talihsiz bir rastlaşmadır o. Kendisine ilişkin bir kitap hazırlayacağımı sanıyordu ama ben Freud üstüne bir kitap hazırladım.

J.B.: Bir yerinme mi var işin içinde?

P.R.: Hayır, tam tersi. Sanırım onu düş kırıklığına uğrattım. Beni gelip bulan kendisiydi. Olaylar tuhaf biçimde gerçekleşti. Bonneval'de, psikiyatr Henri Ey'nin yerinde bir konferans vermeye gitmiştim. Lacan oradaydı, beni dinledi, sonra Paris'e götürüp seminerine çağırdı. Ne yazık ki seleflerimin, Jean Hyppolite'le Maurice Merleau-Ponty'nin düşmediği bir tuzağa düştüm. Onu düş kırıklığına uğrattım ve hiçbir şey anlamadım. Seminerden sonra Lacan'dan bir telefon geldi. Bana: "Ee Ricœur? Ne oldu seminer?" diye sordu. O kadar şaşırmıştım ki "Bugün biraz yorgundunuz, sanırım", dedim. Tak diye kapattı telefonu! Seminer ilginçti. Sürekli daha önce söylenmemiş bir şey söyleyecekmiş izlenimini bırakıyordu insanın üstünde. Sürekli bir ertelemeydi. Acımasız bir oyundu. Bildiğiniz gibi, ruhçözümleme üstüne Fransızca hiçbir şey yazmıyorum. Ama Amerika'da benim "Freud"um, *Freud's Philosophy* adlı yapıtım hem klasik hem de el kitabı olarak değerlendiriliyor.

J.B.: Bugünkü Fransız felsefesinin durumuna ilişkin ne düşünüyorsunuz?

P.R.: Çok dinginleşti. Artık büyük kavgalar yok. Ama şu sıralar Fransız felsefesine daha çok felsefe tarihi egemen. Kişisel yapıtlarla uğraşmak güç: Artık yanımızda olmayan Levinas dışında belki de en çok değer verdiğim kişiyi düşünüyorum: Michel Henry. Onlarınki kişisel yapıtlardır ama sistem bunlara o kadar da değer vermez. İnsanların onlardan şüphe ettiğini söylemek istemiyorum ama sonuçta asıl Descartes üstüne, Kant üstüne yazılanlar değer kazanıyor. Kişisel bir yapıt ortaya koyduğunuzda, biraz kaçak avcılık yapıyorsunuz. Kaldı ki ben, bunu son kitabımın önsözünde de söyledim, yeri geldikçe kendime tüm dönemlerin felsefecilerini sorgulama hakkı tanıdım. Şunu söylüyorum: Tüm kitaplar, önümde, masanın üstünde açık. Bu tarihsel bir bakış açısı değildir.

J.B.: Siz Hıristiyansınız, Protestansınız. "Hıristiyan felsefeci" olarak görülmek istemediğinizi biliyorum. Ama dinsel inançlarınızın felsefi düşüncenizi ya da felsefenizin inançlarınızı beslemediğini düşünmek zor.

P.R.: Ben kişisel bir yükümlülük bulunduğunu düşünüyorum, gelgelelim kimse bu konuda açık değil, çünkü insanlar kendi güdülerine gem vuramıyorlar. Ben ayrıca sorumlu olduğumuz öğeleri olabilecek en açık biçimde ve bir tartışma durumu içinde ayırt ediyorum. Bir yandan da, beni asıl düşündüren, düşünmeye iten şey derin güdülenme. Bilmiyorum. Sorumlu olduğum gelişmiş öğelerle beni yaşatanları ayırt ediyorum. Yaşamımın sonuna gelmişken, kendimi doğrulamayı artık çok dert etmiyorum, ben iyi bir laiğim vb. demeye ihtiyaç duymuyorum. Artık kimseye verecek hesabım olmaksızın, iç içe geçmiş düşüncelere karşı daha duyarlı oldum. Bir Amerikalı meslektaşımla birlikte, Fransa'da pek iyi karşılanmayan bir kitap yazdım kısa süre önce: *Kutsal Kitap'ı Düşünmek*. Oysa *Kutsal Kitap* düşünür, ama Yunanların kuramsal tarzında yapmaz bunu, anlatımdan, kehanetten, yasama gücünden ve bilgelikten hareketle düşünür. Belki de eskiden Protestan ekinimin kapalı yüzünü oluşturan, suçluluk hissettiren mutluluk benim için çok önemli bir yer kazandı artık. Kitabımın temelinde sürekli mutluluk var, diyebilirim. Bu çağdaş yaşamın derin mi derin olaylarıyla ilgili. Benigni'nin *Yaşam Güzeldir* filmini düşünüyorum. Üç yıl önce olağanüstü bir adamla karşılaştım, toplama kamplarından sağ kurtulmuş bir Polonya Yahudisiydi, şöyle diyordu: "Ben gençken babam 'Yaşam güzeldir' derdi." E işte, ben de yaşamımın sonunda, tüm bunları görüp geçirdikten sonra, "Yaşam güzeldir" diyorum. Birkaç yıl önce, küçük bir kitap yazmıştım: *Kötülük*. Felsefeye ve dinbilime bir meydan okumaydı o. Şimdiyse tersini söylüyorum: Mutluluk üzüntüye meydan okumadır, diyorum. Ama bu meydan okuma her yerde anlaşılamaz. Bana "Tanrı Auschwitz'de neredeydi?" diye sorduklarında, "Tanrı Auschwitz'de değildi ama belki de Tibet'te bir Lama manastırındaydı", diyorum. Yani herhangi birinin sesinin duyulabileceği bir yerin her zaman var olduğunu düşünüyorum. Ama o söz her zaman her yerde ve herkes tarafından duyulamaz.

J.B.: Bildiğiniz üzere, Levinas'tan söz edildiği gibi sizinle ilgili de konuşuldu, Fransız görüngübiliminde dinsel bir dönemeç, hatta bir sapma dendi. Her zaman sizinle ilgili bir "gizli dinbilim" kuşkusu var.

P.R.: Neden Levinas Yahudi bir felsefeciydi diyelim ki? O ya iyi bir felsefecidir ya da iyi bir felsefeci değildir. Ben hiçbir zaman Merleau-Ponty'yi tanrıtanımaz bir felsefeci olarak değerlendirmedim; o bir felsefecidir. Bu Fransızların bir hastalığı. Ben Amerika'da asla Hıristiyan bir felsefeci olarak görülmedim.

J.B.: Felsefecinin yükümlülüğünü ve kent içindeki görevini nasıl değerlendiriyorsunuz?

P.R.: Adaleti iyileştirerek uygulamak diyebilirim. İşleyen tek sistem kapitalizmdir, Pazar ekonomisidir ama toplumsal zararlar başarıyla orantılıdır. Dolayısıyla adalet iyileştirici olmalıdır, paylaşım sağlamalıdır. Sistem paylaşımı sağlamıyor, hatta yoksulları daha da yoksullaştırmaya çalışıyor. Bu konuda Rawls'la aynı fikirdeyim. Üst sınıfların payını arttırırken, sistemin kendi başarısıyla alt sınıfa düşmüş olanlara yapılan haksızlığı ortadan kaldıran sistem doğrudur. Demokratik ve iyileştirici sosyalizm geleneğine inanıyorum ben hâlâ.

J.B.: Sizinle birlikteyken, yükümlülüğü örneğin Sartre gibi, Foucault gibi ya da Pierre Bourdieu gibi algılamıyor insan.

P.R.: Bugün tüm zorunlulukları ortadan kaldıran bir geçersiz sayma alışkanlığı var. Bir şeyler geçersiz sayılıyorsa, onların nasıl yeniden yapılandırılacağını bilmek gerekir.

J.B.: Ama siz de bazı şeyleri geçersiz saydınız, hâlâ da sayıyorsunuz.

P.R.: Evet, örneğin müebbet hapse karşıyım, kısa süreli cezalardan yanayım. Cezalar kısa olursa, çıkacak mahkûmlar için bir şeyler yapma zorunluluğunuz doğar. Her şeyin kötü olduğunu ileri sürüp sadece ve bütünüyle tutukevi sistemine sırt çevirirseniz –Michel Foucault'yu kastediyorum: onun için ceza polislere yaraşır, dolayısıyla düzeltilemez bir davranıştır–, her şey olduğu gibi kalır.

J.B.: Sizin için kötülük figürünü temelde ne oluşturur?

P.R.: Belki melankoli, yani bitmiş olanın üzüntüsünü sevme. Padova'da, Scrovegni Şapeli'nde birçok kötülük figürü vardır: kösnül istekler elbette, sonra öfke, kıskançlık ve son olarak da *desesperatio* biçimi altında melankoli: yani kimse benim için bir şey yapamaz, ben de kendim için bir şey yapamam, diye düşünmek. Belki de insanın asıl kendine karşı iyi niyetli olması en zoru.

Fransızcadan çeviren: Orçun Türkay

“Bellek Sancısı: Havuzbaşı’nda Çocuk Mevsimi” ki “İkiye Ayırıyorum Yaşam Seni!..”

Baharda cıvıl cıvıl güneşli, ayva ağacından çiçekli, çimen kokulu, kadife gül dokulu, toprak ve çakıl, çakıl ve çocuk dolu bahçe önlerinde musluğa ağzıyla dayanmış çocukluğumuz... Hanımelinden bal emme hüneri, dalında yenilen taze cevizin yeşile boyadığı minik elleri, karadutun kırmızısı, karası, düşüp de parçaladığım dizlerimin kırmızısı, yarası…

Yazın Kuleli’ye doğru kayık safası… Oğlan çocuklar suya girerken sahilden kızların ağlaması… Bisikletçide bir saati bilmem kaç liraya tur sırası, sert bir şutla dikenliğe kaçıp patlayan plastik topların sabunlanması… *Kurufasulye* olduğu için yakar topu sabote eden daha da küçük çelimsiz çocuklar.. Başa güneş geçmesin diye kuyu suyunda ıslatılan şapkalar… Mahallenin bahçıvan dedesinin yaptığı tahtadan “*he-man*” ve “*she-ra*” oymalı kılıçlar… Erkek Fatma ile Kız Kerem’in ip atlaması; plastik hamurdan kolye yapıp satması. Ve tabii yaz sonu mahalle müsameresi... *Almancı*lara güle güle uğurlaması için hazırladığımız buzdolabı kolisinden bozma sahne, çocuk aklımızla yazdığımız *Levent Kırca* taklidi uydurma sarhoş skeçleri, *Nilüfer*’in “esmer günler”inin uyarlaması… Mahallenin girilebilir tek havuzunda yüzmek için fırsat kollayan çocuklar ve daha gururlu olup burnundan kıl aldırmayanlar...

Sonbaharda Havuzbaşı parkının dev çınlarlarından dökülen yapraklar diz boyu ... Sarı sarı yaprakların içinden çıtır çıtır aldırmadan yürüyen beslenme çantalı çocukluğum… Yaprakların arasında, arkadaşlarımın kaybettiğim bilmem kaçıncı harçlığımı benim kadar telaşla arayışı. Minik köpeğimin bahçeyi talan ettiği için işittiği azardan dolayı korkup okulun ilk gününde yokluğuma alışamayarak öğrenciler dağılıyorken Havuzbaşı İlkokuluna kadar inip beni yolda karşılaması... Çengelköy pasajındaki akvaryumcuya kadar yaptığımız terlikli yolculuğumuz. Üç kuruş on paraya kırmızı japon ve mavi melek balığı…

Kendi bahçelerindeki karlar dururken bizimkini talan eden, kartopları-

nın içine taş yerleştiren hain yumurcaklar. Gide gele, düşe kaya buz pateni pistinden daha da pürüzsüzleşmiş yokuşta kızak yerine naylon poşetlerle hız limitini zorlayanlar. Çakaltepe yokuşundan taa Havuzbaşı camiine dek çığlıklar ve bağrışmalarla kayarak savrulanlar. "Kar tanelerini sayacağım..." diye bütün gece pencere önünde dikilip duranlar ve kar suyuyla iyice kendinden geçmiş soba önünde uyuklayanlar.

Sonra büyüdüm, sevdim ve yanıldım. Değişti dekoru hayatın, artık anlayamaz oldum halinden sarhoşların... Kesti içimizi *hain kılıçlar,* ırkından utandıklarım... Kamplara ayırdı zaman bizi, verdik hiç almayı hesap etmeden, bekledik bir gün terk edilmeyi asla düşünmeden... Acıdık herkese ta ki acınacak hale düşene değin... Şimdi en ağır acılar en tuzlu yaralar en sevdiklerimizden yadigâr kaldı bize... Kirlettiler Boğaz'ın mor salkımlarını, tatlı hatıralarını ednâ ruhlar. Yakışıksız insanlar oynadılar hayatımızla... İkiye ayırıyorum yaşam seni; unutmak istediklerim ve asla unutmak istemediklerim. Keşke arkamdan dolapların döndüğünü hiç görmeseydim de hep çocukluğumdaki gibi o dolaplara döne döne ben kendim binseydim.

BEHİCE TEZÇAKAR



Çocukluğumuzun Havuzbaşı'sı böyle tenha, sessiz ama bir o kadar temiz, nezihti, sakin muhitin efendice yaşamasını bilen sakinleri gibi... Taşların, ağaçların, mahalleli kuşların bile her birini tek tek tanır, yadsımazdık... Tek başımıza değil, hep beraberdik. Beton bloklarda gri hayatlar değil, toprakta ıhlamur kokularıyla, mor salkımlarla yaşardık...

Varlık, Benlik, Hatırlayış ve Unutuş Üzerine

A. SAİT AYKUT

-I-

1. Bu deneme, varlık, unutuş ve hatırlayış çevresinde kümelenen bazı kavramları önce açıklama sonra da İbn Arabî, Sühreverdî ve Heidegger üzerinden arama hedefini güder. Ancak amaç, birebir aynılıklar bulmak değil, daha çok, bağlam ve çağrışım açısından andırdıkları üzerinde yoğunlaşmaktır.
2. İnsan, "benlik" kavramı üzerine yoğunlaştıkça kendini kaybedecektir. Çünkü insanın bizatihi, her şeyiyle sahip olduğu bir benliği yoktur. Benlikten öte, mahiyetinin de olmamaklığını zımnında barındıran bu yaklaşım, tabii olarak, benin içinde mevcut sabit bir özü değil daima değişen ve kendini arayan bir oluşum sürecini savunur. Benlik insanlığın en büyük yanılsamalarındandır. Bellek de onun her şekle giren silahıdır.
3. Benliğimizin tamamen bize ait olduğunu sanmamız, insanlığın uzun tarihi boyunca daima egemen kalmış ve taraftar bulmuş bir kanaat değildir. Velev ki öyle olsun, ispatlanabilir değildir bu. Ancak olaylar meydana geldiğinde, sebepler ve sorumlular arandığında üretilen bir kavramdır ben.
4. Cüzî ben üretildikten sonra sen, siz, öteki ve başkaları da üretilmiştir.
5. Benin yaslandığı en güçlü platform bellektir. Belleğin acı ve sisli derinli-

ği olmasa benliğin gelişip katılaşması ve medeniyet denilen bilinç oyunları husule gelmezdi. Biz bilinç oyunlarının farklı düzlemlerde binlerce renge bürünmüş bir performanslar geçidinde yaşıyoruz. Bizim varoluşumuz zaman zaman oyundan kalkıp dinlenmek ve geride bıraktığımız gölgeleri seyretmekle mümkün oluyor. Ama aramızda kenara geçip dinlenen ve oyunu uzaktan seyreden azdır.

6. Belleklerimiz bize oyun evreninde lazım olan kuralları hatırlatıyor. Benliğimiz kendine özgü kâğıttan delillerini bellekte bulup oyuna devam ediyor. Katılaşmamız ve ötekiler yaratıp ötekileşmemiz, içimizdeki sıvının seyelan derecesini kaybetmesiyle vuku buluyor. Ne yazık ki bu önlenebilir bir durum değildir.
7. "Öteki" bizim kurduğumuz kâğıt duvarların gerisinde kalan gölgelerdir. "Ben" bu oyunda kendine ait şeylerin çoğaldığı vehmine kapıldıkça ötekilerden oluşan gölgeler de çoğalıyor.
8. Ben tamamen katılaştığında artık varoluşumuzun akıcı özüyle yeni kabuğumuz arasında hakiki bir zıddiyet oluşuyor. Tecellinin en dış mertebesindeki "Kabuk" yani "katı ben" tam anlamıyla alinasyonun, istiğrabın, kaçışın, gurbetin mümessili iken biz buna "kendini bulma", "güven", "istikrar", "rahatlık", "mülk sahibi olma", "iktidar" gibi adlar vererek varoluş ırmağının bulanık kıyılarını mesken tutuyoruz.
9. Oysa varolmak istikrarın değil cereyanın devamıdır. Bu manada huzur bizim bir noktada / mekânda / insanda / kadında / erkekte / kitapta / evde / arabada / hazır bulunmaklığımız (presence) değil aramak sürecidir. Bizi var eden şey, aramaktır. Aramak, gerektiğinde ırmağın en delice aktığı yerlerde dahi bulunmaktır. O zaman kendimizi evrendeki daimi oluşa gönüllü katabiliriz.
10. Çünkü varlık zahirdeki yansımaları itibarıyla kaotiktir. Asla tanımlanabilir / tamamlanabilir bir tarafı yoktur. Çünkü hareket halindeki bir şeyin ancak kısa anlar itibarıyla tasvirini yapabiliriz; tam ve bitmiş (complete) bir tanımını yapamayız.

-II-

11. İbn Arabî, ehl-i vücûd yani "varlık ehli" derken evrenin özündeki akışı kendi içinde bulanları kasteder. Onlar hakikati "keşf" etmiş ve kendi varlıklarında oluşu hissetmiş ("vacid" : "vecd" sahibi) kişilerdir. Tecelli

mazharı olan, daima değişen şeylerin evreninde herhangi bir şeye takılmayıp yolculuğa devam edenlerin "vücud"u bulacağını söyler.[1]

12. Evrenin tümü, tüm yansımalarıyla tanrısal bulunuşun ("hazarat") farklı renklerinden ibarettir. Ama biz sadece kendi bildiklerimize ısınır, onlardan memnun oluruz, "başka" diye nitelendirdiklerimizi öteleriz. Çünkü insanın hamurunda var olan "ünsiyet", bağlılık, alışmak, istikrar demek iken "nisyan" başka şeyleri bir köşeye atmak ve unutmaktır.
13. İnsan ünsiyet ile nisyan arasında gidip gelen bir sarkaçtır. Alıştığımız şeyleri ben denilen kâğıt kaleye yaklaştırıp içine sokuyoruz. Alışmadığımız / kenara attığımız / unutmayı seçtiğimiz şeyleri ise "öteki" deyip kâğıt kalemizin uzağına fırlatıyoruz.
14. Ben yoktur, sen yoktur, öteki yoktur; gölgeler vardır.
15. Huzur derinlerdeki anlamıyla hatırlayıştır; gönlün uyanışıdır, gaflet sisinin kayboluşudur. "Ve Tanrı aşağı yaşamın gelip geçici izleri ariflerin gönlünü meşgul etmesin diye onları uyardı ki, can özüne kavuştuğunda gaflet içinde değil 'Varoluş' huzuru ile ona çıksınlar."[2] Gölgelerden kaçış ve yalnızlık "derin düşünceyi, derin düşünce ise ruhun huzuruna yol açar."[3] Çünkü oyunu görmek için kenara çekilmek gerekecektir.
16. Ancak varlığın (el-vücûd) özünden kopup oluş (el-kevn, kâinat) ırmağındaki damlalara dönüşmek terk ediliş ve yokluk değil rahmettir. Bu durum, esasında engellerle, / oyunlarla / gölge bilinçlerle devam eden bir olgu ise de bu engeller, kapılar ve perdeler "bazen rahmettir; bazen de acı verir"[4] ama ansızın ateşe düşen pervane gibi yanmayı da engeller. "Ve Hak Çalab kendini karanlıklara sardı ki bu karanlıklar tabii cisimler âlemidir. Ve Hak Çalab kendini ışığa sardı ki onun nur giysisi yüksek latif ruhlardır. Tüm evren kesif ve latif olanlar arasındaki daimi oluşlardan ibarettir."[5] Giysi burada çeşitli aracılardır. Oluş zincirinde unutuş ve yabancılaşma süreçlerinden kişiyi kurtaran aracılar, benlik ve bilinç oyunundan çıkmaktır, ırmağın akışını görmektir, "işaretler ve uyarılar"a kulak asmaktır.
17. Unutmak da başlı başına kötü değildir. Unutmak yani gaflet, insanoğlunun evren içinde ancak bir kıvılcımı andıran kısacık hayatındaki mutlu anları arka arkaya getirme isteğine denk düşen bir geçici huzurdur. Ancak tahammül gücümüzün sınırlı oluşu, unutmanın bizim için ne denli önemli olduğunu gösterir. Neyi unuturuz? Ya da neyi unutabiliriz? Unutmak bizim külliyen yönetebildiğimiz bir süreç değildir. İhtiyaç

hâsıl oldukça unutur, ihtiyaç hâsıl oldukça da hatırlamaya çalışırız. Fakat belki nisyan ve tezekkür süreçlerini yönlendirebiliriz.

18. Tam iktidar yoktur, tam hatırlayış yoktur, tam unutuş yoktur, tam ben yoktur, tam sen yoktur ve tam öteki yoktur. Henüz şekle girmemiş süreçler vardır. Bizim acılarımız ve arzularımız tamamlanmamışlığın fırtınalı denizinde devam eden dalgalardır. *"Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas."*[6] Tanrının ruhu hâlâ evren denizinin suları üzerinde yüzmektedir. Biz şekilsiz (inanis) ve "hâli" (vacue) olan yeryüzünü şekillendirip evren denizindeki tanrısal "hareket"in (ferebatur) yansımasını sürdürmek durumundayız ve fakat bunun bilincinde değiliz. İçimizdeki boşluk ve bunaltı, "çöle düşmek"ten değil çölün kumlarıyla bütünleşememekten doğmuştur. Çünkü hâlâ "ben" kelimesine âşığız. Yaşadığımız uzun düşlere hakikat, rüyalarımızda ışıyan hakikat kırıntılarına ise hayal deyip geçiyoruz.
19. Peki, uyku, uyanıklık, hafıza ve rüya nedir? Ebû Hayyân (ö. 1023 m.) *el-Muqabesât* adlı ünlü eserinde rüya ve hakikat için der ki: "İmdi, yirmi altıncı sohbet maddi dünyadaki uyanıklığın uyku, rüyanın da uyanıklık olduğuna dairdir. Ebû İshak es-Sâbî el-Kâtip'ten dinlemiştim, şunları anlattı: Rüyamda Sâbit bin el-Kurre el-Harrânî'yi gördüm. Bizim Dicle nehrinin ortasında bir taht üzerinde oturuyordu. Çevresinde her biri ayrı bölgeden gelen farklı huylara sahip insanlar vardı. Sâbit onlara öğüt veriyor; kimileriyle tek tek konuşuyordu. Ben ona kulak verdim ve çok değerli bir söz öğrendim ama uyanınca bunu unuttum. Canım sıkılmıştı. Unuttuğum şeyi yeniden ele geçirmek ve hatırlamak için zihnimi ne kadar zorladıysam da, uzun süre başaramadım. Bir süre sonra sakinleştim ve birden rüyamda onun şöyle dediğini hatırladım: İbrahim! Felsefenin meyvelerini, şu kelimelerde topla! İnan, bu senin için malından, çocuklarından ve sosyal statünden daha önemlidir: *"Bilmelisin ki, somut madde âlemindeki uyanıklığımız, aslında uykudur. Tamamen rüya dediğimiz durum ise hakiki uyanıştır. Yaşadığımız hayattaki bazı duyuların baskınlığı sebebiyle bunun tersinin doğru olduğunu sanırız."*[7]
20. Bizce oluş ve irade, sonsuz çatlak ve girintilerle dolu bir yamaçtan geniş bir vadiye boşalan suya benzer. Bazılarımız suyun önüne çıkan dağlara, oyuklara kızıyor. Bazılarımız o dağlara ve oyuklara yapışıyor / ısınıyor / ünsiyet peyda ediyor ve göle dönüşmekten / istikrardan medet umuyorlar. Suyun gidişi kurallı değil kaotiktir; suyun girdiği yerler bizim

varlık mertebemizde ölçülü biçili değil belirsizdir. Suyu akıtan dahi biz değiliz. Oysa gireceğimiz oyuğu, birikeceğimiz gölü düşleyerek huzur bulacağımızı sanıyoruz. Benliğimizin katılaşan kuytu köşelerinde istiğna içinde kendimizi eskitmek; malikiyet edatları, fiilleri, bağlaçları ile kurulu bir vadide yaşamak çoğumuza cazip gelir. Ama hiçbiri bizim değil bunların. Sadece içimizdeki bağlanma ihtiyacından doğuyor bu benlik gölgesi ve mülk davası.

-III-

21. Akılcılık ile akılüstülük / akıl dışılık arasında büyük ayırımlar yapmanın anlamı yoktur.[8] Çünkü akıl bir alettir ve biz onu kullanırız. Alet asla hakikati söyleyemez / gösteremez. Etkin akılla edilgin akıl arasında bir tercih söz konusu ise edilgin aklın evrene sızmak ve onu anlamak bakımından üstünlüğü vardır. Çünkü etkin akıl anlamak ve anlamlandırmak için başka aletlere ihtiyaç duyar; göz, kulak gibi. Hatta ikincil aletlere ihtiyaç duyar; kâğıt, kalem, dürbün, klavye veya büyüteç gibi. Oysa edilgin akıl kâinata sızmak ister. Edilgin aklın gıdası bakmaktır, beklemektir ve hâkimiyet kurma tutkusuna kapılmadan akışa katılmak, "temaşa" eylemektir. İbn Arabî bu manada edilgin aklı etkin akıldan üstün bulur.[9] Bu tavır her ne kadar amaç itibarıyla farklı olsa da ifade ediliş bakımından Heidegger'in vefatından beş yıl sonra yayımlanan ünlü bir mülakatta dile getirdiği sözlerle uyuşmaktadır. Ona "teknik azgınlığın çepeçevre sardığı bir dünyada felsefenin nasıl bir rolü olacağı" sorulduğunda "felsefenin misyonu, artık bir tanrı bekleyişine hazırlanmakla sınırlıdır; ancak o kurtarabilir bizi, yaklaşmakta olan derin korkudan."[10] mealinde cevap vermiştir. Buradaki bekleyişi, düpedüz beklemek şeklinde yorumlamak yerine "hâkim akıl değil varlığı temaşa eden ve bütünleşmeye meyyal olan edilgin aklı öne çıkarmanın gerekliliği" şeklinde yorumlayabiliriz. Bu bağlamda İbn Arabî varlığı anlamlandırmada –kesinlik içermemesine, neticeler ve kurallar doğurmamasına rağmen– "iç duyuş ve manevi müşahede" yöntemini, deney ve gözlemlerle sonuca varma yönteminden üstün tutar.
22. İbn Arabî'nin akla yönelttiği bazı eleştiriler birçok bakımdan İbn Rüşd paradigmasının da aşılması anlamına gelir. Zaman zaman postmodernizmin modernizme yönelttiği eleştirileri çağrıştırır bu tavır fakat ay-

nısı değildir. İbn Arabî'nin yazma biçimi bildik anlamda "sistematik ve kurallı" değildir. Bazen hikâye, bazen derin bir yakarış, bazen aşk acısını, bazen de vecdi terennüm eden muhteşem şiirlerle doludur onun eserleri. Fikirlerin art arda sıralandığı sağlam bir yapı kurmak hevesinde değildir. Düşünce ondan adeta taşar. Alışıldık mantık ölçüleri içinde konuşmaz, bir konudan diğerine geçer ve bu durum onu anlama çabası içinde olanlara tıpkı bir orman, göl ve yeşil kırlar gibi doğal görünürken ona uzaktan bakanlar için karmaşık ve mantıksız görünür. Onun nezdinde şiirin mantıki bir kuraldan, hikâyenin aksiyomdan, ilhamın güçlü bir aşk hikâyesinden fazla bir farkı yoktur. Bu yolların / yöntemlerin tümü amaca götürmeye müsaittir. Gerçek aranacaksa bu yolların tümüyle aranabilir. Bizi, biteviye uzandığımız "benlik" ve "alışkanlıklar" uykusundan ne kadar uyandırıyorsa o kadar başarılıdır bu veya o yol. İşte varlığı bizim kendi etkin aklımızın koyduğu kurallarla değil de nasılsa öyle kavramaya çalışmak, onu Heidegger'e yaklaştırmaktadır.

23. Hayalle gerçek, anlamla anlamsızlık, uyku ile uyanıklık, düzenle düzensizlik arasında –eğer saf Varoluş esas alınıyorsa– niye tercih yapılsın ki? Neyi neye tercih edeceğiz? Eğer tek merci akıl olursa elbette kesin tercihler yapılacaktır. Ancak aklı değil varoluşu öne alıyoruz.
24. İmdi özne ile nesne, zahir ile batın, dış ile iç, kesin kanıt ile alegori arasındaki derin uçurumların kalktığı akışkan bir evrende fikir imal edebiliriz
25. İbn Arabî'nin devrimi, aklın tahta oturmasıyla mahallini kaybeden varlığa kaybettiği yeri vermek hedefine kilitlenmiş gibidir. Nitekim aklın gasb eylemi, tüm varlığın sadece efendi-insanın emrine verilmesiyle sonuçlanmıştı. İbn Arabî'ye düşen, insanla tabiat / kâinat arasındaki yöneten – yönetilen ilişkisini tersine çevirmekti. İnsan, varlığın sırtına çıkan, onu kategorize eden ve yöneten değil, varlık tarafından şekillenen ve sürdürülendir. Böylece varlık nesne olmaktan çıkıp insan adına konuşan özneye dönüşür; Heidegger'in diliyle söylemek gerekirse "varlığın kendi meşruiyetine kavuşmasının anlamı, insanın varlığa egemen bir rab (lord) olmaktan geri durması, sadece ona çoban ve koruyucu olduğuna kanaat getirmesi demektir."[11] Ancak İbn Arabî açısından varlığa itibarını iade etmek, hakiki varlığın, tek ve yegâne (unique) Tanrı'dan ibaret olmasından dolayıdır; sadece var olmakla ilgili değildir. İbn Arabî için varlığın asıl anlamını yeniden kavramak, insana da yeni bir anlam yüklemektir. Çünkü insan Hak Çalabı olan Tanrı'ya "seni ta-

nıyacağım" diye söz veren varlıktır. İşte bu noktada ötelere inanan ve insanın manevi tekâmül sürecinde Tanrı'ya verdiği sözü hatırlatan İbn Arabî'nin postmodern söylemlerle hiçbir ilişiği kalmaz. Çünkü postmodern söylemleri, herhangi bir total yaklaşımla, başlangıç, akıbet ve sorumluluk gibi kavramlarla irtibatlı kılmak zordur.

26. İbn Arabî'yi en çok şaşırtan, insanın varlığı unutarak kendi gölge benliğinde kayboluşudur. Belki de "unutmak" bu anlamda beşeri tabiatın ayrılmaz öğelerindendir. O, Heidegger'in yaptığı gibi unutuş / nisyan problematiğini felsefe veya metafizik tarihi seviyesinde ortaya koymamış; daha öteye giderek unutuş problematiğini beşeri varoluş tarihinin tüm safhalarına yayıp "insanın Tanrı'yı unutuşu" olarak ele almıştır. İnsanoğlunun kabuk bilinç tarihi, özündeki Tanrı'yı unutuş tarihi olarak tasvir edilir İbn Arabî'de. Bu yüzden İbn Arabî terminolojisi, bir yanda "gaflet" (: unutma, aymazlık), "sehv" (: hata, şaşma), "nevm" (: uyku), "hicâb" (: örtü, perde) gibi *nisyan / unutuş* kaynaklı kelimelerle dolarken öte yandan "yakaza" (: uyanış hali), "şuhud" (varlığa tanık olma), "keşf" (: varlığı bulma), "tezekkür" (: varlığı hatırlama) gibi *huzur / bulunuş-biliş* kaynaklı kelimelerle örülüdür. O nas (insanlar) kavramıyla nisyan kavramı arasında öze ilişkin bir irtibat kurmaktan geri durmamıştır. Ona göre nas, nisyan masdarının ism-i fâilidir (etken ortaç, gerund).

27. Heidegger'de de unutuş problemi öne çıkar. O da "varlığı unutuş"un insanla ve varlığın nihai kaderiyle ilgili olduğunu söyler.[12] Ancak Heidegger'in unutuş kavramının konusu ve anlamı, Şeyh-i Ekber İbn Arabî'ninkinden tamamen farklıdır. Alman filozofunun unutuş kavramının konusu, ilahî varlık değildir; mevcudatın varoluşu değildir; tüm varlıklar değildir; sadece varlığın hakikatidir.[13] Ona göre varlık asla Tanrı değildir; sübtans (: cevher, töz) değildir; mahiyet de değildir. Öyleyse Heidegger'deki unutuş, ilahiyata veya onto-teolojiye dair değildir; "varlığın", mevcudatla perdelenişinin tarihi olarak metafiziğe dairdir. Mevcudat, vücudu (asıl varlığı) unutturmuştur ve burada "unutuş aracı" insandır; insanın, mevcudu teknolojiye dönüştüren aklıdır.[14] Bu yüzden metafiziğin tarihi ona göre aklın mevcudata egemen olma tutkusunun tarihidir. Heidegger bunu bazen "insaniyet" bazen de "yokluk" diye adlandırır. Teknik / aklî eylemin azgınlaştırdığı mevcudiyet, vücuda perde olmuştur. İşte insanın unutuşunun anlamı budur. Akıl, rasyonel ve tek-

nik oluşu; insan da insaniyeti sebebiyle, neticede, varlığı unutuşun asıl sorumluları haline gelmişlerdir. Başka bir deyişle "Öznel / Benlikçi eğilim" yani varlığı "ben"e ve "özne"ye indirgeme eğilimi, varlığı unutuşun asıl sebebidir, asıl sorumlusudur.[15]

28. O halde Heidegger için varlığın unutuluşunu aşmak, ancak unutuşu unutmakla mümkündür. Bu da metafizik tarihini sona erdirmek yani "yokluk"un tüm imkânlarını bitirmek ya da rasyonalite, humanite, öznellik gibi kavramlardan tamamen uzaklaşmakla mümkündür. Eğer tekrar varlığa dönmek, varlığı kazanmak istiyorsak aklı mevcudun temel ekseni yapmaktan ve tüm hümaniteryen çağrılardan geri durmak gerekir. İnsanın mevcudattan biri olarak düştüğü aşırılık / azgınlık, varlığı perdelemiştir. Bu yüzden Heidegger'in son hedefi, özneyi nesneyle değiştirmekti. İbn Arabî ise "Fena Makamı" (: mutlak varlıkta fani oluş) ile amacına erişmiş, sorunu çözmüştür.

29. Büyük Ârif Sühreverdî varoluş ve insanın varlığı unutuş serüvenini alegorilerle açıklar. Onda insanın varlık ırmağını unutuşu gurbete düşmesidir. İnsanın gurbeti mekân olarak "Batı" kavramıyla sunulan bir yerde gerçekleşmektedir. İnsan orada kendinden uzaklaşmakta ve kendi özünü unutup öylesine yabancılaşmaktadır ki ellerini bile tanımamaktadır. Sühreverdî'nin destansı öyküsündeki "el" Heidegger'in "teknik" dediği şeye yakındır. Yüzyılların eskitemediği Ârif Sühreverdî'nin Batıda Yalnızlığın Hikâyesi[16] başlığıyla kaleme aldığı alegorik hikâyeye kulak verelim:

Vakit tamamdı; Âsım'la çıktık yola,
Yeşil denizin kıyısında avlanmak için,
Maverâünnehr'in bağrından aktık Batı'ya.
Ansızın karşımızda belirdi Kayravan,
'Bir şehir ki zorbalık, halkın siluetiydi.'[17]
Grup grup zebaniler gibi, kuşatıp çevremizi,
Zincir ve bukağılara doladılar hemen.

Attılar kör kuyuya, sorgusuz savunmasız,
Ve baktılar, gördüler; biz, hepimiz,
Yemenli ışığın oğlunun soyundanız.[18]

Bizi huzurdan ırak kılmamak için güya,
Derin kuyunun üstüne muhkem saray diktiler,
Ve burçlar, yükseklerden, bizi seyreden gözler,
Ve dediler: "isterseniz akşam karanlığında
Çıkın saraya, yükselin, yükselin, yükselin,
Sabah gün doğmadan şafak kızıllığında
Tekrar düşeceksiniz uğursuz kuyuya!"[19]

Kat kat karanlıklar içinde bir yalnız kuyu,
Uzatsan göremez, tutamazdın parmağını,
Ellerimiz var mıydı, yoksa yok muydu?
Kendimizden bile haberimiz yoktu.

Ve sadece gün batarken, akşamın grisinde,
Bazen uçardık o muhkem saraya,
Gökler lacivert lacivert gülümserdi bize,
An gelir güvercinler, Yemen cennetimizden,
Müjdeler devşirirdi kutsal evrenimizden.

An gelir, doğunun delişmen şimşekleri,
Delerek simsiyah geceyi, yanımıza düşerdi,
Ruhlarımız esrirdi Necd'in iziyle,
Ve misvak ağacının rayihasıyla coşardı,

Vatan ah, gurbettekini yakan,
Varolmak, yangında yanmaktı.[20]

Gökyüzünün ciğerinden akan ırmakların,
Tek tek kesilme anı gelmişti; kestim.
Suyu kesildi değirmenin, yıkıldı bina, hava buluştu havayla,
En dıştaki feleği fırlattım sonsuzluğa,
Öğütsün, un ufak etsin diye güneşi, ayı, yıldızları.
Tanrı'nın gölgesi yayılıyordu ondört tabuttan ve on kabirden,
Kurtuldum bunların hepsinden, şimdi azat oldum,
'Güneşi rehber edip yavaş yavaş kısaltarak'[21]
Çekildim kutsala, kutsalın kumsalına,[22]

Gece tüm dehşetiyle çökerken göğüme,
Kurtardım kız kardeşimi ve tüm ailemi,
Mahvedici bir felaketten son anda kaçırdım,

O, evdeydi gece yarısı; sıtmayla kavruluyordu,
Sara olmuştu, kâbuslarla ruhu savruluyordu.
Ve sonra bir lamba; içinde arı bir yağ,
Ve ondan yayılan huzmelerle evin içindeydi ay,
Ve yeni doğan güneşlerin tutuşturduğu bir fener,
Ev halkını aydınlatıyordu; ışıktı her yer.[23]

Korkmadan koydum lambayı ejderhanın ağzına,
Sakindi ejderha, bir çarkın zirvesinde,
Çarkın altında kıpkızıl bir deniz, üstünde yıldızları,
Işık yayılırken dört yana kimse bilemez vardığı kıyıyı.

Gördüm sonsuz yörüngelerde kayıp arslanı, mahzun boğayı,
Dürülen yayı, katlanan yengeci seyrettim ben,
Ve bildim oluş ve yokoluş evrenindeki fani hendeseyi.

Mekân dürüldü, tüm mesafeler silindi birden,
Yol yoktu artık; bir koniden 'sular kaynadı',
Değdim göklerin en yüksek tenlerine,
Ruhum kapıldı onların nağmelerine,

Destanlar beni uçururken yanlarında,
Öğrendim dillerini, ben de söyledim.
Sesleri, ah sesleri, kadim ninniler gibi,
Sert kayalara sürten ağır zincirler gibi,
Haz beni kanatlandırdı; bağı çözüldü dizimin,
Esridim ve delirdim; hiç durmadan titredim,
Dağıldı bulutlar, yırtıldı göğün rahmi
Çıktım mağaralardan; hayatın berrak gözüne,
Görevimi bitirmek için aştım tüm hücreleri.

Notlar

1 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye,* Dar-ı Sâdır baskısı, c. 4, s. 378, Beyrut (trz).
2 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* neşr: Ebu'l-Ulâ el-Afîfî, C. 1, s. 139. Beyrut (trz).
3 İbn Arabî, *Mevâkıu'n-Nucûm,* Matbaatü's-saade, Kahire, 1325 h., s. 18.
4 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye,* Dar-ı Sâdır baskısı, C. 4, s. 342, Beyrut (trz).
5 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* neşr: Ebu'l-Ulâ el-Afîfî, C. 1, s. 54 - 55. Beyrut (trz).
6 Genesis, 1. Buradaki "Abüssou" hem derin ve korkunç bir uçurum, hem de sağanağı andıran bir yağmuru çağrıştırır. Burada Yunanca – Latince hocam Serdar'a teşekkür ediyorum.
7 Ebû Hayyân Tevhidî, *el-Muqabesât*, neşreden: Hasan Sendûbî, Kahire, 1929. s. 71 - 72.
8 İbn Arabî, Heidegger ve Postmodern söylem için bkz.; Muhammed el-Mısbahi, *İbn Arabî fî Mirât mâ Bâde'l-Hadâse*, http://maaber.50megs.com/indexa/al_dalil_mim.htm#misbahi_mohamed.
9 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye,* Dar-ı Sâdır baskısı, c. 1, s. 95. Peter Coats da belki bu yüzden İbn Arabî ontolojisini yorumlarken "Hazırlanış / Kabiliyet / Oluşum Ontolojisi" ifadesini kullanmıştır. Bkz. Peter Coates, *Ibn 'Arabi and Modern Thought,* Oxford, Anqa Publishing, 2002, s. 11, 29.
10 Bkz.; Martin Heidegger, "Only God Can Save Us," s. 57, 60; cf. «Que veut dire 'penser'?», in Essais et conférences, tr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, s. 164-165.
11 Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* in Questions III, Paris, 1965, s. 119.
12 Bkz. Heidegger, *Introduction à la métaphysique,* tr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, s. 31, 121; cf. « Temps et Être », in Questions IV, p. 58.
13 Bkz.; Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* in Questions III, Paris, 1965, s. 102.
14 Mevcudun "varlığı" unutturması ile ilgili olarak bkz. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, tr. P. David, Paris, Gallimard, 1985, s. 89-90 ; cf. Lettre sur l'humanisme, s. 104, 114-115.
15 Öznel ve ben merkezli yaklaşımın varoluşu unutturmasına ilişkin bkz.; *age,* s. 125.
16 Bu sembolik metin, Sühreverdî'nin İşrak felsefesini en iyi anlattığı eserlerinden sayılır. Daha önce Cogito'da (Şiir sayısı) yayımlamıştım. Bkz., Sühreverdî, "Qıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye", *Mecmûa-yı Mosennefât-ı Şeyh-i İşrâk,* Tahran 1373, II, s. 273-297; Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003, s. 519-528.
17 Kur'an, Nisâ suresi, 77. Ayet.
18 Âsım, akıl demektir. Maverâünnehr ruhlar evreni; Mağrib (=Batı) kentleri, madde evreni demektir. Yeşil deniz, nesneler dünyası demektir. Kayravan (=karmaşa, çelişki) zıtlıkların bulunduğu dünyadır. Yemenli şeyhin ışığının soyundan olmak, ilk akıl ile evrensel aklın sentezinden olmaktır. Kuyu bedene bürünmek, bu dünyaya inmekten kinayedir.
19 Muhkem saray veya köşkler, nefisler demektir. Akşam karanlığında ruhlar serbest kalır ve yükselir. Ama sabah olup uyanınca duyular canlanır ve maddî evrene dönmek zorunlu olur.
20 Kuyunun dibi, madde dünyasının ve maddî ilişkinin en yoğun yaşandığı yerlerdir. Oralarda biz tamamen madde ve çıkar ilişkisine gömülünce kendi kendimizi tanıyamaz olduk; ellerimiz bile bize ait değildi; kendimizden yabancı olduk. Varlığın hakikatı neydi, biz ne için vardık; her şeyi **unuttuk.** Sadece akşamları rüyalarımızda metafizik gerilimi yaşayabiliyorduk. Korunan kutsal evren, asıl metafizik evrendir. Güvercinler ilhamlar demektir. Yemen uğur, huzur, sağduyu ve yücelik demektir. Doğunun delişmen şimşekleri ansızın gelen sarsıcı keşif hâlleri demektir. Vatan kardeş ruhların yan yana bulunduğu asıl yurttur; ruhlar âlemidir. Vatan hasreti ruhlar âlemine duyulan hasrettir.
21 Kur'an. Furkan suresi. 45. ve 46. ayetler.
22 Gökyüzünün ciğeri, insan bedeninin merkezini temsil ediyor. Bu da beyin veya yürektir. Oradan çıkan ırmaklar, tutkunun zarfı olan sinir ve damarlardır. Irmaklar kuruyunca benlik ortadan kalkıyor ve ruh asıl özüne (hava havaya) kavuşuyor. En dıştaki felek; tüm

tutkuları içine alan en büyük sınırdır. Güneş, ay ve yıldızlar burada bedensel ve nefsânî güçler demektir. Allah'ın gölgesi, onun can vermesi ve yaratma gücü demektir. Ondört tabut arasından on tabut, insanın maddî dünyada kalmasını sağlayan özelliklerdir; çekme, tutma, sindirme, savunma, beslenme, üreme, büyüme, kurgulama, öfkelenme, arzu. Buna dört ana unsur ekleniyor; sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk. On kabir ise beş dış duyu ile beş iç duyudur. Böylece gölgenin güneşe yürümesi gibi yavaş yavaş kutsal âleme doğru çekilme başlıyor.

23 Kız kardeş ve aile üyeleri, fizikî varlıkları temsil etmektedir; onlar içinde bulundukları idea-formdan bir an ayrılsalar müthiş bir gerilim olurdu; tıpkı sara hastalığına yakalanmak gibi. Ancak ben bu evrende maddeyle ilişkimi kestiğimden onları da bu tür bir ayrılık karmaşasından ve azabından kurtardım. Lamba, ay altı evrende yani bizim evrenimizde her varlığa belli bir idea-form veren Etkin Akıl'dır. Etkin aklın etkisi onlara ulaştıkça bu varlıklarda aydınlanma (=yetkinleşme) artıyordu.

Sessizliğin Sesi: *Sein und Zeit* ve Dil Üzerine Bir Deneme

AYTAÇ DEMİRCİ

"Konuşmak mı? Ah, ben bu zevkin heveslisiyim. Bırakın konuşayım!"
Hölderlin, *Hyperion*, II. Kitap

Sessizliğin sesi olsa ağzından ilk çıkan söz hangisi olurdu? Muhtemelen söylediğinden hiçbir şey anlayamayacaktık. Ne ki anlam, *Dasein*'ın mutlak hükmünde olmaktan başka? Heidegger, adem-oğlunun kendini konuşan bir varlık olarak sunduğunu belirttikten sonra, bu vasfın onu hitabet yeteneğiyle donatmadığını ama bu sayede dünyayı ve *Dasein*'ın kendisini keşfeder-bir-halde olduğunu söyler (Heidegger: 165). Öyle ki, eski Yunanlar dil için herhangi bir sözcük kullanmamakla birlikte bu fenomeni öncelikle konuşma/söz[1] olarak anlıyorlardı. Ne zaman ki *logos* felsefe dünyalarının içine girer, konuşmanın biçim ve yapısına ilişkin temel kaideleri de bu *logos*'un ışığı altında serpilmeye başlar. Heidegger, *Sein und Zeit*'ın "Das In-Sein als solches" [Bizatihi içinde-var-olmak] başlıklı bölümünün girişinde şöyle demektedir: "… bizatihi içinde-var-olmak hakkında daha önce cihet kabilinden bir incelemede bulunulmuş ve bu, dünyayı bilme gibisinden somut bir hal üzerinde tanıtılmıştı" (s. 131). Konuşma özelinde dil sorununu ele aldığı bu bölümde Heidegger, varlığın 'sükut'undan 'sukut'una uzanan hallerini irdelemektedir. Aşağıdaki yazı dünyayı ve kendisini algılamaya yazgılı olan Dasein'ın bu çabası zarfında *dil* ile olan ilişkisini incelemektedir. Konuşma –ve arz ettiğinden anlama– yazıya konu olmakla birlikte Dasein'ın her günkü haline ve bu

hergünkülüğünden düşüşüne kadar uzanması sebebiyle *gevezelik* konusuna pek değinilmeyecektir.

Bergson, boşlukta seyir halinde olan bir nesneyi seyrederken iki farklı algı kapısı arasında kalacağımızdan dem vurmaktadır. Bulunduğum yere göre hareketin ya da durağanın algısına sahip olurum ve bu algıyı şekillendiren, boşlukta *bulunan* cismi indirgediğim imgelerdir. Cisim, algımı izafi kılarak beni kendisinin dışında bırakır. "Oysa kat'i devinim söz konusu olduğunda devinen cisme ayrı bir mana, sözgelimi bir ruh hali yakıştırırım; böylece, söz konusu ruh haliyle alakadar olduğumu ve hayal gücü aracılığıyla kendimi bunun içine yerleştirdiğimi de açık etmiş olurum" (Bergson, 1955: 21).* Bergson burada *sympathiser* fiilini kullanmaktadır (İngilizce çeviride de "je sympathise avec..." cümlesi "I am in sympathy with…" ile karşılanmıştır). Bu fiilin anlamdaşları arasında bulunan *entendre* fiili işitmek, dinlemek, anlamak ve yorumlamak anlamlarını kapsamaktadır. Yine aynı arkadaş grubunun içinde bulunan *comprendre* fiili de içine almak, kapsamak, anlamak, kavramak ve düşünmek anlamlarına gelmektedir. Bu fiilden türetilen *y compris* ise "dahil" anlamını verir. Sözcüğün altında yatan bu derin anlam haznesini daha iyi gösterebilmek için *sympathise*'i duygudaşlık yerine 'alakadar olmak' şeklinde çevirdim. Çünkü *alaka* ilgi, ilişki anlamlarının yanı sıra 'bağlı olma' (ilişkisi olması), 'asılı olma' ve 'sarkma' durumlarına da işaret eder. Bergson'un cisme gösterdiği alaka fiziksel ilişki bağlamında sözcüğün argo anlamıyla ona sarkmasıdır. Cismi kavrayışım ona dahil olanla kurduğum rabıtalara yazgılıdır. Bergson'u kat'i olana götürecek olan da işte bu rabıtalar üzerinden sarkmadır. 'Dasein'ı Dasein'sal olmayan varolanlardan ayırt etmek' isteyen Heidegger de "... çözümlememizi ilgilenmenin [dünyada varolmak] ve bir-şey-için-bakışın varyasyonlarını (itina-göstermeklik ile kayırıcı-bakış) karşılaştırmalı karakterizasyonlara giderek genişletmek..." (s. 131) suretiyle dünya-içinde-varolmanın hallerini önümüze serecektir.

Bergson buradan hareketle cisme dahil olduktan sonra diyecektir ki 'bu vesileyle deneyimlediğim ne bulunduğum yere ne de hareketi indirgediğim imgelere bağlı olacaktır': "… bundan böyle devinimi bulunduğum yerde durarak hariçten değil, aksine onun bulunduğu yerde, dahilinde tıpkı kendisinde olduğu gibi idrak ederim. Kat'i olana ulaşırım" (Bergson, 1955: 21, 22).* İşte bu kat'i olan kusursuz olandır da aynı zamanda. Aslının yanında sureti,

* Yıldızlı (*) alıntıların çevirisi bana aittir.

aslını tarife yeltenen imgeler gibi kusurlu olacaktır. Tıpkı hergünkülüğünde Dasein'ın dünyayı algılayışında olduğu gibi:

> "'Pür seda' 'duymak' için oldukça yapay ve karmaşık bir tutum gereklidir. Öncelikle motorsiklet ve araba sesleri duyuyor olmamız, dünya-içinde-varolmak olarak Dasein'ın hep dünya-içindeki el-altında-olanlarla *birlikte bulunduğunun* fenomenal belgesidir. Bir başka deyişle, öncelikle duyular karmaşası var da daha sonra bunlar şekillendiriliyor ve bu sayede öznenin üzerine basıp bir 'dünyaya' varmak üzere sıçrayabileceği bir sıçrama tahtası diye bir şey yoktur" (Heidegger: 164).

Yani dünyada varolanlar olarak doğrudan kat'i olanın huzuruna çıkar, ona sarkarız. 'Sarkmak' destek, dayanak, platform anlamlarına gelen *sal* kökünden türer. Sözcüğün etimolojisinin de bize fısıldadığı üzere, Dasein'ın bir duyular karmaşasından dünyaya uzanmasını sağlayacak bir dayanağa ihtiyacı yoktur. Zaten o her daim bir tahtanın üzerinde sıçramakta, 'bizatihi içinde-var-olmak'tadır. Bergson'un havada gördüğü cisimle Heidegger'in tramplende sıçrayan Dasein'ı işte burada, düşecekleri dünyada kesişirler. "Şeyleri nasıl kendimizde değil de oldukları yerde algılıyorsak, geçmişi de yalnızca olduğu yerde, yani bizde ya da bizim şimdimizde değil kendisinde kavrarız" (Deleuze, 2006: 88). Nasıl ki geçmişi –Bergson'un entelektüel alaka olarak adlandıracağı– bir sezgiyle kavrıyorsak duyduğumuz sesleri de, dünyada olmaklığımızın gereği olarak, çağrışımlarıyla birlikte zihnimize çağırırız. "Bize söyleneni anlama tarzımız, bir anıyı bulma tarzımızla aynıdır" (Deleuze, 2006: 88). Bir şeyi duymak için önce onu anlamak gerekir. "Sözün ne-hakkındalığına dair 'doğal' duyma içindeyken aynı zamanda söylenmişlik minvalini ('diksiyonunu') duyabilmekteysek de, bunu yapabilmek için konuşulanı yine peşinen birlikte-anlamak gerekecektir" (Heidegger: 164).

Yalnızca dünyada vücut bulan varlık her zaman kendisi olduğu gibi, her şeyden önce idrak aracılığıyla dile gelecektir: "Dasein kendi şuradalığını kendi hamurunda taşır. Ondan mahrum olsaydı sadece olgusal olarak var olmamakla kalmayacak, öyle bir öze sahip bir varolan bile olamayacaktı. *Dasein bizzat kendi açımlanmışlığı olarak vardır*" (Heidegger: 133). Heidegger, 'neliğin inayeti'nin [Worumwillen] ve mananın [Bedeutsamkeit] Dasein'da açımlanacağını buradan hareketle de Dasein'ın kendisiyle alakadar bir varlık olduğunu belirtir. Kendisiyle alakadar olan Dasein her şeyden önce

anlamak durumundadır: "Var-olma imkânı bakımından Dasein'ın varlık minvalinin eksistensiyal mekânı anlamadır" (Heidegger: 143).* Heidegger *sezgi* ve *düşünce*'yi de *anlama*nın uzak türevleri olarak adlandırır: "'Sezgi' de 'düşünce' de anlamanın uzak türevleridirler. 'Özün fenomenal sezgisi' dahi eksistensiyal anlamaya dayanır" (Heidegger: 147).* Bergson'un –bir yöntem olarak– sezgi aracılığıyla nüfuz ettiği kat'i, Heidegger'de *logos*'un yani söylemin ve düşlemin ketlemeleri olarak kendini açındırmaktadır. "Yalnızca dilde düşünebiliriz [ve anlayabiliriz][2] ve düşünmemizin böylesine dile yerleşik oluşu dilin düşüncenin başına sardığı yegâne muammadır" (Gadamer, 1977: 62).

> "Sözün açıkça-dile-getirilmişliğine dil diyoruz. Bahse konu bu sözcük bütünü (ki onun içindeyken söz kendine has 'dünyasal' anlamını bulur), bir dünya-içinde varolan olarak adeta el-altında-olanlar gibi karşımızda mevcut bulunur. Dili mevcut-olan sözcük-nesnelere parçalamak mümkündür. Söz eksistensiyal olarak dildir, çünkü varolanın açımlanmışlığını imlem bakımından dile getirirken, bahse konu varolan hem fırlatılmış, hem de 'dünyaya' tabi olan dünya-içinde-varolma varlık minvaline sahip olmaktadır" (Heidegger: 161).

Bununla birlikte dil, Gadamer'in de özellikle altını çizdiği gibi, bir alettir. Tıpkı bir çekiç gibi dili de kullanırız. Otto Pöggeler, bir çekice kendi varlığı içinde nasıl nüfuz ettiğimiz sorusuna Heidegger'in verdiği yanıtı tartışırken, çekicin önümüzde-bulunan [Vorhanden] bir şey değil, bizim için ve bizimle birlikte bulunan [Zuhanden] bir şey olduğunu belirtir. Çekiç, bir işe yarıyor oluşuyla – duvara çivi çakan bir alet olarak – bizim için bir anlam taşır. "Böyle bir alet başka şeylere gönderim yapar ve kendisi de zaten bir gönderimler ve işaretler bağlamının bütünü içinde yer alır" (Pöggeler: 51). Dil ise bir işaretler bağlamı içinde yer almakla kalmaz, işaretler bağlamı üretir de aynı zamanda. Deleuze, Proust'un eserinde göstergeleri ve çıraklık ilişkisini analiz ederken, öğrenmenin göstergeler yayan varlığı anlamaya çalışmak olduğu tespitinde bulunur: "Odunun göstergelerine duyarlı olunduğunda marangoz ya da hastalığın göstergelerine duyarlı olunduğunda hekim olunur. Bir işe yatkınlık göstergeler açısından her zaman yazgıdır. Bize bir şeyler öğreten her şey göstergeler yayar, her öğrenme eylemi göstergelerin ya da hiyerogliflerin bir yorumudur" (Deleuze, 2004: 12).[3] Dasein'ın kendisini ifşa ettiği dış dünya, mütemadiyen göstergeler yaydığı ve aldığı bir çıraklık okuludur.

Kendini anlamaya yazgılı olan varlık, paylaştığı dünyaya – konuşarak, dil aracılığıyla – kendini açar.

> "Dasein anladığı için duyabilmektedir. Başkalarıyla birlikte anlamasal dünya-içinde-varolma olarak Dasein, birlikte-Dasein'a ve kendisine 'kulak verdiği' gibi, bu kulak vericiliğe ait olmaktadır" (Heidegger: 163).

İlk insanlar mağara duvarına çizdikleri şekillere soluklarını vererek onunla bütünleşiyorlardı. Soğuk kaya yüzeyine düşüncelerini aktarırken kullandığı basit araçların yanı sıra bedenini ve soluğunu bu uzun soluklu iletişime aracı kılan insanın, bugün Sarayburnu'nda sabah jimnastiği yaparken Atlantik'in diğer ucuyla iletişim kurabilen insandan fazlasını söylediğini öne sürebilir miyiz? Konuşma kısıtlı duyguları iletmekten fazlasını yapan karmaşık bir ses bütünü olduğundan beri dinleyenin –ve tabii, konuşanın da– düşüncesine dahil olmaktadır. Dil, paylaştığı dünya içersinde Dasein'ın izafiliğini yitirmesini sağladığı gibi sessizliğe gömülü olduğunda ya da son derece sıradan bir konuda ileri geri konuşurken bile dahil olduğu düşünceyi ve sürekli etrafını bezediği göstergeler yumağını şekillendirmektedir: "Dasein dili, paylaştığı dünyanın görünümlerini açığa çıkarmak için kullanır" (Dreyfus: 221).*

Sein und Zeit'da konuşma, varlığın ahengi ve anlama ile birlikte eş önemi haizdir. Heidegger, eski Yunanlardan beri logosun hem konuşmaya hem de dile referans olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşünce zincirinde konuşma [Rede] kendini dilde [Sprache] ifşa eder. Konuşma '*bizatihi içinde-var-olmak*' hallerinden biri olarak halet-i ruhiyemizle iç içe geçmiş bir haldedir. Konuşmanın – ya da kendini sergilediği dilin – aletliği, bu dünyada varolan olarak Dasein'ın – ki kendisidir anlama vakıf olan – haletlerinde gösterir kendini. Kendisiyle ve paylaştığı dünyayla alakadar olan Dasein anlamak için mana ve inayete itina eder. Bu itinanın üzerine konuşma ve duyma yerleşecektir. Bu edimlerin yoğun bir biçimde, tutkulu bir çabaya dönüşmeleri de gerekmemektedir. Anlamak için ne boşboğazlığa ne de gayretli bir kulak misafirliğine ihtiyaç duyulur. "Zira anlayan zaten duyabilendir" (Heidegger: 164). Gadamer hermenötiği *logosentrik*, 'daha da beteri' *fonosentrik* olmakla itham ettiği için Derrida'yı topa tuttuğu "Hermeneutik ve Logosentrizm" adlı denemesinde[4] ne duyanın ne de söyleyenin konuşmada kendini açındıran şeyi tam anlamıyla kuşatacak bir bilgiye sahip olabileceğini dile getirmek-

tedir. 'Doğru' duymadığımız bir şeyi anlayamadığımız gibi, anlamadığımız bir yazıyı da okuyamayız. Düşüncelerimizin dile gelişinde olduğu gibi, yazılı metnin zihnimize dahil oluşu da bu etkileşimde açınan dil aracılığıyla gerçekleşmektedir. "Her ne hal ise, konuşulan kelimelerin aktüalize edilmesi gibi, yazının aktüalize edilmesi de, hemen her zaman önceden düşünce içerikli anlama anlamında, yorumu talep eder" (Gadamer, 1987: 334). Soluğunu duvara kazıyan insanın bize bıraktığı sözü havaya konuşan adamınkinden daha değerli kılan nedir? Arkasına koca bir tarihsel süreci alışı mı? Bugün bilgisayar ağlarında dolaşan sayısız çöplükten artakalanları inceleyen geleceğin siber-arkeoloğu için bunlar paha biçilmez nadide parçalar mı olacaklar? Bir an için hayali mağara adamımızın biraz ötesinde, bakışları ormanın karanlığına uzanan bir başkasının olduğunu ve elindeki taşla bilinçsizce altındaki kayayı yonttuğunu farz edelim. Bir kuşun gagaladığı ağaçtaki oyuklar daha anlamlı gelecektir bize. "... [S]anat eseri, tasarlanmış kullanım amacıyla değil, kullanımının iptali ve netice itibarıyla yanlış kullanımı için üretilir. Deyim yerindeyse o, kendisi için ve kendi başına durur. (...) Sanat eserleri köklerinden bağımsızdırlar ve işte tam da bu yüzden konuşmaya başlarlar" (Gadamer, 1987: 340).

Heidegger dili anlamaya yönelik soğuk bilimsel yöntemleri bir kenara bırakmamızı salık verir. Dil, hergünkülüğüyle yani konuşmada kendini açındıracaktır. Burada konuşmanın tınısının biraz değişmesi kaçınılmaz, çünkü öncelikle söz konusu olan anlamla dolup taşan şiirsel anlatıdır. "İnsanlar bazen tutuyorlar da sevinçlerinden laf açmaya kalkıyorlar. Ah, inanın bana: siz daha sevincin ne olduğunu bilmezsiniz! Onun gölgesinin gölgesini bile görmediniz! Gidin ve bana mavi gökten bahse kalkmayın, körler!" (Hölderlin: 66). Öyle ki, sessizliğin salahiyetinden [eigentliches Schweigen] dahi söz edilebilir, çünkü sessiz durabilmesi için Dasein'ın mutlaka söyleyecek bir sözü olmalıdır.

Sessizliğinde dahi göstergeler yaymaya devam eden dil elbette çekiçten farklı bir araç olacaktır. Sezgiyle vâkıf olacağım bu bilgi sürekli bir öğrenme sürecinin izleğinden gider. Havada uçan bir çekice kendimi yakın hissetmem pek kolay olmayacaktır, ama birlikte dünyayı paylaştığım başka Dasein'larla mütemadiyen bir mana alışverişinde bulunurum ve bu alıp-vermelerin para birimi de dildir. Sessizlik konuştuğunda muhtemelen ne dediğini *sezinleyebilirim* – tam olarak ne dediğini anlamayacak olsam bile, ilk çığlığının farkında olurum. Çünkü bu onun da aslında bir Dasein olduğunu yani düşün-

düğünü ama, meğerse uzunca bir süre sessizlik kipinde kaldıktan sonra bir başka halete –konuşan bir duruma– geçtiğini kendi tersine dönüşü (Kehre) içinde benim bu göstergesel çıraklığıma –tüm bu öğrenme sürecime– dahil olduğunu belirtecektir. Bir başkasına sessizliğin benimle konuştuğunu söylediğimde bu bilgi –sessizliğin konuşması bilgisi– benim içimden çıkıp karşımdakinin içine girmeyecek, kuracağımız bu iletişim *hali*nde dil aracılığıyla kendini açındıracaktır. Öteki ya buna *inanacak* ya da etrafıma yaydığım diğer göstergeleri de tartarak benim deli olduğuma kanaat getirecektir. Her iki durumda da öteki, paylaştığımız bu bilgiden bir şeyler *anlar* ve bu anladığı kesinlikle 'sessizliğin konuşması bilgisi' değildir – çünkü sessizliği duyan Dasein, onu anlayacaktır.

Kaynakça

Bénac, H. (1956), *Dictionnaire des Synonymes*, Paris, Librairie Hachette.
Bergson, H. (1955), *An Introduction to Metaphysics* (Çev. Hulme, T. E.), New York, Liberal Arts Press.
Bergson, H. (1969), *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Les Presses Universitaires de France.
Deleuze, G. (2004), *Proust ve Göstergeler* (Çev. Meral, A.), İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
Deleuze, G. (2006), *Bergsonculuk* (Çev. Yücefer, H.), İstanbul, Otonom Yayıncılık.
Dreyfus, H. L. (2001), *Being-in-the-World*, London, The MIT Press.
Gadamer, H. G. (1977), *Philosophical Hermeneutics* (Çev. ve derl. Linge, D.E.), California, University of California Press.
Gadamer, H. G. (1987), "Hermeneutik ve Logosentrizm", içinde: Çev. ve derl. Arslan, H. (2002), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma.
Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
Heidegger, M. (1996), *Being and Time* (Çev. Stambaugh, J.). New York, State University of New York Press.
Hölderlin, F. (1990), *Hyperion I & II* (Çev. Togar, M.), İstanbul, MEB Yayınları.
Pöggeler, O. & Allemann, B. (1994), *Heidegger Üzerine İki Yazı* (Çev. Özlem, D.), Ankara, Gündoğan Yayınları.
Nişanyan, S. (2002), *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, İstanbul, Adam Yayınları.
Saraç, T. (1994), *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Adam Yayınları.

Notlar

1 *Sein und Zeit*'ın bu çalışmada kullanılan ve henüz yayımlanmamış olan Türkçe çevirisinde Kaan H. Ökten *discourse* [Rede] için *söz* kelimesini kullanmaktadır. *Söz* tüm çağrışımlarıyla birlikte tam da aranılan sözcük olmakla birlikte bu yazının karakterinin –ve daha da çok üslubunun– zorlamasıyla *konuşma* kelimesini tercih edeceğim.

2 Parantez içi [] bana aittir.

3 İçinde ve birlikte-var-olan Dasein bu karşılıklı halde anlar ve işitir. *S'entendre à menuiserie* [marangozluktan çok iyi anlar] türünden bir örneğin de bizi götürebileceği gibi anlamak doğrudan içinde bulunmak, başkalarıyla birlikte dünya-içinde-varolma ile alakalıdır. Dasein bu birlikte-varolmaya iştirak eder, bu birliktelik içinde anlar/anlaşır ve işitir. Yine Bergson'un alakasına dönecek olursak; *sympathiser* fiiline anlamdaşlık eden *participer* fiili bir şeye yönlendirildiğinde o şeye iştirak etmek anlamına gelecektir. Dahilinde bulunan Dasein kendisini ve çevresini kendisi ve çevresiyle kardeşçe yaşamasıyla anlayabilir ve bunlara kulak verebilir. Çok şaşırtıcı olmayacak biçimde 'kardeşçe yaşamak' eyleminin karşılığı olan *fraterniser* fiili de Bergson'un alakasının yakın arkadaşlarından biridir.

4 Gadamer, "Hermeneutik ve Logosentrizm" içinde Arslan, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Gadamer'e göre, Almancadan bihaber olan Derrida Heidegger'in Destruktion kavramını yanlış yorumlayıp kendi Dekonstruktion sistemini de bu gafletin üzerine inşa eder. Gadamer'in ilkin 1986'da bir kolokyumda okunan bu konuşmasında dile getirdiği bu görüşü, 1987 yılında sunulan diğer bildirilerle birlikte yayımlanmıştır. Bundan üç sene sonra, 1990'da Derrida son derece Fransız bir çalışmasını 'Mémoirs d'aveugle'ü yayımlayacaktır.


NEGATIO·
AFFIRMATIO·
·N·R·S·
GRAMATICA·

Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri

MICHAEL SCHUDSON

Belleğin "çarpıtılabileceği" düşüncesinin altında, gerçeğe bütünüyle uygun bir belleğin ne olması gerektiğini hesaplayabileceğimiz ya da yargılayabileceğimiz bir ölçüt bulunduğu varsayımı yatmaktadır. Bireysel belleği belirli bir ölçüte göre yargılamak zorsa, kolektif bellek söz konusu olduğunda durum daha da karmaşıklaşır çünkü kolektif bellekte, geçmişteki bir olay ya da anımsanan bir deneyim bütün katılımcılar için gerçekten de farklı bir olay ya da deneyim anlamına gelir. Dahası, bir yaşam öyküsü ya da yaşam süresinin bireysel bellek için en uygun "doğal" çerçeve olduğunu fazla sorgulamadan kabul edebiliriz, oysa kültürel yapıntılar için elimizde böyle belirgin bir çerçeve yoktur. Bireysel belleğin haznesinin asıl haznesi kişidir ama kolektif belleğin asıl haznesinin de ulusal veya dilbilimsel sınırlar olduğu söylenemez. Amerika Birleşik Devletleri hükümeti ve Kızılderililer arasındaki savaşları ulus kurma tarihinin bir parçası olarak hatırlarsanız başka bir hikâyedir; ırkçılık tarihinin parçası olarak hatırlarsanız başka bir hikâye. Kızılderililerin eski zamanlardan kalma kemik kalıntılarını insanlığın kişisel olmayan tarihinin bir parçası olarak değerlendirirseniz, kalıntılar değerli bilimsel araştırma numuneleridir; kalıntıları Kızılderililere atalarından kalma değerli bir miras olarak görürseniz, bunlara saygıyla davranılması ve Kızılderili gruplarının geleneklerine göre yeniden gömülmeleri gerekir (Roark, 1989).

Ben, bireysel bellek diye bir şey olmadığı görüşündeyim ve bunu yazımın en başında açıkça belirtmenin yerinde olacağını düşünüyorum. Bellek toplumsaldır. Bellek öncelikle toplumsaldır çünkü bireysel insan zihinlerinden çok, kurallar, kanunlar, standartlaştırılmış usuller ve kayıtlar halinde kurumlara yerleşmiş, yerleştirilmiştir. Bu kültürel uygulamalar serisi aracılı-

ğıyla insanlar geçmişe borçlu olduklarını ("borçlanma" kavramı da dahil olmak üzere) onaylar ya da geçmişin manevi devamlılığını (gelenek, kimlik, kariyer, müfredat) ifade ederler. Bu kültürel kalıplar, bireylerin "ezberlediklerinin" farkında bile olmadan faydalandıkları bilgileri depolar ve iletirler. Bireyin, belleğin toplumsal ve kültürel uygulamalarının depolandığı geçmişi içeren kumbaralardan yararlanma kapasitesi vardır. Bir uçağı havada tutan şeyin ne olduğunu bilmeye gerek duymadan, saatte 600 mil hızla çok uzun mesafeleri aşabilirim. Büyük bölümünü kendi zihnimde tutmak zorunda olmadığım bilginin depolandığı kültürel ambardan faydalanırım. Bireyin kullanımına açık olan kültürel bellek, toplumsal kurumlar ve kültürel yapıntılar aracılığıyla dağıtılır ve yayılır.

İkinci olarak, bellek kimi zaman kolektif biçimde yaratılmış anıtlar, eserler ve işaretlere yerleşmiştir; kitaplar, tatiller, heykeller, andaçlar gibi. Bu, aslında belirttiğim ilk noktanın tekrarı niteliğindedir, ancak bu sefer söz konusu olan *verilmiş* bellek biçimleridir; bunlar açıkça ve bilinçli olarak anıları korumak ve saklamak için tasarlanmış, çoğunlukla genel bir eğitsel etki taşıması amaçlanmış kültürel yapıntılardır. Jet uçaklarının motorları için aynı şeyi söyleyemeyiz.

Üçüncü olarak, bellek, bireylerin zihinlerinde konumlanmış olduğu durumlarda bireylerden oluşan grupların –kuşakların ya da mesleki grupların– ayırt edici özelliği halini alabilir. Bu durumda bellek bireysel bir mülkiyettir ancak geniş bir grup tarafından paylaşıldığı için toplumsal ya da kolektif bellek olarak nitelendirilmesi doğru olacaktır. (Mannheim, 1970; Schuman ve Scott, 1989).

Dördüncüsü, anılar bireysel belleklerde kendine has bir biçimde yer etse bile toplumsal ve kültürel niteliklerini yitirmezler, çünkü: (a) işlevlerini dilin bireyler ötesi kültürel inşası aracılığıyla yerine getirirler; (b) genellikle toplumsal uyarımlar, tekrarlar ya da toplumsal sinyallere cevap olarak işin içine girerler; anımsama eylemi etkileşimlidir, kültürel nesneler ve toplumsal sinyallerle yönlendirilir, toplumsal amaçlar için kullanılır ve hatta kooperatif faaliyetler aracılığıyla ortaya konulur ve (c) toplumsal olarak biçimlendirilmiş anımsama kalıpları bulunur. Bu son madde, Robert Merton'un bilimde "Matta etkisi"[1] olarak adlandırdığı çalışmasında örneklerle açıklanmıştır; Merton'a göre, ortak yazılmış makaleleri kaynak gösterenler, esere daha az katkıda bulunmuş olsa bile yazarlardan daha ünlü olanın ismini vurgulama eğilimi göstermektedirler (Metron, 1968, 1988). Buna benzer toplumsal

anımsama kalıplarının bir anda işlemeye başladığını görmeniz mümkün; ben de çok ünlü bir gazeteci ve daha az tanınan bazı akademisyenlerin katıldığı bir konferansta buna şahit olmuştum. Bir katılımcı, saatler süren konferans sırasında akademisyenlerden birinin söylediği bir cümleye gönderme yapmak isterken, iki ya da üç kere, "Daniel Schorr'un bizlere biraz önce belirttiği gibi…" diyerek beyanatı gruptaki en ünlü gazeteciye atfetmişti.

Kolektif ve hatta bireysel belleğin toplumsal ve tarihsel süreçlerle ne denli iç içe olduğunu fark ettiğiniz anda, "çarpıtma" kavramı problematik bir hal almaktadır. İngiliz tarihçi Peter Burke'ün ifadesiyle, "Geçmişi anımsamak ve geçmiş hakkında yazmak eskiden masum bir eylem olarak kabul ediliyordu fakat günümüzde durum böyle değil. Artık ne anılar ne de geçmişi anlatan kayıtlar nesnel kabul ediliyor. Her ikisinde de seçimler, yorumlar ve çarpıtma toplumsal olarak koşullandırılmıştır. Koşullandırma sadece bireylerin eseri değildir" (Burke, 1989, s. 98). Çarpıtmanın önüne geçilemez. Bellek her zaman ve her surette seçici olduğu için çarpıtmaktadır. Bir görme biçimi aynı zamanda bir görmeme biçimidir; bir hatırlama biçimi de aynı zamanda bir unutma biçimidir. Bellek yalnızca bir kaydetme yöntemi olsaydı, "gerçek" bir anı da mümkün olabilirdi. Fakat bellek yalnızca bir bilgi kodlama, bilgi depolama ve bilgiyi stratejik biçimde bulup getirme sürecidir ve bu sürecin her aşamasında toplumsal, psikolojik ve tarihi etkiler söz konusudur.

Ancak bu, geçmişle ilgili bir fikir birliğine belli ölçüde de olsa varılabilecek uygun bir zemin olmadığı anlamına gelmemektedir. İnsanların, basitçe aynı olguya zamandaki farklı anlardan, farklı bakış açıları ve değerlerle bakanların perspektiflerinin kaçınılmaz çeşitliliğini gerçek bir çarpıtmadan ayırmak için kabul ettiği bazı ölçütler vardır. Hangi türde çarpıtmaların kaçınılmaz olduğu ve hangi türde çarpıtmaların düzeltilebileceği sorusunu bir kenara bırakarak, kolektif bellekteki çarpıtma biçimlerinin bir kataloğunu sunmak istiyorum. Kolektif bellekte en az dört tane önemli ve ayırt edilebilir çarpıtma sürecinden söz etmek mümkündür: Uzaklaştırma, araçsallaştırma, öyküleştirme ve uzlaşımsallaştırma.

Çarpıtma dinamikleri üç farklı alanda işlemektedir ve bunlar "toplumsal" ya da "kolektif" veya "kültürel" bellek olarak nitelendirilebilir. Toplumsal bellek türleri arasındaki bu ayrımı sık sık anımsatmaya ihtiyaç duymayacağım fakat aradaki farkları en başta ortaya koymak, konuyu netleştirmeye yardımcı olabilir. Öncelikle, kolektif bellek, bireysel belleğin toplumsal bi-

çimde düzenlenmesi veya toplumsal koşullar aracılığıyla edinilmesi gerçeğine gönderme yapıyor olabilir. İkincisi, kolektif bellek, geçmişte o dönemde yaşamış olan bireylerin toplumsal ivmeyle oluşmuş anılarına değil, bu anıların deposu işlevini gören toplumsal olarak üretilmiş yapıntılara gönderme yapıyor olabilir; kütüphaneler, müzeler, anıtlar, klişeleri ve sözcük oyunlarıyla dil, yer adları, tarih kitapları vb. Üçüncüsü, kolektif bellek geçmişi kendileri yaşamamış fakat onu kültürel yapıntılar aracılığıyla öğrenmiş olan bireylerin geçmişe dair imgesi olabilir. Bu noktadaki yorumlarım kültürel belleğin her üç alanını da ilgilendirmektedir: toplumsal koşullar aracılığıyla edinilmiş bireysel anılar, toplumsal arabuluculuk için kültürel biçimler ve kültürel biçimlerden edinilmiş bireysel anılar.

Uzaklaştırma: Geçmişin Geri Çekilmesi

Zamanın akışı, belleği en azından iki açıdan yeniden biçimlendirir. Öncelikle, detaylar yitirilir. Anı daha belirsiz, silik bir hale gelir. İkinci olarak, zaman içinde genellikle duygusal yoğunluk kaybı yaşanır. Elbette bu, kültürden kültüre değişebilmektedir. Görünüşe göre Sırplar, Hırvatlar ve Bosnalılar, kadim acıları pek çok açıdan başka insanlardan çok daha uzun süre yaşatabilmektedir.

Kongre'deki Nixon aleyhtarları, onun suçlarının geçmişteki başkanların suçlarından farklı olduğunu göstermek için yoğun çabalar göstermiştir. Onların iddialarının çıkış noktası ve kamuoyunun büyük öfkesinin sebebi, Nixon'ın hatalarının benzersizliğidir. Sonuçta ortaya çıkan manzara şudur: Nixon'ın yolsuzluklarından bazıları gerçekten de yeni ve benzersizdi, ancak diğerleri Soğuk Savaş döneminde Beyaz Saray'da neredeyse alışkanlık haline gelmiş olan bir dizi kanunsuz uygulamadan hiç de farklı değildi. Geçmişe dönüp bakınca, Richard Nixon'ın şahsına yöneltilen nefretin bir bölümünün yanlış yöneltilmiş olduğu anlaşılıyor. 1974'te insanların eşsiz benzersiz ve o zamana dek görülmemiş suçlar olduğunu düşündüğü şeylerin, modern başkanlık sisteminde süregelen bir şablonun parçası olduğunu öğrendik (Schudson, 1992).

Başka bir örneği, Holokost'u ele alalım. Binlerce bireysel bellekte merkezi bir öğe olmasına rağmen, Holokost başlangıçta kamuoyundan göremediği ilgiyi Nurenberg Duruşmaları'ndan 1963'teki Eichmann duruşmasına dek, özellikle 1967'deki Altı Gün Savaşı'nın ardından daha yoğun bir şekilde çekti. O zamana dek, Holokost Yahudi cemaatinin iç meselesiydi ancak kamuoyunun ilgisini bu konuya çekmek için önemli çabalar harcanmıyordu.

Görünüşe göre değişen, Yahudilerin Yahudilikleri hakkında yeni bir açıklık ve gurura kavuşmuş olmasıydı, Avrupalı ve Amerikalı Yahudiler İsrail ordusunun cesareti ve becerisiyle gurur duymuşlardı.

Uzaklaştırma, belleğin ahlaki karakterini de kapsar niteliktedir. Iwona Irwin-Zarecka'nın belirttiği üzere, olayların üzerinden geçen zamana, Nazi (ve diğer) savaş suçlarının hem lehinde hem aleyhinde bir iddia olarak başvurulmaktadır. Bir yandan, insanlar "basitçe üzerinden zaman geçmiş olmasının, geçmişi doğrudan toplumsal sorumlulukların alanından çıkardığını" iddia etmektedir ve böylece azalan ilgi ve dikkat haklı çıkarılmaktadır. Diğer yandan, "zamanın geçişiyle, ahlaki derslerin evrensel önemi daha da artmaktadır" ve böylece geçmişe yönelik yoğun ilgi haklı çıkarılmaktadır. "Her iki açıdan da," diye ekliyor Irwin-Zarecka, "araya giren zaman hatırlayışı yeniden biçimlendiriyor, somut bireysel faaliyetlerinin hatırlanışından genel ve kültürel bir arka planın hatırlanışına dönüştürüyor gibi görünmektedir" (Irwin-Zarecka, 1994, s. 94-95). Kırk ya da elli yıl öncesinde kalan olayların yıldönümlerinin ve anma törenlerinin özellikle önem kazandığına şaşmamalı, ne de olsa yaşayan hatıranın olasılığı giderek sönükleşiyor ve geriye yalnızca kültürel olarak kurumsallaştırılmış anılar kalıyor.

Belleğin ahlaki karakteri, toplumsal değerler değiştikçe tarihçilerin de tarihi yeniden yazmak zorunda kaldığını gözlemleyen tarihçi Carl Degler tarafından daha farklı bir biçimde ifade ediliyor. Carl Degler, tarihçiler geçmiş hakkındaki görüşlerini değiştirmedikleri zaman, "onların yazdığı tarihin, kültürün yaşayan bir parçası olma özelliğini yitireceğini ve böylece bugünü geçmişin ışığıyla aydınlatma yetisini kaybedeceğini" belirtiyor. Köleliği anlatan bir tarihçi, diye iddia ediyor, köleliğin kötü olduğu düşüncesinden yola çıkmadığı sürece, bir tarihçi değil ancak bir antikacı sayılır ve bu kişi için, geçmişteki olayların hikâyesini anlatmakla günümüz değerleri arasında yaşamsal bir bağlantı yoktur (Degler, 1976, s. 184). Tarihimiz, diye yazıyor Stephen Macedo, geçmişin kayıtlarından başka bir şey değildir, ancak buna karşın "geleneğimiz, geçmişin hassas bir şekilde damıtılmış halidir, bütün geçmişe değil, geçmişteki en iyi, en onurlu ve geleceğe taşımaya en çok layık bulunan şeylere sadık kalmayı amaçlayan bir yorumdur" (Macedo, 1990, s. 171). Ahlaki amaçlarla yüklü olansa tarih değil gelenektir ve Macedo da belli ki haklı olarak buna inanmaktadır.

Zamanın geçişiyle birlikte genellikle yoğunluğu azalan anının silikleşmesini engelleyen güçlü etmenlerden biri de travma ve travma sonrası stres

sendromunun çeşitli belirtileridir. "Travma geçiren kişiler," diye yazıyor Cathy Caruth, "…imkânsız bir tarihi içlerinde taşırlar ya da bizzat kendileri, bütünüyle sahip olamayacakları bir tarihin semptomları haline gelirler" (Caruth, 1991, s. 4). Savaş gazileri, Yahudi soykırımından veya başka büyük felaketlerden sağ kurtulmayı başaranlar ya da ensest mağdurları, çocukken cinsel tacize uğrayanlar, tecavüzcüleri tanıdıkları kişiler olanlar da dahil olmak üzere tecavüze uğrayanlar gibi daha geniş bir alanı kaplayan "normal tramvatik olayların" mağdurları, daha sonraki yaşamları boyunca tramvatik olayı istem dışı biçimde yeniden hatırlayabilir, olay hakkında tekrarlanan rüyalar görebilir, aniden olay yeniden tekrarlanıyormuş gibi davranmaya başlayabilirler. Ayrıca geçmiş deneyimin korku dolu imgesinin yeni olayları normal biçimde algılamalarına engel olması nedeniyle yeni olgulara daha farklı genel tepkiler verebilirler. Duygusal ya da psikolojik uzaklaşma mümkün olmadığı sürece, tramvatik fiziksel deneyim hafızada kendi kendini yineleme kapasitesine sahip olabilir.

Araçsallaştırma: Geçmişin Kullanılması

Bellek, seçerken ve tahrif ederken güncel çıkarlara hizmet eder. Güncel çıkar dediğimiz şey kısaca şöyle tarif edilebilir; anılar, güncel bir stratejik amacı desteklemeye yardımcı olmaları için hatırlanıp biçimlendirilebilir. Ya da güncel çıkar, stratejik değil de semiyotik olabilir. Yani, hatırlayan kişi geçmişi tahrif ederek, kendi çıkarları için kullanarak dünyayı fethetmeyi değil, dünyayı –özellikle de şimdiki zamanı– daha iyi anlamak için geçmişten faydalanma amacını güdüyor olabilir. İsraillilerin Masada, Texaslıların Alamo çarpışmasını anımsamalarının sebebi bunların şimdiki zamanı öven zaferler olması değil, onu açıklamalarına yardımcı olabilecek trajediler olmasıdır (Schwartz ve diğerleri, 1986).

Araçsallaştırmanın çok sayıda örneği bulunabilir. Gerçekten de, asıl sorun, kolayca güncel çıkarların gerçek karşısındaki zaferi olarak anlaşılamayacak kültürel bellek örnekleri bulmakta yatmaktadır. Orwell'in *1984*'ü uç bir örnektir. Ancak yöneticilerin geçmişi kendi amaçları doğrultusunda kullanmanın araçsal değerini görmeleri için yirminci yüzyıl totalitarizmini beklemeye ihtiyaç yoktu. 14. Louis'nin sansür memurları, siyasi koşullardaki değişikliklerin geçmişle ilgili bilgileri "gizlemeyi ya da düzeltmeyi gerektirebileceğini" ilan etmişti (Burke, 1992, s. 126). Sansürleme ve "örtbas etme" de araçsallaştırma durumlarıdır. Rixhard Nixon'ın yardımcıları H. R. Hal-

deman, John Ehrlichman ve Charles Colson'ın Watergate hakkında aslında neler hatırladığını bilemiyoruz. Kayıtlarda şöyle diyorlar: "Anımsamıyorum", "Tam olarak anımsayamıyorum", "Buna dair hiçbir anım yok." Amerika Birleşik Devletleri ordusunun Vietnam savaşında medyanın rolünü anımsayış biçimi de araçsallaştırmanın yerinde bir örneğidir. Savaştaki başarısızlığı için medyayı ve medyanın savaşı işleyiş biçimini suçlayan ordu, Nixon yönetimini örnek alarak dikkatleri kendisinin Vietnam'daki istihbarat, strateji ve eğitim konularındaki başarısızlıklarından uzaklaştırmayı amaçlıyor ve bundan sonraki Grenada ve Körfez Savaşı süresince basın özgürlüğünün kısıtlanmasını haklı çıkarmış oluyordu. George Bush da, Amerika Birleşik Devletleri'ni Körfez Savaşı'na sokarken bilerek İkinci Dünya Savaşı'nın herkesçe hoş hatırlanan, muazzam hatırasını uyandırmaya uğraşmış, böylece Körfez Savaşı'nın daha yakın zamanda gerçekleşen ve daha yaralayıcı Vietnam Savaşı'yla karşılaştırılmasını engellemeye çalışmıştı (*New York Times*, 1991, s. A16).

Normandiya Çıkarması'nın 1994'teki ellinci yıldönümünde araçsallaştırma, 1944 tarihinde Fransa sahillerinde olanların farklı bir yorumu aracılığıyla yapılmıyordu. Araçsallaştırma, başka olaylar yerine bu olayı büyük törenlerle kutlamakta yatmaktaydı. *New York Times* muhabiri R. W. Apple'ın gözlemlediği üzere, kutlama töreninin bir "bağlamı" yoktu. Kutlama töreninde İngilizlerin ön plana çıkması, bir anlamda İngiltere'nin Amerika Birleşik Devletleri'yle başa baş bir dünya gücü olduğu dönemlere duyduğu özlemi yansıtıyordu. Rusya'nın kutlamalara katılmaması –Rus Devlet Başkanı Boris Yeltsin törene davet edilmemişti– oldukça ilginçtir, çünkü Rus birlikleri Normandiya Çıkarması'na katılmamış olsalar da, Sovyet güçleri Almanlar karşısında İngiliz ya da Amerika Birleşik Devletleri askerlerinden çok daha fazla kayıp vermiş ve Doğu Cephesi'nde Batı, İtalya ve Kuzey Afrika cephelerinin toplamından daha fazla asker yitirmişlerdir (*New York Times*, 5 Haziran 1994). Kutlamalarda Rusların temsil edilmemesi, onların 1994'te uluslararası sahnede henüz belirlenmemiş konumunu yansıttığı gibi, 1944 yılının tarihi gerçeklerini de ortaya koyar niteliktedir.

Entelektüeller de sıklıkla geçmişi araçsallaştırmada etkin roller üstlenmiştir. On dokuzuncu yüzyılın başında romantik milliyetçilik fikriyle dolu olan Avrupalı entelektüeller folklor alanını yaratmış ve milliyetçi amaçları beslemek için halk kültüründen yararlanmışlardır. Bu da, örneğin Kuzey İskoçya'nın kilt ve ekoseli kumaşları gibi dikkat çekici fabrikasyonlara yol açmıştır (Trevor-Roper, 1984). Tarihi ve epik bir Fin destanı olduğu iddia edi-

len Kalevala, aslında birbiriyle tamamen alakasız halk şiirlerinin bir araya getirilmesiyle halkbilimci Elias Lonnrot tarafından yaratılmış ve daha sonraki dönemlerde, akademisyenler tarafından Finlandiya'nın kadim hazinesi olarak özenle işlenmişti. Öyle olmadığını bildikleri halde bu epik şiirin Finlandiya'nın siyasi bağımsızlık savaşının bir parçası olduğunu iddia etmişlerdi (Wilson, 1976).

Araçsallaştırma her zaman hesaplı olmak zorunda değildir. Fransız fırıncılar arasında yapılan bir araştırma, yamaklıktan şefliğe yükselen fırıncıların çıraklık döneminde maruz kaldıkları küçük düşürücü muameleyi unutmaya daha yatkın olduğunu gösterdi, oysa işçi olarak kalanlar çıraklık döneminde çekmek zorunda kaldıkları sıkıntıları kolaylıkla belleklerinde canlandırabiliyorlardı (Debouzy, 1990, s. 60). Burada söz konusu olan bilinçli ya da kasıtlı bir çarpıtma mıdır? Öyle olması şart değil. Ussallaştırma bundan daha karmaşık bir süreçtir. Bu, Anthony Greenwald'un "*beneffectance*" adını verdiği bilişsel yanlılıkla ilgilidir; kişi başarıyı başarısızlıktan daha kolay hatırlar ya da başarısını kolayca kabullenip benimserken başarısızlıkları için dış etkenleri suçlamaya eğimlidir. Bu ve benzeri "ego yanlılıkları" egoya hizmet ederler ancak her zaman bilinçli bir biçimde seçilmezler (Greenwald, 1980, 1984). "*Beneffectance*"ın bir türü, bir topluluğu ya da ulusu da etkisi altına alabilir. Illinois eyaletinde on dokuzuncu yüzyılda kurulan Jacksonville şehrinin liderleri Jacksonville'in parlak geleceğini övmeyi alışkanlık haline getirmişken, eyalet meclisi Jacksonville sakinlerinin talep ettiği eyalet üniversitesini geleneksel üniversite bölgesi Champaign-Urbana'ya yerleştirince, yöneticiler bir anda şehirlerinin şanlı geçmişini övmeye başladılar (Doyle, 1987, s. 265).

Araçsallaştırma gibi görünen bazı şeylerin, doğrudan benmerkezci dürtülerle bağlantılı olmayan bilişsel yanlılık örnekleri olması da mümkündür. Michael Ross ve Fiore Sicoly, ortak yazılmış bilimsel makalelerde her yazarın içeriğe daha büyük katkıda bulunmuş olduğunu düşünme eğiliminin, kişisel çıkarlara hizmet eden bir ideoloji vakası olduğundan emin olmamak gerektiğini söylüyorlar. Durumun, "bellekteki mevcut bilgilerin benmerkezci yanlılığıyla" ilgili olduğunu öne sürüyorlar. Makalenin her yazarı, diğer yazarın ya da yazarların çalışmalarından çok kendi katkı yaptığı alan hakkında daha fazla bilgiye ve eğitime sahip olduğu için bu durum ortaya çıkıyor (Ross ve Sicoly, 1982, s. 180-189). Benzer biçimde, ev işlerinin organize edilmesi söz konusu olduğunda kocanın kendi üstüne düşenleri yerine getirdiğine dair inancı her zaman patriyarkal inattan kaynaklanmıyor bana ka-

lırsa; kadının işlerin çoğunu yüklenmekten şikâyetçi olmasının sebebi de her zaman feminist bir karşı koyuş değil. Her ikisi de kendilerinin yaptığı işler hakkında daha bilgili ve kendi çabalarını daha kolay hatırlıyorlar.

Bastırma da başka bir araçsallaştırma biçimidir. Tarihi kazananlar yazar. Watergate'le birlikte, Senatör Erwin'in tarafgirliği, Archibald Cox'ın Kennedy bağlantıları ya da *Washington Post*'un uzun liberalizm geçmişi bastırılmıştır. Watergate partizanlığı ders kitaplarından tamamen çıkarılmıştır. Richard Nixon'ın Demokratlar'ın çoğunlukta olduğu bir Kongre'yle yüzleşmek zorunda olan bir Cumhuriyetçi olduğunu öğrenmeye imkân yoktur. Bastırma bir sansürleme biçimi olarak da işlev görebilir; liberal tarihçiler ve gazeteciler anımsamak ya da yüzleşmek istemedikleri bir şeyi bastırabilirler. Veya daha bilinçsiz bir tavır da söz konusu olabilir; partizan bir zafer değil, oybirliği ya da uzlaşma adına bastırma da mümkündür. Cemaat tarihçileri ve yerel tarihçiler mevcut birlik beraberlik adına geçmişteki toplumsal çatışmaları sürekli bastırırlar (Dykstra, 1968, s. 361-367). Fransızların Holokost anılarını biçimlendiren, çağdaş Fransa toplumunu ikiye bölebilecek çatışmaları yeniden yaşamaktan kaçınma ve direniş üyeleriyle işbirlikçilerin birbirlerini suçlamasını engelleme çabasıdır (Miller, 1990, s. 141).

Birinci derece araçsallaştırmada, güncel çıkarlara hizmet etmek için geçmişin belli bir yorumu desteklenir. İkinci derece araçsallaştırma, geçmişi, her zaman belli bir yorumunu desteklemeden kullanır ve çarpıtır. Tercih edilen ve desteklenen, geçmişin, onu nakletmekle yükümlü olanlara şan şöhret kazandırabilecek olan yorumudur. Dolayısıyla, John F. Kennedy suikastını aktaran gazeteciler, hikâyeyi gazetecilik hakkında daha büyük bir mite çevirmeyi tercih ederler. Kendilerinin dahil olmadığı bir olayı yeniden biçimlendirerek –ne de olsa nihayetinde gazeteciler Kennedy suikastına şahit olmamışlardı– kendilerinin kahramanı olduğu bir olay haline getirirler. Gazetecilerin anlatıları özellikle Oswald'ın televizyon ekiplerinin karşısında Jack Ruby tarafından öldürülüşünü vurgular ve gazetecilerin ulusu teselli etmek ve yaraları sarmakta adeta ayinsel bir görev üstlendiği Başkan'ın cenazesini ön plana çıkarır. Barbie Zelizer'in çalışmalarında önerdiği üzere, suikastı basında yeniden açıklayan ve yeniden anlatan gazeteciler, geçmişi, anlatılan olayla bağlantısı bulunmayan kendi amaçları doğrultusunda gasp etmişlerdir. Yani, gazetecilerin asıl ilgisi ve amacı suikastın şu ya da bu yorumunu veya açıklamasını desteklemek değil, gazetecilerin anlatıcılar ve aktarıcılar olarak "otoritesini pekiştirmekti" (Zelizer, 1990, s. 373; Zelizer, 1992).

Reklam kültüründe, ikinci derece araçsallaştırmanın pek çok örneğini bulmak mümkündür. Reklamcılar geçmişin belirli bir anlamını aramaz, pazarlanabilecek bir anlamlılığın peşinde koşarlar. Dolayısıyla geçmiş belirli bir görüşü desteklemek ve telkin etmek için değil, bilet satın alan kitleleri bir kitaba, filme ya da oyuna çekmek için kullanılır. Böylelikle, geçmişin bütün beğenilere hitap edebilecek –dolayısıyla hazmı kolay ve anlaşmazlığa neden olmayacak– bir yorumunu yaratmak için çaba harcayabilirler ve aynı çabaya, sıklıkla ülkedeki okullara satılacak ders kitaplarının yazılış biçiminde de rastlayabiliriz (Schudson, 1994). Ya da bunun en uçtaki karşıtını ele alacak olursak, geçmiş, maceracı ve cüretkâr beğenileri cezbetmek amacıyla abartılıp heyecanlı hale getirilebilir; put kırıcı biyografilerin yazılması da bunun bir örneğidir.

Tarihin geçmişe övgü ya da belirli bir görüşün desteklenmesi için değil de salt eğlencenin çeşnisi olarak kullanılması; özellikle yakın zamanda ortaya atılan "Disney'in Amerikası" eğlence parkı projesi, pek çok profesyonel tarihçiyi öfkelendirmiştir. Tarihçi David McCullough, tematik eğlence parkı planları hakkında, "Elimizde o kadar az otantik ve gerçek şey kaldı ki. Elimizde kalanları plastik, uydurma tarihle, mekanik tarihle değiştirmek saygısızlık ve küfürdür" diyor (Rich, 1994).

Şüphesiz, ticari anıtlaştırma geçmişi çarpıtmakta ve eksiltmektedir, ancak kamusal, kâr amacı gütmeyen anıtlaştırmanın da tarihi aynı biçimde çarpıttığını gözden kaçırmamak gerekir. Muazzam bir Yunan tapınağının içinde haşmetle oturan bir Lincoln heykelinin Amerika Birleşik Devletleri'nin on altıncı başkanıyla nasıl bir bağlantısı var? Gerçekten de, 1920'lerde Lincoln Anıtı tasarlanıp inşa edilirken bu Muhteşem Tanrısal-Kurtarıcı modeline karşı çıkanlar da olmuştu. Dönemin eleştirmenlerinden biri şöyle yazıyordu: "Ulusal başkentimizde Romalı generale benzeyen bir Washington'ımız var. Buna daha da korkunç, Apollon görünümlü Lincoln anakronizmini eklemeyelim." Bazıları yaşayan bir anıt inşa edilmesini öneriyordu, örneğin ulusal bir meslek okulu ya da demokratik Lincoln'ün ruhuna daha uygun olan, Washington'dan Gettysburg'e uzanan bir bulvar. Ancak yaşayan Lincoln'e uygun düşmeyen bu anıt, 1920'lerde bu devlet adamına duyulan derin saygı ve hürmeti başarıyla temsil ediyordu; anıt bir bakıma kendine özel bir "sanal gerçeklikti" ve kısa sürede tamamen kutsanmış, kesinlikle hiçbir tartışmaya yol açmayan mukaddes bir mekâna dönüşmüştü (Peterson, 1994, s. 206-217).

Lincoln Anıtı hakkındaki tartışmalar ve anlaşmazlıklar, araçsallaştırmanın –bu yazıda açıklamaya çalıştığım diğer süreçler gibi– toplumsal bir oyun sahasında işlediğini göstermektedir. *1984*, geçmişin bugüne hizmet etmek için yeniden yaratılışının neredeyse kusursuz bir örneğidir, romanda bu yeniden yaratıma hiç kimse karşı çıkamaz. Ancak liberal toplumlarda ve bir nüfusu diğerinden ayırt etmenin mümkün olmadığı geçirgen bir uluslararası sistemde, araçsallaştırmaya sıklıkla başvurulsa da, her zaman başarılı sonuçlar elde edilemez. 1994 yılında, Japonya Adalet Bakanı Shigeto Nagano, Japonya'nın İkinci Dünya Savaşı sırasında Çin ve Kore'de işlediği savaş suçlarını açıkça inkâr eden bir beyanatta bulunduktan günler sonra istifa etmeye zorlanmıştı. Sözleri "Bütün Asya'da büyük öfke uyandırmış" ve Adalet Bakanı'nın siyasi kariyerini hemen sona erdirmişti (*Boston Globe*, 1994). Araçsallaştırma eğilimi güçlü olsa da, yaşayan bellek, mevcut yazılı kayıtlar, gazeteci ve tarihçilerin dürüstlüğü ve geçmiş hakkında farklı iddialarda bulunan değişik grupların varlığını sürdürdüğü çoğulcu bir dünya oldukça, araçsallaştırma eğilimi de dizginlenecek ve karşı ataklarla yüz yüze gelecektir (Schudson, 1992, s. 205-211).

Öyküleme: Geçmişin İlginçleştirilmesi

Belli bir yorumunu nakletmek için, geçmişin bir tür kültürel biçimle sarmalanması gerekmektedir ve söz konusu biçim genellikle bir anlatı; giriş, gelişme ve sonuç bölümü olan bir öyküdür; başlangıçta bir denge, sonra düzende bir bozulma ve bir çözüm olmalıdır; bir kahraman, karşısına çıkan engeller ve bu engelleri aşma çabaları anlatılmalıdır. Geçmişe dair tutanaklar, öykülemenin belli kurallarını ve kaidelerini içerir, korur (White, 1973). Geçmişle ilgili bir anlatı için bir başlangıç noktası seçilmelidir. Bu her zaman basit ve açık bir seçim olmayabilir, hatta gerçekten de her zaman bir ölçüde keyfidir. Ruslar "Büyük Vatansever Savaş"ın anısını kutlarken, Almanya'nın Sovyetler Birliği'ni işgal ettiği Haziran 1941 tarihini savaşın başlangıç tarihi olarak kabul ederler. Bu sayede yirmi milyon şehidi saygıyla anmış olurlar, ancak aynı zamanda 1939 tarihli Hitler-Stalin Saldırmazlık Anlaşması'nı isabetli biçimde görmezden gelebilirler. Bu anlaşma sayesinde Almanya, ordularını güçlendirmek için büyük bir fırsat yakalamıştır (Miller, 1990, s. 212; Tumarkin, 1987).

Watergate skandalının öyküsünü anlatmaya, genellikle Demokrat Parti Ulusal Komitesi'nin Washington D.C.'deki genel merkezinde gerçekleşen bir

hırsızlık olayıyla başlanır. Niçin? Çünkü sonradan "Watergate" adını alan bir dizi olay, bu hırsızlık sayesinde kamuoyu tarafından öğrenilmişti. Fakat bu hırsızlık olayı pek çok hırsızlıktan, bu kanun tanımazlık pek çok kanun tanımazlık örneğinden biriydi. Günler sonra başlayan ve hırsızlık olayının kendisinden daha büyük ve tanımlanabilir bir suç haline gelen örtbas etme çalışmalarıysa büyük olasılıkla Beyaz Saray'ın hırsızlık olayıyla ilişkisini değil, başka çirkin detayları kamuoyundan gizlemeye odaklanmıştı. Dolayısıyla Watergate skandalını anlatmaya 17 Haziran 1972 tarihini vererek başlamak aslında şart değildir.

Öyküleme sadece geçmişte olan olayları aktarma değil, bunları süsleme ve ilginç hale getirme çabasıdır. Öyküleme, anlatılan olayı basitleştirir. Watergate skandalıyla ilgili en popüler öyküde olayın merkezinde gazeteciler yer alır ve hükümetin farklı organları arasındaki savaşlar neredeyse bütünüyle öyküden dışlanmıştır. Watergate skandalı bize büyük ölçüde *Washington Post* gazetesinden Bob Woodward ve Carl Bernstein adlı gazetecilerde vücut bulan liberal, araştırmacı basın ve Richard Nixon'la Beyaz Saray'daki yardakçıları arasındaki amansız savaşın öyküsü olarak aktarılmıştır. Woodward ve Bernstein'ın olay hakkında yazdığı *Başkanın Tüm Adamları* (*All the President's Men*) adlı kitap 1974 yılında, Richard Nixon'ın Beyaz Saray'dan ayrılmasından bile önce yayımlanmıştır. *Başkanın Tüm Adamları* mayıs ayında piyasaya çıktığında, Amerika Birleşik Devletleri yayıncılık tarihinde en hızlı satan ciltli ve kurmaca olmayan kitap unvanını kazanmıştı. Kitabın film haklarını satın alan Robert Redford, birkaç ay önce senarist William Goldman'a Carl Bernstein ve Bob Woodward adlarını duyup duymadığını sormuştu. William Goldman, insanların artık Watergate skandalı konusundan bıkıp usandıklarını dile getirdikleri bir dönemde olmalarına rağmen bu iki adı daha önce hiç duymamıştı. Kitabın film uyarlaması 1976 yılı baharında, başkanlık seçimlerinin sürdüğü dönemde gösterime girdi ve hem eleştirmenler tarafından beğenildi hem de büyük ticari başarı elde etti. Kitapta olduğu gibi filmde de Woodward ve Bernstein başkahramanlardır, düşmanları Beyaz Saray'la Başkanı Yeniden Seçtirme Komitesi'nden bazı gizemli, karanlık tiplerdir. Bu kişiler kahramanlarımıza zarar vermeyi ve Başkan'ı soruşturmalardan korumayı amaçlarlar.

Geriye dönüp bakınca, film ve kitapla ilgili en tuhaf şeyin, ikisinde de Watergate öyküsünün 1973 yılı ocak ayında sona ermesi olduğunu görüyoruz. Olaylar, Watergate soygunundan altı ay sonra Richard Nixon'ın ikinci kez gö-

reve başlamasıyla ve kamuoyunun Watergate olayı hakkında (biraz) yanıltıcı bir haber yayımlaması sebebiyle *Washington Post*'a tepki göstermesiyle sona eriyor. Ancak bundan sonra filmin ikinci sonu diyebileceğimiz bölüm başlıyor ve seyirci bir elektrikli daktilonun Watergate komplocuları hakkındaki suçlamaları ve aldıkları cezaları, sonra da Nixon'ın istifa mektubunu yazdığını görüyor. Oysa gerçek Watergate deneyimi –bundan bir deneyim olarak söz etmem sorun olmazsa– çoğu Amerikalı için 1973 yazında gerçekleştirilen Watergate Senatosu komite oturumlarına dek başlamamıştır, bunun arkasından ekim ayındaki Cumartesi Gecesi Katliamı gelmiş, 1974'te Beyaz Saray kasetleri açıklanmış, haziran ve temmuz aylarında Senato Adalet Komitesi oturumları başlamıştır. Bir tür Davut ve Golyat öyküsü olan *Başkanın Tüm Adamları*'nda bunların hiçbirine yer verilmemiştir. Kitap ve filmdeki bu iki başlı Davut gençtir, siyaset konusunda acemi ve masumdur, karanlık bir gizemi çözmek için –bu bir tür eğitim kitabıdır– sürekli sendeleyerek ilerler ve yeni şeyler öğrenir. Bir büyüme masalıdır bu; gizemli bir öykü, gerçek bir suç dramı ve 1930'ların gazetecilik filmlerinin bir araya getirilip harmanlanmış halidir. 17 Haziran 1972 tarihinde, Woodward ve Bernstein Washington politikaları konusunda henüz birer çaylak hazırlık sınıfı öğrencisiydi. 1973 yılının ocak ayına gelindiğinde, mezun olmaya hazır son sınıf öğrencilerine dönüşmüşlerdi.

Watergate skandalının Woodward-Bernstein yorumu en tanıdık Watergate öyküsüdür ve skandalı bizzat hatırlaması mümkün olmayanlar için Watergate'in anısını büyük başarıyla yeniden biçimlendirmiştir fakat bir anıyı sonraki kuşaklara aktarırken bambaşka kurallardan da yararlanılabilir. Woodward ve Bernstein, okul kitaplarındaki Watergate anlatılarında yer almazlar. Bunlar genellikle Başkan ve Ervin komitesine odaklanır, yüce divanın, delil olarak mahkemeye getirtilen Beyaz Saray kasetlerine dokunulmamasını talep eden Nixon'ın talebini reddedişini aktarırlar. Ders kitaplarında, Watergate skandalında basın ve medyanın ya da bağımsız savcının üstlendiği rolden hiç söz edilmez veya pek az söz edilir. Niçin böyledir bu? Bence bu aktörlerin sahnede hiç görünmemesinin nedeni, büyük ölçüde, ders kitaplarında "Watergate" olayının daha önce Anayasa hakkında anlatılanları okulun son döneminde pekiştirmek için sunulan bir ders olmasıdır. Amerikan tarih derslerindeki *dramatis personae*ler devletin yasama, yürütme ve yargı organlarıdır ve bunlara bir "dördüncü organ" olarak basını eklemek işleri karıştıracaktır. Bağımsız savcı, teknik olarak yürütme organının temsilci-

sidir fakat Watergate skandalında görevli olan Archibald Cox, temelde Kongre'ye bağlı kalarak işlev görmüş ve derli toplu güçler ayrımı senaryosunu bulandırmıştır. Watergate skandalı, ders kitaplarında anayasal hükümetle ilgili daha büyük bir anlatıya uyması için yeniden düzenlenmiştir.

Başarılı anlatılar genellikle yapılar, akımlar ya da toplumsal güçlerden çok özgün kahramanları ve onların karşıtlarını ön plana çıkarır. Belirli sanat çalışmaları ya da öyküleme çabalarını bellekte yaşatmak için, geçmişi daha az dramatik, daha az anlaşılır, daha az özetlenmiş, daha az öyküleştirilmiş biçimde sunan anlatıları aşan yöntemler kullanmak gerekebilir. Judith Miller, altı ulusun Holokost'u ve olaydaki kendi rollerini nasıl anımsadığını incelediği karşılaştırmalı çalışmasında iki örnek veriyor. İlk dönemlerden beri bütün dünyada Nazilerin ilk "kurbanı" olarak kabul edilen Avusturya'nın, aslında pek çok açıdan son derece gönüllü, hatta hevesli bir kurban olduğunu öne sürüyor. Örneğin, Nazi kamplarındaki muhafızların üçte biri Avusturyalıydı. Ancak Müttefikler'in siyasi çıkarlarının ve 1965 yılında çekilen *Neşeli Günler* (*The Sound of Music*) adı filmin ortak etkisi sayesinde, Avusturyalılar Amerikalıların belleğinde Nazilere direnen soylu bir halk olarak yer etti (Miller, 1990, s. 62).

Benzer biçimde, Hollandalılar da on üç yaşında bir kızın kaleminden çıkan bir kitaba sıkı sıkı sarılarak, *Anne Frank'ın Günlüğü*'nün, Hollandalı Yahudileri kıyımdan kurtarmak için direndikleri dönemin ve ulusal kahramanlıklarının kanıtı olduğunu iddia etmektedirler. Oysa gerçekte Hollandalılar Almanların en sağlam işbirlikçileri arasındaydı. Hollanda'nın tarih geleneğinde antisemitizme Avusturya, Fransa veya başka pek çok Avrupa ülkesindekinden çok daha az yer olsa da, genellikle kurallara uyan, emirlere itaat eden, iyi huylu ve terbiyeli yüz binlerce Hollanda vatandaşı, Alman işgali altındaki Hollanda'nın belki de Naziler tarafından en kolay yönetilen ülkelerden biri olmasını sağlamışlardı (Miller, 1990, s. 95-98).

Öyküleştirme, şimdiye dek anlattığım üzere, geçmişle ilgili bir öykü anlatmak anlamına gelmektedir. Fakat ikinci bir öyküleştirme yöntemi de vardır; geçmişin bugünle ilişkisi hakkında bir öykü anlatmak. Bu daha geniş anlatıda, geçmişi anlamak, sıklıkla kendi zamanımızın insanlık tarihi geçidine nasıl uyum sağladığını gösteren baskın bir öykünün hükmü altındadır. Son iki yüz yılın büyük bölümünde, Batı'daki büyük anlatı, insanlığın kalkınışı ya da "Whig tarzı tarih yorumuyla"[2] yakından ilgilidir. Elbette bu her zaman böyle değildi, bazı alanlarda ve bazı ülkelerde baskın anlatı bir

çöküş öyküsüdür. Romantikler, "geçmişin mükemmelleştirilmesi"ni bir yük olarak görmüşlerdir. John Keats, Shakespeare'in ülkesinde yaşayan bir şairin hiçbir özgün çalışmaya imza atamayacağından endişe ediyordu çünkü Shakespeare yazılabilecek her şeyi yazmıştı (Bate, 1970, s. 5, 82). Son elli yıldır Amerika Birleşik Devletleri'nde hem geçmiş hem de şimdiki zaman Sovyetler Birliği'yle Amerika arasındaki Soğuk Savaş mücadelesi çerçevesinde anlaşılmıştır ve yakın geçmişe ait başka anlatılar da ister istemez yapılarını veya iskeletlerini bu baskın anlatıdan almıştır. Soğuk Savaş'tan sonra, uluslar arası gelişmeleri anlayıp değerlendirmek güçleşmiştir.

Bilişselleştirme ve Uzlaşımsallaştırma: Geçmişin Bilinebilir Hale Getirilmesi

Ernest Schachtel, tanınmış makalesi "Bellek ve Çocukluk Amnezisi"nde[3] yetişkinlerin nasıl anımsadığı üzerine çarpıcı gözlemler yapar; yetişkinlerin kendi hayatlarında başlarından geçen şeyleri değil, geleneksel olarak başlarından geçmiş olması gerektiğini öğrendikleri şeyleri anımsadıklarını anlatır. "Böylelikle insanların büyük çoğunluğunun anıları giderek bir ankete verilen basmakalıp yanıtları andırmaya başlamıştır; bu ankette hayat, doğum yeri ve zamanı, dini mezhep, ikametgâh, mezun olunan okullar, iş, evlilik, çocukların doğum tarihleri ve sayıları, gelir, hastalık ve ölümden ibarettir." Bir yolcu, yol işaretlerini geçtiği yollardan ve gördüğü manzaralardan daha net anımsar ve "ortalama bir hayat yolcusu, büyük ölçüde yol haritası ya da rehber kitapta yazanları anımsar; anımsaması gereken şeyleri anımsar çünkü geriye kalan hemen herkes tam da bunlara önem verip bunları anımsamaktadır" (Schachtel, 1982, s. 193-194).

Schachtel'in "yetişkin belleğinin uzlaşımsallaştırılması" olarak nitelendirdiği şey, toplumsal, kolektif ya da bireysel bellek için son derece önemli bir süreçtir (Schachtel, 1982, s. 195). En iyi bilinen ya da en azından bilinen geçmiş, her zaman öyküleştirilmiş olan değildir; özellikle inşa edilmeden, düzenlenmeden yaşanandan çok, düzenlenmiş, *yapılmış* olandır. John Dean, Başkan Nixon'la konuşurken mutlaka hem kendi söylediklerini hem de Nixon'ın sözlerini duymuştur. Hatta Nixon'ın söylediklerini kendi söylediklerinden bile daha net hatırlayacağını düşünebiliriz; ne de olsa Nixon, Amerika Birleşik Devletleri başkanıydı ve genç danışmanı Dean'in onun her sözünü can kulağıyla dinlemiş olması gerekiyordu. Fakat John Dean'in Watergate duruşmalarındaki ifadesini Beyaz Saray'daki görüşmelerin kaset kayıtlarıyla karşılaştı-

ran Ulric Neisser, Dean'in kendi sözlerini Başkan Nixon'ınkilerden çok daha net hatırladığını fark etti. Neisser'e göre, bunun nedeni Dean'in söyleyeceklerini önceden hazırlayıp prova etmesiydi. Üstelik daha sonra da konuşulanları yeniden düşünüp doğru şeyleri söyleyip söylemediğini tartıyor, düşüncelerini farklı biçimde ifade etmenin daha mı iyi olacağını merak ediyor olmalıydı. "Performanstan" önce ve sonraki planlama, hazırlanma ve prova süreçleri, Dean'in kendi sözlerini anımsamasını kolaylaştırıyordu.

Anılar hem bireysel hem de toplumsal olarak hazırlanır, tasarlanır ve prova edilir. Güçlü toplumsal kurumların ilgilenip koruduğu deneyimlerin, zengin ve kurumsal belleklerin desteklemediği deneyimlerden daha iyi korunması olasılığı yüksektir. Kayıtlı ve arşivlenmiş malzemelerin kamuoyu belleğinde yer etmesi, hiçbir zaman kaydedilmeyen, depolanmayan ya da yetersiz biçimde kaydedilen veya depolanan malzemelerin kamuoyu belleğinde yer etmesinden daha yüksek bir olasılıktır. Sözlü tarihler de, yeterli gayret gösterilirse profesyonel tarihçiler tarafından derlenebilir fakat kendi kayıt cihazlarına, tutanaklarına, dosya dolaplarına ve kayıt tutmak için kurumsallaşmış, kanuna uygun nedenlere sahip olan kişiler ve kurumların, bir gün bir kamuoyu kaydının parçası haline gelecek malzemeler üretme olasılığı çok daha yüksektir. Kültürel açıdan değer verilen ve düzenli olarak kutlanan eylemleri anımsamak, kültürel açıdan eleştirilen, bastırılan ya da kınanan eylemleri anımsamaktan çok daha kolaydır. Anımsanan ya da kutlanan geçmiş ne olursa olsun, eldeki geçmişin bir parçası olmak zorundadır ve geçmişin elde edilebilirliği de, Amos Tversky ve Daniel Kahneman'dan (1974) ödünç aldığım bir terimle, toplumsal olarak inşa edilir.

Kamuya ait alanda geçmişin yalnızca kaydedilmesi değil, aktif biçimde elden geçirilmesi de geleneksel bir kurum yerine yüksek itibarlı, toplumsal açıdan üzerinde fikir birliğine varılmış kurumlar tarafından gerçekleştirildiğinde daha kolay aktarılabilecektir. Watergate skandalının geçmişe dönük anlatısı yalnızca farklı bakış açılarına sahip tarihçiler ya da farklı görüşlerden gazeteciler tarafından değil, aynı zamanda mutlaka merkezi liberal ya da muhafazakâr konumları temsil eden Kongre üyeleri tarafından da aktarılmaktadır. Nixon'ın istifasından yıllar sonra hükümet etiği kanunlarını tartışırken Watergate olayının anlamı hakkında uzun savaşlar yaşamış ve bu süreçte birbirilerini baş düşman kabul etmiş, ancak sağ ya da sol kanattan kongre temsilcilerinin görüşlerine hiç değinmemişlerdi. Aynı zamanda, yasal siyasi konumları dolayısıyla Watergate olayının anısını yüceltmeye

mecbur görünmekteydiler. Watergate olayının sistemin işlediği anlamına geldiğini (muhafazakârlar) ya da sistemin neredeyse çökmek üzere olduğu, bu nedenle reform yapılması gerektiğini işaret ettiğini (liberaller) düşünmüş olabilirler, ancak Watergate sonrası kanunları şekillendirme süreci hepsinin Watergate'i anayasal bir kriz olarak görüp son derece ciddiye almasını gerektirmişti. Aşırı sol ve sağ görüşlü entelektüeller ve siyasi eylemciler daha şüpheci, yıkıcı ya da saygısız görüşler öne sürmüşlerdir ancak bunlar merkezi siyasi arenada hiçbir zaman duyulmamış, tartışılmamıştır.

Uzlaşımsallaştırmanın özel bir yöntemi de anıtlaştırmadır. Bir şeyi bir abide ya da anıta dönüştürme sürecinde geçmiş de dönüştürülür. Anıtlaştırma geçmişi törelleştirir, kronolojiden bir gelenek yaratır. Kutlanan ya da anılan bir olaya "olağanüstü bir önem yüklenmiş ve geçmişi kavrayışımızda niteleyici ve apayrı bir yer tahsis edilmiş olur." Bir anlamda bu olay, "bir kutsal tarih kaydı" haline gelir (Schwartz, 1982, s. 377). Anıtlar –abideler, resmi tatiller ya da kutlama törenleri– izleyici odaklı olma eğilimi gösterir ve yaratıcıları bunların retorik etkisi için kaygılanır. Çağdaş eşcinsel özgürlüğü hareketinin başlangıç noktalarından sayılan Stonewall isyanının elli ikinci yıldönümü kutlamalarını eleştirenler, kutlamanın ticarileştirilmesine, gösterilere şirketlerin sponsor olmasına, tişörtler ve başka ticari ürünler satılmasına karşı çıkmışlardı. Ancak kutlama töreninin organizatörleri Central Park kutlama töreninin ne kadar pahalı olacağını önceden fark etmişlerdi (*New York Times*, Mayıs 6, 1994).

Anıtsallaştırma, aslında uzlaştırma amacını gütse de sıklıkla çatışmalara sebep olur. Amherst'teki Massachusetts Üniversitesi'nin yerleşke kütüphanesine siyah lider W. E. B. Du Bois'nın (üniversitenin yakınında doğmuştu ve ona ait belgeler ve çalışmalar kütüphanenin özel koleksiyonunda toplanıyordu) adını vermek isteyenler, muhafazakâr öğrenci gazetesinin ateşli muhalefetiyle karşılaşmışlardı (*Boston Globe*, 8 Mayıs 1994). Auschwitz'in nasıl bir Holokost anıtı olması gerektiği konusunda öfkeli tartışmalar hâlâ sürmektedir (*New York Times*, 5 Ocak 1994). Martin Luther King, Jr. için ulusal bir tatil günü ilan edilmesi çabaları ve sokaklara ya da parklara King'in adının verilmesi için yapılan yerel girişimler de anlaşmazlıklara neden oldu (*New York Times*, 18 Ocak 1987). Varşova getto isyanının Polonya'daki komünist hükümet tarafından finanse edilen, o dönemde sıkıyönetim ilan etmiş olan rejime uluslararası destek kazanmak için düzenlendiği düşünülen kırkıncı yıldönümü kutlamaları, Yahudi gruplar ve Solidarność'u (Polonya Dayanış-

ma Sendikası) destekleyenler tarafından protesto edilmişti. Filistin Kurtuluş Örgütü'nün temsilcisi gettodaki Yahudi direnişçiler anıtına bir çelenk bırakınca, İsrail delegasyonu derhal ülkelerine çağrılmıştı. Büyük bir halkla ilişkiler jesti olması planlanan kutlama, siyasi bir utanca dönüşmüştü (*New York Times*, 17 Nisan 1983, s. 9 ve 22 Nisan 1983, s. 5). Protestocular, komünist hükümetin 1948 Macaristan ulusal devrimini kutlamak amacıyla düzenlediği resmi törenleri, rejimin yasallığını sorgulamak ve protesto etmek için fırsat bilmişlerdi (*New York Times*, 16 Mart 1987, s. 3).

Sonuç

Özetle açıklamak gerekirse, kolektif bellek dört ana prensiple özetlenebilir. Birincisi; bellek gerçekte toplumsaldır. İnsanlar kolektif, alenen, etkileşimli olarak hatırlar. Aynısı, yalnızca sosyal etkileşim, tekrarlama, yeniden gözden geçirme ve –insanların sosyal varlıklar olmaları nedeniyle sahip oldukları– dil aracılığıyla yaşayan bireysel bellek için de geçerlidir.

İkinci olarak, bellek seçicidir. Bir şeyi hatırlamak için bir başka şeyi unutmak gerekir.

Üçüncüsü, bu seçim aşamasını etkileyen, hem kasıtlı hem bilinçsiz birçok süreç vardır. Belirli bir kültürel belleğin öğrencileri, sıklıkla belleğin şekillendirilmesinde etkili olan kendine-dönük yöntemleri ortaya koymayı amaçlarlar. Kendine-dönüklük bilgeliğin başlangıç noktası olabilir ama varış noktası olmamalıdır. Araçsallaştırma da bellek inşasının dinamiklerinden biridir fakat öyküleştirme, uzlaşımsallaştırma ve uzaklaştırma süreçleri gibi bağımsız biçimde işlemez. Ayrıca bu güçler birliğinin lideri de değildir. Hangi bellek süreçlerinin başat önemde olduğu, eldeki örneğe göre değişkenlik gösterir.

Dördüncüsü, kolektif bellek, en azından liberal çoğulcu toplumlarda nihai değildir, her zaman tartışmaya açıktır ve gerçekten de sıklıkla tartışılır. Amerika örneğinde, hiçbir ikon, kutsallığı tartışılamayacak kadar mukaddes değildir. Aksine, sembol ne kadar kutsalsa, protestoların yöneltileceği odak noktası haline gelmesi olasılığı da o kadar artar. Bu da meşrulaşmış tarihi kilometretaşlarını –okul kitaplarından anıtlara– sembolik siyaset için uygun hedefler haline getirir. Vietnam Gazileri Anıtı hakkındaki tartışmalar bu durumun anlamlı bir örneğidir. Yüce Divan yargıcı Thurgood Marshall'ın Anayasa'nın 200. yıldönümünde yaptığı ve pek çok topluluğu, özellikle de Afrikalı-Amerikalıları anayasanın hüküm alanına dahil etmedikleri için Amerika'nın kurucularını eleştirdiği konuşma da böyle bir örnektir (*New York Times*, 7 Mayıs 1987, s.1).

Antropolog Arjun Appadurai, geçmişin "sınırlı bir kaynak" olduğunu belirtmişti, dolayısıyla geçmişin mülkiyeti konusunda anlaşmazlıklar sürekli tekrarlanmaktaydı. Oysa günümüzde, geçmiş giderek bereketli bir kaynağa dönüşmekte ve anlaşmazlıklar artık kıtlıktan değil bolluktan kaynaklanmaktadır. Günümüzde belleğin binlerce destekçisi var. Anıtlaştırmayı bile anıtlaştırıyoruz. Spielberg'ün *Schindler'in Listesi* (*Schindler's List*) adlı filmi, Holokost'a tanıklık ediyordu. Filmin bazı bölümlerinin çekildiği Krakow'un Yahudi mahalleleri artık turistik bölge haline geldi. Yahudilerin çektiği acıların bu gerçek mekânı hem filmdeki rolü hem de filmin anısını kutladığı rolü sayesinde ünlendi (Ulusal Radyo, Deidre Berger, muhabir, 7 Temmuz 1994).

Tartışma, çatışma, anlaşmazlık; kolektif bellek çalışmalarının ayırıcı özelliği, çarpıtma kavramından çok bunlardır. Bugünkü tutumları ve görüşleri keşfetmek, geçmişin onlar üzerindeki meşru iddialarından çok daha önemli hale gelir. Buna rağmen, çarpıtma üzerinde odaklanmak kolektif veya kültürel bellek çalışmaları söz konusu olduğunda oldukça mantıklıdır. Aramızdaki en ateşli göreci akademisyenler bile tarihin "çarpıtma" diye haykıran versiyonları karşısında tiksintiyle ürperirler. Bunun en ünlü örneği, giderek gelişmekte olan sıra dışı Holokost revizyonistleridir. Bu grup, Yahudileri yok etmek için planlar yapıldığını ve bu planların uygulamaya koyulduğunu reddetmektedir. Geçmişteki hangi olayların daha sonra yeniden yorumlamaya maruz tutulamayacağı ya da tutulmaması gerektiği sorusu, 1990 yılında UCLA'da düzenlenen "Nazizm ve 'Nihai Çözüm': Temsilin Sınırlarını Araştırmak" konulu konferanstaki makalelere de konu olmuştur (Friedlander, 1992). Geçmişin çelişen versiyonlarından büyülenmenin, yerleşik ve üzerinde anlaşılmış olayların akla uygun revizyonist yorumları hakkında heyecan duymanın sebebi, eğitimli tarihçilerin bile (belki de özellikle onların) hakiki bir tarihin varlığı konusundaki çok güçlü inançlarını korumasıdır. Şayet farklı yorumlar özgürce dolaşıma girebilseydi, güncel çıkarlara hizmet edebilecek biçimde arzu edildiği gibi kullanılabilseydi, sarsılmaz kanıtlardan oluşan bir bilgi temeli tarafından sağlama bağlanmış olmasaydı, geçmişle ilgili anlaşmazlıklar da nihayetinde ilgi çekmezdi. Fakat aslında ilginçtirler. Dikkat çeker, merak uyandırırlar. İlgi çekerler çünkü insanlar bir ölçüde bilebileceğimiz ve bir ölçüde üzerinde fikir birliğine varabileceğimiz bir geçmişin gerçekleşmiş olduğuna inanır, güvenirler.

İngilizceden çeviren: Begüm Kovulmaz

Kaynakça

Appadurai, Arjun. 1981, "The Past as a Scarce Resource," *Man* (N.S.) 16: 201-219.

Apple, R. W. Jr. 1991, "Defining the Issue," *New York Times*, 7 Ocak, A16.

Apple, R. W. Jr. 1994, "The Longest Day Is Being Marked by Those with Shortened Memories," *New York Times*, 5 Haziran, E4.

Bate, W. Jackson. 1970, *The Burden of the Past and the English Poet*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Burke, Peter. 1989, "History as Social Memory," ed. Thomes Butler, *Memory: History, Culture and the Mind*, Oxford, Basil Blackwell, s. 97-113.

Burke, Peter. 1992, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven, Yale University Press, 1992.

Caruth, Cathy. 1991, "Introduction," *American Imago*, özel sayı: *Psychoanalysis, Culture and Trauma 48*.

Chant, Cate. 1994, "UMass Paper Opposes Du Bois Honor," *Boston Globe*, 8 Mayıs, 29.

Constantine, K. C. 1993, *Bottom Liner Blues*, New York, Mysterious Press.

Debouzy, Marianne. 1990, "In Search of working-Class Memory: Some Questions and a Tentative Assessment," ed. Noelle bourguet, Lucette Valensi ve Nathan Wachtel, *Between Memory and History*, Chur, İsviçre, Harwood Academic Publishers, s. 55-76.

Degler, Carl. 1976, "Why Historians Change Their Minds," *Pacific Historical Review* 45.

Doyle, Don H. 1978, *The Social Order of a Frontier Community*, Urbana, University of Illinois Press.

Dykstra, Robert R. 1968, *The Cattle Towns*, New York, Alfred A. Knopf.

Friedlander, Saul, ed. 1992, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution,"* Cambridge, Harvard University Press.

Greenwald, Anthony. 1980, "The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History," *American Psychologist* 35, 603-618.

Greenwald, Anthony. 1984, "The Self," ed. Robert S. Wyer ve Thomas K. Srull, *Handbook of Social Cognition*, cilt 3, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum, s. 129-178.

Irwin-Zarecka, Iwona. 1994, *Frames of Rememberance*, New Brunswick, New Jersey, Transaction.

Janofsky, Michael. 1994, "Learned Opposition to New Disney Park," *New York Times*, 12 Mayıs, A8.

Kamm, Henry. 1987, "1500 March Freely in budapest for a New Democracy," *New York Times*, 16 Mart, 3.

Kifner, John. 1983, "In Warsaw, Few Flowers at the Ghetto," *New York Times*, 17 Nisan, 9.

Kifner, John. 1983, "Some Jews Leave Polish Ceremony," *New York Times*, 22 Nisan, A5.

Macedo, Stephen. 1990, *Liberal Virtues*, Oxford, Clanderon Press.

Madsen, Richard. 1990, "The Politics of Revenge in Rural Chine during the Cultural Revolution," ed. Jonathan N. Lipman ve Stevan Harrell, *Violence in China: Essays in Culture and Counterculture*, Albany, State University of New York Press, s. 175-201.

Mannheim, Karl. 1970, "The Problem of Generations," *PsychoanalyticReview* 57, 378-404.

Metron, Robert. 1968, "The Matthew Effect in Science," *Science* 159, 5 Ocak, 56-63.

Metron, Robert. 1988, "The Matthew Effect in Science, II," *Isis* 79, 606-623.

Miller, Judith. 1990, *One, by One, by One: Facing the Holocaust*, New York, Simon and Schuster.

Neisser, Ulric. 1982, "John Dean's Memory: A Case Study," ed. Ulric Neisser, *Memory Observed*, San Francisco, W. H. Freeman, s. 139-159.

New York Times. 1994, "Remember Stonewall! But How? Groups Ask," 6 Mayıs, A13.

Perlez, Jane. 1994, "Decay of a 20th Century Relic: What's the Future of Auschwitz?" *New York Times*, 5 Ocak, A4.

Peterson, Merill. 1994, *Lincoln in American Memory*, New York, Oxford University Press, s. 206-217.
Radin, Charles A. 1994, "Japenese Justice Minister Resigns," *Boston Globe*, 8 Mayıs, 8.
Rich, Frank. 1994, "Disney's Bull Run," *New York Times*, 22 Mayıs, E15.
Ross, Michael ve Fiore Sicoly. 1982, "Egocentric Biases in Availability and Attribution," ed. Daniel Kahneman, Paul Slovic ve Amos Tversky, *Judgement Under Uncertainity: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 180-189.
Schachtel, Ernest G. 1982 (1947), "On Memory and Childhood Amnesia," ed. Ulric Neisser, *Memory Observed*, San Francisco, W. H. Freeman, s. 189-200. İlk olarak *Psychiatry* 10'da yayımlanmıştır, 1-26.
Schudson, Michael. 1992, *Watergate in American Memory: How We Remember, Forget, and Reconstruct the Past*, New York, Basic Books.
Schudson, Michael. 1994, "Textbook Politics," *Journal of Communication*, 44, 43-51.
Schuman, Howard ve Jacqueline scott. 1989, "Generations and Collective Memories," *American Sociological Review* 54, 513-536.
Schwartz, Barry. 1982, "The social Context of commemoration: A Study in Collective Memory," *Social Forces* 61, 374-402.
Schwartz, Barry, Yael Zerubavel ve Bernice M. Barnett. 1986, "The Recovery of Masada: A Study in Collective Memory," *Sociological Quarterly* 27, 147-164.
Taylor, Stuart. 1987, "Marshall Sounds Critical Note on Bicentennial," *New York Times*, 7 Mayıs, 1.
Trevor-Roper, Hugh. 1983, "The Invention of Tradition: The Highland Tradition in Scotland," ed. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Pres, s. 15-41.
Tumarkin, Nina. 1987, "Myth and Memory in Soviet Society," *Society* 24 (Eylül/Ekim), 69-72.
Tversky, Amos ve Daniel Kahneman. 1974, "Judgement Under Uncertainty: Heuristics and Biases," *Science* 185, 1124-1131.
White, Hayden. 1973, *Metahistory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Wieseltier, Leon. 1993, "After Memory," *New Republic*, 3 Mayıs, 16-26.
Williams, Lena. 1987, "Most of U.S. Will Honor Dr. King, Bus Some Still Dispute the Holiday," New York Times, 18 Ocak, 1.
Wilson, William A. 1976, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, Bloomington, Indiana University Press.
Zelizer, Barbie. 1990, "Achieving Journalistic Authorit Through Narrative," *Critical Studies in Mass Communication* 7, 366-376.
Zelizer, Barbie. 1992, *Covering the Body*, Chicago, University of Chicago Press.

Notlar

1 Sosyolojide Matthew etkisi, ilk olarak Robert K. Merton tarafından, tanınmış bilim adamlarının benzer çalışmalar yaptıkları zaman tanınmayan bilim adamlarından daha fazla ilgi gördüğünü anlatmak için kullanılmıştır. Matta İncili'ndeki şu cümleye gönderme yapmaktadır: "Çünkü her kimin varsa ona verilecek ve ona artırılacaktır; kimin yoksa, elinde olan bile alınacaktır." (Matta, 25:29)
2 Whig tarzı tarih yorumu, İngiliz tarihçiler tarafından kullanılır, geçmiş şimdiki zamana doğru ilerleyen erekbilimsel bir süreç olarak ele alınır.
3 "On Memory and Childhood Amnesia".

Şifreli Harikalar Kumpanyası

Kendime bindim bineli varolan şu "matik" ekinin kullanımı ne zaman sona erecek merak ediyorum. Borsamatik, dokunmatik, omomatik, galoşmatik, sınavmatik, taşıtmatik, taharetmatik vb... Ama tam da bir formülü yok, gündelik hayatta pragmatik, karizmatik, travmatik, matematik, sinematik gibi başka "matik"lere de sıkça rastlamak mümkün. İşlev gören bir şeyin küçüğüne, işi kolaylaştıranına, daha teknolojiğine, makineleştirilmişine veya makine için olanına hemen "matik" ekini yapıştırıyorlar. Çağ teknoloji çağı, artık "matik" olan bir şey insanları şaşırtmıyor, zaten öyle olması gerekiyor. "Matik" eklemeseniz ne kaybedersiniz? Tamam otomatikleştirenlere matik ekleniyor onu anladık, peki ya diğerleri? Bir gün mutlaka bu "matik"leştirmenin şifreleri açıklanmalı. Halk huzursuz.

Sözü bankamatikten açacaktım, oradan aklımı sürçtü bu takıntı. Bazen ATM'lere uğradığımızda yaşlı bir teyze/amca gelip, yardım ister: "Evladım ben şu aleti beceremiyorum, şifresini giremiyorum, bir türlü öğrenemedim, yardım eder misin?" Ederim etmesine de, içimden gayriihtiyari düşünürüm: "Ya benim yerimde olsan ne yapacaktın kurban olduğum".

Onun bu dijital ekranlara girmesi gereken bir, en fazla üç tane şifre var belki, ya bizim durumumuz? Her yanımız şifrelerle dolu. Beynimizin ancak kullanabildiğimiz yüzde 10'luk bölümünün yüzde biri "şifreler" tarafından işgâl edilmiş durumda. Daha henüz tastamam dijitale, enformatiğe geçmemişken, şifreler olmadan şuradan şuraya yaşamayacak hale geldik.

Şöyle bir düşünelim, öncelikli şifrelerimiz neler? Cep telefonunun şifresi, bankamatik şifreleri, iş yerinin kapısının şifresi, iş yerindeki tuvaletin şifresi, mail hesaplarımızın ve bir dolu internet sitesinin şifreleri -ki sırf bunlar bile yeter de artar- bilgisayarın şifresi, ekran koruyucunun şifresi, şifreli televizyon kanallarının şifreleri, kasa şifreleri falan derken saymakla bitmez. Ayrıca daha bir dolu şifreli eşya var; şifreli televizyonlar, çamaşır makineleri anahtarlar, araba teypleri, uydular... Kuran'ın şifresi, da Vinci'nin şifresi, Matrix'in şifresi... Şifreli arabalar, kapılar, her türlü eşya yolda. Çipi takıyorlar, oldu bitti. Hatırlayabilirsen şifresini yazar kullanırsın.

Şifre icat olduğundan beri şifre kırıcılar da mutlaka var. Birileri şifreliyor, kırıcılar kırıyor, diğerleri daha fazla şifreliyor onlar yine kırıyorlar ve böylelikle daha başka şifre parametreleri ekleniyor. İkinci şifreler, daha karışık şifreler giriyor işin içine. Gün geçtikçe aklımızda tutmamız gereken şifreler katlanarak çoğalıyor.

Bunlara bir de şifre diye adlandırabileceğimiz başka şeyleri ekleyebiliriz. Kimlik numarası örneğin, ezberden bilmek lâzım. Bankalardaki müşteri numaralarımız, SSK numarası... Veriyorlar bir numara, hadi bir unut da görelim. Bürokrasiyle boğuşur dursun. Ama tabii hiç bir işe yaramıyor. Halen diyorlar ki "Tatile mi çıkacaksınız, yoksa parmağınızı boyatıp oy mu atacaksınız?" Devlet bana bunu "Seni izliyoruz haberin olsun" demek için mi verdi? Herkeste eşi olmayan bir numara yok mu zaten? Vereyim numaramı, nerede istersem oradan kullanayım oyumu? Yok. "Bu sadece senin fişlendiğini belirtiyor, adın gibi ezbere bileceksin ve fişlenmiş bir vatandaş olduğunu unutmamanı sağlayacak bu numaralar." Hem merak ediyorum "000000001" numara kimde, bu ülkenin bir numaralı vatandaşı kim, o açıklansın.

Neyse... Mesela bazı aletlerin kendilerine has şifreleri vardır. Bilmeyen çalıştıramaz. Evdeki şofbeni anlatayım... Önce vanayı açacaksın, sonra tüpü, sonra musluğu. Ardından şofbenin ayarını ikinci kademeye getirip 10 saniye bekleyeceksin ve şofbeni yakacaksın. Kapatırken de ayrı bir şifresi var. Sıralamada en ufak bir yanlış yaparsan, başına gelebilecek en küçük şey yüzünde ve kafanda bulunan bütün kılları kaybetmek olur. Neyse ki yakında değiştiriyoruz.

Bir tanıdığın bilgisayarıysa alemin en güvenlikli şifre algotirmasına sahip. Eğer bilgisayarı açmaktan başka çaren yoksa önce klavyeyi çıkaracaksın. "Klavye takılı değil" diye hata verecek. Klavyeyi takıp F1 tuşuna basacaksın. Açılmaya başlayacak. Bu arada monitör kararıyor. Windows'un açıldığına dair sesi duyduktan sonra monitörü kapatıp tekrar açmak ve görüntü gelince ilk olarak Not Defteri'ni çalıştırmak gerekiyor. Sonra kapatana kadar istediğin gibi kullan. İlk önce Not Defteri'ni açmazsan hiç bir program çalışmıyor. İnanılmaz ama gerçek bu. O, şifreyi nasıl olduysa çözmüş ve artık bilgisayarın çıkardığı sorunlardan bıkmış olduğundan, "Bu şekilde çalışıyor, şimdi değiştirsek başka sorunlar çıkar" diyerekten böylece kullanıyor. Halbuki bilgisayar bu, hayatı kolaylaştırması gerekirken, çözülmesi imkânsıza yakın bir şifreyle unutmaman gereken koca bir olaylar silsilesi sunarak zindan ediyor...

Herkesin böyle şifreyle çalışan aletleri vardır ve bir şekilde keşfedilir bunlar. Bir misafirliğe gidersin, mutfağın musluğunda elini yıkayacaksın, su açılmaz. "E su akmıyor" dersin, ev sahibi "Yok yok onun şeyi var" deyip bir kaç garip hareket yaparak suyu açar. Hep "onun şeyi" olur ve o şeyleri birileri bulur. Birileri ve öğrendikten sonra

biz de artık bu şifreleri aklımızda tutmak zorunda kalırız. Sadece şifresini bilen kişinin çalıştırabileceği uzaktan kumandalar, el radyoları, kulaklıklar, çakmaklar, çamaşır makineleri... ne isterseniz.

Tarihin sayfalarına gömülen eski bilgisayarım Commodore 64'te sadece Shiftlock tuşu basılıyken çalışan oyunlar vardı veya Amiga'da sadece "fast ram" takılıyken çalışan oyunlar. Şimdi bile eminim bilgisayar oyunlarının buna benzer şifreleri vardır. Bunların hepsi birer şifre, şifreyi bilmiyorsan öylece kalakalırsın. İşin kötüsü bunların çoğunu şimdi bile hatırlıyorum. Bir nesil hatırlıyor bunları, bir neslin kafası artık işine bile yaramayan şifrelerle dolu.

Yüzde biri geçtiğimiz kesin.

"Peki bu kadar şifreyi kafanda taşımasan ne yapacaksın, kuantum bilgisayarı mı üreteceksin, hayatın anlamını mı çözeceksin" gibi bir soru olabilir. Benim bildiğim, bu "şifre"lerden artık rahatsız olduğum, şifrelere, parolalara artık tahammül edemediğim. Filvaki, günlerimi, beynime sosyal hayatın gereğiymiş gibi duran bu numaraları tıka basa istiflemeden ve "Şifrelerimi unutursam ne yaparım ben" tedirginliği taşımadan geçirmek istiyorum.

Yıl olmuş 2007. Biz hep 2000 yılında, uçan taşıtlarla gezeceğiz, istediğimiz yere ışınlanacağız, kolumuzda, budumuzda bir çip olacak bütün numaralarımızın, şifrelerimizin kaydı onda tutulacak; iş yeri kapısına parmak basacağız, kasalar retinamızı tarayıp açılacak diye alıştırıldık. Filmlerde bunu gösterdiler, kitaplara bunu yazdılar. Haberlerde bunları anlattılar. Ömrümüzün yarısından çoğu bu 2000'li yılları; insanların sadece düşünmeyi, üretmeyi, başka yaşam formlarıyla iletişim kurmayı dert ettiği bu müthiş çağ evrimini beklemekle geçti. Ortada herşeyi "matik"leştirmiş bir uygarlık olmadığı gibi, her şifreyi tutan çipler, "açıl susam" deyince sesi tanıyıp kendiliğinden açılan kapılar da yok. Her elektronik alet başlı başına bir dert zaten. Tabii tüm bunların yanında başka yaşam formları ile iletişim kurmak hepten hayal. Şifrelerle doldurulan kafalar yüzünden rakamlara bağımlı hale gelmiş insanoğlunun, özel hayatına, maddi birikimine dair bin türlü şifresini aklına yazmışken, giderek daha güvensiz, daha içe kapanık ve tamamiyle iletişimden uzak bir hale gelmesi de ayrı bir handikap.

Kimse beni şifrelerin "bölücü" olmadığına ikna edemez. Bundan 15 yıl öncesini hatırlayın. Kafasında yığın yığın şifre taşımayan insanların saklayacak pek bir şeyleri olmadığından, insanlar her şeylerini şifreleyip daha sonra da evlerine kapanmadan önceki zamanları. Bir küçük defteri, ajandası vardı herkesin, unutmak istemediği şeyi yazar kaldırırdı bir yere. Şimdi, insanlar sahip oldukları şifrelerin çokluğu yüzünden kendilerini de şifrelemek zorunda kalıyorlar. Konuştuğun insanın kim olduğunu bile bilemiyorsun. Karşıdaki insanı çözemiyor, tanıyamıyor, şifrelerinin arkasındaki kimliğini bilemiyorsun.

Tüm bunların üstüne insanların bir de şifre diyebileceğimiz özellikleri var, zira şifre gibi akılda tutmak gerekiyor bunları. Domates sevmeyen arkadaşlarımız var mesela, içinde domates olan yemeği yemiyorlar veya sebze yemeyen, et yemeyenler var. Kendi kardeşim buna bir örnek, sofrada gözünün önünde zeytin çekirdeği varsa sofradan kalkar. Ailecek bunu unutmamalıyız ki kahvaltısını yapabilsin. Yürürken sol tarafta olmak isteyen insanlar var, bir isme, maddeye alerjisi olanlar, perşembe akşamları en sevdiği diziyi izlediği için aramamamız gerekenler, kan gördüğü zaman bayılanlar... İnsanların da çeşit çeşit şifresi var ve ne kadar insan tanıyorsak, o kadar şifre taşımak zorundayız aklımızda.

Artık bu işe bir çözüm bulunmalı. Giderek karmaşıklaşan, çoğalan ve güven kaybettiren bu şifre üstüne şifre üretme dönemi sona ersin. Alalım çayımızı, oturalım bir kenara, insanların şifreleriyle uğraşalım, onları çözelim veya şifresine bir zarar gelmeyeceğini bilip açsın kendini konuşsun herkes birbiriyle güzelce. Kredi kartı şifresi, internet sitesi şifresi hatırlayacağız diye çayı sevmeyen kimdi, hangi film ne anlatıyordu, mangaldan, kayınçodan dem vuran bir romen şarkısı aslında neden bahsediyordu hepsini unuttuk.

Tarihi, kendi geçmişini, ne zaman ne yaşadığını, karşılaştığı güzellikleri, yaptığı kötülükleri, sevmeyi, aşık olmayı, birileriyle birlikte kurduğu hayalleri unutmaktan hicap duymayan insanoğlunun, "ya unutursam" korkusuyla şifrelere bu kadar sarılması, şifrelerini adı gibi hatırlaması ve bu habire şifre üretip bir şeyleri saklama, engelleme takıntısının sebebi ancak başkalarının içinde de kendi içindeki gibi bir şeytan olduğuna inanması olabilir.

Olsun, her şeyi unutur da kişi, ama illa ki hatırlar içindekini.

UMUT TAYDAŞ

Haz İlkesi'ni Doğru Kavrayabilmek Açısından "Zaman" Kavramının Önemi

ATA DEVRİM

I. Giriş

"Haz" kavramını ele alırken halen skolastik düşüncenin kalıplarını kullanmamız ilgi çekicidir. Etik açıdan doğru olarak gördüğümüz davranışların hazdan fedakârlık etmeyi içerdiğini *a priori* kabul ederiz. "Haz peşinde koşmak" gündelik dilde ahlâki bir yanlışlığı betimlemek için kullanılır. Ne var ki, bu yanlışlığın da onun kınanmasının da kavramın yanlış yorumundan kaynaklanabileceği üzerine düşünmeyiz bile.

İnsanoğlunu bu yanlış yoruma götüren belli başlı etmenler vardır. Sözgelimi, insan türünün narsisistik büyüklenmeciliği hazdan vazgeçebilmiş olmakla övünmek ister. Bunun için de kendisinin organizmadan soyutlanmış tinsel bir varlık olduğunu öne sürer. Bir diğer etmen de, etiğin salt bireyle sınırlı kalması, toplumsal bir açılıma kavuşamamasıdır. Böylece, başkalarını mutlu etme, başkalarının dünyadan haz almasını sağlama gibi davranışların yerine bireyin hazdan tamamen kaçışı ön plana çıkar.

Bunların temelinde insanın eylemlerini sık sık narsisistik ayartmalara kanarak yanlış yorumlaması bulunur. Bunun dışında, insanoğlu kusurlarını haklı gösterecek birtakım dayanaklar da arar. Her ne kadar kendi doğasıyla savaşıyor olsa da özünde hazza yönelik bir varlık olduğu için hata yapmaktadır. Oysaki doğa, bir haz alma biçimi olarak üreme etkinliğinde bile, hem eylemin başlangıcında hem de eylemin sonucunda toplumsal içerikli bir amaç peşindedir. Bu bağlamda, haz alma, haz vermeyi de koşul olarak öne sürdüğünden, hazdan kaçınma davranışından çok daha etik bir davranıştır.

Bu makalede Freud'un "haz" kavramını ele alış biçimini tartışacağız. Kuşkusuz, Freud da geleneksel yorumlardan etkilenmiştir ama bizim bu tartışmadaki asıl amacımız Freud'un kurgusunu yönlendiren mantığı irdelemektir. Bu mantığın geleneksel yorumlardan etkilenmesi ile kurgulamanın kendi doğasından kaynaklanan unsurların kurgudaki payları ilgi alanımızın dışında olmakla birlikte, bizi daha çok ikincisi ilgilendirmektedir.

II. "Haz İlkesi"nin Hatalı Kurgusu

"Haklı olarak karşı çıkılacaktır ki, haz ilkesine köle olmuş ve dışsal dünyanın olgusallığını gözardı etmiş olan bir örgütleniş diriliğini en kısa bir zaman için bile sürdüremez, öyle ki, herhangi bir biçimde varoluş kazanması bile söz konusu olamazdı" diyen Freud, daha sonra bir geri adım atma gereğini duyar: "Gene de eğer bebeğin –annesinden gördüğü ilgiyi de katma koşuluyla– bu tür bir ruhsal dizgeyi hemen hemen gerçekleştirdiği düşünülecek olursa, böyle bir kurgunun kullanılışı aklanabilir."[1] Freud'un kurgusunda varlığı salt haz ilkesinin yönlendirdiği bir zaman aralığı vardır. Bu zaman aralığının uzun ya da kısa olması önemsizdir; sonuçta haz ilkesi, olgusallık ilkesinden önce gelir. Ne var ki, kurgusal düzlemde bile bir ardışıklığın varsayılması sorunludur.

Özgün düşünceleriyle dikkat çeken ve nesne ilişkileri kuramcıları arasında yer alan W.R.D. Fairbairn, varlığın amacının haz değil, nesne olduğunu öne sürer.[2] "Nesne"yi neden olarak kabul ettiği için nesneye neden gereksinim duyulduğu sorusu ve bunun yanıtının "haz" olduğu Fairbairn'in dikkatinden tamamen kaçmıştır. Acıktığımda yiyeceği kendisi için aramam, amacım karnımı doyurmaktır ve aradığım nesne bu amaca hizmet eder. Nesne bir araçtır ve Fairbairn, araçları "amaç" olarak görme gibi yaygın bir yanılgıya kapılmıştır. Buna karşın, bu yanılgı sanıldığı kadar yalın değildir; *hazza ulaşmanın koşulu nesnedir*. Nesne, varlık ile alacağı haz arasında dikilir. Hazzı verebilecek biricik nesnedir ama onu bir koşul haline getiren de haz verme özelliğidir. Eğer böyle bir özelliğe sahip olmasaydı, varlık onunla ilgilenmezdi. Uexküll'ün belirttiği gibi varlıklar, yalnızca çıkarlarına hizmet eden nesnelerle ilgilenirler. Böylece aynı biçimde, *nesneye yönelmenin koşulu haz istemidir*.

Fairbairn'in yanılgıya düşmesini haklı çıkaran bir başka olgu vardır ki, konumuz açısından büyük önem taşır. Araçlar da elde edilmeleri için çeşitli koşulları dayatırlar ve bu koşulları dayattıkları için birer "amaç" haline gelirler. Piramidin en tepesindeki amaca ulaşana dek, koşullar dayatan her

araç, elde edilene dek birer "amaç"tır. Fairbairn, piramidin en tepesine ulaşmadan basamaklardan birine takılıp kalmıştır. Sözgelimi,sebze yetiştirebilmemiz için öncelikle toprağa, suya ve tohuma gereksinimimiz vardır. Elde etmek istediğimiz nesne, bize kendisini önceleyen koşulları dayatır. Bundan nesnelerin birbirlerine bağımlı olması,diğer bir deyişle birbirlerinin koşulu olmaları sorumludur. Bir nesneye erişmek her durumda bir diğer nesneyle ilgili eylemleri gerektirir.

Bu bağlamda, nesneler arasındaki bu bağ, haz ilkesini baştan belirlemiştir. Freud'un kurgusu saltık bir biçim olarak haz ilkesini ele alarak onu yalınlaştırır. Kurguda haz ve olgusallık ilkelerinin *ardışık olarak* ayırılması, varlığı yönlendiren ilkenin ontolojik anlamının ortaya çıkışının engellenmesi ve kurgu ile gerçeklik arasında da kesin bir zıtlığın oluşması gibi birbiriyle örtüşen iki sonuca neden olur. Annenin bebeğe süt vermesi karşılıksız bir edim olarak algılansa da,bebeğin süt için ağlaması ve her durumda ağzını kullanması gerekir.Son derece basit olsalar bile bebeğin haz almak için bir iki koşulu yerine getirmesi zorunludur.

Freud, haz ilkesinin yanına olgusallık ilkesini koymasına karşın,bu ardışıklık, iki ilkenin sentezinden çok bir "yan yanalığın" kabulüyle noktalanır. Bu yan yanalık iki ilkenin birbirleriyle kaynaşmadan zaman zaman birbirlerine üstün geldikleri durumların kurgulanmasına da hizmet eder. İki ilke, Freud'un kurgusunda birlikte çalışmak yerine birbirleriyle çatışır. Kuşkusuz, ilkelerin birbirleriyle çatıştığı anlarda düştüğümüz psişik çelişkiler olgunun kanıtıdır. Ne var ki,burada gözden kaçan nokta, çatışmanın "ne-için" olduğudur. Genel olarak kavramları, salt tez ve antitez olarak konumlandırmaya alışkın aylak bilinçlerimiz, varsaydığı bu yalınlıkla rahat eder. Kavramlar ise yaşamın içerisinden gelip bilincimizi meşgul eder olmuşlardır ve yaşam bir "amaç"lar bütünüdür. Bu durumda, iki ilkenin birlikte çalışması mükemmel bir uyumu çağrıştırsa bile felsefi olarak bundan kaçınmak gerekir. *İki ilkenin amaçları ortaktır ama bu, araçlarının da ortak olacağı anlamına gelmez.* Çatışmanın ardında bile bir ortaklık olduğunu göremeyen Freud,ileride de göstereceğimiz gibi, kuramsal rotasını yitirmiştir.

Freud, merkeze koyduğu ve son derece belirsiz bir kavram olarak duran haz ilkesini sorgulama gereksinimini, travmatik nevroz vakalarıyla karşılaştığı zaman duymuş ve bu vakaları "yineleme zorlantısı" ile açıklamaya çalışmıştır: "Yineleme-zorlaması ayrıca geçmişten öyle yaşantıları da yeniden getirir ki, bunlar hiçbir haz olanağı kapsamazlar ve çoktandır, giderek

o günden bu yana baskılanmış olan içgüdüsel dürtülere bile doyum getirebilmiş değildirler."[3] Haz veren deneyimlerin yinelenmesi gibi acı veren deneyimlerin de yinelenmesi kuramsal çerçevede ilke olarak "hazzın" dışında bir şeyi gerektirdiği için, Freud, yineleme-zorlantısının haz ilkesinden de önce geldiğini varsayarak başka bir *ardışıklığa* başvurur.[4] Bu başvuruya destek çıkacak olan da yine kurgudur ve kitabın IV. bölümü kurguya ayrılmıştır.

Kurgulamanın içerdiği kuramsal boyut, zamanla birlikte varlığı da fiktif olarak parçalara ayırır. Varlığın önceki ve sonraki özü arasındaki ayrım, "ardışıklık" kavramının yarattığı yanılgıların yardımıyla yanlış bir biçimde ele alınır. Kuramsal boyut sanılandan daha fazla özen gerektirir. Bu özen de kurgunun öğeleri olan kavramları derinlemesine sorgulamakla olası olacaktır. Ele aldığımız olguda da "ardışıklık" kavramının kurguda gereğinden fazla ağırlığa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Buna ek olarak, "ardışıklık" herhangi bir kavram da değildir, kurgunun dayandığı meta-ilkelerden biridir. Olguların anlaşılmaları için parçalanmaları gerekir. Ardışıklık ise saltık olarak zamanla ilgili bir kavram olması gerekirken, varlığın bütün ontolojik boyutlarına müdahale eder hale gelmiştir.

"Zaman" kavramı varlıkla ilgili ontolojik teorilerin sorunlu olmasına yol açar. Zamanı duyumsamanın tek yolu devinimdir. Bu devinim ise varlıkta "değişim" olgusuyla yankı bulur. Varlık bu nedenle devinimi değişimle özdeşleştirir. Ölüm korkusunun etkisiyle, değişimin karşısına "sabitliği" koyarken, gerçekte devinim ve sabitlik arasında da bir zıtlık olduğunu varsaymış olur. Devinim değişimle özdeşleştirildiği için varlığın önceki ve sonraki özü arasında –sanki aynı varlıktan söz edilmiyormuş gibi– *mutlak* bir karşıtlık savlanır. Varlık, zamandan bağımsız bir biçimde parçalara ayrılmadığı için ancak zaman yardımıyla parçalara ayrılır ve bu durumda, varlık zamanın dışında bütün olarak kavranır. Oysaki zaman, varlığın bütününü değil, varlığın bir parçasını değiştirir. Bütün parçadaki değişim nedeniyle değişmiş olsa bile, parçadaki değişimin ortaya çıkmasını sağlayacak parçalar *devinmelerine karşılık değişmemişlerdir*, id est *değişmemek için devinmişlerdir*. Bu durumda varlığın tüm parçaları değişmemiştir ve bu parçaların önceki ve sonraki durumları arasında bir karşıtlık yoktur. Devinim salt yıkıcı olarak varlığı değiştirmenin yanında yapıcı olarak onu korumaya da adanmıştır. Kuşkusuz, buradaki yıkıcılık ve yapıcılıkla ilgili mecazın dışında değişimin mi yoksa sabitlenmenin mi yıkıcı ya da yapıcı olduğu koşullar tarafından belirlenir. Direnç yerine göre iyi, yerine göre kötüdür.

Parçalar açısından olguya bakıldığında söz konusu olan *nisbi karşıtlık*tır. Yukarıda ele aldığımız araç-amaç ilişkilerine karşıtlık bağlamında dönersek, araçlar arasındaki zıtlık, amaçlar arasındaki zıtlıkla ilgili değildir ve bu durumda da nisbi karşıtlık vardır. Diğer bir deyişle, araçlar aynı amaca hizmet ettikleri için yalnızca yöntem açısından karşıttırlar ama amaç açısından aralarında bir karşıtlık yoktur. Bu bağlamda, Freud, yalnızca varlığı zamansal olarak ayırmakla kalmaz, ardışıklık kavramının yardımıyla elde ettiği bu ayrımlara karşılık düşenler arasında da mutlak karşıtlık olduğunu savlar. Jonathan Lear'ın belirttiği gibi "bu noktada, Freud'un bütün bildiği, 'tekrarlama zorlantısı'nın gerçekten anladığı tek zihinsel işleyişten, yani haz ilkesinden farklı işlediğidir."[5] Freud'a göre farklı zaman dilimlerine ait olan şeyler arasında mutlak karşıtlık vardır.

Lear'e göre travmatik nevrozun varlığı Freud'un kuramsal düzleminde bir gedik açmıştır. Ama olgunun yarattığı çelişki, Lear'ın öne sürdüğü gibi ufukta haz ilkesinin dışında kalan bir şeylerin kendilerini göstermelerinden ileri gelmez; Freud'un karşıtlık kurma zorlantısından kaynaklanır. Acının yinelenmesi, Freud'un devinimi değişimle özdeşleştiren perspektifine yabancı bir olgu olarak girmiştir. Üstelik yinelenen yalnızca acı da değildir: "...haz verici deneyimler durumunda çocuk yinelemeye doyamaz ve izlenimin özdeşliği konusunda amansızca direnir."[6] Devinimle değişimi özdeşleştiren Freud, üstelik de haz ilkesi gibi sabit bir kavramı ortaya koyabilmiş olmasına karşın, çocuklarda aynı amaca aynı araçla, erişkinlerde ise *aynı amaca –yani hazza– değişik araçlarla erişildiğini* kavrayamamıştır. Sonunda söz konusu olanların inatla yadsınması, Freud'un kuramsal çerçevesine yineleme zorlantısını sokmuştur.

Yineleme zorlantısı, duyumsanmış ve teorik çerçeveye dahil edilmiş olsa da, sürekli karşıtlık ilişkileri içerisine sokulur. Freud'un kurgusal ardışıklık yardımıyla elde ettiği kategoriler arasında karşıtlık kurma biçiminde bir tür yineleme zorlantısına sahip olduğu kesindir. "Yineleme" kavramının özüne ilişkin anlamı perdeleyen devinimi değişimle özdeşleştirme eğilimi, bu kavramı devinimden yoksun bir şey olarak kurguya sokar. Bunun nedeni de henüz amaç ve araç arasındaki ayrımın gerekli düzeyde yapılmaması ve dolayısıyla amacın sabit kalmakla birlikte aracın devinmek zorunda olmasının ortaya çıkarılmamış olmasıdır. Oysa ki Antikçağ'da Aristoteles, devinimin devinimsiz duran *akinetos* olmadan olası olmayacağını söylemiştir. Freud, yineleme zorlantısını derinlemesine kavrayamadığından, varlığın aynı amaç için çeşitli araçlar geliştirdiğini ve gerçekte bu zorlantının nedeninin, ama-

cın sabitliği olduğunu görememiştir. *Yinelenen amacın kendisidir*. Travmatik nevrozda amacın, kendi sabitliğini ruhsal araçta duyurmasına dek, Freud psikanalitik olguların içerikleri hakkında bu yönde bir kuşku duymamıştır. İçgüdüler ile yineleme zorlantısı arasındaki ilişkiyi araştırdığı yerde şöyle der: "... içgüdülerde değişim ve gelişim için bastıran bir kıpı görme alışkanlığındayken, şimdi ise onlarda tam karşıtını, dirimli varlığın tutucu doğasının bir anlatımını kabul etmemiz gerekecektir."[7]

Freud, bu noktadan sonra, belli belirsiz, haz ilkesi ve yineleme zorlantısı arasında kavramların kategorik farklılıklarından ötürü bir karşıtlık kuramayacağını sezer. Haz ilkesi bir amaçtır ve yineleme zorlantısı bir savunma düzeneği, *id est* araçtır. Bu nedenle, Freud, yineleme zorlantısının ardında haz ilkesine karşıt bir konumda bulunması gereken bir ilkenin peşine düşer. Bu, "ölüm ilkesi"dir. Söz konusu ilkenin ortaya çıkışı ise yineleme zorlantısının doğasını bir kez daha yanlış kavramakla olası olur. Kuramsal düzlemde oluşan çatlağı, Freud'un son derece belirsiz bir kuramsallaştırma ile örtmeye çalıştığını söyleyen Lear haklıdır.[8] Ama Lear, sorunun asıl kaynağını göremeyecek denli Freud'un etkisindedir. Lear'ın görüşüne geçmeden önce, kendi görüşümüzü netleştirelim. Freud için devinim mutlaka değişimle özdeş olduğundan haz ilkesi ve ölüm ilkesi arasındaki karşıtlık da devinim bağlamındadır. Devinimin değişimle özdeş olduğu varsayımı altında başka türlü bir ilişki kurmak olası da değildir zaten. Freud'a göre haz ilkesi kendini gelişim ve değişimle gösterirken yineleme zorlantısı gerçekte bir şeyi yinelemez. Freud söz konusu zorlantının bir araç olduğunu doğru saptamış olmakla birlikte, amacının değişim olduğunu ama ilerlemenin karşıtı olan gerileme amacına hizmet ettiğini ileri sürer. Bu durumda, yineleme zorlantısının ardındaki ölüm ilkesinin içeriği, varlığı dirimsiz durumuna *geri götürmektir*.[9] Burada bile, değişim kavramı kurguya hükmederek ölüm ilkesinin amacının da sabit olduğunu gözlerden uzak tutar. Amacın gerçekleşme biçimi ya da aracın devinme biçimi, bir kez daha amacın doğasını gizler.

Lear, Freud'un "ölüm ilkesi" kuramına, Freud'un bir başka kuramıyla, zihinsel işleyiş kuramı ile karşı çıkar. Ona göre travmatik nevroz, zihnin gerekli işlemi gerçekleştirememesinden kaynaklanır. Diğer bir deyişle, olgu bir ilkenin değil, bir aksaklığın sonucudur. Lear zihinsel sistemin nasıl çalıştığını şöyle betimler: "Şu an önemli olan noktaların birincisi, zihnin büyük ölçüde, enerjiyi dağıtan ya da boşaltan bir aygıt olduğudur. *Haz ilkesi, sistem içimdeki gerilimin artışını acıyla, azalmayı da hazla eş tutar; ve buna göre, haz*

ilkesi uyarınca zihinsel işlevselliğin amacı gerilimi düşürmektir. (...) *sistemin genel eğilimi boşalıma doğrudur.*

"İkincisi, zihin daima ve her yerde gerilim altında çalışır. (...) *Zihnin yaşamı acıyı kapının dışında tutmaya çalışmaktır.*

"Üçüncüsü...haz ilkesi düzeyinde işleyen zihinle gerçeklik ilkesi düzeyinde işleyen arasındaki fark asgari durumdadır. Her iki durumda da zihin enerjiyi boşaltma yönünde çalışmaktadır; ama ikinci durumda boşalıma giden yol daha dönemeçlidir ve başarılı olduğunda gerçek yaşamda doyuma götürür."[10] [İtalikler benim]

Lear, Freud'u onun düzlemi içerisinde kalarak eleştirdiği için hataları da miras alır ve bunun sonucunda gerekli ipuçlarını görmez. Ama buna ek olarak, psişeyi zihin ile özdeşleştirmiştir. Öyle ki, sanki zihin tek başına bütün psişik devinimleri açıklayabilecek biricik şey olup çıkmıştır. İnsan doğası, *vice versa*, birkaç altyapıdan oluşan bir yapıdır ve bu yapılar amaçlarını ortak bir araçla gerçekleştirebilirler. Sözgelimi, Ferenczi'nin belirttiği gibi "cinsel birleşme, bedenle tohumun doyumunu eşzamanda gerçekleştirmeye çalışıyor ve bunu başarıyor. Beden için boşalma, kendisi için fazla gelen ürünlerden kurtulma demektir; tohum hücreleri için bu en uygun bir yere gitmedir."[11] Lear'ın yakaladığı önemli ipuçlarından biri olan, zihnin işleyişinde rol oynayan gerilim-boşalım denklemi, gerçekte varlığın tümü için geçerlidir. Heidegger'den yoğun olarak etkilenen Lear'ın bir şeylerin yakınında durmasına karşın, kavramların içeriğine ilişkin herhangi bir sorgulamaya girişmemesi şaşırtıcı olmakla birlikte, sonunda bu noktada, sürekli sözü edilen ama içeriği ihmal edilen "haz" kavramına biraz olsun yaklaşabiliyoruz.

Ferenczi'nin *amphimixie* kuramına göre haz iki biçimde sağlanır: Boşalma ya da gerginliğin sürdürülmesiyle. Ferenczi'ye göre genital etkinlik, üretral ve anal etkinliklerin bir sentezidir. Bu sentezin diyalektik işleyişi varlığın *homeostatik* dengesini korumasını sağlar. Ferenczi'nin sözünü ettiği işleyişi basitçe açıklamak gerekirse, sözgelimi anal kabızlık durumunda üretral boşalım devreye girer. Uzun süren cinsel ilişki sırasında, genital gerginliğin üretral gereksinime neden olması kuramı doğrulayan gündelik bir bulgudur. Wilhelm Reich'a göre de gerginlikten haz alınabilmesinin koşulu, bu gerginliğin sonucunda bir boşalım olacağı beklentisidir.[12] Ferenczi'nin ontolojik analizi, organizmanın bu beklenti doğrultusunda hareket ettiğini gösterir. Anksiyete nevrozlarında anksiyöz uyarımların yarattığı gerginlik, bazı hastalar tarafından, patolojik de olsa, "kompülsiyon" denilen eylemlerle giderilir.

Yüzeyde psikopatolojik bir semptom olarak görülen şey, gerçekte organizmanın doğal tepkisidir; uyarımın psişik kaynağı ne olursa olsun organizma gerginliği ortadan kaldırmaya çalışır.

Ferenczi'nin kuramı etik olarak da bazı şeylerin göründüğü gibi olmadığını ortaya koyar. Bir haz alma biçiminden vazgeçen varlık, onun ikamesi olan başka bir haz alma biçimini seçer. Psikologlar boşu boşuna mesleklerinden hoşlanmayan insanlara mesleklerinin olumlu duygular uyandıran öğeleri üzerinde odaklanmalarını önermezler. Ebeveynlerinin her türlü yaptırımına karşın diş fırçalama alışkanlığını edinememiş bir gencin kız arkadaşı olunca bu alışkanlığı edinmesi de şaşırtıcı değildir. Yaşamın tüm hazlarından vazgeçmeyi seçen insanlar ise manevi hazlara yönelmişlerdir bile. "'Haz ilkesinin ötesinde' yatan şey başka bir ilke değil, bir ilkenin olmayışıdır"[13] diyen Lear haklıdır; gerçekten de bu ilkenin ötesinde başka bir ilke bulunamaz. Ama Ferenczi'nin kuramı yalnızca haz ilkesinin içeriği üzerine bir şeyler söyleme olanağını yaratmıştır. İlkenin doğasını tam olarak ışığa çıkarmamıştır.

Lear acı dolu deneyimlerin yinelenmesi ile kendisini gösteren travmatik nevrozun herhangi bir ilkeden kaynaklanmadığını ileri sürer. Ona göre "şaşırtıcı olan, (gerçek yaşamdaki bir olayla) bir kez travmatize olduktan sonra zihnin artık kendini travmatize etmeye başlamasıdır. Kendi 'korku' veya şokunu kendisi oluşturmayı sürdürecektir – *ve bu kendine zarar verme, haz ilkesine göre ortaya çıkıyor olamaz.* Hastanın kaza durumuna tekrar tekrar döndürülüyor olması, kendine karşı yıkıcılığa karşı verilen bir savunma tepkisidir. Yarayı bir anlam düşleyerek iyileştirme yolunda ölü doğmuş bir girişimdir. *Deneyime bir içerik sağlama girişimi tam olarak başarılı olsaydı, tekrarlama da görülmezdi*."[14] [İtalikler benim] Görüngünün tümünü salt "zihin" kavramına dayanarak açıklamaya çalışınca, zihnin gerginliği azaltmaktan ötesi olmayan haz alma biçimini varlığın bütünü için geçerli saymak gibi bir hataya düşmek kaçınılmazdır. Oysaki Lear yalnızca zihin üzerine düşünce üretirken bile "gerilim-boşalım" denklemi, umutsuzca onun dikkatini çekmek için göz kırpmaktadır. Bu denklem şunu ortaya koymaktadır: *Hazzın koşulu gerilimdir.* Varlığın hazza erişmek için kendi kendisine dayattığı –özdeşleştiği ve narsisistik yatırımlar yaptığı sevgi nesnesinin dayattığı– koşulların somut dayanağı gerilimdir.

Hazzın sağlanması için her zaman bir miktar gerilim gerekir ve biz gerilimi "uyarım" denilen psikolojik bir kavramla adlandırırız. Uyarım-haz denklemi yaşamımızın tümüne hükmeden ve öylesine "hazırda-bulunan" bir olgudur ki biz olguyu net olarak ancak mazoşistik vakalarda görebiliriz.

Reich'in belirttiği gibi bu tip vakalarda acı duyma gereksinimi bu acının hazla noktalanacağı beklentisinden kaynaklanır.[15] Daha gündelik bir şeyler seçmek gerekirse, sözgelimi bahçede tüm gün çalıştıktan sonra duyumsadığımız "tatlı bir yorgunluk"tur. Ya da miskinlikten kurtulmak için soğuk suyla duş alarak kendimizi "gönüllü" olarak bir uyarım sağanağı altına atarız.

Haz, gerilimi şart koşmakla birlikte prosedürün *sine qua non*'u boşalımdır. Korku sineması beklentiler üzerine oynar hep; tatile çıkıp eğleneceklerini düşünen birkaç gencin beklentileri psikopatların yardımıyla tam tersi yönde işler. Beklenen olmadığı için bir doyumsuzluk vardır ve bu doyumsuzlukla zaten birikmiş olan uyarımlara bir de filmdeki psikopatlar katkıda bulunurlar. Bu tür filmlerin izleyenleri etkilemesinin nedeni de doğal bir denklemin üzerine çalışmasıdır. Filmin sonunda katilin ölümünü yüce bir kutlamaya çeviren de yüksek miktardaki gerilimin birden boşalımla son bulmasıdır. İntikam duyguları da böyle bir denklemden ileri gelir. Uyarımın ortadan kaldırılmasıyla nefret edilen nesnenin ortadan kaldırılmasının özdeş olduğu gibi bir yanılgıya sürükleniverir insan. Ama işte bu noktadan sonra, işlenen suç, bir anlık haz için olası bütün hazların yolunu kapatır. Böyle bir durum hazzın kendi kendisinin düşmanı haline gelmesidir ya da Hegelci deyişle haz böyle bir olguda kendi kendisini olumsuzlar. Kuşkusuz, kusur küçük ise haz olanağı bir süreliğine ortadan kalkacak ve sonra kişinin kusurundan ders alması sonucu haz olanağı yeniden belirecektir.

"Etik" kavramını tinsel dünyanın bir ürünü olarak görme eğiliminde olsak bile, gerçekte etik üzerine bir şeyler söylemiş olan filozoflar, içgüdüselin yorumunu ortaya koymuşlardır. İmdi, bununla ne demek istediğimizi açıklayalım. Gerginliğin biyolojik anlamı, varlığın enerjisini kendi içinde tutmasıdır. Bu davranışın en görünür biçimleri anal etkinlik ve yumurtlamadır. Özellikle ikincisi varlığın tutumuyla ilgili önemli ipuçları sağlar; dişi, nesnesi olarak yavrusunu önce içinde sonra da dış dünyada korur. Varlığın amacı üremektir ve bu en üstün haz biçimi için diğer hazlardan vazgeçer. Sözgelimi bir kuş, yumurtaların soğumaması için dışkılama edimini uzun süre ketler. Dışkılama, anal gerginliği sona erdirerek ona haz verecektir ama buna karşın yavrunun büyümesi ve kendi ayakları üzerinde durabilmesi ile üreme nihai sonucuna ulaştığında da varlık haz duyacaktır. Demek ki, bu olguda iki değişik haz biçimi arasında bir çatışma vardır. Ayrıca, bu iki hazzın elde ediliş biçimleri de zaman bağlamında farklıdır. Bu durumda, ilkine *kısa vadeli haz*, elde edilmesi için zaman geçmesi gereken hazza ise *uzun vadeli haz* denebilir.

Freud, haz ilkesinin iki boyutu olduğunu kavrayamadığından haz ilkesinin karşısına olgusallık ilkesi ile ölüm içgüdüsünü koymuştur. İlki için şunları söyler: "Olgusallık ilkesi, en sonunda haz elde etme niyetinden vazgeçmeksizin, gene de doyumun ertelenmesini, doyum kazandıracak bir dizi olanağın terk edilmesini ve geçiçi olarak hazsızlığa katlanmayı hazza giden uzun ve dolambaçlı bir yolda bir adım olarak ister ve elde eder."[16] Bu tanıma göre bile, olgusallık ilkesi, Freud'un dayandığı kurgu nedeniyle, uzun vadeli haz ilkesiyle özdeşleştirilemez. Birincisi, Freud'un paradigmasında haz ilkesi olarak isimlendirilen ama gerçekte kısa vadeli haz ilkesi olan kavram halen olgusallıktan bağımsızdır, yani kurgudan ötesi değildir. İkincisi, Freud yine "zaman" kavramına dayanarak hazzın elde edilme biçimi ile elde edilme süresi arasında fonksiyonel bir ilişki kurar. Oysaki haz; nesne, somatik gerginlik,sinirsel birikim vb koşullar sayesinde ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, hem kısa hem de uzun vadeli haz, gerginlik koşuluna dayanır. Yüzeysel bir kavrayışa sahip olan kimse, niceliğin yarattığı yanılgıya kapılarak uzun vadeli gerginliğin şiddeti ile kısa vadeli gerginliğin hafifliği arasında temel bir fark görür.

Varlık hem gerginlikten hem de boşalmadan haz alabildiği için her iki süreci de sağlayacak nesnelere gereksinim duyar. Freud, bu nesnelerin yitimi durumunda içsel bir nesne olarak ego idealinin devreye girdiğini söyler.[17] Ego idealinin devreye girmesinin nedeni, ontolojik olarak aydınlatılmamıştır ve buna bağlı olarak ego idealinin gerginliğin bir biçimde boşaltılması için kendisini hedef olarak göstermekle bile, asıl işlevinin, boşalımın geleceğini garanti etmek olduğu düşünülmüştür. Gerginliğin sürüp gittiği ve bu sürecin belirli bir hazla sona ermediği durumlarda ego ideali hazza gidecek bir yol gösterir. Travmatik bir olay, haz ilkesine göre hazzın tamamen yitirileceği olasılığı ile varlığı yüzyüze getirir. Hadım edilme kaygısı ve oidipal travma da bundan öte bir yoruma sahip değildirler. Özellikle yoğun suçluluk duygularının görüldüğü melankoli ve obsesif-kompülsiyonda varlık, hazzın yitirilişinden kendisini sorumlu tutar. Bütün haz olanağını ortadan kaldıracak olan bir haz alma girişimi bastırıldığında doğal olarak bu gerginliğe neden olur. Bu haz, ego idealinin onay vermemesi sonucunda engellenmiştir; buna karşın gerginliğin başka bir yolla giderilmesi gerekli gibi görünse de, haz ilkesi kendi kendisini korumak için bu gerginliği sürdürür. Hazzı artırmak için başvurulan gerginliği sürdürme eylemi bu kez hazzın yazgısı adına kullanılır. Lear'ın önermesinin tersine *uzun vadeli haz ilkesi, acı dolu deneyimleri varlığa anımsatarak varlığı hazzın geleceği konusunda uyarır. Bunun haz*

ilkesinden beklenilmemesinin ya da haz ilkesiyle ilişiğinin kurulamamasının nedeni Freud'un olgusallık ile haz ilkesini birbirinden ayırmasıdır. Oysaki hemen her ilke, kendisini yine bildiği yöntemlerle koruyacaktır.

Acı dolu deneyimin yinelenmesi için kullanılan gerginlik, ego idealinin somatik kaynağıdır ve varlık etik açıdan onaylanacak bir davranış ortaya koyduğunda, aldığı hazza bu gerginlikten de katkı gelir. Bu gerginliğin boşalımı, geçmişteki günahların bedelinin ödendiği anlamına gelir. Ama bu hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez; çünkü etik olarak doğru olan eylemin vereceği hazzın koşulu da gerginliktir. Demek ki, varlığı etik açıdan doğru eylemlere yönlendiren haz ilkesinin elinde bulundurduğu bu gerginliktir. Haz veren nesneler şiddetli uyarımlara neden olurlar. Bu bastırılan nesneler için de geçerlidir, ne var ki, bastırılan nesnelerin uyarıcılığı varlığı sakınım bağlamında harekete geçirir. Lear'ın göremediği nokta budur: Bilinç çoktan o deneyimleri bir anlama kavuşturmuş ve kullanmaktadır. Deneyimi yinelemesinin nedeni, deneyimin şiddetini ahlaki bir dürtü olarak kullanmasıdır. Haz ilkesi salt boşalıma yönelik olsaydı, kendisini var eden ve koruyan gerginliği ortadan kaldırmış olurdu. Hem Freud hem de Lear, boşalıma yönelik yinelemeyi anlamlı kabul etmiş, gerginliğe yönelik yinelemenin etik anlamını ise kavrayamamışlardır; çünkü her ikisi de haz ilkesini hatalı bir biçimde yorumlamışlardır.[18]

III. Sonuç

Freud'un haz ilkesiyle ilgili hatalı kurgusu, psikanalizin kuramsal gelişiminde de büyük rol oynamıştır. Haz ilkesinin kurgunun bulanık sularında yitip gitmesi sonucu, Freud sonrası psikanalizde id'e ilişkin analizin yolu kapanmış ve tüm bilimsel ilgi ego'yu hedef almıştır. Ego Psikolojisi ve Heinz Kohut'un geliştirdiği Kendilik Psikolojisi gibi ekoller Freud'un çatışmaya dayalı kurgusunun yanlışlığını fark ederek onu terk etmişlerdir. Ne var ki, söz konusu ekoller bu adımı atarken bile Freud'un etkisindedirler; ego ile id arasındaki tek bağ daha çok çatışma temelinde anlaşıldığı için, çatışmanın varsayımdan çıkarılmasıyla, kuramda ego ile id birbirlerinden ayrılmış, hatta sonunda id yalnızca bir enerji kütlesine indirgenmiş ve geriye ego kalmıştır.

Kuramdaki bu genel dönüşüm psikanalistlerin vakaları yorumlama biçimlerini de değiştirmiştir. Örnek olarak Kohut'un bir yorumunu ele alalım: "Bay U.'nun annesi ve büyükannesi… kendilerinin bilinçdışı bir fantezilerini eyleme koyarak çocuğun dürtü-isteklerini kendi amaçları için tatmin etme yoluna gitmişlerdi. Çocuğun *bütün dürtüsel talepleriyle* tam bir uyum için-

de hareket ederken, aynı zamanda onun olgulaşan, değişen ve annesi (daha sonra da babası) tarafından doğrulanmayı, hayran olunmayı ve onaylanmayı bekleyen kendiliğini gözardı etmişlerdi."[İtalikler benim][19] Kohut burada Freud'un kurgusundaki haz ilkesine dayanarak yorum yapmaktadır. Bu durumda Bay U.'nun kısa vadeli hazzı ebeveynlerince sağlanınca "bütün dürtüsel talepleri" giderilmiş sayılır. Dürtü ve içgüdüselin dünyası Freud tarafından "zaman"dan arındırıldığı için, uzun vadeli haz ilkesi ismi konmadan id'in dışında bir yerde, "kendilik"te aranır. Bu "kendilik"in ne olduğu konusunda ise Kohut bir şey söyleyemez: "...kendilik tıpkı bütün gerçeklikler gibi...özü itibariyle bilinemez niteliktedir."[20] Kendilik, Lear'ın sözünü ettiği "gizemli gösteren" olarak Kohut'un kuramının merkezinde yer alır.

Kendilik, varlığın kendi özü üzerine bilgisidir. Psikolojik anlamıyla, varlığın neye yetenekli olduğu ve hangi konuda yetersiz olduğuna ilişkin varlığın sahip olduğu kanıdır. Yanlış da olabilir, gerçekçi de. Varlık, kendiliğini duyumsamak için kendisine yöneldiğinde, kendisini ya onaylar ya da eleştirir. Özellikle özeleştiride kendiliğin gerçekte bir araçlar bütünü olarak algılandığı kendisini apaçık gösterir. Kendilik, varlığın sahip olduğu ve davranışlarla dışa vurulan psişik araçların bilgisidir. İmdi, Bay U.'nun ebeveynlerinden bu araçların bilgisine ilişkin bir tepki gelmemiştir. Daha doğrusu bu araçların toplamı olan Kişilik'e yönelik bir özbilgi mevcut değildir. *Ut supra*, araçların önemi amaçların elde edilebilirliği ile anlam kazanır ve bu durumda Bay U. onu hazza götürecek olan araçlar ve bu araçların onaylanması olarak özgüvenden yoksun bırakıldığı için uzun vadede haz alabilme ya da dürtülerini doyuma ulaştırma konusunda büyük bir belirsizliğin ortasına bırakılmıştır. Kısa vadeli hazları eksiksiz bir biçimde karşılanmışken uzun vadeli hazları konusunda tek bir atılım bile yapılmamıştır. Öyleyse, Bay U.'nun "bütün dürtüsel talepleri" karşılanmış değildir. Bay U. hazzın koşulu olan gerginliği yaratmaktan yoksundur.

"İçgüdülerin gerileyici özellikleri önesürümüm de hiç kuşkusuz gözlem gereci üzerine, eş deyişle yineleme-zorlaması olguları üzerine dayanıyordu. Ama belki de önemlerini fazla büyüttüm. Her ne olursa olsun, bu düşünceyi tam olarak izlemek olgusal gereci birçok kez salt kurgul olanla bileştirme ve böylece gözlemden büyük ölçüde uzaklaşma yoluyla olmaksızın olanaksızdır. Bildiğimiz gibi, bir kuramı oluşturma sürecinde bu ne denli sık yapılırsa en son sonuç o denli güvenilmez olur; ama belirsizlik derecesi saptanabilir değildir. Şanslı bir atış yapılabilir, ya da utandırıcı bir yanılgıya düşülebilir. Bu tür çalışmada sezgi denilen şeyin yararına çok az inanıyorum; sezgi

yoluyla gördüğüm şey bana daha çok anlığın belli bir yansızlığının sonucu gibi görünür. Ama ne yazık ki insanlar en son şeylerin, bilim ve yaşamdaki büyük sorunların söz konusu olduğu yerde seyrek olarak yansızdırlar. Her birimiz böyle durumlarda kökleri derinde yatan içsel önyargıların egemenliği altındayızdır, ve kişi bilincinde olmasa da kurguları onların eline çalışır."[21] Kuşkusuz Freud, kurgunun ne denli sakıncalı olduğunu biliyordu. Ne var ki, kurgusal hatanın tam da kuramın kurucu unsurları ile ilgili olması Kohut gibi onu miras alanların, tüm eleştirel çabalarına karşın, hataları da yeniden üretmelerine neden oldu.

Notlar

1 Sigmund Freud, "Ruhsal Olayların İki İlkesi Üzerine Formülasyonlar", *Metapsikoloji*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000, s. 9, not.
2 W.R.D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, New York: Routledge & Kegan Paul Limited, 2002, s. 33.
3 Sigmund Freud, "Haz İlkesinin Ötesinde", *Metapsikoloji*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000, s. 208.
4 *A.g.e.*, s. 210.
5 Jonathan Lear, *Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı*, Çev. Banu Büyükkal, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 72.
6 Freud, *a.g.e.*, s. 220.
7 *A.g.e.* , s. 221.
8 Lear, *a.g.e.*, s. 73.
9 Freud, *a.g.e.*, s. 222.
10 Lear, *a.g.e.*, s. 68-9
11 Sandor Ferenczi, *Psikanaliz Açısından Cinsel Yaşamın Kökenleri*, 2. basım, Çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2000, s. 33.
12 *Bkz*. Wilhelm Reich, *Bedensel Boşalmanın İşlevi*, 3. basım, Çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi,1994.
13 Lear, *a.g.e.*, s. 80.
14 *A.g.e.* , s. 74.
15 Reich, *a.g.e.*, s. 227.
16 Freud, *a.g.e.*, s. 199.
17 Sigmund Freud, "Ego ve İd", *Metapsikoloji*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000, s. 270.
18 Lear ayrıca Aristoteles'in mutluluğu sürekli olarak koşullara bağlamasının ardında yatan ontolojik anlamı da kavramamıştır. Aristoteles'in de tam olarak farkında olmadığı şey, tefekkürle gelen mutluluğun gündelik yaşamdaki gerginliğin boşalımıyla özdeş olmasıdır.
19 Heinz Kohut, *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, Çev. Oğuz Cebeci, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 77.
20 *A.g.e.*, s. 239.
21 Sigmund Freud, "Haz İlkesinin Ötesinde", *Metapsikoloji*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000, s. 240.

Bellek Üstüne Düşünmek*

CENGİZ ÇAĞLA

Hatırlama ya da anımsama edimi, geçmişten bugüne veri aktarımı gibi sıradan bir eylem olmayıp bilinçle yaşanan bir süreçtir. Geçmişten olay ya da olgu devşirmek gayri ihtiyari yapılan bir eylem olamaz. Bireyin ve / veya grubun dolaylı ya da dolaysız katıldığı bir eylemdir. Neyi hatırladığımız ve neyi hatırlamadığımız konusunda belli ilkelerin varlığı konusu ilk çağdan bugüne düşünürleri meşgul etmiştir. İnsan bilimleri, insanı üyesi olduğu ya da etkileşimde bulunduğu grup ya da gruplar bağlamında ele alır. Sosyologlar insan topluluklarının geçmişe bakışlarıyla, gruplar halinde geçmişi yorumlayışlarıyla ilgilidirler.

Bireyin hatırladıkları ve unuttukları, toplumsal bağlam içinde anlaşılabilir, bu bağlam içinde belli bir anlam kazanır.[1] Sosyolojinin geldiği bu nokta bilgi kuramıyla ve bu kuram içinde zaman, geçmiş ve bellek kavramlarının geçirdiği evrimle doğrudan ilgilidir. Bu çalışmada söz konusu evrimi irdelemeye çalışacağım.

Zaman olgusunu *Timaios, Menon* ve *Phaidros* diyaloglarında ele alan Platon, en derinlikli metinlerinden biri olarak kabul edilen *Timaios*'ta dünyayı "uyum içindeki bir resim" olarak yeniden kurar.[2] *Politeia*'da "iyi ideası" ya da "nous" bütün gerçek varlıkların üstündedir, hem kavranabilir dünyayı hem de diğer tüm ideaları yaratan odur.[3] *Timaios*'un sonunda ise, esasında tek bir dünyanın var olduğunu, bunun da yetkin bir dünya olduğunu belirtir. Dünya anlaşılabilir bir modelden yola çıkılarak kurulmuştur. Bu şekilde kurulan

* Bu çalışma, kısmen *Lapsus* dergisinin 2. sayısında yayımlanan "Les Théories de la Mémoire et la Sociologie, un survol sur les textes critiques" başlıklı makalemde ele aldığım temalara dayanmaktadır.

dünya, insan zekâsının ürünüdür, evrendir, düzendir, örgütleniştir. Resim ya da görüntü yola çıkılan modele benzer, ancak ona özdeş değildir, onun taklididir. İki tür varlık vardır: sürekli olarak kendini dönüştüren, bu anlamda hiçbir zaman kendisi olmayan varlıklarla ebedi olarak hep kendisi olarak kalıp hiç değişmeyen varlıklar. Bir görüntü olarak dünya, zekânın ürünüdür. Platon, önceden var olan modelden yola çıkarak dünyayı kuran gücü Demiurgos olarak isimlendirir. Model asla değişmeyendir. Kavranabilir dünya ise idealara bütünüyle uygun değildir, ancak olabildiği kadar uygundur. Demiurgos görüntünün modele uygun olması için çaba göstermiştir. Görüntü modele yaklaştıkça hem yetkinliğe hem de kutsallığa da yaklaşmış olur.[4]

Platon, *Timaios*'ta gerçeklik yanılsamasının mesafeye göre oluştuğunu, bakış açısına göre değiştiğini anlatır. Kâinat ve insanlar tanrıların özelliklerine göre, onların değişmezliklerine uygun olarak yaratılmışsa kısmen onların özelliklerini taşımak durumundadırlar.[5] Eğer kâinatın düzeni sabitse, değişen nedir? Ya da değişme var mıdır? Değişme yoksa, günler, geceler, aylar ve yıllar nedir? Değişme ve oluşu yadsıyan, gerçeğin bir, bölünmez ve sürekli olduğuna inanan Parmenides'le, evrende kalıcılığın olmadığını, mutlak bir değişmenin söz konusu olduğunu savunan Herakleitos arasında haklı olan kimdir? Platon, bu iki düşünür arasındaki gerilimi, tartışmayı bir üst düzeye taşıyarak çözmeye, onları uzlaştırmaya çalışır. Platon'a göre "zaman, Tanrı'nın ebedi hareketliliğinin ve hayatının, halk edilmiş olanlara aktarılması sırasında mecburen yaratılmış olan ve değişmeyen bir değişkendir."[6] Bu durumda günler, geceler ve yılların gökyüzü yaratılmadan önce mevcut olmadığını kabul etmemiz gerekir. Önce gökyüzü yaratılmış, sonra onun nesneleri zamanın birimlerini temsil etmeye başlamıştır.[7]

Zamanın tanımını bu şekilde yaptıktan sonra anımsamaya geçebiliriz. Platon'un *Menon* diyaloğunda geliştirdiği bilgi kuramı anımsama (*reminiscentia*) üstüne kuruludur. *Menon*'da erdemin öğrenilen ve öğretilen bir şey olduğunu ve bilginin kesinlikle ruhtan kaynaklandığını görürüz .[8] Anımsama, bilginin yeniden bilinç düzeyine yükselmesi sürecidir. Bu sadece matematik kavramları için değil, ahlaki kavramlar olan düşünce nesneleri için de böyledir. Zihnimizde saf haliyle, kısmen silik halde duran ahlaki kavramlar, düşüncenin gücüyle ortaya çıkarılır. Bunlar nesnel olarak vardır, değişmez, ancak zihnin faaliyetleriyle anlaşılabilir. Dış dünyadaki maddi ve somut varlıkların bilgisine ulaşmak ise nihai olarak mümkün değildir, çünkü onlar sürekli devinim halindedirler, sürekli bir oluş ve yok oluş sü-

reci içindedirler. Deneyimler dünyası, kanaatlere, izlenimlere açıktır; kanaatlerin yanlış olduğu anlaşıldığında esasında onların daha kesin ve doğru kabul edilen kanaatlerle çeliştiği anlaşılmış olur. Doğru olduğu anlaşılan kanaatler bilgi olarak tescil edilir. Bu nasıl olur? Mantıksal kanıtlamalarla ve birbiri ardı sıra gelen önermelerle. Kendi içinde tutarlı bir bütün oluşturan bir dizi kanaat düzenli olarak tekrarlanır, düşüncelerle buluşur ve bilgi dediğimiz şeyi oluşturur.[9]

Platon'un idealizminde zihinden hiçbir zaman kaybolmayan bir hakikat ya da gerçeklik söz konusudur. O, mantıksal ve istikrarlı bir bütün olarak belleğimizde orada bir yerde durmaktadır. Onu oradan alıp geri getirmek gerekir. Platon için insan belleği, zihnin rasyonel kısmının hakikat üstüne bilinçli bir düşünme sürecine girmesine yarayan bir araçtır. Platon'un *anamnesis*'i belleği eğitmeye dönük bir teknik değildir, bilinen şey, olgu ya da yerleri anımsamak için kullanılan bir yöntem değildir. Daha ziyade, bir tür zihinsel ebelik olarak kabul edilebilecek, anlamlı sorular sorup yanıtlar bulmayı sağlayan diyalektik bir sanattır. *Phaidros* diyaloğunda Platon bilginin yazı ve işaretlerle aktarılması konusundaki olumsuz düşüncelerini açıklar. Sokrates, yazıyı icat ederek onu insanlara armağan eden Mısır tanrısı Thot'u Tanrı Amon'u temsil eden kralla konuşturur. Thot, Kral'a yazının icadından sonra artık Mısırlıların daha bilge olacaklarını ve belleklerinin genişleyeceğini ifade eder. Kral ise Thot'un babası olduğu yazıya abartılı özellikler atfettiğini, oysa insanların yazıya güvenip tembelleşeceklerini, böylece belleklerini kaybedeceklerini söyler.[10]

Platon, Ortaçağ'da ve Rönesans'ta Latin retoriği eğitiminde çok revaçta olacak olan belleği eğitme yönteminin sınırlılıklarını çok önceden görmüştü. Bu sınırlamalar bilişsel düzeydedir. Sözcükler görüntüler gibi algılanır; bu sözcükler gerçeklikten metafizik anlamda uzaklaşmış haldedirler, böylece şeyleri bütünlüğü içinde temsil edecek durumda değillerdir. Sözcükler, doğal olarak, temsil ettikleri şeylerle özdeş değillerdi, yetersizlikleri, özellikle zamana bağlı olmayan kavramları ve soyut biçimleri taklit etmeye çalıştıklarında artıyordu. Platon'da *a priori* olarak gerçeğin söz-ötesi (*transverbal*) bir ölçütü vardı, bu ölçüt dilsel ve yazılı metin içinde bir şekilde verili olarak bulunuyordu. Düşüncenin gerçek nesneleri (dil içinde yer alan ancak fiziksel dünyada var olamayan nesneler) bu ölçütten ayrılamazlardı. Bu durumda Platon'da, bilgi zihinden ve ruhtan kaynaklanıyordu, onun bilinç düzeyine çıkması bir anımsama süreciyle mümkün oluyordu.[11]

Toparlayacak olursam, Platon için öğrenme, anımsamadır. Zihnimizde bilgiler zaten mevcut olduğundan, onları bilinç düzeyine çıkarmak gereklidir. Hep orada duran, istikrarlı ve sabit olan bilgi nesnelerini anımsamak için "bu niçin böyledir" gibi sorular sorma alışkanlığından kurtulmamız gerekir. Bu süreçte, mantıksal sorgulama sonucu, kısmi olarak bildiğimiz ve bilinçsizce var olduğundan haberdar olduğumuz şeyleri dönüştürebiliriz. Gerçek bilgi nesneleri Formlardır. Formlar, tekil ve somut şeylerden bağımsız olarak vardır. Bildiğimiz ve hatırladığımız şeyler düşüncenin nesneleridir. Bir deneyimi hatırlamakla, o deneyime sahip olmak birbirine özdeş değildir.

Platon'un bellek kuramının siyasal kuramıyla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Diyaloglarının çoğu siyasete ilişkindir. Platon'un hakikatin bellek içinde bulunduğunu ve herkesin ona ulaşamayacağını düşündüğünü biliyoruz. Platon *Politeia*'da sadece felsefi düşünce biçimine yatkın ve buna istekli olan kimselerin iyi'nin formunu tanıyabileceklerini belirtir.[12] Bu kimseler hakikatin özüne ulaşabilir, ilahi ve bozulmaz olanın bilgisine vakıf olabilirler. Ruhları düşünce dünyasına açıldığı için, bütün ihtişamı içinde adaleti burada tanırlar. Filozoflar, bir ressam gibi, ilahi sureti resmedeceklerdir. Platon için ideal devlet filozoflar tarafından yönetilmelidir. Onlar en büyük zevki ve en büyük mutluluğu bilenlerdir. Onlar iyi'nin görüntüleriyle değil esasıyla, özüyle ilgilidirler, sözcüklerin somut şeylerin işareti olduğunu bilirler. Sözcüklerin bilişsel sınırlılıkları vardır, belirttikleri şeyleri tam olarak temsil edemezler. Anımsanan gerçeklik, dilde var olan gerçekliği aşar, dilin boyutlarının ötesine geçer. Mağaradaki yaşama benzeyen siyasal yaşam, filozof olmayan mağara sakinleri tarafından nesnelerin gölgeleri aracılığıyla görülür. Mağara sakinleri, gölgelere (sözcüklere) güvenirler, dolayısıyla uçuşan gölgeler evreninde, unutkanlık içinde kalırlar.[13]

Aristoteles ise bilginin esas olarak duyularımızdan kaynaklandığını söylüyordu. Aristoteles, Platon'a kıyasla anımsama tekniklerine daha fazla önem verir. *De Memoria et Reminiscentia*[14] ve *De Anima*[15] adlı yapıtlarında anımsama tekniklerini kapsamlı biçimde ele alır. Aristoteles'e göre her gün birçok şeyi anımsarız; gördüğümüz, duyduğumuz, düşündüğümüz birçok şeyi günlük yaşamın sıradan temposu içinde bir şekilde anımsarız. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, belirli bir anı anımsamakla o anı anımsamaya eğilimli olmak arasında bir fark olduğunu düşünür. Söz konusu eğilim çoğu zaman bedensel bir duyudan kaynaklanır ve algımız üstünde birtakım

sonuçlar oluşturur. Bir başka deyişle, Aristoteles'e göre, algılamak için öncelikle bir nesneye ihtiyacımız vardır. Geçmişte kalan bir nesne ya da şey algımızın kaynağındaki şeydir. Şeyleri *eikon* (imaj, görüntü) formunda da hatırlasak, bir nedensellik mantığı içinde o şeye gönderme yaparız. Bu *eikon*, ya da anımsanan şeyin görüntüsü, sadece bir suret değildir, aynı zamanda o şeyi düşünmemizi kolaylaştıran bir araçtır. Platon'un diyalektik düşüncesi görüntüleri zorunlu kabul etmezken Aristoteles'te tüm düşünce biçimleri zorunlu olarak görüntü kullanırlar. Platon'da düşünce nesneleri bellek içinde bulunmuyorlar, formlar maddi ve duyusal dünyanın dışında ondan bağımsız olarak var oluyorlardı. Ancak, Aristoteles duyularla algılanabilen fiziksel dünyanın dışında gerçekte pek az şeyin var olduğunu düşünür. Aristoteles'e göre düşünce, duyularla algılanabilecek nesnelere ihtiyaç duyar. Algı gerçekleştiğinde anımsamaya ve düşünmeye yönelik görüntü üreten bir mekanizma devreye girmiş olur. Aristoteles'te zaman nicelikle bağlantılıdır, nicelleştirilebilir bir şeydir. *Fizik*'te zamanı, tanımlanması zor ama ölçülebilir bir şey olarak gösterir .[16] Şöyle yazar Aristoteles:

> "...devinimdeki 'önce' ile 'sonra' kimi kez devinimin kendisi, devinimle aynı şey; oysa onun varlığı değişik ve devinim değil. Devinimi 'önce' ile 'sonra' açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz, diyesim devinimdeki 'önce' ile 'sonra'yı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz. Belirlememizi sağlayan şey, onları başka başka şeyler olarak kabul etmemiz ve arada onlardan farklı bir şey olduğuna inanmamız. Çünkü uçları ortadan değişik şeyler diye düşündüğümüzde, düşüncemizde iki 'an' var; 'biri önce, öteki sonra' dediğimizde işte bunun zaman olduğunu ileri sürüyoruz: nitekim zamanın 'an' ile belirlenen şey olduğu düşünülüyor, dayanağımız bu olsun. İmdi biz 'an'ı devinimdeki önce ile sonra olarak ya da öncenin sonu sonranın başı olan şey olarak değil de, 'tek şey' olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünüyor, çünkü devinim de yok. Ama önce ile sonrayı algıladığımızda 'zaman geçti' diyoruz. Aslında zaman şu: önce ile sonraya göre devinim sayısı."[17]

Bellek, eski nesneyi eskiden nasıl algılamışsak o algılama biçimiyle uyumlu bir şekilde geçmişten sahneler içerir. Ama o nesnenin görüntüsü, şimdiki zaman içinde duyularımızla yeniden üretilir. "Şimdi" ya da "şu anda" diyerek konuşmaya her başladığımızda hep bazı tekil anlara gönderme yaparız. Yani "o an" dediğimizde kastettiğimiz an esasında daha önceki an'ı

o anda nasıl algıladığımızla o an'ı "şu anda" algıladığımız şeklin bir şekilde kaynaşmasıdır. Aristoteles'in kendi ifadesiyle,

> "Bellekten söz ederken, sadece geçmişte olanlarla ilgili olarak söz edilebilir. Şimdikinden söz eden bir kimse (yani mesela belirli bir beyaz nesne gördüğü anda) ne algıladığı nesnenin belleğinde olduğunu söyleyecektir, ne de onu incelediği ve düşündüğü anda bir düşünme nesnesinden: Şimdi'den söz ederken nesneyi algıladığını söyleyecektir, sadece onu algıladığını ve bildiğini. Ancak somut nesneler olmaksızın bilgi ve algı varsa, o takdirde bellekten söz edilir: Şimdi'den söz ederken öğrendiği ya da incelemeye aldığı şey hakkında konuşacak, diğerinde ise işitilmiş, görülmüş vb. şeyler hakkında. Bellek etkinleştiğinde insan kendi kendine her zaman der ya: 'Bunu daha önce işittim, gördüm, düşündüm.' Yani bellek ne algı, ne de varsayımdır, tersine birinin ya da diğerinin zaman geçtikten sonra ortaya çıkan garip bir modifikasyonudur."[18]

Aristoteles bellek ve imgelemin ruhun alçak bir kısmının içinde yer aldığını düşünür. Bellekteki görüntüleri de ruhun yüzeyinde bırakılmış fiziksel birer iz (işaret) olarak tanımlar. Ama hiçbir şekilde belleği sadece bir süreç olarak görmez. Aristoteles'e göre insanların az ya da çok değişken bir psişik durumları, iyi ya da daha az iyi, ya da kötü bir bellekleri vardır. Bu durumda anımsama ne tek başına algılamadır, ne de tek başına kavramlaştırmadır, ancak zamanın akışı içinde bu iki süreçle de bağlantılı bir ruh halidir. Şu anda gerçekleşen olaylar için algılama terimi kullanılır. Şimdiki zamanın belleği yoktur. Öngörülen şey gelecektir, geçmiş bellektir. Bellek algı gibi değildir, akan zamanla ilgili bir tür bilinç gerektirir. Aristoteles hem hayvanda hem de insanda bulunan bu yetiye algılama kapasitesi adını verir.[19] Bellek, ruhun algılamayla ilgili ilk kısmına ait bir yetidir; bir anı, dolaylı bir çağrışım söz konusuysa düşünce alanına ait de olabilir.[20]

Aristoteles belleği ve rüya görme gibi duygulanımları algı yetisi kapsamında sınıflandırır. Bunlar hem bedene hem de ruha özgü niteliklerdir. Algı nesnelerini anımsarız, çünkü bu nesneler görüntü olarak temsil edilebilen nesnelerdir. Onları algı aracılığıyla, düşünce aracılığıyla olacağından daha kolayca kabul ederiz. *De Anima*'da dış dünyadaki gerçekliklerin insana nasıl temas ettiğinin ayrıntılı bir tasvirini buluruz. Dış dünyanın nasıl algılandığını, duyularımızın oluşturduğu görüntüler aracılığıyla ve zekâ aracılığıyla algılamanın nasıl gerçekleştiğini görürüz. Genel olarak hakikatin tüm sağ-

lıklı varlıklar için aynı olduğunu söyleyebiliriz. Konuşan tüm varlıklar için bu hakikatin aynı olduğunu söylemek mümkündür. Ama, bu hakikat, düşüncenin ve dilin kurallarıyla sınırlanmış bir hakikattir. Aristoteles için ruhun iki kısmı vardır: algılayan ve anlayan kısımlar. Bir kısım algılarken diğeri (zekâ) düşünür ve yargılar. Algılama bedenden bağımsız bir edim değildir, zekâ, potansiyel biçimlerden biri olarak bedenden ayrı düşünülür.[21]

Aristoteles'e göre zekâ, Platon'a göre zekâdan farklıdır. Aristoteles'e göre dışımızdaki dünya görüntüye dönüştürülebilir, görüntüler halinde algılanabilir ve anlaşılabilir. Dolayısıyla dünyayı anlamak mümkündür. Bu bütün bilme ve anlama süreçlerinin vazgeçilmez ön koşuludur. Buna karşılık Platon'un bilgi kuramı anımsama üstüne kuruludur. Platon, önceden edinilmiş bir bellek üzerinde diyalektik sorular sorar, dışarıdan yardım görmez. Aristoteles'te ise anımsama, özerk ve bilinçli bir araştırma sürecine tekabül eder. Aristoteles'in diyalektik usavurma yöntemi Platon'unkiyle benzerlikler içerse de, iki farklı tür anımsamayı gündeme getirmesiyle farklıdır. İlki "görüntü" olarak anımsamadır ki, bu, algılama dediğimiz şeye gönderme yapar. İkincisi ise fikirlerin bir araya getirilmesini gerektiren bir anımsamadır. Bu da zekânın işletilmesini gerektirir.[22] Ruh ve beden hiçbir zaman bütünüyle birbirinden ayrılmaz; dolayısıyla bilinçsiz anımsanan bellek parçacıklarıyla zekânın işletildiği anımsama süreçleri de tam olarak ayrıştırılamaz. Ruh var olmak için bedene ihtiyaç duyar.[23] Bu durumda algılama da bizimle doğmuş bir yetidir; zekâ şeyleri algılar ve kendini onlarla besler. Algı nesneleriyle zekâ nesneleri bütünüyle görüntüye dönüştürülebilir nesnelerdir, geçmiş böylece algılanabilir ve anlaşılabilir bir hal alır. *De Anima*, bize hem özerk hem de toplumsal bir insan anlayışı sunar. Böylece, insanın eylemlerinin fenomenler dünyasından kaynaklanan nedenselliklere bağımlı olduğunu kabul ederiz.

Aristoteles'e göre insan doğal olarak hem rasyonel hem de siyasaldır. Bir başka deyişle insan, polis içinde yaşayan mantıklı bir yaratıktır. Aristotelyen insan –Platonik insandan farklı olarak– diğerleriyle bir söylem paylaşır, "hakikati" toplumsal ve insan-merkezci (fr. *anthropocentrique*) bir şekilde algılar. Aristoteles'le birlikte insanı toplumsal bağlamı içinde, geçmişteki ve şimdiki eylemlerini diğerlerine karşı meşrulaştırma kaygısını güden bir varlık olarak düşünmeye başlarız. Bu bağlamda insan, retoriğin, etiğin ve siyasetin öznesi olur. *Retorik*'te Aristoteles bize bir şeyi hatırlamakla bir şeyi umut etmenin her ikisinin de benzer şekilde imgelemimiz tarafından gerçekleş-

tirilen süreçler olduğunu söyler.[24] Belleğimiz de beklentilerimiz de bize haz vermektedir.

Filozof Aristoteles'te retorik diyalektiğe bağımlı,[25] mantıkla politikanın etik kısmının bileşimi olan bir sanattır.[26] Romalı devlet adamı Çiçero ise ikna etme sanatı olarak gördüğü retoriği mantık ve diyalektikten üstün tutacaktır. Bu durumda ikna, kanıtlamadan daha önemli olacaktır. Platon ve Aristoteles'te bellek konusunun ele alınışı bilgi ve var oluş kuramlarıyla ilgiliydi. Roma retorik geleneğindeyse anımsama denilen şey daha ziyade yerleri (lat. *loci*) ve görüntüleri (lat. *imagines*) belleğe nakşetme olarak anlaşılır.[27] Çiçero, *De Oratore*'de bir anımsama sanatının (*ars memoria*) kurallarını belirlemeye çalışır. İyi bir hatip, oluşturduğu genel fikirleri görüntüler aracılığıyla belleğinde belli bir sıra içinde tutmalıdır.[28] Çiçero, *De Inventione*'de ise erdemli davranışın bileşenlerini sayarken ihtiyat (*prudentia*) içinde belleğe değinir. Erdemli davranış, ihtiyat, adalet, kararlılık ve ölçülülüğü içerir. İyinin kötüden ayırt edilmesinin bilgisi anlamına gelen ihtiyat ise bellek, zekâ ve ileri görüşlülükten oluşur.[29] Çiçero'nun bellek anlayışı, Aristoteles'ten izler taşır, ama hatip ya da retorikçinin amaçları bağlamında araçsaldır. Geçmişte gerçekten neyin olduğundan ziyade olanı nasıl anımsadığımız ve nasıl aktardığımız önem kazanmaktadır. Hatip için geçmişi anımsamak, büyük bir öğretmenden hayat dersleri almak anlamına gelir. *Historia magistrae vitae* deyiminin ifade ettiği gibi tarih hayatın ustası ve öğretmenidir. O halde retorik çalışan tarihçi, geçmişten taklit edilebilecek argüman örnekleri bularak bugünkü yaşamı anlamlı kılacak bir söylem geliştirmelidir.[30]

Çiçero'nun bellek anlayışı bizi antikiteden Ortaçağ'a bağlayan bir köprü gibidir. Coleman, bir çalışmasında, Gadamer'i izleyerek, bugün geçmişi ve geçmişteki düşünceyi saf ve özgün haliyle asla yeniden oluşturamayacağımızı, her zaman bugünkü bakış açılarımıza ve yönelimlerimize göre ifade edeceğimizi kabul eder.[31] Bu durum, Yunanların yapıtlarını okuyan Çiçero gibi Romalılar için nasıl geçerliyse, Roma üzerine düşünen Hıristiyan yazarları için de geçerlidir. Ve bugün, Antik Yunan, Roma ve Ortaçağ düşüncesi üstüne kafa yoran bizler için de böyle olacaktır. Daha önce de belirttiğim gibi, kullandığımız dil her zaman belli sınırlamalar içerir. Coleman, antik yazarların anılarını kaleme alırken kendi dönemlerinin dilinin sınırları içinde kaldıklarını ifade eder. Dilin getirdiği sınırlamalara ek olarak, insanın kendi geçmişini diğerlerine anlatırken bir yandan belli bir bütünlük ve tutarlılık

içinde kalması, bir yandan da yalan ve abartılı ifadelerden kaçınması beklenir. Bu beklentinin ne kadar karşılandığı ise çoğu zaman –Antik ve Ortaçağ için neredeyse her zaman– bir soru işareti olarak kalır. Bu noktada Coleman Collingwood'u alıntılar: *"sadece geçmiş olarak geçmiş asla tam olarak bilinemez, yalnızca bugünde kalıntı olarak korunmuş olan geçmiş bilinebilir."*[32] Böylece, özellikle Ortaçağ'daki Aristoteles yorumlarını incelerken ve bugünden bakıp geçmişteki siyasal ve toplumsal kuramcıları yorumlarken işimize yarayacağını düşündüğümüz iki önemli saptamada bulunmak mümkün hale gelir. Bunlardan ilki Ortaçağ'ın geçmiş algısının bugünkü geçmiş algımızdan farklı olduğudur. İkincisi ise, bugünkü geçmiş algılamamızın yekpare bir bütün oluşturmadığı, geçmişin bugünkü anlamının çeşitli çağdaş tarihçilerce farklı farklı aktarıldığıdır.[33]

Coleman'a göre Ortaçağ okuru antik metinleri okurken eldeki metnin kendi içinde bir bütün oluşturduğunu ve bu metnin hakikatle ilgili olarak zamandan bağımsız, bütün zamanlarda geçerli olan evrensel birtakım doğrular sunduğunu düşünüyordu.[34] Biz bugün böyle düşünmüyoruz. Dolayısıyla, Ortaçağ okurlarının büyük bir kısmı bizim bugün geçmiş metinlerin kendi bağlamları içindeki "doğru" anlamlarını algılamak için yaşadığımız metodolojik zorlukları yaşamıyorlardı denilebilir. Örnek olarak, siyasal düşünce tarihini ele alalım. Bugün siyasal düşünce tarihi kitaplarının başlıklarında görmeye alışkın olduğumuz "sosyo-ekonomik temelleriyle", "tarihsel bağlamı içinde" gibi nitelemeler, bize siyasal düşünceleri daha ziyade içinde var oldukları tarihsel, toplumsal, ekonomik, hukuksal, kurumsal vs. bağlamlar içinde anlamlandırmaya çalıştığımızı göstermektedir. Oysa Ortaçağ okur ve düşünürlerinin çoğu antik metinleri tekrar tekrar ve dikkatlice okuyarak zamandan bağımsız bir evrensel mesaj arayışı içindeydiler.

Bilinen ilk tarih felsefecisi olan Augustinus, dil ve zaman kuramlarını oluşturduğu *Confessiones* ve *De Trinitate*'de kendisinden önceki mantık ve retorik alanındaki külliyatı ve ontolojik birikimi ustalıkla harmanlayarak kendi epistemolojisini kurmuştu. Augustinus'un bilişsel kuramı büyük oranda dil ve zaman algısıyla ilgilidir. *Confessiones*'de bireyin Tanrıyla kurduğu entellektüel ilişkinin doğasını araştıran Augustinus, neo-platonizmin kurucusu Plotinus'tan etkilendiği çok belli olacak şekilde *"insan zihninde ilk baştan beri var olan kategorik ve mantıksal hakikatler"*den bahseder. Dil araçsal işlevinin ötesinde aynı zamanda bir işaretler sistemidir. Ancak dile hâkim olmayan bireyler de, yani dili entelektüel bir yetkinlikle kullanamayan kişi-

ler de söz konusu kategorik ve mantıksal hakikatlerin bilgisine ulaşabilirler. Eğer sözcüklerin neyi simgelediğini biliyorsak, bu sözcüklerin yardımıyla daha önceden zihnimizde yer etmiş olan hakikatlere ulaşabiliriz. İşaretler bize hiçbir şey öğretmez, Platon gibi Augustinus'a göre de bilme, bir hatırlamadır. Bellek seçici bir şekilde işler, dolayısıyla belli şeyleri hatırlarız.[35] Augustinus için Tanrı böylesi bir hakikattir.[36]

Augustinus'un teolojisinde Tanrı öncesiz ve sonrasız olandır. Yani zaman dışı bir hakikattir. İnsanı yarattığı gibi zamanı da yaratan odur. Daha doğrusu zaman kavramı sadece insan için vardır, Tanrı için yoktur. İnsan için bugünkü zaman, bugün yaşanandır, geçmişe doğru bir akış söz konusu değildir. Esasında zaman yoktur ve sonsuzluk vardır. Bu nedenle "yaratılıştan önce Tanrı ne yapıyordu" sorusu anlamlı bir soru değildir. Tanrı zamanı yaratmadan önce zaman içinde var olamaz. Bugünkü zaman anlık bir olaydır, geçmiş olmakla gelecek olmak arasındaki andır. Bir zaman diliminin diğerinden daha uzun olduğunu söylediğimizde, Augustinus'a göre, zamanı ölçmüş olmayız sadece farkındalığımızı ölçmüş oluruz. Şöyle yazar Augustinus: *"Eğer gelecek ve geçmiş varsalar, peki neredeler? Bunu öğrenmek istiyorum. Gerçi henüz bunu çözmeyi başaramadımsa da, en azından onlar her nerede iseler, gelecek ya da geçmiş olarak değil, şimdiki zaman olarak varlar."*[37] Bu durumda, geçmiş ve gelecek eğer dilbilgisi ya da geleneksel söylem dışında mevcut değilse, gerçekten de üçlü bir zaman bölümlenmesinden kuşku duymak gerekir:

> "Şimdi bana açık gelen şu: Ne gelecek var ne geçmiş. Kesinlikle 'geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var' demek de yerinde olmaz. Belki de 'üç zaman vardır: geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman' demek daha doğru olurdu. Çünkü bu üç çeşit zaman zihnimizde vardır, onları başka yerde göremiyorum. Geçmişteki şimdiki zaman bellek, şimdiki şimdiki zaman doğrudan sezgi; gelecekteki şimdiki zaman da beklenti olarak vardır."[38]

Confessiones ve *De Civitate Dei* birlikte ele alındığında, Augustinus'un Tanrı Devleti kavramsallaştırması da zaman dışı, hatta siyaset dışı bir kategoriye dönüşmektedir. İnsan "İlk Günah'tan önce toplumsal olmayan, bundan sonra toplumsal olan bir varlık" ise, siyaset, günahkâr olduğu için bir arada yaşamak zorunda olan insanların içinde bulunduğu "trajik bir zorunluluk"

olmaktadır. Bu noktadan hareketle Augustinus'un Roma eleştirisine değinen Coleman, kötümser insan doğası anlayışı açısından Augustinus'u bir anlamda Machiavelli ile Hobbes'un öncülü olarak görmektedir. Onun çizdiği Roma, birbirine hükmetme sevgisiyle, *libido dominandi*'yle bağlı bir toplumdur, insanın "tamahkâr, irrasyonel ve denetimsiz özelliklerini temsil eder."[39] İyi zaman/ kötü zaman ayrımını reddeden Augustinus, "iyi yaşarsak zaman da iyi olacaktır. Biz nasılsak zaman da öyledir" diyerek klasik siyaset ideallerine ve iyi zamanlara ulaşılacağına dair tarihsel iyimserliğe karşı çıkar. "İnsanın kendi siyasi çevresi üzerinde rasyonel bir denetime sahip olduğunu düşünmenin mümkün olmadığını" ifade ederek tinsel anlamda Tanrı'ya, dünyevi anlamda da güçlü devlete yer açarken, daha sonra Hegel'de *Geist*, Marx'ta diyalektik materyalizm, Freud'da bilinçaltı kuvvetler olarak ortaya çıkan determinizmlere öncülük etmiş olur.[40]

Aristoteles'in bellek anlayışı bizi tarihe ve sosyolojiye yaklaştırırken, Platon'dan ve Augustinus'tan gelen çizgi uzaklaştırmaktadır diye düşünüyorum. Tarihçi, toplumun belleğini ya da "kolektif belleği" dile getiren kişi olarak görülebilir. Bu bağlamda bilinen ilk tarihçi Thukykides'tir. Platonik insan anlayışında ise dağınık, kopuk kopuk bir bellek vardır; ruh ölümsüzdür, daha önceki yaşamların izini taşır. Platon/Aristoteles ikiliği, bellek anlayışları bağlamında, ruh/beden ya da ideal/reel ikiliğine indirgenebilir görünmektedir. Rönesans dönemi Floransa'sına baktığımızda, retorik, felsefe ve tarih çalışmaları bağlamında Aristoteles ve Çiçero geleneğinin egemen olduğu söylenebilir. Yunan kaynaklarını Roma üstünden okuyan Floransalılar Platon'dan çok Aristoteles ve Thukykides'e, Augustinus'tan çok Çiçero'ya önem verdiler. *Studia humanitatis,* aklı devreye sokuyor, kentin siyasal hayatına aktif olarak ve birlikte katılmayı amaçlayan yurttaşlar yaratmayı amaçlıyordu. Bu eğitim sistemi içinde geçmişin birikimi *gelenek* olarak aktarılıyor, kolektif bellek insanların çevresinde gruplar halinde birleşebilecekleri bir birlik ve kimlik oluşturuyordu. Hümanizm, yalnız ve soyut bir yaşamdansa toplumla diyalog halinde aktif bir yaşamı yüceltti. Bu bağlamda normatif anlamı olan gelenekler, kolektif alışkanlıklarla kuşaktan kuşağa aktarılıyordu.

Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*'te, kolektif'i (ya da toplumsal'ı), bireysel'den ayırır. Bireysel olan psikolojinin araştırma konusu iken, toplumsal olan ve toplumsal olanın bireysele etkisi sosyolojinin konusu haline gelir. Birey üstünde dışardan baskı uygulayabilecek her

davranış biçimini toplumsal olgu olarak tanımlayan Durkheim, toplumsal olguları nesneler gibi çözümlemeyi önerir. Raymon Aron bu bağlamda şunları yazar:

> "Toplumsal olguyu kendisini bireye kabul ettirmesiyle tanırız. Durkheim baskı sözcüğünün düşüncesinde sahip olduğu anlamların çokluğunu gösterecek çok değişik örnekler verir. Bir topluluk ya da bir kalabalıkta bir duygu herkese egemen olursa, ya da gülme gibi bir tepki herkese yayılırsa baskı vardır. Böyle bir olgu çok belirgin biçimde toplumsaldır, çünkü dayanağı ve öznesi özel olarak birey değil, grubun bütünüdür. Aynı biçimde moda da toplumsal bir olgudur. Herkes belirli bir yılda belirli bir biçimde giyinir, çünkü başkaları da aynı şekilde davranır. Modanın kökeninde olan birey değil, üstü kapalı ve yaygın zorunluluklarla kendini duyuran toplumdur."[41]

Durkheim, toplumu basit bir bireyler toplamı olarak görmez, onların birlikte oluşları dolayısıyla vücut bulan, kendine özgü özellikleri olan bir gerçeklik olarak düşünür.[42] Buradan da şu sosyolojik kuralı çıkartır: *"bir toplumsal olgunun belirleyici nedeni, kişilerin bireysel bilinç durumlarında değil, daha önceki toplumsal olgular arasında aranmalıdır."*[43] Durkheim, Aristoteles'ten ödünç aldığı "zaman" ve "alan" gibi bir dizi temel kavramı kullanır, onun bilişsel kategorilerinden yararlanır:

> "Onlar düşünceyi sıkıca saran sert çerçeveler gibidir, kırılmadan açılmaz gibi görünürler, bize zaman ve mekân içinde bulunmayan nesneleri düşünemezmişiz gibi gelir.(…) Zekâmızı ayakta tutan ana parçalar gibidirler."[44]

Durkheim'ın sosyolojisi gelenek ve dayanışma kavramlarını kolektif bilince dönüştürür. Durkheim'ın öğrencisi Halbwachs ise grupların zaman ve mekân içinde konumlanışlarından hareketle "kolektif bellek" kuramını oluşturur. Bellek, anıların basitçe anımsanması değildir, gerekli görüldüğü için anımsanan belli nesneleri bir araya getiren, anılara belirli anlamlar yükleyen toplumsal bir "ürün"dür.[45] Kolektif belleğin anlaşılması için toplumsal grubun ne olduğunun kavranması gereklidir. Grup, dünyayı algılama biçimiyle özeldir, düşünme biçimiyle, kendisine katılanlara bir dizi olay, kişi ve değer içeren özgül bir bellek sunmasıyla özeldir.[46] Bir başka deyişle, grup, ancak katılımcıların ortak bir bakış açısı varsa var olur. Bu konuda

Fransız Eski Rejim'i içinde soyluları örnek gösteren Halbwachs, soylu sınıf üyelerinin toplumsal hiyerarşide üst sırada yer aldıklarını ve dünyayı sınıflarının bakış açısından gördüklerini anlatır.[47] Halbwachs için, Aristoteles için olduğu gibi, birey hiçbir zaman yalnız değildir, davranışlarını tek başına anlamlandıramaz. Bunun için diğerlerinin fiziksel anlamda yanında olması gerekmez, tek başına bile olsa, ötekilerle paylaştığı bir dizi anı, kavram ve değer vardır.[48] Bütün bunlar ona içinde bulunduğu toplum ya da topluluk tarafından aktarılan kolektif bellek tarafından sunulmuştur. Kişi, kendi bireysel belleğini de toplum içinde edinecektir. Halbwachs şöyle yazar:

> "Birey, kafasında anılarını toplumsal belleğin çerçevesi içinde kendi kendine canlandırır. (...) Çok uzun süredir aklımızdan geçmeyen anılar sürekli olarak kendilerini yeniden üretirler. Ancak düşünme devreye girdiğinde, geçmişin yeniden ortaya çıkmasını beklemek yerine, onu uslamlama yoluyla yeniden ürettiğimizde, onu bozmaya başlarız, çünkü ona gerçekte sahip olduğundan daha fazla tutarlılık atfederiz. (...) Şunu söyleyeceğiz, eğer anılar yeniden canlanıyorsa, bu, toplum her an onları yeniden üretecek araçlara sahip olduğundandır. Ve belki de toplumsal düşünce alanında iki tür etkinliği ayırt edebileceğiz: bir tarafta sürekli olarak sadece geçmişe gönderme yapan ve bize nirengi noktaları sağlayan kavramlardan oluşan bir bellek, diğer tarafta ise hareket noktasını toplumun güncel olarak içinde bulunduğu koşullarda, yani bugünde bulan rasyonel faaliyet."[49]

Halbwachs, Aristoteles ve Durkheim'ın izinden giderek bireyi yeniden toplum içine yerleştirmekte, geçmişin bugün üstündeki etkisini gelenek ve dayanışma gibi kavramlar aracılığıyla irdelemektedir. İnsan siyasal/toplumsal bir varlıktır. Bireyin üyesi olduğu sınıf ve gruplar, onun, toplum ve tarih içindeki konumunu bir şekilde etkilemektedir. Belleğimiz bu etkiden bağımsız değildir. Anımsadığımız nesneler ve onlara atfettiğimiz anlamlar da bu çerçevede oluşmakta ve değişmektedir. Bu bağlamda, Halbwachs'ın "kolektif bellek kuramı" bir anlamda tarihle sosyolojiyi kaynaştırmaktadır.

Notlar

1 Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*'da bireysel hatırlama ve unutmanın toplumsal bağlamlarını çözümlemeye çalışır. Bkz. Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, postface de G. Namer, Albin Michel, Paris, 2001. Halbwachs, *La Mémoire Collective*'de ise sosyolojik yaklaşımını iyice belirginleştirir, bireyin zihinsel yaşamının içinde bulunduğu toplumsal grup tarafından koşullandığını ifade eder. Bu yaklaşıma göre eğer birey geçmişin bir parçasını hatırlamıyorsa, artık o parçayı destekleyen grubun var olmadığı düşünülebilir. Gruplar birbirinin yerine geçerken kendilerine ait hatıraları da beraberinde getirirler. Bkz. Maurice Halbwachs. *La Mémoire Collective*, éd. critique établie par G. Namer, Albin Michel, Paris, 1997, s. 52.

2 Plato, *Timaeus and Critias*, trans. with introduction and appendix on Atlantis by D. Lee, Penguin Boks, New York, 1977, s. 60-61.

3 Eflatun, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, dördüncü basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 195, 508b-c.

4 Plato, 1977, s. 42-43.

5 "Kâinat ve insanlar, tanrıların ebedi hareket ve hayat özelliklerine göre yaratılmıştır. Fakat ebedi hayatla ebedi hareketi yaratılmış (halk edilmiş) olana aktarmak Demiurgos için mümkün olmamıştır. Bu durum karşısında Demiurgos'un bulduğu çare şöyle özetlenebilir: Ebediyet hem hareketli hem de hareketsiz olduğundan (yani hem hep ebedidir hem de ebediyet içinde sonsuz bir değişim söz konusudur), ebediyetin suretini iki türden halk etmek zorunda kalmıştır. Ebediyetin belli bir düzen içinde ilerleyen, fakat belirli bir birlik içinde hep aynı kalan suretini, kâinatın düzeninin temeli yapmıştır. Bu suret zamandır". Bkz. Kaan H. Ökten, *Muallâkta Var Olmak*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005, s. 53.

6 Ökten, 2005, s. 53.

7 Bu konuda Collingwood şunları yazar: "Diyaloğun açık öğretisine göre, zaman Tanrının yaratıcı ediminin bir önkoşulu değildir. Onun yarattığı şeylerden biridir. Dolayısıyla bir modele göre yaratılmış olması gerekir; yani düşünülür dünyanın bir özelliğine karşılık gelmelidir. Timaios, zaman doğa dünyasıyla aynı anda varlığa gelmiştir der; öyle ki yaratmadan önce hiçbir olaysız zaman aralığı yoktur; yaratmanın kendisi de zamanda bir olay değildir: öncesiz-sonrasız bir edimdir, gelip geçici bir olay değil. Çok iyi bilinen ama güç anlatımla, zaman-öncesiz-sonrasızlığın devinen imgesi olarak yaratılmıştır. Bu ne demek? İlkin, zaman, doğal ve maddi dünyanın bir özelliğidir, o dünyadaki her şey de genel değişme süreci içindedir." Bkz. R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, Çev. K. Dinçer, İmge Kitabevi, 1999, Ankara, s. 88.

8 *Great Dialogues of Plato*, trans. by W. H. D. Rouse, fourth printing, Mentor Books, New York, 1958, s. 54-55.

9 Menon'daki bellek anlayışının bu yorumunu Janet Coleman'dan aldım. Bkz. Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories, Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 6-7. Ayrıca bkz. *Great Dialogues…*, 1958, s. 51-52.

10 Bkz. *The Symposium and The Phaedrus, Platos's Erotic Dialogues*, trans. by. W. S. Cobb, State University of New York Press, Albany, N.Y, 1993, s. 132-133, 274e-276b.

11 Coleman, 1992, s. 13-14.

12 Eflatun, 1980, ss. 171-174, 484a-487a.

13 Coleman, 1992, s. 45. Mağara eğretilemesi için bkz. Eflatun, 1980, s. 199-225, 514a-541b.

14 Bkz. Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)*, Çev. E. Günçe, ikinci baskı, Morpa Kültür Yayınları, 2004, İstanbul, ss. 73-84, 449b4-453b10.

15 Bkz. Aristotle, *Selections*, trans. by G. Fine, T. Irwin, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1995, ss. 169-205, 402a- 434a20.

16 Zamanla doğrudan ilgili bölümler için bkz. Aristoteles, *Fizik*, Çev. S. Babür, ikinci baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 181-215, 217b-224a.
17 Aristoteles, 2001, s. 191, 219a22-219b.
18 Aristoteles, 2004, s. 73, 449b18-31.
19 "Sürekli bir şey ile meşguliyet belleği tekrar tekrar bir hatırlama eylemine yol açmak suretiyle çalıştırır. Burada söz konusu olan şey, sıklıkla bir tasvir resmine kendisi olarak değil de, bir resim olarak bakılmasından başka bir şey değildir. Böylece bellek ve belleğe sahip olmanın ne demek olduğu söylenmiştir: Bir tasvir resmi vardır ve buna tasvir resmi olarak ortaya çıktığı şeyin bir resmi olarak bakılır. Bellek, zaman kavramımızdan da sorumlu olan merkezi algı organında ortaya çıkar." Bkz. Aristoteles, 2004, s. 76-77, 451a.
20 Aristoteles, 2004, s. 73-74, 449b30-450a11 ve Coleman, 1992, s. 19.
21 Aristotle, 1995, s. 199, 429a29-429b4.
22 Aristoteles, 2004, ss. 81-83, 453a4-453a13.
23 Coleman, 1992, s. 25.
24 "…zevk, bir tür coşku duyguları yoluyla bilinçliliktir; fakat imgelem [zihinde canlandırma, hayal, izlenim] zayıf türden bir duyumdur, bir şey anımsayan ya da bekleyen bir insanın kafasında, her zaman, anımsadığı ya da beklediği şeyin bir imgesi ya da resmi vardır. Eğer böyle ise, belleğin ve umudun da, duyumun eşliğinde olduğu için, zevkle birlikte olacağı açıktır. Bundan, hoş bir şeyin ya şimdi ve algılanan, ya geçmiş ve anımsanan, ya da gelecek ve umudedilen bir şey olacağı sonucu çıkar, çünkü biz şimdiki zamana ait zevkleri algılar, geçmiş olanları anımsar, gelecektekileri umudederiz". Bkz. Aristoteles, *Retorik*, Çev. M. H. Doğan, dördüncü baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 74, 1370a28-37.
25 Aristoteles, 2000, s. 33, 1354a.
26 Aristoteles, 2000, s. 46, 1359b6-12.
27 Coleman, 1992, s. 39.
28 Coleman, 1992, ss. 39-41.
29 Cicero, *De Inventione*, trans. H. M. Hubbel, Loeb Classical Library, London, 1949, book II, s. 53, 159-60'dan aktaran Coleman, 1992, s. 41-42.
30 Coleman, 1992, s. 47.
31 Janet Coleman, "The Voice of Greeks in the Conversation of Mankind", Dario Castiglione & Iain Hampsher-Monk (eds.), *The History of Political Thought in National Context*, Cambridge, 2001, ss. 10-39, s. 34.
32 R. G. Collingwood, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, 1924, s.13'ten alıntılayan Coleman, 1992, s. xiv.
33 Coleman, 1992, s. xv.
34 Coleman, 1992, s. 3.
35 Bkz. Augustinus, *İtiraflar*, Çev. D. Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, 10. bölüm, s. 224-225.
36 "Tanrım, belleğimin alanlarında seni arayarak dolaştım ve seni onun sınırlarının dışında bulamadım. Seni tanımayı öğrendiğimden beri bir anı olarak senden hiçbir şey bulamadım. Ayrıca seni tanıdığımdan beri seni unutmadım. Gerçeği bulduğum yerde gerçeğin kendisi olan Tanrımı buldum; gerçeği tanımayı öğrendiğimden beri de onu hiç unutmadım. İşte bu nedenledir ki seni tanıdığımdan beri, sen belleğimdesin. Seni anımsamak istediğimde ve sende mutlu olduğumda seni orada buluyorum.(…) Sen ne maddi bir hayal, ne de yaşamımızdaki üzüntü, arzu, korku, anı, unutma ya da bunun gibi bir tutkusun. Aynı şekilde aklın kendisi de değilsin, zira sen aklın Tanrısı ve Rabbisin. Bütün bunların hepsi değişkendir, oysa sen değişmeyen varlıksın, bütün bu şeylerin üstündesin ve sen seni tanıdığımdan beri belleğimde oturmak lütfunda bulundun." Bkz. Augustinus, 1999, s. 241-242.
37 Augustinus, 1999, 11. bölüm, s. 279.

38 Augustinus, 1999, 11. bölüm, s. 281.
39 Bkz. Coleman, 2002, s. 323-324.
40 Bkz. Coleman, 2000, s. 330.
41 Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. K. Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986, 355.
42 Bkz. Emile Durkheim, *Règles de la Mèthode Sociologique,* coll. Quadrige, P. U. F, Paris, 1981, s. 102-103.
43 Durkheim, 1981, s. 109.(çeviriler, aksi belirtilmedikçe yazara aittir.)
44 Durkheim, *Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, 4e édition, P. U. F, Paris, 1960, s. 12-13.
45 Pierre Nora da Halbwachs'ın "ne kadar grup varsa o kadar hafıza vardır" görüşüne katılmaktadır: "Hafıza, tarih: bunlar eş anlamlı değildir. Hafıza her zaman yaşanan gruplar tarafından üretilen yaşamın kendisidir. Bu amaçla, hafıza anımsama ve unutma diyalektiğine açık, onların sürekli biçim değiştirmelerinden habersiz, her türlü kullanımlara ve el oyunlarına çok duyarlı, uzun belirsizliklere ve ani dirilmelere elverişlidir ve devamlı bir gelişim halindedir. Tarih ise artık bulunmayan şeylerin yeniden oluşturulmasıdır, ama bu hep sorunlu ve eksiktir: Hafıza, her zaman güncel bir olay, sürekli şimdiki zamanda yaşanan bir bağdır; tarih, geçmişin bir tasavvurudur. Hafıza sadece onu güçlendiren ayrıntılarla uyuşur, çünkü duygulara dayalı ve sihirlidir; buğulu, karışık, iç içe geçmiş, kabataslak, özel ve simgesel anlardan beslenir; her tür aktarıma, perdeye, sansüre ve yansıtmaya karşı duyarlıdır. Tarih ise zihinsel ve ayrıştırıcı bir iştir, bu yüzden analiz, söylem ve eleştiriyi gerektirir. Hafıza, hatırayı kutsallaştırır. Tarih ise hatırayı kapıdışarı eder, onu bayağılaştırır: Hafıza kaynağını kaynaştırdığı bir gruptan alır." Bkz. Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Çev. M. E. Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 19.
46 Gérard Namer, "Postface", Halbwachs, 2001 içinde, s. 309.
47 Halbwachs, 2001, s. 286.
48 Halbwachs, 1997, s. 52.
49 Halbwachs, 2001, s. 289-290.

Ölmekte Olan İnsan Bir Şeye Uzanır…

Ölmekte olan insan birşeye uzanır. Neye, neden uzanır bilinmez?

Konuşamaz, derdini anlatamaz, belki ihtiyaç duymaz, belki hali olmaz?

Ama birşeylere uzanır *kendinde* ve ölmekte olan insan…

Çanakkale'de, siperde vücudu kim bilir kaçıncı mermiye muhatap ve et kemikten ayrılana kadar yuva olmuş Mehmetçik, aziz ruhu vücudundan ayrılmada iken ufka, görünmeyene; belki görmek, görebilmek belki de görünmek için uzanır…

Bir hastane odasında veya, neredeyse bir asra yakın zaman yatıp kalktığı odasında son nefesini vermeye çabalayan takatsiz bir ihtiyar da, o nefesin akıbet gelip çattığını anladığı –yahut hissettiği– anda doğrulmaya çabalar, vücudunun son kuvveti ile boştaki kolunu –ki bu umumiyetle sol koldur; hep sol koldur– meçhule doğru uzatmaya, o görünmezi tutmaya, ona dokunmaya çalışır…

Heyecanlıdır…

Hem de çok heyecanlıdır, nefes hızlanır, gözler son kertede açıktır, vücut yaşından umulmayacak derecede kuvvetli, verilen karar kat'idir: *O*'na ulaşılmalıdır, her ne pahsına olursa olsun!

O esnada ne hissedilir?

Istırap? Hayır…

Korku? Hayır…

Belki gördüğünü anlatamaz… Kendine dahi izah edemez. Lakin, her halden bellidir ki gördüğü güzeldir; istediği, kaç zamandır beklediği şeydir.

Hayattan artık hiçbir beklentisi kalmamış ihtiyar son demlerinde en çok hasretini duyduğuna seslenir, görmeyen gözleri ile ona bakınır, yürümeyen bacaklarıyla ona koşmaya çabalar, hafsalasında hep o vardır, hatta yeri gelince *"Beni yanına al artık…"* diye sesle somutlaştırır bu dileğini.

Son anlara gelinmeden, hayat hakikaten gözlerin önünden adeta bir film şeridi gibi geçer mi?

Hiç zannetmiyorum…

Yapılan hatalar, istenmeden işlenmiş suçlar, günahlar, kırılan kalpler, verilip de tutulamayan sözler, telafisi mümkün iken gurura yenilerek tashih edilmemiş, inat uğruna üstüne gidilmemiş kırgınlıklar, küskünlükler hatırlanır, vücudun gücü kalmışsa şayet bunlar dillenir, paylaşılır, söylenen muhatap olmasa da af dilenir…

Her şey hatırlanır, unutulmak istenen, unutulduğu zannedilen ve etrafa

unutturulan her şey bir bir hatırlanır, bu defa gönüllü hatırlanır.

Hayat boyu beynin bir köşesinde sandıklar içerisinde saklanan, gizlenen bütün fenalıklar bu defa gönüllü çıkar günyüzüne, hatırlanır.

Fakat insan âcizdir.

Hatırlanan; hesaba çekilenin vicdanını titretmekten, belki bir nebze de muhataba *"Aman sen bu hatalara düşme..."* tavsiye ve telkininde bulunmaktan başkaca bir işe yaramaz. Halbuki, ah keşke zaman, imkân olaydı denir; denir mi acaba?

Belki hatanın telafisi dahi düşünülemez, ama yapılan hatalar mutlak kalan zaman nispetinde biri diğerinin ardından hatırlanır, hatırlanır, hatırlanır...

Ölen için makamlardan Hicaz değildir. Hicaz, geride kalanın makamıdır, onun musikisidir. Gidene Kürdilihicazkâr yakışır. *"Sinedeki yâreleri yâre bağlatan"* Şehnaz da olur, sinekemanla icrâ edilen bir taksimi takip eden Karcığar da, Gerdaniye de, amma ölmede olana Hicaz hiç uymaz.

Manzara, muhataba ise hüzün verir, bir şeyleri yadettirir. Onun hissesine düşse düşse Hicaz düşer, yürek dağlayan, fasıldan fasıla götüren, ciğerdelen Hicaz düşer...

İnsanın can verirken, ruhunu ebediyete uğurlarken son takatiyle kolunu uzatarak dokunmaya, dahası belki de tutunmaya çabaladığı o her ne ise, acaba senelerden beri beklediği sevdiği, özlediği midir?

Makamlardan Hicaz, Hicaz'ın yakıcılığı ölene yakışmaz da, hayatta yaşanmış her acı neden bir defa daha resm-i geçit yapar teslim-i ruh etmede olan biçarenin önünde?

Belki de âdemoğlunun kaderinde, yazısında da bu vardır; dünya gözüyle olup bitenle son bir defa daha, her türlü telaşa rağmen yüzleşmek, hemhal olmak...

Sonra?

Dünyanın en ibretli şu sahnesi seyredenlerde ibretten çok hüzün, ayrılık hissi uyandırır yazık ki. O ân anlaşılmaz, idrak edilemez, heder olur gider.

Bir sonraki ölümün çook sonra gelmesi temennileri dudaklarda –*"Acaba sıradaki ben miyim?"* sorusu hatıra gelmeksizin– dolaşır.

Ölüm, arkasında dört çeşit insan yaratır;

– Ölümü kanıksayıverip, öleni unutan, kendini günün gulgulesine kaptıran,

– Ölenin kaybını ve ölümünün acısını bir müddet sırtlanıp, zamanla eski hayatına dönen,

– Öleni hiç unutamayan, yaşadığını hazmedemeyen ve kendini, kendi hayatını yaşamamakla cezalandıran, ve

– Günün icaplarına hemen ayak uydurup öleni, ölene dek aklından bir an olsun çıkartmayan, belki de çıkartamayan insan.

Ve hayat devam eder, gün olur devran döner, balıkçı bile ağ atarken *"Eyyâm ola..."* nidasıyla yeni günün ne getireceğini merakla beklemeye başlamaz belki ama; işine gücüne devam eder...

MEHMET ÇETİNTAŞ

Bellek Tiyatrosu*

EILEAN HOOPER - GREENHILL

Tiyatrosuna pek çok farklı ad vermiş; bazen onun inşa veya imal edilmiş zihin ve ruh olduğunu söylüyor, bazen de pencereli bir zihin ve ruh. İnsan aklının tasavvur edebileceği ve cismi gözümüzle göremeyeceğimiz her şeyin, üzerinde özenle düşünüldükten ve bir araya toplandıktan sonra belirli cismani işaretlerle ifade edilebileceğini iddia ediyor. Öyle ki, bakan kişi gözleri aracılığıyla aksi takdirde insan zihninin derinliklerinde gizli olan her şeyi hemen kavrayabilirmiş. Ona tiyatro adını vermesinin sebebi de, işte bu cismani bakış.

(Viglius Zuichemus'un Erasmus'a mektubundan:
Yates'ten alıntı, 1966:132)

1480'li yıllarda doğan Giulio Camillo bugün büyük ölçüde unutulmuş olsa da kendi döneminin en ünlü isimlerinden biriydi. Şöhretinin temelinde kendi okült ve büyülü *Bellek Tiyatrosu* yatmaktaydı. 1559'da yayımlanan ve Milan yakınlarındaki villaları tanıtan bir rehber kitapta mükemmel "manzarada" "muhteşem Giulio Camillo'nun" yukarıda tarif edilen "harikulade tiyatrosunun yüksek ve benzersiz yapısı" da kısaca anlatılmaktadır.[1]

On altıncı yüzyılın başlarında, bellek sanatının karakteristik özellikleri değişmeye başlamıştı. Geçmişte bellek mekânları ve imgeleri soyuttu ve ancak hayal gücünde yer buluyordu. Şimdi bu mekânlar ve imgeler maddi biçimlere bürünmeye ve gerçek dünyada yerlerini almaya başlamıştı. Bilişsel

* Eilean Hooper-Greenhill'in *Museums and the Shaping of Knowledge* kitabından alınmıştır. (Routledge, 1992)

bir araç görevini üstlenen somut bir "bellek tiyatrosu" ortaya çıkmıştı. "Bellek tiyatrosu" evrenin sırrını bir bakışta gözler önüne serebilir, bu sır kavranabilir, anlaşılabilir, sentezlenebilir ve ezberlenebilir, belleğe kaydedilebilirdi. Kendilerine özgü nitelikleri aracılığıyla bilginin belirli bölümlerini gösteren ve uzaydaki konumları aracılığıyla bilginin belirli bölümlerinin karşılıklı ilişkilerini ortaya koyan gerçek şeyler, öğrenmeyi ve bilmeyi kolaylaştıracaktı.

"Tiyatro" terimi, dönemin yazılı belgelerinde sık sık belirli bir temanın eksiksiz biçimde ele alınışını ya da derlenişini belirtmek için kullanılmaktadır. Genel anlamıyla, bu "tiyatrolar" soyut kavramları işaret etmekteydi. Camillo'nun Tiyatrosu gerçekten var olduğu için eşsizdi; I. Francis döneminde Fransa'da inşa edilmişti.[2] İlginçtir, Rönesans döneminde "tiyatro" terimi genellikle bir "derleme" ya da "özetleme" anlamında kullanılsa da, aynı sözcük Ortaçağ'da toplanma yeri, ticari ürünlerin sergilendiği pazar yeri veya rütbeye göre sıralanma anlamını karşılıyordu. "Theatruni" sözcüğünün eski dönemde yapılmış alternatif bir açıklaması da şudur: belirli bir örneğin ya da numunenin eksiksiz biçimde sergilenmesi.[3] Görünen o ki, bellek tiyatrosu, terimin hem çağdaş hem de eski anlamlarını içinde barındırıyordu.

"Bellek tiyatrosu" bir çağdaşı tarafından şu sözcüklerle tarif edilmişti: ahşaptan yapılmış, pek çok resimle işaretlenmiş ve küçük kutularla doldurulmuş, en az iki kişiyi alabilecek büyüklükte bir mekân.[4] Ancak bellek tiyatrosu, mimari ölçütlere göre tarif edilenden daha büyük olmalı, çünkü sadece bakmak için değil, içine girip dolaşmak için tasarlandığı anlaşılıyor.[5]

Büyük olasılıkla yarım daire biçiminde inşa edilen Tiyatro yedi katlıydı veya yedi gezegeni temsil eden yedi geçitle bölünmüş yedi tane geniş merdiven basamağından oluşuyordu. Bu yedi katın her birine, yedi kapının birinden ulaşılabiliyordu. Yedi rakamının mistik önemi, İsa'nın duasındaki* yedi sözcüğün yedi kere tekrar edilişinden kaynaklanmaktadır. Bu bölümlerin her birine, süslenmiş imgelerle bütün bir kozmoloji kaydedilmiş, imgeler bölmelere yerleştirilen çok sayıda kutu ve sandık aracılığıyla zenginleştirilmişti. Duvarlara açıklayıcı metinler yazılmış kâğıtlar asılmıştı. Tiyatroya dünyayı tüm açılardan inceleyen elyazmalarının yerleştirildiği de oluyordu. Bu açıdan bakınca, tiyatronun Ortaçağ *Summa*'larının [külliyat] özelliklerini taşıdığını söylemek de mümkün.[6] İlginç olan, sözcükler ve nesnelerin her ikisinin de dikkatle incelenmesi, okunması ve yorumlan-

* Hıristiyanların en bilinen duası, İsa tarafından havarilerine öğretildiği için İsa'nın duası olarak bilinir. (Matta 6:5-6, 9-13) (Luka 11:2-4) (ç.n.).

ması için birbirinden ayrılamayacak biçimde karıştırılmış, iç içe yerleştirilmiş olmasıdır.

Seyirci standart bir tiyatroda sahnenin olması gereken yerde durur ve bu geniş bellek makinesine bakardı.[7] Bu bellek makinesinde dünyanın yapısı, Camillo'nun zamanında yaşayan çoğu düşünürün tahayyülündeki gibi gösterilir, sergilenirdi; düzenli, akılcı ve çok katmanlı. Her katman ya da sıra, tanrısal tasarımdaki bir düzeyin benzeri haline getirilirdi.[8] Camillo, tiyatrosunu kurarken kadim bellek sanatının ilkelerini temel aldığını hiçbir zaman gözden kaçırmamıştı ama onun belleği kullanış amacı gerçeğin ebedi ve ezeli düzenini tasvir etmekti. Bunu, bütün bölümlerin altlarında yatan ebedi ve ezeli düzenin organik bağlantıları ve ilişkileri aracılığıyla hatırlatacaktı. Bellek sanatı mekânları ve imgeleri hâlâ eski kurallara göre kullanıyordu ama arkasındaki felsefi ve psikolojik temel radikal biçimde değişmişti; artık skolastik değil,Yeni Platoncuydu.[9] Tiyatro, gezegensel tanrıların temel imgelerini kullanan bir bellek mekânları sistemiydi. Kişi, yedi gezegenin geçitlerini kullanarak Tiyatro'da yukarı doğru ilerlerken, bütün yaradılışın düzenli bir temsili önüne seriliyordu.[10]

Yedi katman, yaradılışın yedi arketipini temsil ediyordu: yedi gezegen; maddenin basit elementleri; karışım halindeki elementler; insanın içsel varlığı; beden ve ruhun insandaki birleşimi; onun çeşitli işleri, çalışmaları; ve nihayet yaradılışın düzeninde sonuncu sırada yer alan, dolayısıyla öncelikli olan ve en üst seviyede bulunan sanatlar.[11] Bu şemayı görsel bir forma dönüştürebilmek için birincil kavramlar kapıların üzerine çizilmiş imgeler biçiminde izah edilmiş, ikincil kavramlarsa bunların altında temsil edilmişti. Dolayısıyla her metafiziksel grup bir mimari bütünü oluşturmaktaydı. Kutular büyük olasılıkla sıraların üzerinde duruyordu, açıklayıcı parşömen tomarları da duvarlarda asılıydı.

Sunum yöntemi tamamen alegorikti ve anlaşılması güç olsa da, klasik mitoloji sembolleri kullanılıyordu. Örneğin, ikinci sıradaki basit elementler "şölenlere" ait simgelerle anlatılıyor, Homeros tarafından diğer tanrılara şölen verdiği anlatılan Okeanos'a gönderme yapılıyordu. Sonraki düzeyde, elementlerin karışımından türetilmiş şeylerin benzetmesi olarak yorumlanan bir sahne bulunuyordu. Yine akla hemen Homeros'u getiren mağaralar, su ve orman perilerinin kumaşlar dokuduğu, yabani arıların ballarını biriktirdiği, İthaka kıyılarındaki mağaraları hatırlatıyordu. İnsanın bir ilahi ışığı paylaşan üç ruhu gibi bir gözü paylaşmak zorunda olan Üç Gorgon'lar, insa-

nın iç dünyasını simgeliyordu. Boğaya âşık olan Pasiphae insan bedeninin ruhuyla birleşmesini simgeliyordu, Merkür'ün harmaniyesi de insanların çalışmalarıyla bağlantılıydı; bunların ikisi de tanrıların iradesini gerçekleştiriyordu. Son olarak Promete, sanatların hamisi olarak temsil ediliyordu.

Bu resim serisinin düzeni bir noktada bozuluyordu. Apollo'nun imgesi yerine, tiyatronun merkezinde üç boyutlu bir piramit bulunuyordu. En yüksek noktasında "insanlardan bağımsız ve insanlarla bağlantıda" Tanrı'nın yer aldığı bu piramit "tüm şeylerin enginliğini" temsil ediyordu. Felsefi ve telolojik açıklamaya ek olarak yapılan bir hükümdarlık tefsiri, yapıyı bir "kraliyet tiyatrosuna" dönüştürmeyi olanaklı kılıyordu. Camillo'nun bellek tiyatrosunu inşa ettiren I. Francis, bu tiyatroda (üçgen simgesiyle) yeryüzündeki Tanrı olarak tasvir edilmişti.[12]

"Tiyatro" dünyanın ve şeylerin doğasının yukarıdan, yıldızların hizasından veya gökyüzünün ötesindeki üstün-göksel bilgelik pınarlarından görünen tasavvuruydu. Marsilio Ficino'nun yeniden keşfettiği, kadim Mısırlı bilge Hermes Trimegistos'un çalışmaları olduğuna inanılan yazılarda anlatılan okült felsefeyle tanışan Camillo'nun bu tanışıklığı, onun bellek sistemine de yansımıştı.

İnsanın yaradılışı "Tiyatro"da iki aşamada gösteriliyordu. Önce Tanrı'nın yarattıklarının en soylularından biri olan, Tanrı'nın kendi imgesinde yarattığı, Gorgon Kız Kardeşlerin seviyesindeki "içsel insan"ın ortaya çıkışı vardı. Bundan sonra, Pasiphae ve Boğa'nın seviyesinde, insan, parçaları burçlar kuşağı zodyakın hâkimiyetinde bulunan bir bedene bürünüyordu. "İçsel insan", yani *mens*,* yaradılıştan ilahiydi ve yıldızlara hükmedenlerin kudretine sahipti; bedenin içine düştüğündeyse yıldızların hükmü altına giriyordu. İnsan kürelerden tırmanmayı temel alan hermetik dini deneyim aracılığıyla bu hâkimiyetin boyunduruğundan kurtulup yeniden tanrısallığa kavuşmayı başarabilirdi. Camillo'nun yukarıdan bakıldığı zaman bütün evrenin hatırlanabileceği iddiasının arkasında da bu görüş yatmaktaydı.[13] Bu ortamda, insanla (mikrokozmos) dünya (makrokozmos) arasındaki ilişki başka türlü bir anlam kazandı. Mikrokozmos makrokozmosu bütünüyle anlayabiliyor ve hatırlayabiliyordu, üstelik onu tanrısal *mens*'inde ya da belleğinde tutabiliyordu. Bellek, dünyadaki ilişkileri kavramanın ve insanı Tanrı'yla yeniden bir araya getirmenin mistik bir aracı haline gelmişti.

* Lat. Zihin, akıl. Roma mitolojisinde düşüncenin, zihnin ve vicdanın kişileştirilmiş hali. (ç.n.)

Camillo'nun büyülü sisteminin işe yaramasının sebeplerinden biri de, bellekteki imgelerin içsel tılsımlar gibi kullanılmasıydı. Bir tılsım, üzerinde belirli bir imge olan nesneydi ve onu büyülü kılan, belirli kurallara, kanunlara uygun biçimde yapılmış olmasıydı. Tılsımlı görüntülerin içsel kullanımı, inşa edilen belleğe zihindeki malzemeyi birleştirip bütünleştirme gücünü veriyordu.[14]

"Tiyatro"nun inşasında kullanılan bilişsel yapıların karmaşıklığı, tasarımın temelinde yatan fikirlerin sahibi tarafından "açıklanmasını" ya da "gösterilmesini" zorunlu kılıyordu ve dolayısıyla "Tiyatro"yu inşa eden kişi kudretli ve elbette tehlikeli bir filozof sayılıyordu. "Tiyatro"nun sunduğu bilgiler (tabii sisteme inanılıyorsa) son derece harikulade ve değerliydi, bu yüzden özenle korunmaları gerekiyordu. Evrenin işaretler ve tılsımlı imgeler arasındaki benzerlikler aracılığıyla sergilenen, tanrısal bir esinle sunulan okült bağlantıları, "tiyatroyu" pek çok farklı seviyedeki bilgiyi ve kudreti –göksel/dünyevi, büyülü/cismani, hükümdar/teba– ifade eden ayrıcalıklı bir araç haline getiriyordu. "Tiyatro"nun I. Francis'in sarayında inşa edilmesinin sebeplerinden biri de, sıradan halkın asla öğrenemeyeceği bütün sırları hükümdar için elde edilebilir kılmaktı. Bu bilgi, elbette ona müthiş güçler kazandıracaktı.

Tiyatro, bellek sanatının olağanüstü bir dönüşümünü sunmaktadır. Sanatın kuralları tiyatroda açıkça görülebilir durumdadır; ne de olsa tiyatro bellek bölgelerine ayrılmış bir binadır ve bu bölmelere bellek imgeleri yerleştirilmiştir. Klasik belleğin, sofu Ortaçağ'ın "cismani benzeşlerine" dönüştürülen duygusal açıdan etkileyici imgeleri, on altıncı yüzyılın sonunda yeniden büyülü bir şekilde kudretli imgelere dönüştürülmüştür.[15] Ortaçağ'ın dindar yeğinliği, büyülü yöntemlerle etkin hale getirilen imgelem aracılığıyla en yüksek gerçeklikleri bile kavrayabilecek tanrısal bir belleğe dönüştürülmüştür.

Camillo'nun Tiyatrosu, zihnin Rönesans'a ait yeni bir tasarımını temsil eder; yeni bir zihinsel harita, bellekte gerçekleşen ve dışarıdaki değişikliklere ivme kazandıran bir değişimdir. Ortaçağ zihniyeti bellekten zayıflıklarını iyileştirmek için faydalanırken, Rönesans zihniyeti belleğin tanrısal, büyülü kudreti sayesinde dünyanın doğasını kavrayabileceğine inanıyordu. Göksel oranın bu dünya belleğinden kaynaklanan büyüsü, şiirin büyülü sözcüklerine ve sanat ile mimarinin mükemmel oranlarına akıyordu.[16] Evrenin engin, büyülü, çok işlevli uzayında, insan ayrıcalıklı bir noktaydı.[17] Artık dünyayı,

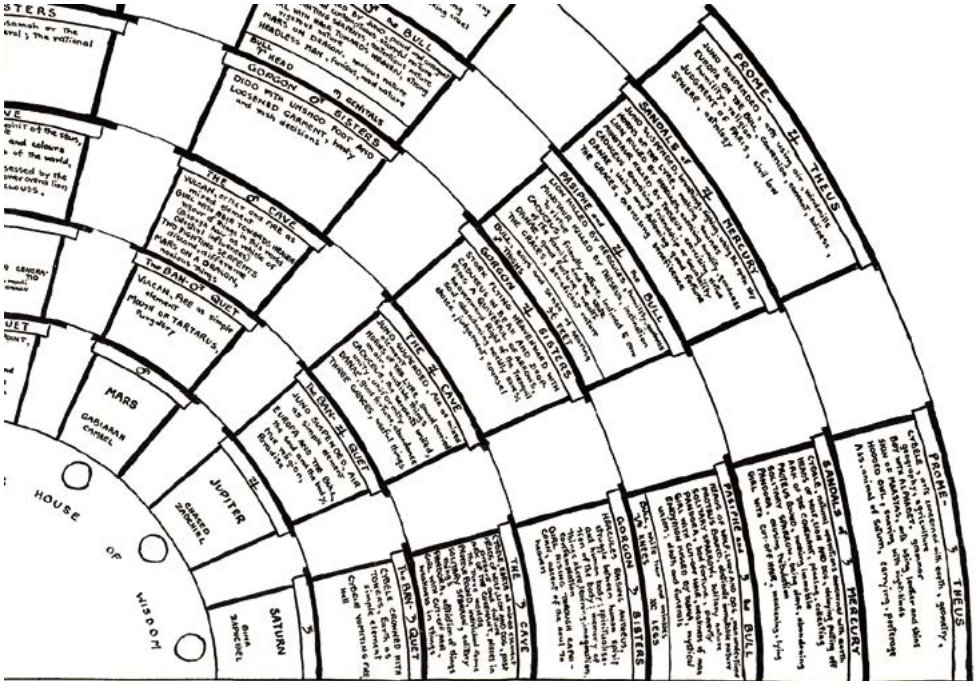
kendinde varlığın bağlantılı olduğu, öznenin özü olan *mens*'in büyülü biçimde sentezleyen kudreti aracılığıyla temsil etmek mümkün hale gelmişti.

Erasmus ve çevresindeki hümanistlere göre, bellek sanatı artık ilgi çekici bir konu değildi, basılı yayınlar sayesinde hem geçmişte kalmış hem de işe yaramaz bir hal almıştı. Üstelik hem Ortaçağ skolastiklerinin uygulamalarına, hem de örtülü ve kuşkulu bilgilere çok yakın görünüyordu. Hiç şüphe yok ki, hem açığa vurma hem gizleme yeterliği yüzünden özellikle okült eğilimli Rönesans felsefecileri bellek sanatının peşine düşmüşlerdir. On altıncı yüzyılın sonlarında, dünya hakkında birbiriyle yarışan yorumlar yapılmış ve bunlar arasında çeşitli okült yorumlar da yer almıştır. Foucault'nun Rönesans *episteme*'si, yorumlama ve benzerliği temel alan bir bilme yapısında büyülü açıklamaların yer bulmasının olabilirliğini ve hatta gerekliliğini bütünüyle teslim eder. Hem on altıncı yüzyılda hem onu takip eden yüzyıllarda olayların hümanist bakış açısıyla açıklanması, okült açıklamaların hem varlığını hem de gücünü hafifsemiş, önemsizleştirmiş ya da inkâr etmiştir.[18] Bellek sanatı ve onun ökült çağrışımları görmezden gelinmiş, ihmal edilmiştir.

İngilizceden çeviren: Begüm Kovulmaz

Notlar

1 Yates, F.A., *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1996, s. 134.
2 Bernheimer, R., "Theatrum mundi", *Art Bulletin*, 38, 1956, s. 225.
3 *A.g.e.*, s. 230.
4 Yates, 1966, s. 132.
5 Bernheimer, s. 227.
6 Bernheimer, s. 231.
7 Yates, s. 139.
8 Bernheimer, s. 227.
9 Yates, s. 145.
10 *A.g.e.*, s. 141.
11 Bernheimer, s. 227.
12 Bernheimer, s. 228.
13 Yates, s. 147.
14 *A.g.e.*, s. 155.
15 *A.g.e.*, s. 157.
16 *A.g.e.*, s. 172.
17 Foucault, Michel, *The Order of Things*, Tavistock Publications, London, 1970, s. 22.
18 Yates, F.A., "The hermetic tradition in Renaissance science", Singleton, C.S. (ed.) *Art, Science and History in the Renaissance*, Johns Hopkins University Press, 1967.



G. Camillo'nun Bellek Tiyatrosu'ndan bir kesit.

Dünya Odaları / Bellek Odaları



Michel Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de on altıncı yüzyılın sonunda ortaya çıkmış bir ansiklopedik projeden bahseder; bu projenin amacı dünyanın düzenini kelimelerin ve mekâna yerleştiriliş biçimlerinin zincirlenmeleri aracılığıyla yeniden kurmaktır.

Dilin formunun ve yapısının, temsil ettiği dünyanın formuna ve yapısına benzer olduğu düşünülüyordu, ancak bu benzerlik her bir sözcük için değil, dilin bütünü için geçerliydi. Böylece, dünyanın bütün dilleri, birleştirilerek mekânda düzenlenince dünyanın hakikatini yansıtacaklardı. Aynı anda hem ansiklopedi hem kütüphane işlevi görecek ve yazılı metinlerin komşuluk, akrabalık, kıyas ve tabiyete göre düzenlenebileceği bir mekân tasarlayan La Croix du Main de, Foucault'ya göre benzer bir proje tasarlamıştır.

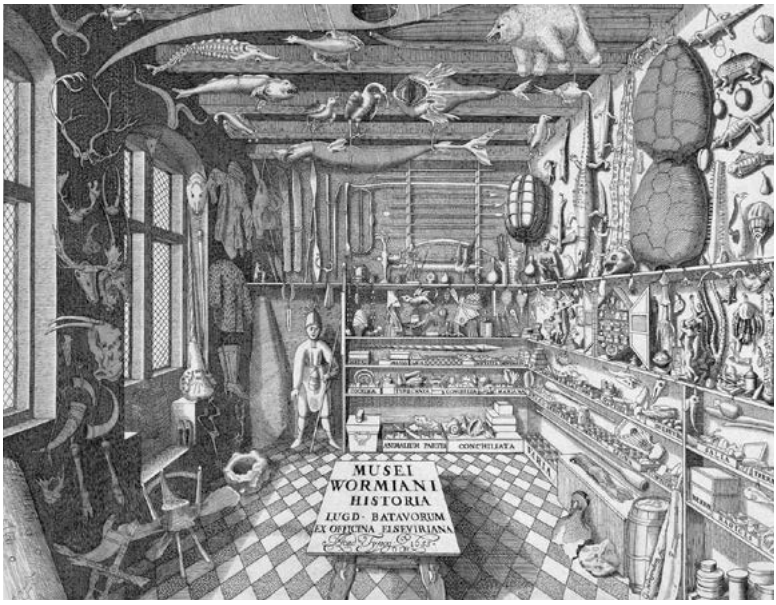
"Dünya Odası" da bu ansiklopedik projenin bir başka örneğidir – hem kütüphanenin hem de tiyatronun uzamını içerir. "Dünya Odası" Camillo'nun Bellek Tiyatrosunun cisimleşmiş haliydi; özdeşlikleri, bağları ve bağlantıları görünen yüzeylerinin üzerindeki işaretlerle (bu bazı durumlarda tılsımlı bir işaret olurdu) ifade edilip yorumlanacak olan ve bütünlüklerinde onları izleyecek olan öznenin konumunu da içeren bir dünya görüşü, bir kozmolojik açıklama sunacak olan cismi şeylerden oluşuyordu. Cismen var olan bellek tiyatrosunun ("dünya odası"nın) içindeki şeyler *convenientia, aemulatio,* kıyas ve sempati (şeylerin birbirlerine benzeyebilmeleri için kendi üstüne kapanmak, ikizini oluşturmak, kendini yansıtmak veya zincirlemek) uyarınca düzenlenip anlamlandırılacaktı.



Giuseppe Arcimboldo, *Yaz*, 1563, ahşap üzerine yağlıboya, 84 x 57 cm.



Bilim Dolabı, Münih, Bayerisches Nationalmuseum, "Scientifica" Salonu



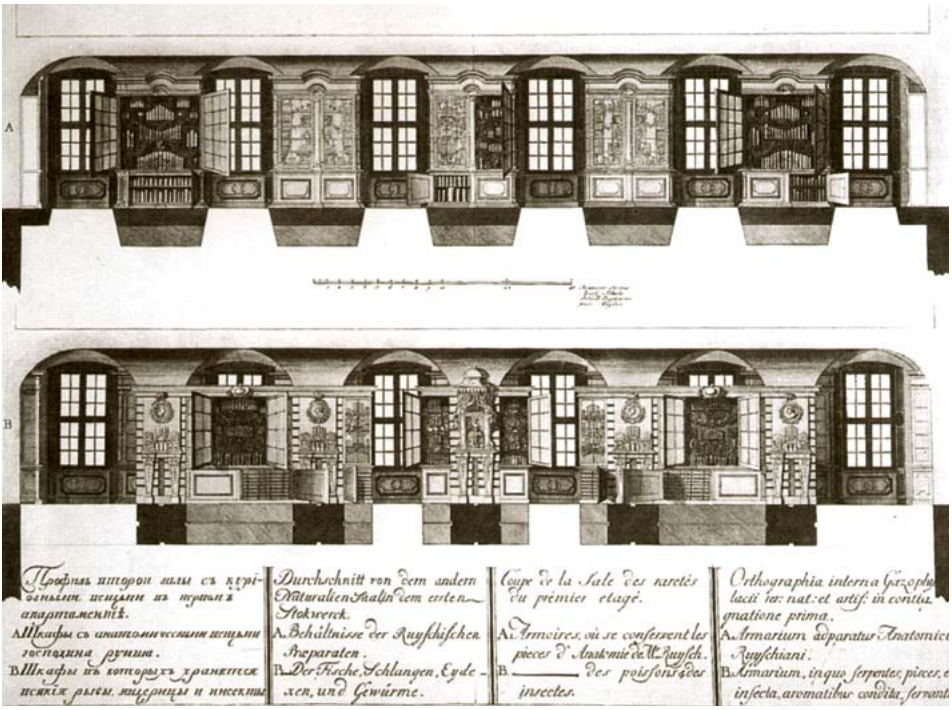
Wormianum Müzesi. Kopenhag Üniversitesi'nde tıp profesörü olan Ole Worm'un koleksiyonu onyedinci yüzyılın ilk yarısında oluşturulmuş, bu gravürle ünlenmiştir.

Onaltıncı yüzyıl kabinelerinde, akademisyenlerin evrenin gizli gerçeklerini keşfetme ve açıklama merakları baskın çıkar. Bu yüzyılda, emperyalist keşif gezileri sırasında toplanan çok sayıda nadir eşyanın toplanmasının da etkisiyle, koleksiyonerlerin merakı Antikite'den "yeni dünya"ya kaymış ve bu ansiklopedik koleksiyonlara "dünya odaları/kabineleri" adı verilmiştir. Bu odaların amacı dünyanın bütününü tek bir mekânda temsil etmektir. Foucault bu pratiği "maddi bilginin uzamlaştırılması" olarak görür.

Farklı "dünya odalarının" ortaya çıkması üç önemli öğenin bileşimi sayesinde olmuştur: Epistemolojik (Rönesans epistemi), organizasyonel (bellek sanatını temel alan belleme teknikleri) ve programatik (Camillo'nun Bellek Tiyatrosu) öğe. Aslında, "dünya odaları", asıl sahibin/koleksiyonerin kimliğine (prens, akademisyen veya tüccar), koleksiyonerin ne tür bir iktidara sahip olduğuna (finansal, entelektüel, siyasi) ve bu kişinin dünya görüşüne (siyasi arenanın ortasındaki prens, entelektüel bağlantıların ortasındaki akademisyen, ticari bir şebekenin ortasındaki tüccar) göre farklılık gösteriyordu.

Almanya, Bavyera ve Avusturya'daki *Wunderkammer* [Nadire Kabineleri] ve *Kunstkammer*'ler [Sanat Kabineleri] de farklı "dünya odası" örnekleridir. Bu kabinelerde yaradılış öğeleri farklı materyallerle simgeleniyordu: altın, gümüş, değerli metaller ve mineraller; bu metal ve mineraller onlara sahip olan öznenin iktidarına ve kimliğine göre şekillendirilmişti.

Fantastik hayvanlar, işlemeler, oymalar doğayı değil, prensin gücünü ve zenginliğini işaret ediyorlardı. Mikrokozmosun temsili böylece çok daha belirli bir biçimde doğrudan prense yapılan gön-



Rus Çarı Büyük Peter'in inşa ettirdiği *Kunstkammer*'in dış planı. 1724 yılında St. Petersburg'da açılan müze Büyük Peter'in insan ve hayvan fetüsleri, I. Katerina'nın sevgilisinin alkol dolu bir kap içinde muhafaza edilen kafası vb garip objelerden oluşan koleksiyonunu içeriyordu.

dermeler biçimini alıyordu. Örneğin, II. Rudolf'un *Kunstkammer*'indeki Arcimboldo resimleri (kafaları bitkilerden, ağaç dallarından, yapraklardan ve sebzelerden oluşan insan figürleri) Habsburg sarayına doğrudan göndermelerdi (elementler ve mevsimler arasındaki uyum, Habsburg'ların egemenliğinde de sürüyordu.)

Kunstkammer siyasi teşkilatta yer edinmişti. Mekanlar Habsburg'daki diplomatik görüşmelerin bir parçası olarak kullanılıyordu; devlet misafirleri odalarda gezdiriliyordu; koleksiyon için bir hediye getirmek adettendi. Kunstkammer söyleminin ilişkisel düzeni öznenin çeşitli konumlarını ifade ediyordu. Böylece, ziyaretçi özne hem bakışıyla hem de maddi şeylerin sembolik konumlandırılışıyla bu ağ içerisinde yerini alıyordu.



Giuseppe Arcimboldo, *Bahar*, 1563, ahşap üzerine yağlıboya, 84 x 57 cm.

Amnezi Manifestosu

NICOMEDES SUÁREZ-ARAÚZ

Amnezi insan varoluşunun bütününü kuşatır. Doğum anımıza, yaşamımızın ilk yıllarına dair boşluklar, günlük hayatın sayısız unutulmuş olayı, kolektif amnezimizin (evrensel tarihimizdeki o devasa boşluğun) bireysel hayatlarımızdaki benzeridir. Cesare Pavese'nin de ifade ettiği gibi, "Anları anımsarız, günleri değil."

Amnezi her hareketin, her bakışın, anımsamaya ve düşünmeye yönelik her girişimimizin bir parçasıdır. Bilinçsizlik değildir o; hayatlarımızı aşındıran, biçimlendiren ve arıtan, sessizce hareket eden bir varlıktır. Düşüncelerimizin ve anılarımızın her biri amnezi tarafından şekillendirilip saptırılmıştır. Amnezi ve yokluklar dünyası bellek ve varlıklar âlemiyle bir arada var olan bir evrendir.

W. B. Yeats geçen giden şeye olan özlemimizi "İnsan aşka düşmüştür, yok olan şeye aşıktır" diyerek özetlemiştir. Hem kişisel hem kolektif amnezimiz, bizim olan veya bize yakın olan her şeyin sürekli kaybı, geri getirilemeyecek kayıp nesneler dünyasıdır. Loén kâtipleri de bu konuda şöyle yazmışlardır:

Bulunan Nesneler bizi sergiledikleri özellikleriyle şaşırtabilir; Kayıp Nesneler yokluklarının şaşaasıyla bize acı çektirirler. Dünyanın ve hayatlarımızın tarihi büyük oranda bir elden çıkarma sürecidir: küçük detaylar sayesinde yaşamaya devam eder, küçük detaylar yüzünden ölürüz ve yaşamak için yanıp tutuşuruz. O atılmış nesneler bizim iç benliklerimizin akkoruyla parlar. Bizim en büyük kaybımız tarih tarafından kaydedilmemiş, sonsuzluğa uzanan milyonlarca yıldır: her yöne doğru uzanan devasa bir unutulmuşluk veya amnezi alanı. Bu amnezi Kayıp Nesneler sanatının muammasını kuşatır. Bu sanat eserleri bu halleriyle, *amneziye yazılmış mektuplardır* – bizim için

sonsuzluk duygusunu yeniden bulup geri getirirler. Onlar, amnezi ulakları gibi, görünmez olmuş şeylerin melankolisiyle ve neşesiyle titreşirler.

Sanat dalları, amnezi farkındalığı edinmeden eksiksiz bir vizyona sahip olamazlar. Biz, büyük ölçüde, kaybettiğimiz ve bir daha asla hatırlayamayacağımız veya elde edemeyeceğimiz şeylerizdir.

Amnezi tarihçesi teması zamanda muazzam bir yarık oluşturur. Yaratılarının, genişleyen belleklerinin, kısacası tarihlerinin mevcudiyetini savunmak için mücadele veren kadınların ve erkeklerin düşüncelerini sessizce ve amansızca kaplar.

Doğumumuzdan önce var olan bir dünyaya inananların büyük bir bölümü bir amnezi Araf'ına da inanmışlardır – bu, doğum anında içinden geçtiğimiz bir durum veya aşamadır. Antik Çinliler için bu Cehennemin Kapılarının arasından geçişti. Lady Mêng orada, tenasüh çarkına tekrar giren ruhları *Min-hun-t'ang*'ı, önceki hayatlara ve bilgilere dair her şeyi silecek olan Unutuş Suyunu içmeye zorlar.

Platon İ.Ö. 4. yüzyılda bu inanışı hayranlık uyandıracak bir biçimde kendi *anamnesis* kavramıyla bağdaştırmıştır. Platon'a göre amnezi epistemolojik bir açıklama sunar: yaşarken öğrendiklerimiz, bizi doğumumuzda ele geçiren unutkanlığın üzerimizden atılışıdır. Bütün bilgi, ruhumuzun bu dünyaya gelmeden önce tanık olduğu ideal âlemin hatırlanışıdır.

Başka bir yazar (veya anı bekçisi) olan Plutarkhos birinci yüzyılda, unutuşumuzun bütün oluşları olmayışa dönüştürdüğünü söyleyerek üzülür. 16. yüzyılda Michel de Montaigne belleğin unutkanlık yüzünden bozulmasından yakınmıştır. 1726'da Jonathan Swift *Güliver'in Maceraları*'nda bellekleri bir metnin her yeni satırında silinen bir grup çökmüş adam tasvir etmiştir. Bu adamlar okuma zevkinden mahrum kalmakla lanetlenmişlerdir. Bundan altı yıl sonra nükteli Dr. Thomas Fueller herkesin bildiği veya doğru olduğundan şüphelendiği bir gerçeği tek bir cümleyle ifade etmiştir: "Hepimiz anımsadığımızdan daha fazlasını unutuyoruz" (*Gnomolia*, 1732).

On dokuzuncu yüzyılda William Wordsworth unutulmaz bir dizeyle Platon'un amnezi mefhumuna yeniden can vermiştir. "Doğumumuz bir uyku ve unutuş halidir." ("Ölümsüzlük" Kasidesi). Birkaç yıl sonra Charles Baudelaire, uzun bir mistik geleneğin izinden giderek, fiziksel dünyayı anlamlarını unuttuğumuz ve şairin imgelemi yoluyla tekrar keşfedebileceği bir "semboller ormanı" olarak tanımlayacaktır. Yirminci yüzyılda, James Joyce Ulysses'in dünyasından şöyle seslenir bize: "Şairin kendine özgü halleri amnezinin yan ürünleridir."

Son kırk yılda çok sayıda yazar amnezi temasını ele almıştır. Kısa öyküsü "Ölümsüz"de ölümsüzlükle, köhnelikle ve nihayetinde dili unutuşla lanetlenmiş insanları tasvir eden Jorge Luis Borges; *Yüz Yıllık Yalnızlık*'ta (1967) dilin içinden çıktığı ve tekrar geri döndüğü bir bellek yarığı sunan Gabriel Garcia Marquez; *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*'nda (1978) temayı yaralayıcı bir siyasal protesto aracına dönüştüren Milan Kundera: unutmuşuzdur çünkü iktidardakiler kayıtlı tarihi değiştirerek, izleri silerek unutmamızı istemişlerdir.

Şiirde ağıt geleneği genelde unutkanlık teması etrafında örülür. Kolophon'lu Mimnermos (İ.Ö. yedinci yüzyıl), Sextus Propertius (İ.Ö. birinci yüzyıl) Chang Chi (İ.Ö. sekizinci yüzyıl) gibi antik şairlerin yanı sıra, modern dönemde John Milton (on dokuzuncu yüzyıl), Johann Wolfgang von Goethe (on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl) ve yirminci yüzyıl şairleri Rainer Maria Rilke ve Pedro Salinas'ta da görürüz bu temayı.

Anlaşılan, bu tema bütün çağlarda hâkimdir ve modern dönemde edebiyattan filme de bulaşmıştır; filmde öncelikle konunun olanaklarını çoğaltmak ve gizem ve merak duygusu yaratmak veya yoğunlaştırmak için bir araç olarak kullanılır. Tema her yerdedir ama sanat eserlerinin yapısı olarak kullanımına sadece *Amnezi Hareketi*'nde rastlanır.

Amnezi tarihi sadece yazılmış veya üretilmiş olanlarla sınırlı değildir, her an içimizde varolan da bu tarihe dahildir. Amneziyle karşı karşıya kalan zihin, elinde bir senaryo olmayan bir aktör gibi emprovizasyon yapmaya, varlığımızın devamlılığını beslemeye mecbur kalır.

Anımsayamayız, işte bu yüzden yaratırız. Başlangıçlarımızı anımsayamadığımız için onları imgelerle ve teorilerle süsleriz: Ruhtan çıkan madde, ana kuvvet, *Big Bang*. Robert Jastrow'un da söylediği gibi, kozmolog hınçla fark eder evrenin başlangıcı ve erken gelişimi üzerine bir perde çekilmiş olduğunu. Teolog, bu gerçeği ebedi ve ilahi olanın usla anlaşılamayacağının kanıtı olarak görür ve memnuniyetle gülümser.

Hayatımızın her dönemecinde belleğimizde bir çatlak oluşur:

Geçen cuma dolunay vardı. Yoksa perşembe miydi? Parlak sarı bir madeni paraya benziyordu. Yoksa yeşilimsi bir pus mu vardı üzerinde? Ya da turuncu bir parlaklık? Ertesi gün yağmur yağacağını söylemiştin çünkü; anımsayamıyorum.

O anı parlak siyah bir gökyüzünün üzerinde, kıkırdak ve camla, tel ve kartonpiyerle, bir madeni parayla, beyaz bir gölgeyle, belki devedikenlerinin sarı ve kül rengiyle tekrar kurmak zorunda kalacağız. Ve işte orada bir yarık

olacak. Ayımızı içine oturttuğumuz yuvarlak bir delik, o yokluğu, belleğimizdeki o boşluğu hatırlatacak bir delik olacak.

Yaratımı meydana getiren sadece bellek değil amnezidir aynı zamanda. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da da not ettiği gibi, "Unutmak 'hiçbir şey" değildir, anımsayamamak da değildir; unutmak daha çok, varolmuş oluşun verdiği 'pozitif' bir esriklik, özgün bir haldir." Bertrand Russell *Zihnin Analizi*'nde (1921) bir dakika önce yaratılmış olan, üzerinde itibari bir geçmişi hatırlayan varlıkların yaşadığı bir dünya önermişti. Freud yanlış anıların uydurmalarını ruh paramnezisi olarak tanımlar. İşte mükemmel derecede üretici amnezi: şimdide köklenen bir saymaca geçmiş. Bir kurmaca.



Jose Rodeiro, *9/11*, 2001, tuval üzerine yağlıboya, 36 x 48 cm.

Biz seni hatırlayanlar ey Mnemosyne, bellek tanrıçası, senin kızlarını, bellekle beslenen dokuz müzü de hatırlıyoruz. Bellek olmadan varlık olmaz, sanat olmaz. Ama bellek elin ve zihnin anımsadığı biçimdir sadece. Retorik bir yekûndur, bizden önce gelenlerin yaratım sırasındaki hareketlerinin ve çabalarının anımsanışıdır.

Bellek formdur, amnezi ise içerik ve özellik olabilir. Amnezi, geleneksel formların sıkı parmakları arasına çok dilli bir ateş gibi sızar. Bellek resmin belli bir stili, belirli ritimlerdeki kelime grupları, danstaki belirli beden hareketleri için zaruridir – bunların hepsinin kökü geçmiştedir.



Jose Rodeiro, *Cleo, The Muse of History, Asleep*, 2003, suluboya, 18 x 24 cm.

Amnezi krallığına girmek, suyun ve gölgelerin adların yerini aldığı bir dünyaya girmektir. İnsanın kendini tekrar dilsiz bulması, kalbinin kelimeler olmadan atmasıdır. Bir ağaca, bir eve, bir sokağa, bir buluta, bir kuşa, bir şarkıya – geçmişten gelen etiketlerin geleneksel formlarının mermer kubbeleri altında bir araya getiremediğimiz bir dünyaya yüzümüzü dönmek, daima harikulade kalacak bir dünyaya girmektir.

Amnezi sanatçılarının yaratımları amneziye yazılmış mektuplardır, şiirsel ve felsefi bir amnezi mefhumundan ilham almış mesajlardır. Amnezi farkındalığına sahip olmadan eksiksiz bir vizyonumuz olamaz. Amnezi şiiri, resmi, müziği, balesi, tiyatrosu – bunların hepsi hayatı aydınlatan, imalarla tınlayan, anlam açısından çok işlevli, estetik objelerdir.

Peki amnezinin rengi nedir? Amnezinin formu nedir? Amnezinin sesi nedir? Amnezinin hareketleri nelerdir?

Bunları bilemeyiz ancak hayal edebiliriz. Örneğin, unutkanlığın görsel formlarını (Amnezi hareketinin plastik sanatçılarının yaptığı gibi) hayal edebiliriz – semboller altında toplanmaya direnen imgelerle dolu parklar, kesilmiş ağaçlar, nesnelerin hayalet imgeleri, kayıp alfabeler, kavramanın kıyısındaki nesneler, geçici hareketler: amnezi coğrafyasının simgeleri ve varlığı.

Giorgio de Chirico belleğin bağlantılarının, çağrışımlarının parçalandığı bir dünyaya adım atmayı hayal etmişti. "Metafizik Sanat Üzerine" (1919) başlıklı makalesinde şöyle yazmıştı: "Odaya giriyorum, bir sandalye üzerinde oturan bir adam görüyorum, içinde bir kanarya bulunan, tavandan asılı bir kuş kafesini fark ediyorum, duvarlarda asılı tablolar ve bir kitaplık görüyorum. Ama bir dakikalığına, belleğin tellerinin tümüyle koptuğunu varsayalım, çünkü bellek kaybı mantık dışılıkla gösterir kendini, kim bilir odayı nasıl görürdüm; kim bilir bu sahneyi nasıl bir şaşkınlıkla, korkuyla ve elbette zevkle ve teselliyle izlerdim."

Loen kâtipleri amnezi üzerine şunları yazmışlardır: "Sanatçı, Eritreli meşhur unutkan gibi, belleğindeki boşlukları doldurmak için hikâyeler uydurur... Sanatçının hikâyeleri kendilerini fırçaya, mermere, bedenin hareketlerine, müziğe ve yazıya bırakan hikâyelerdir." Amnezi sanatlarının hikâyeleri zihinlerimizdeki yoklukların tanıklarıdır.

Amnezinin formsuzluğunun formu hangi kelimelerle ifade edilebilir? Loen kâtiplerinin kullandıkları gibi meçhul bir semantik odağa sahip ifadeler veya kırık bir retorikle oluşturulmuş olan diğerleri, amnezinin düzensizliğini, şaşkınlığını ve vizyonunu anlamamıza yardımcı olan hikâyeler yapabilir bunu ancak.

Amnezi tiyatrosu ve balesi, amneziyi kuran yoklukların ve varoluşların âlemine girer: ışıktan karanlığa, görülenden görülmez olana, çeşitlilikten birliği ve aynılığı yakınlaştıran bir nüansa.

Bellek ve amnezi, ses ve sessizlik gibi müziğin bir parçasını oluştururlar. Bir melodi amnezinin eşiğindeki anımsamaya dayanır: Amnezi müziği, Ortadoğu müziğinin temel zikri gibi, gerçeklikte var olamayan ama sadece ruhumuzda unutulmuş bir ses olarak var olabilen en saf sessizliğin peşine düşer.

Plastik sanat alanında, özellikle 1982'den itibaren, amnezi sanatçılarının eserlerinde amnezi sıklıkla öne çıkmaya başladı. Şaşırtıcı biçimde, amnezinin üretken bir öncül görevi görme olasılığına dikkat çeken Giorgio de Chirico dışında bütün plastik sanatçılar Mnemosyne'nin –veya belleğin– gölgesi altında kalmayı tercih etmişlerdir.

Bütün sanat hareketleri belirli varsayımlardan veya öncüllerden çıkar. Sürrealizme göre bilinçdışının çok derinlerine itilmiş anılar rasyonel denetim veya estetik ve ahlaki sınırlamalar olmadan, küçük kabarcıklardan figüratif temsile kadar çeşitli formel yaklaşımlarla ifade edilebilir. Ekspresyonizme göre algılanan gerçekliğin çarpıtılması varlıkların ve şeylerin ruhunu veya iç dünyasını açığa çıkarabilir.

Soyut ekspresyonizm rengin dokunaklı ve mistik bir niteliğe sahip olduğunu onaylarken Marcel Duchamp'ın tavırsal sanatı sanatçının nominal eyleminin sıradan bir teknolojik eşyayı bir *objet d'art*'a dönüştürebileceğini kabul eder.

Plastik Amnezi sanatları amnezinin ruhta içkin olduğunu, zihnin unutkanlıkla karşılaştığında "hikâyeler" ürettiğini, kayıp nesne mefhumunun estetik amneziyle bütünleşik olduğunu farz eder. Amnezi, amnezi hikâyelerine uzamsal bir boyut veya yapı verilebileceğini iddia eder, tıpkı belleme yöntemlerinin (belleğe yol gösterme ve geliştirme teknikleri) belleğe yapay uzamsal

tertipler (icat edilmiş mevkiler veya yerler içine yerleştirilmiş imgeler) atfetmesi gibi.

Amnezinin sanat eserleri (bir resmin minimal bir noktasının bir sembol görevi görmesi anlamında) sembolik bir temsili benimser. Uzamsal ve zamansal düzlemlerin tekil kombinasyonları, imlerin belirsiz kullanımı ve öz düşünümlü bir kurmacalaştırma içerirler. İçeriği ve yapısı, bulunuş ve (ister bilinçli, ister sürrealizmdeki gibi bilinçdışı) bellek tarafından değil, amnezi ve yokluk tarafından şekillendirilen bir sanattır bu.

Bu sanatın belli başlı öğeleri şunlardır:

- Çalışmanın formel öğelerinin, amneziyi ima eden bir estetik atmosfer yaratması – örneğin, resimde perspektifin, hattın, formun ve rengin imalı oluşu.
- Kayıp nesnenin amnezinin yokluğunun bir simgesi işlevini görmesi. Böyle bir sembol olmayan bir imge veya siluet, eksik bir imge, parçalanmış bir imge, bir hayalet imgesi vb olabilir. Bu genel formlar, bazı durumlarda, ortak deneyim alanımızı ve benzerliklerimizi işaret ederler.
- Birbirinden tamamen farklı simgelerin amnezinin şaşırtıcılığını ve bölücü etkisini telkin eden ve izleyiciyi çok işlevli bir semiyotik okuma yapmaya teşvik edebilecek bir biçimde uyumsuzca düzenlenişi.
- Tarih dışı veya farklılaştırılmamış zaman hissi. Bellek uzamda ve zamanda birlik ilkesiyle işler (belleğin bir geometrisi ve kronolojisi vardır); amnezi her ikisinin de normal tertibini çözüştürür. Bazı Amnezi ressamları bu özelliği uzamsal düzlemleri uygun biçimde manipüle ederek veya fark-

Ars Oblivionalis **mi? Unut Gitsin!**

Bir defasında, bir kısa devreden sonra elektrik akımını yeniden harekete geçirmek için devre kesici anahtarın karşısına geçtiğimde, yeşil düğmeye basıp kırmızıyı yukarıda mı bırakacağıma, yoksa tam tersini mi yapacağıma bir türlü karar verememiştim. Elbette, doğru kombinasyonun ne olduğunu daha sonra öğrendim. Ama o zamandan beri, ne zaman kendimi aynı durumun içinde bulsam, çözümden çok sorunu anımsıyorum. Bu durumun psikolojik açıklaması malum: sorunun bende bıraktığı etki, çözümünkinden daha büyüktü ve bu nedenle belleğimde kalan da sorunun kendisiydi.

Oyun yöneticisinin sözlükten çok zor bir kelime seçip oyunculara bildirdiği bir oyun var. Her oyuncu, yanlış olduğunu bildiği / zannettiği ama tamamen mantıklı görünen bir tanım vermek zorunda. Daha sonra her oyuncu doğru olduğunu düşündüğü tanıma oy veriyor. En çok oyu alan, yani en mantıklı yanlış tanımı veren oyuncu oyunu kazanıyor. Bu oyunda birçok kez, sık rastlanmayan ve çok zor ama anlamını bildiğim kelimelerle karşılaştım; kurnazlıkla gayet iyi bir yanlış tanım verdikten sonra, kafamdaki iki tanımdan hangisinin doğru tanım olduğunu anımsamakta hep zorlandım.

Demek ki, eksiklikten değil fazlalıktan dolayı unutmak mümkün; aynı, yüksek sesle ifade edilen bir iddianın anlamını bozmak mümkün değilken, aynı anda başka bir iddia öne sürerek iki iddianın üst üste binmesini sağlamanın mümkün olması gibi. İstemli unutma araçları yok ama, kötü hatırlamak için başvurulabilecek araçlar var; gerekli olan semiosis'i çoğalt-

lı dönemlerden sanat yapıtlarından veya tarih fragmanlarından alıntı yaparak sunarlar.

- Amnezi mefhumuyla ima edilen ve sıklıkla belirli sanat ve medya eserlerinin geçici doğasıyla vücuda gelen bir geçicilik hissi.
- Dilbilimsel öğelerle (başlıklar, harfler, ibareler vs) amnezi teması arasındaki bağlantı.

Amnezi insan varoluşunun bütününü çevreler: bütünüyle kayda geçmemiş bir tarih öncesinin amnezisi ve insan ırkının kendi elleriyle veya doğal bir felaket sonucunda yok olacağı olası (ve bu nedenle kendi içinde bir bulunuş olan) tarih sonrasının amnezisi.

İnsanlığın yazılı tarihi beş bin yıl önce başlamıştır. Evrenin başlangıcından o ana kadar geçen süre bizim kolektif belleğimizde devasa bir boşluktur. Ve şimdi, Hiroşima'dan sonra, her insanın ve insan belleğinin bütününün yok oluşu tehditiyle karşı karşıyayız. Kendi ellerimizle, kutsal kitaplardaki kıyamet kehanetini daha da olası kılmış durumdayız.

Bellek sorunu büyük oranda çözülmüş gibidir. Yazı ve video kameralar, kayıt aletleri, filmler, videolar ve bilgisayarlar hayatlarımızı, hayallerimizi ve korkularımızı titizlikle belgelemektedir. Yine de, ayaklarımızın altından akıp giden amnezi suları, Leon kâtiplerinin de yazdığı gibi, her zaman bizimle olacaktır. Sözcüklerimiz, hareketlerimiz, mekânlarımız ve inşa ettiğimiz o üst-doğa her zaman amnezi denizi üzerinde kurulu kalacaktır.

Bu yazıların da beyan ettiği gibi, amnezi dehşet verici ve yıkıcı, komik ve iyilikçi, şiirsel açıdan

mak. Günler boyunca durmaksızın "Barbara Celarent Darii Ferio" yerine "Birbiri Celirant Doria Fario" cümlesini bunlardan hangisinin doğrusu olduğunu unutamayacak hale gelinceye kadar tekrarlayarak ilkinin tasımlarını unutmaya çalışabilir, yanlış eşanlamlıları çoğaltarak bir nevi iptale neden olurum.

Kişi iptal yoluyla değil, üst üste bindirme yoluyla, yokluk üreterek değil, bulunuşları fazlalaştırarak unutur. Bu da, bellek üzerine çalışan yazarların, kişinin kendi düşüncelerini karıştıracak ve böylece, unutacak kadar çok şeyi anımsamasından korkmalarını açıklar. Aslındai Giulio Camillo'nun, hayatının belli bir döneminde, kafasının karışıklığı ve tutarsız belleği için özür dilediği ve uzun bir süre boyunca, çılgınlar gibi dünyanın tiyatrolarıyla uğraşmış olmasını mazeret gösterdiği belli oluyor. Öte yandan, Agrippa, belleme tekniklerine karşı yürüttüğü polemikte zihnin bu akıl almaz imgeler yüzünden karıştığını ve aşırı yüklenmiş bir halde delirmeye (ben buradaki "delirme"yi bellek kaybından dolayı çıldırma olarak yorumluyorum) kadar gittiğini belirtmiştir.

Yine aşırı bir semiosisi temel alan bir başka unutma aracı da – Porta, Trithemius, Schott ve Kircher'de olduğu kadar, Rosellius'un *Thesaurus*'unda da olduğu gibi- bir *ars memoriae*'yi steganografiye dönüştürmektir. Aşikâr olanı anımsamak için, öğrenmesi, ezberlemesi ve yorumlaması zor alfabeler icat edilir. Steganografi bellek sanatının karşıtı olabilir, çünkü bellek sanatı mevcut kılmaya çalışırken, steganografi saklamaya çalışır.

Umberto Eco, PMLA, *Cilt. 103, No. 3. (Mayıs, 1988), s. 254-261'den alınmıştır.*

her şeyi ima eden bir durum veya bir boşluk durumu olarak görülebilir. Amnezi fiziksel bir fenomendir ve metafizik bir varlığı ima eder. Unutkanlıkta bizi özgür kılan, tanrısal bir şey vardır. Eksiksiz bir belleğimiz olsaydı, varlığımız dayanılmaz olurdu. Öte yandan, bir amneziğin iç dünyasında, kargaşa, şaşkınlık ve korku hüküm sürer – eksiksiz bir biçimde gözümüzde canlandıramayacağımız ama gündelik hayatlarımızda sezinleyebileceğimiz bir dünya.

Amnezi katiyettir: kişisel ve kolektif dünyalarımızın yadsınamaz varlığı ve esasıdır. Özellikle günümüzde, insanın hiç olmadığı kadar yüzeysel ve istikrarsız olan durumunu andırır. Amnezi sanatları, yazıtların da dediği gibi, "bir amnezi denizi üzerinde sürüklenen bir yaprak olarak" var olan insan hayatının mucizelerinin yarattığı coşkudur. Bu yaprağı canlı bir biçimde gözümüzün önünde canlandırabilmek için unutkanlığın sularına bakmalıyız. Böylece, bizi kendimizi evrenin bütün bağlamında algılamaktan alıkoyabilecek olan teknolojik üst-doğanın, mevcudiyetlerin ve anıların, olguların ve belgelerin kalın perdesinin kör edici kubbesinde bir delik açabiliriz.

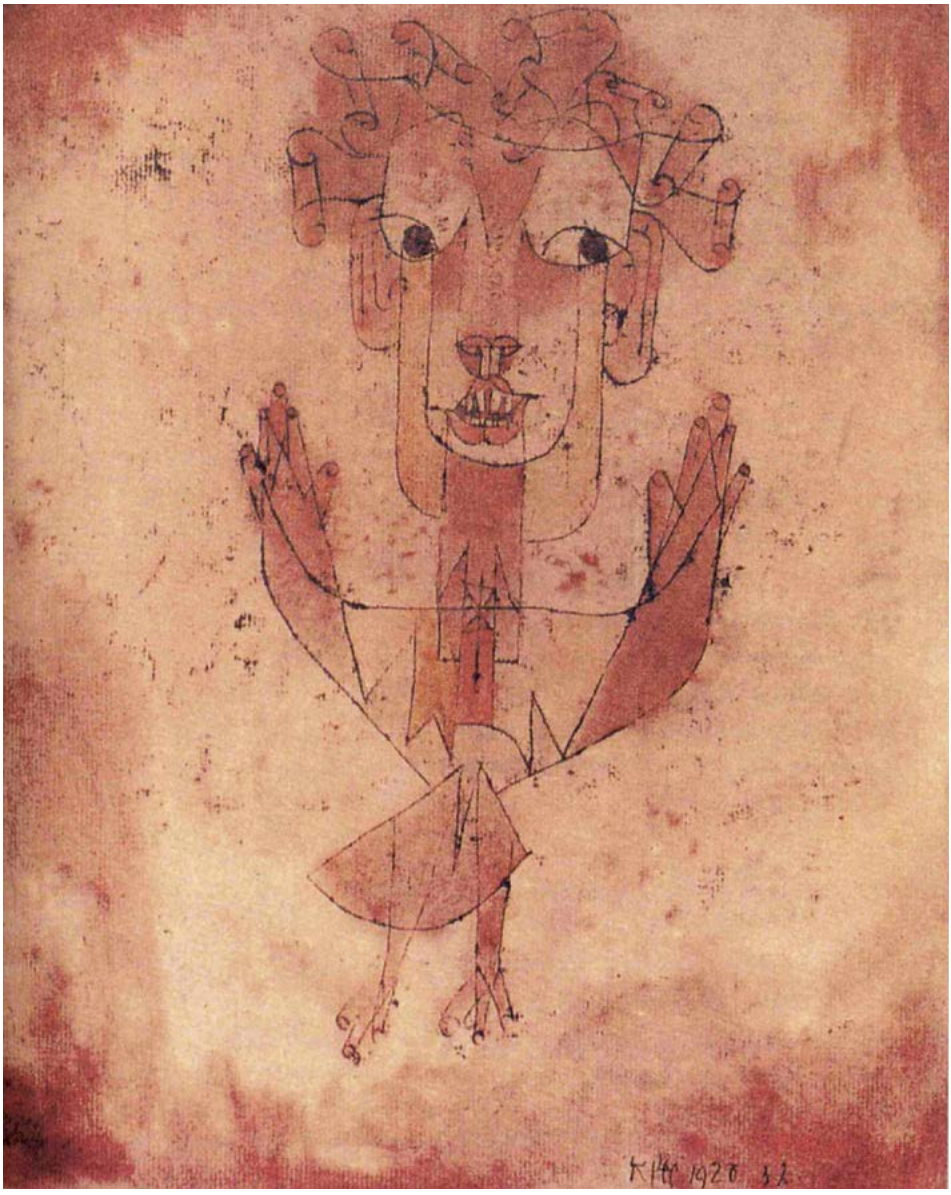
Plutarkhos'un da dediği gibi, amnezi her şeyi silebilir ve her şeyi içerebilir. *Creatio ex nibilo*'nun temel boşluğunu anımsatır; kimileri için Nirvana'nın boşluğunu akla getirir ancak bu tür mefhumlar temelde insani olmayan veya insanüstü varsayımlarla renklendirilmiştir. Amnezi her şeydir ve hiçbir şeydir; tanrısal özelliklere sahiptir. Ancak bu tanrısallık Mallarmé'nin mistik sessizliğinden farklı olarak uzak ve müphem bir gökyüzünde değil, içimizde ikamet eder. O bizim hayatlarımızdaki bir boşluk ve bolluktur. Bellek bizim farklılıklarımıza vurgu yapar, amnezi ise benzerliklerimize ışık tutar. Amnezi belleğin olumsuzlamasını değil, bilincimizin genişlemesini ifade eder.

İnsanlığın yazılı tarihi belleğin olduğu kadar amnezinin de eseridir. Kelimelerden, imgelerden ve izlerden, tanıklıklardan ve öykülerden dokunmuş bir tarih. Amnezi her zaman kaderimiz için önem teşkil etmiştir. Tarih psikolojik, sosyal ve kültürel amneziye atıfları kaydeder.

Belleğin ağları arasından amnezi pınarlarının hikâyelerini görebiliriz, temiz ve yüce, mizahi ve neşeli, geleneksel ve yeni – yeni bir sanat, dil ve gerçeklik yaklaşımı.

Kaybettiğimiz ve asla geri kazanamayacağımız veya anımsayamayacağımız her şeyi işaret ederek yazmak, resim yapmak, müzik yapmak, rol yapmak, dans etmek veya film yapmak isteyen bizler, içimizde kaybolmuş olan her şeyin tanığı olarak atarız imzamızı.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk



Klee'nin *Angelus Novus* adlı bir resmi var. Baktığı şeyden uzaklaşıyormuş gibi görünen bir melek var resimde. Gözleri açık, ağzı açık, kanatlarını açmış. İşte Tarih Meleği de böyle görünüyor olmalı. Yüzü geçmişe dönmüş. Bizim gözümüzün önünde bir dizi olay olurken, o enkaz üzerine enkaz koyan ve ayaklarının dibinde savrulan tek bir felaketi görür. Melek kalmak, ölüyü uyandırmak, ezilip parçalanmış olanı tekrar bütün yapmak ister. Ama Cennet'ten bir fırtına esmekte ve meleğin kanatlarını şişirmektedir; o kadar şiddetlidir ki, melek artık kanatlarını kapatamaz. Önündeki enkaz gökyüzüne doğru hızla büyürken, fırtına onu sırtını dönmüş olduğu geleceğe sürükler. Bizim *ilerleme* adını verdiğimiz şey işte bu fırtınadır.

Walter Benjamin, 1940, "Tarih Kavramı Üzerine"den alıntı. Gesammelte Schriften I, *691-704. SuhrkampVerlag.*

Kaplan
Güç istemimiz üzerine bir deneme

Babamın evine vardığım akşam
Ben ağlarım Kaplan çeker içini
Ağıt

1.

Kaplan bitti. Kaplanın bittiği bugün her yerde söyleniyor. En azından imgelemimizde bunun böyle olduğunu, yani kaplanın bizim somut yaşantımızdan epeydir çıktığını kabul etmeliyiz. Belki böylece onunla, ya da onun imgesiyle aramıza bir mesafe koymuş olacağız. Bu da onunla ilgili düşler kurmamıza olanak tanır.

Günlük yaşantımızdan çıkan bir hayvan, dilimizden de zamanla uzaklaşır. Bu bakımdan kaplansız yaşam, bizim dilsel yoksulluğumuz anlamına da gelir. Kuşkusuz bu yoksulluğu besleyen başka örnekler de var. Anadolu'da konuşulan dil zamanla nasıl geyik efsanelerinden kopmuşsa, ceylan gözlerinden, neredeyse dile gelecek atlardan nasıl uzaklaşmışsa, işte kaplandan da öyle kopmuştur. Ama geçmişle hayvanlar aracılığıyla –daha doğrusu hayvan bağlarının zayıflamasıyla– bu kopuş, iş kaplana ya da *Anadolu parsına* geldiğinde birden değişir. Çünkü kaplan, yalnızca fiziksel gücü temsil etmez, bu güç aracılığıyla kadim kültürümüzle aramızdaki bağın en güçlü zihinsel halkasıdır o aynı zamanda.

2.

Hıristiyan kültüründe olduğu gibi, Anadolu'daki İslam'ın kadim yaşayışında da kimi keramet sahibi din uluları aslanın üzerinde seyahat ederler. Aslan, birbirine yakın bu iki hayvandan belirli bir geçerlilik kazanmış olanıdır, meşru olmuştur. Kaplanın gözden uzak ama hep zihinlerde oluşuna iyi bir örnektir bu. Böylelikle kaplanlar karakterimizin iki temel göstergesinden biri haline gelir. Bir yanımızda geyik, bir yanımızda kaplan bulunur. Geyik zayıf, zarif yanımızı resmeder; bu aynı zamanda peşine düşenin bir daha iflah olmayacağı bir giz kuyusudur. Gerçekten de Anadolu, geyik motifinin doğudaki art alanını genişletmiş, geyiği yalnızca kutsal değil, aynı

zamanda gizemli ve acımasız bir güç haline getirmiştir. Geyik kendi içinde bir yalvarma ve hükmetme kişisidir; bu bölünmüş kişilik onu kendi kendinin peşine düşmüş bir derviş yapmaya yeter. Bu yüzden de geyik avı uğursuz görülür. Şöyle anlatılır: Avcı okunu atar ve geyiği vurur. Geyik –yaralı ceylan– kanaya kanaya gidip yuvasına girer. Avcı geyiği izler ve yuvaya girdiğinde orada bir okla yaralanmış Abdal Musa'yı görür. Hikâye, avcının Abdal Musa'nın yoluna kabul edilmesiyle sonuçlanır. Ama bizi kabul eden ve içine alan bu *yol,* bizim yalnızca bir yanımızı temsil eder. Kaplan, öbür yanımızdadır. Ama orada kabul görme ve yola kabul edilme söz konusu değildir. Yaşadığımız doğanın bütün unsurlarını birer düşünce biçimine dönüştürmüş, bu düşüncenin göstergelerini hem toplumsal, hem de kişisel tarihimize *ulak* eylemişizdir.

Kaplan hep yaprakların arkasındadır. Gizli, gözlerden uzak, ama hep ensede. Kaplana karşı uyanık olmalıdır; yakalanmayı ve görülmeyi kendine yediremez. Aslında, bir kaplanla göz göze gelmenin olanaksız olduğu rahatlıkla söylenmeli. Kaplanın *belirtisi* vardır yalnızca. Kendine özgü sesi, tüyleri ve ayak izleri. Bunları kıyıda köşede görmemiz olasıdır. Ama bununla yetinmemiz gerekir, çünkü tarif edilebilmiş büyük kedilerden yalnızca aslan mistik bir sembol olabilmiştir. Kaplan, böyle bir tanımlama saldırısına karşı her zaman tetiktedir.

Kaplan üzerine düşünmeye geçmeden önce ünlü kaplan araştırmacısı Ullas Karanth'ın bir cümlesini ara başlık yapayım: *Eğer bir kaplan görürseniz, bu her zaman bir düş gibidir.*

3.

Kaşgarlı Mahmud'a göre kaplan, yani fili katleden bu hayvan, bunu onun kısa tanımlamasından anlıyoruz, öncelikle, doğayla, doğadaki öbür hayvanlarla, insanla etkileşime girmemiştir. Bu, yani insanla etkileşim, bugün bizim evcilleşme dediğimiz kavramın içine girer ve sonuç olarak hayvanın yabanıl, yani doğal hayatını geri dönülemeyecek bir biçimde değiştirir. Doğal olarak burada iktidar savaşı kaybedilmiş olur. Çünkü ev, yani insanın yaşam alanı, kaplan için bir hapishanedir ve aslında bu bütün hayvanlar için böyle olmalıdır.

Hayvanı doğanın kendisi kabul etmek gerekir; yani bir söylem olarak aslında belirli bir yabancılaşmayı temsil eden *doğaya karşı kazanılmış zafer* nidası, eve kapatılmakla belirli bir hayvanı hedef almamalıdır. Evcil hayvan, bu bakımdan talihsiz bir hayvandır ve tutsak sayılmalıdır. Ama kaplanın, kendi kimliğine karşı böyle bir müdahaleyi kabul etmediğini görüyoruz. Bu onun kendi sınırları içerisinde yaşaması sonucunu doğurmuştur. Ama bildiğiniz gibi sınırlar her zaman güvenli olmuyor. Bu bakımdan kaplanın her zaman neden tetikte olduğunu anlayabiliriz.

4.

Tonga, yani kaplan, Türklerde mistik bir sembol olarak değil de bir unvan olarak kullanılmış/muhafaza edilmişti. Kaplanın bir hayvan-ata kabul edildiğini, bu yüzden büyük saygı gördüğünü görebiliyoruz. Yaşar Çoruhlu'dan öğrendiğimize göre Ch'ih-yo, kaplan postu giyen bir savaş ilahıydı. Bunun, yani postun kaplanın yukarıda da değindiğim bağımsız tutumu nedeniyle seçildiğini kabul edebiliriz. Yabanıl yaşamını sürdürmede direnç göstermek; kuşkusuz bu, kaplanın aynı zamanda fiziksel olarak da güçlü olmasını şart koşar ki öyledir. Ama asıl kaplan hayranlığının fiziksel güçten kaynaklandığını görüyoruz. Fili katleden hayvan, açık bir kıyastır ve bize gücün göreceliliği konusunda düşünme olanağı verir.

Burada doğaya ait gücün biçim aldığını görüyoruz. Fiziksel gücün yasaları vardır; Aristo'dan beri bu yasaların "hareket" dediğimiz yasa koyucu tarafından yönetildiğini biliyoruz. Temel olarak, hareket halinde olanın her bakımdan güçlü olabileceğini anlıyoruz. Zekâ da buna bağlıdır, kaplanın zekâsını fiziksel gücünden önce, doğal olarak, hareket yeteneğine bağlamak gerekir. Ama sonuçta bunların birbirine bağlı unsurlar olduğunu göreceğiz.

Ch'ih-yo'nun giydiği post, kendisini bizim için bir göstergeye çevirir ve iki uçlu bir çözümlemeye olanak tanır. Güç, görünüme ya da hacme bağlı değildir. Oysa aslında hacimle de ilgili olması gerekirdi. Çünkü hacmimiz ya da nesnelerin hacmi, belli oranda ağırlığa yol açabilir ve bu durumda iri bir hayvan da gücünü isteği oranında kullanabilir. Ama hacmimizin bizi güçlü kılmadığını biliyoruz. Gücün daha kozmolojik, ruhsal nedenleri vardır. Ch'ih-yo kaplanın postu ile birlikte hızını da ele geçirmişti. Çünkü hacmi güce çeviren nedenlerden en önemlisi hızdır. Yukarıda da söylediğim gibi, hız, hareket söz konusu oldukta insanı bir savaşçı kılabilir. Eski Türk toplumlarında, bunun başka ilkel toplumlar için de böyle olduğunu rahatlıkla düşünebiliriz, gücü ve zekâyı, dahası oyun yeteneğini hayvanlardan ödünç almak, gök ve yer inançlarıyla bağlantılı idi. *Dede Korkut Oğuznameleri*'nde, *Boğaç Han* örneğinde de gördüğümüz üzere, yeni doğanlara –ya da güç gösterisi beklendikte gençliklerinde– adları hayvan bağlarıyla verilirdi. Bu mitsel davranışın gücün ruhsal gerekliliklerıyle bağlantısı vardır ve Tanrı'dan güç almak, deyimi, gücün Tanrı'ya olmasa bile, fiziksel koşullardan başka nedenlere bağlı olduğunu gösterebilir.

Hız ve oyun. Kaplanın gücünü sağlayan asıl nedenler bunlardır ve bunlar tanrılar aracılığıyla alındıkta Ch'ih-yo'yu bir savaşçı ilah yapmaya yeter.

5.

Av, uzaktadır. Bu yüzden avcı için yolculuk bir ön koşuldur. Bu yolculuğun avı bir ritüele dönüştürdüğü belli;

kaynağı ne olursa olsun, önce elbette sporcu avcılar için belli davranışlar ve hazırlıklar isteyen bir ritüeldir bu. Av, bir davranış biçimi, temelde ölümü, öldürmeyi hedef alan bir içgüdüsel etkinliktir. Yalnızca öldürmeyi hedef alan –yani vurulacak hayvandan bir besin olarak yararlanmayı gözetmeyen– avın bugün belki daha yaygın olduğunu düşünebiliriz: Domuz, ekinlere zarar verir. Domuz avı ekinler yararına bir eylem olarak başlar ama temelde aynı av geleneğine bağlanır. Yani temel unsurlar yerli yerindedir; hayvan orada, çıplak doğanın içindedir. Ona ulaşabilmek için bir yolculuğun göze alınması, bu nedenle bir hazırlığın yerine getirilmesi gerekmiştir. Ama bunda gelenekle, deneyimlerle örtüşen bir sorun da bulunur; av uzaktadır, ama nerede olduğu bilinmemektedir. Bu bakımdan avın gerektirdiği yolculuğun, bizim bugün bildiğimiz anlamdaki yolculukla –bunu en iyi gezgin ve sürgün yazarlar bilirler– bir benzerliği vardır: Arayış, avcının temel uğraşlarından biri haline gelir böylece.

Öyleyse tanrısal gücün öncelikle bir arayış olduğunu söylememiz gerekir. Bizim tarihimize bakıldıkta bu böyledir. Yolculuk arzumuzla güç istemimiz birbirine benzer ve kaynaklarının birbirine yakın olduğunu görüyoruz.

6.

Avcının, kaplanın peşinde oldukta bir problem çözücü, ipuçlarını belirleyen ve sonra bu uçları birleştirerek bir bütüne varmaya çalışan biri olduğu açıktır. Zaten "av arayışı" ritüelinin bizi böyle bir sonuca götürmesi gerekir ki bu da avcıyı bir metinçözümcü yapar. Ama bunu daha sonra, Borges üzerine değerlendirmeler yaptığımız sırada açacağız. Kuşkusuz, avcı ile kaplanın ilişkisini anlamada metinbilim de bize olanaklar tanır. Çünkü kaplan bir metafor üreticisidir ve bunu onun çoğu zaman kendini belki de en iyi gizleyen hayvanlardan biri olmasına borçluyuz. Başta da söylediğim gibi kaplan hep yaprakların arkasındadır ve gözlerden uzak olması dolayısıyla bir çözümleme nesnesi durumundadır.

Kaplan, bizi kendisini bulmaya ve anlamaya zorlar. Kimi türlerinin geceyi daha iyi gördüklerini biliyoruz; bu bakımdan zaten belirgin fotoğrafları da yüzlerce yıl çekilememiştir.

7.

Anadolu'da hâlâ "canavar" adıyla anılan hayvanlardan biridir kaplan. Bilindiği gibi "canavar" tanımlanamaz ve gerçek bir varlıktan çok bir tasarımdır. Canavar tasarımı yalnızca hayvanın fiziksel varlığından, gücünden ve yırtıcılığından yola çıkmaz. Böyle kültürel bir tasarımın gerçekleşebilmesi için insana özgü korkuların hayvanın davranışıyla yönlendirilmiş olması gerekir. Burada en önemli nokta hayvanın kolay kolay görülememesi ve bundan ötürü zamanla gerçeküstü

bir varlık konumuna yükselmesidir; kaplanı göremeyiz ve zaten o da bunu istememektedir. Öyleyse onun "görülemeyen güçlü bir varlık" olması söz konusudur ki bu da onu bir zaman bir hayvan-ata, bir zaman da bir canavar olarak tanımlamamıza olanak tanır. Dolayısıyla kaplan avı başlı başına ruhsal bir arayışı işaret eder. Kaplanı yemeyiz; bir canavar olmaklığıyla onu tanımlayamadığımızı, dolayısıyla yer altı inançlarıyla bağlantısını kurabildiğimizi görüyoruz.

8.

Anadolu'nun son parsı (Panthera pardus tulliana) 40'lı yıllarda vuruldu. Soyunun tükendiğini, ama yine de birkaç üyesinin hayatta olabileceğini öğreniyoruz. Pars, kendisini vuran köylülerle jandarmaların zafer işaretleri içinde yerde yatmaktadır. Bu görüntü, canavarın ele geçirilmesi görüntüsü, dinsel bir ayin katındadır, ama ölü pars artık hiçbir biçimde canavarı temsil etmez; çünkü canavarın cisimde değil, okuduğumuz metnin, postun içinde yer aldığını anlıyoruz. Böylece aslında kaplan ölmekle itibarını kaybetmez. Post bir simgeye dönüşür ve postun üzerinde, bilindiği gibi, tam bir uzlaşma söz konusudur.

9.

Heidegger'in dediği gibi, gene de ne kadar görünüş, o kadar varlık. Kaplanın görülebildiği kadar tanımlandığını, bu tanımlama çabasının onu kendi gerçek görünüşünden uzak, ama bir mitsel varlık olarak belirlediğini artık biliyoruz. Hız yer değiştirmiştir. Onu avlamakla, *postun içindeki şeyi* yani ona hız ve oyunculuk veren tanrısal ruhu elde edebileceğimizi düşünüyoruz. Çünkü eğer güç kendisini elde edebilende bulunan bir şey ise bunu elde etmeye yönelik her eylem ister istemez bir ritüel olacaktır. Bizi kam eyleyen bir ritüel.

Artık, yerdeki kaplan, hızını yitirmiştir. Avdan önce, Heidegger'in hız üzerine söyledikleri ile paralel olarak, kaplan için *uzak* söz konusu değildi; çünkü hız uzaklık dediğimiz şeyi ortadan kaldırır –ama elbette uzayda değil; hız nesnesi tek yöne gider ve sözgelimi hızlı trenle Ankara'dan İstanbul'a gidiyorsak, yolculuğumuz boyunca Antalya ya da Samsun bizim için gerçekten de uzak olacaktır. Ama artık post için böyle bir hız düşünülemez bile. Böylece post şu dünyadaki yaşamımız için son derece değerli bir nesne, simgelerle yüklü bir obje olmuştur. Fiziksel gücün ruhunu taşıyan bir hareketli nesne idi; şimdi artık onun bir iktidar sembolü de olabileceğini görüyoruz.

10.

Değinmeden olmaz: *tonga* unvanı bütün bu nedenlerle korunmuş olmalıdır. Kaplanın orada, kendi doğasında kabul edildiğini düşünmeliyiz. Kaplana ilişkin anlam ele geçirilmiş ve post bir simge olarak objeleşmiştir. Bu bakımdan çıplak doğanın rahat bırakılması gerekmiştir. Unvan elde

edildikte, iktidarın hayvanın bedeniyle bir sorunu da kalmamıştır. Bu noktadan sonra kaplan avı, değindiğimiz gibi, canavarın şiddetini engellemek ister. Böylece hükümdarlar postu tahtlarının üstüne sererler. Serince postu tahtta görürüz. Bir iktidar olarak onun orada yalnızca bir simge olmadığını, hükümdarla birlikte tahtta bulunduğunu kabul etmeliyiz. Bedeni yok edilmiş kaplan tahta çıkmış, yarattığı gerilimin ve güçlü kimliğin ödülü olarak hükümdarın tahtını paylaşmıştır. Kaplanın gücü ve simgeselliği hükümdara yalnızca adını ya da unvanını vermez. Ona adını verir ve bu ad bir ruh taşıyıcısı konumundadır. Alp Er Tunga'dan elimizde belki adından başka bir şey kalmamıştır.

11.

Av, bir belirtiler sanatıdır. Avcının elinde belirtiler vardır yalnızca. Bu yüzden, asıl nesnenin, yani anlamın orada, yaprakların arasında bulunduğunu belirlemeliyiz. Anlam hep çalılıkta gizlidir ve çoğu zaman onu elde edebilmek, çalılığı karıştırmaktan fazlasını ister. Canavar tasarımı, kaplanın varlığını olumsuzlayan bir şeydi. Ama bu olumsuzlama eldeki metafordan yeni ve bambaşka bir düşsel yaratık çıkarmıştı. Hayvanın varlığında peşine düştüğümüzün bu düşsel varlık olduğunu gördük. Kaplanın durmadan şekil değiştiren bir şey olduğunu da Borges'ten öğreneceğiz. *Düş Kaplanları*'nı Münir H. Göle'nin çevirisiyle okuyoruz:

Çocukluğumda, coşkuyla kaplana tapınırdım: Parana Adaları ve Amazon kargaşasının benekli kaplanına değil, yalnızca bir filin üstüne dikilmiş tabyanın tepesinden, savaşçıların karşı durabildiği çizgili, Asya şah kaplanına. Sık sık Hayvanat Bahçesi'ndeki kafeslerden birinin önünde saatlerce oyalanırdım; koca ansiklopedileri ve doğabilim kitaplarını, barındırdıkları kaplanların görkemi uğruna beğeniyle karıştırırdım (bir kadının çehresini ve gülümsemesini bile bozmadan anımsayamayan ben, bu imgeleri hâlâ hatırlıyorum.) Çocukluk dönemi geride kaldı, kaplanlar da, onlara olan tutkum geçerliliğini yitirdi, ama düşlerimden eksilmediler. Karanlıklara gömülmüş, karmakarışık bir düzlemde üste çıkmayı sürdürüyorlar: Uykuya dalınca, herhangi bir düş beni kendine çeker ve ve aniden bunun bir düş olduğunun farkına varırım. O zaman düşünmeye koyulurum: Bu gördüğüm, bir düş, istemimin saf bir oyalaması olduğuna ve sonsuz bir güze sahip olduğuma göre, bir kaplan çağıracağım.

Ey yetersizlik! Düşlerim asla arzulanan yırtıcı hayvanı yaratmayı başaramaz. Kaplan belirir, bu kesin, ama ya parça parça, ya kırılgan, veya gülünç biçimsel değişimlerle veya kabul edilmez bir boyutta veya son derece kısa ömürlü veya köpek ya da kuş görünümünde.

Borges, hayvanat bahçelerindeki kaplan kafeslerinin önünde saatler geçirdiğini, ansiklopedilerde ve doğabilim kitaplarında kaplanlarla ilgili

bilgilere dalıp gittiğini *Mavi Kaplanlar* öyküsünde yineler. *Mavi Kaplanlar*, yukarıdaki öykünün bir türevi, açımlanmış bir örneği gibidir. Ama oradaki mavi kaplanların kaplanın durmaksızın değişen, biçimden biçime girerek kendi anlamını çoğaltan yanına bir örnek olduğunu/bir örnek daha olduğunu görüyoruz. Ama çıkış noktası aynıdır ve *Düş Kaplanları* metninin bir ön-metin, ana düşünceyi belirleyen bir gövde olduğunu belirleyebiliriz. Burada kaplan öncelikle bir tapınma nesnesidir. Borges'in, gerçeklikle ilgili kesin yargılar söz konusu olduğunda bir yoksayıcı olduğunu biliyoruz. Çocukluk ve tapınma olgusu, bizi çocukluğa değil, ilkel toplumların düşünüş, algılayış biçimlerine götürür ki bunun kaplanın kutsal sayıldığı *çocukluk çağımızla* örtüştüğünü anlıyoruz. Asya kaplanlarına ilişkin işareti belirleyip geçmeliyiz.

Kafesteki hayvanı bir izlence yapan nedir? Hayvanat bahçesi –bu düşünce botanik bahçeleri için de geçerlidir– bir kutsal mekân, zihnimizi düşüncelerle dolduran bir sanat yapıtıdır. Kafesteki, bizi değiştirmeye başlar; onu izledikçe ona dönüştüğümüzü görürüz. Cortazar'ın *Axolotl* öyküsünde olduğu gibi, gidip orada tuhaf bir balığı izlemeye başlar, hayranlığımızı ona saatlerimizi vererek yaşamaya çalışırız. Ama çok geçmeden olan olur; bu, Cortazar'ın bu müthiş öyküsünde böyle: bir zaman sonra kendi adımıza değil, hayvan adına düşünmeye başladığımızı fark ederiz. Anlatıcı değişmiş, sonunda metin, insana yabancı, ona daha yabanıl, dışarıdan bakan bir yazıya dönüşüvermiştir. Bu yer değiştirmenin bizi eski zamanlara götürdüğüne, dahası bizi bütünlediğine inanabiliriz. Yaşadığımız parçalanmanın burada, bu kutsal sergide bir anlığına da olsa giderildiğini, bu parçalanma karşısında kılı kırk yaran imgelemimizi bir süre de olsa özgür bırakabildiğimizi görüyoruz. Kafesin hayvanı elde etmenin bir yolu olmadığını, tersine, hayvanat bahçesi tasarımının imgelemimizi harekete geçirmek üzere düşünülmüş bir etkinlik olduğunu burada görebiliriz. Görünüş, hayvanın karşımızda durması, onunla aramızdaki mesafeyi azaltır, ama onu sıradanlaştırmaz. Hayallerimizi, düş gücümüzü kamçılayan uzaklığın burada korunmuş olduğunu anlarız. Böylece kafesin hayvanı yakınlaştırmanın bir yolu olmadığını göreceğiz. Çünkü o, *kaplanın içindeki şey*, yaşamaya devam eder ve onunla aramızdaki asıl fark, ondan uzaklığımızın asıl nedeni odur.

12.

Kuralları kaplanın koyduğunu görebiliyoruz. Tapınma nesnemiz orada, karşımızdaki kafeste durdukça bizi değiştirmeye ve ruhumuzu ele geçirmeye devam edecektir. *Düş Kaplanları*'nın anlatıcısının, uykuya dalma sırasında uykunun ve düş görme halinin doğasını bozduğunu, bunu başarabildiğini ve böylece kendi düşlerine yön vermenin

bir yolunu bulduğunu okuyoruz: Bir kaplan çağıracaktır.

Yargılarımızı gözden geçirmemiz gerekir; Borgesvari bir deyimle, neyin düş, neyin gerçek olduğunu kim belirlesin? Ömrümüzü düşlerimizde geçiririz ve günlük hayatımız da en az düşlerimiz kadar değişkendir. Uykuya dalan/dalmak üzere olduğunu düşünen anlatıcı için sınır bu noktadan başlayarak anlamsızlaşır. Düşünü, uykudaki yaşantısını yönlendirmeye çalışır ve bir kaplan çağırmaya karar verir. Çıkıp gelen kaplan, tıpkı bu yazıda anlatmaya çalıştığım gibidir. İzleyicisine yalnızca belirtiler verir ve tarihsel parçalanmanın bir işareti olarak orada, anlatıcısının gözlerinin önünde hızla ve durmaksızın değişmeye başlar. Bir kaplan, Borges'in bu kısa öyküsündeki gibidir işte: parça parçadır, ya da kabul edilemez, asla düşünmediğimiz ve düşünemeyeceğimiz bir boyuttadır. Tüylerinin üstündeki lekeler açılıp genişlemeye, renk değiştirmeye çoktan başlamıştır. Bizim onu okumamız gerekir ve bu yüzden pek çok belirti bırakmıştır geride. Kimi zaman bir kuş gibi görünür ya da bir köpek kılığına girerek koşmaya başlar. Ama burada, Hindistan'a biraz daha yakın bizim gibi Doğuluların arasında kaplan genellikle ejderha biçiminde dolaşır ve genellikle ve hep yaprakların arkasındadır.

FARUK DUMAN



Nevhiz, *Portre*, 1986, tuval üzerine yağlıboya, 73 x 59,5 cm.

geçen sayıdakiler

Freud ve Kültür

Cogito / Sayı: 49

Cogito'dan / Yeni Bir Yüzyılı Keşfetmek • **Rüzgâr Gülü /** Calvino'ya Göre Ses ya da Ses Üstünden Bir İktidar Çözümlemesi • *De Colligendo Rerum Et De Eo Quod Sentitur* ya da Eskiden Eğlenemiyorduk Galiba • Freud'un Ağıdı • Uluslararası Zizek Araştırmaları Dergisi • İntiharı Seçmek... Belki de Kaderden Kuşkulanma Anı **Klasik /** İbn Miskeveyh • Benlik Üzerine **Yeni Perspektifler /** Étienne Balibar • Bugün Nasıl Bir Evrenselcilikten Söz Edilebilir? **Dosya: Freud ve Kültür /** Talat Parman: On Yıl Sonra • Sigmund Freud: Psikanaliz • Talat Parman: Bugün Psikanalizi Tartışmak • Marianne Baudin: Kültür: İnsanın Kendi İçine Sürgünü ve Kucak Açan Yer • Özge Erşen: Uygarlıktan Geriye Ne Kaldı? • Bernard Penot: Arzulayan Öznenin Temelindeki Yabancı • Tevfika Tunaboylu-İkiz: Psikanaliz Uygar Adam İşi midir? • Louis Althusser: İnsan Bilimlerinde Psikanalizin Yeri • Meltem Kütahneci: Kültürde Bakış • Elda Abrevaya: Lou Andreas-Salomé: Anal Erotizm, Cinsellik ve Yüceltme • Zeynep Sayın: Yunanlı Yahudi: Alman • Eric Smadja: Oidipus Kompleksi, Psikanaliz/Antropoloji Tartışmasının Açıklığa Kavuşması • Dilek Özer: Bakırköy'de Divan • Sigmund Freud: 1930 Goethe Ödülü Dolayısıyla Frankfurt Goethe Evi'nde Konuşma • Meltem Narter: Sosyal Alanda Psikanaliz • İnanç Atılgan: Freud'un Viyanası, Viyana'nın Freud'u ve Bir Türk • Manifesto **Kitap /** Roger Chartier: Özel Hayatın Tarihi **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken • **Yazarlar Hakkında**

Yazarlar Hakkında

A. Sait Aykut: 1969, Tokat doğumlu. Felsefe, siyaset düşüncesi, seyahat, Arap edebiyatı ve tasavvuf alanlarında çok sayıda çeviri ve incelemesi yayımlandı. Başlıca çevirileri arasında Turtûşî'den *Sirâcü'l-Mülûk*, Seâlibî'den *Adâbü'l-Mülûk*, İbnü'l-Cevzî'den *Sıfatü's-Safve*, Necip Mahfuz'dan *Binbirinci Geceden Sonra*, Câbirî'den *Felsefî Mirasımız ve Biz* sayılabilir.

Jeffrey Andrew-Barash: Çalışmalarını Université d'Amiens'de sürdüren Jeffrey Andrew-Barash siyaset felsefesi, fenomenoloji ve modern Alman düşüncesi üzerine çalışmaktadır. Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning (2003) adlı kitabından başka çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.

Cengiz Çağla: Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi. Siyaset bilimi, siyasal düşünce tarihi ve siyaset teorisi alanlarında çalışıyor. *Azerbaycan'da Milliyetçilik ve Politika* (Bağlam Yayınları, 2002), *Tocqueville ve Özgürlük* (Belge Yayınları, 2007) başlıklı iki kitabı ve *Mill* (Say Yayınları, 2007) başlıklı bir derlemesi var.

Aytaç Demirci: 1983'te İstanbul'da doğdu. İzmir Atatürk Lisesi mezunu. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde lisans öğrencisi.

Ata Devrim: 1979'da İzmir'de doğdu. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde iktisat teorisi üzerine yüksek lisans yapmaktadır.

Maurice Halbwachs: (1877-1945) Kolektif bellek terimini geliştiren Fransız sosyolog. Paris'te École Normale Supérieure'de Henri Bergson'la birlikte eğitim gördü.1905 yılında tanıştığı Emile Durkheim sayesinde sosyolojiye yöneldi. I. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra Strasbourg Üniversitesi'nde pedagoji ve sosyoloji profesörü oldu. 1945'te Paris'te Gestapo tarafından tutuklandı ve götürüldüğü Buchenwald'da öldürüldü. Önemli eserleri: *Les cadres sociaux de la mémoire* ve *La mémoire collective*.

Eilean Hooper-Greenhill: Leicester Üniversitesi Müze Araştırmaları departmanında Araştırma Başkanı olan Greenhill'in kitapları: *Museums and the Shaping of Knowledge* (Routledge, 1992), *Museum: Media: Message* (Routledge, 1995), *The Educational Role of the Museum* (Routledge, 1999), *Museums and the Interpretation of Visual Culture* (Routledge, 2000).

Münir Göle: 1961'de İstanbul'da doğan Münir Göle, Boğaziçi Üniversitesi'ni bitirmiş, önce Floransa, ardından Lozan, Yens ve Cenevre'de yaşamıştır. Halen Como yakınlarında fotoğraf ve yazı çalışmalarını sürdüren Göle'nin kitaplarından bazıları: *Yansılar Kitabı, Uzak Bir Göle, Surat Buruşturmalık 52 Metin* ve *Fısıltılar.*

Joseph J. Kockelmans: New School'da felsefe profesörü olarak ders veren Kockelmans fenomenoloji, fenomenolojik psikoloji, fenomenoloji ve varoluşçuluk, Husserl ve Heidegger üzerine çok sayıda kitap ve makale yayımladı. Kitaplarından bazıları: *On Heidegger and Language* (1980), *Contemporary European Ethics* (1972), *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology* (1978).

Filiz Özdem: 1965 İstanbul doğumlu. İtalyan Lisesi'ni bitirdi. İÜ Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu, aynı bölümde yüksek lisansa devam etti. Şiirleri, çevirileri, sanat yazıları çeşitli gazete, dergi, antoloji ve kataloglarda yayımlandı. Pier Paolo Pasolini (*Fildişi Kulenin Dışından*) ve Luigi Malerba'dan (*İçimdeki Şahmaran*) çeviriler yaptı. Şiirleri *Saydam ve Seyirci* 1999 yılında yayımlandı. 2002 yılından beri YKY'de editörlük yapıyor.

Keith Ansell Pearson: Kant sonrası Avrupa felsefesi, Nietzsche, Bergson ve Bergsonizm üzerine çalışan Keith-Ansell Pearson Palgrave Macmillan tarafından 2007 yılında yayımlanacak olan Bergson Dizisi'nin editörü. Warwick Üniversitesi Felsefe Departmanında çalışmalarını sürdüren Pearson'ın kitaplarından bazıları: *Nietzsche Contra Rousseau* (CUP, 1991), *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist* (CUP, 1994), *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition* (Routledge, 1997), *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze* (Routledge, 1999), *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life* (Routledge, 2002).

Nusret Polat: 1977 doğumlu. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora yapıyor. *Plato Güncel Sanat Dergisi*'nin editörü. Yapı Kredi Yayınları için çeviri yapıyor.

Michael Schudson: Sosyoloji doktorasını Harvard Üniversitesi'nde yapan Schudson, California Üniversitesi'nde iletişim ve sosyoloji profesörü olarak çalışıyor. Çalışmalarında Amerikan medyasının tarihi ve sosyolojisi, popüler kültür ve kültürel bellek üzerine odaklanıyor.

Nicomedez Suárez-Araúz: 1946 yılında Bolivya'da doğdu. Şiir, kurmaca, makale yazarı ve görsel sanatçı. Karşılaştırmalı edebiyat dalında doktora derecesi olan Suarez-Arauz, Smith College'daki Amazon Edebiyatı ve Kültürü Merkezi'nin kurucusudur.

Frances A. Yates: (1899–1981) Ünlü İngiliz tarihçi. Londra Üniversitesi Warburg Enstitüsü'nde uzun yıllar ders verdi. Rönesans dönemindeki okült ve Yeni Platoncu düşünce akımları üzerine çok sayıda kitap yazdı. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964), *The Art of Memory* (1966) ve *The Rosicrucian Enlightenment* (1971) kitaplarıyla erken modern dönemde büyünün felsefe ve bilim üzerindeki etkilerini ele aldı.

Doğu'nun kayıp hikâyesi

Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri

"Özerk ve eski Batı düşüncesiyle Oryantalist Doğu düşüncesinin yerini değiştirmenin yollarını arıyorum. Doğu, Batı'nın yükselişini iki ana yöntemle sağlamıştır: Yayılma / asimilasyon ve kendine mal etme."



Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri
John M. Hobson
Çeviren: Esra Ermert
316 sayfa, 19 YTL

Doğuluların dünya tarihinin gelişim hikâyesindeki rolü neydi? John M. Hobson, **Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri**'nde bu soruya cevap arıyor ve Doğuluların bu hikâyeye katkılarına odaklanıyor. Hobson, Batı'nın yükselişine dair yaygın görüşlerin etnomerkezci önyargılarıyla mücadele ederken, Antik Yunan'dan bu yana Avrupalıların kendi gelişimlerine öncülük ettikleri ve Doğu'nun bu süreçte pasif bir izleyici olarak kaldığı görüşüne de karşı çıkıyor.

YKY
Yapı Kredi Yayınları

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık