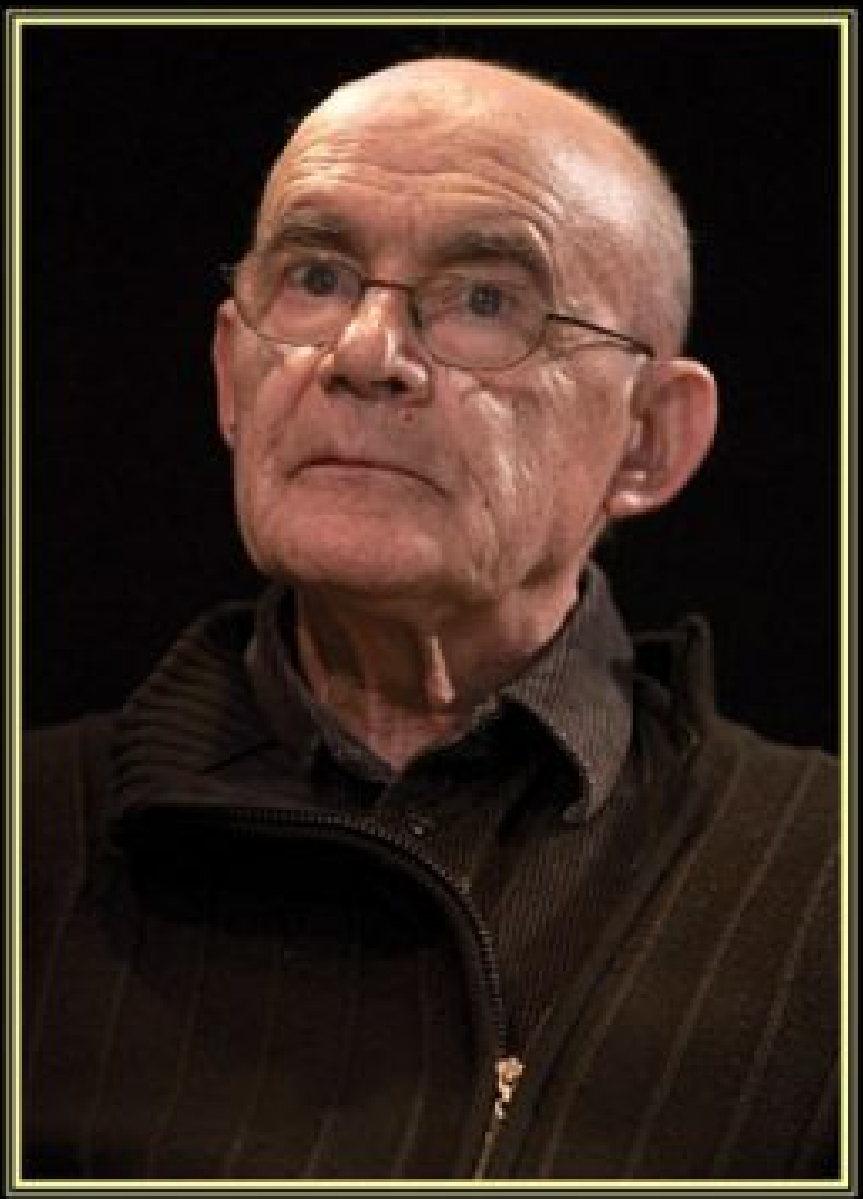
cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 85 / Kış 2016

Jean-Luc Nancy
Felsefe'de Eros



YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI



Jean-Luc Nancy
Felsefe'de Eros

Sayı: 85 Kış 2016

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 85 Kış, 2016
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Katkıda Bulunanlar:
YASİN SOFUOĞLU

Yayın Kurulu:
ÖMER AYGÜN, ZEYNEP DİREK,
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4755

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3
34425 Karaköy / İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@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 • Nancy ve Felsefe'de Eros

Yeni Perspektifler

7 • Zeynep Gambetti • Balibar, Arendt ve agon

13 • Bella Habip • Huzursuzluktan Kıyamete Doğru - Çağımızın "Akıllı" Nesneleri ve Tehlike Altındaki Düşünme Yeteneğimiz

21 • Kojin Karatani • Tin Olarak Sermaye

Dosya: Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros

46 • Jean-Luc Nancy • Türkiyeli Okurlarıma Mektup / *Lettre aux lectrices et aux lecteurs de Turquie*

51 • Jean-Luc Nancy • Her şey bulunur / *Toute chose se trouve*

60 • Jean-Luc Nancy • Haz Bedeni / *Corps de Plaisir*

67 • Jean-Luc Nancy • Corpo Nudo / *Corpo Nudo*

81 • Jean-Luc Nancy • Tuhaf Yabancı Cisimler (Bedenler) / *Etranges corps étrangers*

100 • Zeynep Direk • Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü: Jean-Luc Nancy Cinsel İlişki, Arzu ve Keyif Üzerine

111 • Nami Başer • Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy

124 • Patrick Roney • Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin Düşüncesine Bir Giriş

143 • Murat Erşen • Ortak Bir Şeyleri Olmayanların "Demokrasi"si

158 • Jean-Luc Nancy • Tarihimizin Yükü

162 • Jean-Luc Nancy • Sanat Kalıntısı

Kitap

180 • Samuel Moyn • Freud'un Huzursuzluğu - 20. yüzyılın en etkileyici düşünürlerinden biri neden önemini kaybetti?

189 • Ferit Burak Aydar • *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Bir Portresi* Üzerine Mülahazalar

Gündem/Tartışma

203 • Erdem Bekaroğlu • Müdahale: "Mekân ve Siyaset" Bağlamına Üç Hamle

Geçen Sayıdakiler

211 • Mekân ve Siyaset

213 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Nancy ve Felsefe'de Eros

"Tin yokluğu"nun yeni bir versiyonuna sahne olan yirmi birinci yüzyılda ortak varoluşumuz, beden, arzu ve cinsellik Jean-Luc Nancy'nin son dönem çalışmalarının belirleyici temaları. Nancy'nin sermayenin hareketinin insanların ve halkların hayatının tamamına nüfuz ettiği bu çağda, arzu ve cinsellikten yola çıkarak özdeşliği ve farkı, birliği ve birarada oluşu, yeni varoluş imkânlarını düşündüğü yazıları "Felsefe'de Eros" dosyasının çatısını oluşturuyor. Bu dosyanın hazırlanmasına önayak olan ve dosya editörlüğünü üstlenen Zeynep Direk "Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü" yazısıyla Nancy'nin arzu ve cinsellik kavrayışını, Derrida, Lacan ve Bataille'la karşılaştırmalı bir okumayla ele alıyor.

Dosyada ayrıca Nancy'nin "Sanat Kalıntısı" makalesine ve yükselen köktenci şiddet karşısında tarihsel sorumluluğumuzu sorguladığı "Tarihin Yükü" başlıklı yazısına yer verildi.

Nami Başer "Düşüncenin Mırıldanması", Murat Erşen "Ortak Bir Şeyleri Olmayanların 'Demokrasi'si", Patrick Roney "Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin Düşüncesine bir Giriş" makaleleriyle Nancy'nin üslubu ve düşüncesinin ana izlekleri üzerine tartışıyorlar.

Şeyda Öztürk

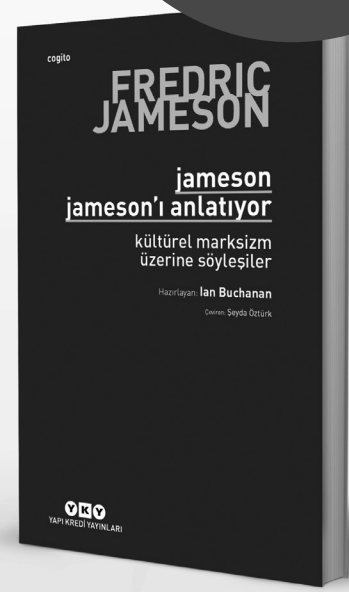
Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Jameson'ın düşüncesiyle yeni tanışanlar ve bu konuda derinleşmek isteyenler için benzersiz bir kaynak:

"Fredric Jameson olağanüstü enerjisiyle Sophokles'ten bilimkurguya kadar çok geniş bir alanda kaleme alınmış görkemli yazıların düşünürü..."

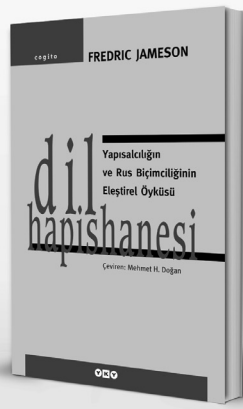
TERRY EAGLETON



Jameson Jameson'ı Anlatıyor günümüzün en etkili Marksist kültür teorisyenlerinden Fredric Jameson'ın çağdaş kültür konusundaki olağanüstü birikimini ABD, Kore, Çin, İsveç, Mısır gibi çok farklı coğrafyalardan önemli akademisyenlerin soruları ve katkılarıyla harmanlayan on söyleşiyi bir araya getiriyor.

Jameson Jameson'ı Anlatıyor
Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler
Fredric Jameson
Çeviren: Şeyda Öztürk
Cogito, 316 s.

YAZARIN YKY'DEKİ KİTAPLARI



Dil Hapishanesi
Fredric Jameson
Çeviren: Mehmet H. Doğan
Cogito, 206 s.



Marksizm ve Biçim
Fredric Jameson
Çeviren: Mehmet H. Doğan
Cogito, 360 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

Balibar, Arendt ve agon

ZEYNEP GAMBETTİ*

Eşit-özgürlük kitabında da yer alan bir yazısında Etienne Balibar[1] demokrasinin zorunlu olarak bir "çıkmaz" (*aporia*) içerdiğini göstermek için Hannah Arendt'in vatandaşlık kavramını ele alır. Demokrasi bir yandan topluluğu izonomik eşitlik idealine referansla kurar; öte yandansa "fark" kavramını bütünleştirici ilkelerin daima ihtilafa açık olmasında bulur. İhtilaf, çokluğun çeşitli tezahürlerinden kaynaklı olabileceği gibi, sivil itaatsizlik ve başkaldırıyı da içerebilir. Bu çıkmaz (*aporia*) demokrasiyi "rejim" kavramıyla nitelendirilebilecek diğer siyasal düzenlerden ayırır. Demokrasinin "istikrarsız istikrarı" onu "yapı"dan ziyade "eylem" kategorisine yakınlaştırır. Demokraside "halk", yoksunluk ile gelecek arasındaki diyalektik devinime tekabül eder, zira "insan", "vatandaş", "yabancı" ve "hak sahibi" kavramlarının statüsü toplumsal mücadeleler ve bedenlerin akışkanlığı aracılığıyla sürekli olarak yeniden tanımlanır. Ancak Balibar, her tür kurumu tümden reddetmek yerine çağdaş demokrasilerin kurumsal çehresini de yeniden düşünmek ister.

Ben tam da burada, yani kurucu iktidar ile kurulan iktidar arasındaki geçişin Balibar'ın düşüncesindeki radikalliği azalttığı noktada tartışma başlatmayı umuyorum. Arendt'in nispeten az bilinen iki metni aracılığıyla[2] *agon* kavramının şiddet karşıtı (*anti-violent*) eylem arayışına katkısını düşünmek istiyorum. Arendt'te, *agon*'u mücadele ve çatışmadan ziyade, çekişme ve far-

* Zeynep Gambetti'nin 2014 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen "Günümüz Dünyasında Siyaset, Şiddet, Sürgün/Sürgünü Bozma" sempozyumunda sunduğu tebliğin metni.

1 Etienne Balibar, "(De)Constructing the Human and Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy", *Social Research*, C. 74, S. 3, 2007, s. 727-738.

2 Hannah Arendt, "The Great Tradition I. Law and Power", *Social Research*, C. 74, S. 3, 2007, s. 713-726; "The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled", *Social Research*, C. 74, S. 4, 2007, s. 941-954.

kılaşmayı ama aynı zamanda kompozisyon ve eş-kurulumu da içeren varoluşsal bir çaba, efor olarak tanımlayabilmenin olanağını buluyorum. Ancak bu hattan yürüyebilmek için siyaseti belli bir biçimde kavramsallaştırmaktan vazgeçmek gerekir. Özellikle de onu hükümet, temsil, ele geçirme ve düzenleme olarak düşünmemeli. Zira şiddetin siyasetin vazgeçilemez bir öğesi olduğu savı, geçmiş ve gelecekteki farklı siyaset kiplerinin tamamını tüketmiyor olabilir. Üstelik, şiddeti beden ve ruh üzerine yapılan bir müdahale olarak düşünmek, şiddetin tüm fenomenolojik biçimlerini de tüketmiyor olabilir. Şiddetin bir eylem biçimi olduğunu reddetmesek bile, onu Foucault'nun yaptığı gibi, eylem üzerine uygulanan bir eylem biçimi veya bir müdahale biçimi olarak düşünmemiz gerekir.

İnsanlık Durumu adlı eserini yazmadan önce bile Arendt siyaset rejim analizini geliştirirken Montesquieu'ye gönderme yapar. Onun düşüncesinde altını çizdiği nokta, siyasetin hukuka nazaran önceliğidir. Arendt'e göre siyasal topluluk bir "inter-esse" olarak kurulur, yani herkesi ilgilendiren bir aradalık, bir araflık hali olarak. Kanunlar sayesinde değil, insanların birbirleri üzerinde etki yaratan eylemleri sayesinde kurulur. Bu şekilde tanımlandığında iktidar birçok eylem kapasitesinin ürettiği canlı bir güç olur; hukuk ise türevdir, hiç durmadan kıpırdanan ve kompoze eden bir güce içkindir. Arendt'in bundan çıkardığı sonuç, onlara can veren ilkeler olmasa siyasal rejimlerin cansız birer iskelet olacaklarıdır. Bence Spinoza'ya da gönderme yaparak, insanlar arasındaki veya *potentia*'lar arasındaki karşılaşmaların belli bir ruh veya *anima* tarafından düzenlendiği fikrinin altını çizer. Kanunlar olsun veya olmasın stabilize olan *potestas*'lar arasındaki karşılaşmalar da buna göre düzenlenir. Bahsi geçen ruh ayrıca siyasal aktörlerin etkilenebilirliğini, yani etki yaratma veya etki altında alma kapasitelerini de düzenler. Bu, onların gücünü arttırır veya azaltır.

Rejime ruh veren ilkeler, siyasal yaşamın etkin olarak nasıl örüldüğünü hukukun ötesinde belirleyen kıstaslardır. Siyasal rejimleri yönetenler ve yönetilenler ayrımına göre sınıflandıran Platon ve Aristoteles, esasında "iyi rejimleri" değil, sapmış rejimleri kavramsallaştırmışlardır. Arendt'ten bir alıntı yapmak gerekirse: "Kralı, yönetim mercii olarak tanımladığımız anda kral zorbaya dönüşür."[3] Bu epey tuhaf bir önermedir, zira rejim türü ile kurumsal ve anayasal düzen arasındaki bağı koparır. Arendt'e göre üç temel rejim türü olan krallık, aristokrasi ve *politeia* arasındaki fark, "kamusal olan"ın

3 Arendt, "Ruling and Being Ruled", *age.*, s. 942.

ve siyasal aktörler arasındaki ilişkilerin doğasında aranmalıdır. Bu analiz, ortak dünyaya girmek suretiyle "insan olagelme" fikrine dair bir izlek sunar. Arendt burada farklı eylem biçimlerinin fenomenolojisini yapmaktadır.

Kral figürü performatif olarak, örneğin bir Agamemnon'un kendi dengi olanları olağanüstü bir girişim etrafında birleşmeye çağırmasıyla ortaya çıkar. Bu girişim sürdükçe büyük hane yöneticileri, seçilmiş olan bu "savaş şefinin" veya *strategos*'un yanında, hep birlikte kahramanca eylemlerde bulunurlar. Ne var ki, böyle kurulan bir ortak dünyayı sürdürmenin garantisi krallığın doğasında yoktur. Krallıkta (*basileus*) büyük işler başarma veya büyük acılar çekme kapasitesi eşit olarak dağıtılmıştır. Ancak bu kısa sürelidir. Olağanüstü liderlerce başı çekilen devrimlerde olduğu gibi, *basileus*'a can veren ruh, kolektif eylem sönümlenip yerini hükümet etme işine bıraktığında yozlaşır.

Arendt Yunanca'da *poein* ve *patein* olarak ifade bulan etki etme ve etki altında kalma arasında yakın bir ilişki olduğunun altını çizer. *Politeia* adı verilen rejim türünde ortak alanı, krallığın tersine olağanüstü eylemler değil, *doxa* ya da kanılar oluşturur. Siyasal aktörlerin etki etme ve etki altında kalma kapasitesi birbirleriyle konuşarak fiiliyata geçer. Bu türden bir birlikte yaşama ruhunu belirleyen ilke, eşitlik ve özgürlüğe duyulan çifte arzudur. Doğrudur ki *politeia*'nın doğası bazı aktörlerin daha mükemmel oldukları için ön plana çıkması ve rejimin kendiliğinden aristokrasiye dönüşmesi olasılığını da barındırır. Ancak Arendt, antik Yunan kentine özgü olan agonal ruhun ilkesel olarak tüm yurttaşlara, hem birbirinden ayrışma (*aristein*) hem de ortak alana eşit biçimde katılma (*polistein*) imkanı verdiğinin altını çizer. Son olarak Arendt, eşitlik, özgürlük ve ortak eylem arzularının Roma'da "karışık rejim" türü altında birleşebildiğini yazar.

Peki tüm bunları nasıl anlamalıyız? Eşitlik arzusundan başlayalım. Arendt'in açtığı perspektifte eşitlik bir statüden ziyade, her aktörün gücünün diğerleriyle denk olma halidir. Balibar'ın da not ettiği gibi, Arendt bunu *izonomi* kavramıyla ifade eder. İzonomi yalnızca herkesin diğerleriyle boy ölçüşecek güce sahip olduğu anlamına gelmez; ayrıca herkesin başkaları üzerinde bir etki yaratma ve onlardan etkilenme olasılığını da anlatır. İlk bakışta paradoksal olsa da bu, eşitlik ile *agon* kavramı arasında yakın bir ilişki olduğunu gösterir. Agon zanaatkârlar arasındaki veya piyasa ekonomisindeki rekabet değildir. Düşmanlar arasındaki antagonizma da değildir. Daha ziyade, eşitler arasındaki farklılaşmadır ve ortak dünyaya girişin imidir. Bunun iki anlamı vardır: ilk olarak *agon*, başkaları tarafından görülme

ve duyulma halinin, ve dolayısıyla hakkında kanı geliştirilen veya yargıya varılan şey olma halinin adıdır. Başka deyişle, kamusal alana girerken yalnızca ortak olan şeyleri adlandırmakla kalmayız; ortak olan "şey" haline de geliriz. İkinci olarak *agon*, bilfiil gerçeklik kazanma, yani başkaları arasında kendi gücünü gerçekleştirebilme anlamına gelir; ancak bu bir risk de taşır. Kendimizle özdeş olduğumuz özel alandan çıkmışızdır. Balibar'ın da bu kolokyumda gayet güzel ifade ettiği "trajik düşünce" biçimi, Arendt için de geçerlidir. *İnsanlık Durumu* adlı eserindeki metaforu kullanmak gerekirse, ortak dünyada bir yere sahip olmak demek, bizi hem birleştiren hem de ayıran bir masanın etrafına oturmak da demektir.[4] Agonistik eylem, ayrışma, hemfikir olmama, hem başkalarına, hem de kendine oranla farklılaşma riskini içerir. Burada bir *aporia* vardır. Ortak olanın kurulması, farklılıklara rağmen değil, yalnızca ve yalnızca onlar sayesinde olabilmektedir. Bence modern hak ve hukuk anlayışının görünmez kıldığı ontolojik gerçeklik budur.

Bir örnek vermek gerekirse: Zorba, kanunsuz bir şekilde yöneten değildir sadece. Aynı zamanda agonistik siyasetin temel özelliklerini ihlal edendir, yani tek başına eyleyebilme iddiasındadır; korku ve kuşku salma suretiyle insanları birbirlerinden tecrit eder; ve son olarak, kimsenin farklılaşmasına izin vermez. Zorbanın empoze ettiği tekdüzelik hali, eşitlik ilkesinin yozlaşmış halidir. Zorbalık rejimini bu yüzden şiddet imi altında anlarız.

Bu analizden benim çıkardığım, Balibar'ın şiddet karşıtı siyaset adını verdiği eylem biçiminin ana hatlarına dair bir izlektir. Şiddeti, *agon*'un fenomenolojisini geliştirmek suretiyle düşünme yolunu açarak Balibar ve Arendt arasındaki diyaloğu devam ettirmek istiyorum. Vurgulanması gereken ilk nokta, sivil itaatsizlik veya başkaldırının, temsili kurumlar tarafından *agon*'un silinmiş olmasına verilen cevap olduğudur. Hukukun biçimselliği, yaşayan ve dinamik olan eylemselliğin yerine geçtiğinde, *agon*'u gücün gerçekleşmesi olarak kuran içkinlik ilişkisi yok olur. Arendt'in sezgisini başka türden ifade edecek olursak, insanları yurtsallaşmış, katmanlaşmış ve modüler bir siyasal beden içerisine sokmakla ortak olanı kurmuyor, tam tersine onu bozuyor olduğumuzu söylemek mümkündür. Zira bu durumda öne çıkan ortaklık ihtimal dahilinde olan ve aynı olandır; farkı ve ihtimal dışında olanı içeremez. Ama herhangi bir siyasada sorun teşkil eden farklılık değil midir? Zira farklılık, her siyasal topluluğun kaçış noktasıdır ve hukukun evrensellik iddiasının sürekli olarak altını oyar.

4 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, s. 52.

O halde ben şiddeti, önceden tanımlanmış bir insan olma hali üzerine değil de, *agon* üzerine, yani fark yaratma ve farklılaşma kapasitesi üzerine etki eden bir güç olarak tanımlamayı öneriyorum. Bu, şiddeti bir insanlıktan çıkarma veya şeyleştirme hali olarak tanımlayan ahlaki buyruktan kurtarır bizi. Şiddet insanı bir şeye indirger demek üsttenci bir değer yargısı değil midir? İnsanın insan olmasında şeylerin hiç mi rolü yoktur? Veya kimin "insan" sayılacağını belirleme ediminin kendisi bir şiddet değil midir; Giorgio Agamben'in belirttiği gibi "çıplak bedenler" inşa etmez mi? Dahası insanı, toplama kampında olduğu gibi yaşayan bir ölüye çevirmek mümkün müdür gerçekten? Böylesine apokaliptik bir vizyonu reddetmek konusunda Balibar'la hemfikirim. Zira bence kırılganlık asgari düzeyde de olsa bir güce sahip olmak anlamına gelir. Hiç bir güce sahip olmayan kırılgan da olamaz. Bu noktada Michel Foucault'ya gönderme yaptığım barizdir sanırım. Ona göre direnişin olmadığı yerde iktidar olamaz.

Ancak eylemi tepkiye indirmek de istemiyorum. Bu kolokyumda sıkça ifade edilen biçimde şiddet karşıtı siyaseti bir direniş biçimi olarak kavramsallaştırmak, şiddete kurucu bir öncelik vermek demektir. Ama eğer *agon*, başkalarının da barındığı bir dünyayı ayrışma ve bütünleşme yoluyla kurarken harcanan eforun adıysa, o zaman tepkisel olan şiddettir. Şiddet, ölüme direnme kapasitemizden ziyade, doğma edimini tekrarlama kapasitemizi kısıtlayan bir manevradır. Söylediğimin ağırlığının bilincinde olarak belirtmek isterim ki, direniş stratejilerimizden biri ölüm olabilir. İntihar eylemleri veya ölüm oruçları buna işaret eder. Ancak şiddetin insanı veya hayvanı veya şeyi farklı olabilme, yani kendinden farklılaşan bir başkası olarak yeniden doğabilme imkânından mahrum bırakan güç olarak tanımlanması, varoluşu özgürlük ve izonomi temeline oturtmak olur. Bu açıdan bakıldığında şiddetin yarattığı etki, eşitsizlik değil aynılık yani ayrışmama hali olur.

Bu analiz kurumsal düzen ile bunun devrimci şiddetle devrilmesi arasındaki imkânsız kavramsal tercihi aşacak bir kıstasa sahip olmamızı sağlar. Ne kurumsal düzen ne de devrimci şiddet agonistik karşılaşmaların bütünleşerek çoğalmalarına dair bize bir şey söyler. Eşitlik ve özgürlüğü birer hak olarak, kişinin sahip olduğu özellikler veya iyelik olarak tanımlayan düşünce biçimi, Macpherson'un "iyeliksel bireyselcilik"[5] adını verdiği sorunsalın dışına çıkamaz. Toplumsal ve siyasal mücadeleler, hukuka yeni haklar katma-

5 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Londra, Oxford University Press, 1964.

dan önce esas itibariyle görünen ve görünmeyen arasındaki dağılımı veya eylem kapasitelerinin dağılımını etkiler. Benim açımdan "özgür-eşitlik" kavramı buna denk düşer. Alberto Mellucci[6] gibi ben de yeni toplumsal hareketlerin hedefledikleri dönüşümü bilfiil vücuda getirdiklerini düşünüyorum. Özgürlük ve eşitliğin ancak edim olarak vuku buldukları oranda gerçek olduklarını teslim etmek gerekir. Özgürlük ve eşitlik, bireyi aşan edim halleri, "fiil" halleridir. Yani bireye dışkındırlar. Etkin olabilmeleri, yani "bilfiil" gerçekleşmeleri, siyasal alanın nasıl örüldüğüne bağlıdır.

Sözlerimi "hak sahibi olma hakkı"na dair bir şeyler söyleyerek noktalamak istiyorum. Bolivya Anayasası'nda doğanın hak sahibi bir varlık olarak tanımlaması bence bunun en mükemmel örneğidir. Bu, doğanın haklarını savunma iradesi ve kapasitesine sahip olan (yani Arendt'in ifadesiyle "*willing and able to*") yerel topluluklar sayesinde gerçekleşti. Doğanın insanla birlikte ortak bir güç oluşturma imkânı olmadığına göre, kazanılan bu anayasal hak, söz konusu yerel topluluklar birlikte eyledikleri oranda etkin olabilir, aksi takdirde içi boşalır. Antonio Negri kadar iyimser olmak istemem ama çağımızda hukukun etkinliğini garantileyen böylesi dinamik güçler pek de ender değildir. Tam tersine, feminist hareketin kendi dilini nasıl yarattığı, kendi eylem repertuvarını oluşturduğu ve kadınların dünyada varolma hallerini nasıl değiştirdiği hatırlanmalı. Keza küreselleşme karşıtı hareketlerin son derece farklı grupları birleştirerek alternatif ekonomiler icat ettikleri hatırlanmalı. Yeni halk hareketlerini, Gezi direnişinin de parçası olduğu Occupy hareketlerini düşünüyorum örneğin. Ve tabii ki Kürt siyasal hareketinin sadece devlete direnmekle kalmayıp Zapatistalar gibi özyönetim içeren yeni bir siyasal biçim geliştirmesini düşünüyorum. Bunlar pespembe uyum örnekleri değil, agonistik siyaset örnekleridir.

O halde belki de, bu tür etkin güçleri, devletin hak ve kurumları üzerinde olan tesirleri üzerinden değerlendirmekten vazgeçmemiz; tam tersine, varolan siyasi kurumları, farklı güç yoğunlukları arasındaki agonistik karşılaşmalara açıklık oranları üzerinden değerlendirecek kavramsal ve pratik altyapıyı oluşturmamız gerekir.

6 Alberto Melucci, "Symbolic Challenge of Contemporary Social Movements", *Social Research*, C. 52, S. 4, 1985, s. 789-816.

Huzursuzluktan Kıyamete Doğru
Çağımızın "Akıllı" Nesneleri ve Tehlike Altındaki Düşünme Yeteneğimiz[*,**]

BELLA HABİP

Günümüzün dünyasını betimlemek için kullanılan Kıyamet metaforu psikanalizi de doğrudan ilgilendiriyor. Gittikçe artan yıkıcılık ve şiddetle çevrelenen günümüz dünyasında öncelikle düşünme yeteneğinin tehlike altında olduğunu gösteren birçok tuhaflık var. Bu tuhaflıkları çağımız teknolojilerinin ***Dev Veri***leriyle, ***Akıllı Nesneleri***yle kuşatılmış çağımızın topluluklarıyla ve bu topluluklar içinde düşünmeye çalışan bireyleriyle ele almak istiyorum.

Freud düşünme yeteneğimizin tehlike altında olmasını doğrudan ele almamış olsa da insanlardaki potansiyel yıkıcılık üzerine farklı metinlerde görüşlerini dile getirmiştir. Başlangıçta Freud bilime bel bağlamış ve *Bir Yanılsamanın Geleceği* (1927)[1] adlı metninde bilimin dünyamızı savaşlardan ve yıkımdan kurtaracağını ileri sürmüş, genel olarak, kısmen tereddütlü olsa da, medeniyetin tüm kazanımları üzerine iyimser bir bakış açısı sergilemişti. Oysa daha sonraki *Uygarlığın Huzursuzluğu* (1929)[2] adlı metinde farklı bir Freud vardır karşımızda. Freud bu eserinde rasyonel düşüncenin ölüm dürtüsü karşısında donanımsız olduğunu açıkça itiraf eder ve dünyanın ve

* Bu metin 20 Kasım 2016 tarihinde Tüyap Kitap fuarında düzenlenen "Başka Dünya Kaygısı, Sanat ve Psikanaliz" başlıklı panelde sunulan metnin yeniden düzenlenmiş halidir. Panel Katılımcıları: Sharo Garip, Nalan Kurunç, Bella Habip. Moderatör: Selçuk Çelik.

** Metnin gönderme yaptığı "Kıyamet" mefhumu küratör Mahmut Wenda Koyuncu'nun Kıyamet/Kiyam Et başlıklı sergisi için kaleme aldığı metinden hareket etmiştir. Metin için bkz. Mahmut Wenda Koyuncu, *Umulmadık Topraklar,* Artist 2016, Karşı Sanat Çalışmaları, Kasım 2016, s. 123-129.

1 Freud, S., (1927), *Bir Yanılsamanın Geleceği,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2000.

2 Freud, S., (1929), *Uygarlığın Huzursuzluğu,* çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2014.

medeniyetin tüm kazanımlarının son bulabileceğini trajik bir kötümserlikle ifade eder. Metnin sonunda şöyle der Freud: "İnsanlar doğa üzerindeki hâkimiyetlerini o denli artırmış durumdalar ki, bunların yardımıyla birbirlerini son insana varana dek ortadan kaldırmaları işten değildir. *Bunu kendileri de bildiklerinden*, günümüzdeki huzursuzluklarının, mutsuzluklarının ve kaygılı hallerinin esaslı bir bölümü buradan kaynaklanıyor."[3]

II. Dünya Savaşı toplama ve imha etme kamplarıyla Freud'un öngörüsünü doğruladı. Günümüze gelene kadar da şiddetin ve yok ediciliğin boyutları, yeni nesil teknolojilerle donatılmış silahlarla katmerleşerek arttı. Çevre felaketleri aynı seyri izledi. Ben çağımızın bu görünen bariz yok oluşlarına, yok etmelerine bir de görünmeyen ve sinsi bir yok etmeyi ekliyorum ve düşüncenin, düşünme yeteneğinin ciddi bir tehlike altında olduğunu ileri sürüyorum.

Ama öncelikle "Düşünce nasıl doğar?", "Küçük insan nasıl düşünmeye başlar?" konusuna değinmenin önemli olduğunu düşünüyorum zira çağımıza özgü yıkıcılığın, özellikle de düşünme yeteneklerimize yapılmış bir saldırı olduğunu görmek için önce düşünme yeteneğinin ortaya çıkma sürecine bakmak lazım. Bu sürece yakından bakarsak yok edilme süreçlerini de daha net görebiliriz kanısındayım.

Öncelikle düşünme yeteneğinin, düşüncelere sahip olmanın genetik kodlarımızda yazılı olan bir yetenek olmadığını ileri sürerek başlamalıyım. Yani düşünme yeteneği, örneğin anne memesini arama ve bulduğunda da memeyi emme refleksi gibi doğuştan gelen bir refleks değildir. Düşünme yeteneği çok karmaşık ve bebekliğin ilk yıllarında bebeğe bakım verenin kişisel nitelikleriyle ve bu kişi veya kişileri çevreleyen kültürel ortamın düşünmeyle kurduğu ilişkiyle örülü bir süreç gerektirir. Kültürel ortam derken medeniyetin tüm kazanımlarına işaret ediyorum. Düşünme yeteneği medeniyetin temel kazanımlarından biridir.

Çağdaş psikanalizin ruhsal sağlık ölçütü düşünme yeteneği üzerine kuruludur. 1950'li yıllara kadar psikanalizdeki ruh sağlığı daha çok haz/hazsızlık ölçütü üzerinde temellenmişti ve cinsel hayat ve beraberindeki zorluklar ön plandaydı. Freud'un dürtü kuramı ve nevroz paradigması o yıllarda revaçtaydı. Daha sonra Melanie Klein, Hannah Segal ve Wilfred R. Bion'la beraber simgeleştirme süreçleri, yani düşünmenin ve anlam vermenin süreçleri

3 *Age*., s. 101-102 (vurgu bana ait).

önem kazanmaya başladı. Fransa'da André Green ve René Roussillon simgeleştirme süreçlerini kuramlaştırdılar ve salt nevrozlu paradigmayla değil ruhsallığın nevrozlu olmayan kısımlarıyla da ilgilendiler.

Mamafih Freud da başlangıçta ruhsal aygıtını inşa ederken, bir şeyin gerçek mi hayal mi olduğu, bir şeyin içeride mi dışarıda mı olduğu gibi sorulara yanıt arayışında gerçeklik ilkesi ile haz ilkesini birbirinden ayırırken, düşüncenin ve düşünme yeteneğinin doğuşu üzerine de bir şeyler söylemektedir. Ne de olsa düşünme temsil etme yeteneğidir, içeriden bir şeyle ilgilidir ve orada, dışarıda somut olarak bulunmayan şeyi içeride var etmekle ilgilidir.

Başlangıçta Freud[4] düşünmenin temelini yokluk mefhumu üzerine kurar. Yokluk derken kastedilen hiçlik değildir tabii. Orada bir zamanlar olan ama sonra orada olmayan bir şeyden söz ediyoruz. Bebeğin anne memesi ile kurduğu ilişkide böyle bir yokluk sorunsalı Freud'un ruhsal aygıtın gelişimiyle ilgili ileri sürdüklerinin başında gelir. Bebek memenin yokluğuyla başa çıkmak için memeyi sanrısal bir biçimde var eder; örneğin bebeklerin uyurken ağızlarını şapırdatmaları bu sanrısal sürecin bir işaretidir. Akabinde düşleme dönüşecek bu ilk düşünme nüvesinin temeli atılır. İlk haz nesnesinin kaybı gerçeklik ilkesinin de temel koşulu olacak ve bir şeyin varlığı ile yokluğu arasındaki ilk muhakeme, bir şeyin içeride mi dışarıda mı olduğunun tespiti ve dolayısıyla gerçeklikle sınanması da bu kayıp sayesinde mümkün olacaktır. Gerçeklik ilkesi Freud'un ilk yazılarında hâkim bir paradigmadır.

W.R. Bion[5] da gerçeklik ilkesi mefhumuna kendi kuramsal çerçevesinde ayrıca bir önem bahşeder ve hakikat ile kurulan ilişkiden söz eder. Bion'a göre ruhsal aygıtımız, düşünme yeteneğimiz hakikat ile gelişir. Hakikat ruhsal aygıtımız için bir tür besin gibidir. Bion da Freud gibi bakım veren anne ile henüz konuşamayan bebeğin ilişkisine odaklanır ve bebeğinin yaşadığı fizyolojik ihtiyaçların yaşattığı heyecanların (açlık, çaresizlik, üşüme, ısınma, dışkılama, vb.) hakikatine uygun yanıtlar vermeye çalışır. Bebeğini *hayalleyen* (*rêverie*), yani zihninde hayallerle, rüyalarla taşıyan bir anne vardır karşımızda ve bu anne başından itibaren hakikat temelinde bebeğiyle ilişki kurar ya da hakikat temelinde bir ilişki kurması beklenir. Bebeğin "düşünmeye" başlaması annenin onun hakikatini düşlemlemesiyle başlar yani

4 Freud, S., (1895), "Esquisse d'une psychologie scientifique", *La naissance de la Psychanalyse*, PUF, Paris, 1956.

5 Bion, W. R., *Réflexion faite*, PUF, Paris 1983; *Aux sources de l'expérience*, PUF, Paris, 1979; *Éléments de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1979.

annenin düşünme yeteneği olmadan bebek düşünme yetilerini geliştiremez. Bion'un düşünce kuramındaki bir diğer önemli husus da engellenmenin, yoksun kalmanın önemidir. Burada da tıpkı Freud'da karşılaştığımız yokluk mefhumunda olduğu gibi Bion memeyi bulamayan bebeğin engellenmesinden söz eder. Ama Bion bir adım öteye gider ve bebeğin engellenmeye karşı geliştirdiği tahammülün düşünceyi tetiklediğini ileri sürer. Şöyle ki, bebeğin ruhsallığında orada olmayan meme bir düşünceye dönüşür ve akabinde bu orada olmayan meme düşüncesini düşünmek için de bir düşünme aygıtı gelişir ve annenin düşünme işlevini bebek üstlenir. Önce öznesiz bir düşünce vardır; sonra düşünceyi düşünen bir aygıt özneyi ortaya çıkarır.

Freud'da olsun Bion'da olsun tüm bu kuramlaştırmalar, bu ünlü psikanalistlerin uzun yıllara dayalı klinik deneyimlerinden hareket eden ruhsal patolojilerdeki düşünme/düşünememe/düşünmeme biçimlerini açıklayacak modellerdir. Bu modellerin ortak yönü düşünme yeteneğinin ortaya çıkmasının küçük insanın ona bakım veren kişiyle duygusal, coşkusal ve duygulanımsal bir ilişkinin içinden geçmesinin elzem olması ve düşünebilmek için yani tek başına düşünebilmek için, bu sürecin bir yerinde tek başına olduğunu kanıtlayan bir meseleyle karşılaşmak ve bu meseleyi düşlem yoluyla dönüştürmektir. Freud'da bu, sanrısal bir süreçten geçiyor, bebek tek başına memeyi sanrısal bir biçimde yaratıyor; Bion'da ise annenin düşünceleri düşünen aygıtını bebeğin de sahiplenmesiyle oluyor. Her iki model de dolaylı olarak öznenin nihayetinde tek başına yaratabilme sürecinin altını çiziyor ve bunun gerekliliğini ifşa ediyor.

Şimdi, bu tek başına yaratabilme unsurunu aklımızda tutarak zamanımızın kitle iletişim araçlarıyla, kitle kültürünün dev mekanizmalarıyla, dev veri bankalarıyla, niyetlerimizi, arzu ve kaygılarımızı önceden tespit edip onları kurnazca yönlendiren dev algoritmalarla ve teknoloji harikası diye adlandırılan "akıllı nesneler"le birlikte düşünelim. Unutmayalım, zamanımızın bireyi ve bireyin içinde bulunduğu topluluklar Freud'un zamanındaki bireyden ve onun içinde bulunduğu topluluklardan çok farklı. Freud toplulukları ve onların içinde gelişen kültürleri incelerken kilise ve orduyu ele almıştı[6] ve bu yapılanmış, kurumlaşmış topluluklardaki karizmatik bir liderin hipnotize edici gücünden, topluluk üyeleri arasındaki bu karizmatik lider üzerinden birbirleriyle özdeşleşen üyelerden söz etmişti. Freud'un top-

6 Freud, S., (1921), "Psychologie collective et analyse du moi", *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1948.

luluklarında büyülenmek ve baştan çıkarılmak başat unsurlardı ama aynı zamanda bu topluluklar kanlı canlı, yaşayan, duygu alışverişinde bulunan, tutkular geliştiren topluluklardı. Her ne kadar Freud da bu hipnotize edilmiş topluluklarda tek başına düşünememe haline gönderme yapmış olsa da, söz konusu topluluklarda duygusal bir yaşam vardı.

Oysa zamanımızın topluluklarında farklı olan şeyin bu canlılık, insana mahsus canlılık olduğunu düşünüyorum. Kitle iletişim araçlarıyla donatılmış zamanımızın topluluklarında ya da yığınlarında aksine bir tür cansızlık, kişisizlik ve apati var. Öyle bir insan topluluğundan bahsediyoruz ki (sosyalizm, komünizm, vb.) belirli bir ideali de yok. Bu sayısal bir durum değil, tamamıyla bir perspektif değişimi. Bu apatiye yabancılaşma da diyebiliriz. P. Aulagnier[7] yabancılaşmayı öznenin düşünce ve eylemlerinin bir başkasının istemli eylemi doğrultusunda farkına varmadan değişmesi olarak tarif eder. Hipnotize edilmiş kalabalıktan söz ederken de bu tür bir yabancılaşmadan söz edilebilir fakat esas fark ilkindeki yabancılaşmanın eninde sonunda bir kişiler arası ilişki içinde, bir ilişkiler ağında tezahür etmesiydi. Topluluk üyeleri karizmatik liderle özdeşleşerek kendi aralarında da bu lider üzerinden ilişki ağları geliştiriyordu; özdeşleşim mekanizmasının birbirlerini tanımayan üyelerini birbirlerine yakınlaştıran ve aralarındaki ilişkiye insani bir boyut kazandıran bir mekanizma olarak karşımıza çıkıyordu. Oysa zamanımızın devasa topluluklarında bu insani boyutun giderek ortadan kalktığını gördüğümüz gibi tuhaf, denetlenemeyen bir huzursuzluğun da giderek yaygınlaştığını görüyoruz. Bu huzursuzluk Orwell'in[8] *1984*'ündeki türden bir kaygı değil. Orwell "Büyük Birader" tarafından daimi bir şekilde gözetlenen ve yönlendirilen toplumdaki endişe ve korkudan söz etmişti. Orwell'in dünyasındaki korku daimi gözaltında tutulan insan topluluklarına dışarıdan gelecek ve nereden geleceği belli olmayan, denetlenemeyen zulmedici bir güçle ilgiliydi. Kaçacak bir yer yoktu; romanın kahramanı yaşadıklarını yazmak için kendi odasında bir girintiyi keşfetmiş, o girintide yazmaya koyulmuştu. Bu huzursuzluğun, Freud'un bastırılmış cinsel dürtülerin bilinçdışındaki daimi ve rahatsız edici faaliyetiyle ya da varsayımsal bir ölüm dürtüsüyle de ilgisi yok.

7 Aulagnier, P., (1979), *Les Destins du Plaisir (Aliénation, Amour, Passion),* PUF Le Fil Rouge, 2009.

8 Orwell, G., (1949), *1984*, çev. Celal Üster, Can Yayınları, 2016.

21. yüzyılın huzursuzluğunda farklı bir şey var. Kıyamet metaforundan işte burada söz edebiliriz. Bu düşüncelerimizin, niyet ve arzularımızın *içeriden* ele geçirilmesi ve –ki bu en önemlisi– bu içeriden ele geçirilmeyi *kanıksamamız*. Bu kanıksamanın kıyametimiz olduğunu düşünüyorum. Dev Verilerin (*Big Data*) ele geçirdiği bir dünya düzeninden söz ediyorum. Bu sadece işlerimizi, hayatımızı, iletişim kurmamızı olağanüstü kolaylaştıran akıllı cihazlarla kurduğumuz ilişkiyle sınırlı değil. Bu cihazların *bizimle* kurduğu sapkın ilişkiye işaret etmek istiyorum. Okuduğumuz her haber, tıkladığımız her facebook sayfası, yolladığımız veya dağıttığımız her tweet, satın aldığımız her nesne, izlediğimiz herhangi bir promosyon haberi bir veri bankasında depolanıyor. Bilgisayar programcılarının meşhur algoritmalarıyla, medya analizcileriyle bu veriler toplanıyor ve her birimizin bir profili ortaya çıkıyor. İstatistiksel bir birim olmakla kalmıyoruz, sadece alışverişe, daimi bir tüketime yönlendirilmiyoruz, içimize sızan bu tuhaf varlığı gittikçe kanıksıyoruz. Birileri bizim en mahrem alanlarımıza giriyor ve ihtiyaçlarımızı, arzularımızı tespit edip onları hemen, anında karşılayacak nesneler sunuyor. Sadece sunmakla kalmıyor, onları seçmemizin uygun olacağı yönünde telkinlerde bulunuyor. Pazarlama tekniklerine bir de bu gözle bakmak lazım. Sözde bir dostlukla, sorun çözücü üsluplarla, bizim dostumuz oluveriyorlar.

Bu kim olduğunu bilmediğim tuhaf dost, çocukların öğrenme süreçlerini etkiliyor. Son 15 yılda hızla artan çocuk hiperaktivitesinin, aşırı hareketliliğin bir nedeni de bakım verenlerin kendi düşünme yeteneklerini birtakım akıllı nesnelere devretmeleri. Çocukların uzun saatler boyunca bilgisayar oyunu oynamaları, televizyon izlemeleri, kişiler arası ilişkiden uzak, pasif bir şekilde imgelerle ilişki halinde olmalarının çocuk psikozlarını, hiperaktiviteyi ve genel anlamda ruhsal gelişimi zedelediği artık bir sır değil. Bu arada Silicon Valley çalışanlarının hepsinin çocuklarını bilgisayarlardan uzak, doğal ortamlarda eğitim veren, tebeşirli, kara tahtalı anaokullarına gönderdiklerini de unutmayalım.

Bu dev verilerle donatılmış akıllı nesnelerin bir diğer özelliği de zaman algısına sahip olmamaları ve gece gündüz çalışmaları, "online" yani "çevrimiçi" olmaları. Gecesi gündüzü birbirine karışmış, rüya görme zamanlarını başkalarının rüyalarını gerçekleştirmekle harcayan bir gençlikten de söz edebiliriz. Makineler gibi sürekli çevrimiçi bir nesil yetişmekte. Unutmayalım ki düşünme fonksiyonlarının tetikleyicisi annenin kendi rüyalarında,

düşlemlerinde bebeğinin yer alması idi. Oysa şimdi makinelerin bizleri düşünmesi ama kendi çıkarları için bizi düşünmesi gibi bir duruma doğru evrilmiyor muyuz? Bir diğer husus da şu: insan belleği makine belleklerinden farklı olarak çift zamanlı bir işleyişe sahiptir. Sonradanlık mefhumu insan belleğini belirler, şöyle ki, insan için bir yaşama zamanı bir de yaşantıları hatırlama zamanı vardır. Bu çifte zamanlı süreç içinde anılarımız yeniden biçimlenir. Tıpkı çocukluk anılarımızın yeniden biçimlenmesi gibi, bu sonradanlık içeren insan belleği, insana mahsus anlatı yaratma becerisinin de temelindedir. Bebeğinin haykırışlarını hakiki bir anlamda rüyayla, hayalle dönüştüren anne modelindeki iki aşamalı düşünme modeline yeniden dönüyoruz. Akıllı cihazlardaki bu kesintisiz bir şimdiki zaman içinde yaşama durumu ise, doğrudan insana mahsus bu oluşturucu ve yaratıcı düşünme sürecini yassılaştırıyor, tek boyuta indirgeyip yok ediyor.

Bu sürekli "çevrimiçi" olma durumu aynı zamanda başka bir hastalıklı durumu da ortaya çıkarıyor. Sonsuz bilgi, haber ve yorumu akıtan "zamantüneli" (*timeline*), ne başı ne sonu olan, tuhaf bir zamansallığı da aşılıyor. Daimi bir şimdiki zaman içinde olmakla geçmiş ve gelecek tasavvurları silikleşiyor, hatta ortadan kalkıyor. Tarihselliğin silinmesi ile doğrusal zaman ortadan kalkıyor, sebep-sonuç ilişkileri, mantık yürütme, sorunsallaştırma gibi edimler de aynı akıbete doğru koşuyor. Unutmayalım, küçük insan doğumdan itibaren, hatta doğmadan önce zamansal bir anlatı içinde yer alır; bu anlatı tüm yaşamı boyunca zamansallık içinde gelişir çeşitlenir. İlk sahne olmadan, yani bir başlangıç olmadan tarih de olmaz. Tarih olmazsa da hakikat olmaz, anlık yaşantılar, tepkiler, spot edimlerle düşünme yeteneği yassılaşır. Nitekim zamanımızda her an bir komut almaya hazır, alarm durumunda, anlık tepkiler veren, düşüncelerini minimal düzeyde derinleştiren, minimal düzeyde kelime dağarcığına sahip bir yeni nesil var. Orwell'in fantastik dünyasındaki yenidil (*newspeak – novlangue*) gibi, yassılaşmış bir dil üzerinden kurulan bir yenidünya var.

İçimizdeki heyecanları, arzu ve özlemleri tespit ederek onları kendi amaçları için kullanan bu Dev Veri yüzyılında artık Orwell'in *Büyük Birader*'inden çok, enseste davet eden Büyük bir Anne'den, *Dev Anne*'den söz edilebilir diye düşünüyorum. Bu anne sadece kendi mutluluğunu düşünür; hep gençtir ve zamanın dışında konumlanır. Çocukları onun aynı zamanda sevgilileridir de. Zamanın geçtiğini inkâr eder, "ânı yaşar". Çatlak bir annedir. Bu anne zürriyetini düşünmeye teşvik eden oluşturucu, gerekli ortamı

hazırlamaz, yani bebeğinin ihtiyaçlarını değil kendi ihtiyaçlarını ön plana çıkarır. Engellenme, yoksun kalma, düşünmek için bir ara alan yaratma gibi mefhumlara yabancıdır. Tüketerek ve anında doyurularak teskin edilen bu annenin çocukları da aynı yolu izleyecektir. Teskin edilmeye muhtaç düşünme yetisine yeterince bağlanmamış, çığırından çıkmış bir dürtüsellikten söz ediyorum. Bu dürtüsellik Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı metninde sözü edilen dürtüsellikten çok farklı. Zamanımızın yeni uygarlığı baskılanmış, doyuma kavuşturulmamış hazların yarattığı huzursuzluktan çok, haz arayışımızın içeriden kontrol altına alınması ve daimi olarak tüketim nesneleriyle doyurularak, ya da doyurulabileceği yanılsamasını zerk ederek süblimasyon yollarını kapatmasıdır. Artık dürtülerini kontrol edebilen bilinçli ve düşünme yeteneğini geliştirebilen bir özneden söz edemediğimiz gibi, kendi içinde yabancı tuhaf bir nesneyle asalak bir yaşam sürdüren bir özneyi, tuhaf bir özneyi düşünmeliyiz. Bu tuhaf öznenin ya da bu tuhaf öznesizliğin kendi içindeki yıkıcılığı denetleme şansının daha önceki çağlara göre gittikçe azaldığını ileri süremez miyiz?

Kıyamet bu değil midir?

Tin Olarak Sermaye

KOJIN KARATANI

1

Marx *Kapital*'in Almanca İkinci Basımına (1873) yazdığı sonsözde Hegel'i över. İnsanların Hegel'i "ölmüş köpek" diye andığı bir dönemde yapar bunu. Bundan yaklaşık 30 yıl önceyse Hegel'i kıyasıya eleştirmiştir. Sonsözde şöyle yazar: "[Hegel'in] gizemlileştirici yönünü neredeyse 30 yıl önce, henüz moda olduğu bir zamanda eleştirmiştim." Ama artık durumun değiştiğini beyan eder: "Bunun içindir ki, kendimi açıkça bu güçlü düşünürün öğrencisi ilan etmişimdir ve değer kuramı üzerine olan bölümün şurasında burasında onun kendine özgü ifade biçimiyle cilveleştiğim olmuştur. Diyalektiğin Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemlileştirme, onun genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel'in ortaya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Gizemli kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için tersine çevrilmesi gerekir."

Bu meşhur sözler yanıltıcı olabilir çünkü Marx'ın Hegelci mantığı gençliğinden beri baş aşağı çevirdiğini biliyoruz. Ancak *Kapital*'deki tersine çevirme işlemi kati surette farklıdır ve sadece Marx'a özgü bir biçimde gerçekleşir.

Genç Marx *Hegel'in Mantığı Üzerine* (1843) ve *Felsefe Elyazmaları* (1844) gibi kitaplarında Hegel'in idealist bakış açısını eleştirmişti. Ama bu eserlerdeki eleştirilerini aslında Feuerbach'a borçluydu. Marx'ın da kabul ettiği üzere Feuerbach'ın teorisi, Hegel'in, idealist bir biçimde olsa da başarıyla kavradığı "duyusal eylemler"den yana noksandır. Marx bu kitaplardan kısa bir süre sonra şu iddiada bulundu: şeyin, gerçekliğin, duyarlığın, sadece nesne ya da düşünüm biçiminde kavranabileceği, duyusal insan eylemleri, yani insan pratiği olarak, öznel olarak kavranamayacağı düşüncesi, (Feuer-

bach'ınki de dâhil olmak üzere) şimdiye kadarki materyalizmin esas kusurudur. Dolayısıyla, etkin tarafı, materyalizmin aksine idealizm geliştirmiştir – elbette bu taraf da gerçek, duyusal eylemi olduğu haliyle bilemez" (*Feuerbach Üzerine Tezler*, 1845).

Feuerbach Üzerine Tezler'den sonra yazılan *Alman İdeolojisi*'nde (1846) Marx ve Engels, tarihi Tinin veya İdea'nın kendini gerçekleştirdiği süreç olarak kavrayan Hegelci idealist görüşe karşı tarihsel materyalizmi öne sürer. Tarihi insanların "duyusal eylemleri" açısından ve üretim ilişkilerinin sonucu olan sınıf mücadelesinin bir ürünü olarak görürler. Bu görüşe ön ayak olan, Engels'ti. Marx genel olarak tarihsel materyalizmi benimsemişti ama, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde de (1852) görüleceği üzere, bu konuda hemen göze çarpmayan farklı bir tutum benimsiyordu. Marx bu kitapta, 1848 devriminden önce Napoleon'un yeğeni olmaktan başka bir vasfı olmayan bir adamın önce cumhurbaşkanı sonra imparator olmasının önünü açan koşulları ayrıntılı olarak açıklamaya çalışır. Bu işin sırrı alışıldık üretim tarzı ve sınıf mücadelesi temelinde çözülemez. Kapitalizm bilmecesini açıklamaya da yetmez. Bunun yanı sıra, tarihsel materyalizm ilk bakışta materyalizm gibi görünse de aslında Hegel'in idealizmine dayandığı açıktır.

Marx ekonomi politik eleştirisine yöneldiğinde tarihsel materyalizmi olsa olsa "faydalı bir kılavuz" olarak görüyordu. Yukarıda belirttiğim üzere, Marx'ın *Kapital*'deki Hegel eleştirisi, kendisinin önceki Hegel eleştirilerinden radikal biçimde farklıdır ve bu haliyle de sadece Marx'a özgüdür. Bir yandan da, daha önce hiç olmadığı kadar sadık bir Hegel takipçisidir burada. "[Hegel'in] kendine özgü ifade biçimiyle cilveleşmesi" sadece değer kuramı üzerine bölümün şurası burasıyla sınırlı değildir. Hegel'e başından sonuna kadar sadık kalır.

Makalenin başında alıntıladığım *Kapital*'in ikinci basımına yazılan sonsözde Marx şöyle yazar: "Gizemlileştirilmiş biçimi ile diyalektik, var olanı yüceltir göründüğü için, Alman modası olmuştu. Oysa, rasyonel biçimi ile diyalektik, burjuvazi ve onun doktriner sözcüleri için rezil ve iğrenç bir şeydir; çünkü, diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlanmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız; çünkü, diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır; çünkü, diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir."

Kısacası, *Kapital* kapitalizmin, "olumlu bir şey olarak kavranması" nedeniyle "zorunlu yok oluşunu" kavrama yolunda bir girişimdir. Burada Hegelci mantığın materyalist bir yaklaşımla alt üst edildiği nokta, diyalektik gelişimin öznesinin "tin"den "sermaye"ye dönüşmesidir. Bir başka deyişle, *Kapital* meta fetişinden sermaye fetişine doğru diyalektik gelişimi kavrar. Bunu ileri bölümlerde daha ayrıntılı ele alacağım ama şimdilik Marx'ın "kapitalizm" adı verilen "idealist sapkınlığın" nasıl oluştuğuna Hegel'in sapkın idealizmini sadakatle takip ederek ışık tuttuğunu işaret etmekle yetiniyorum.

Daha somut ifadesiyle, Marx para ve kredinin ideal gücünü izah etme amacıyla tarihsel materyalizmde üretimin mübadeleden ağır basmasına rağmen üretim yerine mübadeleyi kapitalizm araştırmasının eşiği belirlemiştir. Marx *Kapital*'de kapitalistle işçiler arasındaki üretim ilişkilerinden önce meta mübadelesini ele almış ve kapitalist toplumda üretim ilişkilerinin para ve metanın mübadele ilişkisi aracılığıyla oluştuğunu göstermiştir.

Standart tarihsel materyalizmde siyasal ve ideolojik üstyapı, iktisadi temel veya altyapının üstbelirlenimi içindedir. Ama bu bakış açısıyla, paranın ve sermayenin idealist ve dini gücünün kapitalist iktisadı boyunduruk altına alışının nedenini göstermek imkânsızdır. Marx'ın üretim yerine mübadeleyle işe başlamasının nedeni de budur. Ama aynı şey, farklı mübadele tarzlarının geçerli olduğu kapitalizm öncesi toplumlar için de geçerlidir. Örneğin, ilkel toplumlarda karşılıklı mübadele tarzı birincildir. Bu anlamda, ilkel toplumun ideolojik üstyapısının, iktisadi temelini oluşturan mübadele tarzı tarafından doğrudan belirlendiği söylenebilir.[1]

2

Aslında *Kapital*, kendinden önceki tarihsel materyalizmin ve klasik iktisadın görüşlerini kaynaştırır. Bu da kitabın pozisyonunun eşsizliğine gölge düşürür. Örneğin, Marx kitaba klasik iktisadın emek değer teorisiyle başlar ama hemen akabinde farklı bir yaklaşıma geçer ve meta değerini mübadele ve değer biçiminden yola çıkarak değerlendirir. Bir başka deyişle, parayı ve sermayeyi emek değer teorisinden bağımsız olarak açıklar. Fakat emek değer

1 Karatani 2010/2014'te toplumsal oluşumların tarihini mübadele tarzları perspektifinden ele almayı önermiştim. Bu öneri, Marx'ın kapitalist topluma yaklaşımını tarihin bütününe uygulama, yani tarihi meta değişimi (benim terminolojimde mübadele tarzı C) üzerinden ele alma yolunda bir girişimdi. Kitapta dört mübadele tarzı olduğunu savunmuştum: A hediye değişimi, B arz ve tedbir, C meta mübadelesi ve D bu üçünün ötesinde kalan tarzdır. Bu makalede C tarzına odaklanarak mübadele teorimi yeniden değerlendiriyorum.

teorisini başta ele alması çeşitli yanlış anlamalara yol açmış, konuya metayla başlamanın *Kapital*'in sistemi açısından öneminin göz ardı edilmesine neden olmuştur.

Adam Smith'ten bu yana bütün klasik iktisatçılar metanın değerini, üretiminde kullanılan emekte sabitlemiş ve parayı sadece bu emek değerinin simgesi olarak ele almış, böylelikle paranın gizemini ortadan kaldırmışlardır. Amaç, merkantilizm ve külçecilik (*bullionism*) gibi önceki egemen dogmaları reddetmektir. Klasik iktisatçılar, insanları iktisadın dini yanılsamasından kurtararak aydınlatmaya çalışmıştı. Feurbach'ın din eleştirisini iktisada uyarlayan genç Marx'ın da klasik iktisatçıların düşünce hattını takip ettiği doğrudur. Aynısı, Robert Owen, Proudhon ve Ricardocu sosyalistler gibi çağdaşı iktisatçılar için de geçerlidir. Onlar da, paranın yerine bir emek makbuzu getirmekle kapitalizmin aşılabileceğini düşünüyorlardı.

Marx ise *Kapital*'de, klasik iktisadın emek teorisini değerlendirirken bile para meselesini öyle çabucak gözden çıkarmaz. Kapitalizmin sırrının paranın gizeminde aranması gerektiğini düşünüyordu. Bu açıdan, Marx'ın, Adam Smith'in küçümseyerek reddettiği merkantilizm ve külçeciliğe döndüğü söylenebilir. Külçeciler paranın kendi içinde güç sahibi olduğundan yola çıkar; karşılığında başka şeyler alma hakkıdır bu. Bu gücü biriktirme güdüsü sermayenin hareketinin (başkalaşım) ardındaki itici güçtür. Peki, paranın bu kadar güç sahibi olmasının nedeni nedir?

Marx gençliğinde parayı, Shakespeare'in *Atinalı Timon*'unu alıntılayarak şöyle tartışmıştı:

Shakespeare paranın iki özelliğini bilhassa vurgular:

1. Para gözle görülen tanrıdır – insani ve doğal bütün özellikleri karşıtına dönüştürür, her şeyi evrensel çapta bozar ve çarpıtır: para imkânsızlıkları birbirine yaklaştırır.
2. Para insanlığın orta malıdır – ulusları ve insanları birbirine düşürür.

İnsani ve doğal bütün özelliklerin çarpıtılması ve bozulması, bütün imkânsızlıkların birbirine yaklaşması –paranın ilahi gücü– insanın yabancılaşmış, yabancılaştırıcı ve kendini helak etmeye meyleden bir tür olma niteliğinden ileri gelir. Para, insanın yabancılaşmış becerisidir.

Burada Marx'ın Feuerbach'ın din eleştirisini paraya uyguladığını açıkça görürüz. Feuerbach'ın Hegel'e materyalist müdahalesi nasıl Hegel'in düşün-

cesinin sınırları içinde kaldıysa, Marx da, büyük tantanayla eleştirdiği klasik iktisadın sınırları içinde kalmıştır.

Buna karşın, *Kapital*'de farklı bir Marx görürüz. Ondan önce para bilmecesi üzerine kafa yoran pek çok düşünür olmuştu. Ama Marx paranın izini, "kolayca anlaşılan" ve "sıradan" bir şey olduğu için kimsenin dikkatini yöneltmediği metaya kadar süren ilk kişidir. "Bir meta, ilk bakışta, kolayca anlaşılan sıradan bir şey gibi görünür. Metanın analizi, onun metafizik safsatalarla ve teolojik süslerle dolu çok karmaşık bir şey olduğunu gösterir" (*Kapital* Cilt: 1, s. 81).*

Bir meta salt nesne değildir. Bir şeyin, mübadele edildiğinde aldığı biçimdir. Şey "duyularla kavranır" ama "meta kisvesine bürünür bürünmez, doğal bir şey olmaktan çıkar, duyularla kavranamayan bir şey olur." Üzerine tin benzeri bir şey yapışır. "Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum" (*age.*, s. 83). "Para fetişi bilmecesi, daha fazla görünürlük kazanmış, göz kamaştıran meta fetişi bilmecesinden başka bir şey değildir" (*age.*, s. 101).

Meta fetişizmini incelemenin, meta mübadelesini mercek altına almayı gerektirdiği açık. Marx üretime öncelik verir gibi görünür. Ama bunu yaparken, mübadele amacıyla yürütülen "meta üretimi"ne odaklanır. Şöyle yazar: "Şeylerin kullanım değerleri insan için mübadele olmadan, yani insanla şey arasındaki dolaysız ilişkiyle, buna karşılık, değerleri ancak mübadeleyle, yani toplumsal bir süreçle gerçekleşir" (*age.,* s. 92). Meta bilmecesinin çözümü mübadelede aranır, üretimde değil. Modern toplumda yaşayan bizler piyasa ekonomisini öylesine kanıksamışız ki, paranın meta mübadelesi süreciyle var olduğundan şüphe etmiyoruz. Oysa toplumda şeylerin mübadelesinin ilk etapta nasıl mümkün kılındığını sorgulamamız gerekir.

Marx meta mübadelesinin topluluklar arasında gerçekleştiğini vurgular. "Meta mübadelesi, toplulukların sona erdiği, bunların yabancı topluluklarla ya da yabancı toplulukların üyeleriyle temas kurduğu noktalarda başlar" (*age.,* s. 96). Bu durum meta mübadelesiyle sınırlı değildir. Hediye değişiminde de (karşılıklılık) aynı durum söz konusudur. Ürünlerin bir havuzda toplanıp eşitçe dağıtıldığı bir avcı-toplayıcı topluluğunda mübadele gerçek-

* Bu metindeki bütün *Kapital* alıntıları için bkz. Karl Marx, *Kapital – Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt: 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2011; C. 3, çev. Erkin Özalp, Mehmet Selik, Yordam Kitap, 2015.

leşmez. Günümüzde aileler bu tür toplulukların tek örneği. O halde, her tür mübadelenin farklı topluluklar arasında, bir başka deyişle tanıdık olmayan, tekinsiz başkalarıyla yapıldığını kaydedelim. Peki, bu tür bir mübadele nasıl mümkün olur?

Antropolog Marcel Mauss ilkel mübadelenin bir biçimi olan hediye değişimini animizmle açıklamıştır; hediye edilen şeye bir ruh yapışır ve insanları hediyeyi kabul edip karşılığında bir başka hediye vermeye zorlar. Bu ruha, Māori'lerin ananeleri uyarınca *Hau* adını vermiştir. *Hau* hediye edilen şeye bir geri dönüş talep etme ve alışveriş sürecini tamamlama hakkı ya da gücü bahşeder. Marx'ın mübadele değerine "fetiş" adını verirken aklında böyle bir örnek olduğu söylenebilir.

Marx'ın *Kapital*'i yazdığı dönemde yayımlanan iki kitabın özel bir önemi var. Marx, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin (1859), toplumun iktisadi biçimlenişinin "doğal tarihin bir süreci" olduğu savını takviye ettiğini düşünür (Almanca Birinci Basıma Önsöz, 1867). Marx'ın *Kapital*'i Darwin'e adadığını biliyoruz. Diğer kitap, Edward Burnet Tylor'ın *The Primitive Culture* (1867) kitabıdır. Tylor ruhsal varlıklar ya da "anima" inancının dinin en erken biçimlerinden biri olduğunu tespit eder. Bu animizm anlayışı, sonrasında getirilen çeşitli eleştirilerle revizyondan geçmiş ama antropologların ilgisini çekmeye devam etmiştir. Mauss'un *Hau* adını verdiği şeyin bir tür anima olduğu da ortada. İlginçtir, Marx'ın fetişizm düşüncesi Tylor'ın animizmiyle uyum içindedir.[2] Marx'ın fetiş adını verdiği şeyi, salt bir mecaz olarak ele almak yerine antropolojik açıdan incelemek çok faydalı olacaktır.

Marx *Kapital*'de meta fetişizmini ele alırken aklında bir tür animizm olduğunu asla aklımızdan çıkarmamalı. Fetiş salt bir mecaz değil, anima benzeri bir güçtür burada. Meta fetişizmi de meta mübadelesinin bir yan ürününden ibaret değildir. Aslında, mübadele üzerine düşünürken kaçınılmaz olarak anima sorusuyla karşılaşırız çünkü tanıdık olmayanlarla alışveriş etmek için, bu alışverişi güvence altına alacak bir güce ihtiyaç duyulur. Yasa veya devletin olmadığı dönemlerde şeylere eklenen bu tür ruhsal güçler veya fetişler alışverişi güvence altına alıyordu. Kredi de bu fetişten türemiş-

2 Robert Marret, öğretmeni Tylor'ın animism anlayışını şöyle eleştirmiştir: "Tylor'ın ruhani varlıkları kişiye yönelik ve kavranabilir varlıklar ama kişilerüstü, anlaşılmaz bir güçleri var." Marret bu güce "mana" adını verir. Bu bakımdan, Mauss'un "Hau"su, hediye değişiminde işbaşında olan o güç, tıpkı mana gibi animizm-öncesidir. Marx'ın meta fetişizmi kavrayışı, Marret'ın ruhani varlıklarına tekabül eder. Gelişerek para ve sermayeye dönüşen şey işte bu güçtür.

tir. Mauss şöyle der: Hediye kaçınılmaz olarak kredi mefhumunu gerektirir. İktisat hukukundaki evrim dolaysız mübadeleden alım satıma, nakitle alım satımdan krediyle alım satıma doğru gerçekleşmedi. Bir yandan, belli bir zaman sınırı içinde karşılıklı hediye değişimi sistemi sonucunda dolaysız mübadele ortaya çıktı. Dolaysız mübadele bir basitleştirme sürecinin, daha önce keyfî olan değişim süresinin kısaltılmasının sonucudur. Öte yandan, alım ve satım da aynı şekilde gelişti, satış işlemi sabit bir süre sınırlamasına göre ya da nakit veya ödünç verme karşılığında yapılmaya başladı.

Kredi dolaysız mübadele sonucunda ortaya çıkmadı, tam tersi oldu. Alım ve satım da krediden kaynaklanır. Yani, para da krediden kaynaklanır. Dolayısıyla, hediye değişimi mantıksal olarak dolaysız mübadeleden önce gelir. Bu tarihsel açıdan da doğru gibi görünüyor. Örneğin, Malinowski'nin de gösterdiği üzere, Trobriand takımadalarındaki Kula halkası sistemi, hediye değişimidir ama dolaysız mübadele veya ticaret de ona eşlik eder. Bu örnekte, önce gelen hediye değişimi farklı topluluklar arasında dostane ilişkiler kurulmasını sağlayarak dolaysız mübadelenin yolunu açmıştır. Mübadele genelde topluluklar arasında yapıldığından, kendisini güvence altına alacak bir şeye gereksinim duyar. Bunu da, mübadele edilen şeylere eklenen ruhani güç sağlar. Marx'ın fetiş adını verdiği şey işte budur.

Şimdi de topluluklar arası mübadelenin gerçekleştiği noktaya bakalım. Bizim piyasa adını verdiğimiz şeyin izini bu noktaya kadar sürmek mümkün. Piyasanın erken biçimlerinin bir örneği sessiz ticarettir: bir grup ticari ürünleri belli bir yere bırakır ve geri çekilir, diğer grup gelip ürünleri inceler. Ürünleri beğenirlerse alıp kendi ürünlerini bırakırlar. Klasik eseri *The Silent Trade*'de (1903) dünya çapında sessiz ticareti araştıran Philip James Hamilton Grierson, şu sonuca varmıştır: sessiz ticaret için seçilen yerlerin tarafsızlığını koruması gerekir. Örneğin, kutsal yerler bunun için uygundur. Bu yerler daha sonra pazara dönüşmüştür. Pazar dışarıda kalmışları ya da yabancıları buyur eder ve korur, farklı birey ve toplulukları birleştirir ve bunun sonucunda özel bir toplumsal mekân yaratır.

Paranın pazarlardaki meta mübadelelerinden ortaya çıktığı genel kabul görür. Bu yanlış değil. Fakat pazarın çok kendine özgü bir yer olduğu, herhangi bir kabilenin ya da devletin yağmalamasının ya da istila etmesinin imkânsız kılındığı "kutsal tarafsız toplumsal mekân" olduğu unutulmamalı. Piyasanın üstünlüğü fikri de buradan kaynaklanır. Piyasa devletin veya hukukun koruması altında oluşmadı. Aksine, esasen devletin otoritesini uygu-

layamadığı kutsanmış bir mekândı. Ortaçağ Avrupası'ndaki özgür kentler de öncelikle piyasanın bu gücü sayesinde oluşmuştur.

Çeşitli malları olan çeşitli insanlar pazara gelir. Ama nadiren dolaysız mübadele fırsatı bulurlar. Ürünlerin mevsime göre değişiklik göstermesi gibi nedenlerden dolayı tarafların talep ve arzları kolay kolay uyuşmaz. Bu da mübadelenin tamamlanmasının "kredi" yoluyla ertelenmesini gerektirir. Böylece malı alan kişi, malı veren kişiye karşılığını elde etme hakkı olduğunu gösteren bir simge verir. Bu simge başka insanlara tercih ettikleri malları alma hakkı olarak aktarılabilir. İşte bu simge paraya dönüşmüştür. Bu anlamda para, kredi kadar eskidir.

3

Paranın mübadele değeri (bir metayı satın alma hakkı), kendi fetişinden kaynaklanır. Ama para fetişi meta fetişinden farklıdır; belirli bir süreç sonucunda meta fetişi para fetişine dönüşür. Meta fetişizmi, metanın başka topluluklarla mübadele edilmesi gücü veya hakkıdır. Marx para fetişi sürecini değer-biçim teorisi üzerinden açıklamıştır; her meta, başka metalarla mübadele edilme hakkı talep eder, ancak bunun gerçekleştirilmesi oldukça zordur. Dolayısıyla, metalar bu sorunu çözmek için hep beraber tek bir metayı "evrensel eşdeğer" olarak dışlarlar. Bu meta, paradır. "Para biçiminin, diğer bütün metalar arasındaki değer ilişkilerinin bir tek meta üzerinde toplanmış yansımasından başka bir olmadığını görmüş bulunuyoruz" (*Kapital* Cilt: 1, s. 98). Önceden herhangi bir meta olan para, zamanla özel bir şey olarak görülmeye başladı. "Bir meta, diğer bütün metalar değerlerini bu meta ile ifade ettikleri için para olmuş gibi görünmez, tersine, o meta para olduğu için, diğer metalar değerlerini genel olarak onunla ifade ediyormuş gibi görünür" (*age*., s. 100).

Marx paranın kökenini tarih-dışı bir yaklaşımla ele almış ve onu metalar arasındaki bir "toplumsal sözleşme" türü olarak belirlemiştir. Bu belirlemesiyle Hobbes'un egemen izahına çok yaklaşır. İkisi de tarihdışı düşünce deneyleridir. "İktisadi biçimlerin analizinde mikroskoptan ve kimyasal ayıraçlardan yararlanılamaz. Bu ikisinin yerini, soyutlama gücünün alması gerekir" (*age*., s. 18).

Bu bağlamda, Hobbes'un *Leviathan*'daki teorisine bakmak faydalı olur. Hobbes'a göre "doğa durumunda" her kişinin "özgür eşit doğal hakları" vardır ama bu da kaçınılmaz olarak "herkesin herkese karşı savaşı"na yol açar. Barış ortamı herkesin doğal hakkı ortaklaşa tek bir egemene devretmesiy-

le oluşur. Hobbes egemene "Leviathan" demiş, yani onun bir bakıma bir "canavar" olduğunu işaret etmiştir. Marx bu süreci açıklamak için Kutsal Kitap'tan şu alıntıyı yapar: "Düşünce birliği içinde olan bu krallar, güçlerini ve yetkilerini canavara verecekler" (Vahiy, 17:13). "Öyle ki, bu işareti, yani canavarın adını ya da adını simgeleyen sayıyı taşımayan ne bir şey satın alabilsin, ne de satabilsin" (Vahiy, 13:17).

Hobbes ve Marx bu konuda birbiriyle koşuttur ama, aralarında çok önemli farklar da var. Bir kere, Hobbes'un toplumsal sözleşmesi B kipinin baskın olduğu bir toplumu ele alırken Marx'ın toplumsal sözleşmesi C kipinin baskın olduğu bir toplumu ele alır. İlkinde, bireylerin vereceği güç (hak) başkalarını kendi iradesine tabi kılma hakkıyken ikincisinde verilecek güç mübadele gücü (hakkıdır). İlkinde iktidarı tekelleştiren kişi egemen, yani Leviathan'dır, ikincisinde ise mübadele gücünü tekelleştiren meta paradır. Buna şu açıdan da bakabiliriz: para her metaya yapışan, tinin gelişmiş bir biçimidir. Marx işte bu nedenle şunu yazmıştır: "Bu nedenle, para fetişi bilmecesi, daha fazla görünürlük kazanmış, göz kamaştıran meta fetişi bilmecesinden başka bir şey değildir" (*age*., s. 101).

Bu ikisinin "toplumsal sözleşmeleri" arasında bir başka kritik fark daha var. Hobbes'un özneleri insanlardır, Marx'ın özneleri ise metalar. *Kapital*'de insanların özneye dönüşmesi mümkün değildir. Marx şöyle der: "Gerçekte, emek ürünlerinin değer olma nitelikleri, ancak bunların birbirlerinin karşısına değer büyüklükleri olarak çıkmaları ile kararlılık kazanır. Bu büyüklükler, mübadelede bulunanların iradelerinden, ön bilgilerinden ve eylemlerinden bağımsız olarak sürekli değişir. Mübadelede bulunanların kendi toplumsal hareketleri, onlar için, şeylerin bir hareketi biçimine sahiptir ve şeyleri denetlemek yerine, onlar tarafından denetlenirler" (*age*., s. 84–85). Peki, bunun ardındaki mekanizma nedir? Olağan toplumsal ilişkilerde insan eyleyen ve düşünen bilinçli öznedir. Ama meta mübadelesinde özne, metaya (insanların boyun eğmekten başka bir seçeneklerinin olmadığı metaya) iliştirilmiş fetiştir. Bu tersine dönüş, sermayenin birikim hareketinde zirvesine ulaşır ama aynı zamanda görünmez olur. Marx bu sapmayı açığa çıkarmayı hedefliyordu.

4

Buraya kadar, Marx'ın sermaye bilmecesinin çözümünü meta mübadelesinde bulmaya çalıştığı netleşmiş olmalı. Benim ifademle çözüm, üretim tarzındansa mübadele tarzına odaklanmaktadır. Klasik iktisatçılar için mü-

badele ikincil bir meseleydi. Tarihsel maddeciler için de aynısı geçerliydi. Ama Marx mübadelede bir çözüm yolu bulmuştur. Ekonomi politikçilerin göz ardı ettiği, mübadelede örtük biçimde var olan bilmeceyle açılan *Kapital* "ekonomi politiğin eleştirisi" altbaşlığına sadık kalır. Farklı bir bakış açısından, Marx'ın, klasik iktisatçıların paye vermediği külçecilik ve merkantilizmi ciddiye aldığı anlamına gelir bu. Onlara göre külçecilik ve merkantilizmin esas yanılgısı, iktisadı üretimin değil mübadelenin (dolaşımın) ışığında görmesinden kaynaklanır. Bu yanılgı parayı (altını) arzulama sapkınlığına yol açar. Marx sermayenin sırrını tam da merkantilizm ve külçeciliğin bu sapmasında tespit etmiştir. Sır, sermayenin kökenindeki sapkın arzuyu (güdüyü) tanımaktadır.

Marx'a göre servet biriktirici sermayenin ilk örneğidir. Servet biriktirici kullanım değerini değil mübadele değerini, bir başka deyişle, herhangi bir zamanda kullanım değeri kazanma hakkını arzular. Kullanım değerinin (ürünler) biriktirilmesinin bir sınırı vardır ama mübadele değeri sonsuzca biriktirilebilir. Bu bakımdan, birikimin esasen parayla başladığını ya da paranın birikimi olarak başladığını söyleyebiliriz. Ama servet biriktirme nasıl mümkün olur? Serveti biriktirmenin tek yolu, harcamamaktır. Marx şöyle yazar: "Bunun içindir ki, servet biriktirici altın fetişi uğruna bedensel arzularını feda eder. Perhiz ilkesini hayata geçirir" (*age*., s. 136).

Marx servet biriktiricileri inceledikten sonra tüccar sermayesine yönelir. Servet biriktiriciler aşırıya kaçmadan tasarruf ederken tüccarlar paralarını bir malı ucuza alıp daha yüksek fiyata satarak para kazanmak için kullanır. Marx'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, tüccar kapitalistler "rasyonel biriktiriciler", biriktiriciler ise "çılgın kapitalistler"dir. Dolayısıyla, sanayici kapitalistlere de "rasyonel biriktiriciler" denmesi gerekir. Max Weber Protestan etiğiyle kapitalizm "ruhu" arasındaki bağlantıyı işaret ettiğinde, ideolojik üstyapının tarihsel materyalizmle açıklanamayacak yarı-özerk boyutunu ortaya çıkardığını düşünüyordu. Fakat sanayici kapitalizmin doğası gereği sapkın olduğunu, kendisinin biriktiriciliğin geliştirilmiş bir biçimi, "ruhunun" da "meta fetişinin" geliştirilmiş biçimi olduğunu göremedi. Her şeyden önemlisi, Marx'ın *Kapital*'de bunların hepsini işaret ettiğini görmezden geldi.

Marx'ın dini mecazları bu şekilde kullanmadaki tek amacı istihza değildi; daha çok, çözümlediği sorunun temel itibarıyla dinle benzer olmasındandı. Metadan paraya "başkalaşım" tartışmasının bir yerindeki şu alıntı da bunu açıkça gösterir:

> "M-P. Metanın ilk başkalaşımı ya da satış. Metanın değerinin, meta bedeninden altın bedenine sıçraması, bir başka yerde dediğim gibi, metanın *salto mortale*'sidir (ölümcül sıçramasıdır). Eğer başarısız olursa, metanın kendisi değil ama sahibi çok zarar görür" (*Kapital*, s. 113).

Fakat bu süreçte esas "zarar gören" metalardır çünkü satılmadıklarında ıskartaya çıkartılırlar. Geçmişte metanın "salto mortale"sini Kierkegaard'un imandaki "ölümcül sıçrama"sına bağlamıştım (bkz. *Transkritik, Kant ve Marx*, MIT). Metanın sıçraması yetersiz kalırsa "ölümcül hastalık"a (Kierkegaard) yakalanır. İlk bakışta anlaşılmasa da bu hastalık sermayeye sürekli musallat olur. Alım satım işlemi kredi aracılığıyla gerçekleştirilir. Yani, işler, metalar halihazırda satılmış gibi devam eder. Ama önünde sonunda hesabın kapatılması gerekir. İşte "hastalık" tam bu noktada ortaya çıkar. Marx bunalım olasılığını bu türden kredi temelli mübadelelerde görmüştür. "Bundan ötürü, bu biçimler, [bunalım] olasılığını (ama yalnızca olasılığını) içerir" (*age*., s. 120).

Bu Adam Smith'in tamamen yabancısı olduğu bir anlayıştı. Smith, eşdeğerler mübadelesinin normal ve arzulanır olduğunu düşünüyordu. Bu görüşünden hareketle, tüccarları düşük fiyata satın alıp yüksek fiyata satmakla suçluyor, sanayici kapitalistlerin eşdeğerler mübadelesi üzerinden kâr etmelerini haklı çıkarıyordu. Bunun klasik iktisadi/liberal merkantilizm eleştirisi olduğu açık; sanayici kapitalist mübadele sürecinde değil, üretim sürecinde kâr eder. Daha kesin ifadesiyle, işgücü bölüşümü ve elbirliği sayesinde verimliliğin artmasıyla kâr elde edilir. Kazancın üretim araçlarını, hammaddeleri ve örgütlenmiş işçileri sağlayan kapitaliste gitmesi doğal ve adildir. Bu izah, sanayici kapitalistlerin işçiyi haklarından mahrum ettiği eleştirisiyle karşılandı. Bu eleştiri Ricardocu sosyalistlerden geldi.

Ricardo'nun teorisinde tohumlarını ektiği bu eleştirel fikirler, işçi sınıfının yoksullaşmasıyla yüzeye çıktı. "Artık değer" ve "sömürü" gibi fikirleri ilk sunanlar Ricardocu sosyalistlerdi. Onlardan etkilenen Robert Owen ve Proudhon sosyalist hareketleri başlattı. Üretim sürecini başarılı bir şekilde tekrar örgütlemeyi başarırlarsa kapitalizmin aşılacağını düşünüyorlardı. Kapitalizmi bütünlüğü içinde dikkate almamışlardı. Ekonomi politik ekolüne (klasik ekonomi) eleştirel yaklaşımlarına rağmen, bu hareketlerin tam da bu ekole ait oldukları söylenebilir. Farklı bir bakış açısından ifadesiyle, "mübadele"ye içkin "ölümcül sıçrama"yı görmemişlerdi. Bu bir yandan da

"mübadelenin" bir tür inanç (fetişizm) gerektirdiğini görmezden gelmek demektir.

Kapitalistin üretim sürecinde işçileri sömürdüğü fikrini Marx'ın yaydığı düşünülür genelde. Bu doğrudur ama fikir esasen ona ait değildir. Marx'ın özgünlüğü, *Kapital*'de mübadele sürecine dönmesidir. Sermayenin temelde ticaret sermayesi olduğunu açıklığa kavuşturmuştur. Sermaye sadece mübadele aracılığıyla artık değer kazanarak çoğalır. Sanayici kapitalizmde de durum aynıdır. Bundan dolayı, sermaye birikimi modeli genelde P-M-P' formülüyle gösterilir.

Marx şu çatışkıyı sunmuştur: "Yani sermaye dolaşımdan doğamaz, ama dolaşımdan ayrı olarak doğması da en az o kadar imkânsızdır. Sermaye aynı anda hem dolaşımda doğmak ve hem de dolaşımda doğmamak zorundadır. (*age*., s. 168) (...) Hic Rhodus, hic Salta!" Dolaşımın (mübadelenin) farklı eşzamanlı sistemler arasında gerçekleştiğini (metaların ilişkisel değer sistemi) varsayarak bu çatışkıyı çözümleyebiliriz.[3]

Tüccarın düşük fiyata satın aldığını yüksek fiyata satarak artık değer kazandığı doğrudur ama eşitliksiz mübadele yapan becerikli bir üçkâğıtçı olduğu söylenemez. Bir şeyin değeri, bir parçası olduğu, metanın ilişkisel değer sistemi içinde belirlenir. Yani bir şey bir yerde ucuz, başka bir yerde pahalı olabilir. Sermaye birikimi, yani artık değer bir şeyin fiyatının düşük olduğu yerde satın alınıp yüksek olduğu yerde satılmasıyla sağlanır. Bunların ikisi de karşılıklı anlaşmaya dayalı adil ticarettir. Genel olarak, tüccar sermayesinin değer sistemleri arasındaki mekânsal farktan artık değer kazandığı söylenebilir. Uzun mesafe ticaretleri tüccar kapitalizmine özgüdür çünkü genel anlamıyla, mesafe büyüdükçe, değer sistemleri arasındaki açıklık da büyür.[4]

Sanayi sermayesi esasında tüccar sermayesiyle aynıdır. Tüccar sermayesinin sadece mübadeleler aracılığıyla farklılık kazandığını düşünmemeliyiz.

3 Marx *Kapital*'in başında emek değer teorisini sunduktan sonra, değer biçimi olan metaların para-biçimine dönüşünü tartışır. Bu hareketiyle, emek değer teorisini parantez içine almış olur. Bunun Klasik iktisatçıların emek değer kavramı, metaların değerini, para yerine emek açısından ifade etmekten ibarettir. Marx ise her metanın değerinin, para-meta (ya da evrensel eşdeğer) dahil bütün metaların ilişkisel sistemi içinde belirlendiğini göstermiştir.

4 Fernand Braudel *The Structures of Everyday Life: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century* kitabında kapitalizmle piyasayı birbirinden ayırt eder. Piyasa yerli halkın, çiftçilerin ve perakendecilerin oluşturduğu bir ticaret mekânıdır. Tüccarların aracı kârından başka kâr elde etmesi imkânsızdır. Kapitalizm ise, daha büyük kâr getiren uzun mesafe ticaretinden ortaya çıkar.

Farklı sistemler arasındaki farkları bulmak için, konu hakkında bilgili, kavrayışlı, yaratıcı ve maceracı olmak gereklidir. Tüccarların böylesi bir "emek" ve "liyakat" karşılığında kâr etmeyi hak ettikleri söylenebilir. Tüccar sermayesiyle sanayi sermayesi arasındaki fark, ikincisinin yeni bir meta türü bulmuş olmasıdır: emek-metası yani ücretli işçiler.

Ücretli işçiler kölelerden veya serflerden farklıdır. Marx'ın sözleriyle, "iki katı" daha özgürdürler çünkü feodal bağlardan ve üretim araçlarından bağımsızdırlar. Ücretli işçiler emeği bir meta olarak satar ve işverenle vardıkları anlaşma temelinde ücret alır. Bu anlamda, köleler veya serfler gibi cebre maruz kalmazlar. Bunun yanı sıra, toprak gibi üretim araçlarından bağımsız olduklarından, ürettikleri şeyi aldıkları ücretle tekrar satın almaları gerekir.

Bu nokta şu nedenlerle önemli: Tüccar sermayesi esas olarak lüks mallarla iş görürken sanayi sermayesi ücretli işçiler için üretilen mallarla iş görür. Buna ek olarak, sermayenin uzak yerlere gitmesine gerek yoktur. Sanayi sermayesi, işçilerin ürettikleri şeyleri tüketiciler olarak satın alma sürecini dolayımlar ve buradan ortaya çıkan farklı değeri kazanarak birikir. Marx *Grundrisse*'de sermaye için artık değerin işçiler kendi ürünlerini tüketici olarak satın aldığında gerçekleştiğini vurgular. Ama *Kapital*'de bu ısrarından vazgeçer ve artık değerin "eşit olmayan mübadele"yle veya üretim safhasında çalışma saatlerinin uzatılması vb. yöntemlerle gerçekleşen "sömürü" aracılığıyla üretildiğini söyler. Buna "mutlak artık değer" adını verir ama bu izahıyla Ricardocu sosyalistlerin bakış açısına büyük bir farklılık getirmiş olmaz.

Marx'ın *Kapital*'de sunduğu esas özgün kavram sanayi sermayesine özgü "göreli artık değer"dir. Göreli artık değer, sermayenin teknolojik yeniliklerle verimliliği artırırken işçilerin ücretini büyük oranda azaltarak kazandığı farktır. Daha da ayrıntılandıracak olursak, işçilerin ücreti, sermayeyle işçiler veya işçi sendikaları arasındaki anlaşmaları temel alan emek piyasasında kararlaştırılır. Bununla birlikte, ücretin esas belirleyicisi belli bir teknolojik standarda tekabül eden emeğin üretici gücüdür. Sermaye çeşitli teknolojik yenilikleri benimseyerek emeğin üretici gücünü, Marksçı terimiyle artık değer oranını artırmaya çalışır. Bunun sonucunda işçiler anlaşmalara göre aldıkları ücretten daha fazlasını üretmeye başlarlar. İşte bu "göreli artık değer"dir. Bu durumda, işçiler "sömürüldüklerinin" bilincinde değildir.

Sanayi sermayesinin birikimi, esasen bu göreli artık değerin elde edilmesiyle gerçekleşir. Göreli artık değerin elde edilmesi için –bir meta olarak emek gücü de dahil olmak üzere– metaların değer sistemi teknolojik yenilik-

lerle değiştirilir. Tüccar sermayesi artık değeri, teknolojik gelişmelerin olmadığı, dolayısıyla uzak mesafeli ticarete dayanan bir dönemde, değer sistemleri arasındaki mekânsal farklardan elde ediyordu.

Öte yandan, sanayi sermayesi yeni işçi–tüketiciler işe alarak ve emeğin üretici gücünü artırarak, bir başka deyişle değer sistemini "geçici olarak" farklılaştırarak artık değer kazanabilir.[5] Diğer sermayelerle rekabete sokulan sanayi sermayesinin teknolojik yenilikler aracılığıyla artık değer kazanmaya çalışmaktan başka seçeneği yoktur. Bu da sermayeyi, sürekli teknolojik yenilik getirmeye sevk eder. Fakat sermaye, tam da bu nedenle sonlanmaya mahkûmdur çünkü sermaye sürekli teknolojik ilerleme ve yeni işçi-tüketici olmadan kendini biriktiremez.

Kısaca, kapitalist iktisadın sırrının üretim sürecinde değil mübadele sürecinde yattığını göstermeye çalışıyorum. Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin ana fikri budur. Kapitalist ekonomiyi ayrıntılı olarak incelemek için meta mübadelesinin izini sürmüş olmasının nedeni budur. Marx'ın bir fetiş olarak meta kavrayışının öneminin tekrar vurgulanması elzemdir.

5

Sermayenin hareketini başlatan şey para biriktirme güdüsüdür. Kapitalist toplumda insanların maddi arzular peşinde koştuğu genel kabul görür ama kapitalistleri tahrik eden şey maddi şeylere duyulan arzu değil, maddi şeyler edinme hakkını veya kudretini elde etme arzusudur aslında. Bir başka deyişle, duyusal değil, duyular üstü bir arzudur bu. Marx'ın da işaret ettiği üzere bu arzu, servet biriktiricide fazlasıyla sapkın bir biçim alır. "Bunun içindir ki, servet biriktirici altın fetişi uğruna bedensel arzularını feda eder. Perhiz ilkesini hayata geçirir."

Burada, sermayenin arzusunun bireyin arzusu olmadığını gözden kaçırmayalım. Sermaye doğası gereği kendini biriktirmeye mahkûmdur. Sermayenin bu güdüsü, sermaye sahibi bireylerin iradesinin ötesinde kalır. Bir birey bu güdüyü reddedebilir ama bunun sonucunda, onun yerine bir başka güdü geçer olsa olsa. Marx'ın *Kapital*'in önsözünde şunu yazmasının nedeni budur: "Muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek için şunu belirteyim. Ka-

5 Sanayi kapitalizmi aşamasında sermaye sadece zamansal farklardan değil mekânsal farklardan da artık değer kazanır. Bir başka deyişle, sanayi sermayesi, tüccar sermayesi ve para ödünç verme sermayesinin bazı unsurlarını içerir. Yine de sanayi sermayesinin daha üst bir konumda olduğu doğrudur çünkü zamansal farklılaşmalardan artık değer elde eder. Bu anlamda, sanayi sermayesi ikili bir sömürüyü temel alır (istismar / geliştirme).

pitalisti ve toprak sahibini kesinlikle pembe gözlüklerle bakarak resmetmiyorum. Ama burada, kişiler üzerinde, yalnızca iktisadi kategorileri temsil ettikleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları oldukları ölçüde duruluyor. Toplumun iktisadi oluşumunun gelişimini doğal bir tarihsel süreç olarak kavrayan benim bakış açım, bireyi, öznel olarak kendisini bunların ne kadar üzerine çıkarırsa çıkarsın toplumsal açıdan varlığını borçlu olmaya devam ettiği ilişkilerden sorumlu tutmak konusunda, tüm diğer bakış açılarının gerisinde kalır..." ("Almanca Birinci Basıma Önsöz", s. 20).

Demek sermayenin birikim hareketi insan iradesinden veya arzusundan doğmaz. Fetişizm, yani metalara yapışmış "tin/ruh" tarafından harekete geçirilir. Kapitalist toplum, fetişizmin en gelişmiş biçimine göre örgütlenmiş toplumdur. Marx *Kapital*'i yazarken tin olarak sermayenin nasıl gerçekleştiğini göstermek için Hegel'in mantığını takip etmek zorundaydı.

Fakat, daha önce de işaret ettiğim üzere, *Kapital*'in önemli bölümleri Hegel'in mantığıyla uyuşmaz. Bunun en göze çarpan örneklerinden biri, emek değer teorisinin açılış bölümünün bir parçası olarak sunulmasıdır. Buradaki uygunsuzluğun nedeni, emek değerinin en başından itibaren mevcut olmamasıdır. Ancak sanayici kapitalizm kadar geç bir aşamada var olmaya başlamıştır. Marx birinci cildin sonuna doğru sermayenin gelişimi ve yoğunlaşmasıyla birlikte "sayıca gittikçe artan bir sınıfın, kapitalist üretim sürecinin bizzat kendi mekanizması ile eğitilen, birleşen ve örgütlenen işçi sınıfının" öfkesinin de arttığını yazar. "Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması, sonunda, bunların kapitalist kabuklarıyla uyuşamadıkları bir noktaya ulaşır. Kabuk parçalanır. Kapitalist özel mülkiyetin saati çalmıştır. Mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilir" (*Kapital* Cilt: 1, s. 729).

Bu mantık yürütme Hegel'den çok tarihsel maddeci formülle uyumlu olduğundan kapitalist iktisadın yıkılışının zorunluluğunu açıklığa kavuşturmaz.[6] Ben burada Marx'ın, Hegel'in mantığını baş aşağı çevirme iddi-

6 Marx sınıf mücadelesinin tarihin itici gücü olduğunu reddetmiyordu elbette. Ama *Kapital*'de sınıf mücadelesini "üretim" ilişkileri açısından ele almaz. Örneğin, sınıf mücadelesi bizzat üretim ilişkilerinden değil, kredicilerle borçlular arasındaki "mübadele" ilişkisinden doğar. "Örneğin, eski dünyanın sınıf mücadelesi, asıl olarak alacaklılarla borçlular arasındaki mücadele biçimini almış ve Roma'da borçlu pleblerin çöküşüyle ve yerlerine kölelerin konmasıyla son bulmuştur. Aynı mücadele orta çağda, iktisadi güçleri ile birlikte buna dayanan siyasal güçlerini yitiren feodal borçluların çöküşüyle sona ermiştir. Bununla beraber, para biçimi (alacaklılarla borçlular arasındaki ilişki bir para ilişkisi biçiminde olur) burada sadece söz konusu sınıfların daha derinlerdeki iktisadi hayat koşullarından doğan çelişkiyi yansıtır" (*Kapital*, Cilt: 1, s. 138).

asını tekrar ele alarak netliğe kavuşturmayı amaçlıyorum. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde şöyle yazar: "Minerva'nın baykuşu yalnızca akşam karanlığı çökünce kanatlarını çırpar". Buna göre, felsefi biliş ancak tarihsel gerçeklik tamamıyla gelişip tüketildikten sonra mümkündür.

Marx'ın *Kapital*'deki amacı bu düşünceyi baş aşağı çevirmekti; eğer tarihsel bir gerçeklik *in toto* [bütünüyle] anlaşılırsa sonlandırılmış olur. "[Ç]ünkü diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlamasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız" (*age*., s. 29). *Kapital*'de, bazı yazılarından farklı olarak kapitalizmi lanetlemeye veya işçileri kışkırtmaya gerek duymamasının nedeni işte budur. Marx kapitalizmin tarihsel ve mantıksal olarak bütünlüğü içinde ayrıntılı bir şekilde netleştirilmesini zaruri buluyordu.

Bununla birlikte, kapitalist iktisadın "olumlu kavranışı" birinci ciltte bütün yönleriyle ele alınmaz. Bu inceleme ancak kapitalist iktisadın tamamen kredi sistemiyle örgütlendiği aşamada mümkün olacaktır.

Aslında en gelişmiş kapitalizm kavrayışı üçüncü ciltte, yani Marx'ın hisse senetli sermayeye (anonim şirket) odaklandığı aşamada çıkar karşımıza. "Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması" hakkında yazarken aklında olan aşama da budur.

Buna rağmen hisse senetli sermaye tartışması pek dikkat çekmez. Bunun nedeni, üçüncü cildin "sınıfların" tarifiyle zirvesine çıkıp orada sonlanmasıdır (*Kapital* Cilt:3, 52. Bölüm). Ben *Kapital*'in hisse senetli sermaye üzerine bölümle sonlanmasının daha uygun olacağını düşünüyorum. Marx kitabın en başında şöyle yazmıştır çünkü: "Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği 'muazzam bir meta yığını' olarak görünür, bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu nedenle, incelememiz metanın analiziyle başlıyor." Buradaki metalar salt şeylerden çok şeylere yapışmış tinlerdir (fetişler). Bunlar önce paraya, sonra sermayeye ve nihayet hisse senetli sermaye adı verilen bir metaya dönüşerek başkalaşacaktır. Hisse senetli sermayede sermaye bir metaya dönüşür. Bu yazının başında yaptığım alıntıda, Marx "muazzam bir meta yığını"ndan bahseder. Bu meta yığını metalaştırılmış sermayeyi, yani hisse senetli sermayeyi de içerir. Bu bakımdan, Hegelci ifadesiyle, başlangıç son tarafından dolayımlanır. Bir başka ifadeyle, ilk meta son metaya, yani hisse senetli sermayeye dönüşecek şekilde büyüdüğünde gelişim sona erer. Burada, şeylere yapışmış basit tinlerin büyüyerek mutlak tine dönüşümünü görürüz. *Kapital* bunu açıklığa kavuşturmuş olsaydı, ger-

çekten de hem Hegel'e hem de Hegel'in baş aşağı çevrilmesine sadık kalmış olurdu. İşte bu bakımdan, *Kapital*'in hisse senetli sermaye konusuyla sonlanması gerekirdi.

Hisse senetli sermaye, kredinin gelişiminden doğmuş son sermaye biçimidir ama tamamıyla yeni bir şey değildir. Sermayenin en erken biçiminin yinelenmesidir. Marx'ın *Kapital*'de sunduğu üç sermaye birikimi biçimine bakalım:

(I) Ticaret sermayesi: P-M-P'
(II) Para ödünç verme sermayesi: P-P'
(III) Sanayi sermayesi: P-M-Ü-M-P'

Para ödünç verme sermayesinin, tüccar sermayesi gibi meta alım satımının *salto mortale*'sine ihtiyacı yoktur. Sermaye yatırımı faiziyle geri gelir. Para ödünç verme sermayesinin, faizi sağlayan tüccar sermayesi olmadan idare edemeyeceği açıktır. Bununla birlikte, burada ticaret yapmadan birikim yapmayı arzulayan servet biriktiricinin rüyasının gerçek oluşuna tanık oluruz.

Marx'ın sözleriyle, tüccar sermayesi ve para ödünç verme sermayesi, kapitalizmin "Tufan öncesi" biçimleridir. Modern sanayi sermayesine yenik düşmüş, onun kısmi uğrakları olarak soğurulmuşlardır. Örneğin, tüccar sermayesi sanayi sermayesinin birikim sürecinin bir kısmını ifa eden ticari sermayeye dönüşmüş, para ödünç verme sermayesi, bankalar gibi faiz getiren sermayeye dönüşmüştür. Sanayi sermayesine odaklanan klasik iktisatçılar da bu nedenle, tüccar sermayesini ve para ödünç verme sermayesi kaynaklı merkantilizmi ve külçeciliği şiddetle reddetmiştir. Ama formül (III) sermaye birikiminin nihai formülü değildir. Ardından (I) ve (II) yeniden canlanır. En nihayetinde (II) sermaye birikiminin bütün diğer biçimlerini soğurur ve hisse senetli sermaye veya finansal sermaye biçimini alır.

Anonim şirketler yatırım toplamak için kurulmuştu. İtalya'da 13. yüzyıl kadar erken bir dönemde ortaya çıkmaya başlamış, birkaç yüzyıl sonra büyümüşlerdi; sırasıyla 17. ve 18. yüzyılda kurulmuş Hollanda Doğu Hint Kumpanyası ve Britanya Doğu Hint Kumpanyası, bu tür büyük ölçekli kurumlarındandı. Bu şirketlerin sermayesi sadece ticaret sermayesinden oluşuyordu. Britanya'da sanayi sermayesinin doğuşuyla birlikte anonim şirketler çoğaldı. Sanayi devrimi döneminde sayıları artan büyük işletmeler, sınırlı sorumlu hissedarlığın yasalaşmasıyla iyice zenginleşti. Bunun sonucunda,

hisse senetli sermaye aktarılabilir oldu ve bir meta olarak ticareti yapılmaya başladı.

Anonim sermayeyle birlikte sanayi sermayesinin kârı faiz biçimini aldı; yani (II) (III)'ü devraldı. Farklı bir bakımdan, anonim sermayeyle birlikte, sermaye bir meta muamelesi görmeye başladı. Böylelikle meta fetişizmiyle başlayan sermaye anonim sermayeye dönüşerek kendini gerçekleştirdi. Bu da fetişizmin bütün üretime hükmettiği anlamına gelir. Marx şöyle der: "Sermayenin fetiş şekli ve sermaye fetişi düşüncesi burada eksiksiz hale gelir. P – P' bize sermayenin anlamsız biçimini [...] faiz getiren şekli, yani sermayenin kendi yeniden üretim sürecinin ön koşulu olduğu basit şekli; paranın ya da metanın yeniden üretiminden bağımsız şekilde kendi değerini artırma yeteneğini, kısacası, en çarpıcı biçimiyle sermayenin gizemlileştirilmesini sunar (*Kapital* Cilt: 3, s. 392 – 393).

Anonim sermaye veya finansal sermayede birikim, sanayi sermayesinden farklı olarak, işçileri doğrudan sömürmek yoluyla gerçekleşmez. Spekülatif işlemler aracılığıyla gerçekleşir. Ama bu süreçte sermaye daha alt seviyedeki sanayi sermayesinin artık değerini dolaylı olarak masseder. Finansal sermayenin, insanlar bunun farkına varmadan sınıf farklılıklarına yol açmasının nedeni de budur. Günümüzde bu süreç neoliberalizmin küresel çapta yayılmasıyla gerçekleşiyor.

6

Tekrar etmek gerekirse, anonim sermayede fetişizm en yüksek biçimini alır. Hegel'e göre, mutlak tin daha önce var olmuş bütün süreçleri ve uğrakları kapsar. Benzer biçimde, "mutlak fetiş" de anonim sermaye birikiminin sürecini ve uğrağını bütünüyle kapsar. Peki, bu kavrayış nasıl olur da "var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlamasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız"? (Almanca İkinci Basıma Sonsöz, 1873).

Marx üçüncü ciltte kapitalist üretim biçiminin "kaçınılmaz yıkımının" nedenini, "kâr oranının düşme eğilimi yasasında" tespit etmişti. Sermaye sürekli birikmeye ya da kendini çoğaltmaya mecburdur. "Kapitalist üretimde kâr oranı itici güçtür ve yalnızca kârlı bir şekilde üretilebildikleri sürece, kârlı bir şekilde üretilebilen şeyler üretilir" (*age.*, s. 263). Dolayısıyla kâr oranı düştüğünde kapitalist üretim tarzı da sonlanır. Üretim "gereksinimlerin giderilmesinin değil, kârın üretiminin ve gerçekleştirilmesinin gerektirdiği noktada duraklar" (*age.*, s. 262).

Bu nedenle, kapitalist üretim tarzının "üretim yöntemlerinin kendilerindeki sürekli devrimlerin, eldeki sermayenin bunlarla her zaman bağlantılı olan değer yitiminin, genel rekabet savaşının ve (...) üretimi iyileştirme ve onun ölçeğini genişletme zorunluluğu vardır" (*age.*, s. 249). Bununla birlikte, "üretici gücün gelişmesiyle eş zamanlı olarak, sermayenin bileşimi daha yüksek bir düzeye çıkar, yani sermayenin değişmez kısmına oranla değişir kısmı küçülür" (*age.*, s. 253). Yani verimliliğin gelişimi kârı artırır ama kâr oranını azaltır çünkü sabit sermaye payı artar. Dolayısıyla, kâr oranının düşme eğilimine veya sermayenin sınırının ortaya çıkmasına yol açan şey sermayenin ta kendisidir. Marx'ın sözleriyle, "kapitalist üretimin gerçek engeli, sermayenin kendisidir" (*age.*, s. 254).

Bu bağlamda, Marx'ın şu sözleri de çok anlamlıdır: "Kapitalist üretim tarzının sınırı ortaya çıkar: (1) Kâr oranı düşerken emeğin üretici gücünün gelişmesinin, belirli bir noktada, bu gelişmenin karşısına en düşmanca şekilde çıkan ve bu nedenle sürekli olarak bunalımlar yoluyla aşılmak zorunda olan bir yasa vardır" (*age.*, s. 262). Marx, anonim sermaye de dâhil olmak üzere kredi sistemini inceledikten sonra bunalımları bütün ayrıntılarıyla açıklar. Burada bunalımları kapitalist üretim tarzının devamlılığına yönelik bir tehdit olarak değil, sermayenin, sermayenin zor durumunu "aşma" girişimi sürecini zorunlu kılan bir semptom olarak ele alır.

Marx 1840'lardan itibaren bunalımlarla yakından ilgilenmeye başlamıştı. Dünya bunalımlarının bir dünya devrimine yol açacağını tahmin etmişti. Ona göre 1848'de Avrupa'yı kasıp kavuran devrime dünya çapında bir bunalım yol açmıştı. Ama 1857'de gerçekleşen bir sonraki dünya bunalımı, beklentilerini boşa çıkararak bir devrime yol açmadı. Marx işte bundan sonra bunalım meselesine eğilmeye başladı, daha doğrusu, kapitalist iktisadın tam erimli bir incelemesine koyuldu. Önceki görüşünde, bunalıma üretim anarşisi sonucu ortaya çıkan aşırı üretimin ya da meta fazlalığının yol açtığını savunuyordu. *Grundrisse*'de de (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, 1858) bu görüşünü savunmaya devam etmiştir. Dönemsel bunalımlar meselesini ise 1860'larda, Kapital'in 3. Cildini yazarken irdelemeye başlar.

Geçmiş, Hollanda Lale Spekülasyonu (1634-1637) gibi birçok bunalıma sahne olmuştu ama Britanya'da 1825'te başlayan bunalımlar dizisi tamamen farklı yapıdaydı. Sanayici kapitalizm mükemmelliğe ulaşınca başlayan bunalımlar her on yılda bir tekrarladı. Bir bunalımın dönemsel olarak baş göstermesi, bunalımı iktisadi politikalara veya üretim anarşisine bağlama fik-

rini geçersiz kıldı. Kapitalizmin yıkımının bir göstergesi de değildi bunlar. Tam tersine bu bunalımlar, sermayenin iş döngüleriyle kendini biriktirmek zorunda olduğunu gösterir ki bu da bunalımı zorunlu olarak içerir. Dahası, sermayenin kendi çelişkilerini sadece bunalımlar aracılığıyla çözebileceğini gösterir. "Bunalımlar, her zaman, eldeki çelişkilerin şiddetli anlık çözümlerinden, bozulmuş olan dengeyi o an için yeniden kuran şiddetli patlamalardan ibarettir" (*Kapital* Cilt: 3, s. 253). Bunalım bu bakımdan kapitalizmi yıkan şey değildir, onun sağ kalması için zorunludur.

Daha önce de belirttiğim üzere, Marx bunalımları, kredi sistemini ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra tartışır. Sanayi kapitalizmine özgü bunalımlar, kredi sistemi olgunlaşıp belli bir mükemmelliğe ulaştıktan sonra ortaya çıktı. Anonim şirket ve bankadan müteşekkil kredi sistemi bu mükemmelliğin örneğidir. Marx *Kapital*'de bunalımı şöyle açıklar. Hızlı büyüme dönemlerinde işgücü yetersiz gelir ve ücretler artar, böylece kâr oranı düşer ama krediler bu düşüşü gizler. Sonra bu durum bir bunalıma dönüşür. Bunalım önce aşırı üretimi ortaya çıkaran kredi bunalımı olarak patlak verir. Bunun sonucunda sabit sermaye (imalat tesisleri) ıskartaya çıkartılır. Durgunluk devam eder. Ama durgunluğa eşlik eden faiz oranlarındaki ve ücretlerdeki düşüş, üretim tesislerine ve emek gücüne yeni yatırımı teşvik eder. Bu da sermayenin organik bileşiminde artışa yol açar. Böylelikle durgunluk dönemi yaklaşmakta olan patlama için hazırlık yapar. Sonra bu patlamanın ardından yeni bir bunalım gelir. Bu değişim yaklaşık her on yılda bir gerçekleşir.[7]

Bu sürecin gösterdiği ilk şey, dönemsel bunalımlar iyi gelişmiş kredi sisteminde gerçekleşmekle birlikte spekülasyon nedeniyle patlak vermezler. İkincisi, kredi bunalımının nedeni sanayi kapitalizmine özgü bir çelişkidir. Bu çelişkinin kökeninde sanayi sermayesinin, metaları hem üreten hem satın alan özel bir metaya –işgücü metası– bağımlı olması yatar. Sermaye bu metayı üretemez. Sermayenin ve sermaye denetiminin dışında kalan "doğa"dır o. Sermaye fetişizminin kendini anonim sermaye olarak gerçekleştirmiş görünmesi gibi, "doğa" da onun asılsızlığını ortaya çıkaracak bir bunalım olarak tezahür eder.

7 Daha kesin ifadesiyle, Marx'ın *Kapital*'de ele aldığı dönemsel bunalımlar 1825, 1836, 1847, 1857, 1866 ve 1873'te gerçekleşmiştir. Kitabın üçüncü cildine aldığı 1866'da patlak veren bunalımı deneyimlemiş olabilir ama 1883'te öldüğünden 1873 bunalımının son dönemsel bunalım olduğunun ayırdına varamamıştır. Dolayısıyla, Kapital sadece belirli bir tarihsel dönemdeki kapitalizmi ele alır. Bununla birlikte, Marx'ın zamanındaki dönemsel bunalımların, bu kadar bilimsel bir bunalım incelemesi yapmasına yardımcı olduğu söylenebilir.

7

Marx'ın ele aldığı iş döngüsünün 1873'ten sonra ortadan kaybolmuş olması ilginçtir. Ama bu kapitalist üretim tarzına içkin güçlüklerin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Sadece kronik bir durgunluğa yol açmıştır. Bunun nedeni, sermayenin alışıldık yöntemine başvurarak, sermayenin organik bileşimini bunalım aracılığıyla artırmayı bırakmış olmasıdır. Aslında, tüccar sermayesi ve para ödünç verme sermayesinin birikim yöntemleri sanayi sermayesinin borç verme yöntemlerinin yerini almıştır.

Bütün bu olguların öncelikle Britanya'da görülen olgular olduğunu söylemeliyiz. Tekstil endüstrisindeki Britanya üstünlüğü Britanya'yı uzun bir süre dünya kapitalizminin egemeni haline getirdi ama Almanya ve Amerika'da ağır sanayiinin gelişmesiyle Britanya'nın pozisyonunun istikrarı bozuldu. Dönemsel bunalımlar pamuk sanayiine odaklanan Britanya kapitalizmine özgüydü ama etkileri bütün dünyada hissediliyordu. Bunalımlar sermayeyi, makineleri ıskartaya çıkarmaya mecbur bıraktı ama bu önemli bir mesele değildi çünkü makineler zaten en fazla on yıl çalışır durumda kalıyordu. Sermayenin organik bileşimini bunalımlar aracılığıyla artırmak işte bu bakımdan mantıklıdır. Ama ağır sanayiye kayışla ve sabit sermayenin dolgunluğuyla birlikte böyle bir çözüm imkânsızlaştı. Britanya'da sermaye ağır sanayiye geçişi ıskaladı. Ya da daha doğrusu, sanayi sermayesinin birikim formülünden vazgeçerek ticaret sermayesinin birikim formülüne geçti. Britanya'nın, ticaret ve finans alanlarında hegemonyasını sürdürürken sanayi sermayesi alanında düşüşe geçmesinin nedeni budur.

Dönemsel bunalımların ortadan kalkması ve anonim sermayedeki radikal değişimler birbiriyle ilişkilidir. Anonim şirket, salt anonim yatırımlardan, mevcut sabit sermayeyi ıskartaya çıkarmadan kaynaştırma biçimine dönüştüğünde özellikle önem kazandı. Ama bunlar Britanya'da değil, Almanya ve Amerika'da oldu. Engels, yayına hazırladığı *Kapital*'in 3. cildine şu notu eklemiştir: "Marx'ın yukarıdakileri yazmasından bu yana, bilindiği üzere anonim şirketlerin ikinci ve üçüncü nesillerini temsil eden yeni sınai işletme biçimleri gelişti" (*age.*, s. 440). Sonra da durumu Almanya ve Amerika örnekleri üzerinden açıklamıştır.

1860'lardan itibaren ağır sanayinin Almanya ve Amerika'da hızla geliştiği gerçeğiyle yakından bağlantılıdır bu durum. Tekstil sanayinin ağırlıkta olduğu Britanya'da, çok sayıda tekil kapitalist vardı ve anonim sermaye sadece tamamlayıcı bir işlev üstlenmişti. Ama az gelişmiş Almanya ve Amerika'da

başından itibaren devletin desteğiyle birlikte ağır sanayi hedefleniyordu ve bu da devasa girişimlerin oluşmasına yol açtı. Anonim şirketler işte bu noktada elzem bir rol üstlendi. Hilferding bu fenomenin farkına vardı ve Marx'ın anonim şirket üzerine söylediklerini tekrar vurguladı: Bu, özel mülkiyet olarak sermayenin kapitalist üretim tarzının kendi sınırları içinde ortadan kaldırılmasıdır" (*age.*, s. 439).

Hilferding banka sermayesiyle anonim sermaye karışımına "finansal sermaye" adını verdi ve onu "kapitalizmin en ileri aşaması" olarak gördü çünkü finansal sermaye aşamasında üretim yüksek derecede entegre olmuş ve toplumsallaşmış durumdadır. Ama benim görüşümce, Almanya ve Amerika'da ortaya çıkan finansal sermaye, gelişmekte olan ülkelere özgüdür. Bu ülkeler ağır sanayiyi geliştirmeyi amaçlıyorlardı ve devlet destekli hisseli sermayeye ve mega bankalara gereksinimleri vardı. Dolayısıyla finansal sermaye olumlu bir şekilde değerlendirilebilir. Ama kapitalizmin en ileri aşaması olarak anılamaz, o daha çok Britanya'da görülebilir.

Elbette burada olumlu bir anlam aramak söz konusu değil ama günümüzden bakarak küresel kapitalizmin izlediği yolu göstermek açısından anlamlı. Avusturyalı Marksist Hilferding'in finansal sermaye konusundaki görüşlerini miras alan Lenin, bu görüşü asalaklığı ve kapitalizmin çürüyüşünü dikkate almadığı için eleştirmiş, aradığını Britanyalı sosyal reformist J. A. Hobson'ın *Imperialism* (1902) kitabında bulmuştur. Bunun nedeni, Hobson'ın on dokuzuncu yüzyıl sonu Britanya kapitalizminden yola çıkarak emperyalizmi açıklamasıdır. Finansal kapitalizmin asalaklığının ve kapitalizmin çürümesinin öne çıktığı yer Britanya'dır.[8]

Britanya dünya kapitalizminde egemen konumda olduğu dönemde serbest ticaret politikalarını benimsemiş ama yurt içinde bir refah politikası yürüterek işçi sınıfını koruma altına almıştır, çünkü 1848 devriminden sonra işçi sendikaları yasallaştırılmış, teşvik edilmişti. Buna karşın Britanya sermayesi yurtiçi manifaktürü ve işçi sınıfını bırakıp yabancı yatırım ve finansa yöneldi. Bunun öncesinde Britanya çok sayıda sömürgesi olan bir

8 John Atkinson Hobson *Imperialism: A Study* (1902) kitabında sermaye bolluğunun ve bu bolluğun sonucu olan ihracatın işsizliğe ve sınıf farklılıklarına yol açtığını belirtmiş, bunun önüne geçmek için denizaşırı yatırım ve finansal spekülasyon yerine, ulus içinde refahın eşitlikçi dağıtımının benimsenmesi gerektiğini söylemiştir. Bu öneri, günümüz Keynesçi "neoliberalizm" eleştirisine benzer. Bir önceki emperyalizm gibi, neoliberalizm de devletin isteyerek benimseyeceği veya terk edeceği bir politika türü değildi. Kapitalizmin tarihsel bir aşaması olarak görülmelidir.

imparatorluktu ama bu sömürgeler gümrük özerkliği olan eyaletlerdi daha çok. Örneğin Britanya Hindistan'a Doğu Hint Kumpanyası üzerinden mal ihraç ediyordu ama ülkenin işlerine karışmıyordu. Hindistan'a "sermaye" ihraç etmeye başladığında "emperyalist" oldu. Bu değişimi birebir gösteren olay, Doğu Hint Kumpanyasının 1876'da Hindistan İmparatorunu tahttan indirerek Kraliçe Victoria'yı Hindistan imparatoriçesi ilan etmesidir.

Hannah Arendt'in emperyalizm görüşü Hilferding'inkinden çok daha anlamlıdır çünkü emperyalizmin Britanya merkezli olduğunu gözlemlemiştir: "Emperyalizm kapitalizmin son aşaması değil, burjuvazinin siyasal yönetiminin ilk aşaması olarak ele alınmalıdır."[9]

Arendt'e göre burjuvazi "siyasal özgürlüğüne" emperyalizmin sahnesinde kavuşmuştur; bir başka deyişle, burjuvazinin siyasal hükümdarlığı ya da diktatörlüğü o dönemde başlamıştır. Marksistler, burjuva devriminden sonra gelen topluma burjuva diktatörlüğü adını vermişti. Ama bu diktatörlük, sermaye diktatörlüğünden oldukça farklıydı. Fransa'daki 1789 ve 1848 burjuva devrimleri ulusu (halkı) kapitalizmin tiranlığından koruyacak bir sisteme yol açmıştır. Modern kapitalist devlet üç unsurun bileşimidir: sermaye, ulus ve devlet. Basit ifadesiyle, sermaye-ulus- devleti, bir topluluk olarak tahayyül edilen ulusun, devleti kapitalizmin neden olduğu sınıflar arası eşitsizliği ve antagonizmayı vergilendirme ve refah bölüşümüyle çözüme ulaştırmaya zorladığı bir mekanizmadır.

Bu üçlü sistem, Britanya örneğinde de gördüğümüz üzere, sadece liberal kapitalizm aşamasında iyi işlemiştir. Emperyalist aşamada işlerliğini yitirir. Sermaye işçi sınıfını terk ederek yurtdışına çıkar ve devlet bu politikayı destekler: Bu noktada, tahayyül edilen toplum olarak ulus feda edilerek şovenist bir milliyetçiliğe dönüşür. Arendt'in "burjuvazinin siyasal özgürleşmesi" adını verdiği şey, sermayenin ulusu dert etme sorumluluğundan azat edilmesi sürecidir. Bu, burjuva devriminden sonra gerçekleşen ilk bu tür girişimdi ama sonuncusu olmadı. Şimdi, 20. yüzyılın sonlarında bütün dünyaya nüfuz eden neoliberalizm bu girişimi tekrar ediyor. Belki de aksine, "neoemperyalizm" olarak anılması çok daha uygun olur.[10]

9 Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Penguin Classics, s. 138.

10 *The Structure of World History* kitabımda da belirttiğim üzere, Immanuel Wallerstein'ın *The Modern World-System II* kitabında sunduğu liberalizm ve emperyalizm tanımlarını kabul ediyorum. Wallerstein'a göre liberalizm bir egemenin benimsediği politikadır, emperyalizm ise egemenin olmadığı, çok sayıda devletin bir sonraki egemenlik için kavgaya tutuştuğu aşamayı belirtir. Wallerstein modern dünya sisteminde sadece üç egemen oldu-

1873'ten sonraki duruma dönüp baktığımızda, *Kapital*'in Britanya'nın liberal politikalar uygulayan bir egemen olduğu dönemde yazıldığını açıkça görürüz. Bu durum Marx'ın kapitalist iktisadı devleti parantez içinde alarak incelemesini, dünya kapitalizmini tek bir ulusun objektifinden gözlemlemesini sağlamıştır. Ancak 1870'lerden sonra bu koşullar hızla ortadan kalkmıştır.

Marx'ın "esas engel sermayenin kendisidir" gözlemi ise aksine, *Kapital*'den sonraki kapitalist iktisada uygundur. Kâr oranının düşmesi ya da sermaye fazlalığı üzerine söyledikleri, kapitalizmin ancak ve ancak küresel çapta var olabileceğini işaret eder. Tek bir ulus içinde, kâr oranının düşüşü çok kısa sürede gerçekleşir. Sermaye birikimi sadece, emek gücü metalarını, yani metaları üreten ve satın alan metaları dünya çapında üretince mümkün olur.

Kapitalizmin küreselleşme gerekliliği bundan ileri gelir ama önünde sonunda kâr oranının düşmesiyle sonuçlanır. Bu süreçte, kapitalizm öncesinde dünyada var olan insanlar ve doğal çevre yok edilir. Fakat kapitalizm duraklarsa sağ kalamaz. Sermaye birikiminin bundan sonra giderek daha da güçleşeceğine şüphe yok. Ama sermaye yine de birikime son vermeyecek. Sermaye fetişinin gücüdür bu. Bu kudreti kavrayan *Kapital*'in hâlâ çok önemli olmasının nedeni de budur.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Kaynakça

Braudel, Fernard, *The Structures of Everyday Life: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century and Capitalism, 15th-18th Century*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992.

Hobson, John Atkinson, *Imperialism: A Study*, New York: James Pott & Company, 1902.

Karatani, Kojin, *The Structure of World History*, Durham: Duke University Press, 2014 (2010, Tokyo: Iwanami).

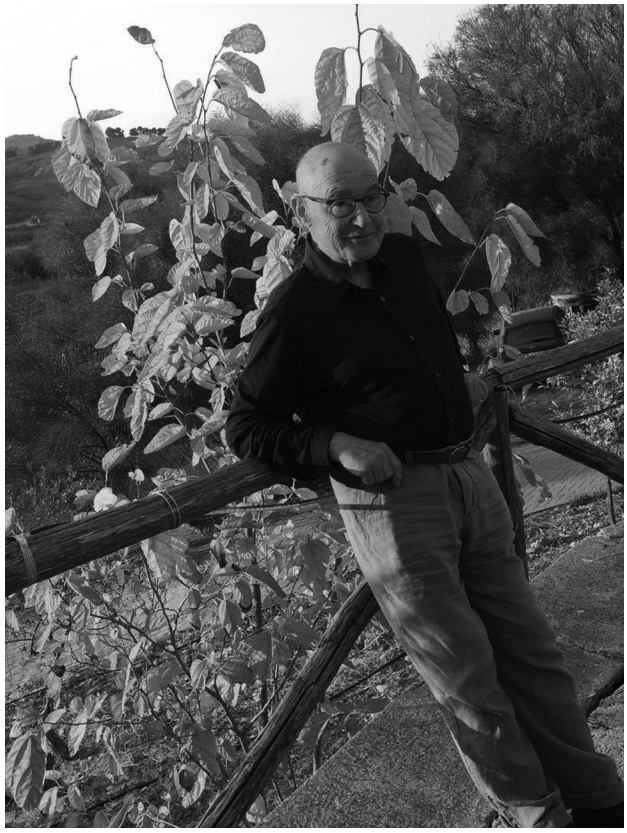
Marx, Karl , *Capital*, C. 3, Londra: Penguin, 1991.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System II*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2011.

ğunu söyler; Hollanda, Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri. Buradan yola çıkarak şu varsayımlarda bulunabiliriz: öncelikle, liberal aşamayla emperyalist aşama değişimlidir, neoliberalizme "neo-emperyalizm" adı verilmesi gerektiği yolundaki ısrarım bundan kaynaklanıyor. İkincisi, günümüz neo-emperyalizmi Amerika Birleşik Devletleri'nin düşüşe geçmesiyle başlamıştır ve bir sonraki egemenin tesisine kadar da devam edecektir – tabii bunun hâlâ mümkün olması ve kapitalizmin o zamana kadar sağ kalması şartıyla.

dosya

Jean-Luc Nancy
FELSEFE'DE EROS



Fotoğraf: Zeynep Direk

Türkiyeli Okurlarıma Mektup

JEAN-LUC NANCY

Bu dosya *Cogito* Dergisi için Zeynep Direk tarafından hazırlandı. Çevirileri seçen ve telif metinlere karar veren odur. Bu aralar yaptığım çalışmanın çeşitli veçhelerine dikkat çeken bir derlemedir bu: Beden, madde, cinsiyet, içinde bulunduğumuz yirmi birinci yüzyılın jeofilozofik ve jeopolitik durumu. Bu ayrı, ilk bakışta dağınık gibi görünen izlekleri birbirine bağlayan şey ne? Marx'ın bir zamanlar "tinsiz bir dünya" adını verdiği şeyin bir sorgulanması olduğu söylenebilir. Marx bunu hem endüstriyel ve ticari hem de sosyo-politik majör gelişimi içerisinde bulunan burjuva kapitalist toplumu için söyle-

Lettre aux lectrices et aux lecteurs de Turquie

JEAN-LUC NANCY

Ce dossier est un recueil composé à l'intention du public turc par Zeynep Direk pour *Cogito*. C'est elle qui en a choisi les textes et les auteurs. Elle l'a fait avec une attention précise aux divers aspects du travail qui m'occupe en ce moment : le corps, la matière, le sexe, la situation géophilosophique et géopolitique de ce XXIe siècle déjà entamé. Qu'est-ce qui relie ces thèmes qui paraissent d'abord dispersés ? On pourrait dire que c'est une interrogation sur ce que Marx avait déjà appelé « un monde privé d'esprit ». Il le disait de la société du capitalisme bourgeois dans l'âge de son développement majeur, tant industriel et marchand que socio-politique. L'absence d'esprit – un mot qu'on attend peu chez Marx – signifie que la société occidentale se révèle alors absorbée par les intérêts du profit retiré de l'exploitation conjointe des ressources naturelles et du travail des ouvriers. Cette absorption s'est poursuivie et transformée : le

mişti. Tin yokluğu, –Marx'tan böyle bir laf etmesini pek beklemezsiniz– Batı toplumunun doğal kaynakları ve işçi emeğini birlikte sömürerek kâr elde etmeyi amaçlayan çıkarlar tarafından yutulmuş olduğu anlamına gelir. Bu yutulma devam etti ve dönüştü: Kapitalizm onunla rekabet etmeyi, onu yolundan çevirmeyi veya altüst etmeyi deneyen her şeyden daha güçlü çıktı. Tüm gezegeni kaplar hale geldi (aslında on dokuzuncu yüzyılda da buna eğilimi oldukça fazlaydı) ve endüstriyi de aşan yeni teknik keşiflerin (özellikle de elektronik ve bilişsel teknikler) yapılmasını mümkün kıldı. Dünyayı öyle bir metamorfoza soktu ki bugün artık tek bir şeyden emin olabiliriz: Başlıca güçleri de burslar, fonlar, servetler, dünya çapında şirketler olan finansal ve teknolojik bir etkinliğin tahakkümü altında yaşıyoruz. Halkların yaşamını yönlendiren en belirleyici kararları verme yetkisi bunlarda bulunuyor.

Halklar da ya yeni imkânlar içinde rol almayı arzuladıkları için ya da düzeni kaybetme, yoksulluğa itilme, kimliklerini ve varlık sebeplerini, saldırı altında, altüst edilmiş ve tanınmaz hale getirilmiş gibi gördükleri için tepki verirler. Doğaya, hesaba ve bilmeye şimdiye dek duyulmadık bir biçimde hakim bir güce sahipmiş gibi görünen bu dünyanın nereye gideceğini kimse bilmiyor. İşte "tin yokluğu"nun yeni versiyonu bu.

Öte yandan, canlı, konuşan, düşünen bedenler olduğumuzu hiçbir çağda bu kadar iyi keşfetmemiştik. Hissediyoruz, deneyimliyoruz, arzuluyoruz

---

capitalisme s'est révélé plus puissant que tout ce qui a essayé de le concurrencer, de le détourner ou de le renverser. Il est devenu entièrement planétaire (comme il tendait déjà beaucoup à l'être au XIXe siècle) et il a permis le déploiement de nouvelles conquêtes techniques qui excèdent l'industrie elle-même (en particulier les techniques électroniques et informatiques). Il a entraîné le monde entier dans une métamorphose telle qu'aujourd'hui une seule chose est sûre : la domination d'une activité financière et technologique dont les puissances principales (bourses, fortunes, entreprises de taille mondiale) détiennent les ressors les plus déterminants des décisions qui engagent la vie des peuples : des femmes et des hommes pourtant tous libres et tous liés par leur vie commune.

Les peuples réagissent à la fois par le désir de prendre part aux possibilités nouvelles et par l'angoisse d'être déstabilisés, repoussés dans la pauvreté ou dans des situations où leurs identités et leurs raisons d'être semblent bousculées, bouleversées, méconnaissables. Personne ne sait plus vers où ce monde peut aller – alors même qu'il paraît doué d'une force inouïe de maîtrise de la nature, du calcul et du savoir. Telle est la nouvelle version de « l'absence d'esprit ».

Mais nous découvrons en même temps mieux que jamais que nous sommes des corps vivants, parlants et pensants. Que nous sentons, éprouvons, désirons et sommes en contact avec le formidable entrelacement de toutes les formes d'existence et d'énergie, depuis les microorganismes jusqu'aux galaxies de tous les univers. Certains sont tentés par des

ve mikroorganizmalardan tüm evrenlerin galaksilerine kadar, harika bir biçimde iç içe geçmiş tüm varoluş ve enerji biçimleriyle temas halindeyiz. Bazıları bu dünyanın acılarından ari bir başka dünyanın temsillerine meylediyor, ama bu dünya hem öylesine ezici hem de öylesine büyüleyici ki, bu temsilleri de en azından derin bir biçimde yeniden düşünmek gerekir.

Nasıl ki dünyanın düzeni tamamıyla yeniden düşünülmeyi gerektiriyor, Batının tahakkümü de, artık Doğu ve Batı, Güney ve Kuzey gibi belirlenimleri –bunların saygınlığı ve ağırlığı tamamen ortadan kaybolmamış olsa dahi–bütünüyle aşan güçler ve istemler tarafından yerinden edilmiş bulunuyor. Bu dünya düzeni artık kesinlikle bozulmakta veya ayrışmakta ve başka türlü yeniden kurulmaktadır. Kapitalist makine de işlevlerini ve görünümlerini değiştirmeye zorlanmaktadır. O halde kendimizi varoluşlarımızın en somut halinde yakalamanın tam sırasıdır.

Üç büyük ortak varoluş biçimi bu mutasyondan çok özel bir biçimde etkilenir: din, siyaset ve sanat. Bir anlamda üçü beraberdir zira, hiçbir zaman basitçe birbiriyle karıştırılmamış olsalar da, uzun bir süre birbirlerine derin bir biçimde bağlı olmuşlardır. Din –ki dünyanın bir temeliyle ve ilkesiyle ilişkidir– dünya teknik, bilimsel, ekonomik ve ekolojik özerkliğini ilan etmiş olduğu için artık eski yerinde değildir. Bu özerklik, dinsel bir aşkınlıkla çelişmez ama ondan da kaynaklanmaz. Din bağımsızlaştı, aklın ışığının yanı sıra

---

représentations d'un autre monde soustrait aux malheurs de celui-ci, mais ce monde-ci se montre justement dans une réalité telle, écrasante et éblouissante à la fois, que ces représentations exigent au moins d'être profondément repensées.

De même doit être repensé tout un ordre du monde, celui d'une domination occidentale désormais déplacée selon des forces et des volontés qui excèdent complètement les repères d'Orient et d'Occident ainsi que de Sud et de Nord – bien que ces repères continuent de compter et de peser. Or cet ordre du monde est justement en train de se défaire et de se recomposer – ou décomposer – autrement. La machine capitaliste elle aussi se trouve contrainte de changer ses fonctions et ses allures. C'est donc bien le moment de nous ressaisir dans nos existences les plus concrètes.

Notre monde est plus sensible et matériel que jamais : nous sommes exposés à des forces, des pesanteurs ou des vitesses qui nous sidèrent nous-mêmes. Nos corps forment nos présences – sportives ou blessées, obèses ou anorexiques, pressées ou dispersées, agitées ou hébétées. Nos sexes s'exaltent ou s'affolent tantôt de liberté tantôt de contraintes. Les désirs multiplient les figures et les combinaisons. Toutes les pulsions veulent être reconnues, toutes les rencontres veulent avoir lieu, toutes les amours (puisque ce mot, en français, est féminin au pluriel). Partout les coutumes, les mœurs et les règles manquent de consistance – et tantôt on veut les rétablir avec brutalité, tantôt on désire leur métamorphose illimitée. C'est ici, dans ce monde, que nous devons nous efforcer de comprendre l'histoire qui nous a menés au point où

"vicdanın nuru" denen şeyi barındırır oldu. Dinin temelinde, ortak ve bireysel varoluşların bütünselliğinin idaresi yoktur. Kamusal güç olarak kendisini dayatma eğilimi gösterdiği için kendisini kaybeder. Kamusal iktidar, siyaset ise, tekno-ekonomik sistemlerin elde ettikleri güç yüzünden istikrarını kaybetmiştir. Diyebiliriz ki elektrik, atom ve sibernetik egemenleri tahtlarından etmiştir. Osmanlı sultanının bedenin temsil ettiği (şu mikrokozmos adı verilen) şeyin artık bir karşılığı yoktur, "Türklerin Atası" gibi bir adı da bugün artık yeniden yaratamayız. Demokratik bir güç nasıl olur da daha önce hiç görülmemiş bir majeste (halkın seçtiği bir majeste) icat edebilir, bize de bunu kavramak düşüyor. Sanat artık *Hagia Sophia*'yı *Ayasofya* haline getiren sembolik formlar (mitolojik, arketipik formlar) barındırmıyor içinde. Sanat bugün hiçbir zaman olmadığı kadar –ve dünyanın her yerinde– tanım gereği gelecek olduğu için bilinmeyen biçimlerin icadına açıktır.

Dünyamız her zamankinden çok daha duyumsanır ve maddidir: Bizi şaşırtan güçlere, ağırlıklara ve hızlara maruz kalıyoruz. Bedenlerimiz bulunuşlarımızı biçimlendirir – sportif veya yaralı, obez veya anoreksik, sıkıştırılmış veya dağılmış, ajite veya sersemleşmiş. Cinsiyetlerimiz özgürlükle veya kısıtlamalarla yücelebileceği gibi paniğe de kapılabilir. Arzular şekilleri ve bir araya gelişleri çoğaltır. Tüm itkiler tanınmak ister, tüm karşılaşmalar gerçekleşmek ister. Gelenekler, ahlak ve toplumsal davranış

---

nous ne nous comprenons presque plus nous-mêmes comme habitants d'un monde – c'est-à-dire d'une coexistence - qui semble se disloquer.

Trois grandes formes de l'existence commune sont particulièrement touchées par cette mutation : la religion, la politique et l'art. En un sens elles le sont toutes les trois ensemble puisqu'elles ont longtemps été profondément liées, bien que jamais simplement confondues. La religion – rapport à un fondement ou à un principe du monde – s'est déplacée du fait que le monde a déclaré une autonomie technique, scientifique, économique et écologique qui ne s'oppose pas à la transcendance religieuse mais qui ne relève pas d'elle. Elle est devenue indépendante, accueillant ce que l'on nomme « la lumière de la conscience » à côté de la « lumière de la raison ». Elle n'est pas fondée à gérer l'intégralité des existences communes et individuelles. Lorsqu'elle est tentée de s'imposer comme pouvoir public, elle s'égare sur elle-même. Le pouvoir public, lui, la politique, a été déstabilisé par la puissance qu'ont acquis les systèmes techno-économiques. On pourrait dire que l'électricité, l'atome et la cybernétique ont détrôné les souverains. Ce que représentait le corps du sultan ottoman (ce « microcosme » comme on disait) n'a plus d'équivalent, pas plus que ne pourrait être recréée aujourd'hui une appellation comme celle de « Père des Turcs ». Il nous reste à comprendre comment un pouvoir démocratique peut inventer une majesté inédite (celle du peuple). L'art, enfin, ne dispose plus de formes symboliques (mythologiques, archétypiques) telles que celles qui permirent à *Hagia Sophia* de devenir *Ayasofya*. L'art est aujourd'hui plus exposé que

kuralları hiçbir yerde tutarlı değildir – bazen onları şiddetle yeniden tesis etmek, bazen de onların sınırsız değişmelerini isteriz. Burada, bu dünyada tarihi anlamak için çaba sarfetmek zorundayız. Bu tarih bizi öyle bir noktaya getirdi ki, artık kendimizi çivisi çıkmış gibi görünen bir dünyada –yani beraberce bir varoluşta– ikamet edenler olarak bile anlamıyoruz.

Nasıl yıkıldı imparatorluklar ve nasıl demokrasiler bir gerçeklik değil de bir umut haline geldi? Dinler nasıl kendilerini elden çıkardılar? Nasıl teknikler hakimiyet kadar acı da getirdiler? Hukuk ne kadar biçimsel ve kırılgan oldu? Tekniğin ve aklın hakimiyetinin doğduğu yer olan Akdeniz'de kıyısı olan tüm ülkeler arasında Türkiye, coğrafi, tarihsel ve sembolik konumu bakımından çok özeldir. Konstantinopolis, Bizans ve İstanbul adlarının birbirinin ardı sıra gelmesi zariftir. Ankara ve İzmir gibi isimler eski uygarlıklara gönderme yapar. Türkiye bir pota, bir kavşak, dönüştürücü, bir gönderme merkezi, uygarlaşmanın çeşitli tarzlarının bir yazılımıdır.

Bana dostça Türkçe konuşturan Zeynep'e ve arkadaşlarına teşekkür ederim.

Jean-Luc Nancy, Aralık 2016

---

jamais – et partout dans le monde – à l'invention de formes par définition inconnues puisque à venir.

Comment les empires se sont-ils effondrés et comment les démocraties sont-elles plus une espérance qu'une réalité ? Comment les religions se renient-elles elles-mêmes ? Comment les techniques introduisent-elles autant de souffrances que de maîtrises ? Comment le droit s'avère-t-il formel et fragile ? Comment l'art peut-il se recréer ? Parmi tous les pays qui bordent la Méditerranée, ce lieu de naissance de la domination technique et rationnelle, la Turquie a une situation géographique, historique et symbolique toute particulière. La seule succession des noms de Constantinople, Byzance et Istanbul est éloquente. L'ancienneté de noms comme Ankara ou Izmir rappellent les anciennes civilisations ou plus avant même. La Turquie est un creuset, un carrefour, un convertisseur et un centre d'aiguillage – un logiciel de façons de civiliser. De réinventer la civilisation – tâche que personne ne peut plus éviter.

Je remercie Zeynep et tous ses camarades de me faire amicalement parler turc.

Jean-Luc Nancy, décembre 2016

Her şey bulunur

JEAN-LUC NANCY

Madde çağrımızın onu kışkırtmasını sever ve ister
Victor Hugo, *Sürgündekilere*

1

Madde nüfuz edilemezliğin adıdır. Ruh nüfuz etmenin adıdır. Nüfuz etmenin sınırında, her zaman, artık hiçbir şeyin nüfuz edemeyeceği son noktayı tanımlayan bir nüfuz edilemez vardır. Olağanüstü olarak sert, kalın ve dirençli bir kararlılıktan ziyade tüm kararlılığın ve dolayısıyla tüm direnişin

Toute chose se trouve

JEAN-LUC NANCY

La matière aime et veut que notre appel l'émeuve.
Victor Hugo, *Aux proscrits*

La matière est le nom de l'impénétrable. L'esprit est le nom de la pénétration. A l'extrémité d'une pénétration il y a toujours un impénétrable qui définit le point à partir duquel il n'y a plus rien à pénétrer. Non pas une consistance extraordinairement dure, épaisse et résistante mais plutôt la disparition de toute consistance et donc de toute résistance. Ou bien plus exactement l'extrémité conjointe de la consistance et de l'inconsistance. De la résistance et de la désistance. Quelque chose comme la coïncidence d'une particule et d'une onde, d'un point et de sa fuite, d'un noyau dur et de sa fission. C'est le point d'équivalence entre quelque chose et rien. La *res*, la chose même en son «qu'il y a». Le réel.

yok oluşudur. Daha doğru bir ifadeyle kararlılığın ve kararsızlığın, direnişin ve sona ermenin biraradalığının son noktasıdır. Bir parçacık ve dalganın, bir noktanın ve kaçışının, sert bir çekirdeğin ve çatlağının kesişmesi gibi bir şey. Herhangi bir şey ile hiçbir şeyin denklik noktası. *Res*, "vardır"ındaki bizzat şey. Gerçek.

Madde böylece var olan, bu vardır olarak var olan her şey, var olan ya da yer alandır. Oysa yer almak bir yere sahip olan değildir: madde var olan ve var arasındaki farktan hemen etkilenir. Diğer bir deyişle, *var* aynı zamanda hem yeri hem de yer almayı kapsar. Yer, yer almayı içine çeker: herhangi bir şey burada vardır deriz oysa bu "varlık" şey değildir: o şeyin yer almasıdır. Şöyle deriz: şey orada bulunur. Öyleyse "bulunmak" hangi anlama gelir? Birçok Avrupa dilinde (örneğin İspanyolcada "karşılaşmak", İtalyancada "kavuşmak" biçiminde) mevcut olan bu ifade bir kendi olmadan bir kendilikle ilişkiyi çağrıştırır: "bu bulunur"un (*ça se trouve*) "kendi yolumu, uğraşımı buldum" anlamındaki "kendimi buldum" ile hiçbir ilgisi yoktur. "Bu bulunur" aksine, "kendimi otobüs durağında buldum"a işaret eder: "bu bulunur"da kendimi kendimin en içten yakınlığına açacak hiçbir yol ya da uğraşı bulmuyorum fakat uzamda, zamanda bir konumla, işlevlerle süreçlerle (otobüse neresi, ne, kim için bindim) çakışıyorum.

Söz konusu olan, "kendi"nin, içselliğin, özerkliğin vb. tüm çağrışımlarından ziyade –altta bulunan, dayanak, belli bir birlik ve gönderi titizliği *varsayılması* gereken gösterilere ve eylemlere destek anlamında– *substantia*'nın

---

La matière est ainsi ce qu'il y a, tout ce qu'il y a en tant que cela est, existe ou a lieu. Or l'avoir lieu n'est pas ce qui a lieu : la matière s'affecte d'emblée d'une différence entre qu'il y a et il y a. En d'autres termes *il y a* comporte à la fois le lieu et l'avoir lieu. Le lieu absorbe l'avoir lieu : on dit que quelque chose est là. Mais cet «être» n'est pas la chose : il est qu'elle a lieu. Nous disons : elle se trouve là. Mais que signifie «se trouver» ? Cette expression, présente dans plusieurs langues européennes (parfois sous la forme «se rencontrer» par exemple en espagnol ou «se retrouver» en italien), évoque un rapport à soi sans soi : «ça se trouve» n'a rien à voir avec «je me suis trouvé» au sens de «j'ai trouvé ma voie, ma vocation». «Ça se trouve» correspond en revanche à «je me trouve à l'arrêt du bus» : je n'y trouve aucune espèce de voie ni de vocation qui m'ouvrirait à quelque intimité de moi-même mais je coïncide avec une position dans l'espace, le temps, des processus, des fonctions (vers où, vers quoi, vers qui je prends le bus).

Il s'agit moins ici de «sujet» selon toutes les connotations du «soi», de l'intériorité, de l'autonomie, etc. que de «suppôt» - pour reprendre la version française du latin scolastique *suppositum* qui n'était qu'une autre forme de la *substantia* , du placé-dessous, substrat ou support des actions et des manifestations auxquelles il faut bien *supposer* une unité ou une ponctualité de référence.

«Ça se trouve « : une fleur, un timbre sonore, un smartphone. Chacune de ces choses, mais aussi un accent, un fantasme, une pensée se trouve «elle-même «. Ça se trouve selon une stricte et indubitable certitude de présence distincte, détachée (absolue : c'est le sens propre du terme)

diğer bir biçimi olan skolastik latince *suppositum*'un Fransız uyarlaması "taraftar"tır (*suppôt*).

"Bu bulunur": bir çiçek, bir ses tonu, bir akıllı telefon. Bu şeylerin her biri, hatta bir aksan, bir fantazi, bir düşünce "bizzat-kendini" bulur. Belirli, ayrılmış bir mevcudiyetin titiz ve şüphe götürmez kesinliğine göre bu bulunur (mutlak: terimin kendine has anlamıdır) –ne var ki bu kesinlik belirsizliklerin ne imkânından ne de yakınlığından çekinir: başka hiçbir özdeş çiçek yok mudur? Başka hiçbir rüya?

Bu soruların düşünceden kaynaklandığını söyleriz. Bu taş bir diğerine özdeş olup olmadığını sormaz. Gelgelelim onun belirli orada varlığı ya da *haecceitas*'ı –bu varlık oluşu ya da...bu'luk (*cecité*[1])– hâlihazırda bir biçimde soruyu kapsar.

Bu'luk taş için bir konu değildir: o zaten bu'luğuna denktir çünkü o kendisini ayrı ve konumlanmış olarak görmez. Ne var ki konu dışı bir tarzda bu taş diğerlerinden ayrılır. Ayrı ve konumlanmış olarak bulunur. Onun maddeliği tıpkı bir kokunun, bir arzunun ya da bir karbon atomunun maddeliği gibidir

Ruh bu-luğun tersine çevrilişini biçimlendirir: onun belirlenirliğine göre kendini bilmek ister. Kendini görmek ve *olduğu gibi* görmek ister: ayrı, kaste-

1 Jean-Luc Nancy, Latince *haecceitas* (hüviyet, bu olma) kavramını Fransızcaya uyarlamak için *ceci* (*bu*) sözcüğüyle oynayarak *cecité* sözcüğünü üretir. Sözcüğü bu'luk olarak çevirmeyi uygun görüyorum (ç.n.).

- et pourtant cette certitude n'évite pas la possibilité ni la proximité d'incertitudes : n'y a-t-il aucune autre fleur identique ? aucun autre rêve ?

Ces questions surgissent par la pensée, dira-t-on. Ce caillou ne se demande pas s'il est identique à un autre. Mais son être-là distinct ou son *haecceitas* - son être-ceci ou sa.... *cecité* - enveloppe déjà en quelque façon la demande.

La cecité n'est pas un thème pour le caillou : elle est même équivalente à sa cécité puisqu'il ne se voit pas lui-même distinct et situé. Sur un mode athématique, ce caillou se distingue pourtant. Il se trouve distinct et situé. Telle est sa matérialité, pareille à celle d'une odeur, d'un désir ou d'un atome de carbone.

L'esprit forme le retournement de la cecité : elle veut se saisir selon sa déterminité. Elle veut se voir et se savoir *telle* : distincte, ici posée, ainsi configurée. Un philosophe dit qu'il n'y a aucune identité entre deux choses dans le monde. Ce philosophe (Gottfried Wilhelm Leibniz) forme lui-même un «ça se trouve «. Cette pensée vient à tel moment, en tel lieu. On peut la rapporter à des circonstances historiques, gnoséologiques, pratiques - auxquelles cependant elle ne sera pas réductible.

L'important est que ça se distingue. L'esprit se distingue matériellement de la matière et il le fait à même la matière. Il y a un corps, un individu, une société, des savoirs, des croyances, et voici une pensée : l'insubstituabilité de toute chose.

dilmiş ve böylece biçimlenmiş. Bir filozof dünyada iki şey arasında hiçbir özdeşlik olmadığını söylemiştir. Bu filozof (Gottfried Wilhelm Leibniz) bizzat kendisi bir "bu bulunur" biçimlendirir. Bu düşünce belli bir zamanda belli bir yerde ortaya çıkar. Onu –kendilerine indirgeyemeyeceğimiz– tarihsel, bilgikuramsal pratik koşullara bağlayabiliriz.

Önemli olan bunun kendini belli etmesidir. Ruh maddeden maddî olarak kendini ayırır ve bunu maddeden kopmadan yapar. Bir cisim, bir birey, bir toplum, bilgiler, inanışlar ve şimdi de bir düşünce: her şeyin değiştirilemezliği.

2

Dolayısıyla belli bir nüfuz etme gerçekleşir. Nüfuz edilemezi genişletir ya da onu yeniden şekillendirir. O şeyin dışında bir yerden doğmaz: şeyin bulunuşundan ileri gelir. Diğer bir deyişle, onun olgusundan ve bu olgunun olumsallığından [zorunsuzluğundan] kaynaklanır. "Olumsallık"[2] bu'luğun başka bu'luklar bütünüyle (bizzat kendisi sabit olmayan) korelasyonunun aynı zamanda sabit olmayan, ne hesaplanmış ne de hesaplanabilen yönelimsel olmayan özniteliğini gösterir. Bu korelasyon hem bir körlük (bu, birlikte

2 Bununla ilgili olarak, içtenlikle Quentin Meillassoux'un "olumsallığın zorunluluğu" (*nécessité de la contingence*) ifadesine dikkat çekiyorum. Gelgelelim bu ifade böyle bir "zorunluluğun" ancak olumsal olabileceğini unutturmamalıdır. Bana kalırsa bu durum ne bir "spekülatif realizm" ile sonlanmalı ne de (düşünce değil davranış ekolleri olan bazı pozitivist, deneyci, yararcı akımlar hariç) hiçbir ciddî filozofun indirgenemeyeceği "korelasyonalizm" eleştirisine dönüşmeli.

2

Une certaine pénétration a donc lieu. Elle recule l'impénétrable ou elle le remodèle. Elle ne procède pas d'ailleurs que de la chose : elle procède du se-trouver de la chose. Autrement dit, de son fait et de la contingence de ce fait. La «contingence »[1] désigne en même temps le caractère erratique, ni calculé, ni calculable, ni intentionnel de la cecité et sa corrélation (elle-même bien sûr erratique) avec un ensemble d'autres cecités. Cette corrélation implique à la fois une cécité (ceci reste aveugle à ses coprésents, ce caillou à cette fleur et à cette pelle qui les ramasse ensemble) et, derechef, un retournement de cette indétermination en quelque forme de détermination ou du moins de déterminabilité.

On pourrait dire : le ça-se-trouve se cherche pour se trouver et parce qu'il se trouve. La matière se veut esprit, l'impénétrable se veut pénétré - et donc aussi pénétrant (autopénétrant). Ce paradoxe forme toutes les espèces d'esprit, qu'ils soient divins ou rationnels.

L'esprit est la matière se rapportant à soi selon sa cecité : cherchant à se faire voyante et donc aussi visible. Toutefois, elle creuse ainsi toujours plus loin sa propre impénétrabilité, elle la recule et en somme la concentre ou la cristallise à l'infini.

1 A propos de celle-ci, je renvoie très volontiers à la formule de Quentin Meillassoux, « nécessité de la contingence », encore qu'elle ne doive pas faire oublier qu'une telle « nécessité » ne peut bien sûr qu'être contingente. Il ne me paraît pas pour autant utile de s'engager dans un « réalisme spéculatif » ni de vouloir critiquer un « corrélationisme » auquel aucune philosophie sérieuse ne s'est jamais réduite (sauf quelques espèces de positivisme, d'empirisme ou d'utilitarisme qui sont des écoles de conduite plutôt que des pensées).

mevcut olduklarına kördür, bu taş bu çiçeğe ve onları birlikte toplayan küreğe) hem de bu belirsizliğin belli bir belirlenim ya da en azından belirlenebilirliğe dönüşümünü içerir.

Şöyle söyleyebiliriz: bu-bulunur bulunmak için kendini arar çünkü o bulunur. Madde ruhu ister, nüfuz edilemez nüfuz edilmek –ve dolayısıyla nüfuz eden (kendi kendine nüfuz eden) ister. Bu paradoks ruhun, kutsal ya da rasyonel, tüm türlerini biçimlendirir.

Ruh, bu'luğuna göre kendiyle ilişkiye giren maddedir: kendini gören ve dolayısıyla görünür kılmaya çalışır. Bununla birlikte, kendi nüfuz edilemezliğini sürekli daha derine kazar, onu genişletir ve sonuç olarak onu sonsuza yoğunlaştırır ya da kristalleştirir.

O bu minvalde (ruh gibi) bizzat kendine sonsuzdur. Sonsuz, maddi bu'luğun belirlenemezliğinin belirlenimini biçimlendirir.

Bu demektir ki, maddelerin tümü, bizzat kendileri bir "orada bulunmanın" nüfuz edilemezliğine göre düzenlenmiş çeşitli nüfuz etme düzenlerine (duyum, duygulanım, kavrayış, soruşturma vb.) göre bulunarak kendi maddilikleriyle (bu'luk, olumsallık ve körlük) ilişkiye girer. Bu düzenlerin tümü bizzat "orada bulunma" olgusu aracılığıyla kendine dönüş olarak imkânlarını varsayar. Bu olgu ("olgunun olgusu" diyebiliriz) mekanların ve zamanların –ya da olduğu gibi uzam-zaman, dışsallık ve ardışıklık, kenardaki varlık ve önce/sonra/aynı zamanda varlığın– birbirlerinden ayrılığını içerir. Aslında, bunlar "ile"nin tüm kipselleştirmeleridir (*modalisation*). İle sayesinde maddî

Elle est en cela (comme esprit) à elle-même aussitôt infinie. L'infini forme la détermination de l'indéterminée cécité matérielle.

Cela veut dire que les matières se rapportent toutes à leur matérialité (cecité, contingence et cécité) en se trouvant selon divers régimes de pénétration (sensation, affection, conception, information, etc.) eux-mêmes tous ordonnés à l'impénétrable d'un «se trouver là». Tous ces régimes présupposent leur possibilité dans une manière de se retourner sur soi par le fait même de «se trouver là ». Ce fait (on pourrait dire « le fait du fait ») implique la distinction des lieux et des temps – ou l'espace-temps comme tel, l'extériorité et la successivité, l'être à côté de et l'être avant/après/en même temps. Au fond, toutes les modalisations de l' « avec ». Par l'avec, le ceci (le corps) matériel est ouvert ou bien s'ouvre (la réflexivité équivaut ici à une passivité). L'impénétrable s'ouvre à une pénétration. Non à une pénétration par un autre corps – pas nécessairement – mais d'abord à la possibilité de pénétration qu'engage une forme ou une autre d'ouverture.

Assurément, cette ouverture ne permettra pas de pénétrer l'impénétrable : elle permettra de l'approcher infiniment, et plus précisément d'approcher infiniment son infini recul, son éloignement infini. Le cœur de la matière ne consiste en rien d'autre qu'en ce double infini : éloignement et rapprochement de chaque corps avec lui-même autant que de tous les corps entre eux.

Il s'en suit que l'esprit n'est pas une autre substance que la matière: il forme son ouverture infinie, son se-trouver-là sans autre condition ni présupposition, sans raison, sans cause, sans

bu (cisim) ya açıktır ya da açılır (düşünümsellik burada edilgenliğe denktir). Nüfuz edilemezlik bir nüfuz etmeye açılır. Başka bir cisimle nüfuz etmeye değil –zorunlulukla değil– fakat öncelikle bir formun ya da başka bir açıklığın ortaya koyduğu nüfuz etme imkânına.

Şüphesiz, bu açıklık nüfuz edilemeze nüfuz etmeye imkân vermez: ona sonsuzca yaklaşmaya, daha doğrusu onun sonsuz geri çekilişine, sonsuz uzaklaşmasına yaklaşmaya imkân verir. Maddenin kalbi bu ikili sonsuzdan başka bir şeye dayanmaz: tüm cisimlerin kendi aralarında olduğu gibi her cismin bizzat kendisinden uzaklaşması ve kendisine yakınlaşması.

Bunun sonucunda ruhun maddeden başka bir tözü yoktur: onun sonsuz açıklığını, orada-bulunmasını biçimlendirir ve bunu başka hiçbir koşul, varsayım, neden, sebep, fail olmadan, orada-bulunma olgusunun içerdiği ayrıma, çeşitliliğe ve çokluğa göre yapar. Her konuma içsel konum-suzluk (*dis-position*).

Madde bundan dolayı ereklilik ile donatılmıştır. Maddede bizzat yaşamın tezahürünü, ardından dilin tezahürünü, teknikler toplamının hem "doğa" olarak adlandırdığımızla etkileşiminin hem de tekniklerin karşılıklı etkileşimlerinin tezahürünü düşünecek olursak, yaşayanda kendini yönelimsel ve ereklenmiş olarak sunan yok olur.

3

Aksine, tekniklerin bugünkü durumu, maddenin kendisiyle, yani bütün var olanların ve var olanların tümümün konumlarının dayandığı "herhangi bir

---

auteur et selon la distinction, la diversité et la multiplicité qu'implique le fait de se-trouver-là. La dis-position inhérente à toute position.

D'autant moins la matière se trouve-t-elle douée ou dotée de finalité. Ce qui semble se présenter comme intentionnel et finalisé dans les processus du vivant s'évanouit si l'on considère l'apparition même de la vie au sein de la matière, puis l'apparition du langage et celle de l'ensemble des techniques dans toutes leurs interactions avec ce qu'on nomme « nature » aussi bien que dans leurs connexions mutuelles.

3

Au contraire, il semble plus judicieux de dire que l'état actuel des techniques confirme l'absence de finalité qu'il est impossible de ne pas poser avec la matière elle-même, c'est-à-dire avec le « quelque chose » et «quoi que ce soit » en quoi consiste la position de tout étant et de l'étant en totalité. En effet, les techniques – et avec elles les savoirs (y compris et sans doute même surtout ceux qui relèvent le plus de la mathématique) – exposent désormais clairement une multiplication et une indétermination des fins. La vitesse de la transmission des informations ne trouve une finalité que sous deux espèces: ou bien une force accrue dans la compétition technique elle-même (laquelle est indissociable des compétitions économiques et symboliques) ou bien – ce qui n'est qu'une autre face du même phénomène – dans le développement technique considéré pour lui-même (nouvelles maîtrises de processus ou de propriétés sur différents registres énergétiques et/ou informatifs).

şey" ve "ne olursa olsun" ile ele alınması zorunlu olan erekliliğin yokluğunu doğrular. Aslında, teknikler –onlarla birlikte bilgiler (hiç şüphesiz özellikle en çok matematikten kaynaklananlar)– artık açıkça ereklerin çoğalmasını ve belirsizleşmesini gösterir. Bilginin iletiminin hızı ancak şu iki tür içerisinde kendine bir erek bulur: ya bizzat teknik rekabette (ki bu ekonomik ve sembolik rekabetten ayrı düşünülemez) artan bir biçimde ya da –aynı fenomenin başka bir yüzü olarak– bizzat kendisi için değer verilen teknik gelişimde (bu gelişim enerjiye ilişkin ve/veya enformatik farklı düzenlerdeki mülkiyet ya da süreçlerin yeni yönetimi olarak ortaya çıkar).

Bundan sonra örneğin "uzayın fethi" –insan ya da robot– kozmonotların gökyüzünde tanrıyla karşılaşmadıklarını (ki bu hikâye sonlanalı epey oldu) göstermekle yetinmez fakat zamanında kâşiflerin ve gemilerin etrafında uçsuz bucaksız uzanan bilinmez diyarlar gibi bir "uzay", bir "evren" temsilini ortaya koymanın artık imkânsız olduğunu kanıtlar. Söz konusu fetih daha çok, bizzat evrenin ve onun uzam-zamanının kırınımına (*diffraction*) ve çoğullaştırılmasına işaret eder, öyle ki o artık, basit öngörülebilir bir "fetih", tahakküm ve sahip çıkma olarak ne düşünülebilir ne de gerçekleştirilebilir.

Artık erek yerine eğilim, başarı yerine proje vardır. Ne var ki bu durum –"ne olursa olsun herhangi bir şey" olarak– maddenin bizzat kendi kökeni-ve-ereği sorusuna, özel bir karmaşıklığa sahip ve "insan türü" adını almış bir cisim tarafından maruz bırakılmasına engel olmaz. Bu türün etkinliği, özel bir düğüm noktası olduğu bütünde yankılanır: dolaşımında, akışında,

---

Désormais, pour prendre un exemple, la ci-devant nommée « conquête de l'espace » ne se contente pas de montrer que les cosmonautes – humains ou robotiques – ne rencontrent pas Dieu dans le ciel (c'est déjà de la vieille histoire) mais elle expose qu'il n'est même pas possible de se représenter l'«espace» d'un «univers» qui s'étendrait autour de nous comme jadis les terres inconnues se sont étendues autour des vaisseaux et des explorateurs lancés de par le globe. C'est plutôt à une pluralisation et à une diffraction de l'univers lui-même, de son espace-temps, que cette conquête se voit exposée au point de ne plus pouvoir se penser ni s'effectuer comme une « conquête » de simple maîtrise, domination et appropriation.

Il n'y a pas plus de fin que d'intention, pas plus de projet que d'accomplissement. Ce qui n'empêche pas, bien au contraire, que la matière – le fait impénétrable du « quelque-chose-que-ce-soit » – *se trouve* exposée à la question de sa propre origine-et-fin à travers un corps d'une complexité particulière, nommée « espèce humaine ». L'activité de cette espèce retentit sur l'ensemble dont elle est un point nodal spécifique : le point du « sens » qui *se trouve* exposé à sa propre diffraction ou dissémination matérielle dans des circuits, des flux, des pressions et des relâches indéfinis. Ce corps porte à un certain degré d'ex-position l'involution de la matière en son *se-trouver*.

(Il se trouve selon une grande diversité de modes – magique, théologique, métaphysique, positif, spéculatif, méditatif, objectal, subjectif, poétique, délirant, affolé, abruti, agressif, harmonieux, compulsif, silencieux , etc. : autant de tours, retours, torsions et contorsions du se-trouver matériel qui vient ici se perdre, se retrouver, s'égarer, se repérer…)

tanımsız baskılarda ve kendi haline bırakılmalarda kendi maddî kırınımına ve yayılımına maruz kalarak bulunan "anlam" noktası. Bu cisim maddenin *bulunma*sındaki dürevinin (*involution*) konum-dışılığını belli bir seviyeye taşır.

(O –büyülü, teolojik, metafizik, pozitif, spekülatif, araçsal, nesnel, öznel, şiirsel, ölçüsüz, panikletici, sersem, uyumlu, zorlayıcı, sessiz, vb– biçimlerin geniş çeşitliliğinde bulunur: kaybolan, yeniden bulunan, yolunu kaybeden, yolunu bulan maddî bulunmanın dolaşımı, geriye dönmesi, bükülmesi, burkulması kadar)

Kendine ve kendinde dönen bu cisim açılır ve böylece kendisiyle birlikte bizzat kendi bütünleştirilemez bütünlüğünün tekil-çoğul *bulunma*sında bütün var olanı açar. Bu hareketin adı "ruhtur": nüfuz edilemeze nüfuz etme ya da daha doğrusu kendine nüfuz etme olarak nüfuz edilemez. Bu nüfuz etmenin kendisi nüfuz edilemez olarak kalır, öyle ki nüfuz edilemez olarak kaldığı kadar nüfuz etme aynı zamanda konum-dışı (*ex-posée*)[3] konumlandırılır (*posée*) ve sadece kendi konumuyla (*position*) karşı karşıya bulunur (*exposée*).

Bu konumun belli bir açıdan –kelimenin sadece sözel değeri düşünülerek– "varlık" olarak adlandırılması gerektiğini söyleyerek bitirmek yanlış

3 Yazar *s'exposer á qqch* (*–ile karşı karşıya bulunmak*) sözcüğündeki *exposer* ifadesini *ex* (*dış*) ve *poser* (*koymak, konumlandırmak*) anlamlarına bölerek Fransızca bir sözcük oyunu yapar (ç.n.).

Retourné sur soi et en soi ce corps s'ouvre et ouvre ainsi avec lui tout l'étant au *se-trouver* singulier-pluriel de sa propre totalité intotalisable. Ce mouvement est nommé « esprit » : pénétration de l'impénétrable ou mieux encore, l'impénétrable lui-même en tant que pénétration de soi. Cette pénétration elle-même demeure donc impénétrable, elle *se* reste impénétrable tout autant qu'elle *se* trouve posée en tant qu'ex-posée et exposée à rien d'autre qu'à sa propre position.

Il est aisé de conclure que cette position doit à certains égards se nommer « être » - mais avec la seule valeur verbale de ce mot. C'*est* au sens de *ça se trouve*. Ou bien : quelque chose se trouve, il y a quelques choses, l'étant est et il est aussi dans toute sa réalité (son être-chose) son esprit ou son sens. Un *sens d'être* qui par conséquent n'a pas à *avoir un sens* puisqu'il l'est déjà, matériellement, réellement – plus réel que tout ce qu'aucune sorte de « réalisme » , de « matérialisme », d' « idéalisme » ou de « spiritualisme" pourrait se représenter.

« Cequi se passe dans un corps
n'importe quel corps
n'est que la répétition
de ce qui s'est passé
se passe
et se passera

olmaz. *Bu bulunur* anlamında *vardır*. Herhangi bir şey bulunur, herhangi bir şey vardır, var olan vardır ve o bütün gerçekliğinde (şey-olmasında) ruhudur ya da anlamıdır. Sonuç olarak bir *varlık anlamı* bir *anlama sahip olmak* anlamına gelmez zira o hâlihazırda maddî olarak, gerçekten "realizm", "materyalizm", "idealizm" ya da "spiritüalizm"in bütün biçimlerinin temsil edebileceğinden daha gerçektir.

"Bir cisimde olup biten
herhangi bir cisimde
olup bitmiş olanın
sadece bir tekrarıdır
evrende
olup biter
ve olacaktır
Bu çözülemez
köken ve varılacak yer sorusunu
daha da gülünç hale getirir" diye yazar Abdellatif Laâbi.

Fransızcadan çeviren: Emre Şan

---

dans l'univers
Cela rend
encore plus dérisoire
la question insoluble
de l'origine
et de la destination. » écrit Abdellatif Laâbi.

Jean-Luc Nancy

Haz Bedeni

JEAN-LUC NANCY

Haz bedeni nedir? Algısal ve işlemsel [*opératoire*] şemalardan kurtulmuş bir bedendir. Bu beden kendini işlevsel, eylemsel [*active*] ve ilişkisel yaşantısının biçimleri/kiplikleri [*modalité*] uyarınca genel bir biçimde görüşe ya da hissedişe vermez, bırakmaz. Dünyaya yönelik değildir (ve söz konusu cinsel hazsa) haz alışverişi yaptığı [*échange*] ötekine yönelik hiç değildir. Bir ayrılık ya da bireşim [*fusion*] söz konusu olmadığı gibi, bilindik manada bir "öteki" de yoktur artık. İkilik [*les deux*] (ya da belki daha fazlası) öyle bir karışım [*mêlée*] oluşturur ki bu yalnızca farklı bedenlerin bir karışımı olmakla kalmaz – gündelik yaşamın işlev, eylem ve temsillerine bağlı ayrım, rol ve işlem-

Corps de Plaisir

JEAN-LUC NANCY

Qu'est-ce qu'un corps de plaisir ? C'est un corps dégagé de ses schèmes perceptif et opératoire. Il ne se donne plus à voir ni à sentir en général selon les modalités de sa vie fonctionnelle, active, relationnelle. Lui-même n'est plus tourné vers le monde, et pas même vers l'autre avec lequel – lorsqu'il s'agit de plaisir sexuel – il échange. Il n'y a plus d' »autre » au sens ordinaire, bien qu'il n'y ait pas plus de mêmeté ou de fusion. Les deux (ou plus, peut-être) sont pris dans une mêlée qui n'est pas seulement mêlée de ces corps différents, mais en même temps mêlée en chacun de ses distinctions, rôles ou opérations liées aux fonctions, actions, représentations de la vie courante – ou plutôt, de la vie courante ou non (par exemple celle de l'effort sportif, du jeu d'acteur, du travail intense…) mais en tout cas ordonnée – voire subordonnée – à quelque effectuation extérieure.

Le corps de plaisir au contraire n'est ordonné qu'à lui-même. Le corps de douleur fait de

lerin her birinde de bulunur. Veya daha ziyade gündelik yaşamda (mesela sportif efor, bir oyun sahnesi ya da yoğun bir mesai) olsun ya da olmasın dışardan bir tür icraya [*effectuation*] göre düzenlenmiş [*ordonné à*] yani böylesi bir icraya tâbi kılınmış [*subordonné*] bir karışımdır bu.

Haz alan beden aksine yalnızca kendine göre düzenlenir. Acının bedeni aynı şeyi kendini reddetme ve öteleme biçiminde yaparken, haz [bedeni] kendini sonsuzca [*indéfiniment*] çağırır ve yeniden talep eder. İlkinin reddettiği, ikincininse talep ettiği şey aynıdır: eylemlerinin ona sağlayabileceği yapılardan farklı bir yapıya göre [ayrışarak ya da eklemlenerek] yeniden yapılandırılmış bir beden. Kendi kendiyle ve başkasıyla (ya da başkalarıyla) karışmış, kendi kendiyle başkasıyla olduğu *gibi* karışmış: kendi kendine keyif aldığı gibi kendinden de keyif almak [*réjouir*] için, kendi kendiyle bir başkasıyla ilişkiye geçer gibi, yani başkasının aynı kendine yaklaşıp, kendini istila etmesi benzeri ilişkiye geçerek kendi kendine yabancı olmuştur bu beden.

Öyle ki hazzın bedeni kendi için ancak öz muhafazanın [*auto-conservation*], yaşamsal işlevler ve teknik uygunluklarının sürdürülmesinin düzeninin öz-erekliliğinden kurtulduğu ölçüde mümkündür. Burada (Spinoza'nın tabirini kullanacak olursak) kendini muhafaza eden ya da kendi kendini olumlayan şey, başka bir biçime bürünme [*transformer*], kendine baştan biçim verme [*réformer*] veya isterseniz yeni bir biçim alma [*s'informer*] (ya da eski biçimine dönme [*exformer*]) kapasitesi olarak bedendir – bir biçimler bütünlüğü [*conformation*] yani sosyal, kültürel, teknik pratikler kümesi tarafından

---

même, mais sur le mode de se refuser et de se repousser tandis que le plaisir s'appelle et se redemande indéfiniment. Ce que refuse le premier et que le second réclame, c'est la même chose : c'est un corps recomposé (ou décomposé, ou surcomposé) selon une composition différente de toutes celles où ses actions peuvent l'engager. C'est un corps mêlé à lui-même et ordonné par cette mêlée. Mêlé à lui-même et à un autre (ou à d'autres), à soi *comme* à l'autre : devenant étranger à lui-même afin de se rapporter à lui-même comme à un autre, ou bien à lui-même en tant que l'autre l'aborde et l'investit aussi bien pour jouir de lui que pour le réjouir lui-même.

Ainsi le corps de plaisir n'est pour lui-même que dans l'exacte mesure où il se défait en soi d'une autofinalité de l'ordre de la conservation de soi, de l'entretien des fonctions vitales et des aptitudes techniques. Ce qui se conserve ici, si l'on veut employer ce terme (à la manière de Spinoza), ou ce qui s'affirme, c'est le corps en tant que capacité à se transformer, à se réformer ou si l'on veut à s'informer (ou bien *exformer*…) – passant d'une conformation, voire d'une conformité réglée par un ensemble de pratiques sociales, culturelles, techniques, à une forme tendanciellement elle-même en formation incessante.

Ce corps s'invente, se recompose, se rejoue. Il se re-forme et à la limite il s'ex-forme voire se dif-forme de telle sorte qu'il n'est plus que cette exposition de soi : corps valant en tant que peau touchante et touchée, c'est-à-dire modulation d'une approche toujours recommencée de sa propre limite de corps. Il touche à sa limite, il passe à sa limite, il s'illimite.

düzenlenmiş bir uyuşumdan [*conformité*], kendisi bitimsizce biçim almaya [*formation*] meyleden bir biçime [*forme*] geçer.

Bu beden kendini icat eder, baştan yapılandırır, baştan düzenler. Kendine baştan biçim verir ve sınır geldiğinde biçimden çıkar yani başka biçime geçer, bozulur; öyle ki artık kendiliğin ortaya koyuluşu olur: dokunan ve dokunulan deri olarak beden, yani kendi bedensel sınırında sürekli yeniden başlayan bir yaklaşmanın [*approche*] şekillenişi [*modulation*] olarak beden. Sınırına dokunur, sınırını geçer, sınırsızlaşır.

Haz bedeni giderek öyle sınırsız hale gelir ki beden olmaktan çıkarak saf ruha dönüşür. Aynı şekilde, acının aksi yöndeki hareketi de acı çeken bedeni, yanışa ve kendini reddedişe ya da kendini reddeden bir yanışa odaklanan acı çeken ruha indirgemeye meyleder. Haz ve acı aslında yanmanın iki şeklidir: kendinden beslenen ya da kendiliğinden büyüyen bir yanık.

Söz konusu olan uyarılmanın, harekete geçirilmenin [*excitation*] iki biçimidir: uyarılma, harekete geçme bir dış etkene verilen karşılığın sonucu olarak ortaya çıkan istemin [*sollicitation*] hareketidir. Uyarılabilir olma canlının temel özelliğidir. Canlı öncelikle uyarılır. Dışarısına cevap vermek üzere çağırılıdır [*appelé*]. Ve nihayetinde, her zaman cevap verir; dışarısınca uyarılmış [*excité*] ve etkilenmiş [*affecté*] haldedir. Esasında bu her-zaman-bir-dışarısının-etkisinde-olma başlatır yaşamayı – bir bitki için de insan denen hayvan için de bu böyledir. (Dünyanın, bu iki tür varlığın ortalaması alınarak büyük bir hayvan olarak temsil edilmesi gayet anlaşılırdır: dünya, dünya-

---

Tendanciellement, le corps de plaisir est aussi illimité que s'il n'était plus corps mais âme pure. De même le mouvement inverse de la douleur tend à réduire le corps souffrant à une âme souffrante qui se concentre dans la brûlure et dans son rejet d'elle, ou plus exactement dans cette brûlure telle qu'elle se rejette elle-même. Plaisir et douleur sont en effet comme deux modes d'être brûlé : d'une brûlure qui se nourrit de soi ou d'une brûlure qui se repousse de soi.

Ce sont deux modes de l'excitation : l'excitation est le mouvement de sollicitation par et de réponse à un agent extérieur. L'excitabilité est une propriété élémentaire du vivant. Le vivant est d'abord excité : appelé à répondre à un dehors. Par conséquent toujours déjà en réponse à cet appel, toujours déjà excité, affecté par un dehors. En vérité, c'est cet être-affecté-d'un dehors qui commence à faire vivre – qu'il s'agisse d'une plante ou d'un animal humain. (Moyennant quoi il est compréhensible qu'on ait représenté le monde comme un grand animal : le monde est le vivant excité par le dehors vide d'un non-monde qu'il nomme *rien* ou *dieu*, deux termes équivalents pour parler de cette touche première.)

Dans le plaisir et dans la douleur, l'excitation est prise pour elle-même, c'est-à-dire aussi bien que le dehors y est au moins comparable à ce *rien-dieu* du dehors du monde. Il n'est pas en effet le dehors du reste du monde auquel l'excitation renvoie ou envoie lorsqu'il s'agit de percevoir, de recevoir et de communiquer, d'agir, etc. Mais le dehors est le corps même ou rien ou un autre corps comme l'*encore* d'un contact indéfini avec la totalité des corps – du monde – contact à

olmayanın teşkil ettiği boş bir dışarısı tarafından uyarılan, hareketlendirilen canlıdır. Dünya-olmayan, *hiç* ya da *tanrı* olarak adlandırılır. Bu birbirine özdeş iki terim o ilk temastan bahsetmek için kullanılır.)

Uyarılma, acı ve haz söz konusu olduğunda, dünyanın dışarısına ait bu hiç-tanrı ile karşılaştırılabilir olsa da, ayrı olarak kendi başına da ele alınabilir. Söz konusu dışarısı aslında algı [*percevoir*], alımlama [*recevoir*], harekete ve iletişime geçme durumlarındaki uyarılma halinin atıfta bulunduğu dünyanın geri kalanını imleyen bir dışarısı değildir. Dışarısı, bir hiçlik yahut bir başka beden olarak bedenin kendisidir. Dünyadaki bedenlerin bütünüyle belirsiz temasının oluşturduğu *fazlalık*. Bu temas aracılığıyla ancak dünyanın uçlarına; yaradılışına ya da sonuna dair bir atıf söz konusu olur.

Bunu düşünebilmek için haz ve acıyı ereklere yönelik yorumlardan kurtarmak kaçınılmazdır: haz burada işe yarayan ya da iyilik getiren bir şeyi işaret eden bir tür hoşluk olmadığı gibi, acı da bir zarara yönelik bir tür uyarı değildir. Hazzı koşulsuzca bir tür gereksinim [*exigence*] olarak belirlemek gerekir: kendiyle bağlarını koparmaya, firara ve sınıra geçişe varabilmek için yararı ve tatmini geride bırakmaya yönelik bir çağrı, tahrik ve teşvik [*incitation*]. Herhangi bir şeyi aşmayan, hafifçe temas eden; dokunan ve dokunurken de dışarısınca (hiç-Tanrı) dokunulan bir geçiş.

"Jouissance"ı mutlak olarak elde bulundurma, dolayısıyla da bir doyuma ulaşma ve tatmin olma, yani bir "kendiliği [*un soi*] memnun edecek kadarı" gibi hukuki kabuller çerçevesinde düşünmek; "jouissance" ya da zevki [*joie*]

---

travers lequel tendanciellement c'est à l'extrémité du monde, à sa cré ation ou à sa fin, qu'il y a renvoi.

Pour penser cela il est indispensable de libérer plaisir et douleur de leurs interprétations finalisées : le plaisir, ici, n'est pas l'agrément qui signale une chose utile ou bienfaisante, et la douleur n'est pas l'avertissement d'une nuisance. C'est ici qu'il faut activer sans réserve la détermination du plaisir comme *exigence* : appel, incitation, excitation à passer l'utilité et la satisfaction pour aller vers la déliaison de soi, l'abandon, le passage à la limite – passage qui ne franchit pas mais qui frôle, qui touche et en touchant se laisse toucher par le dehors (rien-dieu).

Toute manière de parler de « jouissance » dans l'horizon de l'acception juridique d'une possession pleine et donc d'une réplétion et d'une satis-faction, d'un « assez » dont un « soi » se « contente » reste prisonnière d'une confusion entre la jouissance ou la joie et ce contentement qu'on vient de nommer. Etre dans le contentement, c'est aussi « se contenter de ». C'est une mesure de l'utile et du raisonnable. Mais le plaisir ne se contente pas. C'est même pourquoi il confine à un mécontentement là où la jouissance se défait sous l'excessivité de sa propre excitation. Mais ces confins sont précisément les parages où se joue, dans un voisinage de plaisir et de douleur, le jeu de la limite : infranchissable mais touchée, en tant que touchée franchie mais en tant que touchante repoussant au-dedans cela qui ne saurait sortir au dehors puisque ce dehors n'exuste pas (n'est pas un autre dedans).

memnuniyetle karıştırmaya mahkumdur. Memnuniyet yetinmek anlamını da taşır. İşe yarar ve makul olanın ölçüsüdür. Ama haz yetinmez. Tam da bu yüzden, uyarılışının aşırı olduğu yerde *jouissance* kendi kendini iptal eder ve burada memnuniyetsizliğe sınırdaş olur [*confiner à*]. Ama hazzın ve acının birbirine komşu olduğu yerde oynanan bir sınır oyunu, bu sınırdaşlığın dolaylarında gerçekleşir: aşılamaz ama dokunulabilir, dokunuldukça da aşılır ama dokunan olarak da dışarısı var olmadığı için (başka bir dışarısı olmadığı için) dışarıya çıkamayacak olanı içeriye çeker.

Dışarısının olmaması ve ancak böylece dışarısı olması – böylece beni benim dışıma koyması – haz tecrübesinin ta kendisidir. Bu manada denebilir ki haz daima hazzın bitmeyen yaklaşmasıdır – ne var ki bu bir aldatı ya da mahrumiyet olarak anlaşılmamalı. Şüphesiz "sonluluk" hakkında konuşmak ve hazzın sonlu olduğunu söylemek meşrudur: öyledir de esasen, zira bedenin gitgide biçimsizleştiği ve maddeye, nüfus edilemez kütleye döndüğü sona, sınıra temas eder. Ama bu *son,* dışarısının teması ile dünyanın zevkini de teşkil eder.

* * *

Kendi ile ve başkasıyla (ya da başkalarıyla), başkasıyla olduğu *gibi* kendiyle karışmış beden bir özdeşliğe ya da bir birleşmeye değil rahatsız edici bir yakınlığa dahil olur. Bu yakınlık rahatsız edicidir çünkü belirsiz bir ayrımın yaklaşması, ayrışmanın yenilenip, tekrar etmesi ve yeniden canlanmasıdır;

Que le dehors n'est pas, et qu'ainsi il est dehors – ainsi il me met hors de moi – voilà l'expérience du plaisir. En ce sens on peut dire que le plaisir est toujours l'approche infinie du plaisir – mais cela ne doit pas s'entendre en termes de déception et de privation. Sans doute est-il légitime de parler de « finitude » et de dire que le plaisir est fini :il l'est essentiellement, puisqu'il touche à la fin, à cette limite où le corps tendanciellement perd toute forme devient matière, masse impénétrable. Mais cette *fin* forme aussi bien la touche du dehors et avec elle la joie du monde.

* * *

Le corps mêlé à lui-même et à un autre (ou à d'autres), à soi *comme* à l'autre n'entre pas dans une identification ni dans une confusion, mais dans une proximité troublante parce qu'elle est proximité, approche d'une incertaine distinction et renouvellement, répétition et ravivement de l'écart dont le plaisir consiste à goûter la mesure à jamais incertaine, labile et tremblante.

Toucher : c'est-à-dire faire jouer l'attraction et la répulsion ensemble, l'intégrité et l'effraction, la distinction et la translation. Faire jouer l'*ensemble* comme tel, c'est-à-dire le frôlement de l'unité et de sa déprise, de sa désunion ;

orada haz her zaman belirsiz, devingen ve titrek bir haddi tatmaktan ibaret kalır.

Dokunmak: çekim ve itimi, bütünlükle [*integrité*] kırılmayı [*effraction*], ayırmayla aktarmayı [*translation*] birlikte ele almak. *Bütünü* [*ensemble*] olduğu gibi ele almak, yani birliğin ve birliğin ayrışması ve dağılmasının birbirini sıyırmasıdır.

Dokunulan ve dokunan beden –dokunulan dokunduğu ve dokunan dokunulduğu için, kendi bedeninin oluşunun yeter sebebini her zaman başka bir yerde bulur – bu beden kendi kendine, yani kendinden başka hiçbir amaç taşımayan bu bedenler temâsına tâbidir. Kendisiyle aynı olan bedenin temâsına: zira ancak bu şekilde, ne kendi olur ne de kendine sahip olurken, kendini olduğu gibi ortaya koyabilir. Kendini ancak ihtiyaç, işlev, hizmet ve görevlerin buyruğunun dışına konumlandırarak ortaya koyabilir. Görevi hazza hizmet olur: o, bir bedenin kendini tüm bedenlerin dışı ile yankılanır hale getirebilmesi için, kendini yeniden anımsayıp kendinde toparlanarak, kendini kendi için tekrar ortaya atabildiği o harekete hizmet.

Bu beden biçiminin dışına çıkar. Kalbi artık bir kan pompasının ritmi ile çarpmaz, ritim çığrından çıkmıştır. Ciğerleri nefes alıp vermez, nefes nefesedir; nefes alma teşebbüsünde boğuluyordur, bu öyle bir nefestir ki şiddetli bir rüzgara benzer ve nefes keser. Uzuvları artık oldukları gibi değildir, önce biçimlerini kaybeder, sonra da yönsüz bölgeler, parseller ve kıtalar halinde yeniden şekil alırlar. Tüm bu coğrafya her noktasında baştan ayağa yeniden

---

Le corps touché et touchant – touché parce qu'il touche, touchant parce qu'il est touché, ayant toujours ailleurs la raison suffisante de son être de corps – ce corps s'ordonne à lui-même, c'est-à-dire à ce contact des corps sans autre fin que lui-même. A ce contact aussi bien du même corps avec soi : car précisément ainsi il n'est ni n'a plus de « soi » mais il s'expose tout entier. Il s'expose d'abord en se posant au dehors de l'ordonnance aux besoins, aux fonctions, aux services et aux offices. Son office devient le service du plaisir, ce qui veut dire : du mouvement par lequel un corps se rappelle, se rassemble et se relance pour lui-même, pour sa propre mise en résonance avec le dehors des corps.

Ce corps sort de sa forme. Son cœur ne bat plus au rythme d'une pompe sanguine, mais à celui d'un affolement éperdu, ses poumons ne respirent plus mais halètent, voire suffoquent dans la tentative d'aspirer un souffle qui serait suspens du souffle même et traversée du vent. Ses membres ne sont plus tels mais se déforment et se reforment en zones, en parcelles ou en continents désorientés dont toute la géographie se creuse ou se gonfle au gré d'excitations qui lèvent en chaque point la possibilité d'une recomposition complète. Un corps qui partirait tout entier d'un sein, d'une paume, d'un ventre.

Parmi ces zones se distinguent et s'exaspèrent celles qui donnent lieu à une effusion, à une giclée ou à un écoulement d'humeur, de liqueur, c'est-à-dire à une dissolution de forme dans laquelle une incessamment neuve possibilité de forme se dessine.

biçimlenme olasılıkları doğuran heyecanların, uyarılmaların pençesinde kazınmış ya da şişmiş haldedir. Olduğu gibi, bir göğüs, bir avuç içi ve bir karından ibaret bir beden.

Bu bölgeler arasında bazıları, gerginlikleriye belirginleşir, ayrışır. Bunlar salgı ve sıvıların taşması, fışkırması ve akışmasına, yani içerisinde durmaksızın yeni biçim olasılıklarının ortaya çıktığı biçim çözülmelerine mahal veren bölgelerdir.

Her şey orada, belirsiz bir yeniden yapılanışın eskizinde bulunur. Buradan bir başka beden, bir başka beden dağılımı, tenlerin başka türlü bir kaynaşması ve ayrışması ve nihayetinde organik ve sosyal dış sınırların ve yapıların *sıvılaşması* [*liquidation*] meydana gelecektir.

Sekste, verili bir düzene bağımlı tüm belirlenimlerin ötesinde, sonsuzlaştırmaya yönelik bir çağrıya tanıklık edilir. Bu yüzden seks yaratımın yeridir: çocuk yapmanın ya da biçimler, toplanmalar ve ortak şekillenmeler, ritimler ve yankılar oluşturmanın yeri. Hiçlikten kalkarak, yani zaten kendinde salt açıklık olanı daha da açarak: ağız, göz, kulak, burun, cinsel organ, anüs ve ten, tüm gözeneklerinde sonsuzca çoğalan ve açılan ten. Ayrılmalar, genişlemeler, alıp-vermeler, gidiş-gelişler, sarsılmalar: bir bedenin esasen sınırladığı şeyin uç noktalarına doğru ilerleyen bir gidişin aksak ahengi.

Haz bedeni (ve aksi yöndeki acı bedeni), bedeni sınırsızlaştırır. Bedenin aşkınlaşmasıdır.

Çeviren: H. İlksen Mavituna

Tout est là, dans l'esquisse d'une recomposition indéterminée d'où sortirait un autre corps, un autre partage de corps, une autre mêlée et démêlée des peaux, une *liquidation*, en somme, des contours et des constructions organiques et sociales.

Dans le sexe les corps témoignent d'une vocation à s'infinitiser par-delà toute détermination tributaire d'un ordre donné. C'est pourquoi le sexe est le lieu de la création : faire des enfants ou former des formes, des assemblages et des configurations, des rythmes et des résonances. A partir de rien, c'est-à-dire en ouvrant largement ce qui déjà de soi n'est qu'ouverture : bouche, œil, oreille, narine, sexe, anus, et peau, peau indéfiniment reprise et réouverte par tous ses pores. Ecartements, largesses, prises et déprises, allées et venues, branlées : toujours la cadence syncopée d'une allure qui porte vers les confins de ce qu'un corps tout d'abord délimite.

Le corps de plaisir (et le corps de douleur à son envers) illimite le corps. Il en est la transcendance.

Corpo Nudo

JEAN-LUC NANCY

Natürizm (doğacılık) kelimesi, bir tür doğa dini anlamında veya eski çağlarda, 20. yüzyılın ortalarından önce, sadece doğal tedavilere başvurulması anlamında kullanılmasından sonra, doğaya uygun yaşam tarzını öğütleyen bir doktrini niteler hale gelir: açık hava, belirli bir beslenme şekli vb. Aynı zamanlarda nüdizm olarak adlandırılan şey ise, bir öğretiden ziyade özel bir seçimdi ve bu kavram da diğeriyle sıklıkla karıştırılacak derece önemliydi. Bugün ise natürist (doğacı) olmak, organik ürünler tüketmekten ziyade, öncelikle nüdist olmaktır.

Art arda kullanılan bu doktrinlerin adları natürizm (doğacılık) ve nüdizm (ya da çıplaklık), şüphesiz ki yalnızca destekçilerini, en azından bir

Corpo Nudo

JEAN-LUC NANCY

En des temps déjà anciens, avant le milieu du XXe siècle le mot de naturisme, après avoir désigné une sorte de religion de la nature ou bien un recours exclusif aux médications naturelles, devint le nom d'une doctrine prônant un mode vie conforme à la nature : le grand air, une alimentation déterminée, etc. Ce qu'on nomma en même temps le nudisme était une option particulière, cependant d'une importance telle que bien souvent les deux termes se sont confondus dans l'usage. Etre naturiste, aujourd'hui, c'est avant tout être nudiste, plutôt que consommer des produits biologiques.

Enchâssés l'un dans l'autre, naturisme et nudisme, ces deux noms de doctrine, ne contentent sans doute que les adeptes de ces doctrines, ceux du moins qui tiennent à donner à leur comportement la dignité et l'autorité qu'on suppose à une doctrine. Il n'y a aucun motif de critiquer le goût pour la vie dénudée en plein air. Mais il y a toujours de sérieux motifs de

doktrinin gerektireceği haysiyet ve otoriteyi davranışlarına yansıtan destekçilerini memnun eder. Açık havada çıplak yaşam zevkini eleştirmek için hiçbir sebep yok. Fakat doktrin adlarına itibar etmemek için her zaman ciddi sebepler vardır. Doktrinler temeller üzerine ya da bazı ilkeler doğrultusunda inşa edilmiş bir yapıyı zorunlu olarak akla getirir. Bu ilkelerdir ki sonuçları da tüm yapıyı uçtan uca etkiler, kuralları dayatır ve ikna olmuş bir bağlılığın mükemmelliğini ilan eder.

Bunların hiçbiri düşüncenin işleyişine uygun düşmez ve öğretilerin, her alanda, açımlamak (*déploiement*) istedikleri Fikre, Değer'e ya da Ad'a ihanet ettiğini veya onu karikatürize ettiğini biliriz. Marksist geçinen aslında Marx'tan hayli uzaklaşmıştır; idealizmi, materyalizmden ayırt etmek hayli zordur vs. Düşünce tarihi, deneyciliklerin aslında ne olduğunu bize tekrar tekrar anlatmaya çalışan düzeltmelerle ya da Platon'dan hayli uzaklaşmış platonculuklarla doludur. "İzm" eki pek çok durumda düzleştirici, saptırıcı bir makine gibi çalışır, hatta bir kavrama, adlandırmaya ya da o ruha ihanet etmeyi ifade eder.

2

Bu kusur (*travers*) natürizm ve nüdizm kavramları söz konusu olduğunda eleştiriye bilhassa açık gözükmektedir. Doğa ya da çıplaklık nasıl ilke ya da bir doktrinin odak noktası haline getirilir? Bunun için yeterli bir açıklıkla doğanın ve çıplağın ne olduğu belirlenmelidir. Bunun dışında bir de, bu

---

se méfier des noms de doctrine. Ils évoquent nécessairement une construction reposant sur des fondements ou se conformant à des principes dont les conséquences innervent toute la structure, dictent des règles et proclament l'excellence d'une adhésion convaincue.

Rien de tout cela ne convient à l'exercice de la pensée et on sait qu'en tous domaines les doctrines trahissent ou caricaturent l'Idée, la Valeur ou bien le Nom dont elles veulent constituer le déploiement. Ce qui se dit « marxiste » est en général assez éloigné de Marx, l' « idéalisme » est très difficile à distinguer du « matérialisme », etc. L'histoire de la pensée est remplie de rectifications renouvelées au sujet d' « empirismes » qui doivent fort peu à l'expérience ou de « platonismes » qui sont fort éloignés de Platon. Le suffixe isme représente dans de très nombreux cas une machine à raidir, à gauchir voire à trahir une notion, un nom ou un esprit.

2

Ce travers toutefois paraît tout spécialement critiquable dans le cas de termes comme naturisme et nudisme. Comment faire de la nature et de la nudité les principes ou les foyers d'une doctrine ? Il faudrait pour cela qu'on détermine avec une clarté suffisante ce que sont la nature d'une part et de l'autre le nu. Il faudrait en outre, pour rendre compte de l'entrelacement des deux, attester le caractère « naturel » de la nudité ainsi que, de manière réciproque, le caractère « nu » de la nature.

ikisinin birbirleriyle içiçeliğini, hem çıplaklığın "doğal" karakterini hem de, benzer şekilde doğanın "çıplak" karakterini açıklamak gerekir.

İlk sorunu ele almadan önce natürizm kelimesi üzerine düşünerek yukarıda bahsettiğimiz bu sonuncu veçheye azıcık yaklaşalım: Bu kelime Latince "doğadan gelen" anlamına gelen bir sıfat olan *naturalis*'ten türetilmiştir. Doğalcı (*naturalist*) kelimesi de, doğalcılık (natüralizm) kavramı –bu felsefenin, önce, doğal dünya dışında başka bir dünyanın var olmadığını savlayan bir felsefe akımına dönüşmesinden ve sonra da estetik yapaylıklardan ya da idealleştiren görüşlerden arınmış gerçekliği doğal veçhesiyle temsil etmeye ilişkin estetik bir eğilim olmasından önce– doğa olaylarını gözlemleyen kişi için kullanılırdı. Tüm bu kullanımlarda doğal fikri sorgulamaya açık kalsa da, geçici olarak kabaca nesne kategorisi olarak kabul edebileceğimiz bir kategoriyi ifade etmektedir. Buna karşın, *doğanın* kendisine gönderme yaptığımızda, onu bir özne, otonom ve kendini oluşturan, hatta amacı kendinde olan –Yunancada *phusis*– bir güç olarak görmeye de epey hazırızdır. Bu da bildiğin meta-fiziktir, hem de natürizm (doğacılık) fikrinin içerdiği, kelimenin en kötü anlamında: doğa bir ilke ve kendine yeten bir güçtür, sağlıklı ve iyi yaşamı sağlayandır. Meşruluğu doğa olduğu gerçeğinden başka hiçbir yerde aranmamalıdır ki, doğa olması demek de, nihayetinde, Tanrı ya da tam olarak takdir-i ilahi olmasından başka bir şey ifade etmez.

Bu şişirme metafizik ideolojinin unuttukları arasında –ki bilinçli ve sorumlu ekolojinin esas bakımından kendisini bundan kurtarması sevindi-

---

On approchera déjà quelque peu ce dernier problème – avant de remonter au premier – en pensant au mot naturalisme : ce mot avait été formé à partir de naturalis – adjectif signifiant « qui relève de la nature » et le naturaliste fut d'abord celui qui étudie les faits naturels avant que le naturalisme devienne la philosophie pour laquelle il n'y a pas d'autre monde que le monde naturel, puis la tendance esthétique à représenter la réalité selon son aspect « naturel » au sens de dépouillé d'artifices esthétiques ou de vues idéalisantes. Même si dans tous ces usages l'idée du naturel reste à interroger, il désigne grossièrement une catégorie d'objets que nous pouvons admettre à titre provisoire. Lorsqu'en revanche on renvoie à la nature elle-même, on est très près d'y laisser entrevoir quelque chose comme un sujet, une force autonome et autoconstituante, voire autofinalisée – en grec, une phusis. Et c'est bien une méta-physique au pire sens du mot que recouvre l'idée d'un naturisme : la nature serait un principe et une puissance autosuffisante, pourvoyeuse de toute vie saine et bonne. Sa légitimité n'aurait à être cherchée nulle part ailleurs que dans le fait qu'elle est nature, précisément, ce qui en fin de compte ne désigne pas autre chose que Dieu ou plus exactement une providence divine.

Parmi tout ce qu'oublie cette idéologie métaphysique hâtive – dont il est heureux que pour l'essentiel l'écologie consciente et responsable se soit débarrassée – un oubli remarquable est celui-ci : l'animal humain est lui-même issu de la nature. Lui qui se et en face d'elle soit pour lui vouer un culte, soit pour l'exploiter et la bouleverser, lui le producteur d'idées et de procédés,

ricidir– dikkat çekici bir unutuş vardır ki o da insan hayvanın da doğadan neşet ettiğidir. Doğanın karşısında, ister ona bir kült adamak için olsun ister doğayı sömürmek ya da altüst etmek için, yöntemlerin ve fikirlerin, amaçların ve araçların –yani tek kelimeyle "tekniklerin" yaratıcısı olan insan hayvanı doğadan gelir ve ona geri döner, doğa artık tamamen doğalıktan çıkmış olsa bile. İnsan doğanın kendi kendini bozduğu, kendisinin hem ötesine geçtiği hem de berisinden kaldığı unsurdur. Ancak tekrar edeyim: insanı meydana getiren de doğanın kendisidir.

3

İnsan dil, akıl, gülme ve politik bir hayat yaşama kabiliyetlerine sahip bir hayvandan ibaret değildir. İnsan bunların yanında çıplaklığı da tanıyan hayvandır. Çıplaklık doğasını bozan (doğasızlaşan) hayvana özel bir nitelik ise, doğacılıkta bir tür tamamlanma ya da övünç kaynağı bir çıplaklık bulmak kabul edilebilir mi?

Önce şu olguyu ortaya koyalım: İnsan çıplaklığı tanıyan hayvandır. Hayvanların ya sürekli çıplak olduklarını ya da hiçbir zaman çıplak olmadıklarını söyleyebiliriz. Hepsinin aynı zamanda kıyafet vazifesi gören, hatta bazen daha da fazlası olup araç ya da silah olarak kullandıkları türde derileri vardır. Hakkında "Solucan gibi çıplak" deyimi üretilmiş olan toprak solucanının bile oldukça hassas ve solunum yapmasına yaramanın yanı sıra hareket etmesine de yardım eden ipliklerle dolu bir derisi vardır. Bu deri

---

de fins et de moyens – en un mot de techniques – il vient de la nature et ne cesse d'y retourner, même si, pour finir, il risque de retourner à une nature entièrement dénaturée. L'homme est le grand dénatureur de la nature. Il est l'élément en lequel la nature se défait, passant au-delà et en deçà d'elle-même. Mais, je le répète, c'est la nature elle-même qui l'engendre.

3

L'homme n'est pas seulement l'animal doué de langage, de raison, de rire, de vie politique. Il est aussi l'animal qui connaît la nudité. Si la nudité est le propre de l'animal dénaturant, sera-til concevable d'enchâsser dans le naturisme un nudisme qui en serait une sorte d'accomplissement ou d'exaltation ?

Etablissons d'abord ce fait : l'homme est l'animal qui connaît la nudité. On peut dire des animaux indistinctement qu'ils sont toujours nus ou qu'ils ne le sont jamais. Ils ont tous des peaux qui sont aussi leurs vêtements et parfois plus : des outils ou des armes. Même le ver de terre, sur lequel on a formé l'expression « nu comme un ver de terre », possède une peau, certes fragile, qui est son organe de respiration et qui par ailleurs est munie de soies qui servent à son déplacement. Mais surtout, cette peau est très bien adaptée aux glissements de la reptation souterraine. La peau de l'homme est adaptée aux échanges thermiques et hygrométriques, du corps avec l'extérieur mais elle ne garantit pas au-delà de limites assez étroites, qui rendent le vêtement indispensable dans la plupart des conditions climatiques.

bilhassa kayganlığı bakımından toprak altında sürünmek için son derece elverişlidir. İnsanın derisi vücut ve dışarısı arasında oluşan sıcaklık ve nem değişimlerine uyumludur, ancak belirli sınırların ötesindeki değerlere tahammül etmez, bu yüzden de çoğu iklim koşulunda kıyafeti zorunlu kılar.

Solucanın tam olarak "çıplak" ("giyinik" ya da "korunaklı"nın karşıtı) olduğu söylenemez, oysa insanın temelde çıplak, yani kıyafetsiz ve açıkta (*exposé*) olduğunun söylenmesi gerekir. İnsan vücudunun kıyafetsiz olduğunu söylemek, kıyafetin insanlıkla aynı çağdan olduğunu, insanlığa eklenen bir şey olmadığını söylemeye denktir. Açıkta olduğunu söylemek onun hassas, kırılgan olduğu anlamına gelmez sadece, aynı zamanda insanın bu maruz kalmışlığı, ifşa olmuş şekilde varoluşu –tehlikeye atılan, maceraya sokulan, başına her şey gelebilecek, risk altındaki– varlığının kurucu bir parçasıdır.

Lévi-Strauss *Mythologiques* eserinin son cildine "Çıplak İnsan" ismini verirken, kendisinin de belirttiği gibi, tanrıların alacakaranlığına bakarak insanların alacakaranlığını öngörme amacındadır.[1] Bu alacakaranlık, hümanizmlerin insanının silineceği, yani kökeni ya da yazgısı, manası ve haysiyeti bazı "metafizik tavizler"[2] verilmek suretiyle sağlanan insanın ortadan kalkacağı alacakaranlıktır. "Ben'in tutarlılığı"ndan[3] sıyrılmış ve her iki anlamıyla da, kolektif ve banal, ortak (*commune*) varlığıyla ilişkilendirilmiş insan.

1 *L'homme nu,* Paris, Plon, 1971, s. 620.
2 *Age.,* s. 571.
3 Age.,s. 559.

On ne peut pas dire que le ver soit proprement « nu » (par opposition avec « vêtu » ou « protégé ») alors qu'on doit dire en revanche que l'homme est essentiellement nu, c'est-à-dire dévêtu et exposé. Dire que par lui-même le corps humain est dévêtu, c'est dire que le vêtement est contemporain de l'humanité, qu'il ne vient pas s'y ajouter. Et dire qu'il est exposé, ce n'est pas dire seulement qu'il est fragile, vulnérable, c'est dire que son exposition, sa façon d'être mis à découvert – mis en péril, aventuré, hasardé, risqué – est constitutive de son être.

Lorsque Levi-Strauss donne au dernier volume de ses Mythologiques le titre « L'homme nu » c'est dans le dessein d' »anticiper le crépuscule des hommes, après celui des dieux » comme il l'écrit[1]. Ce crépuscule, c'est celui dans lequel va s'effacer l'homme des humanismes, l'homme dont l'origine ou la destinée, le sens et la dignité sont assurés par quelque tour de « complaisance métaphysique »[2], l'homme aussi dépouillé de la « consistance du moi »[3] et rapporté à son existence commune au double sens du mot : collective et banale.

Interprétant librement Lévi-Strauss, je dirai : l'homme nu, c'est d'abord l'homme parmi les hommes et l'homme selon son sens le plus ordinaire. Or ce sens ordinaire n'est précisément pas autre chose que la circulation, l'échange et le partage de la diversité et de l'identité de cette

1 *L'homme nu,* Paris, Plon, 1971, p. 620.
2 Ibid. p. 571.
3 Ibid. p. 559.

Lévi-Strauss'u gönlümce yorumlayarak şöyle diyeceğim: Çıplak insan, öncelikle insanlar arasında en sıradan anlamıyla bir insandır. Oysaki bu sıradan anlam, bu birlikte-varoluşun çeşitliliğinin ve özdeşliğinin dolaşımı, değişimi ve paylaşımından başka bir şey ifade etmez. Daha geniş anlamda da insanların, dünyadaki diğer tüm varlık biçimleriyle birlikte varoluşları anlamına gelir.

4

Çıplakken, başkalarıyla birlikteyim. Çıplakken, anlamın paylaşımına maruz kalırım. Bu iki kütükte, çıplak beden bir tür çıkarma işlemi yapar : "ile" ve "anlam" giyinik vücutlar sahnesinde onlara olumlu bir karakter verebilecek ya da verebilecekmiş gibi duran şeyden yoksun kalır.

Giydirilmiş vücutların sahnesi yalnızca "giysi" olarak adlandırdığımız şeylerle giydirilmiş bedenleri kapsamamalıdır. Böğrün etrafından dolanan basit bir sicim, bir dövme, çeşitli süslemeler de bazı kültürlerde toplumsal durumu anlatmak için yeterli olabilir, bu toplumsal durum, samimiyet haline bir geri çekilmeden pek de gözle görülür biçimde ayrılmasa da. Yine de boşaltımda ya da doğumda sıklıkla olduğu gibi, cinsel davranışların yanı sıra ritüel niteliğindeki eylemler de genel kural olarak toplumsal sahnenin dışına çıkılmasını gerektirir, hem de bildiğimiz anlamda kamusal-özel ayrımı olmayan yerlerde bile. Böylelikle ortak alanın homojenliği karşısında heterojen kalabilecek bir samimiyet (*intime*) nedir sorusu ortaya çıkar, ama buna sonra değineceğiz.

---

coexistence elle-même, et plus largement de la coexistence des humains avec toutes les autres formes d'être à travers le monde.

4

Nu, je suis avec les autres. Nu, je suis exposé au partage du sens. Mais sur ces deux registres, le corps nu introduit une forme de soustraction : l' « avec » et le « sens » s'y trouvent dépourvus de ce qui peut leur donner ou sembler leur donner un caractère positif sur la scène des corps vêtus.

La scène des corps vêtus ne doit pas s'entendre seulement des corps revêtus de ce que nous nommons « vêtements ». Une simple ficelle passée autour des reins, un tatouage, des ornements divers peuvent suffire, dans certaines cultures, à marquer un état social, même s'il se trouve dans certains cas que cet état ne se distingue pas de manière visible d'un état de retrait dans l'intimité. Toutefois, les actes sexuels, comme ceux de l'excrétion et comme assez souvent ceux de l'accouchement ainsi que des actions à caractère rituel demandent en règle générale une mise à l'écart de la scène sociale, même là où n'existe pas une distinction du public et du privé telle que nous la connaissons. Apparaît ainsi une question de l'intime comme peut-être hétérogène à l'homogénéité de la sphère commune. Nous y viendrons.

La scène des corps vêtus ou pourvus de marques signifiantes forme ce que nous appelons la société. La société ainsi entendue ne doit pas être spécifiée comme l'ensemble

Giydirilmiş ya da göz alıcı markalarla donatılmış bedenler sahnesi, toplum dediğimiz şeyi oluşturur. Bu şekilde anlaşılan toplum Hegel'in kelimeleriyle söylersek, "dışsallıktaki" ilişkiler kümesi olarak yahut bireylerin çıkar veya güçlerinin bir araya gelişi olarak belirtilmemelidir. Bu sahne ilk rejim, insanlık durumunun başında bulunan, genel bir sembolizmin rejimi olarak anlaşılmalıdır. "Sembolizm"den burada anlaşılması gereken, bir belirtme ya da malumat verme dışında bir şeyi iletme yetisi, yani öncelikle iletişimdeki değiş tokuşun ya da paylaşımın kendisini iletmek olmalıdır. "İşte Kuzey burası" ya da "şimdi seni döveceğim" demekle yetinmeyip aynı zamanda genel –kolektif ve duygulanımsal– bir olanağa da gönderme yapılır. Örnek olarak kullandığımız iki ifadenin arasındaki fark da budur. İlk örnek olarak bir pusulanın, ikinci örnek olarak da bir yumruğun kullanılması.

Toplumsal sahne, bizzat semboliğin sahnesidir. Bu sahnenin aktörleri, sahneyle, kendilerini başkalarıyla ilişkilendirerek, hep birlikte bir bağ kurarlar. Ayrıca aynı tiyatro oyuncuları gibi davranırlar: Hiç bitmeyen oyunlarında repliklerini kendi aralarında paylaşırlar, üstelik oyunun kendisi tiyatro olgusuna ("tiyatro"dan burada şunları anlayabiliriz: hem kurum hem edebi tür, oyunun yazarı ve kültürel, toplumsal, siyasi ve felsefi tüm yönleri ve her birinin düğümlendiği yer) sürekli gönderme yapar. Aynı şekilde, insanlar kendi birlikte-oluşlarıyla, mitleriyle ve kodlarıyla, ananeleriyle ve yapılarıyla, yani sonunda ona göre var oldukları "ile"nin biçimlenmesiyle de birlikte bağ kurarlar. Hatta daha da fazlası söylenmelidir: insanlar yalnızca şu ya

---

des rapports « en extériorité » – pour parler comme Hegel – ni comme la composition des intérêts et des forces des individus. Elle doit être comprise au contraire comme le régime premier, originel de la condition humaine, c'est-à-dire comme le régime d'une symbolicité générale. Par « symbolicité » il faut entendre ici la capacité à communiquer autre chose qu'une indication ou une information, c'est-à-dire d'abord à communiquer l'échange ou le partage de la communication elle-même. On ne dit pas seulement « voici le Nord » ou bien « je vais te frapper » mais on fait passer en même temps un renvoi à la possibilité générale – collective, affective – de communiquer. C'est bien ce qui fait la différence entre les deux énoncés pris en exemple et l'usage d'une boussole, pour le premier, ou bien un coup de poing pour le second.

La scène sociale est par elle-même scène du symbolique. Ses acteurs, en se rapportant les uns autres, se rapportent ensemble à la scène elle-même. Ils agissent d'ailleurs ainsi exactement comme les acteurs du théâtre, dont le jeu ne cesse – tout en échangeant leurs répliques – de renvoyer au fait même du théâtre (par « théâtre », on peut entendre ici à la fois l'institution, le genre littéraire, l'auteur de la pièce et tous les enjeux culturels, sociaux, politiques et philosophiques que nouent chacune de ces instances). De même les hommes se rapportent ensemble à leur propre être-ensemble, à ses mythes et à ses codes, à ses mœurs et à ses structures, c'est-à-dire en fin de compte à la configuration de l' « avec » selon lequel ils existent. Il faut même dire plus : les hommes n'existent pas seulement selon l' « avec » dans

da bu kiplik (halk, aile, grup vb.) içerisindeki "ile"ye göre var olmaz, aynı zamanda bu "ile" olarak da var olurlar: kişiler bağımsız oldukları ölçüde bağımsız değildir, çünkü bağımsızlıkları onları herkesin ve kolektivitenin ilişkisinin özneleri olarak ayırır.

Bu sahne üzerinde her şey sembole dönüşür, besinler de, araçlar da, binalar da, giysiler de hatta samimiyetin içine çekilmiş gibi gözüken duygular, anlaşmalar ve eşleşmeler de.

5

Aslında samimiyetin kendisi, genel birlikte-varoluşla uyumlu olmamazlık edemez. Ancak samimiyet aynı zamanda bu birlikte-varoluşun temel özelliklerinden birinin en keskin biçimde ortaya çıktığı unsurdur: Yani, birlikte-varoluş ve sembolikliğin hiçbir şekilde homojen bir devamlılık düzeni oluşturmaması olgusu. Gerçekten de, ortak olan veya daha az karışık bir biçimde ile'yle ifade edilen, kendisine eşit bir süreklilik oluşturmaz. Bilakis, oradaki süreklilikte bir süreksizlik de işin içindedir. Dahili anlamı ilişkinin özneleri arasında bir fark olarak tesis eden ilişkidir, yani bu dahili anlam olmasa öyle bir ilişki de olmazdı. Elektrik fiziğinde potansiyel farklılık ya da gerilim olarak adlandırılan şeye ihtiyaç vardır.

Samimiyet heterojenin kendini ifade ettiği ve kendini olduğu haliyle açığa çıkardığı yerdir. Samimiyet o ya da bu şekilde hep çıplaklığa denk düşer. Çıplak beden samimi bedendir. Yine de heterojen kelimesinin anlamına derinle-

---

telle ou telle modalité (peuple, famille, groupe, etc.) mais ils existent en tant que cet « avec » : leurs individus ne sont indépendants – dans la mesure où ils le sont – que parce que leur indépendance les détache comme sujets du rapport de tous et de la collectivité.

Sur cette scène, tout symbolise – les aliments comme les instruments, les bâtiments comme les vêtements, et même les sentiments, les agréments et les appariements qui pourraient sembler retirés dans l'intimité.

5

L'intimité en effet ne peut manquer d'être elle-même ordonnée à la coexistence générale. Mais l'intimité est aussi l'élément dans lequel cette coexistence révèle de la manière la plus aiguë un de ses traits fondamentaux : à savoir, le fait que la coexistence et la symbolicité ne forment pas du tout simplement l'ordre d'un continuum homogène. En vérité, le commun ou ce qu'on désignera de manière moins confuse sans doute comme l'avec n'a rien d'une continuité égale à elle-même. Au contraire, la continuité s'y opère par une discontinuité. Le rapport qui fait le sens implique une différence entre les sujets du rapport, sans quoi il n'y aurait pas de rapport. Il faut ce qu'on nomme en physique électrique une différence de potentiel, ou une tension.

L'intimité est le lieu où l'hétérogène s'exprime et s'explicite en tant que tel. A l'intimité correspond toujours la nudité, d'une manière ou d'une autre. Le corps nu est le corps intime. Encore faut-il pénétrer la signification de l'hétérogène. Celui-ci n'est pas un autre ordre ou

mesine bakmak gerekir. Bu başka bir düzen ya da homojene paralel bir unsur değildir. Heterojen, homojene içsel farkı temsil eder ve homojenin –geçişin, iletişimin, değiş tokuşun ve paylaşımın yapıldığı yer olarak– gerçek "geçiş" ya da "paylaşım" fenomenlerine, gerçek ilişkilere yer verebilmesi de bu farktan hareketledir. Öznelerin, yani arzuların heterojenliği gereklidir: var olma arzusu ya da Spinoza'nın kelimeleriyle ifade etmek gerekirse "varlıkta kalma" arzusu, başkasının arzusu, başka varlığın arzusu ya da varlıktan başka'nın arzusu.

Çıplaklık, heterojenin ifadesinden başka bir şey değildir. Ortak koşullara indirgenmekten uzakta, çıplaklık, ilişkinin terimlerini açığa çıkartmak ya da canlandırmak için ilişkinin tüm araçlarını barındırır. Bir anlamda, çıplak beden tümüyle "ile" bedendir, fazlasıyla "ile" denilebiliyor olsa bile. Bu yüzdendir ki bu beden her şeyden önce, arzunun bedeni ve dokunmanın bedenidir, yani her kültürün en daimi yasaklarının kuşattığı bu anlam ve eylemin bedenidir.

Ama aynı zamanda, çıplak beden ilişkiden geri çekilir. Bana kendimi ve her homojen düzene yabancı olarak ötekini işaret eder. İki kişi soyunurken önce iletişimi keserler. İşaretleri –hatta bazen kelimeleri bile– kullanmaz ve bedenlerinin artık birer işaret ya da işaret taşıyıcısı olmadığını açığa çıkarırlar.

Çıplak beden bir şeyi doğa veya bir çeşit doğa olarak yahut doğal bir şey olarak temsil etmekten uzaktır. Daha ziyade, kültürün arkasında –bundan biçimler çokluğunu, toplumsal sahnenin figür ve işlev çokluğunu anlarsak– doğanın olmadığını gösterir. Varlıkların karşılıklı referanslarının olduğu

---

élément parallèle à l'homogène. Il représente en fait la différence interne à l'homogène et selon laquelle l'homogène – en tant qu'espace de la transmission, de la communication, de l'échange et du partage – peut donner lieu à de vrais phénomènes de « transmission » ou de « partage », à de vrais rapports. Il faut l'hétérogénéité des sujets, c'est-à-dire des désirs : désir d'être ou de « persévérer dans l'être » pour parler comme Spinoza aussi bien que désir de l'autre, de l'autre être ou de l'autre que l'être.

La nudité n'est pas autre chose que l'expression de l'hétérogène. Bien loin de constituer une réduction à la commune condition, elle retire tous les moyens du rapport pour mettre à nu ou à vif les termes du rapport. En un sens, le corps nu est le corps entièrement « avec », et même si on peut dire excessivement « avec ». C'est pourquoi ce corps est par excellence le corps du désir et le corps du toucher, c'est-à-dire de ce sens et de cet acte qu'enveloppent les plus constants interdits de toutes les cultures.

Mais en même temps le corps nu se retire du rapport. Il m'indique moi-même et l'autre comme étrangers à tout l'ordre homogène. Lorsque deux personnes se dénudent, elles se mettent d'abord en état de ne plus communiquer. Elles ne disposent plus des signes – parfois même plus de la parole – et elles révèlent (ou il se révèle à elles) que leurs corps ne sont plus des signes, ni porteurs de signes.

Le corps nu est ainsi bien loin de représenter quelque chose comme la nature ou comme une nature ou un naturel. Il montre bien plutôt que derrière la culture – si on entend par là

basit, dolaysız, kendini-düzenleyici bir başka oyun yoktur. Tersine, değiş tokuşun askıya alınması, semboliğin bir senkopu ve heterojenin homojen içinde yarattığı bir kırılma vardır.

6

Söz konusu kırılma çıplak bedenimin, çıplaklığı sebebiyle görülmüş bedene dönüştüğü olgusunda kendini gösterir. Başkası tarafından görüldüysem ve başka hiçbir öteki mevcut değilse, bu benim kendimi gördüğüm ve gördüğümü gördüğüm bakışımdır. Derrida'nın hayvanlık analizine girişte atıfta bulunduğu sahneyi hatırlarsınız: kedisinin bakışı kendi çıplaklığını çağrıştırır. Kedisinin "o dipsiz bakışı, beni, başkasının gözlerinde, […] yalnızca görülen değil, gören gözlerinde görülür kılan bakıştır".[4] Çıplak beden –bedeni işlevsel ve otomatik hijyen-bakım işlemleriyle ele almayan pek az kişi vardır– olduğu haliyle görmeye maruz kalır ve sonuçta görmeyi görmenin imkânsızlığına, yalnızca hayvani bakıştaki "dipsiz"in yaklaşmasında değil, tüm bakışlardaki "dipsiz"in yakınlaşmasına kendini gösterir. Bu dipsiz, hayvanda "temeli olmayan" bir hakikat bulur, çünkü onun temelini bilmeye veya bir temeli olduğunu varsaymaya mecbur değilimdir.

Fakat buradaki hayvan tüm diğer bakışlara erişim kanalından başka bir şey değildir. Bu bakış benim çıplaklığıma açılan bir bakıştır ki bu aynı za-

4 *L'animal que donc je suis*, Galilée 2006, s. 29.

---

l'ensemble des formes, figures et fonctions de la scène sociale – il n'y a pas la nature. Il n'y a pas n autre jeu de renvois mutuels des êtres, qui serait le jeu simple, immédiat, autorégulateur. Il y a au contraire un suspens de l'échange, une syncope du symbolique et une effraction de l'hétérogène dans l'homogène.

6

L'effraction se manifeste d'abord par le fait que mon corps nu devient du fait de sa nudité un corps vu. Je suis vu par l'autre et si je ne suis en présence d'aucun autre c'est mon propre regard qui me voit et que je vois me voir. On se souvient de la scène que Derrida convoque pour introduire à son analyse de l'animalité : il évoque sa propre nudité sous le regard de son chat, sous ce « regard sans fond [ ] qui me donne à voir dans les yeux de l'autre, dans les yeux voyants et non seulement vus de l'autre »[4]. Le corps nu – pour peu qu'il ne soit pas pris dans quelque opération utile et machinale – d'hygiène, de soins – expose à la vision comme telle et expose en somme à l'impossible vision de la vision, à l'approche du « sans fond » qui n'est pas seulement celui du regard animal mais celui de tout regard – ou bien qui, dans l'animal, trouve un vérité du sans-fond parce que je ne sais pas ou je ne dois pas lui supposer un fond.

4 *L'animal que donc je suis*, Galilée 2006, p. 29.

manda bana kendi çıplaklığımın görünüşüyle beraber kendisinin görünüşünü, ötekinin görünüşünü verir –ötekinin zaten soyunmuş veya soyunmamış olması fark etmez– onu güzüme soyunur haliyle gösterir.[5]

Bu bakışta, ötekinin ve benim bakışımda, benimkinin ötekinin bakışında ve ötekininkinin de benim bakışımda görüldüğü bakışta, hayvani bir şey bakar. Yani toplumsal sahneye ait olmayan ya da o sahneye başka bir şekilde ait olan bir şeydir bu, yahut canlıların iletişim içinde olduğu başka bir sahneye aittir. Samimiyet samimi olandan da samimi bir hal alır, zira aşırı laubaliliğin ortamı, yani bağımsız bir öznenin haklarının hüküm sürdüğü, tüm diğer güçlerden sıyrılmış bir gücün hüküm sürdüğü bir yer gibi, kısıtlanamaz. Bu, güç olarak tarif edilemez, çünkü kendisinin dışına taşmaktan, seğirtmekten de geri durmaz, temelsizliğe (dipsizliğe) açılışın sürekli yenilenen (zamansal) yakınlığıdır.

Çıplak beden soyunmanın son raddesi –tüm yapaylıklardan arınmış bir hakikate erişir gibi bir son radde– değildir. Tersine, bir hakikat olarak, en azından uygunluk ya da anlam (*signification*) bakımından bilinmeye ya da teşhis edilmeye izin vermeyecek olanın ifşasıdır. Çıplak beden bir biçimden içeriğe, hatta bir biçimden kendisine aktarım sağlamaz. Bilakis çıplak be-

5 Bu bakışı, çıplaklığıma değil de, bedenime semptomların gözüktüğü yer olarak bakan bir hekimin bakışından ayırmak gerekir. Buna karşılık bir kişiyi aşağılayıp küçük düşürmek için soyan taş kalpli bir celladın (işkencecinin) bakışını da ayrıca değerlendirmek gerekir. İki durumda da, bu bakışlarda dipsiz olanın, hesaptan geriye kalan sonsuz küçüğün –hâlâ sonsuz– ne olduğunu sormak gerekir.

Mais l'animal n'est ici qu'une voie d'accès au regard de tout autre en tant que regard ouvert sur ma nudité, ce qui veut dire aussi en tant que regard me donnant à voir avec la vue de ma nudité la vue de lui-même/elle-même, l'autre, en tant que – déjà dévêtu ou non, peu importe – il/elle se dénude à mes yeux[5].

Dans ce regard, celui de l'autre et le mien, le mien vu dans celui de l'autre et réciproquement, quelque chose d'animal regarde. C'est-à-dire quelque chose qui n'appartient pas à la scène sociale ou bien qui lui appartient autrement ou bien encore qui appartient à une autre scène, une scène de la communication des vivants. L'intimité s'y avère plus intime encore que l'intime lui-même car elle ne peut pas être circonscrite comme une sphère de privauté extrême au sens où y régnerait le droit d'un sujet indépendant, une puissance soustraite à toutes les autres. Elle ne peut pas être décrite comme cette puissance parce qu'elle ne cesse pas de basculer hors d'elle, elle est dans l'imminence toujours renouvelée d'une ouverture sur l'absence de fond.

Le corps nu n'est pas le dernier degré d'un déshabillage qui atteindrait quelque chose comme une vérité dépouillée de tout artifice. Il est au contraire l'exposition de ce qui ne se laisse pas saisir ni identifier comme une vérité, pas du moins comme une vérité d'adéquation

5 Il faut bien sûr distinguer ce regard de celui du médecin qui ne regarde pas ma nudité, mais l'aspect symptômal de mon corps. Il faudrait en revanche examiner à part le regard trouble du bourreau qui dénude pour réduire et avilir. Dans les deux cas, pourtant, il faudrait se demander quel est le reste infinitésimal – mais donc toujours infini – du sans-fond dans ces regards.

den, kendini ortaya çıkararak, kendi kimliğini gizleyen bu hakikati açar: Hakikati gizlemek için değil, sonsuz kaçışına tanıklık etmek için.

Çıplak bedenin samimiyeti, samiminin kendisinden daha samimidir, Augustinus'un interior intimio meo'suna benzer bir biçimde.

7

Öyleyse bu samimiyet tanrısal mı olur? Neden olmasın? Tanrısaldan ne anlaşıldığına bakmak gerekir. Eğer bu kelime herhangi bir sınır ya da nihai bir tahakküm belirtilmeksizin, tamamıyla açık bir aşma olarak insanın ve canlının sınırlarının aşılması ise, evet, çıplaklık o zaman tanrısal olarak nitelenmeyi hak ediyordur. Ama her zaman olduğu gibi bu kelimenin bir üstünlüğü yüceltme riski de mevcut olduğundan demonik çıplaklık demek daha yerinde olacaktır. Bu terimi bir benzeri olan ve satanizme işaret eden 'şeytani'den (*démoniaque*) ayırarak, Yunancada 'daimon'un insanın içinde bulunan ve insanı aşan bir güç, bir varlık olduğunu hatırlayalım. Çıplaklığın demonik aşırılığı (*excès*) benim yukarıda (Bataille ile birlikte) heterojen olarak adlandırdığım şeydeki aşırılıktır. Bu iletişime gelmeyen ya da müştereğe (*commun*) girmeyen, ama iletişimin (*communication*) ondan yola çıkarak ya da ona doğru devrede olması olgusudur. Bu, tüm sembolize etme imkânını mütemadiyen aşan şeyi bir araya getirip çoğaltan olmak bakımından semboliğin sınırıdır.

Buna fazlalığın (*excès*) iki adı vardır: boşaltım ve kendinden geçme (*extase*). Çıplak beden bu işleyişlerin, bu davranışların ya da bu tavırların biri

---

ou de signification. Le corps nu n'offre pas la correspondance d'une forme à un contenu, ni celle d'une forme à elle-même. Au contraire, il ouvre cette vérité qui, en se dévoilant, voile sa propre identité : non pas pour la dissimuler, mais pour attester de sa fuite infinie.

L'intimité du corps nu est plus intime que l'intime, à l'instar de cet interior intimo meo qu'invoque Augustin.

7

Serait-elle donc divine, cette intimité ? Pourquoi pas – il faudrait s'entendre sur ce que « divin » voudrait dire. Si ce mot peut désigner un outrepassement de l'humain et du vivant ouvert sans indication de limite ni de domination ultime, alors, oui, la nudité mérite d'être nommée divine. Mais comme le risque est toujours présent que ce mot exalte une supériorité, il vaudra mieux dire la nudité démonique. En distinguant ce terme de son doublet « démoniaque » qui dénote le satanisme, on se rappellera que le « daimon » grec est une puissance ou un génie qui dans l'homme excède l'humain. L'excès démonique de la nudité est l'excès de ce que plus haut je nommais (avec Bataille) l'hétérogène. C'est le fait de ce qui n'entre pas dans la communication ou dans le commun tout en étant cela à partir de quoi et en vue de quoi, en première et dernière instance, opère la communication. C'est la limite du symbolique en tant que le symbolique assemble et propage ce qui ne cesse d'excéder toute possibilité de symbolisation.

veya diğerinin dağılımına ya da azalmasına göre ve aralarındaki yakınlık ya da sıkışıklığa göre çıplaktır. Paralel bir kip üzerinde, kırılganlık ve tahakkümün birleşmesi de söz konusudur: çıplaklık titrer, yoksundur, alçak gönüllüğe zemindir, aynı zamanda da sade bir hakimiyeti olumlar, yani üstün bir güç değil de tüm gücün ve güçsüzlüğün tüm kurallarından istisnai olarak azade olma tarzını.

Çıplak bedenin iletişimi bir tür totoloji olmaya indirgenir: Çıplaklığın iletişimi kendinden başka bir şey ifade etmese de, değişim ve paylaşımın ötesine geçişe izin verendir. Sarmaş dolaş bedenler –biri diğerinin karşısında çıplak kaldığı anda birbirleriyle sarmaş dolaş olan bedenlerin her biri diğerinin temelsiz bakışlarına maruz kalır ki, her birinin kendi bakışını yansıttığı bu temelsiz bakışı ebediyete bir diğerininkinden daha az açık değildir– birinin diğerine ifşası dışında bir şeyi paylaşmazlar. Aralarında bu değiş tokuşu sağlayacak bir dil ya da başka bir araç yoktur. Aktarılamaz olanı aktarırlar. Aktarılamaz olan yalnızca ona özel, erişilmez bir üst anlam değil de, bilakis anlama açılışın kendisi, anlamın sonsuzluğuna erişimdir.

Çıplak bedenler, düzenlenmiş olmayan bedenlerdir artık, hatta toplumsal sahnede gözükmeye daha az hazırdırlar. İşlevlerinden vazgeçerler; her biri, tek ve aynı kendi bedeninin üstüne çıkmaktan vazgeçer. Bu bedenler artık kendi imgeleri, figürleri ya da ideleridir. Çıplaklık bedeni parçalarına ayırır, Freud'un bölge adını verdiği yerlere böler. Bir bölge, bedenin bir kısmı değildir: Bir uyarılma yetisinin bedenin potansiyel olarak tüm yüzeyinde

---

Cela porte le double nom de l'excès : l'excrétion et l'extase. Le corps nu est le corps selon la réduction ou selon l'expansion de l'une ou de l'autre de ces allures, de ces conduites ou de ces façons, et selon la proximité ou la promiscuité qui se joue entre eux. Sur un mode parallèle, il s'agit aussi de la conjonction d'une fragilité et d'une puissance : la nudité tremble, démunie, tenue à l'humilité, en même temps qu'elle affirme une souveraineté pure, c'est-à-dire pas même une puissance supérieure mais une manière de s'excepter de tous les ordres de la puissance ou de l'impuissance.

La communication du corps nu se réduit à être une sorte de tautologie : la communication de lui-même, de cette nudité qui ne signifie rien qu'elle-même mais qui par là donne accès à un au-delà de l'échange et du partage. Les corps enlacés – mais ils sont enlacés dès lors qu'ils sont nus l'un en face de l'autre, chacun exposé au regard sans fond de autre où se reflète son propre regard non moins ouvert à l'infini – ne partagent rien que leur exposition l'un à l'autre. Il n'y a pas de langue, il n'y a a aucun medium d'échange entre eux. Ils communiquent l'incommunicable, c'est-à-dire non pas un sens suprême, réservé, inaccessible, mais au contraire et simplement, si on peut dire, l'ouverture même au sens, l'accès à son infinité.

Aussi les corps nus ne sont-ils plus des corps organisés, et encore moins bien sûr des corps prêts à paraître sur la scène sociale. Ils se détournent de leurs fonctions et chacun se détourne de son assomption en un seul et même corps propre. Ils ne sont plus leurs propres images, figures et idées. La nudité désassemble le corps, elle le démembre en ce que Freud

taşınmasıdır. Kelimenin etken ya da edilgen değerine göre, uyarılma ya bir çağrıdır ya da bir çağrıya cevaptır. Çıplaklık çağırır ve yoğunlaşmasından başka bir şey talep etmeyen bir çağrıya cevap verir. Çıplaklık hep daha da soyunmayı, yani her zaman bir bedenden fazlası olmayı ya da bir uyarımın bedenin bir ucunda arttığı bir bedenden fazlası olmayı talep eder: Bu da artık bir çağrıdan ve cevaptan daha fazla bir şey olmayan bedendir.

Çıplaklık hiçbir zaman nihai halde değildir: soyunmaların belirlenmemiş ardışıklığı kadar, bir kere çıplak kalmış ya da bırakılmış bedenin çıplaklığı ve uyarılmasını tekrar talep eden bedenin altında farklı bir çıplaklığın olması gibi. O ya da bu şekilde, burada söz konusu olan, arzunun tükenmezliğidir. Haz bunu sekteye uğratmaz: ritim verir ve yeniden başlatır.

Buna rağmen yine de olayın doğadan kaynaklandığını söyleyecek miyiz? "Doğa" varlığın ve hayatın tüketilemez coşkunluğunu tarif ediyorsa ve bizatihi hayatın ve varlığın üzerindeki bu taşmayı öteki, temelsiz, çıplaklık olarak niteleyebileceksek, bu soruya olumlu cevap verip evet, söz konusu olan doğadır diyebiliriz.

Fransızcadan çeviren: Melike Odabaş

---

a nommé zones. Une zone n'est pas une partie du corps : c'est le transport le long du corps, potentiellement sur toute sa surface, d'une capacité d'excitation. Selon la valeur active ou passive du mot, excitation est un appel ou la réponse à un appel. La nudité appelle et répond à l'appel de rien d'autre que de sa propre intensification. Elle demande à être plus dénudée, c'est-à-dire à être toujours plus qu'un corps ou toujours plus un corps concentré en une extrémité d'excitation : un corps qui n'est plus qu'appel et réponse.

La nudité n'est jamais finale : elle ouvre sur une succession indéfinie de dénudements, aussi bien au sens où il y a toujours une autre nudité sous celle qui se présente qu'au sens où le corps qui s'est une fois dénudé, ou laissé dénuder, demande à nouveau la nudité et son excitation. De l'une et de l'autre manière, c'est l'interminable du désir qui est en jeu. Le plaisir ne l'interrompt pas : il le rythme et le relance.

Dirons-nous encore qu'il s'agit de la nature ? seulement si la « nature » désigne une inépuisable excitation de l'être, celle de la vie et par elle de cet excès sur la vie même et sur l'être q'on peut appeler l'autre, le sans fond, la nudité.

Tuhaf Yabancı Cisimler (Bedenler)

JEAN-LUC NANCY

En compagnie de Philipp Warnell

I

Tamamen organik değilse bile, en azından homojen olduğu düşünülen, yabancı cismin tabi olamayacağı kendine özgü düzene sahip bir bütünün içine, az çok rastlantısal bir biçimde sokulan her türlü nesneye, parçaya, töze "yabancı cisim" adı verilir. Beton bir kiriş, bir ormanda yabancı cisimdir, nehirdeki teneke bir davul da... Oysa çok bilinen örnek, kazayla batan bir iğne, ete giren bir cam kırığı veya dikilen kesikte unutulan bir ameliyat aletidir. Bu son du-

Etranges corps étrangers

JEAN-LUC NANCY

En compagnie de Philipp Warnell

I

On appelle « corps étranger » toute espèce d'objet, de pièce, de morceau ou de substance introduit de manière plus ou moins fortuite à l'intérieur d'un ensemble ou d'un milieu sinon proprement organique, du moins considéré comme homogène et doué d'une régulation propre à laquelle le « cops étranger » ne peut être soumis. Une poutrelle de béton est un corps étranger dans une forêt, un tambour de fer-blanc en est un dans une rivière. Mais l'exemple canonique est toujours donné par l'aiguille ou le bout de verre ingéré de manière accidentelle,

rumda gerçi, işgalci müdahalenin– tıp jargonunda dendiği gibi – iyileştirme olan amacı, doktorun, uzmanlığın ve deontolojik tıp etiğinin imajına zarar veren bir düşüncesizlik sonucunda saldırıya dönüşür. Bu şekilde unutulan bir pense (bu alet stereotip olmuştur) iki kez yabancı cisim haline gelir: hem hastanın bedenine yabancıdır hem de tıbbın etik bütününe. Fakat daha da örneksel vaka, kuşkusuz, yine tıbbi bir örnek, kötü huylu tümördür: altını oymaya giriştiği organizmaya düşman konuk, kanserli hücrenin tam olarak nereden geldiği bizim için hâlâ sırdır. Kendi bedeninden mi gelir yoksa dışarıdan mı? Dış kaynaklı olduğu açık olduğu zaman da, gelişimi o denli açık değildir (sigara içen herkes gırtlak veya akciğer kanserine yakalanmaz).

"Yabancı cisim" –ifadesiyle olduğu kadar dayattığı belirsiz imgeyle– destursuz içeriye girişin şiddetini bir yönelimin, en azından bir eğilimin kötü huyluluğuyla bir araya getirir. Fakat içeriye dalışın ta kendisi gücül bir kötü huyluluğu zaten içinde taşır. Daha geniş bir biçimde düşünürsek, duhul bile kötü huyludur veya öyle olduğundan kuşku duyulabilir: bir bedene, bir bölgeye veya bir düşünceye duhulden sözcüklerin etrafında bir tehdit veya saldırganlık havası yaratmaksızın zorlukla söz edilir.

Yabancının tehditkârlığı, en azından endişelendirmesi, eski bir meseledir, yabancı mefhumu kadar eski. Hayat kendisini ilişkilere, bağlantılara, nesep bağlarına, bölümlere ve paylara paylaştırmadan nadiren yaşandığı için; bu tehdit, ilk kabileye, ilk gruba ve dolayısıyla insanlıktan önceye, her tür ortak

---

ou mieux encore par l'instrument de chirurgie oublié sous l'incision recousue. Dans ce dernier cas, en effet, l'intervention invasive – comme on le dit en jargon médical – voit sa finalité thérapeutique retournée en agression, et de plus par l'effet d'une étourderie qui souille l'image du praticien, de son expertise et de sa déontologie. La « pince » oubliée de la sorte (c'est cet outil qui sert de stéréotype) devient deux fois corps étranger : au corps propre du patient et au corps moral de la médecine. Mais le cas le plus exemplaire, sans doute, est celui, une fois de plus médical, de la tumeur maligne : hôte hostile à l'organisme qu'elle entreprend de miner, la cellule cancéreuse garde encore pour nous le secret sur sa provenance exacte. Vient-elle du corps propre ou bien d'ailleurs ? Lors même que sa provenance externe paraît claire, son développement ne l'est pas autant (tous les fumeurs ne contractent pas un cancer de la gorge ou du poumon).

Le « corps étranger » – tant par son expression que par l'image imprécise qu'elle induit – conjoint la violence d'une intrusion avec la malignité sinon d'une intention, du moins d'une disposition. Mais l'intrusion par elle-même est déjà porteuse d'une malignité potentielle. De manière plus large, même la pénétration en est ou peut en devenir suspecte : on parle difficilement de pénétrer dans un corps, dans un territoire ou dans une pensée sans laisser flotter autour des mots un air de menace ou d'agression.

yaşama, verili veya seçilmiş yakınlığa ve dolayısıyla tüm yaşam türlerine kadar geriye gider.

"Yabancı cisim" ifadesinin duyumsattığı şey, yabancının kendi kesafetidir. Onun farkı değil sadece, aynı zamanda da, hatta özellikle, bu farkın bir *cismin* sonucu olmasıdır – ve o halde bu sözcükte etkin hale gelen değer, bir somutluğun direnci, kendine siper ettiği katılık, hatta başka her cisme düşman olduğu er veya geç ortaya çıkacak bağımsız kendine yeterliliktir. *"Cisim"* (*corps*) aynı zamanda hem "dışarı" (*hors*) hem de "güçlü" (*fort*) gibi tınlar: bu tınıda gerçek, fiziksel dışsallığın, tek ölçüsünü maddeye nüfuz edilemezlikte bulan gücünü sınamaya koyulur. Bir cisim ancak birbirinin karşıtı olan asimilasyon ve yıkım mantıklarından birine göre nüfuz edilebilirdir. Yabancı madde ya cisim/beden tarafından asimile edilir - yutulur, emilir, soğrulur - ya da aksine cismin/bedenin bütünlüğüne zarar verir: onu yaralar, yırtar, hatta onun uzuvlarını keser veya onu parçalar. (Nüfuz (duhul) etmeden söz ettiğimizde askeri veya tıbbi bakımdan işgal eden bir tehditten bahsetmiyorsak eğer, aşktan söz ediyoruz demektir. Aşkta, asimilasyon veya parçalama olmaksızın karışma[1] vardır. Biri diğerinde, biri diğerine olan beden vardır, bedene-katma (*incorporation*) veya bedenleşmeyi-bozma (*décorporation*) olmadan. "Aşk" birin tuzaklarını bozacak bir biçimde ikinin karışmış olması demektir.)

1 *Mêlée* birbirine karışmayı içerir fakat Fransızca'da meydan kavgası, yakın dövüş, göğüs göğüse savaş anlamında da kullanılır.

Que l'étranger soit menaçant, pour le moins inquiétant, c'est une vieille affaire, aussi ancienne que la notion d'étranger, laquelle ne remonte pas à moins qu'au premier clan, au premier groupe et par conséquent, avant même l'humanité, à toute espèce de vie commune, d'affinité donnée ou élective et par conséquent à presque toute espèce de vie si la vie se vit rarement sans se partager d'elle-même en relations, corrélations, lignées, partitions et partages.

Ce que l'expression de « corps étranger » rend sensible, c'est la consistance propre de l'étranger. Ce n'est pas seulement sa différence, c'est aussi, et c'est même surtout, que cette différence est le fait d'un *corps* – et ce mot prend alors toute sa valeur de concrétude résistante, de dureté autonome, voire retranchée dans une suffisance qui ne peut que s'avérer, tôt ou tard, hostile à tout autre corps. « *Corps* » résonne tout à la fois comme « hors » et comme « fort » : s'y donne à éprouver la force de l'extériorité réelle, physique, celle qui n'a sa mesure que dans l'impénétrabilité matérielle. Un corps n'est pénétrable que selon l'une des deux logiques opposées qui sont celle de l'assimilation et celle de la destruction. Ou bien la matière étrangère est assimilée par le corps – ingérée, absorbée, métabolisée – ou bien au contraire elle entame l'intégrité du corps : elle le blesse, le déchire, voire le mutile ou le lacère. (Lorsqu'on parle de pénétration sans désigner la menace invasive, militaire ou médicale, c'est qu'on parle d'amour. Dans l'amour, il y a mêlée sans assimilation ni lacération. Il y a corps l'un en l'autre et l'un à l'autre sans incorpo-

*Yabancı cisim*de– genel olarak– dışlama değer kazanır: cisim kendini ayırandır. Cisim, nasıl değiş tokuş ilişkileri içinde bulunursa bulunsun dışarıyla ancak dışsal, ayrım, yalıtım ilişkileri olandır. Yabancı cisim olarak göründüğünde, özelliklerine yanıt veren hiçbir ilişki içerisinde değildir tam olarak. İşte o zaman çıplak özelliğini olabildiğince gösterir: kendiyle beden yapma özelliğidir bu.

Beden beden yapar: bir totoloji değildir bu. Özneye özsel özelliğinin yüklenmesidir. Ruh bedenin formuysa (örgütlenmiş bir bedenin, der Aristoteles – fakat inorganiğin de–*res extensa* – organiğe eş derecede esas olduğunu kabul etmeliyiz: her beden ilkin mineral, sıvı, gazlı, kaslı vs.'dir.) beden ruhun sızılmazlığıdır aynı zamanda. Ruhun katılığı, kesafeti, siperidir. Siperi olmayan, kale bedenleri olmayan bir ruh cansız, uçup gider.

II

O halde bedenin kendisi, "kendi" denilen, "benim" ("kendi") bedenim yabancıdır. Her beden başka bedenlere yabancıdır: yabancı olmak onun bedenselliğine içseldir. Her şeyden önce, beden yer kaplar ve bu yayılım onu noktanın gerçek dışı olma koşulundan çıkarır. Onun boyutsuz olduğu söylenemez. Fakat boyutu, tüm boyutları, o kadar mesafe meydana getirirler ki: başka bedenler ondan uzaklaşmalıdır. Bu uzaklaşma onların ilişkilerinin – temaslarının, karşılaşmalarının, bakışlarının, dinlemelerinin, tatlarının ve çekimlerinin koşulunu oluşturur.

---

ration ni décorporation. « Amour » veut dire mêlée de deux qui déjouent tous les pièges de l'un.)

Dans le *corps étranger*, le corps – en général – prend sa pleine valeur d'exclusion : un corps est ce qui se sépare. Un corps est ce qui n'a vis-à-vis du dehors que des rapports d'extériorité, de distinction, d'isolation, quels que soient les échanges dans lesquels il peut en même temps se trouver impliqué. Lorsqu'il se montre *corps étranger*, il n'est précisément dans aucun rapport qui réponde à ses propriétés. Il révèle alors au mieux sa propriété nue : celle de faire corps avec lui-même.

Un corps fait corps : ce n'est pas une tautologie. C'est l'attribution au sujet de son attribut essentiel. Si l'âme est la forme du corps (d'un corps organisé, dit Aristote – mais nous devons tenir que l'inorganique – la *res extensa* – est coessentielle à l'organique : tout corps est d'abord minéral, liquide, gazeux, tendineux, etc.), alors le corps est aussi l'impénétrabilité de l'âme. Il est la dureté, la consistance, le retranchement de l'âme. Une âme sans retranchement, sans rempart, s'évanouit inanimée.

II

C'est donc aussi le corps lui-même, celui que l'on dit « propre », c'est « mon » corps qui est étranger. Tout corps est étranger aux autres corps : l'être-étranger est inhérent à sa corporéité.

Ellerim birbirine dokunur, bedenim kendisi olan bir dışarıdan gelerek kendini tanır, dışındaki dünyayı kendine alarak yeniden. Fenomenologların en kıvrak zekalısı tarafından betimlenen tenin bu kesişimi – ten (*chair*) ve kesişim (*chiasme*) sözcüklerinin evirmeceli yankılaşımıyla, dünyaya ne kadar örülmüş olduğumuzu bize duyumsatan bu kesişim– dışarıyla iç içe geçmişliğimizin, bizi, baştan beri her zaman, en mahremimize kadar, dışarıya bıraktığını unutturmamalı bize. "İç", dış ile dışın arasından başka yerde değildir ve bu aralık –içsellik mağarası mitlerine ve hayaletlerine girişin aralığıdır–kendisinde yalnızca bir *dış*tır. Tüm dışarılardan uzaklaştırılmış da olsa hiçbir zaman boyutsuz noktaya dönmeyen (zira *psişe uzamlıdır*: bildiğini sanan analisttir bu kez), "içinde" veya "kendinde" her halükarda ancak dışarıya verilebilir, vicdan *(for interne: içimizdeki mahkeme)* değil, iç dış *(hors interne)*.

Beden hiçbir şey içermez; yeri, boyutu ve kesafeti olmadığı için hiçbir şeyin içeremeyeceği tini içeremez; bedenin kendine has bir içselliğini de taşımaz çünkü beden dışarıya koyulmuşluğun (*exposition*) veya dışarıda durmanın (*ex-sistence*) çok kıvrımlı yüzeyinden başka bir şey değildir. Onun formu olan ruh tam da bunu belirtir: tamamen dışarıya koyulmuş yüzey, yüzü ve tersi, iki yüzü olmayan, astarsız, her tarafından bütünüyle dışarıya koyulmuş, tıpkı ön yüz ile arka yüz karşıtlığını kabul etmeyen topolojik varlıklar gibi.

Barsaklarının derinliklerine, kaslarının liflerine kadar, boydan boya boşaltma kanalları boyunca beden kendini dışarı koyar, hep daha uzağa, olduğu

---

Avant toute chose, un corps s'étend et cette extension le soustrait à la condition irréelle du point. Il ne peut être dit sans dimensions. Mais sa dimension, toutes ses dimensions, constituent autant de mises à distance : les autres corps doivent s'écarter. Cet écart ouvre la condition de leurs rapports – de leurs contacts, de leurs confrontations, de leurs regards, écoutes, goûts et attraits.

Mes mains se touchent, mon corps se reconnaît lui-même venant à soi d'un dehors qu'il est lui-même, reprenant en soi le monde hors de lui. Ce chiasme de la chair si bien décrit par le plus perspicace phénoménologue du corps – ce chiasme qui nous rend sensible, par une résonance anagrammatique des mots *chair* et *chiasme*, combien nous sommes tressés au monde – ne doit pas nous laisser oublier que notre entrelacement au dehors nous a toujours déjà, d'emblée, exposés jusqu'au plus intime. Le « dedans » n'est nulle part ailleurs qu'entre dehors et dehors, et cet *entre* – l'*entre* de son *antre*, de sa caverne aux mythes et fantômes de l'intériorité – n'est à lui-même pour finir qu'un autre *hors*. Ecarté de tous les dehors sans pourtant revenir jamais au point sans dimension (car *la psyché est étendue* : c'est l'analyste, cette fois, qui se suppose le savoir), « dedans » ou « en soi » ne peut jamais être donné qu'au dehors, *hors interne* et non pas *for interne*.

Le corps n'est contenant de rien, ni d'un esprit que rien ne saurait contenir puisqu'il est sans lieu ni dimension ni consistance, ni d'une intériorité propre du corps puisque lui-même n'est pas

uçurumun ta dibine doğru durmadan kaçan bir içi dışarı koyar. Ayrıca, dünyanın hakikatidir bu: hiçten çıkmış, *yaratılmış*, yani üretilmemiş, biçimlendirilmemiş, inşa edilmemiş, ama *nihil*'in başkalaşması ve spazmı olan, dünya bir dışarı koyulmanın patlaması ve genişlemesidir (buna "hakikat" veya "anlam" demeye izin verilebilir). Bedenin ve dünyanın kesişimi dışarı koyulmayı kendi kendisine açıklar[2] ve bununla birlikte, dünyayı bir tine, anlamı bir imlemeye geri götürerek tüketici bir biçimde açıklamanın imkansızlığını da ortaya koyar. Dünya hiçbir tanıdıklığın öncelemediği yabancılıktır.

III

Yabancıdır bedenler: dışarıdan yapılmışlardır, yabancının yabancılığını oluşturan *extraneitas*'tan. Dış her zaman içten sonra gelirmiş gibi görünür, iç ayrılmış ve toparlanmış olarak, bir ortam, bir öge gibi onun varlığını önceler. Fakat bu toplanma ve içteki bu zarflanma ancak tam da dışı geliştiren bu kopuş sayesinde olabilir. Bu dış kendini bir "kendi-olmama" olarak göstermeye indirgenemez: tersine, dışa koymanın imkanını oluşturur ki, bunsuz "kendi" de asla olamayacaktır, yani kendiyle bir ilişkide olamayacaktır. Her halükarda dış ve iç birbirinin koşuludur ve iç ancak iki biçimde tanımlanabilir: ya kendinde saf bir yoğunlaşma olarak –ve bu durumda *tin* adını alır – ya da kendiyle ilişki olarak ve bu durumda da *ruh* adını alır. Ama her boyuta, her yayılıma ve her biçime

2 *Le chiasme du corps et du monde expose l'exposition à elle-même*. Exposition'un bir anlamı da açıklamak, açık kılmak, ifşa etmektir (çn).

---

autre chose que la surface aux multiples replis de l'ex-position ou de l'ek-sistence qu'il *est*. L'âme en tant que sa forme désigne cela même : la surface toute entière exposée, sans avers et revers, sans double face, sans doublure, mais de toutes parts exposée comme ces entités topologiques qui n'admettent pas opposition d'un envers et d'un endroit.

Jusqu'au fond de ses entrailles, entre les fibres de ses muscles et le long de ses canaux d'irrigation, le corps s'expose, il expose au dehors le dedans qui ne cesse de fuir toujours plus loin, plus au fond de l'abîme qu'il est. Or telle est bien la vérité du monde : issu de rien, *créé*, c'est-à-dire non produit, non formé, non construit mais altération et spasme du *nihil*, le monde est l'explosion et l'expansion d'une exposition (qu'il est permis de nommer « la vérité », ou bien « le sens »). Le chiasme du corps et du monde expose l'exposition à elle-même – et avec elle, l'impossibilité de reconduire pour finir le monde à un esprit et le sens à une signification.

Le monde est l'étrangeté que n'a précédée aucune familiarité.

III

Etrangers sont les corps : ils sont faits du dehors, de l'*extraneitas* qui forme l'étrangèreté de l'étranger. Le dehors paraît toujours venir après le dedans, comme un milieu, un élément au sein duquel le dedans préexisterait, détaché, rassemblé sur soi. Mais ce rassemblement, cet en-

yabancı tinin hiçbir dışı yoktur. Mutlak kapsayandır veya zarfın tersi ve yüzü ayrımı da dahil her ayrımı kendinde iptal eden kendi kendini zarflamadır. Tin bu anlamda mutlak yabancıdır, her türlü dışsallığın radikal bir biçimde olumsuzlanmasının dünyaya yabancılığıdır. *Extraneus extremus*, *interior intimo meo* – derinliği ölçülemez derecede içli dışlı olmaya denk yabancı, aynıdan daha da aynı olan başka, aynılığın özdeşe batışı, kendi için(d)e göçmüş özdeş.

Bu yüzden, onu bağlayan nihai yoğunlaşma ve kasılmanın içerisinde tin - saf ateşleme, saf yanma, soluğu kaybeden nefes bırakma, bir nefes verişin nefes alışı, yalnızca ölüme denk gelen, ucuyla her şeyi delip geçen, nefesi ya da aleviyle her şeyi kat eden ve her şeyden önce kendini bir baştan bir başa delen tin - sonunda kendinden çıkışın fışkıran arzusuna indirgenir. Bu arzu ruhu mümkün kılar.

Tin dışarıyı arzulayarak ona doğru atar kendisini, ruh kendisini oluşturarak cevap verir: beden arzuyu göz önüne sererek dışarıya dönmüştür. Bu arzu tinin mutlak yabancılığından başka bir şeyden kaynaklanmaz. Dünyada, dünyanın bir dışarıdanlığı (*extranéité*) vardır. Dünyanın anlamı dünyanın dışındadır ve bu dışın kendisi de her şeyin dışındadır, yerden mahrumdur, içi olmayan dıştır. İşte bunun içindir ki tin – anlam, nefes olarak anlam – kendisi olduğu noktayı (özsel boşluğunu) patlatarak, boyutu, biçimlerin mekansallaşmasını ve cisimlerin/bedenlerin uzaklaşmasını başlatarak yerin yokluğunun dışına sıçrar.

---

veloppement au-dedans ne peut avoir lieu, précisément, que par ce détachement qui développe le dehors. Celui-ci ne se réduit pas à figurer un « non-soi » : il forme au contraire la possibilité de l'exposition sans laquelle le « soi » lui-même ne saurait tout simplement pas être, c'est-à-dire être en rapport avec soi. De toute évidence, dehors et dedans sont condition l'un de l'autre, et le dedans ne peut se définir que de deux manières : ou bien comme pure concentration en soi – et il se nomme alors *esprit* – ou bien comme rapport à soi, et il se nomme *âme*. Mais l'esprit, étranger à toute dimension, à toute extension et à toute forme, n'a aucun dehors. Il est l'englobant absolu ou l'auto-enveloppement tel qu'il supprime en soi toute distinction, jusqu'à celle d'un avers et d'un revers de l'enveloppe. L'esprit est en ce sens l'étranger absolu, l'étrangèreté au monde d'une négation radicale de toute extériorité. *Extraneus extremus*, *interior intimo meo* – l'étranger égal à l'intimité insondable, l'autre en tant que plus même que le même, la mêmeté fondue dans l'identique et l'identique abîmé en soi.

C'est aussi pourquoi l'esprit – qui transperce tout de sa pointe, traverse tout de son souffle ou de sa flamme et se transverbère d'abord lui-même, pure ignition, pure combustion, exhalaison qui perd haleine, inspiration d'une expiration, esprit qui ne s'égale qu'à la mort – se réduit pour finir, dans la concentration et dans la contraction ultimes qui le nouent, au désir jaillissant de sortir de soi. Ce désir rend l'âme possible.

IV

Bedenler onları harekete geçiren tinin yabancılığı sebebiyle birbirine yabancıdır. Bu dışarıdanlık (*extranéité*) onların yabancılığını da oluşturur: bendenler sadece yabancı değildir birbirini de kolayca tanımaz, birbirine kolayca yaklaşmazlar, en azından bir güvensizliği bazen de bir korkuyu veya itici bulmayı aşmaları gerekir. Bir beden bir başka bedene rahat bir biçimde dokunmaz, zira bu yakınlığın tinin arzusunun yeni bir kıvılcımıyla onları beraberce yakıp kül etmekle tehdit ettiğini bilir.

Bir bakıma tüm bedenler birbirine dokunmaktadır: dünya tüm bedenlerin bitişikliğinden dokunmuştur; bedenler arasında hava, ışık, ses, kokular ve maddenin başka halleri evrenin ince olduğu kadar sıkı kumaşını biteviye dokurlar.

Evren adını yalnızca bu kumaşın birliğine borçludur, kendine örülü uzamın (*extension*) birliği, ne birleşmeye ne de tek biçimliliğe varan bu birlik, dışarı koyulmuş kendinin özü itibariyle kendinden kaçan birliğidir: bendenler aralarında, *aradalıklarını*, *birlikteliklerini*, *karşı karşıyalıklarını* paylaşırlar– bazıları yakınlarındakine karşıdır ve çözümsüz bir biçimde onlara karışmıştır. Dünya tinde çözülmez: ne bir kusur ne de bir eksikliktir bu, tam tersine, zira Bir varlıkların mahrum oldukları veya kendisinden ayrı oldukları (uzuv kesmenin, zorunlu iğdişin, ayrı varlığa teslim olmanın kısır mantığı ve ahlakı) bir şey değildir. Bir'in kendisi bir eksikliktir, en üst derecede kendinden eksikliktir,

---

L'esprit s'élance en désir du dehors, l'âme répond en se formant : corps tourné au dehors, exposant le désir. Or ce désir ne procède pas d'autre chose que de l'étrangeté absolue de l'esprit. Au monde, il y a une extranéité du monde. Le sens du monde est hors du monde, et ce dehors est lui-même hors de tout, privé de lieu, dehors sans dedans. Voilà pourquoi l'esprit – le sens, le sens en tant que souffle – bondit hors de l'absence de lieu, faisant éclater le point qu'il est (sa nullité essentielle), ouvrant la dimension, l'espacement des formes, l'écartement des corps.

IV

Les corps sont étrangers les uns aux autres par l'étrangèreté de l'esprit qui les anime. Cette extranéité fait aussi leur étrangeté : non seulement les corps sont étrangers, mais ils ne se reconnaissent et ne s'abordent qu'avec difficulté, obligés de surmonter au moins une méfiance, parfois une crainte voire une répulsion. Un corps ne touche pas facilement un autre corps, car il sait que cette proximité menace de les foudroyer ensemble dans une nouvelle étincelle du désir de l'esprit.

D'une certaine façon, tous les corps se touchent : le monde est tissé de la contiguïté de tous les corps entre lesquels l'air, la lumière, le son, les senteurs et toutes les autres modulations de la matière tissent incessamment le tissu aussi fin que serré de l'univers. Ce dernier ne doit son

herşeyden, konumdan bile yoksundur, birlikten ve kendi kendine varoluşunu sürdürebilme ilkesinden yoksundur. Bir, kendi yalnızlığında yok olup gider.

Yalnızca ayırt edilen bedenler ve onların ayrımının durmaksızın yeniden oynatılan belirlenmemiş biçimi varoluşlarını sürdürürler. Birbirlerine dönmüş ruhlar, birbirine dokunmak için, yan yana veya yüz yüze, sırt sırta veya sıra sıra. Birbirine sürtünen ve birbirinden kaçınan biçimler, birbirine uyum sağlayan veya deforme eden, birbirini saran ve birbirinden ayrılan. Hiçbir zaman ne birbirlerinin içinde erirler ne de birbirleriyle karışırlar; bununla birlikte bazen molekül ya da renk biçimini alarak kaybolurlar; hep belirgin çevreleri tekrar harekete geçirerek, lekeleri ve izleri, kıyıları, kenarları, üzerlerinde bedenlerin dışarıya koyuluşlarının doruk noktasına ulaştıkları titreyen uçları birbirlerinden uzaklaştırarak ya da onları yayarak: kırılgan zarlar, inceltmeler veya genişletmeler, göbek bağının düştüğü yerde kalan yara izi ve diğer ayrımlar, tözlerin dilsizleşmesi (*amuïssement des substances*).

Yaprağa karşı yaprak ve tohumların arasında tohum, birkaç toprak öbeğinin yardığı küçük su akıntısı, kıskacın ucuyla yeniden yakalanmış bir yumurtadan doğmuş ikizler, kayalık yığınları ve akbabaların uçuşları, sağ el ve sol el, gölün üzerine yansıyan duman, okyanus çukurlarının ışıldak balığı, pirinç toplayıcı kadının kırık beli, ve sen, ve sen yine, veya ben, "ben" diyen sen ve "sen" diyen ben, ve kalın veya ince dudaklarımız, ve yüzlerimizin tezat oluşturan terkipleri, bireysel özlerin atfedilmesinin meydan okuyuşu-

---

nom qu'à l'unité de ce tissu, unité de l'extension à soi-même enlacée, unité qui ne se résout ni en unification, ni en uniformité, unité par essence écartée de soi et à soi-même exposée : corps entre eux, partageant leur *entre*, leur *avec*, leur *contre* – les uns contre les autres proches et mêlés sans résolution. Rien ne résout le monde en esprit : ce n'est pas un défaut ni un manque, bien au contraire, car l'Un n'est pas le bien dont les êtres manqueraient ou seraient séparés (pauvre logique et pauvre morale de mutilation, de castration nécessaire, de résignation à l'être séparé). L'Un est lui-même le manque, le manque à soi par excellence ; l'Un s'effondre dans sa solitude, privé de tout même de position, privé d'unité et de subsistance.

Ne subsistent que les corps distincts et la variation indéfinie, toujours rejouée, de leur distinction. Âmes tournées les unes vers les autres, à se toucher, côte à côte ou face à face, dos à dos et tour à tour. Formes qui se frôlent et qui s'évitent, qui se conforment l'une à l'autre ou qui se déforment, qui se plient, s'épousent et se déprennent. Ne se fondent ni confondent jamais, pourtant parfois disparaissant, prenant forme de molécules ou de coulures, toujours réanimant des contours distincts, écartant ou dilatant les taches et les traces, les bords, les franges, les extrémités tremblantes sur lesquelles les corps atteignent de comble de leur exposition : pellicules fragiles, effilements ou évasements, cicatrices des naissances et d'autres distinctions, amuïssement des substances.

nun karşısında durmayı böylelikle ara vermeksizin kabul ederek. Bir andan diğerine, varsayılan öznenin yabancılığı daha uzak daha da tekildir, nasırlar ve kırışıklıklar, izler, derinin üstüne çıkmış damarlar, lekeler ve akıntılar. Buna ilaveten, daha da biricik bir şekilde, varsayılan bir öznenin bir andan diğerine yabancılığı, nasırlar ve kırışıklıklar, yara izleri, çıkmış damarlar, lekeler, ufuk çizgileri.

V

Tekil özler her zaman olduklarından farklı olan ve özselliklerini erteleyen, devingen, uçucu özlerdir. Bununla birlikte, bir aynılık, bir İde'nin - bu taş, bu eğrelti otu, bu kadın - ışıltısıyla donanmış bir son özellik vaadinde bulunmaktan da vazgeçmezler.

Bu İde ışıltısını, tine göre zorunluluğunu mütemadiyen yineleyen olumlamaya borçludur – ama daha önce de söylediğimiz gibi, tin dışarı arzusunda kendini kaybeder: bu taş, bu eğreltiotu, bu kadın kendinden çıkmadan, rüzgarlara, ateşlere ve karşılaşmalara kendini vermeden meydana gelmez. Bu dışarı koyulmada bir beden sadece başkalarına yabancı değildir. Ancak kendisine de yabancı olarak başkalarına yabancı olabilir. Bir beden kendini kendinden-olmayan kılar, kendini yabancı kılar. Tinin yer-olamayan—yerinden dışarı atılmış, fışkırmış bir ruhun kendine yabancılığı, kendine yerli-olmamasıdır.

Bir beden kendinin geri çekişilidir, bir kendi'yi dünyada dışarıya koyarak

---

Feuille contre feuille et grain parmi les grains, filets d'eau que divisent quelques mottes de terre, jumeaux d'un même œuf repincé, masses rocheuses et vols de gypaètes, main droite et main gauche, fumée reflétée dans le lac, poisson-lanterne des grandes fosses océanes, reins cassés de piqueuse de riz, et toi, et toi encore, ou moi, toi qui dis « moi » et moi qui dis « toi », et nos lèvres larges ou minces, et les compositions contrastées de nos visages, ainsi sans relâche relevant le défi de l'attribution d'essences individuelles. Plus loin encore plus singulièrement l'étrangeté d'un moment à l'autre d'un supposé sujet, les cals et les rides, les stigmates, les veines qui font saillie, les taches, les lignes de fuite.

V

Les essences singulières sont essences mobiles, volatiles, toujours différentes d'elles-mêmes et différant leur essentialité – sans pour autant cesser de promettre une mêmeté, une propriété dernière douée de l'éclat d'une Idée : cette pierre, cette fougère, cette femme.

Cette Idée doit son éclat à l'affirmation toujours reprise de sa nécessité selon l'esprit – mais comme nous l'avons dit l'esprit ne laisse pas de faire éclater son désir du dehors : que cette pierre, cette fougère, cette femme n'advienne qu'en sortant de soi, offerte aux vents, aux feux, aux rencontres. Dans cette exposition, un corps n'est pas seulement étranger aux autres. Il ne

kendiyle ilişkiye sokar. Bedenim dışarıya dönük tenim değildir sadece: O bizzat zaten bana dışarı, içimdeki dışarıdır ve benim için dışarıdır– kendimi birlikten ayırt etmek için benim tarafımdan bana zıtlaştırılmıştır. Başkalarına yabancı ve öncelikle de ona rağmen dönüştüğüm şu başkaya yabancı. Neredeyim ayağımda, elimde, cinsel organımda, kulağımda? Neredeyim bu yüzde, bu özelliklerde, izlerde, kırışıklıklarda, titremelerde?

Kendi bedenim – denir onu yabancı bedenden ayırt etmek için: fakat hangi özellikten (*propriété*) dolayı kendi (*propre*)? Tözümün bir sıfatı değil, hukuken sahip olduğum bir mülk de değil, bazı bakımlardan onu bu rollerden biriyle bir tutabilsem bile. Kendilik değeri, onun benim olmasından ziyade onun ben olmasından ileri gelir. Eğer bir sıfat gibi veya bir mülk gibi benim olsaydı onu yok edecek kadar istismar edebilirdim. O zaman kendimi de yok ederek, onun ben olduğumu ve benim olmadığını göstermiş olacaktım.

O benim kendimdir, evet, *ego extraneus*. Ben kendim dışarıda, ben kendim dışarı, kendimin dışında olarak, bir için ve bir dışın bölünmesi olarak ben kendim, için kendisi de karanlık, saydam olmayan ve uçurumsal bir yoğunlaşma noktasına varana dek kendi içine çökmüştür. O noktada tin, tutarlılığa sahip olması gerekmeyen, mantığın ve gramerin öznesi olan ve Kant'ın gerektirdiği gibi "tüm temsillerime eşlik etmek zorunda olan" soyut bir "ben" ile ağızdan çıkan gırtlaktaki hava borusunun etrafını sarmalayan iki dudağı, damağı ve dili, dilimin tekil fiziğinin gerektirdiği frekanslar uyarınca sesler çıkarmak

---

l'est qu'en l'étant aussi à lui-même. Un corps s'extranée, il s'étrange. Il est l'étrangèreté et l'étrangeté à soi d'une âme jaillie, éjectée du non-lieu de l'esprit.

Un corps est le retrait de soi qui rapporte un soi à lui-même en l'exposant au monde. Mon corps n'est pas seulement ma peau tournée au dehors : il est déjà lui-même le dehors à moi, le dehors en moi et pour moi – par moi à moi-même opposé pour me distinguer de l'unité. Etranger aux autres et d'abord à cet autre que je deviens grâce à lui. Où suis-je dans mon pied, ma main, mon sexe, mon oreille ? Où suis-je dans ce visage, ses traits, traces, travers et tremblements ? Qui suis-je sur les contours de cette bouche qui dit « je » ?

Corps propre – dit-on pour le distinguer du corps étranger : mais propre de quelle propriété ? Il n'est pas un attribut de ma substance, il n'est pas une possession de mon droit, même si je peux à quelques égards l'identifier sous un de ces rôles. Il est propre en tant qu'il est moi plus qu'en tant qu'il n'est mien. S'il était mien comme un attribut ou comme une possession, je pourrais en abuser jusqu'à le supprimer. Me supprimant alors moi-même, je montrerais bien qu'il est moi et non mien.

Il est moi-même, oui, *ego extraneus*. Moi-même au dehors, moi-même hors, en tant que hors de moi, moi-même en tant que division d'un dedans et d'un dehors, le dedans en lui-même enfoncé jusqu'au point de concentration obscure, opaque et abyssal où l'esprit se déchire entre

için kullanıldığında kocaman açılıveren ego olan "ben" arasında yırtılır. Şu halde iç kendisinin üzerine döndürülmüştür, damar dışına sızdırılmış, embriyo gelişim evresine dışarıdan müdahele edilmiştir, haykırılmış, ifade edilmiş ve fırlatılmıştır – "dışarıya" değil "dışarı olarak".

Evet, ben-dış. "Dışımda" değil, çünkü aslında yek iç "ben" değildir, bütün bir bedenin toparlandığı bir açıklıktır. O açıklıkta beden ses çıkarmak ve kendini "kendi" ilan etmek için bastırır, kendine hakim olur ve adını üstlenir, belki de etrafındaki diğer bedenlerin ona yollayacakları yankıyı arzulayarak kendini arzular. Kendini çağırışında kendine yabancıdır; öyle olmasaydı zaten kendini çağırmazdı, bu yabancıyla karşılaşma talebini bütün genişliğiyle ifade etmezdi.

VI

Bedenlenerek, yabancılaşır – o, tinin noktası. Biçim kazanır, ruha bürünür, kendine yabancılaşarak canlanır. Dahası, onu canlandıran yabancılığıdır, ona uçurumunun dibinden gelen şu yabancılık. Onsuz ruhsuz kalacaktır, kemik, lif, sıvı ve köpük öbeklerine dağılmış saf tin...

Yükselen ve alçalan deniz beden, akış ve karşı akış, gel git, çukur deniz, hayatı, bedenin kendisinin ilk hücresel bölünmesini, koyu *nihil*'den başlayarak bedenlerin her türlü çoğalmasını önceleyen derinlikten gelerek kabaran deniz.

---

un « je » abstrait « qui doit accompagner toutes mes représentations » comme l'exige Kant, sujet logico-grammatical dépourvu de consistance, et un « je » proféré, un *ego* grand ouvert en deux lèvres s'arrondissant autour de la colonne d'air que gorge, palais et langue s'emploient à faire résonner selon les fréquences requises par la physique singulière de ma langue. Dedans donc retourné sur lui-même, extravasé, exogastrulé, exclamé, exprimé et jeté – non pas « au dehors » mais « en tant que dehors ».

Oui, moi-dehors. Non pas « hors de moi », car en vérité le seul dedans n'est pas « moi » mais la béance dans laquelle tout un corps se rassemble et se presse pour se faire voix et se déclarer « soi », se réclamer et s'appeler, se désirer en désirant l'écho que renverront peut-être d'autres corps autour de lui. Etranger à soi dans son appel de soi ; sinon, il ne s'appellerait pas, il n'exprimerait pas de toute son extension la demande de rencontrer cet étranger.

VI

Faisant corps, il s'étrange – lui, le point de l'esprit. Il prend forme, il prend âme, il s'anime étrangé à lui-même. Mieux encore, ce qui l'anime est cette étrangèreté, cette étrangeté qui lui vient du fond de son abîme. Sans elle, il resterait sans âme, esprit pur éclaté en morceaux d'os, en fibres, humeurs, écumes…

Onu işgal eden ve sıkıştıran yabancı, avuç içlerini ve dudaklarını, alnını, göz bebeklerini, organlarının tüm doğumlarını ve çöküşlerini, rahatsızlıklarını ve rahatlıklarını, hareket etme, yayılma biçimlerini, sınırlarını, açılarını ve tırnaklarını ileri uzatır. İlerler ve kendini öne sürer, ışıklara ve kokulara, tanelere, pürtüklere, dayanıklılıklara ve yumuşaklıklara doğru bir maceraya atılır, keskin sesler ve uğultular, çarpmalar ve titremeler riskine girer. Kendini bedene-katar (*s'incorporer*), gölgelerin ziyaret ettiği oyuklarla dolu beden, ve kendisi de, bulutlardan veya lavlardan ağmış, tebeşir gıcırtısı, gül kokusu veya halı yünü haline gelir. Ardından geri çekilir ve deri değiştirir, maddesel-olmayan bir taslak olur, suların beşikte yansımasını salladıkları bir taslak. Denize ve kumlara geri döner, çabayla veya can sıkıntısıyla gevşemiş sınırlarından çevresinin emin olmadan, sanki ölü bir tenden kayıp gider gibi kendi dışına kayarak.

Kendine her zaman daha yabancı olarak, yaşı ve tutkularıyla dövmelenmiş, keyifler ve iğrenmeler, hamleler ve retlerin kıpırtısıyla kırışmış ve lekelenmiştir – onu, galaksiler arasında bir galaksi, bir araya getiren ve harekete geçiren güçlerin dışarıya veya içeriye doğru patlamasına maruz bırakan tüm bu çekicilikler ve geri çekilmeler makinesi – sonunda kendisini neyse o olarak tanır: uzaklardan gelen ziyaretçi, kertenkele ve kemirgen, kuş, hiçin bir sarsıntısıyla aniden ortaya çıkmış sinirlere sahip bir embriyona aşılanmış böcek.

Titreyişi, kasılışı, ta kendisidir: iki beden arasındaki kucaklaşmada bir

---

Corps en marée montante et descendante, flux et reflux, mascaret et jusant, mer creusée, soulevée depuis une profondeur antérieure à la vie, antérieure à la première division cellulaire de ce corps même, antérieure à toute la multiplication des corps à partir de l'épais *nihil*.

L'étrange qui l'occupe et qui le presse tend ses paumes et ses lèvres, son front, ses pupilles, toutes les naissances et toutes les chutes de ses membres, ses gênes et ses aises, ses façons, ses toisons, ses bords, ses arêtes, ses angles et ses ongles. Il s'avance et il se propose, il s'aventure vers les lumières et vers les senteurs, vers les grains, les rugosités, les fermetés et les mollesses, il se risque aux stridences et aux grondements, aux heurts, aux vibrations. Il s'incorpore, corps caverneux visité d'ombres, et il devient lui-même odeur de rose ou laine de tapis, crissement de craie, coulées de nuage ou de lave. Il se retire ensuite et se dépouille, esquisse immatérielle dont les eaux bercent un reflet. Il retourne à la mer et au sable, incertain de ses contours distendus par l'effort ou par l'ennui, glissant hors de lui-même comme d'une peau morte.

Toujours plus étranger à lui-même, tatoué par l'âge et par les passions, plissé et taché par le remuement de ses goûts, dégoûts, élans et refus – toute cette machinerie d'attraits et de retraits qui l'expose, galaxie entre les galaxies, à l'explosion ou à l'implosion des forces qui l'as-

tane daha ürperişten başka bir değildir. *Aradalığın* vücut bulmasıdır, böylece yeni bir mekan, yeni bir dışarısı açılır; ondan başkalarına doğru ve ilkin onun kendisinden kendisine doğru açılan bir dışarısıdır bu; bir tane daha sıyrılıştan ibaret, hepsi de dünyaya ve kendilerine yabancı olarak atılmış, coşkulu kalabalık ve tozlarımızın parıltısı olan bedenlerin tümü arasında bir daha yabancılaşmadan ibarettir. Titreyişi, kasılışı, ta kendisidir: iki beden arasındaki bir kucaklaşmada bir tane daha ürperişten başka bir değildir. *Aranın* vücut bulmasıdır, böylece yeni bir mekan, yeni bir dışarısı açılır; ondan başkalarına ve ilkin onun kendisinden kendisine açılan bir dışarısıdır bu; bir tane daha ayrılmadan, hepsi de dünyaya ve kendilerine yabancı olarak atılmış, ateşli bir çokluk ve tozlarımızın parıltısı olan tüm bedenler arasında bir kez daha yabancı olagelmeden ibarettir.

VII

Yüzen beden yüzgeçlidir, yüzgeçleri ve pulları parlaktır, akışkan ve sıvı kütle haline gelir, su yosunu ve su yeşili olur. Yiyen beden tat ve özsu, ağızda gevelenen lifler ve baharatlar, tadı çıkarılan besinler, damakta kalan tatlar olur. Boşalmakta olan beden kasılışında şiddetlenir, (deri/tüy değiştirir gibi) sert ürperti halini alır, dışarıya akarak ve koparak çıkar gider. Her defasında beden başkadır ve tüm değişimlerinde, (*avatar*), içerilerinde başka yerdeki uzaklardan gelen melek veya şeytan olarak kendini ziyaret ettiği tüm ilahi

---

semblent et qui l'agitent – il se connaît enfin pour ce qu'il est : le visiteur venu des lointains, le reptile et rongeur, l'oiseau, l'insecte greffé sur l'embryon nerveux soudain surgi d'une secousse du néant.

Sa secousse, son spasme, c'est lui-même : il n'est rien d'autre qu'un soubresaut de plus dans une étreinte entre deux corps, devenant corps de l'*entre* ouvrant un nouvel espace, un nouveau dehors de lui aux autres et d'abord de lui à lui-même, rien d'autre qu'un écartement de plus, rien qu'un étrangement de plus entre tous les corps, tous jetés étrangers au monde et à eux-mêmes, multitude fébrile et chatoiement de nos poussières.

VII

Corps qui nage est nageoire, aileron et squame luisant, se fait courant et masse liquide, se fait algue et clarté glauque. Corps qui mange devient saveur et jus, mâchon de fibres et d'épices, sucs exprimés, expansion goûteuse. Corps qui jouit s'exaspère en son spasme, mue en frémissement durci, part en coulure et en rupture. Chaque fois corps est autre et un autre que le même qu'il est en tous ses avatars, en toutes ces métamorphoses divines selon lesquelles il se visite lui-même, ange ou démon venu des plus lointains ailleurs. Corps est venue en soi de l'inconnu, irruption et intrusion d'autres corps, ingestions, intussusceptions, incarnations, reconnaissances et gra-

dönüşümlerde (*métamorphose*) olduğu aynıdan bir başkadır Bilinmezden kendine gelen beden, diğer bedenlerin müdahalesi ve baskını, yutuşlar, özümsemeler, vücuda gelişler, tanımalar ve şükranlar, tiksinmeler ve reddedişler. Beden, alınmış ve dışa verilmiş, solunmuş, yutulmuş ve tükürülmüş yabancı bedenlerin büyük vuruşu.

Gerilmiş sargı bezi veya serbest bırakılmış el, uykunun gizli kütlesi, alına dayanmış avuç, kafasında kendi sesinin yankısı, baş dönmesi, şişkinlik ve terleme, küçük deri sıyrıkları, sertleşmeler ve kramplar, tahrişler, sıkıntı verici durumlar, çarpıntılar, hapşırmalar, tüm bunlar fazlasıyla duyarlı bir makineye delalet eder. Bu makine, her zaman, basitçe çalışmasını bozan fazlaya karşı, her şeyin ve kendisinin fazlasına karşı çok duyarlıdır. Zira makine yoktur, yalnızca arzu ve bekleyiş, korku ve açlık, ihtiyaç, imrenme, atılım, dermansızlıktan başka bir şey yoktur. Her taraftan, tenin ve dünyanın bütün uçlarından bastıran ve çekiştiren güçlerin sıkıştırması ve arada bırakması vardır sadece.

Beden kesildiğinde, anatominin nesnesi yapıldığında bütünlüğü içerisinde kendisidir, canlandığında, ziyaret edildiğinde, ilham geldiğinde, alt üst olduğunda veya okşandığında değil. O zaman düşünce, arzu, hamle, erdem, eğilim ve sapma olur. Doğu ve Batı, başucu ve ayakucu, paylaşım ve kesişim, hava bölgeleri, sırrını taşıdığı dünyaya yabancı– her beden yeniden dünyanın sırrı olarak katlanmış ve dünyanın sırrı olarak her bedenin katları açılmıştır.

---

titudes, répulsions et rejets. Corps est grand battement de corps étrangers, inspirés et expirés, haletés, avalés et crachés.

Il est sangle tendue ou poignée relâchée, masse enfouie de sommeil, paume contre front, écho de sa voix dans sa tête, étourdissement, largesse et transpiration, infime excoriation, indurations et crampes, irritations, gênes, extrasystoles, éternuements, toute une machinerie trop sensible, trop susceptible à ce qui n'est rien d'autre que toujours à nouveau l'excès de toutes choses – et de lui-même – sur le simple entretien de sa machine. Car il n'y a pas de machine, il n'y a que désir et attente, crainte et faim, besoin, envie, élan, abattement. Il n'y a qu'écartèlements et constrictions entre des forces qui tirent et qui pressent de toutes parts, de toutes les extrémités de la peau et du monde.

Corps n'est lui-même en son intégrité que lorsqu'il est disséqué, anatomisé, mais non lorsqu'il est animé, visité, inspiré, renversé, caressé. Alors il est pensée, désir, élan, vertu, inclination et déclinaison. Il est orient et occident, zénith et nadir, partage et croisement, régions de l'air, étranger pour finir au monde dont il emporte le secret – chaque corps replié, déployé en secret du monde.

VIII

Beden olmanın yabancılığından/tuhaflığından başka bir şey değildir. Fakat beden ona doğru giden arzunun bedenidir – o olmadan yerel güçlerin basit bir kasılması olurdu, ne var ki biçimi ondan hızlıca kaçar. Bir bedenin biçimi, olduğu biçim, bir arzuya, bir beklentiye, hatta bir ihtiyaca veya bir imrenmeye karşılık verir: yemek istediğim meyvenin, tutmayı umduğum elin biçimi.

Varlığın yabancılığı/tuhaflığı bu arzuda bulunur o halde. Ne varsa arzu sayesinde vardır, bu arzu ne arzusu olursa olsun. Bu arzu hiçbir yerde gelmez veya *varlığın* kendisinden gelir. Daha iyisi, varlıktan gelir, varlıktandır ve varlıktır.

Olmanın yabancılığı/tuhaflığı bu arzudan gelir o halde. Bir şey yalnızca o şeyin olması arzusuyla vardır. Hiçbir şey o şeyin olması arzusu olmadan varolamaz. Bu arzu hiçbir yerden gelmez/hiçbir yer'den gelir, veya *varlığın* kendisinden gelir. Daha da iyisi, *olmaktan* gelir, *olmaktandır* ve *olmaktır*.

Varlığın anlamı, olmanın anlamı: olmayı arzulamak, olma arzusu olmak. Yabancı, o halde, zira arzu kendini kendisine yabancı kılar. Ontoloji veya yaratım bunu söylemek için kullanılan klasik terimlerdi. Bundan böyle yabancı bedenlerimizle onu başka türlü, ama benzer bir biçimde, söyleyeceğiz.

IX

Şunu söyleyeceğiz ve daha başka bir tarzda hep söyledik zaten: olma arzusu "sanat" adını taşır aynı zamanda. Bu geç, modern adlandırma daha düne

---

VIII

Corps n'est rien d'autre que l'étrangeté d'être. Mais corps n'est corps que du désir qui va vers lui – sans quoi il est simple contraction locale de forces, mais sa forme lui échappe vite. La forme d'un corps, cette forme qu'il est, répond à un désir, à une attente, à un besoin même ou à une envie : forme du fruit que je veux manger, de la main que j'espère tenir.

L'étrangeté d'être tient donc à ce désir. Rien n'est que par le désir que cela soit. Ce désir vient de nulle part, ou de l'*être* lui-même. Mieux encore, il vient d'*être*, il est d'*être* et il est *être*.

Sens de l'être, sens d'être : désirer être, être désir d'être. Etranger, donc, car le désir s'étrange à soi. Ontologie ou création ont été les termes classiques pour le dire. Nous le dirons désormais autrement, pareillement pourtant, avec nos corps étrangers.

IX

Nous le dirons et nous l'avons toujours dit d'une autre manière encore : le désir d'être porte aussi le nom d' « art ». Ce nom tardif, moderne, désigne au singulier l'identité à vrai dire insituable d'un ensemble de pratiques et/ou de dispositions qu'on nommait encore naguère les « beaux-arts » - appellation dans laquelle l'étrangeté se met deux fois en jeu. D'une part, en effet, le « beau » ne désigne rien d'autre que la qualité d'une étrangeté à l'ordre entier des causes

dek hâlâ "güzel-sanatlar" adı verilen ve adında yabancılığın/tuhaflığın iki kez hasıl olduğu bir pratikler ve/veya eğilimler bütününün, doğrusunu söylemek gerekirse, hiçbir yere koyulamayan özdeşliğini tekil bir biçimde belirtir. Bir yandan, "güzel" aslında, sebeplerin ve gayelerin, gerekçelerin ve yönelimlerin, işlevlerin ve işlemlerin, organizmaların ve mekanizmaların tüm düzenine yabancı olma özelliğini belirtir sadece. "Güzel" onda harmoninin, kesinliğin ve fırçanın dokunuşunun meydana getirdiği mutluluğun payı ne olursa olsun, her zaman bir verinin düzensizliğinin, bir fazlanın içeri dalışının, bir konforsuzluğun ve bir uygunsuzluğun adıdır. Öte yandan, "sanatlar" teknik davranışlardan başka bir şey belirtmezler; *techné*, *ars*, *Kunst* üç dilde bir problemden yakayı kurtarmakta, verili bir araç, bir işlev, yazılı bir program olmadığı halde ortaya çıkan bir sorunun, bir zorluğun üstesinden gelmekte gösterilen maharet motifini çeşitlendirirler. Teknikler, "doğa" adını verdiğimiz şeyin içinde taşıdığı amaçlara yabancı olan amaçlara tekabül ederler. Bu yüzden Aristoteles "sanat doğayı taklit eder" demiştir: sanat, onun hiçbir şey yapmadığı yerde, onun gibi yapmak için doğanın yerine geçer.

Doğa, olma arzusuna yanıt vermek için hiçbir şey yapmaz. Tanım itibariyle arzusuz varlığın düzenidir: kendisiyle bir yabancılıkla/tuhaflıkla ilişki kurduğu gibi ilişki kurmayan varlığın.

Kendisiyle bir yabancılıkla/tuhaflıkla ilişki kurarmışçasına ilişki kuranın bütünüyle ve kendiliğiyle varlık olduğunu vurgulamak meşru olur kuşkusuz:

---

et des fins, des raisons et des intentions, des fonctions et des opérations, des organismes et des mécanismes. Le « beau » nomme toujours la perturbation d'un donné, l'intrusion d'un excès, un inconfort et une inconformité, et cela quelle que soit en lui la part de l'harmonie, de l'exactitude et du bonheur de la touche. D'autre part, les « arts » ne désignent rien d'autre que les conduites techniques (*techné*, *ars*, *Kunst* modulent dans trois langues le motif d'une habileté à se tirer d'affaire, à résoudre une difficulté, un problème surgis d'une absence de moyen donné, de fonction disponible, de programmation écrite. Les techniques répondent à des fins étrangères aux fins que porte en elle ce que nous nommons la « nature ». C'est ainsi qu'Aristote dit que « l'art imite la nature » : il se substitue à elle pour faire comme elle là où elle ne fait rien.

Or la nature ne fait rien pour répondre au désir d'être. Elle est par définition l'ordre de l'être sans désir : de l'être qui ne se rapporte pas à lui-même comme à une étrangeté.

Sans doute serait-il juste de préciser que c'est bien l'être tout entier et comme tel qui se rapporte à soi comme à une étrangeté : car on ne comprendrait pas, sans cela, comment la « nature » peut être si prodigue en formes superflues, en finalités inexplicables, à commencer par la finalité de l'univers, ni enfin comment la nature produit chez les animaux supérieurs une infériorité croissante en solutions spontanées, en ressources instinctives, et au contraire une

zira bu olmadan "doğa"nın nasıl gereksiz biçimler, başta evrenin ereği olmak üzere açıklanamaz erekler ortaya çıkarabilecek kadar müsrif olduğu anlaşılamayacaktır. Doğanın üstün hayvanlarda kendiliğinden çözümlere, içgüdüsel kaynaklara kadar giden bir aşağılık üretmesi ve tersine, gerçekleşme ihtimali olmayan ereklere, kırılganlıklara, insan hayvanın uç derecede sergilediği yoksunluklara gittikçe artan bir karmaşıklık kazandırması da anlaşılamayacaktır. Fakat "doğa"nın bir doğa-bozma gücünü içinde barındırdığı doğruysa, bu onun ansızın meydana gelişinin gizeminden beri kendinden yabancılaştığı veya kendinden kendini yabancı kıldığı anlamına gelir.

Doğa-bozma tekniklerin ilkesini verir – ve dolayısıyla da "Teknik"in, var olduğunu gözümüzde canlandırdığımız "Doğa"'ya benzer bir şekilde var olamamasını sağlayan ilkeyi. Varlığa varlığının ta kendisinin aracını veren üniter bir teknik olamaz. Teknik çoğul ve tanım itibariyle tamamlanamazdır. Her zaman yeniden geri çekilen, bir daha oyuna sokulan, tekrar çoğalan ereklere ulaşmak için kendileri de birer araçtan ibaret olan erekleri çoğaltmaktan başka bir şey yapamaz.

Teknikler arasında, doğa-bozmanın kendisini ve beraberinde ereklerin saçılmasını ve olma arzusunun dipsiz yabancılığını üstlenenler de vardır. Bu arzu aslında tuhaftır, zira hiçbir şeyi, hiçbir nesneyi arzulamaz ve yabancıdır, zira yalnızca hakkında bilgi ve temsil veya her hangi bir öngörüye sahip

---

complexité grandissante en finalités improbables, en fragilités et en dénuements dont l'animal humain expose le degré extrême. Mais s'il est bien vrai que la « nature » recèle en elle a puissance de la dénaturation, cela signifie qu'elle s'aliène ou s'étrange d'elle-même depuis le mystère de sa propre survenue.

La dénaturation donne le principe des techniques – et par là le principe qui fait qu'il ne peut y avoir « la technique » comme on se représente qu'il y aurait « la nature ». Il ne peut y avoir de technique unitaire qui donnerait à l'être le moyen de son être même. La technique est multiple et inachevable par définition. Elle ne peut que multiplier les fins, qui sont autant de moyens pour des fins toujours reculées, rejouées et à nouveau démultipliées.

Parmi les techniques, il en est qui prennent en charge la dénaturation en tant que telle et avec elle la dissémination des fins et l'étrangeté sans fond du désir d'être. Ce désir est étrange en effet, car il ne désire rien, nul objet, et il est étranger, car il ne désire que ce dont il n'a ni connaissance, ni représentation ou anticipation d'aucune sorte – sauf à penser qu'il désire, en fin de compte, de désirer , ce qui reviendrait à dire qu'il désire sa propre étrangeté.

Nous nommons ces techniques les « arts ». Elles consistent à mettre en forme et en valeur cette étrangeté du désir et ce désir de l'étranger. Un homme pose sa main sur une paroi de rocher et souffle autour d'elle une poudre colorée ; il retire sa main et contemple l'empreinte

olmadığı şeyi arzular – sonunda yalnızca arzulamayı arzuladığı düşüncesi, ki bu da onun kendi yabancılığını arzuladığını söylemektir.

Biz bu tekniklere "sanatlar" adını veririz. Arzunun bu yabancılığına/tuhaflığına ve yabancı/tuhaf için duyulan bu arzuya bir biçim ve değer kazandırmaktan müteşekkildirler. Bir adam elini bir kaya yüzeyine koyar ve etrafına renkli bir toz üfler; elini çeker ve aşıboyası tozuyla veya kömür tozuyla çevrelenmiş belirgin izi temaşa eder. Veyahut bir ayağını kaldırıp yere öyle bir biçimde vurur ki, bedenine yürüyüş hareketini vermek için değil de sanki yerin üstünde asılı kalmanın ve asma veya bulut gibi, kendisi için katlanan ve açılan bir çizginin hareketini vermek için. Ve bu dans ve bu imge, kendini kendine yabancı olarak bilen –veya böyle olmakla kendini şaşırtan– bir bedenin yabancılığını taşır.

Bununla birlikte, sanat bedenin bu yabancılığını/tuhaflığını evcilleştirmez ve, bundan ötürü, indirgemez. Tam tersine: Onu dışarıya koyar ve daha da derinleştirir veya keskinleştirir, gerekirse abartır, azdırır, yalnızca daha iyi kaçsın diye izini sürer. Hepsini birden söylersek, ona sınırsız bir yayılımın mekanını açar.

Fransızcadan çeviren: Zeynep Direk[3]

3 Bu çevirinin iyileştirilmesine önerileriyle katkıda bulunan Mehmet Mansur ve Akif Kurtuluş'a teşekkür ederim.

---

claire cernée par le poudroiement d'ocre ou de charbon. Ou bien il lève un pied et en frappe le sol e façon à donner à son corps non l'allant de la marche mais l'élan d'un suspens au-dessus du sol et une ligne ployée et déployée pour elle-même, en liane ou en nuage. Et cette danse et cette image portent l'étrangeté d'un corps qui se sait – ou qui se surprend – étranger à lui-même.

Ce n'est pas pour autant que l' « art » apprivoise et par conséquent réduise l'étrangeté de ce corps. Bien au contraire : il l'expose et il la creuse ou il l'accentue, il l'exagère au besoin, il l'exaspère, il ne la traque que pour mieux la laisser échapper. Pour tout dire, il lui ouvre l'espace d'une expansion illimitée.

Jean-Luc Nancy

Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü: Jean-Luc Nancy Cinsel İlişki, Arzu ve Keyif Üzerine

ZEYNEP DİREK

Giriş

Jean-Luc Nancy '*le sexe*' dediğinde cinsiyetten, cinsel olandan, cinsellikten söz ettiği için, terimi tek bir sözcükle karşılamak zor. Sosyal bilimlerin cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında yaptığı ayrımı bir kenara bırakmak zorundayız baştan. Biyolojinin cinsiyeti ve cinselliği kavrayış biçimine ya da toplumsal ve tarihsel olarak kurulan cinsiyete indirgenemeyecek bir kavramsallaştırmadan söz ediyoruz. Nancy'ye göre cinsiyet ne fizyolojik, ne psikolojik ne de sosyolojiktir, ancak fenomenin kendisinde bunlar da bulunur. Cinsiyet, cinsellik hakkındaki bu söylem, ontolojik bir sorunsallaştırma tarzını benimsediği için Derrida'nın cinsiyet üstüne söylemiyle yakınlaştırılabilir. Jean-Luc Nancy de, Derrida gibi, bu meseleleri felsefi olarak düşünmek için bir nötrleştirmenin gerekli olduğuna inanıyor. Derrida *Geschlecht I*'de cinsiyetli olmayı Heidegger'in varoluşsal analitiğinde uyguladığı nötrleştirme çerçevesinde tartışmayı uygun görmüştü. Sosyolojik, antropolojik, psikolojik, biyolojik, vs., tüm disiplinlerden gelen bilgileri bir yana bırakarak cinselliği ve cinsiyet farkını düşünebileceğimizi iddia etmek anlamına gelir bu. Heidegger nasıl dünyada olmayı düşünürken böyle bir nötrleştirmeye gerek duyduysa, Jean-Luc Nancy de cinsiyeti, cinselliği, cinsel ilişkiyi benzer bir Heideggerci stratejiyle düşünmeyi tercih ediyor.

Bu yazı, Nancy'nin cinsiyet farkını ve erotik ilişkiyi, yani cinsel ilişkiyi

nasıl kavradığını yorumluyor. Ne Heidegger ne de Derrida arzudan ve cinsel ilişkiden söz eder. Bu konularda konuşmak istediği için Nancy onlardan çok farklı. Özneyi cinsel arzusu bakımından, bedeni ilişki bedeni olarak, ilişkiyi yakınlığın sonsuzlaşmasına imkân veren bir ilişki olarak ele alır. Cinsiyet farkını cinsel ilişkiden bağımsız olarak düşünemeyiz. Yalıtılmış bir özneye ait bir fark değildir bu. Cinsiyet farkı, potansiyel veya aktüel olarak var olan cinsel ilişkilerde cereyan eden farklılaşma hareketi içinde meydana gelir. Nancy'yi asıl ilgilendiren sorun cinsiyetli olan bir tekilliğin cinsellik (cinsel olmak, cinsel varlık) tarafından nasıl varlığa getirildiği sorunudur. Cinsel varlık, cinsiyeti ikiyle sınırlanamaz, sayılamaz kılar; hem değişmenin hem de ertelemenin farklılaşma hareketi içine yerleştirir.

I

Jean-Luc Nancy cinsiyetin bir kavramına sahip olmadığımızı söyler. Bir kavramımız olsa bile bölük pörçük, parça parça bir kavramdır bu. Cinselliği Michel Foucault biyoiktidar, Claude Lévi-Strauss bir topluluğun idare edilmesi gibi toplumsal bir meseleyle ilişkilendiriyordu. Gerçekten de cinsellik normları, temsilleri, tabuları ve dinsel ritüelleriyle toplumsal bir düzen kurmaya yarayan devasa bir aygıttır. Foucault modern çağda da cinselliğe bir biçim vermek suretiyle yapılan toplumsal düzenlemelerden muaf olmadığımızı gösterir. Cinselliğe bağlı semboller ve mitler günümüzde de yaygın bir biçimde dolaşımda bulunmaktadır. Fakat Foucault bir yandan cinsellik ile iktidar arasındaki ilişkiyi deşifre ederken öte yandan felsefenin bir yaşama rejimi olmasını ister. Jean-Luc Nancy, Foucault'un tersine iktidar çözümlemesi yapmıyor. Fakat Foucault'yu bence takip ediyor: cinsel ilişki üzerine felsefi bir biçimde düşünerek bize bir yaşama rejimi öneriyor.

Cinselliğin bir yaşama rejimi olarak düşünebilmek için cinselliği varlık açısından ele almak, cinselliği, cinsel olmayı, cinsiyet olarak varlığı felsefi olarak konuşmak gerekir. Bilindiği gibi, felsefe ile cinsellik eskiden beri tanışıktır. Cinsellik duygulanımların, duygusal yoğunlukların alanıdır; felsefe kavramsal olsa bile duygudan ari değildir. Felsefe Eski Yunan'da, cinselliği sadece türün sürmesini sağlayan bir etkinlik ya da salt bedensel bir haz oyunu olarak görmemiş, bilgi ve hakikatle ilişkilendirmiştir. Platon *Şölen* diyaloğunda idealar dünyasının güzellik yoluyla insanın dünyasına girdiğini düşünmüştü. Varlığın kendisine ulaşmada erotik arzunun rolünü o kadar önemsiyordu ki, *Phaedrus*'ta da olduğu gibi, dünyada doğru hüküm verme

veya doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi bir insanda vücuda gelseydi, sanki erotik bir coşkuya yol açacaktır. Nancy'ye göre Platon'da felsefe, bedenli varoluştaki erotik arzuyu aşkınlaştırarak cinselliğe sarf edilecek bir enerjiyi yakalamış, teorik bilgeliğe dönüşecek olan bir *phronesis*'i (doğru davranmayı sağlayan pratik bilme) kendine mal etmiştir. Freud'u da düşünebiliriz burada: hem felsefe hem de sanat erotik bir enerjinin yüceltilmesiyle mümkün olan etkinliklerdir.

Eros Platon'da bir Tanrı'dır. Eski Yunan kültürü onu gizli olduğu halde, dünyada etkin ve etkili bir mevcudiyete sahip bir Tanrı olarak temsil eder. Batı'nın çoktanrıcılıktan kopması, dünyada yaşanabilir bir şey olarak aşktan da kopmasıdır. Bataille *Erotizm*'de erotizmle dinsel, mistik deneyimler arasındaki koşutluğa dikkat çeker. Dinsel enerjide cinsel enerjinin izini sürer. Ne var ki cinsellikte tanrısal, kutsal, sonsuz bir şeyin olabileceği yadsınmıştır. Tanrıyı aşkın bir tanrı olarak kavrayan tektanrıcı dinler, tanrısal mevcudiyetin anlamını da değiştirmiştir. Ölümsüzlerin meskeni olan bir dağ böylece kutsal bir yerleşim yeri değil, bir nesne oluverir. Uygarlığımızda cinsellikle ilgili halen sona ermemiş olan bir huzursuzluk var. Bunun nedeni belki de tektanrılı ve anlamı öteye fırlatan dinlerin, aşktaki, cinsellikteki tanrısallıktan tedirgin olmalarıdır. Platon'da Eros diyaloglara giren, bir dönüşümü meydana getirmek için harekete geçen tek Tanrısal figürdür. Eros var eder, iter ve itişinin sebebi hiçbir artı değer olmaksızın, hiçbir şey esasında değişmeksizin doğanın kendisini yeniden üretmesini sağlamak değildir. Eros tüm tanrılara dokunur. Hem doğayı çeşitlendirir hem de insanın dünyasını dönüştürür. Tektanrıcılıkla birlikte hakikat ve bilme sorunsalı eros ve arzu sorunsalından iyice ayrıldı. Eros'la felsefe arasındaki ilişki unutuldu. Ancak çağdaş felsefede cinselliğin felsefeye büyük geri dönüşünü yaşıyoruz.

Flaubert, romanlarında cinsellikten söz ederken, üzerimizde, Freud'un bilinçdışı itkilerini andıran bir takım güçler hissettiğimizi belirtir. Nancy'ye göre de içimizde ve dışarıda cinsel güçleri hissederiz. Eros'un güçleri, yaşam ve ölümün imkânını veren kökenin gücüdür. Koşulsuz olanın arzusu, hepin hiçle karılmasıdır o. Bu kökenin kökeni yoktur; kendisinden hep daha az ve daha fazladır. Köken dünyayı başlatandır. Dünya neden başlar? Mitolojilerde Tanrıları da uyaran bir güç, bir *Trieb* vardır. Niye Tanrılar vardır? Onların olmasını isteyen bir arzu vardır. Fakat böyle bir arzudan söz ettiğimizde, soruya felsefi ya da metafizik bir yanıt vermiş olmayız. Yukarıdaki soruya bir yanıt bulmayı başaran sadece Spinoza'dır: O da Tanrı'yı doğayla özdeşleş-

tirerek yapar bunu; Tanrı olanın olması *Trieb*'idir. Arzu varlıklarıyız. Arzu hepimize bir şekil, bir yoğunluk, bir renk verir. Arzu hep yeniden kökenleşir; yani yaratımı devam eder. Kuran'da Allah dünyayı yıkıp yeniden yapabileceğini tekrarlar. Buna benzer bir biçimde cinsel varlıkta da köken hep buradadır. Köken tekrarlanır. Başka deyişle, Eros'un dünyamızı yıkıp yeniden kurma gücü vardır ve bunu tekrar tekrar yapabilir.

Cinsellikten bahsetmek pek kolay değil çünkü onun deneyimi de hakikati arayan aklın deneyimine benzer aslında. O da keyifte, parlak, ışıldayan bir varlığa ulaşmak ister. Platon'da mağara alegorisinde diyalektik hareket, 'iyi' ideasını simgeleyen güneşin parlaklığına bakışla sonlanır. Bir bakıma, anlaşılır olan da duyumsanırdır, hatta en aşırı derecede duyumsanırdır. Işık da, parlama da optiğin değil formun bir ayrıcalığıdır. Bu pırıl pırıl parlayana yönelik duyarlığı cinsellikte, arzuda, hazda da buluruz. Derrida *Glas*'da, Genet'nin eşcinsel cinsel edimi bir sürtme ve parlama olarak tarifinin altını çizmişti. *Lux*, parlama, ışık seli, aşırılık, sefahat, şehvet, akışkanlık, kötü arzu... Bunlar hem bilginin hem keyif alışın metaforudur. Hakikatin bilgisinde keyif, cinsel ilişkide hakikat vardır.

Fakat 'cinsel ilişkide hakikat vardır' iddiası üzerinde durmalıyız biraz. Foucault cinselliği dile getirme buyruğundan söz eder. Böylece hiçbir şey perdelenmeyecek ve her şey ifşa edilecektir. Her yerde dolaşan cinsellik hakkındaki söylemler hiçbir şeyi açığa vurmaz aslında. Levinas aşk üzerine yazdığı bitmemiş bir romanda müstehcen olan başkalarının aşkıdır der. Kendi mahremiyetimiz, yakınlığımız müstehcen değildir. Cinsel ilişkinin anlamı ve dili, nesnel bir durumu veya anlamı ifşa eden bir dilden farklıdır. Hakikatle ilişki hem düşüncenin yükseldiği hem de duyumsamanın arttığı bir ilişkidir. Parlamasına karşın, yakınlaşmak istediğimiz hakikat, ulaşmak istediğimiz yakınlık bizden kaçar. Tanrı bize yakın olan içselliğimizden de içseldir Aziz Augustinus'a göre, o halde dışsaldır. Bataille erotizmden bahsederken "iç deney" terimini kullanır. İç deney aslında imlenemeyen (*signifier*), dile getirilemeyen bir anlamın (*sens*) imlemede sınıra erişilmesiyle ifşa olmasıdır.

Jean-Luc Nancy'nin cinsellik üzerine düşünmesi, Bataille'ınki ile karşılaştırılabilir fakat Bataille'ın tersine, cinselliği tabular ve yasakların zemininde, yasağın ihlali olarak ele almıyor. Bataille'ın cinsellik üzerine düşünümü büyük ölçüde Claude-Lévi Strauss'un yapısalcı antropolojisine dayanır. Antropoloji bize en dolaysız halindeki cinsel enerjinin nasıl tehlikeli görüldüğünü anlatır. Tabular ilkel insanın tehlike gördüğü yerde ortaya çıkar. Bataille'a

göre dinler tabuların yasakladığı cinsel edimin hangi sınırlar içinde gerçekleşebileceğini, yasağın hangi şartlarda ihlal edilebileceğini belirtirler. Kutsal dünya ihlalin meşru olduğu sınırların çizilmesiyle açılır. Tanrı'nın reddiyle kutsal hiçbir şey kalmadığında tehlikeli bir durum oluşur gerçekten. Dostoyevski eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır demişti. Tanrı'nın yokluğu devasa bir enerjiyi, cinsel bir ilgiyi ve merakı serbest bıraktı. Fakat bu durumda cinsel olmayı nasıl düşüneceğimizi bulamadık henüz.

Aslında Lacan'ın Tanrı, keyif, kadın ve cinsel ilişkinin imkânsızlığı üzerine verdiği XX. Seminer, Jean-Luc Nancy'nin felsefesinde önemli bir odaktır. Nancy Seminer'deki tezlerin bir kısmına itiraz eder, kimi tezlerin önemle altını çizer ve kimilerini de alıp ileri taşımak ister. Lacan'da cinsiyetli varlıktan söz etmek için sembolik sistemin iğdiş edilmiş öznesinden başlamak gerekir. Bu da, yine Bataille'da olduğu gibi, cinselliğin alanına sevişmeyi kesintiye uğratan yasaklarla, kısıtlamalarla, eksilmelerle başlamaktır. Lacan cinsel ilişki yoktur der, bu cümle keyif almanın imkânsız olduğu teziyle bağlıdır. Bunlar doğruluğu deneysel olarak sınanacak önermeler değildir elbette. Ancak bir yapıdan çıkarsanabilecek sonuçlardır; yani Kant'ın dilini kullanarak söylersek transandantal statüsündedirler. Bu önermeler var olan, yaşanan cinsel ilişkilerin var olmadığını söylüyormuş gibi işitildikleri için gerçeklikle çelişik görünürler. Oysaki bunlar, var olan cinsel ilişkilerle değil cinsel ilişkilerin varlığıyla, yani onları ne iseler o yapan hakikatlerle ilgili önermelerdir. Heidegger'in ontolojik farkını, varlık herhangi bir var olan değildir saptamasını anımsayalım. Jean-Luc Nancy'nin yapmaya çalıştığı şey de buna benzer: Amaç, cinsel ilişkinin 'var'ını veya 'olması'nın ne demek olduğunu düşünmek, onun neleri, nasıl var edebileceğini ortaya koymaktır.

Bir çift çiftleştiğinde bunun bir açıklaması, bize bir geri dönüşü, bir ölçüye uygunluğu veya bir oranı yoktur. Birisinin birisiyle ilişkisi olabilir elbette, fakat tıp, sosyoloji, psikoloji gibi disiplinlerin bakış açılarından veya hukuki, dini açıdan yapılabilecek konuşmaları bir yana bırakırsak, ortada üzerine konuşulabilecek, anlatılabilecek bir cinsel ilişki yoktur. İlişki bir töz değildir, bir doğası olmadığı gibi, bir yetkinlikte de tamamlanmaz. Töz değil, özellik değilse, acaba felsefede onu *ilişki* kategorisine sokarak inceleyebilir miyiz? Kant'ta ilişki yargıların ve kategorilerin bölündüğü dört gruptan birinin adıdır. Bu grupta üç çeşit yargı vardır. Bunlar sayesinde, töz ve özelliklerinden ve nedensel ilişkilerden ve bütünlüklerden ve karşılıklı etkileşimden bahsedebiliriz. Bu ilişki mantığı şeyler arasındaki ilişkiler hakkında konuşmamızı

mümkün kılar ama konu aşk ilişkisi olduğunda bize pek faydası dokunmayacaktır çünkü aşkta kişilerin dinamik ve etkin imkânları, anlatılar girer işin içine.[1] Anlatı deyince akla ilkin arzunun ilanı geliyor.

Arzu beyan olmadan, yani dışa vurulmadan cinsel ilişki olamaz. Cinsiyet de kısmen saklanan, maskelenen, kısmen de gösterilen, bilinmesi, kabul edilmesi istenen, ifşa edilen bir şeydir. Cinsiyet tamamen beyandadır; beyan etme çabası ise sonsuzdur. Beyanın nerede başladığını bilemeyiz. Arzumu ötekine ilan etmeden önce kendime ilan etmem gerekir. Bu durumda cinsel ilişki anlam ve dil sorunsalından ayrılamaz.

Arzuyu nasıl kavrıyor Nancy? Arzulayan ruh ne bir kevgire benzer, yani doldurdukça boşalan bir kaptır; ne de bir kez doldu mu bir daha eksilmeyen bir boşluktur. Arzu varlığımdaki, başkasıyla dolan bir boşluk değildir. Başkasıyla arzu ilişkisi kurduysam arzum kendinden taşar; sonsuzlaşır, beni farklılaşmaya ve dönüşmeye açar. Nancy arzu ilişkisini öncelikle, bir ilişki bedeni olmakla, bedenler arası anlam ilişkileriyle sarmalanmış olmak bağlamına koyuyor. Dışarıya koyulmuşluğu buradan itibaren düşünmek gerek. Elbette fenomenolojinin bildiği gibi, anlamı bedenden itibaren ele almak kaçınılmazdır. Freud'e göre de Oidipus evresi öncesi bedenin erotik bir anlam, erotik bir değer atfedilemeyecek hiçbir organı yoktur. Ontolojik bir bağlama taşırsak bunu, bedenin kendiyle ilişkisinde ve bedenler-arasılıkta, tüm imlemenin dışında anlam kendi üstüne dönebilir. İki elin birbirini hissetmesi, iki elin birbirine dokunuşunun bir anlamı olabilmesi gibi. Fransızcada duyu, anlam ve yön *sens* sözcüğüyle karşılanır. Bununla birlikte anlamın dolaştığı bir mekan olan beden kaotiktir, onda hissedilen, hazza dönüşebilecek, çeşitli şekillerde ortaya çıkabilecek birçok anlam mevcuttur. Gösterilen tarafından, yani *significatio* tarafından düzenlenmemiş olduğu için dışarıyla ilişkinin nasıl kurulacağı belirsiz kalır ve elbette, cinsellikte belayı, bela bundan ibaret ve tek olmasa da, buradan başlayarak düşünmek lazımdır.

Arzu ilişkisinde olmak, bir ilişki bedeni olmak, beraber bedenlenmektir. Beraber bedenlenişte duyusal, duygusal olan bir anlam alışverişi vardır. Buna kavramsal olmayan bir anlama diyebiliriz, bu tensel birbirini anlamaya sözler de karışır ama sözler artık arzunun işaretlerine dönüşmüştür. Ne söylediklerine ne de gönderilenlerine indirgenmek suretiyle anlaşılabilirler, zira onlar arzunun beyanı, arzunun ileri hamlesi ve geri çekilisi bakımından

1 Jean-Luc Nancy, *Corpus II: Writings on Sexuality*, İng. çev. Anne O'Byrne, Fordham University Press, New York, 2013, s. 6.

imlerler. Bu haliyle dil belirsizliklere ve çoğul anlamlara açıktır. Aslında bu belirsizlikte ve çoğullukta öyle bir keyif vardır ki, her şeyin hızlıca netleşmesini istemeyebiliriz. Her şey hemen ve olabildiğince açık konuşulmaz çünkü, dil kesinleştikçe bizi gerçekle yüzleştirir ve gerçekliğin ağırlığı altında ezilip geri çekilebiliriz. Açıklık, imkânları azaltabilir, kapatabilir de. Tensel anlam akışının gücü ile dilsel iletişim arasında bir gerilim ortaya çıkabilir.

Yine, bela, hatta 'sıkıntı' vardır, çünkü dil vardır; dil yüzünden 'sen'inle ilişkiye hep bir kişisel olmayan üçüncü de dahil olur. Bir akış vardır ancak ilişki bir üçüncünün diline göre biçimlenmekten kaçamaz. Dilsel ilişki yani imleme (*signification*), tensel ilişkinin bir uzantısı olarak kurulur, tensel akış içinde anlam ifade eder ancak ilişkide birçok sıkıntıya, belaya, kesintiye ve kayba da yol açar. Beladan bahsediyoruz üçüncünün bakış açısı ve dili kurtarıcı da olamaz mı peki? Olabilir. Örneğin ilişkinin bir şiddet ilişkisine dönüştüğü yerde üçüncünün dili kendini savunma dili olabilir.

Jean-Luc Nancy'ye göre, arzu tatmin olmakla bitmez; tatmin olmaz zaten, çünkü tatminde bir anlam yoktur. Aristoteles şöyle bir soru sorar: İnsanlar neden cinsel ilişkinin tekrarlanmasına uğraşırlar, cinsel ilişkiye hep yeniden başlarlar, halbuki hayvanlar böyle bir bağ kurmaz, çiftleştikten sonra birbirinden koparlar? İnsan cinselliğinde bir ölçü yoktur; bir ölçüsüzlük vardır. Freud cinsellikten gerilim ve boşalma olarak bahseder. Bunun sebebi erkek cinselliğini model olarak almasıdır. Bu tekrarı ve ölçüsüzlüğü keyifle ilişkilendirebiliriz: Arzu tatmin olmaz çünkü keyif vardır. Keyif bende vuku bulan bir şeydir. İlk aşkımızı, ilk karşılaşmamızı düşünelim: Keyif için cinsel edimin gerçekleşmesi de gerekmez. Potansiyel ile aktüel arasında bir fark yoktur. Bu yüzden keyfi, arzunun tatminiyle karıştırmamak gerekir. Lacan'da da keyif alma cinsel edimin kendisiyle, sevişmeyle ilgili bir konu değildir. Keyif almada bir anlam, cinselliğe tamamen yabancı bir değer vardır. Arzunun arzu nesnesine ulaşarak tatmin olmasından çok ona nasıl ulaştığı, ulaşmasının yoludur asıl mesele. Keyif, arzunun imkânsızlıkları, açmazları, zorlukları içerisinde arzu nesnesine nasıl ulaşıldığıyla ilgilidir. Nancy'ye göre, keyif alışın koşulu sevişmek veya sevişmemek, iyi veya kötü sevişmek değil, parlamanın varlığıdır. Gerçek parlama, pırıl pırıl olan şey, ışık seli nedir? Sahte ışık sorunsalını da buna ekleyebiliriz. Cinsel heyecan, cinsel arzu, cinsel keyif hepimizin paylaştığı şeylerdir: Belki de en büyük aynılığımız, eşitliğimiz budur: Cinselliği imkânsızlaştıran, yaşanamaz kılan, kendisiyle ne yapacağımızı bilemediğimiz bir şey haline getiren koşullar vardır. Öte

yandan keyif vardır. Keyif, hazzın tersine tek başına duran, yalıtılabilecek bir özneye atfedilemez; keyif her zaman başkasıyla hayali, sembolik bir ilişki kurar. Bu ilişki içinde özdeşliği başkalaşma hareketine sokar.

Keyifte egemenliğin ânı, anlamın imkânını veren imleyen dildir. Keyif arzunun anlam ve imleme, yani dille ilişkisine bağlıdır. Anlam, imlemenin düzenine ait değildir, yani imlenebilir bir şey değildir. Güçtür, itiştir. Cinsiyet de budur, bir itme, bizi hiçten getirme gücüne sahip bir köken, bir itme, bir itiş. Anlamın ortaya çıkması için imlemenin, söyleyişin, yazının sınırına gitmek gerekir. Modernliğin önemli sorunlarından biridir bu. Keyif imlemenin sınırına gidildiğinde alınır. Yapısöküm de aslında bu sınıra varmaktır. Bu yüzden Derrida'ya göre yapısökümden keyif alınır. Yapısöküm odaklandığı şeyin imkânının koşullarının, imkânsızlığının koşulları olduğunu gösterir. Benzer bir imkânsızlık keyifte de vardır. Keyfin de imkânı bir imkânsızlığı içinde taşır, beraberinde getirir.

Bataille, insan olduğumuzdan erotizmin umutsuz şiddetini tanıdığımızı söyler. Dengesizlik, cinsiyeti sabitlemenin imkânsızlığı, gerilim, beklenti, uçlardalık, kendinden geçme, memnuniyet, coşkunluk, besleyen göğüslerin taşkınlığı. İletişim, yaşama sevinci, belki de yaşam bir sevinç olmalıdır. Dolayımsız, üzerine düşünülmemiş anlam, fışkırmada, keyif almada vardır. Hayatın anlamı sorusunu soran biri varsa biraz hastadır der Freud. Şaşırtıcıdır bu, zira Freud insan konusunda pesimisttir biraz. Birçok deneyim mutsuzlukla sonuçlanabilir. İnsanlar böyle yaşar. Yaşarlar, ama neden yaşarlar? Neden intihar etmezler? Yaşamımızı sürdürmemizi sağlayan o karanlık itki (*Trieb*), beni ben harekete geçirmiyorum, bu başka harekete geçiriyor. Felsefe, çocuk, aşk yapıyoruz, bunlar bir özneye atfedilebilecek etkinlikler mi? Sevişmek de herhangi bir tarafa etkinlik atfeden bir fiil değildir.

Keyifteki imkânsızlığı ve belayı kaybın hep mümkün olmasıyla da ilişkilendirebiliriz. Cinsiyette yayılma, genişleme yüzünden bir kayıp riski vardır. Bununla birlikte, Bataille'da kaybı zirveyle ilişkilendiren keskin bir bilinçle karşılaşırız. Egemenlik de bu kayıp bilinci de vardır. Egemenlik, ötesi olmayandır. Yani zirvede hiçbir şey yoktur. Bataille'ın egemenlik dediği şey, deneyimi mümkün olmayan, bir deneyim nesnesi haline getirilemeyecek, fenomenolojik olarak betimlenemeyecek anlamın (*sens*) deneyimidir. Bataille için 'mutlak'tır bu: Mutlaktan kasıt bir bütünlük değildir, doruk noktasıdır. Mutlak her şeyden ayrılır, yani kendisini muaf tutar. Bir egemenlik deneyimi olarak erotik deneyimde mutlak bir şey vardır çünkü oradaki keyif başka her

şeyden ayrılmış, kopmuştur. Arzunun zirvesi tatmin değil, keyif olarak, düşünmeye yer açar. Bataille mutlağı bir bilgi nesnesi olmayan, bilmeme olan kendilikle ilişkilendirir, dahası bu kendilik ben ile başkanın ayrılmadığı bir iletişim yeri olarak düşünülür. Jean-Luc Nancy de keyif almayı en içte bir derinliğin dışarıda paylaşılmasıyla, ilişki bedeni olmayla, ilişkide kendini başkasıyla paylaşmayla ilişkilendiriyor. Fakat hem Lacan'ı hem de Bataille'ı yeniden yorumlayarak bunda bir imkânsızlık, bir rahatsızlık, bir bela (*trouble*) olduğunu da kabul ediyor.

Sonuç olarak: Jean-Luc Nancy'nin cinsiyeti ve cinsel ilişkiden yola çıkarak düşünüşünün ontolojik farkla bağlı olduğunu söylemiştik. Varlık farklılaşmadır; var olandan farklılaşma hareketi ve var olanı farklılaştıran bir harekettir. Cinsiyeti de böyle açıklayabiliriz: Cinsiyet tüm cinsiyetli var olanlardan farklılaşır ve her tür var olanı farklılaştıran bir harakettir. Jean-Luc Nancy'nin cinsellikle ilgili söylediklerinde ontolojik bir natüralizm de görülmelidir. Arzunun tatmini ile keyif arasındaki fark ve anlam, imleme sorunsalının arzuyu dile bağlamasına karşın, bu insanın cinselliğinin belirleyici özelliğidir. Doğada cinsellik bir fark üretme motoru olarak çalışır. Bir amip bölünür ve aynı olmayan iki bireyi ortaya çıkarır. Doğanın büyüme, filiz verme gücü elbette farksız olmaz. Cinsiyet (*le sexe*) sözcüğü Latince kesmekten gelir, *sequore*, izlemek, sonra gelmek, takip etmek, eşlik etmek. Zürriyet. Cinsiyet doğanın kendinden farkıdır, ötekinin besleyici doğasıdır. Her halükarda cinsellik bizi kaçışın, kendiyle çakışmazlığın şiddetine götürür.

Felsefi zorluk bu farklılaşma/farklılaştıran hareketin 'ilişki' kavramıyla nasıl bağlandığını irdeledikçe ortaya çıkar: Nancy, var olanı önceden beri olan 'bir' ve 'tam' olarak, ilişkiyi de onun diğeriyle 'bir' olması olarak anlamaktan kaçınır. Hem ortada metafizik bir sorun vardır: Cinsel ilişkide var olan bir midir yoksa iki mi? İlişkinin bir koşulu da uzaklaşma, ayrılma ise iki bir etmez. Buna karşın, felsefi başlangıcımıza, yani Platon'a bakarsak, arzu birinin diğerini yeniden bulması ve onunla birlik olması gibi düşünülmüştür. Platon'un *Şölen*'inde karşılaştığımız bu hermafroditliğe, bu androjenliğe ilişkin mit şöyle bir şey söyler bize: Kökensel bir ikiye bölünme olsa bile bu birin bölünmesi değildir. Bölünmeden önce bir zaten yoktur. O halde bölünen nedir? Soruyu yanıtlamak imkânsız. Sadece şunu söyleyebiliriz: Kökende veya ilkede birden fazlası vardır. O halde hiçbir zaman bir yoktur. Cinsiyetin bize verdiği ders, birin olmadığıdır. Birin ayrılığı olmadan ikinin

de olamaması gerekir, o halde ilişki basitçe bir artı bir eşittir iki, ikinin birliği değildir.

Lacan kadın tam değildir (*pas-toute*) demişti. Bu onun temel belitlerinden, *Ur-axiom*'larından biridir.[2] Kadının tam olmaması ile kadına özgü bir keyif alışın varlığını ilişkilendirmiştir. Tam olmama keyifte fazlalıkla gelir. Bu fazlalık kadının kadın olarak konumlandırıldığı sembolik sistem içerisinde temsil edilemez olduğu için bu keyif alış da varolduğu, yaşandığı halde 'imkânsız'dır. Jean-Luc Nancy için ise zaten hiç kimsenin tam olmadığını, tamın olmadığını, varlığın kendisini bütünselleştiremediğini vurgulayalım. İkinin bir etmeyeceği gibi, ilişki de, ne birinin diğerini desteklediği ne de başka bir şeyin birinden diğerine iletildiği bir ortamdır. İlişki kendisini destekler, kendisini iletir. Bu çerçevede cinselliğin üreme gibi bir amacı elbette yoktur; ancak haz ve üreme cinselliğin sürprizleri, armağanlarıdır. Jean-Luc Nancy'ye göre cinsel ilişki içkinlikteki bir mahremiyetin paylaşımı, yakınlığın, derinliğin deneyimidir ama bir aşkınlığın da yeridir. Nedir bu aşkınlık? Saf bir biçimde içkin doğanın elden kaçışı ve öteye geçişi. Cinsellikte bir fark vardır, doğanın kendinden farkıdır bu. Cinsellik meselesi özdeşliğin imkânsızlığıyla ilgilidir. Ontolojik fark iki şey arasındaki fark değildir. Genel olarak varlık farklılaşmadır, var olanın farklılaştığı harekettir. Cinsiyet/cinsellik de var olanın farklılaşma hareketi olarak düşünülebilir. Var olanı farklılaştıran bu hareket onu birlikten kaçırır, tekil olarak çoklaştırır. Fark olarak cinsiyet, ikiye bölünmüş cinsiyet farklılığı değildir. Burada tekillik ve çoğulluk bizi bir nötrlüğe götürür, ne birinin ne de diğerinin cinsiyeti, ne o ne bu. Bu nötrlük geri çekilmekte olan bir nötrlük de değildir, çeşitlenen bir nötrlüktür. Açılma, bölünme, farklılaşma, yoğunlaşma, uyarılma, zincirlerinden boşanma, kışkırtılma. Bu terimler Derrida'nın cinsiyeti saçılma ve dağılma olarak düşünmesini akla getiriyor. Her iki düşünürün de ontolojik bir çözümleme yapmayı tercih ederek, cinsiyetin dişi ve eril, kadın ve erkek olarak ikiye bölünmesini dayatan ve tüm cinsel ilişki imkânlarını büyük erkeğin ele geçirmesini ya da kontrol etmesini sağlayan ataerkil cinsellik anlayışına karşı, yeni bir alternatif düşünme modeli oluşturmaya giriştiğini söyleyebiliriz.

2 *Age*., s. 8.

Kaynakça

Bataille, Georges, *Expérience Intérieure*, Editions Tel Gallimard, 1978.

Derrida, Jacques, *Glas*, Éditions Galilée, 1974.

----------, "Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference", *Research in Phenomenology*, XIII, (1983), s. 65-83.

Lacan, Jacques, "God and Woman's Jouissance", *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge 1972-1973: Encore*, The *Seminar of Jacques Lacan Book XX,* çev. Bruce Fink, yay. haz. Jacques-Alain Miller, W.W Norton and Company: 1998 (Fransızcası: *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris: Éditions du Seuil, 1975).

Nancy, Jean-Luc, *L' "il y a" du rapport sexuel*, Éditions Galilee, Paris, 2001 ["The 'There is' of Sexual Relation", *Corpus II: Writings on Sexuality*, çev. Anne O' Byrne, Fordham University Press, New York, 2013].

Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa, İstanbul 2014.

Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy

NAMİ BAŞER

İç organların nasıl bir metabolizması varsa ruhun da vardır, uzun zamanda oluşmuş birikimler onun içinde yanar, yırtıcı tenin bekâretini üretir, yaratır ve bozar; ah bir saniyede; - evet, olamazın, olmayacağın, asla'nın bütün o parolalaşmış püskürmeleri tek bir kızıl saniyede sertçe silinir.*

Bir filozof neyin peşindedir, neyi arar? Değindiği konuları derinlemesine değerlendirmeyi mi? Dokunduğu ana davalara yeni birer çözüm sunmayı mı? Kalbimizi durduracak gibi bir dil kullanarak bizi (ya da kendisini ya da dünyayı) şaşırtmayı mı? Bu yazıda, Nancy'nin düşüncesini, onun felsefesi için çok önemli olan bir iki temel sorun etrafında betimlemek istiyoruz. Onun üzerine ilk kapsamlı çalışmayı gerçekleştiren Derrida, yazdıklarının ana konusunu dokunma olarak belirlemişti. Dokunma ile anlam, dil arasındaki ilişki üzerine söyledikleri, Nancy'nin düşüncesini isabetli kılar. Felsefenin kimliği üzerine büyük bir karmaşanın yaşandığı, yirminci yüzyıl başında Nancy birlik yerine tekillikle ve çoğullukla ilgilenmiştir. Mırıldanan bir stili de buna eklediğimizde Nancy felsefeye yeni bir kimlik kazandırmaktadır.

Nancy üzerine yazdığı bir incelemesinde Derrida'nın bu açıdan, Bergson'un düşüncesini andığını hatırlatmakla başlayalım: Bergson'a göre bir filozof, araştırmaları, yazıp çizdikleri, gündeme getirdikleri aracılığıyla, as-

* William Faulkner, *Abşalom, Abşalom*, çev. Aslı Biçen, YKY, 2000.

lında, tek bir sezgiyi, kavrayışı, anlayışı dile getirmeye çalışmaktadır (Bu özelliği kesinlikle bir dünya görüşü, ideoloji vs. olarak göremeyeceğimizi de Heidegger bize öğretmiştir. Belki buna bir *dünya oluş*, *dünyaya varış* diyebiliriz). Elbette Bergson, aynı zamanda, dile pek o kadar da güvenmeyen bir düşünür olduğu için, bu çalışmanın da başarılı olamayacağını düşünmektedir. Ne kadar uğraşsa, ne kadar çabalasa, adlandırmalar, öne sürmeler, açıklamalarla ne kadar donanım kazanırsa kazansın, bu biricik sezişini de tam olarak doyurucu bir biçimde sunamayacaktır.[1] Bir tür teğet, teyel vs. hedefleyerek, şöyle bir dokunacaktır.

Hiç kuşkusuz bu nedenlerle yola çıkan Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy üzerine kaleme aldığı *Dokunma: Jean-Luc Nancy* adlı incelemesinde, tam da Bergson'un bu saptayışına değinerek Nancy'nin tek temel (temellendiricilik peşinde koşan) düşüncesinin "dokunma" olduğunu iddia ediyor. Elbette bunu öne sürmesi için belirli birtakım nedenleri var. Birinci neden için "psikolojik" nitelemesini kullanabiliriz. Tırnak içinde psikolojik diyoruz çünkü Derrida, psikanalize ya da Aristoteles'in canlılığa yakınlığı içerisinde ele aldığı "Peri psyches"deki açıklamalarına, her türlü modern kisvesiyle ortaya çıkan psikolojiden daha yakın bir konumdadır. Fakat bu iki öğretiyi de (psikoloji ve psikanaliz) tam olarak benimsemediğinden, psikolojik kavramını çok geniş bir anlamda kullanıyoruz. Psikolojik açıdan, Paris'te bir duvar yazısında "Gözlerimiz birbirlerine dokunduğunda, gün müdür gece mi?" sorusunu okuduğunda, Derrida, içten içe uzun bir süredir Nancy ile ilgili olarak yazmak istediği konunun, bir tür vahiy gibi karşısında tecelli ettiğini anlatıyor.[2] Bu doğrultuda dokunmayı ana konu olarak işlemeye girişmesinin zorunluluğu ortaya çıkıyor.

1 Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy,* Editions Galilée, Paris 2000, s. 307. Derrida, Bergson'un sözünü hatırlattıktan, ayrıca Heidegger'in de benzer bir konumda yer aldığının altını çizdikten sonra, Bergson'un çabalarından birinin de, optiği yani görmeyi otorite olarak almanın eleştirilmesi olduğunun altını çizer. Nancy'yi eğer bir dokunma düşünürü olarak ele alırsak, en azından bu sefer, bunu dokunmaya dokunarak yaptığını, böylelikle dokunmayı ve görmeyi birbirlerinin sınırlarına getirerek gerçekleşen bu konumda, bu doğrultuda, bu noktada "Dokunmanın özü yoktur" diyebilmesini de anlayabiliriz. Böyle bir nokta, "bölünmez bir yer değil, dokunulabilir bir sınır değil, sürekli bir mekânlaşma sürecidir".

2 Bu belirişin bir "visite" yani ziyaret değil "visitation" olduğunu belirttiği için vahiy gelmiş gibi çevirisini kullanıyoruz. "Jeton düşme" desek bu açıdan sözcüğün hakkını vermemiş olurduk. "Visitation" Fransızcada din kökenli metinlerde kullanılır. Tam tamına Meryem Ana'nın, o sırada Aziz Yahya'ya hamile olan Aziz Elizabeth'e yaptığı ziyarettir söz konusu olan. 31 Mayıs, bu olayın Hıristiyanlık inançlarına göre anma günüdür. Beklenmedik iyi bir olayın gündeme gelmesi olarak tanımlanabilir.

İkinci olarak, dilbilim açısından daha doğrusu dil felsefesi açısından,[3] yine Aristoteles'e daha yakın olarak, dokunma sözünün çokanlamlılığı üzerinde durmayı gerektiren bir dizi önkoşul var. Bunlardan da söz etmek gerekir: ne iyi ki Türkçede de bu çokanlamlılık geçerli olduğundan sorunu uzun açıklamalara gerek olmadan anlayabiliyoruz: dokunma beş duyumuzdan biri. Öte yandan duygusal olarak bir olayın, bir filmin, bir kitabın hatta bir felsefenin bize dokunması, bizi etkilemesi anlamına geliyor. Ayrıca diller arasında bir yolculuğa çıkarsak, en çok da İngilizcede dokunmak, bazı spor dallarında "isabet" olarak da kullanılabiliyor (Tenis gibi dallarda Fransızcada da bu mümkün). Bu çokanlamlılık, her türlü çokanlamlılığı seven Aristoteles tarafından *apori* (çıkmaz yol, mantıkta paradoks vs.) olarak ele alınmıştır. Derrida'nın kendisi, felsefe tarihini gerek apori gerek dokunma açısından Aristoteles'ten bu yana geliştirilen tezler açısından irdelemiştir. Bu itiraflarla da yetinmiyor Derrida. Dahası, beş tane "teğet" adını verdiği yorumla bu dokunma konusunda başka filozofların tarih boyunca geliştirdikleri tezleri de açıyor (Teğetlerden önce Nancy'nin *Psyche* üzerine yazdıklarını, sonra da Nancy'ye şiir yüklü bir hitabı da es geçmiyor). Derrida'nın bu kitabının Fransızca adı da iki anlama gelebilir bir durumda aslında. *Le toucher* fiilin mastar halinin bir ada dönüştürülmesi olarak da alınabilir ve o zaman "dokunma" anlamına gelir. Ama aynı zamanda baştaki *Le* zamirini "ona" olarak da okuyabiliriz. O zaman deyimin anlamı ona yani Jean-Luc Nancy'ye dokunmak, onu araştırmak, incelemek, ulaşmak demek olur. Bu konuda en önemli sav şu: Kimileri Heidegger'in "düşünme el işidir" sözünden yola çıkarak, ele olan ilginin yeni yeni başladığını öne sürerek, yeni yeni düşüncenin konusu (*hypokeimenon*) olmaya başladığını sanmış, böyle bir iddiada bulunmuş, en azından "fenomenolojik" araştırmalar sonucu el ve dokunma kavramlarının geçerli olmaya başladığına inanmıştır. Ama bir yandan, ilk olarak Anaksagoras'ın dile getirdiği, dolayısıyla epey eski bir zamandan bu yana ele alınan bir araştırma konusudur bu. O zamandan bu yana da en azından Yunanca felsefe yapılan alanda ve onun devamında sürekli olarak açık ya da örtülü bir biçimde sürmüştür. Öyle ki, Derrida bir tür "haptoloji" (tutma, dokunma, temas, kavrama) hattının Aristoteles'te do-

3 Biraz önce psikoloji üzerine yazdıklarımız burada da geçerli sayılır. Dilbilimin benimsenmesi değil de eleştirisiyle gerek Derrida, gerek Lacan, gerek Kristeva düşünce alanına atılmışlardır. Nancy'nin ilk kitabı Philippe Lacou-Labarthe ile birlikte yayımladığı *Titre de la lettre: un lecture de Lacan* (1973, "Mektubun Başlığı") adlı Lacan incelemesi tam da bu konuyu işler.

ruğuna çıkıp sonra da günümüze kadar sürdürdüğünün altını çizmektedir. Ayrıca, Batı felsefesinin beş duyu arasından en çok görmeye önem verdiği de tartışılması gereken su götürür bir savdır. Görmenin kendisinin incelendiği birçok metin, bu görme duyusunun işlevini bir tür dokunma süreci olarak, en azından bir beraberlik içerisinde ele almıştır.

Peki, Derrida'ya göre, Nancy'nin bu konuya katkısı nedir? Filozof için "bence dokunma konusunda bütün zamanların en büyük düşünürü"[4] diye yazan Derrida bunu söyleyerek neyi kastetmektedir acaba? Nancy üzerine bu makaleye bunu anımsatarak başlamak istememizin nedeni, konunun dokunma olması değil sadece. Nancy'yi hangi açıdan tartışırsak tartışalım, onun dokunma konusunda kendine özgü bir tarzı, bir müdahalesi vardır (Kendisi, en sevdiği filozof olan Kant'ı açıklarken derslerinde bu açıklama hareketine "jest" derdi. Neredeyse Brechtçi anlamda bir *gestus*).

Nancy, dokunmayı bir ulaşma değil, bir kesinti olarak alır. Bu yüzden metafizik olarak hep bir iç içe girmeyi, bir uyumu düşündüren dokunma, bir ayrılık, bir kopma, bir sürekliliğin bitişi olarak belirir onda. Kendisi buna *syncope* der. Kalp durması, yani geçici olarak kalp durması… Fenomenoloji çalışmalarında kalbi 9 Kasım 2015'te duran Marc Richir'e bir gönderme yapacak olursak, o da bir yerde göz kırpmasını aynı şekilde işlemiştir.[5] Kalp derken elbette söz konusu olan durum yaşamayla ilgili... Dışarıya kendini vuran, Nancy'nin *partes extra partes* diye adlandırdığı, kısım kısım birbirinin dışında olan şey. Belki de *Psyche*… Nancy, Freud'un ölmeden bir yıl önce 22 Ağustos 1938'de yazdığı iki üç cümleye odaklanarak, bunları tam da sonradan Psyche adını vereceği ve *Première Livraison* dergisinin 16. sayısında yayımlanan incelemesinde yorumluyordu. Freud'un ilk cümlesi şu: *Psyche ist ausgedehnt und weiss nichts davon*. Orhan Veli'den esinlenerek, "Psyche uzanıp yatıyor sere serpe" diye çevirebiliriz birinci kısmı ama bundan hiç haberi yok, bunu bilmiyor diye de ekleyebiliriz cümlenin ikinci bölümünün çevirisine. Hani Bergman'ın *Sessizlik* filminin sonunda, kız kardeşinin aşağıladığı abla, otel odasında kanserden ölmeye terkedilmiştir ama tren uzaklaşırken küçük yeğenine bir kâğıt bırakmıştır: "Ruh" yazmaktadır üstünde. Yunan mitolojisinde de Eros'la evlenen ve merakını yenemeyerek kocasının kimliğini öğrenmek isterken, lambasından üzerine kızgın yağ akıtarak kendini ele veren Psykhe, Aphrodite'nin onu soktuğu sınavda başarısız olur. Ölüler Ülke-

4 Jacques Derrida, *age.*, s. 14.
5 Marc Richir, *Propositions buissonnières*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2016, s. 10.

si Hades'ten gelen güzel kokuyu Demeter, koklamaması koşuluyla Psykhe'ye vermiştir. Açar, bakar ve koklar. Sonucunda da ölür. Öldükten sonra Eros'un yalvarmalarını dinleyen Zeus, onu, ölü kız Psykhe'yi ölümsüz kılar. Ölüm ölümsüz olmuştur. Ruh hep dışarı atılan, dışarısına hasret duyan bir güzeldir. Gözü dışarıdadır. Ama bunu bilmez. Nancy Freud'un metnine üç yorum ekler. Birincisinde, bu uzanmanın yerlerin dağılmasına karşılık geldiğinin üzerinde durur. İkincisinde bir ceviz ağacının altında uykuya dalmış, Eros'un seyrettiği bir Psykhe söz konusudur. Üçüncüsü bir ölüm yorumudur ve şöyledir: "Psykhe tabutunda uzanmıştır. Az sonra kapatılacaktır tabut. Orada bulunanlardan bazıları yüzlerini saklar, diğerleri gözlerini umutsuzca Psykhe'nin vücuduna dikmiştir. O bunu bilmemektedir ve çevresindekilerin hepsi de işte bunu bilmektedir, zalim ve isabetli bir bilgidir bu."

Zamana kendini bir armağan olarak sunmuştur Psykhe, durmuş kalbiyle bir Edgar Allen Poe kahramanı gibi yanmış, kızarmıştır. "Az sonra" diye çevirdiğimiz sözün Fransızca karşılığının etimolojisinde bu yanma, pişme olduğunun üzerinde durur Derrida da. Hoş, Fransızcası *bientôt* olan sözcükteki yanma anlamı ikinci kısımda, yani "aslı" tost olan sözcükte yatmaktadır. Kızartılan pişirilen ekmek parçası olarak dilimize de geçmiştir.

Söz konusu incelemenin Nancy'nin kalp ameliyatı olduğu döneme karşılık gelmesi, çözümlemeye dokunaklı bir hava verir aynı zamanda (Nancy'nin kalbi tamamen değişmiştir); doksanlı yıllara özgü bir sınırlama da getirir. O zamandan bu yana Nancy yazmayı sürdürdü ve gerek Bergsoncu gerek de başka bir anlamda bir konuyla (*hypokeimenon*) sınırlanamayacağını, öznelliğinin (*hypokeimenon*) tekilliğini ürettikleriyle çoğalttıkça, bir iskelede demirleyemeyeceğine de tanık olduk. Derrida öldüğünde, ondaki bulmaca yanına değinen (bu da bir dokunma türü) bir yazı kaleme alan Nancy'ye –tek bir altyapı olduğunu hiç iddia etmeden– (yine *hypokeimenon*) bu sefer de başka bir açıdan yaklaşmaya çalışacağız.

Elbette Derrida'nın kendisi de kalp ameliyatına yapılan göndermenin bir sınırlama olduğunun farkındadır. Metinler hep farklı düzeylerde yeniden okunabileceği için biz de burada böyle bir yorum sunabiliyoruz. Kitabın sonraki yayınlarında, Derrida 1992'de ilk defa yazdığı, sonra da 1993'te İngilizceye çevrilen bu metnin daha o sıralarda bile Jean-Luc Nancy'nin hızına tam olarak yetişemeyeceğini belirtir. 1999'da metnini son şekliyle yayımladığında, "birçok başka yorumun" arasına yerleştirdiği kendi yorumunun amacının "zamanımızın büyük bir yapıtının" okunmasını sağlamak oldu-

ğunu bildirir. Şimdilik Türkçede çevirisinin de az olduğunu düşündüğümüz bu önemli yapıt için biz de aynı tutumu benimsiyoruz. Dolayısıyla, bu dokunma gerçeği, konusu, kavramına dokunmadan başka birtakım aralamalarda bulunacağız. Bu süreç sonsuza kadar gidebilecek bir süreç olduğu için de araştırmamızı dört sayısıyla sınırlandırabiliriz (Pythagoras'tan bu yana dört dörtlük ifadesi felsefede bir yeterlilik belirtme, bir oran hazırlama, bir uyum hedefleme için de kullanılıyor). Kaba ve şematik bir özellikle sunmak ne kadar doğrudur bilemeyiz ama şöyle sıralayabiliriz: mırıldanma, isabet, unutulmuşu anma, *quid unum*'u sunma (bu sonuncusu Nancy'nin Descartes incelemesinin son bölümünde Fransızcaya çevrilmesi zor olduğu için öylece bıraktığı bir söz. Birliği olan şey, bir nesne, biricik bir şey gibi çevirileri olabilir Türkçeye).

1- Mırıldanma

Nancy'nin bu yıl içinde hazırladığı, cinsellik üzerine kaleme aldığı metne kadar, yetmişlerden bu yana yazdığı birçok kitabı var. Ben onun yazış tarzı üzerinde duracağım ilk olarak. Bu yazış tarzı üzerine, onun ve benim anılarımda yer alan bu yüzden de hiç kuşkusuz ampirik diyebileceğim bir saptama var. Merleau-Ponty üzerine yayımlanan bir derlemede Maurice Blanchot, felsefeye özgü bir mırıldanmadan söz eder. *Le murmure*… Nancy felsefe tarihini kendine özgü bir tekrarlama süreciyle yeniden oluşturmuştur. Ona göre felsefe bitmiş, sonlanmış değildir. Unutulmuştur. Bu unutmanın değişik uzantıları, açılımları, ufukları üzerinde durabilir, Nietzsche'nin dediği gibi bu unutuştaki etkinliği ortaya koyarak, yani unutuştan giderek, tekrar yer değiştirmiş, belki de görülmesi engellenmiş bir katmana vararak felsefe yapabiliriz. Bununla ilgili şöyle bir anım var: Strasbourg Üniversitesi'nde Jean-Luc Nancy'nin meslektaşı olan bir profesör bana, "Nancy'yi anlamakta güçlük çekiyorum. Sanki konuşmuyor, mırıldanıyor" demişti. Bu yüzden de Nancy'nin, Blanchot'nun Merleau-Ponty üzerine geliştirdiği bu mırıldanma sözünü sahiplendiğini gördüğümde, bu sözü bir felsefe kavramı olarak alıp işlemesine tanık olduğumda, dokunma konusundan farklı bir katmanı onun metninde bulduğumda hem şaşırdım, hem de isabete hayret ettim. Söz konusu metin *Ego Sum* ("Ben varım" değil de "ben...im" diye çevirmek daha yerinde olur) adlı, Nancy'nin Descartes üzerine kaleme aldığı 1983 tarihli incelemede bulunuyor. *L'arc* dergisinin 46. sayısında, yani Merleau-Ponty özel sayısında Blanchot'nun 1971 tarihli metninin başlığı "Felsefe Söylemi".

Hem o metinden Nancy'nin yaptığı alıntıyı, hem de Nancy'nin yorumunun tamamını verelim:

> Bu kararsızlığın karar vererek yapılan söylemi, kendini kararsızlaştırarak oluşan bir şeyin söylemi, felsefenin söylemidir – Blanchot'nun yazdığı gibi, 'hâlâ bu adla anılan ve belki de hep yitip gitmiş olan' felsefenin söylemi için Blanchot biraz ötede daha çok kesinlik getirir: 'Felsefe söylemi, her şeyden önce hukuk dışıdır. Her şeyi söyler ya da her şeyi söyleyebilir ama bu yetkiye (iktidara) sahip değildir: iktidarı olmayan bir mümkünlüktür söz konusu olan.'

Blanchot'dan yaptığı bu alıntıyı Nancy şöyle yorumlar:

> Söz konusu olan başka bir söylem değildir – hele hele Başkasının sözü hiç değildir, felsefe adına, felsefe başlığıyla savunulan (yazılı olarak basılan) görünürdeki bu söylem de değildir. 'Söylediklerinin arkasında' yine Blanchot'dan alıntıyı sürdürürsek, hakkı hukuku olmayan, söy-lem (dis-cours: oradan oraya koşuşturma), bir şey göstermez, yasal değildir, iyi karşılanmaz, uğursuzdur, bu yüzden de sahneye pattadak düşen bir açılıp saçılmadır, hep hayal kırıklığı ve kopma taşır bağrında, aynı zamanda, her türlü yasağı delerek, bir türlü delinemeyen dışarısı'nın en yakınında duran en yasa delicidir.

Burada söz konusu olan şudur: "Felsefenin sözü karanlık ve iğrenç bir mırıldanmadır, böyle bir saf ve saf dışı (temiz ve pis, katkısız ve katılımlı) mırıldanma olmuştur artık." Bu mırıldanma birisinin mırıldanmasıdır, belki de bir özne söz konusudur ama bu kararından vazgeçmiş, (kararından olmuş) bir öznedir, kendi söyleminin kararı onun için sürekli olarak karar dışına itiliyordur. Öznenin metafizik ve antropolojik yeniden yapılandırılmasından sıyrılmak için tek şans vardır: bu mırıldanmanın birden gündeme gelmesi. Ve eğer herhangi bir felsefe çalışmasının önemi olacaksa ancak bu şansı – söylemeden– üstlenecekse olabilir. Şimdi Nancy'nin felsefeyle ilişkisi daha iyi ortaya çıkmış sayılır. Şöyle bir kronoloji oluşturarak, aynı zamanda bu savının tarih içerisinde nasıl konumlanacağını da göstererek, mırıldanmaya bir açıklama getirebiliriz:

1- Eski Yunan felsefesinde özne kavramı daha yoktur. Yunancadaki, sonradan *subjectum* diye Latinceye, oradan Batı dillerine geçecek olan sözcük,

konu, altta yatan, (altta yattığı için konu) ya da ölümden sonra mezar taşına yazılan kişinin adı, altında yatıyor anlamında, kul, tebaa gibi anlamlara gelmektedir.

2- Altta yatanın gitgide alta atılan olarak çevrildiği bir ortamda daha çok biçime, resmiyete dayalı bir özne anlayışı da belirir.
3- Bu özne gitgide Tanrı'nın kulu olur.
4- Tanrı'nın en önemli özellikleri gitgide özne tarafından da sahiplenilir.
5- Bu sahiplenme bir yapısöküme uğratılır ya da kendiliğinden çorap söküğü gibi açılır.
6- Metafiziğin çöpünden yararlanan birtakım çabalarla özne yeniden dirilir.
7- Sökme sonrası felsefesi olarak Nancy can çekişen, armağan olarak kendini sunan bu çıplak özneyi mırıldanmasıyla verir, serbest kılar.[6]

2- İsabet

Exactitude yani doğruluk, tamlık, belirleyicilik, kesinlik isabetin gerçekleşme alanlarından biri. Sadece dokunma değil, aynı zamanda beş duyu, bu duyuların birliğini sağlayan özellik. Türkçede bunların tamamına uygun olduğu için isabeti seçtim. Nancy'de felsefenin hiyerarşik yapısının eleştirisi sonucu gelinen nokta herhangi bir konuda rastgele her şeyi söylemek olmadığına göre, belirli bir tutarlılık ölçütü gerekiyor. Bu ölçüt hem felsefe tarihine, hem de işlenilen konuya yaklaşım sürecinde bir bilgi, bir kanıt içeriyor. Daha ilk çalışmalarından başlayarak Nancy Fransızcada pek o kadar aralarında ayrım yapılmayan ama söz gelişi Almancada iki ayrı söylenişi, hedef alanı açısından epey incelenmiş bir konu üzerinde durur. Anlam derken iki ayrı sözün varlığı (Türkçede şimdi kaybolmuş bir sözcük olan "mana" ile düz anlam arasında böyle bir çizgi çizebiliriz). Anlam Fransızcada, Almanca, İngilizce ve daha birçok Batı dilinde bir yandan duyu anlamına gelen *sens, sense, Sinn* vs. gibi sözcüklerle karşılanır. Böylece anlamak beş duyuyu ortak bir alanda toparlamak gibi bir ağırlık taşır. Bu sözcük aynı zamanda "yön" anlamına geldiğinden, anlamak yönelmek, duyumsamak vs. gibi yan katmanlarla zenginleşir. Öte yandan bu dillerde Latincedeki *significatio* ifa-

6 Antik Yunan felsefesinde özne bir saydamlık peşinde değildir. Roma döneminde özne ezilir, hiyerarşi içinde yer alır. Ortaçağda Tanrı'nın sonsuzluğunun temsilcisidir. Descartes ile bilincin öznesi, iradenin öznesi olur. Heidegger vs. ile yapısöküme uğratılır. Fransa'da 90'lı yıllarda ortaya çıkan yeni felsefede yeniden gündeme getirilir. Bir sıralama şu şekilde yapılabilir: 1- Antik Yunan 2- Roma 3- Ortaçağ 4-Descartes ve sonrası 5-Heidegger, Derrida, Foucault 6-Fransız yeni filozofları ya da insan bilimlerinin basitleştirilmiş özetleri 7- Nancy müdahalesi.

desinden kaynaklanan ikinci bir deyim bulunmaktadır (Almancada *Bedeutung*). Burada anlamın gönderme yaptığı şeye, konuya, varlığa bir eylem (*facere:* yapmak, etmek, tetiklemek demek) aracılığıyla, daha derinden işaret etmesi (*signum:* işaret) söz konusudur.[7] İşte Nancy, isabetli çalışmalarına bu ayrımı yaptıktan sonra başlamıştır. Yön olarak anlam, gidilen yeri, dünya olarak oluşturulması hedeflenen dokunma alanını belirler. Gönderilenin durduğu yerden kaynaklanan anlam ise yargıları, yargılamayı, buyruğu, ahlaktan ya da bir zorunluluktan kaynaklanan yargıyı belirler, belirtir, kimi zaman da yerinden oynatır. Bu doğrultuda, Nancy aynı zamanda çağdaşlığın konuşlandığı yerleri tekrar inceler, oralarda dolanır. Özgürlüğün bir yeti olarak belirtilemeyeceğini, özgürlüğün bir tür açılma, kendini ve varlığı oluruna bırakma olarak ele alınması gerektiğini açıkladığı *Özgürlük Deneyimi* adlı çalışmasından (doktora tezidir bu) hemen sonra, önce Descartes'ta, ardından Kant'ta demir atar. Descartes'ın öznelliği başlattığı söylenmektedir. Tamam da, sonradan Husserl'e kadar geliştirilecek, kendini özgürlüğün aracı olarak gösteren öznellik nedir? *Ego sum* ısrarından yola çıkabiliriz. *Ego sum* her şeyden önce söylenilen bir ilkedir. Söylemek için de ağzı açmak gerekiyor. *Ego sum* açılmış bir ağız demek ki. Descartes'ın ağız açıp kapatarak söylenerek, tekrarlanacak bu ilkesini yeniden okur Nancy. Böylece Descartes'ta egonun varlığının saydamlığı bozan bir varlık olduğunu anlarız. Ego ortaya kendini sadece ego olarak göstereceği anda, Descartes mektuplar yazarak,[8] "tiyatro oyuncularının alınlarındaki kızarmayı önlemek için maske takmaları gibi" kendisinin de maskeli ilerleyeceğini, sahneye maskeli olarak çıkacağını söylemektedir,[9] daha doğrusu yazmaktadır. (*Ego sum*, aslında *dum scribo* yani yazar iken kendini başkalaştırma sürecindedir. *Larvatus pro Deo*, tanrının yerinde, tanrı için yani dünyada, *ego sum* diye ağzımı açarken, dünyaya maskeyle çıkacağımı yazarken, ben sahneye fırlıyorum. Böylelikle Descartes ile birlikte (*larvatus* aynı zamanda hortlak gibi fırlamak demek olduğuna göre) ego, canlandırma, yeniden şimdileştirme, temsil etme, varsayma, tekilliğini ulu orta bir çoğulluğa sunma, tanrının yerini tutma gibi özelliklere kendilik (*Eigentum*) olarak bakıyor. Yazıyorum.

7 Felsefe tarihiyle ilgili bir not olarak, Arapçadaki "mana" sözcüğünün, İbn-i Sina'nın Aristoteles yorumlarını tartıştığı bölümlerde Batı dillerine *intentio* diye çevrildiğini hatırlatalım.

8 René Descartes, *Œuvres philosophiques. Tome III - 1643-1650,* ed. Denis Moreau , Ferdinand Alquié, Éditions Classiques Garnier, 2010, s. 45.

9 Kimi Descartes yorumcuları, *La flèche* adlı okulda Descartes'ın da bir tiyatro metni yazdığını, belki de genç arkadaşlarının tiyatro oyuncusu olmaya soyundukları zamanlar, utandıkları için alın kızarma gibi beklenmedik bir benzetmeyi kullandığını düşünmektedir.

Konuşuyorum. Maske takıyorum. Peki, dünya nerede benim aracılığımla anlam kazanıyor? Şurada: dünya, üzerine konuşulan, kendisiyle ilgili olarak demeçler verilen, yani anlamın ikinci katmanında (*Bedeutung, signification*, mana) uçsuz bucaksız bir ufuk, bir yayılma, bir yer kaplama durumunda varlığını sürdürüyor. Bu açıdan dünya bir masal, bir mesel, bir misal (Latincedeki *fabula*'da bütün bu anlamlar var). *Mundus est fabula*. Hani Rilke'nin Malte Laurids Brigge'si yalnızlığı içerisinden, Paris sokaklarında, kütüphanelerinde kendini dağıtır sonra da, o biricikliği içerisinden kendini varsayar ya da Tanpınar'ın Mümtaz'ı İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasına yakın bir İstanbul akşamında, "düşünüyor" diye başlayıp kendi çıplaklığını keşfeder ya,[10] işte Nancy, Descartes'ı yeniden okumasında, bu belirli noktalara isabetli yaklaşımlarıyla Husserl, Heidegger ve Derrida'nınkinden de farklı bir okuma sunar. Bu tarza artık "sökme" diyemeyiz (Bu yüzden Derrida, Nancy için, yapısökme düşüncesinden sonra gelen ilk düşünür diyecektir).

Dünyanın yaratılması ya da dünyalaşma adlı çalışmasında sadece Derrida'dan değil Lyotard'ın postmodern tutumundan da bu isabet tutkusu, hakkını verme, felsefeyi unutmama kaygısı yüzünden ayrılır Nancy. Şöyle ki arada Kant'ın "kategorik buyruğu" incelenir. Kant için de söz konusu olan yargıdır. Niye yargı? Bir yerde isabetli, doğru olmak adil olmayı da gerektirir. Buyruklar ahlakta, kategoriler varlıkta adalet gerektirir. (Anaksimandros'un şeylerin birbirlerine yaptıkları haksızlık (adaletsizlik) yüzünden zaman içerisinde bedel ödedikleriyle ilgili sözünü hatırlayalım). Zaten Derrida da adaletin yapısökümünün yapılamayacağını belirtmiştir. Lyotard da yargı konusunda er geç Kant kavşağından geçilmesi gerektiğini bildiği için Kant'ın üçüncü kritiğinin yani *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin kapsamlı bir eleştirisini sunmuştur. Bu aşamada Kant'tan isabetli bir kavramı ödünç alan Jean-Luc Nancy, yapılaştırılamaz olandan söz açar. Kant'ın belirtmeye dayalı (genelden özele), öte yandan da yansıtma, düşünmeye bağlı (özelden genele) giden düşünce sürecinde Nancy bu ikinci yargılara, ölçütsüz (kritersiz) yargı der ve şöyle yazar:

> Başka türlü söyleyecek olursak ölçütü olmayan yargı, belirleyici yargının sadece riskli, analojik ve yarım yamalak, sembolik ve şematik olmayan bir öne atılımı değildir (belki de bunların hiç biri değildir). Onun ne bir yayılımı, ne bir izdüşümü, ne bir biçimlenişidir. Belki de bu yargı ikilik içerir. Görünüş-

10 İlgili *Huzur* romanının kahramanı Mümtaz'ın aynı adı yaşayan bölümde *cogito*dan kaynaklanan monoloğunda geçer.

> teki sürekliliği, sahte simetriyi yargı zanneder; zira birinci yargı türü, yapılandırma, şematik sunuş, bir sezgiye dayalı bir kavram açılımı gibi yöntemler izleyerek, mümkün deneyim koşullarını tanımlar ama bu ikinci yargı yapılandırılamayan bir şey karşısındadır, onun tarafından ortaya çıkarılmıştır, bir sezgiye dayanmaz. Mutlak nesnenin Kant'taki koşulunu oluşturan bu yokluk, nesne olamayanı, amaç ve ilkelerin öznesi olamayanı oluşturur (Tanrı ya da bundan böyle insan, ne olursa olsun akıllı özne, son amaç ve yeterli nedenlerin sezilmez öznesi).[11]

Bu durum Nancy'ye göre bir kavram, bir son neden eksikliği doğurduğu için de, söz konusu olan boşlukta yapılandırmak değil, boşluğun ortaya çıkmasını sağlamak, boşlukla uğraşmak, boşluktan yola çıkmak, kısacası boşluğa isabet etmek yani yaratmak anlamına gelir. Bu yüzden de yapısökümden ayrılan Nancy bu konuda şu açıklamayı getirir:

> Kant'ın anladığı anlamda yapılandırılamaz olanla karşılaşmaktır yapı söküm, nihilizme ya da tahribat anlamlarına yaklaştırılıp, doxa (burada yanlış bilgi) haline dönüşen bir sözcük olup çıkar. Husserl, Heidegger ve Derrida aracılığıyla – kaynağı *Zerstörung* değil *Abbau* olan bu sözcük bizi ne yapılanan ne de bir şeye, yapıdan çekilmiş, onu boşluğa doğru götüren ya da geçiren bir şeye doğru götürür.

Lyotard'a gelince, o Kant'ın tek yanlı teleolojisinden (amaca yönelik yapısından) yargıyı kurtarmak, yargıyı "makul bir insanlık" meselesi olmaktan çıkarmak ister. Ama bir teklik yerine sadece bir çokluk geçirmenin de bir çözüm yolu olmadığını bildiğinden, Nancy'ye göre acele ederek, son çözümlemede çoğunluğun tekilliklere indirgenemezliğini zorla sunacağını, Wittgenstein tarzı bir dil oyunu içerisinde, bir türlü verilemeyen evrenselin yerine ikame olarak gelen bir evrenselin "her oyunun tekil adaletini gözlemeyi" sağlayacağını iddia ediyordu. Ama bunun için bir dünya gerekir ve Nancy bunun bir post değil, ilk dünya olduğunu belirtir. Politik olarak sorunumuz budur: tekilliklerin beraberce olmasına ve çoğulluğa karşı adil olmak, sadece varoluşun bütününe değil, bütün varoluşlara, ayrı ayrı ve süreklilik gözetmeden adil, isabetli olmak.

11 Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Editions Galilée, Paris 2002, s. 71.

3- **Unutulmuşu anma:**

Bu değişikliklerin saptanması Nancy'nin felsefeyi unutulmuşluk hattından da çıkarma peşinde bir yerde. Birçok yerde hemen günlük olayların kaçınılmazlığını vurdumduymaz bir tavırla öne sürüp felsefenin bittiğini iddia edenlere rastlamakla kalmıyoruz, felsefecilerin kendileri de her işi bırakmış felsefeyi gömmeye çalışıyor. Felsefe derken de, sadece olan bitenin üstün körü bir yorumu anlaşılıyor. Bu açıdan felsefenin, Platon'daki idea tespitinden başlayarak, ortaçağın onto-teolojisini de işin içine katarak, Descartes, Kant vs. gibi merhalelerinden geçerek felsefeyi olumlayan Nancy bir yerde Heidegger'e yakın durur gibi. Hegel'in kaldırma (*Aufhebung*) süreci olmadan bir modernlik peşinde koşan Lyotard'dan ayrılır bu açıdan. Kaldırma, yapı sökme olmuştur ama Heidegger bu durumda tekrarı, başka bir şeyi değil felsefeyi, Yunancadaki anlamındaki felsefeyi tekrarı benimsemiştir. Tekrar deyince: Latincedeki *re-petition* ile Almanca'daki *Wieder-holung* yakın anlamlar içerir. *Re-petition* yeniden dilemek, *Wieder-holung* yeniden çağırmak demektir. Tekrar süreci aracılığıyla felsefenin dil olarak yeniden dirilme, bir ateşlenme süreci geçirmesi gerekir. Heidegger bu diriliş sırasında *nous, Geist, esprit* (Hegel'in Arapça çevirilerinde *akl* deniyor) zihin, tin vs. diye adlandırılan varlığı ateş olarak görmektedir. (Bu konuda bkz. Jacques Derrida, *De l'esprit*). Felsefe alev alev bir tekrar, yana yakıla yakılan bir tür şiirdir. Çağırılınca gelir, çağıran da kendisinden kalandır bir yerde. Bu arada, bu süreci eleştirerek yeniden ele alan Derrida'da bu ateş sönmüştür. Küller vardır ortada. (Heidegger'in nasyonal sosyalizmle flörtü, Derrida'nın ise bu külleri yakılan Yahudilerin kampların külleri olarak görmesi bu saptamaya politik bir katman da ekler. Çağırılan, yeniden gelen, "gel sesine kulak veren, bir hayalettir."[12]

İşte burada hayalet hikâyelerine hiç inanmadığını söyleyen Nancy yeni bir yön verir felsefedeki tekrar, post olma durumu, hatırlama vs. gibi gerçekleştirmelere. Süreklilikten vazgeçer çünkü o. Felsefe süreklinin, aynı olarak Eski Yunan'dan gelen bir varlık hakikatinin üstlenmesi değildir. Kıpırdanma, sorgulama, tekil olarak, ama çoğullaşma sürecindeki tekil olarak vardır zaten. Bu yüzden felsefenin dünya içindeki serüveni bütün renkliliğiyle üstlenilebilir. (Söz gelişi, bu açıdan Nancy İbn Muhiddin-il Arabi'den Rimbaud'ya kadar birçok serüvenin sonsuzluk değil, belirtilmemiş bir sonluluk içerisinde yeniden yazılışını da sergiler).

12 Maurice Blanchot'un *L'Arrêt de mort* eserinin sonunda yer alan bu ifade Derrida tarafından *Parages* çalışmasında incelenmiştir.

Bir örnek vermek gerekirse, ortaçağ felsefesinden Descartes ve sonrasındaki çağdaş felsefeye geçen, Kant'tan bu yana "onto-teoloji" denilen süreci ele alabiliriz. Dindar düşünürler bu saptamaya sevinip, varlığın derinlemesine kazılmasından tanrı çıkar diye bu düşünceyi benimseyebilir. Tam tersine de çağdaşlık, laiklik vs. adına bu düşünce küçümsenebilir, Tanrı temsilinden çıkamayan bir sınırlandırma olarak görülebilir. Oysa Nancy bu düşüncenin akıl yürütme, kanıtlama, yayılma aşamalarında kendi kendini çürütme aşamasına girdiğine inanır. Var olanlar tanrıya, tanrı var olanlara dönüştükçe, sadece tek başına dünya kalır ortada. Öncesiz, sonrasız, Tanrıyla özdeşleşerek, Descartes'ta tözlerin birleştiricisi Tanrı dünya, Spinoza'da dünyayla özdeşleşmiş Tanrı, Malebranche'da tanrıda görmeyi sağlayan dünya, Leibniz'de uyumunu sağlayan tanrı dünya olur.

Sonuç olarak, tek bir dünyadayız. Bizim gibi başkaları da tekil. Çoğul zaten tekilin çoğuludur. Aramızdaki ilişki bir orandır; beraberliğin "ile" "ve" *mit, und, with* dediğimiz zamanki ilişkisidir; beraberlik, tekil çoğulluktur. Nancy bu adı taşıyan *Tekil çoğul olmak* (*Être singulier pluriel*) adlı bir kitabıyla bu süreci noktalar.

4- Quid Unum

Birlik sorunu: belki de birlik, felsefenin en eski Yunan düşünürlerinden, tektanrıcı dinlere ve sonrasına kadar gelen bir inancı. *Quid unum*, biricik bir şey diyordu Descartes. (Levinas dışında, sorgulayan pek yok aslında). Felsefenin dileği de bu birliğin Kant'tan bu yana deneyimini yapma dileği. Aslında bu deneyim ayrıca imkânsızdır. "Kant'tan bu yana", diye yazar Nancy, "felsefe, imkânsız bir şeyin deneyimi olmaktan vazgeçmemiştir, yani *intuitus originarius*'un (*kökendeki sezginin*), kökendeki nüfuz etme, derinlemesine işlemenin deneyimidir bu, ancak bunun aracılığıyla bir dünya vardır, varoluşlar, bu varoluşların "nedenleri", "amaçları" vardır."

Bir dünyanın eşiğinde tekil olarak yanmış saraylara dönüşen bu birliği Nancy'nin uzattığı el yordamıyla gezelim bir. Bu çalışmada bu gezintiye soyunacak olanlara bir göz kırpma oluşturabilir ancak.

Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin Düşüncesine Bir Giriş

PATRICK RONEY

Fransa'da "yapısöküm" adıyla süren olayla adları doğru ya da yanlış bir biçimde ilişkilendirilen tüm düşünür ve yazarlar arasında Jean-Luc Nancy belki de en az tanınan düşünürlerden biri olmuştur – ta ki günümüze dek. Her ne kadar Nancy, ilk başta meslektaşı Philippe Lacoue-Labarthe ile işbirliği içinde, daha sonra da kendi yapıtlarının yazarı olarak çok daha uzun bir süredir yazıyor olsa da, temel yapıtlarının ancak son zamanlarda, son 10 yıl içinde İngilizceye çevrilmiş olması, onun az tanınmış olmasının nedenlerinden biridir. Gerçekten de, bugün Nancy külliyatı oldukça genişlemiş olmakla birlikte, çalışmaları değişik konulara uzanan bazı çağdaşlarından farklı olarak, Nancy edebiyata yaptığı kısa geçişlere rağmen, temel olarak hep felsefeye odaklanmıştır. Bununla birlikte bu durum, Nancy'yi bilgi, etik, ontoloji ve bunlarla ilgili sorular ve sorunlara kanıtlayıcı bir temel arayan, daha geleneksel anlamda bir filozof olarak sınıflandırabileceğimiz anlamına gelmez. Tam tersine, eğer Heidegger'in dediği gibi düşünürler tek bir düşüncenin ardından gidiyorlarsa, Nancy'yi böyle bir düşünür olarak nitelemek daha doğru olacaktır. Tekrar tekrar düşündüğü o tek düşünceyi de özgürlük, metafiziğin sonu *olarak* özgürlük düşüncesi olarak niteleyebiliriz. Üstelik, yöneldiği her konu ve sorun da bu özgürlüğün farklı bir "deney" ya da "deneyim"ini başlatmak için süren bir çabayı gösterir (bu iki sözcük arasındaki ilişkinin anlamı da ilerde açıklığa kavuşacaktır).

İlkin, yukarda yaptığımız yorumlar üzerine açıklayıcı birkaç söz söylemek, Nancy'nin yapıtlarına yaklaşırken bize yardımcı olacaktır. Yapısökümün, ister öncü ister başka türlü olsun, bir tür felsefe, sanat ya da hatta kül-

tür hareketini temsil ettiği düşüncesinden, Derrida'nın yaptığı gibi, ben de kendi anlayışımı ayrı tutmak için yapısökümü "süren olay" olarak niteledim. Yapısökümü böyle bir hareket olarak kavramsallaştırmak, onu belli bir göstermelik kişi (Derrida) çevresinde ya da bir ideoloji (ki onu eleştirenlerin çoğunun yaptığı budur) veya onun sınırlarını uygun biçimde belirlememize izin veren başka bir birlik biçiminde dondurmanın bir yoludur; ve Hegel'in de çok iyi bildiği gibi, bir şey bir kez belirlendiğinde olumsuzlanır ve daha yüksek bir doğruluğa kaldırılır. Bu "yarı" hareketin "yarı" göstermelik kişisi Derrida'dan alıntı yapacak olursak: "Yapısöküm ne bir kuram, ne de bir felsefedir. Bir okul, bir edim ya da bir uygulama da değildir. Yapısöküm, bugün olandır, bugün toplum, politika, diplomasi, ekonomi, tarihsel gerçeklik, vs. denen şeyde olup bitendir."[1] Bir an için bu sözcüklerin anlamına odaklanırsak Nancy söz konusu olduğunda "yapısökümcü" adlandırmasından vazgeçebiliriz. Çünkü eğer bu ifadeyle bir müridi ya da yapısöküm "metodolojisi"ni benimsemiş birini kastediyorsak, aslında o yapısökümcü değildir. Fakat, vurguyu arttırarak, Derrida'nın sözlerine bir kez daha dikkatlice bakacak olursak, anlamalıyız ki "yöntem" tam da yapısökümün *olmadığı* şeydir.

O halde nasıl tanıtmalı Nancy'yi? Ben onu metafiziğin sonunun bir düşünürü olarak nitelerdim. "Metafiziğin sonu" ifadesi Heidegger'den gelmektedir. Bu yüzden Nancy'nin de "metafiziğin sonu" düşüncesini Heidegger *üzerinden*, bir Heidegger okuması üzerinden ve bunun da ötesinde, genel olarak bir metafizik tarihi okuması üzerinden düşünen biri olması gerektiği açıktır. Nancy: bir okur, bir düşünür... çünkü bu gerçekten Heidegger'in mirasının üzerimizdeki etkisidir. Başka hiçbir şey olmasa bile, Heidegger'in yapıtı bizi felsefe tarihini, tüm tarihyazımını aşan bir biçimde metafizik olarak okumaya, felsefeyi bir olay *olarak* –Nietzsche'nin "nihilizm" dediği, Heidegger içinse "teknoloji" olan şeyin maskesi altında olmuş olan ve halen devam eden– Varlık'ın unutuluşu ve geri çekilişi olayı olarak okumaya çağırır. O halde bir okur olarak Nancy, Heidegger'le ve onunla birlikte ve onun ötesinde öncelikle Descartes, Kant ve Nietzsche ile; fakat aynı zamanda Lacoue-Labarthe ile birlikte (yalnızca en önemlilerini belirtmek gerekirse) Lacan, Bataille ve Alman Romantizmi ile uğraşır.

Bununla birlikte, Heidegger'i okumak tehlikeli bir girişimdir. Bunun sebebi, onun yapıtının ve düşüncesinin bunca yanlış yorumunun bulunması

1 Derrida, Jacques, "Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Paratisitisms, and other small Seismisms", *The States of Theory*, ed. David Carroll, Columbia University Press, New York, 1990 s. 85.

değildir sadece, Heidegger'in bizi metinlerini okurken göstermeye davet ettiği, hatta bizden talep ettiği titizliktir bir yandan da. Çünkü metafiziğin sonu olayını okumak ikili bir hareketi gerektirir: "Orada-olma"mızın, varoluşumuzun, *Dasein*'ımızın, geçmişten devraldığı Varlık'ın anlamının apaçıklığı hakkındaki bir geleneğin "yıkım"ı; ve aynı zamanda bir "geri alma", yani felsefenin, kendi olanaklarını tükettiği hareketlerin bir *tekrarı*.[2] Gerçekten Nancy'nin düşüncesine işte böyle girebiliriz: bu hareketleri tekrar ederken, amaç onları daha temelden düşünmek, onlarda nelerin düşünülmeden kalmış olduğunu düşünmektir. Onun Heidegger okuması da böyledir. Heidegger'in bir zamanlar yaklaştığı, fakat onun düşüncesinin *sınırında* kalan bu düşünülmemiş düşünce nedir? O halde soru, budur. Bu anlamda Nancy'nin çabası, başkalarının denedikleri gibi, Heidegger'i sökme çabası değildir. Nancy'nin yaptığı şey, Heidegger'in metafiziğin sonunu ve metafiziğin üstesinden gelinmesini *sonluluğun* düşüncesi *olarak* düşünme girişimine uygun bir biçimde, Heidegger'i ilk kez okumaktır belki de. Heidegger'in metafizik tarihi okuması içinden, metafiziğin üstesinden gelmek, ya da daha doğrusu bunu öngörmek için tutarlı bir biçimde yaklaşmaya çalıştığı düşüncenin adı "sonluluk"tur. Heidegger'i, onun açıklamadan bıraktığı düşünceye açıklık kazandırmak için okurken, Nancy kendi düşüncesini *özgürlük* düşüncesi olarak adlandırır. Özgürlük, felsefe tarihinde en sorunlu yerlerden birine sahip olmuştur. Bu nedenle "özgürlük" ve "sonluluk", Nancy'nin Heidegger ile ilişkisini, fakat aynı zamanda bir bütün olarak gelenekle, ya da daha doğrusu geleneğin aşırılığı ile ilişkisini gösteren sözcüklerdir. Bunun nedeni, "özgürlük"ün bir felsefe sistemi yaratma açısından en sorunlu, fakat aynı zamanda da, en azından Kant'tan beri, *merkez* kavram olmasıdır. Bu konuşmamda tartışacaklarımı öncelemesi bakımından şu soruyu soruyorum: Özgürlük, felsefenin çözmeyi başaramadığı o tek soru değil midir? Ve bu başarısızlık, kimi yönlerden, onun asıl görevinin dağılmasına yol açmamış mıdır?

Bu nedenle burada, Nancy'nin sonlu özgürlüğe ilişkin ilgisinin, metafiziğin sonunun ardından düşünülmek üzere bırakılan işe bir yanıt sunduğu yönler üzerinde odaklanacağım ve buradan, bunun Nancy'nin, metafizik tarihine derinlemesine işlemiş olan topluluk ve politik olan kavramlarını nasıl yeniden düşünmesini sağladığını göstereceğim.

2 Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. John McQuarrie ve Edward Robinson, Harper & Row, New York: 1962, 6. Bölüm.

1988'de yayımlanan *Expérience de la liberté* [Özgürlük Deneyimi] adlı yapıtında Nancy, Heidegger'in sonluluk düşüncesine ilişkin kendi okumasını felsefe tarihindeki özgürlük sorunuyla öylesine açık ve kesin bir biçimde biraraya getirir ki, burada uzun uzun alıntılamaya değer:

> Varoluş artık üretilmediğinde ya da çıkarsanamadığında, fakat basitçe koyulduğunda (bu basitlik tüm düşüncemizi ele geçirir); ve varoluş bu koyuşa bırakılır bırakılmaz bu koyuş tarafından bırakıldığında; bu bırakışın özgürlüğünü düşünmek zorundayız. Başka bir deyişle, varoluş, özden "gelmek", özün "sonucu olmak", ya da hatta özden "çıkmak" yerine, varoluşun kendisi bir kez özü kurduğunda ("Das Wesen des *Dasein*s liegt in seiner Existenz" "*Dasein*'ın özü varoluşunda yatar"),[3] ve bunun sonucunda bu iki kavram ve bunların karşıtlığı, başka hiçbir şeyle değil de metafizik tarihiyle ilgili olduğu zaman, bu tarihin sınırında, diğer kavramın, yani "özgürlük"ün içinde saklı olan anlamı düşünmek zorundayız.[4]

Nancy'nin buradaki ifadesinin kesin olduğu kadar çarpıcı olmasının birçok sebebi vardır: Bu ifade, özgürlüğün artık ne özsel olarak ne de varoluşsal olarak düşünülebileceği anlamına gelir; özgürlük ancak, Heidegger'in oluşturduğu, bu iki kavramın, yani öz ve varoluş kavramlarının kesişimi [*chiasmus*] yoluyla üretilir. İkinci olarak, özgürlük, metafiziğin sınırında ve onun sınırı olarak düşünülmek zorundadır. Bu demektir ki bir anlamda, onu aşar. Özgürlüğün bu radikal yorumunu anlamak için, bir an için Heidegger'in metnine dönmeliyiz. Heidegger "*Dasein*'ın özü varoluşunda...onun 'varolma'sında yatar" diye yazdığında bu, *Dasein*'ın her durumda benim, bizim olan varlığı artık bir "ne" olarak açıklanamaz, varoluşu da basitçe elde-hazır-olan bir şey değildir anlamına gelir. Yani varoluşu, *bir* olanın olma tarzı anlamında *hâlâ bulunma* [*extantness*] olarak düşünmek artık olanaksızdır. Daha çok, *Dasein*'ın varlığı, onun varoluşu*dur*.*

3 Heidegger, *age.*, s. 9.

4 Nancy, Jean-Luc, *The Experience of Freedom*, çev. Peter Fenves, Stanford University Press, 1993, s. 9.

* Heidegger, *Sein* (varlık, olmak) ile *Seiende* (olanlar) arasında temel bir ayrım yapar. *Dasein*, *Vorhanden*, *Zuhanden* ontik düzlemde "olanlar"dır. Heidegger bunları varlıkları açısından, ontolojik olarak birbirinden ayırır. "Varoluş" ve "var olan" terimlerini yalnızca *Dasein* için kullanmak gerektiğinden, diğer olanlara "var olanlar" demek terminolojik bir hatadır. Var olmak Heidegger'e göre kendi dışına durmaktır. *Vorhanden* ve *zuhanden* türü olanlar Dasein'ın varlığının bu temel eksistansiyalini paylaşmazlar. Bu yüzden çeviride "a being" için "olan" terimini kullanmayı tercih ettik (yay. haz. notu).

Nancy, Heidegger'de varlık ve varoluş kavramlarının içinden geçilmesini ve üstünün çizilmesini, metafiziğin sonunu ilan eden asıl hareket olarak yorumlar. Metafizik, olanları Varlık'a gönderme yapmak suretiyle temellendirmeye çalışan düşünme tarzıdır (metafizikte Varlık'ın kendisi de temel, temellendirme, ilke, töz, özne olarak yorumlanır). Bir kez içinden geçildiğinde, varoluşu, özün 'elde hazır bulunma'sı olarak belirlenmiş ve haklılaştırılmış bir şey olarak, ya da özün varoluş tarzı olarak yorumlamak artık olanaksızdır. Nancy'nin 'bırakış' sözcüğünü seçişi gösteriyor ki 'özgürlük' artık ne bir olana ait bir özelliktir ne de varoluşun bir özelliğidir. O daha çok, varoluş *olarak* özgürlüktür.

Kesişme hareketini, varoluşun şimdi "bir özgürlüğe bırakıldığı" ve "bu bırakış için özgür" olduğu düşüncesinde ortaya çıkan bu içinden geçmeyi açıklamak için, özgürlüğün özellikle Descartes'tan beri metafizik geleneğindeki merkezi paradoksu oluşturma yollarını aydınlatmak zorunludur. Kısaca belirtmek gerekirse, ilk olarak Yeni-Platonculukta dile getirilişiyle özgürlük, Tanrı'nın yaratmasının basit kayrası ve sevgisi olarak Tanrı'dan ve Tanrı yoluyla ortaya çıkar. Yalnızca imanla kavranabilecek olan yaratma mucizesi, Tanrı'nın dünyayı yaratmak için hiçbir 'neden'inin olmadığının; bunu bütünüyle özgür olarak, bir anlamda hiçbir çıkar sağlamayan sevgi dolayısıyla yaptığının kabulüne dayanır. Bununla birlikte Descartes'a gelinceye dek Skolastik felsefede Tanrı bir *causa-sui*, yani kendi kendisinin nedeni olan Varlık olur. Hâlâ özgürdür, fakat artık zorunlu ilk neden olarak anlaşılır. Böylece Tanrı'nın özgürlüğü düşüncesi, başlangıcından beri artan bir biçimde yeniden Zorunluluğun içine çekilir. Fakat buradaki temel sorun, özgürlüğün, var olanın *zorunluluğu* için yine de bir ilk ilke ya da temel sağlaması gereken sistemin bir parçası olarak bu sistemde içerilmesi gerekliliğidir. İstenç özgürlüğünün ikiye bölündüğü Descartes'ta bu sorun hafiflemiştir: kayıtsızlık özgürlüğü ve kendiliğinden özgürlük. Neyin doğru ve zorunlu, yani açık ve seçik olduğuna ilişkin özgür onayımız olarak kendiliğinden özgürlük daha yüksek bir düzeydedir. Arkasından gelen felsefe için, özgürlük fikri düşüncesi bir ölçü olan Kant'ta bir ide olarak özgürlük bilinemez olur. Kant'a göre özgürlük fikri, yalnızca düzenleyicidir ve asla bir tasarım biçiminde elde edilemez. Fakat Kant burada da sorunu ahlak yasası kavramıyla çözer: Her ne kadar özgürlük, koşulsuz olan olarak, bilinemez olsa da, saygı ve ödev hissimizde ve bu his yoluyla yine de özgürlük *olgusunu* "deneyimleyebiliriz". Ahlak yasasına uyduğum sürece, kendimi, içimde en yüksek olana göre, akıllı bir varlık

olarak olumlarım. Böylece akıl, yasayı *kendi kendisine koyar*. Böyle yaparak kendimi özgür bir varlık olarak, kendi amacı olarak varolan biri olarak açığa vururum. Kant bu şekilde, özgürlük paradoksunu açık ve kesin bir biçimde gösterir: Varoluşa bir temellendirme sağlamak için, özgürlük zorunluluğa tabi olmalıdır, bir temellendirme sağlamak zorundadır. Fakat aynı zamanda Kant, özgürlüğün bütün temellendirmeye direndiğini gösterir. Özgürlük ve zorunluluğun uzlaştırılması Kant'ta bitirilmemiş bir iş olarak kalır.

Sözün kısası, özgürlük felsefede temel bir paradoksu gösterir. Çünkü felsefenin mantığı temellendirme mantığıdır. Felsefe, varolanları haklılaştıracak olan nedeni, ilkeyi, temeli ortaya koymak ister. Bu şekilde, der Heidegger, felsefe, olanları sürekli olarak Varlık'a gönderir ve Varlık da olanların "ne"si olarak ve olanlardan "önce" bir şey olarak yorumlanır. Burada Varlık *a priori*'yi oluşturur. Fakat *a priori*, zamandan (sonsuz olana, ya da Kant'ta olanaklılık koşulları olarak) uzaklaştırılan bir zaman belirlenimidir (önce olandır). Böylece *a priori* yani Varlık, artık zamana katılmaz ve varoluş, olanların çevresinden daha fazla bir şey olmaz. Varlık ile olanlar arasındaki bu ayrım ve Varlık'ın zamansızlaştırılması bağlamında özgürlük birçok bakımdan düşünülemez hale gelir, ya da daha doğrusu, ancak zorunluluk yoluyla düşünülebilir. Kant'ın yazdığı gibi, "Şeylerin en son taşıyıcısı olarak bu denli vazgeçilmez biçimde gereksinim duyduğumuz koşulsuz zorunluluk, insan aklı için gerçek uçurumdur." Yani, *özgür* zorunluluk düşüncesi, metafizik gemisinin çarptığı kayaları temsil eder.

Nancy'nin bu geleneğe ve onun tükenişine yanıtı, özgürlük düşüncesinde "temellendirilmemiş" olanın baki kaldığını öne sürmektir; ve böylece metafiziğin sonu geldiğinde, temelsiz-olanı yeniden düşünmek olanaklı olduğunda, o zaman özgürlük düşüncesi yeniden başlayabilir ve başlamak zorundadır da.

*Açmaz*ı [*aporia*] daha açık kılmak için Heidegger'e bir gönderme daha yapmak gerekmektedir. Heidegger, olanlar ile temel olarak Varlık arasındaki metafizik ayrımın, *Dasein* tarafından zamana fırlatılan, geleceği haber veren bir tasarıyı temsil ettiğini öne sürer. *Dasein*, olanlar üzerine bir Varlık anlayışını yansıtarak kendisini zamansallaştırır. Eğer bu, metafizikte bir temelin atılması olarak anlaşılırsa, o zaman temele ilişkin olanın kendisi, özgül bir zamansallaştırma olarak, *Dasein*'ı salt elde hazır bulunan olanlarla *ilişkilerinden* kendi Varlık *anlayışına* geri getirmeye çalışan bir tasarı olarak görülmelidir (Platon'un *anamnesis*'i de böyle yapar, fakat bizi zamanın dışına çıkarılan

tek bir kavrama geri götürür). O halde temele ilişkin olan, eğer geleneğin kendisinin üstünü örttüğü bir zamansallaştırma tarzı olarak görülürse, o zaman onu var olmak olanaklılığının tasarısı olarak anlayabiliriz: Kendimizi, dünyamızı temel olarak anladığımız sürece, dünyada var olmak için bir olanağı açmış oluruz.

Bununla birlikte temellendirme mantığı zamansallaştırmayı unutur ve Nancy'ye göre, bu konumun savunulamazlığı gittikçe artan bir şekilde ve her zaman özgürlük açmazında yeniden ortaya çıkar: Özgürlüğün kendisi bir temel işlevi görmesi için yaratılmıştır. Dolayısıyla Nancy'nin sorusu da aşağı yukarı şöyledir: Özgürlük açmazını çözmek amacıyla, felsefenin karşılaştığı ve olanaklarını tükettiği hareketleri yineleyerek, özgürlüğü temeli olmayan olarak yeniden düşünmek olanaklı mıdır? Bunu yapmak aynı zamanda varoluş sorusunu yeniden açmak demek olurdu. Bu nedenledir ki Nancy'nin düşüncesi her zaman Heidegger'inkiyle bu denli yakın bir bağlantı içinde olmak zorundadır. Böylece, 'temeli olmayan özgürlük' ya da daha doğrusu, 'bırakılmış özgürlük' ile birlikte Nancy'nin varoluşu yeniden düşünüşü Heidegger'in *Dasein*'ını kökten bir biçimde yeniden yorumlar. "Özgürlük," diye yazar Nancy, "belki de varoluşun kendisinden başka bir şeyi göstermez... basitçe var-olma özgürlüğü anlamına gelir, yani, onu içinde "kendisi" olduğu tekilliğe götüren, onun sonlu-olmasının sonsuz özsüzlüğü."[5] Bu ifadeyi anlamak, Nancy'nin düşüncesinin bütününü anlamak demektir. Bu, burada yapabileceğimiz bir şey olmamakla birlikte birtakım akınlar yapılabilir, gedikler açılabilir. Burada, yalnızca şu karmaşık ifade üzerine başlangıç niteliğinde bir yorum yapmaya kalkışacağım: "Sonsuz özsüzlük", sonsuz bir temel ya da sonluluk değil; "onun [varoluşun] sonlu-olması", yani, bir varolan (*existent*); varlığı, olanaklarını var olmak için tasarlamaktan ibaret olan *Dasein*; "onu [*Dasein*] içinde 'kendisi' olduğu tekilliğe götüren", tekillik, farklılığında var olması, *öteki-olma*sı.

Nancy'nin metafizikteki "özgürlük açmazı" dediği şeyi aydınlatmak için, Kant'ın birinci ve ikinci eleştirilerinde, *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde geliştirdiği salt akıl sistemindeki özgürlük idesini yorumlayışına başvurmak zorunludur. Kant'a göre özgürlüğün, kuramsal aklın bir nesnesi olarak olumlu hiçbir sergilenişi olamaz. Bu nedenle özgürlük, insan bilgisi ve eylemine güvenli bir temel sağlayan bir ilke olarak iş göremez. Fakat özgür-

5 *Age.*, s. 14.

lük, kuramsal bir bakış açısından bilinemez de olsa, aklın pratik yönünden, yani istençli eylem olarak özgürlük, onun *olgusallığıdır*. Özgürlük "olgu"su şu anlama gelir: Madem ki istençli eylemimizi belirleyen bir ilke koymak olanaksızdır, özgür varlıklar olarak kendimizi deneyimlememizin, aklımızı kullanıyor olmamızda hissedildiği de aynı derecede doğrudur. Çünkü akıl özgür, kendi-yasasını-koyan varlıklar olma arzumuzdan başka bir şeyi ifade etmez. Basitçe söylersek, kanıt, bir göstermeyle değil, deneyimle verilir – eğer bununla, aklın, insan eyleminin amaçlarını kararlaştırırken her seferinde kendi kendisine yasa koyduğunu anlıyorsak. Akıl, kendi yasasını kendisi koyar, bunun gereği olarak da zaten her zaman özgürdür.

Kant özgürlüğü nedenselliğin bir biçimi olarak tanımlamayı sürdürdüğü ölçüde, özgürlüğün akıl sistemi içindeki aporetik durumu ortaya çıkar. Çünkü "özgürlük" kendi kendisinin nedeni olan nedendir, herhangi bir önceki nedenden bağımsız olarak bir eylem başlatabilen kendiliğinden istençtir. Şimdi yeni bir nedensel dizi başlatabilme yetisi olarak tanımlanan özgür istenç, böylece korunmuş olur. Bununla birlikte, *par excellence* metafizik zorunluluk sunan nedensellik kavramı, bu haliyle asla sorgulanmaz. Tam tersine aktüel varoluş hâlâ, *res cogitans* ile *res extensa* arasındaki Kartezyen bölünmeye göre belirlenmiştir, burada *res extensa*, elde-hazır-bulunan olanların varlık tarzını tanımlar: Bunlar, nedensel dizinin bir parçası olarak bir amaca giden araçlardır, fakat amacın kendisi değillerdir. Oysa salt akıl olarak insan her zaman kendinde bir amaçtır. Sonuç olarak, amaçlı eyleme karşılık düşen varoluş biçimi, kendinde bir amaç olarak insana göre yaşanan bir varoluş, Kant tarafından asla açıklığa kavuşturulmaz. Özgürlük ile zorunluluk arasındaki çatlak aşılamaz.

Heidegger ve Kant okumasında Nancy, metafizikte özgürlüğün, nihai olarak nedenselliğin temeli (kendi kendisinin nedeni olan neden) olarak kavramsallaştırıldığını savunur. Bu, onun gidebileceği en son noktadır; ve Nancy'nin, bugün her türlü özgürlük düşüncesinin Heidegger'den geçmek zorunda olduğunu söylemesinin nedeni de budur. Çünkü Heidegger'in yıkıcı fenomenolojisidir ki, varoluşu yeniden düşünmekle, özgürlüğün bu biçimde temalaştırılmasını kesintiye uğratır. Nancy'nin de kendisini koyduğu ve müdahale ettiği nokta burasıdır: "bu kesintinin mirasçılarıyız."[6] Heidegger'in söyleminde, Nancy'yi rahatsız eden bir şeyler daha vardır ve bu 'rahatsızlık' yine onun çıkış noktasını gösterir: Belirli bir noktada, özellikle de Schelling'in

6 *Age.*, s. 33.

insan özgürlüğü üzerine denemesini işlediği dersinde, Heidegger özgürlük düşüncesini bırakır. Niçin böyle yapar? Nancy, özgürlük sorusunu yeniden sormak için buna yanıt vermek zorundadır.

O halde çok kısaca, Schelling Heidegger'i neden cezbetmiştir? Çünkü ona göre Schelling, kendinden önceki bütün filozoflardan farklı olarak, özgürlüğün insanın bir niteliği değil, tam tersine bir bütün olarak Varlık'ın merkezi olduğunu göstermiştir. Böylece Schelling, özgürlüğü Varlık'ın kendisiyle bir özdeşliğe sokar. Bu demektir ki, insanın doğası özgürlükte *temellenmiştir*; insan, özgürlükte yer aldığı ölçüde *vardır*. Schelling'in yapmaya kalkıştığı şey, özgürlüğün, sistemin merkez noktası olduğu bir felsefe sistemi, bir 'özgürlük sistemi' kurmaktı. Fakat Kant-sonrası herkesin bildiği gibi, özgürlük ve sistemliliğin birbirlerini dışladıkları söylenir, tabii eğer sistemden kasıt, temelin, Varlık'ın, bir bütün olarak varolanlarla bir ilkeye göre geniş biçimde bağlantısı ise. Heidegger'in okumasının asıl ayrıntılarına girmeden –ki bu, bu yazının sınırlarını aşar– diyebiliriz ki, Schelling'in yaptığı, özgürlüğü, insandaki kötülük olanağı olarak yeniden düşünmektir. Fakat burada kötülük, insanın kendisini Tanrı'nın kusursuzluğundan uzağa koyması olarak; yoksunluk, eksiklik, eksiksiz mevcudiyete, yani Tanrıya göre hiçlik olarak yorumlanmaz. Tersine, Schelling'e göre "Tanrı" düşüncesi, aynı zamanda bir 'değil' [*not*] tarafından da kurulmuş olarak yeniden düşünülmelidir. (Bunu, 'temel' olarak Tanrı'yı 'varoluş' olarak Tanrı'dan ayırarak yapar, burada varoluş, basitçe *hâlâ bulunma* (*extantness*) değil, daha çok "kendinden-çıkma"(*self-emergence*) anlamındadır). Böylece Heidegger'e göre, Schelling varoluşu farklı bir biçimde düşünmenin olanağını açar. Bununla birlikte onun sonuna kadar düşünemediği şey, özsel bir sonluluğun işareti olarak insanın ve Tanrı'nın 'hiçliği'dir. Sonunda Schelling özgürlüğü Varlık'ın sonsuz zorunluluğuna göre düşünür. Böylece de Heidegger özgürlük kavramını bırakır. Nancy, Heidegger'in niçin böyle yaptığını bilse de, bundan rahatsız olmuştur. Çünkü Heidegger'in özgürlük düşüncesine arkasını dönmesinin nedenleri, düşüncenin kendisini bozmaz. Temelde Heidegger, özgürlük düşüncesinin Özne metafiziğiyle ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği, ve bu yüzden, Özne metafiziğinin ötesinde ('olay', *Ereignis* yönünde) düşünmek için artık bir işe yaramadığı sonucuna varmıştır.

Bununla birlikte Nancy özgürlük düşüncesini, Heidegger'in vazgeçtiği hareketi yineleyerek elde tutmak istemektedir. Çünkü bu hareket, belki de yalnızca bu, topluluğu ve politik olanı yeniden düşünmek için bir yol sağ-

lar. Bu iş, Nancy'ye göre çağımızda artık daha fazla ertelenemez.[7] Böylece, Heidegger'in özgürlüğü ortaya attığı ve sonra bıraktığı sürecin Nancy tarafından tekrarı şöyledir: Zorunluluk olmadan, aynı zamanda da keyfiliğe ve kayıtsızlığa sapmaktan kaçınarak özgürlüğü düşünebilir miyiz? Sonlu özgürlük ya da varoluş olarak özgürlük soruşturmasının gerektirdiği şey budur. Eğer Kant'ın dediği gibi özgürlük sonlu bir olguysa, özgürlük, "*İdea*'sı olmayan, 'anlaşılmaz' ya da 'sunulamaz' olarak belirlenmiş, bir düşüncesi bile olmayan şeyin olgusallığı"[8] olarak düşünülmelidir. Bu nedenle sonlu özgürlük ancak bir *praxis* olarak, varoluşun yapısı olarak var olabilir. Bu varoluşun öğeleri Heidegger tarafından *fırlatılmış-tasarı (thrown-projection)* olarak açımlanmıştır. Fırlatılmış tasarı olarak, bir temel olmaksızın var olurken her zaman kendimizden-ileride, aslen ve en kesin biçimde *ölüme-doğruyuzdur*. Nancy'nin Heidegger'in kavramından çıkardığı şudur: biz kendimizi –varlık için tüm olanaklarımızın olanaksızlığını temsil eden– her zaman gelmek üzere olan fakat hiçbir zaman bir şey olarak bulunmayana doğru fırlatan varlıklar olduğumuz için, *Dasein*'ın kendisini her zaman kendisinin *sınırında* bulması anlamında, özgürlük ve varoluş bir araya gelirler. Dahası, bu sınır, 'kendi'mizin kendi bütünlüğü içinde korunduğu 'içimizde' değil, aslında düz anlamıyla kendimizin dışındadır.

Böylece Nancy'nin Heidegger'den çıkarttığı, sınır düşüncesi ve sınırın 'sınır-sızlandırılması' ya da 'sınırının-kaldırılması'dır. Bununla birlikte, sonlu aşkınlığın aydınlatılmasının, ne bir düşünceye, hedefe ne de bir sona ait olan, sözcüğün varoluşçu anlamında bir tasarı da olmayan, fakat kendi varoluşumuzun özgürlüğünde hep bize doğru gelen bir 'dışarısı' olan bir sınır kavramını ortaya çıkardığı bu noktada, Nancy kuramsal çizgisini Heidegger'den Georges Bataille'a kaydırır.

Peki bu sonlu özgürlüğü nasıl düşüneceğiz? İdeleştirici-olmayan özgürlük, bir nitelik değildir. Bu özgürlük, düşünme kendisini sınıra doğru attığında ve 'varlığımız' sınırda ortaya çıktığında olan şeydir; ancak bu sınır geçmişten beri mevcut olan bir şey olarak ya da bir kavram olarak önceden verili değil, her seferinde tekil olarak keşfedilen bir şeydir; sınır verili bir

7 Eğer Nancy'nin özgürlük üzerine düşüncesi için somut bir tarihsel bağlam varsa, buradadır. Nancy ciddi bir biçimde, çağımızın topluluğa ve politik olana ilişkin tüm düşüncelerin tükenişine tanıklık etmeyi sürdürdüğünü savunur. Bunlar farklı biçimlerde tekrar tekrar canlandırılabilir ve tekrarlanabilir olsa da, bunun kendisi de metafiziğin sonu deneyiminin en emin işaretidir.

8 *Age.*, s. 47.

şeymiş gibi, *başka* olanmış, her seferinde dışarıdan verilmiş gibi (yani, düşünceye kendi kendini açan bir öz olarak içkin değilmiş gibi) gözükür. İçinde düşüncenin kendisinin bu şekilde her zaman başka olarak göründüğü bu sonlu özgürlüğü nasıl düşüneceğiz? Bu soruna yaklaşmak için, Nancy'nin *topluluğu* ele alış biçimine geçmemiz iyi olacaktır, burada Nancy Bataille çizgisine kayar. Fakat bir nokta en başından bilinmeli ve anlaşılmalıdır: Bu ayrı bir konu değildir, çünkü *topluluğun* kendisi bu dışa-durma (*ecstasis*), bu kendisinin-dışında-olma temelinde düşünülebilir. Aslında, Nancy için topluluk bundan başka bir şey değildir ve bu durumda ancak özgürlükle birlikte düşünülebilir.

O halde, özgürlük kendinden ve kararlarından sorumlu, kendi bağımsızlığı içinde gelişen bir öznenin özerkliği olarak sunulamaz. Nancy'nin genel hatlarıyla çizdiği sınır kavramı bu yorumu daha başından engellemekte ve dışarıda bırakmaktadır. Bunun anlamı, varlığı her zaman kendisi dışında olmaktan, bir sınır yerinde olmaktan oluşan var olan varlıklar olarak bizlerin, tam da bu nedenle *tekil* varlıklar olduğumuzdur. Bu tekil varlıklar, 'bireysel' ya da 'yalıtılmış' varlıklardan büyük dikkatle ayırt edilmelidir. Bireysellik, öteki var olanlardan açık ve seçik biçimde ayrı olarak bilinebilen (*res cogitans*), tözü olan bir varlığı verir. Bunun tersine tekil bir varlık, bir İdea'ya, bir töze göre belirlenmemiştir; tekil bir varlık tam da bir özne *olmayandır*. "Tekil varlık ilişki içindedir" der Nancy ve Tekillik "'sadece bir kez, bu kez'den oluşur..." Bu, tekil varlığın bir açmaza göre kurulduğu anlamına gelir: Onu yönetecek ortak ya da tek bir töz olmaksızın, tekil varlık her zaman zaten başkalarıyla ilişki içinde olandır, fakat *ortak olana* göre değil.

Bir kez daha, tekil varlığın "her seferinde, sadece bir kez"i Heidegger'in *Dasein*'ının, orada-olma'sının bir anlayışını gerektirir: Bireysel (atomik) olmaktan çok, tekil olarak ben, tözün (ego, vb.) **geri çekilmesi** temelinde *tekilim*: Her defasında sınırda ortaya çıkan (yine her zamanki gibi asla nesne, İdea ya da bir tür sınır olarak değil) genel-olmayanla, başkasıyla ilişkiye girdiğimde, onunla dolaysız ilişki içinde olduğum ölçüde, her durumda, *tekilim*. Başka bir deyişle, *Dasein*'ın varlığından kendisi dışında bir varlık olarak söz ettiğimizde, bu Nancy için kendi varlığımızın da *Birlikte-olmak*, ilişki-içinde-olmak olarak anlaşılmasına yol açar: fakat, ortak bir zaman, ortak bir varlık temelinde değil, daha çok onların geri çekilmelerinin temelinde.[9] Başka

9 Nancy, Jean-Luc, *The Inoperative Community*, çev. Peter Conner vd., University of Minnesota, Minneapolis, 1991, s. 68.

bir deyişle, *ortak* olmak, bir paylaşma olarak gerçekleştirilir, fakat paylaşma [*partage*] ancak genel olanın, Varlık'ın geri çekilmesiyle olanaklıdır: Her zaman kendisinin ilerisinde olan, dışa-duran bir varlık, her zaman başkalarıyla ilişki içinde olandır. Fakat dışa-durma zamanın ve uzayın açılışını da içerir: bir yer, dünya, bir açıklık. (Zamanın bu uzaylaşmasına önceden buyurulmuş bir yapı yoktur ve bizim elde bulunan olanlarla bir araya koyduğumuz soyut uzay ve zaman ilişkilerinin niteliğine kesinlikle sahip değildir.)

Varolmamın bu dışa-duran (*ecstatic*) niteliği, bir özne olarak benim kendimden sorumlu olduğum, ya da kendimi kararlarımla yaptığım – Varoluşçuluk tarzındaki Hegel metafiziğini sürdürerek, bir eylem yönüne karar verdiğim ölçüde kendimi bir Özne olarak sunduğum anlamına gelmez. Daha çok, kendisini atarken, bir uzay, bir yer açarken *Dasein***,** her durumda bir ego, bir töz **olmayarak** benim (*Jemeinigkeit*) dir. Bu, bir anlamda, egoluk [*egoity*] paylaşılamadığı için benim paylaştığım şey değildir.[10]

Böylece *benim olarak* üzerime aldığım benim öznelliğim değil, zaten başkalarıyla ilişki içinde olmam anlamında beni *çoğullaştıran* bu sınırda-olmaktır. Bu sınırda ve sınıra doğru olmak, aynı zamanda birlikte-olmaktır: her zaman, bir Tanrı vergisi vardır: "verir". Paylaştığımız şey tekilliktir çünkü tekillik her defasında, bireysel ya da özerk olmaktan çok, ilişkiseldir. Bundan dolayı Nancy'nin savunduğu şey, özgürlük yetisi olanın yalnızca tekil varlık olduğudur: "Özgürlük varlığı geriye çeker ve ilişki verir."[11] Artık varlığımızı içkinliğine çeken herhangi bir töz, bir özne olmadığında, Heidegger'in varoluş için kullandığı kendimizin-dışında-olmamız bizi bir tözün ya da öznenin "kendisi"ne geri götürmediğinde, bunun yerine bizim dışımızda olmayı sürdüren bir kendiyi açık tuttuğunda ilişkisellik olanaklı hale gelir, fakat bu her seferinde, sanki doğmakta olan bir ilişkiselliktir.[12]

10 Bunu doğrudan Bataille ile ilişkilendirebiliriz ve ilişkilendirmeliyiz de: İnsan erotizminde kadın/erkek kendi varlığını sorgular; yalıtılmış ve süreksiz olarak kendini varoluşunun *sınırını aşar*. Böylece cinselliğimiz süreksizliğimizin vasiyeti olduğu kadar onun sınırlarının aşılmasının da ifadesi olur: "Seninle benim aramda bir uçurum var olur ... ölüm varlığın sürekliliği demektir" (Bataille, Georges. *Erotism: Death and Sensuality*, çev. Mary Dalwood, 1986: City Lights, San Francisco, s. 12). Böylece paylaştığımız, kimliksizliğimiz, ölümün yüzü olmayan sürekliliği karşısındaki süreksizliğimizdir.

11 Nancy, *The Experience of Freedom, age.*, s. 68.

12 Buna karşı olarak, bir an diyalektik yorumu ele alalım: Bu kendini atma, 'kendisi'ni yeni bir biçimde üstlenmeyle bu atılmayı aşma, Hegel'in efendi-köle ilişkisi olabilirdi; –tanınma için mücadele ve bir Öznenin daha üst bir düzeyde kendisinin– efendiliğini yeniden kazandığı süreç. Yabancılaşmış, nesnelleşmiş varoluşunu kendisinde yeniden ete kemiğe büründürme.

Özgürlüğü Paylaşma: Topluluk, Politik Olan

Eğer Kendisinin-dışında-olmak (Nancy'nin düşünmeye çalıştığı, işte bu "dış"tır) bir Sınıra-maruz-kalmak ise (bu sınırın dışsallığı, önceden-varolan bir mekan ya da sınır çizgisi değildir, daha ziyade, oluşmaya başlayan bir sınırın "tasvir"i olarak anlaşılmalıdır). O zaman bu 'sınır' aslında her seferinde vuku bulan bir keşiftir. Çünkü bu keşif, aşkın olarak var olan varlık**,** varlığının tam kıyısında hiçlikle karşılaştığında meydana gelir.[13] Fakat bu hiçlik, hiçbir zaman orada olan bir şey değil, her zaman beklenen bir "henüz olmayan"dır. Onunla, yalnız ve bireysel olarak değil, ancak benim başkalarıyla-olmam bağlamında karşılaşılır. Başkaları, benimle ortak bir töz ya da öznellik biçiminde aynı ya da özdeş değillerdir. Başka bir deyişle, dışa-duran (*ecstatic*) ölümedoğru-olmamda zaten başkalarıylayım; varlığımızda birlikte ortaya çıkıyoruz ya da Nancy'nin deyişiyle "görünüyoruz".

Bunun sonucunda *özdeşlik* mantığı, bir paylaşma kavramına boyun eğmelidir (Fransızcada *"partage"* aynı zamanda katılmak anlamına gelir ve böylece hem katılma hem de bölme ikili anlamını içerir). Eğer paylaşılan varlık ve paylaşılan özgürlük varoluşumuzu kuruyorsa, bu bize topluluk ve politik olan kavramlarını farklı bir biçimde düşünmenin olanağını sunar.

O zaman, paylaşılan özgürlük *olarak* özgürlük nedir? Niçin ikisini birlikte düşünmeliyiz? Özgürlük varlığı geri çeker ve ilişkiyi sağlar.[14] Bu noktanın Nancy'nin düşüncesi açısından en uygun yorumu şu şekilde yapılabilir: Varlık'ın geri çekilişinin var olan bir varlığın açıklığını olanaklı kılması, başkalarıyla karşılaşılabilecek bir alanı açması, aynı zamanda hiçlik dediğimiz o mutlak başkalığı bize açması demektir. Bu durumda özgürlük bir tür *praksistir*[15] çünkü bizi başkasıyla ve başkalıkla ilişkiye sokan bir hareket olarak tanımlanabilir: "Böylece bizi bölen, bize paylaştırılır: kendinin tamlığının ve varoluş olarak varoluşun açılışının geri çekilişi olan, varlığın geri çekilişi."[16] Nancy'nin ifadesine dikkatle bakarsak, onun özgürlüğünün haklar açısından düşünen geleneği bir yapısöküme uğratmakta olduğunu anlamaya başlayabiliriz.

13 Bu 'kıyı'nın benimle dışarısı arasında bir sınır anlamına gelmediğini bir kez daha belirtmek gerekir. O daha çok, bir '...e doğru-varlık' (*Being-toward*) hareketinden oluşur: Henüz olmayan olarak ölümüme doğru varım, fakat Heidegger'in açıkladığı gibi, bu "henüz olmama" özünde *Dasein*'a aittir ve böylece ben zaten *henüz olmamam*'ım.

14 Nancy, *The Experience of Freedom, age.*, s. 68.

15 Bu kavramda, insanı eylemle olduğu şey olarak tanımlayan, Aristoteles'ten Marx'a dek uzanan etik gelenekle belli bir ilişki görülebilir.

16 Nancy, *age.*, s. 69.

O zaman eşitlik, adalet ve kardeşlik kavramlarına ne olacaktır?

Eşitlik: Ortak bir insanı varsayar, oysa Nancy'e göre, "eşitlik, bir ölçü birimiyle düzenlenen öznelerin eş-ölçülebilirliğinden [*commensurability*] oluşmaz. O, özgürlüğün eş-ölçülemezliğindeki tekilliklerin eşitliğidir."[17]

İnsanlık, *Humanitas*: Ortak-varlığımız,* insanlıklarına önceden sahip olan insanlar olmamızdan ileri gelmez, daha ziyade *bizim* insanlığımız ancak başkalarıyla birlikte olmamızda ve onunla beraber *verilmiş* olarak ortaya çıkar.[18]

Adalet: Politik uzam, çoğul halde özgürlüklerimizin kefili olarak kurulmuştur. Çünkü bu, büyük ölçüde özgürlüğün bize gösterildiği biçimdir, yani özgürlük bize tikel özgürlükler olarak gösterilmiştir. Fakat özgürlük bir hak olmaktan ziyade, varoluşumuzun bir olgusuysa, o zaman özgürlük 'hareketi', özgürlüğümüzü "Hiçlik"e karşı ölçmeye yönelik mevcut yöntemlere meydan okuyan bir başlangıcı olanaklı kılmalıdır. "Adalet yalnızca, *eşölçülemez olanın adına* kurulmuş ya da sürmekte olan bir 'doğru ölçü'nün geçerliliğine meydan okumaya yeniden karar verişte bulunabilir."[19]

Demokrasi: Demokrasi, tüm politik sistemlerin haklılıklarını ve ölçülerini almak zorunda oldukları düzenleyici özgürlük fikridir. Bunun sonucunda demokrasi fikri yeni bir başlangıç için, uzamın yeni bir uzamlaşması için olanak sağlamaz. Şu andaki demokrasi sistemlerimiz, doğal haklarımız olarak tanımlanan bu özgürlükleri kutsal bir şey gibi saklamaktadır. Bunun sonucunda da demokrasi, paylaştığımız varoluşumuzu *başlatmak* durumunda olan temel ve özsel özgürlük *praksis*imize direnmektedir. Ya da daha kötüsü, Foucault'nun deyişini kullanacak olursak, demokrasi, ortak-varlığımızı her zaman iktidar buyrukları olan ekonomi ve teknik buyruklarına göre düzenleyen 'politik teknoloji'ye dönüşmüştür.[20]

Yeni bir formüle ilişkin tüm bu girişimlerde, Nancy'nin düşüncesindeki iki eğilim iyice ortaya çıkar. İlkin Nancy, tam içeriği pratikte gerçekleşen, düzenleyici bir İdea olarak geleneksel özgürlük yorumunun yapısökümünü yapmak istemektedir. Bu gelenek açısından, İdea belirsiz de olsa, önceden bir takım genel yönelimler sağladığı ölçüde –özellikle Kant'ta– özgürlük bir

17 *Age.*, s. 71.

* *Our being-in-common*. (yay. haz. notu)

18 Burada Nietzsche'den bir etki vardır: İnsandan üstinsana geçiş, kendisini hiçliğe karşı ölçen, bir armağan olarak özgürlük, yani Übermensch… (Nancy, *The Experience of Freedom, age.*, s. 73).

19 Nancy, *The Experience of Freedom, age.*, s .75.

20 *Age.*, s. 79.

açılış hareketinden çok nihai hedefe göre tanımlanır ki bu da onun başarısızlığıdır. İkinci olarak, gerekli nitelemeleri yapmak şartıyla, Nancy'nin kavrayışında bir tür radikal Marksizm'e doğru bir hareket görülebilir. Nancy, Alain Badiou'dan alıntı yaparak, Marksizm'i Hegelci tarihselciliğinden kurtarmaya çalışan bir tür sürekli devrimi savunur: "Devrimci politika, eğer bu sıfatı korumak istiyorsak, özünde sonsuzdur."[21] Gerçekten de, en baştan beri söyleneni yineleyecek olursak: Özgürlük düşüncesi, varoluş düşüncesi, Özne metafiziğinin kırılmasıyla meydana gelen açılmayla (ki Heidegger'in *Dasein*'ının gerçekleştirdiği hareket budur), topluluğun ve politik olanın metafizik kuruluşunun kırılarak açılmasıdır ve zaten böyle olmalıdır. Ölüme doğru olmaklığımdaki kendi dışımda olmamda, varlığım aynı zamanda başkalarıyla ilişki içindedir. Başkalarıyla, hiçbir zaman eşitler olarak değil, hep başka olarak birlikte ortaya çıktığımız ya da "göründüğümüz" ölçüde kendi varlığımda ortaya çıkarım.

O zaman Nancy'nin kafasındaki topluluk kavramı nedir? Onun ilk adımı, *içkin* topluluk İdea'sının, içkinliğe dayanan topluluk İdea'sının, topluluğun bir öz çevresinde kapanmasının yapısökümünü yapmaktır. Metafizik topluluk fikrinde dikkate değer olan şey, kolektif gövde olarak topluluğun her zaman bir *iş* olarak yorumlanmasıdır. Bu yoruma göre, topluluk, bizim tarafımızdan üretilen bir şey ya da kendimizi (politik, kültürel ifademizi) ürettiğimiz bir ortamdır (*medium*). Her iki durumda da topluluk, Yunanca anlamıyla, yapılmış ya da biçim verilmiş bir şey demek olan *poiesis*, ya da alternatif olarak, bir *telos*'un nihayetine erdirilmesi bakımından anlaşılır: yani topluluk, Aristoteles'in *ergon* kavramıyla anladığı iş olarak düşünülür. Aslında, topluluğun metafizik tanımı onu, ortaya önceden bir ortak varlık (kimlik anlamında) koymuş olan tek bir gövde ya da öz olarak sunar; ve tanım böyle yapıldığında 'topluluk' tıkanır ve onun 'temel'i, yani özgürlük unutulur.

İkinci olarak, topluluğun bu anlamının yapısökümünü yapmak için Nancy, *iletişim* konusunu açıkça ele almalıdır. Eğer iletişim, ortak varlığımızı birbirimiz için mevcut kılmak (kendimize bütünüyle mevcut olmak) değilse; *farkın*, tekilliğin paylaşılması ise, o zaman başka bir kesinti, bu kez iletişimin kesintisi meydana gelmelidir. Bugün iletişimin tanımı, teknolojik bir tanımdan (iletişim enformasyonun geçişidir) geleneksel anlamda daha metafizik olan bir tanıma (iletişim bir kendiliğin (*self*) başka bir kendiliğe konuşmadaki

21 Bkz. Nancy, *age.*, s. 76; alıntı Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, s. 113.

mevcudiyetidir) doğru salınmaktadır. Bu salınım, bütün üyelerin ortak bir tözün gövdesinde eridiği bir Hıristiyan komünyonu imleyen iletişim fikrinde doruğa çıkar.[22]

Yine bu tartışmada zorunlu olarak ortaya çıkan üçüncü bir konu, komünizmin "başarısızlığı" konusudur: Bu konu ele alınmalıdır çünkü komünizm, modernlik tarafından yok edilen, topluluğa ilişkin gerçekleşmemiş bir arzuyu somutlaştırmaktadır. Modernizmin vaadi, gücün himayesinde ya totaliter yığınlaştırmaya ya da tüm ilişkilerin teknik bir biçimde düzenlenmesine dönüşmüştür. Yine de komünizmin sorununun ne olduğu ve onun yapısökümünün niçin yapılması gerektiği sorulacak olursa, şu söylenebilir: komünizm, topluluğun en yüksek ifadesinin üretim olması ve topluluğun kendini üretimde ve üretim yoluyla yaratacak olması anlamında *iş* olarak topluluk fikrini, öncellerinden daha radikal biçimde sahiplenmiştir. Üretim, mutlak olana yükseltilmiş iştir. Böylelikle komünizm, içkin, yapılmış topluluğun en uç biçiminin tahayyülüdür.[23]

Bu nedenle Nancy Sartre'a karşı "komünizmin artık zamanımızın aşılamaz çevreni olamayabileceğini kabul etmemiz gerektiğini" savunur. Aslında kastettiği şey, aşılması gereken ve aşılmakta olan ufkun, topluluğun metafizik belirlenimi olduğudur. Eğer şimdi bir özgürlük görevi varsa bu görev, artık *iş*e dayanmayan, farklı bir topluluk anlamı ileri sürmek olabilir. Bu, Nancy'nin topluluk için yeni bir temel önerdiği anlamına mı gelmektedir? Hayır. Bir 'temel' ya da 'ilke' anlamında değil. Nancy, yalnızca, kendisini hiçlik karşısında ölçen varoluş olarak özgürlük *praksisi* üzerinden gerçekleşebilen farklı bir sınır ile karşılaşmayı olanaklı kılmak istemektedir.

Belki de Nancy'nin bu başka sınır düşüncesini sunduğu noktaya yaklaşmak için, modernlikte topluluk idealinin yıkılışı ya da kaybı üzerinden nasıl hâlâ korunduğunu daha iyi anlamamız gerekir. 'Topluluk' bulunmayan [*ab-*

22 İletişimin bu özelliğiyle ilgili olarak, eğer Nancy bunu, mutluluk arzusu (aynı zamanda teknolojinin de vaat ettiği bir *telos*) biçimindeki kendi-oradalık kavramlarından atacaksa, iletişim ölümün (fenomen olmayan) fenomeniyle ilişkili olarak görülmelidir. Konuyu burada yine Bataille sunuyor: Ölüm, bizi ayıran farktır. Fakat yine de bir ortak varlık olmayan ölüme-doğru-varlığımızı paylaşmamız anlamında iletişimin üzerine kurulduğu şeydir. Ölümün başkalığı Heidegger ile anlaşılmalıdır: Ölüm bize en çok ait olan olanağımızdır –bir şekilde her zaman önümüzde olanı asla aşamayacağımız olanaksızlığımızın olanağı– ve bu sizin ölümünüzün benim ölümüm olmaması anlamında ilişkisel değildir. Böyle bir yerine geçme olanaksızdır. En fazla ölenin yanında olabiliriz, fakat bunu 'deneyim'leyemeyiz.

23 Nancy, *The Inoperative Community*, s. 8, "işin mutlağında kendisini gerçekleştiren, ya da kendisini iş olarak gerçekleştiren topluluk".

sent] bir şey olarak anlaşıldığı ölçüde, kökensel bir mevcudiyetin [*presence*] kaybına dönüşür: bu kökensel mevcudiyet, ister 'kayıp' Pastoral Roma (Satürn Çağı) olsun, ister Rönesans'ın devlet ideali, ya da Rousseau'nun soylu vahşisi (ki bu hiçbir şekilde açık değildir) olsun. Aralarındaki farklara karşın, bunların her biri topluluğu, her şeyi kapsayıcı özün rahminde organik bir katılma olarak sunar: İster doğada, ister ailede ya da Tanrı huzurunda – ki bu da tanrısal olanın, bir zaman *mevcut* olduğunu içerir.

Bu çevrenin aşılması, topluluğun kaybettiğimiz bir şey olarak değil; Tanrı'nın, tözün, özün, Doğa Ana'nın *başlangıçtan beri* çekildikleri ve çekilmeyi sürdürdükleri ölçüde *olan* bir şey olarak anlaşılabileceği anlamına gelir. Topluluğa sahip olmamız ya da topluluğun mevcut olması anlamında topluluk "vardır" demek değildir bu. Daha ziyade, topluluk, mülkiyetimizde olmayan bir uzamın öngörülmesinde, ilerimizdeki bir fırlatılmış tasarı [*thrown projection*] olarak meydana geliyor demektir. Onun kendisi başkası olarak gelir.[24,25]

Bu tartışmanın sonucu, 'topluluk'un içkinliğin olanaksızlığı ile birlikte ve ondan dolayı meydana geldiğidir. Bunun anlamı, Heidegger'in temel görüsünü kabul etmek zorunda olduğumuzdur: Varlığı bir 'ölüme-doğru-olma' olan "ben", bir Özne değilim. Olmayanı öngörürken her zaman kendimin ilerisindeyim. Bu konuda, Bataille'ın topluluk ve ölüm üzerine yazdıklarını anlamalıyız. Topluluk, başkalarının ölümünde meydana gelir ve açığa çıkar. Cesette tekil varlığın başkalığı, *bizim* başkalığımız açığa çıkar – deneyimlenmez fakat belki tanık olunur, dokunulur...[26]

24 Tanrısal olanın bu şekilde anlaşılması, şair Friedrich Hölderlin okunduğunda gelir: Tanrısal olan geri çekilir ve bunu başlangıçtan beri yapar; başlangıcı geri *çekilişidir*.

25 Uç noktasına götürüldüğünde, içkin bir topluluk fikrinin sonuçlan, bir intihar mantığı olurdu. Kendimizi bu toplumsal eriyip kaynaşmaya kurban ediyoruz ve bu saf içkinlik alanına ait olmayanları da kurban ediyoruz. Böylesi, herkesi önderin ya da devletin birliğinde birleştiren totalitarizm tanımının çok ötesinde bir totalitarizmdir. Elbette bu biçimi alabilir. Fakat tüm insanların küreselleşmenin himayesindeki kinik örgütlenmesi biçimini de alabilir. Küreselleşmeciliğin kendisi, kendisinin geliştirilmesinden başka bir ilke gözetmeksizin örgütlenen tek bir topluluk tasavvur ettiği ölçüde totaliterdir. Bu onun kinik niteliğidir: bir kez daha insanlığın mutluluk ya da ilerleme ve refah arayışı olarak yutturulan kendi işleyişinin geliştirilmesinden başka bir şey getirmeyen daha büyük bir topluluk adına tüm topluluğun kökünü kazır. Küreselleşmecilik, insanlığı yalnızca kendi işleyişinin geliştirilmesi için duran bir yedek olarak bilir. Nancy küreselleşmecilik fenomenini "dünyamızın işlemselleştirilmesi" olarak betimler. Bu, topluluğa bir temel sağlamaktan çok, onun dünyada yer almasını engeller (Nancy, *The Inoperative Community*, s. 22).

26 *Age*., s. 15, "Eğer hemcinsini ölürken görürse, yaşayan varlık yalnızca kendisinin dışarısında var olabilir..." Bu 'dışarısı' Bataille'ın 'fazlalık/aşırılık' [*excess*] dediği şeydir.

Üstelik, topluluğun sonlu varlık bağlamında yorumlanışı aynı zamanda iletişimin de ne olduğunun yeniden yorumlanmasını gerektirir. Günlük anlamında iletişimi, bir anlamın ya da iletinin öznelerarası iletimi olarak anlıyoruz. Bu, öznelerarasılığımızın temel kuruluşu bizde ortak olduğu için olanaklıdır. İleti değişse bile, iletinin 'biçim'i ve onun iletiminin yolları önceden kurulmuştur. Özellikle de haber iletimi söz konusu olduğunda. Bununla birlikte Bataille iletişimden ne anlamaktadır ve bu, süregelen bu yorumu nasıl değiştirmektedir? Bataille'ın *İç Deneyim* (*Inner Experience*) adlı kitabında iletişim ilkin kozmolojik olarak sunulur: "Ne olduğunuz, sizi oluşturan sayısız öğeyi, bu öğelerin kendi içlerindeki güçlü iletişimlerine bağlayan etkinlikten çıkar... Yaşam hiçbir zaman tek bir noktada bulunmaz: hızla bir noktadan öbürüne geçer."[27] Siz–biz özsel olarak, bir sistem kurmak için birbirleriyle sürekli iletişim içinde olması gereken farklı öğelerden oluşan çok geniş bir sistemiz. Bataille, şeylerin geniş akışında, durma noktaları olarak konumlandığımızı kastederek buna 'kayma' diyor. Kurduğumuz iletişimde aktardığımız şey, başkaları üzerinden bulduğumuz şey, kaygı olarak hissedilen yalıtılmışlığımızın hatasıdır. Böylece iletişim, Varlık'ın sürekli aşılmasında yaşama 'evet' diyen bir tür Nietzscheci olumlamanın içinde, yalıtılmış varlığın kendi yalıtılmışlığının hatalı olgusunu [*the errant fact*] aştığı bir tür kendinden geçmedir.

Bununla birlikte Nancy Bataille'da iletişimi özgün bir başkalarıyla-birlikte-olma olarak anlama olanağını bulsa da, Bataille'ın iletişimi kendinden geçme ile özdeşleştirmesinden rahatsızdır. Yani, Bataille'ın iletişim kavramı, *partage*, paylaşma olarak iletişim kavramından çok, Hıristiyan *komünyon* fikrine daha çok benzemektedir. "İletişim yerleri" der Nancy, "artık kaynaşma yerleri [festival, vb.]...değildir, artık yer–sizlikleriyle tanımlanır ve sergilenirler. Böylece paylaşmanın iletişimi tam da bu yer-sizleşme olacaktır".[28]

Fakat burada, der Nancy, kendi sınırımıza, uzay-zaman sınırımıza geliriz: "sınırımız, bu 'bir şey' ya da 'birisi' için [yani, kendi yer-sizliğinde sergilenen bu tekil varlık için (PR)] gerçekten bir ada sahip olmamamızda yatar". Nancy, bu paylaşmayı; tekil, yani sonlu bir varlığın varoluş tarzını geçici bir biçimde "birlikte belirme" [*compearance*] olarak adlandırma girişiminde bulunur. Yani, tekil varlıklar ortaya çıkmazlar, birlikte belirirler, yalnızca birlikte ortaya çıkarlar.[29] Birlikte belirme, bir bağ ile birleştirmekten çok, "ara

27 Battaille, *Inner Experience*, s. 93.
28 *Age*., s. 25.
29 Nancy, The Experience of Freedom, *age*., s. 28.

olarak aranın ortaya çıkışından oluşur: "*toi [e(s)t] [tout autre que] moi*". Sen benden (tamamen farklı (sın/ve/dır).

Burada dil sınırını zorlamaktadır. Buna nasıl bir karşılık vermeliyiz? 'Ara' bizim birlikte fakat bölünmüş, tekil olarak ortaya çıkmamıza izin veriyor. Farkımızın paylaşılan indirgenemezliği yalnızca başkalarına sergilendiğinde vücuda geliyor.

Bunu, Heidegger'in ölüme-doğru-olmamız ile ilgili söylediklerine bağlayarak bir kez daha anlamaya çalışabiliriz: Ölüm ilişkisel değildir. Başkasının ölümünde kendimi tanımıyorum. Eğer bunu yapabiliyor olsaydık, bir ortaklık, bir birlik, bir özdeşlik olurdu. Her birimizin ayrı ayrı ve birlikte maruz kaldığımız ölüme-doğru-olmamız her durumda *benim*dir. Bu anlamda birbirimiz 'gibi'yiz, fakat bir özdeşlik içinde değiliz.

İngilizceden çeviren: Ömer Albayrak

Kaynakça

Bataille, Georges, *Erotism: Death and Sensuality*, İng. çev. Mary Dalwood, City Lights: San Fransisco, 1986.

--------- *Inner Experience*, İng. çev. Leslie Anne Boldt, SUNY Press: Albany, NY, 1988.

Derrida, Jacques. "Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Paratisitisms, and other small Seismisms," *The States of Theory*, ed. David Carroll, Columbia University Press, New York, 1990.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, İng. çev. John McQuarrie ve Edward Robinson, Harper & Row, New York, 1962.

Nancy, Jean-Luc, *The Experience of Freedom*, İng. çev. Peter Fenves, Stanford University Press, 1993.

---------- *The Inoperative Community*, İng. çev. Peter Conner vd., University of Minnesota, Minneapolis, 1991.

Ortak Bir Şeyleri Olmayanların "Demokrasi"si

MURAT ERŞEN

İnsanın toplumsal bir varlık olup olmadığına ilişkin kabul klasik siyaset felsefesi ile modern siyaset felsefesini ayıran temel kararlardan biridir. Demokrasinin mahiyetini anlayabilmek için, bir kırılmayı temsil eden modern siyaset felsefesi geleneğine göre, doğa(ları) gereği toplumsal olmadıkları halde, örneğin salt ussal bir çıkar ve şiddetli ölüm korkusu sonucu bir araya gelen atomların (Hobbes) yaptığı sözleşme faraziyesinde, bireylerin bir yandan siyasi erke diğer yandan birbirine karşı durumunun ne olduğunu ortaya koymak gerekiyor. Bunun için de hükümetin egemen halkla nasıl eklemlendiği gibi çok veçheli ve sorunlu bir konudan ziyade, sözleşmenin öznesi oldukları varsayılan bireylerin, aynı coğrafyada ve aynı tarihsel koşullar içinde yaşamalarına rağmen ortak bir şeyleri olup olmadığı sorusu, birlikte yaşamın imkân ve koşullarını açığa çıkarması bakımından daha elverişli görünüyor. Bu amaçla demokrasi fikrini Jean-Luc Nancy ile onun çokça atıfta bulunduğu Rousseau'nun düşünceleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Jean-Luc Nancy'nin Rousseau'nun adını andığı iki metin özellikle kritik önemde içerimlere sahiptir. İlk atıf Nancy'nin "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi" başlıklı makalesinde bulunur: "Demokrasi, bütün insanların eşitliği içinde bütün insan varlığının özgürlüğünü vaat eder ve artırır. Bu anlamda, modern demokrasi, yalnız "yurttaş"ı değil, mutlak olarak, ontolojik olarak insanı bağlar. Ya da eğilim olarak ikisini birbirine karıştırır. Her halükârda modern demokrasi siyasal bir dönüşümden çok daha fazlasına, dayanışma içinde olduğu teknik ve ekonomik dönüşümle aynı ölçüde antropolojik de-

ğeri olacak kadar derin bir kültür veya uygarlık dönüşümüne tekabül eder. Rousseau'nun sözleşmesinin siyasal bir gövde kurmakla kalmamasının nedeni budur: Bizzat insanı, insanın insanlığını üretmektedir sözleşme."[1]

İkinci atfı, *Demokrasinin Hakikati*[2] başlıklı kitabının hemen başında görürüz: "Eğer Tanrılardan oluşan bir halk olsaydı, demokratik olarak yönetilirdi." Bu cümle *Toplumsal Sözleşme*'nin 3. kitabının tam da "Demokrasi" başlıklı IV. alt bölümünde yer alır:

> Hiçbir yönetim demokrasi ya da halk yönetimi kadar iç savaş ve karışıklıklara elverişli değildir. Çünkü demokrasi kadar biçim değiştirmeye alabildiğine kayan [...] bir yönetim yoktur [...] Eğer Tanrılardan oluşan bir halk olsaydı, demokratik olarak yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değildir.[3]

Daha ileride Nancy şunu vurgular: Rousseau'nun *sözleşmesi* ancak *"akli bir varlık ve bir insan üreterek"*, ortak bir gövdenin ilkelerini üretebilir[4] ve "[E]ğer Rousseau, gerçek anlamda demokrasinin (doğrudan, aracısız, kendiliğinden) ancak tanrılardan oluşan bir halk için uygun olacağını düşünmeye boyun eğiyorsa, bunun nedeni; karşı konmaz biçimde, halkın tanrısal olması, insanın tanrısal olması gerektiğini, yani sonsuzun verili olması gerektiğini düşünmesidir."[5]

Bu iki göndermeden hareketle üç hattı kat etmeye çalışacağız: 1) İnsanın insanlığı ve demokrasinin temelsizliği; 2) -co (ile) düşüncesi ve 3) Dışsallık.

İnsanın insanlığı ve demokrasinin temelsizliği

Jean-Luc Nancy demokrasiyi salt siyasi bir mesele olarak görmez. Demokrasi siyasal bir dönüşümden çok daha fazlasıdır; siyasal bir gövde kurmakla kalmaz, antropolojik ve ontolojik açıdan yeni bir insanın doğuşuna kaynaklık eder. Nancy *sözleşme*nin insanın insanlığını kurduğunu (ve bu yüzden de Rousseau'nun demokrasisinin temelsiz olduğunu) söylerken aklında ne var-

1 Jean-Luc Nancy, "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi" (*SSD*), *Demokrasi Ne Âlemde?*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis, s. 67.
2 Jean-Luc Nancy, *Demokrasinin Hakikati* (*DH*), çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL, 2010.
3 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2013 (10. bas.), s. 64. Günyol söz konusu cümleyi şöyle çeviriyor: "Bir Tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi."
4 Nancy, *age.*, s. 34.
5 *Age.*, s. 41-42.

dır? Bunu anlamak için Rousseau'nun icadının ya da keşfinin hangi temel ve kaygılara dayandığını araştırmak gerekir.

Doğa durumu-medeni durum ayrımı tüm modern siyaset felsefecilerinde ortak bir başlangıç noktasıdır. En basit tanımıyla, medeni (*civilisée*) yaşama karşıt olarak doğa durumu bir insanın yalnız, yalıtılmış ve benzerlerinden ayrı olarak yaşadığı bir haldir. Gerek Hobbes'ta gerek Rousseau'da doğa durumundaki yaşam "yalnız başına" bir yaşamdır, insan doğası gereği yalnız yaşayan bir varlıktır. Rousseau *İkinci Söylev*'de şöyle yazar:

> İnsanın ilk duygusu varlığını hissetmesi, ilk özeni de kendi varlığını koruma özeni oldu. Toprağın ürünleri, ona, gerekli bütün yardımları sağlamıştı; içgüdüsü onu, bunları kullanmaya yöneltti. Açlık, başka arzular ona sırasıyla, var olmanın değişik tarzlarını hissettiriyordu; bunların arasında bir tanesi, onu türünü, soyunu devam ettirmeye çağırıyordu. Kalpten gelen her türlü duygudan yoksun olan bu kör eğilim, sırf hayvanca bir eylem doğuruyordu. Gereksinme giderilince iki cins, artık, birbirini tanımazdı; doğan çocuk bile anasından vazgeçebilecek hale gelir gelmez, ana için hiçbir şey ifade etmiyordu. Dünyaya gelen insanın durumu işte böyleydi; başlangıçta sırf duyumlar içinde sınırlı olan, doğanın kendisine sunduğu nimetlerden ancak yararlanan, ondan bunları kopartmayı düşünmekten uzak bir hayvanın hayatı, işte böyleydi. Fakat karşısına hemen zorluklar çıktı...[6]

Öyleyse doğal insan rastlantısal karşılaşmalar dışında diğer insanlarla herhangi bir bağa sahip değildir. Tek başına beslenir, tek başına gezer, aile bağları yoktur, zaten basit olan gereksinimleri karşılamak dışında herhangi ortaklaşa bir iş için ilişki kurmaz. Doğal insan her bakımdan yalnız, ahlak öncesi, kalpsiz, insan altı bir varlıktır. Demek ki burada anlatılması gereken bir tarih, açıklanması gereken bir süreç vardır. Öncelikle, burada betimlendiği biçimiyle, doğa durumunda insandan "toplumsal" bir hayvan olarak bahsedemiyorsak, onu tek başına yaşayan bir hayvanla özdeşleştirmekle mi yetineceğiz?

Rousseau hayvanlardan farklı olarak insanın akıl sahibi olduğunu kabul eder fakat insanı hayvandan akıl sahibi olmasıyla ayıran gelenek genelde insanın doğası gereği aklını tam olarak kullanmaya muktedir olduğunu, bir

6 Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say, 1995, s. 135.

diğer deyişle insanın insan olarak doğal yasanın getirdiği mutlak ödevlere tabi olduğunu öne sürer. Rousseau ise kendini Hobbes da dahil daha önceki tüm siyaset felsefecilerinden ayırarak, onları, doğa durumundaki insanı resmettiklerini iddia ederken aslında uygar insanı resmetmekle itham eder. "Bu düşünürlerin iddiası ancak insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu baştan kabul edilirse makul olabilir. Hobbes'a göre, bütün erdemler ve bütün ödevler salt kendi varlığını koruma kaygısından, yani doğrudan doğruya basit bir hesaptan kaynaklanır. Oysa Rousseau, Hobbes ve Locke'un yararcı ahlak anlayışının, hesabın ya da çıkarın toplum açısından yeteri kadar güçlü bir bağ ya da yeteri kadar derin bir temel olmadığını hissetmiştir."[7] Bu bakımdan insanı hayvanlardan akıl sahibi olmasıyla ayırmak yeterli değildir. Zaten ona göre mevcut haliyle insandaki birçok arzunun kökeninde toplumun ve toplumu yaratan sözleşmenin etkisi vardır, vahşi insan bile şimdiden toplum tarafından şekillendirilmiştir. Öte yandan Rousseau insanı hayvanlar arasında farklı kılan özelliğin özgür fail olması olduğuna inanıyor görünse de bunu tartışmalı bulur; bu yüzden *İkinci Söylev*'in uslamlaması irade özgürlüğünün insanın özü olduğu varsayımına dayanmaz, Rousseau bunun yerine yeni bir tanım getirir: İnsan hayvanlardan sınırsızca yetkinleşebilme özelliğiyle ayrılır. Öyleyse ilk tanım ya da varsayım budur: *İnsan doğası gereği neredeyse sonsuz ölçüde mükemmelleşmeye açıktır.* Bu öncülü reddetmek için herhangi bir sebep olmasa da bu tanımın neyi kurtarmak için seçildiği elbette önemlidir. Her şeyin ötesinde insanın doğa gereği insan altı bir varlık olduğu yönündeki iddia ile Rousseau'nun insanın doğal olarak iyi olduğu şeklindeki meşhur tezi arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bu tez, söz konusu iddia ışığında anlaşılmalıdır. İnsan doğal olarak iyidir, çünkü doğası gereği, iyi ya da kötü olmaya elverişli insan altı bir varlıktır. İnsanın gerçekten doğal bir teşekkülü söz konusu değildir. "İnsanın neredeyse sınırsız gelişiminin ya da kendisini kötülükten kurtarabilme iktidarının önünde hiçbir doğal engel yoktur. Aynı sebeple, insanın neredeyse sınırsız bozulmasının önünde de doğal bir engel yoktur. İnsan doğası gereği, neredeyse sonsuzca etkiye/biçimlendirilmeye açıktır [...] İnsanın, kendinden türetebileceği şeye bir sınır çizecek gerçek anlamda bir doğası yoktur." (agy.) Böylece Rousseau'nun neden insanı akıl sahibi hayvan olarak nitelendiren geleneksel tanımın yerine yeni bir tanım getirdiğini de daha iyi anlayabiliriz. Öyleyse

7 Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih* (*DHT*), çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say, 2011, s. 316.

insan başlangıçta henüz bir açıklık, bir yatkınlık olarak vardır. Nancy de bu noktayı şöyle vurgular: " 'İnsan doğası' diye bir şey olmadığı gibi, 'insan'ı da 'doğa' (özerk ve öz-erekli bir doğa) fikriyle yüzleştirmek istesek 'doğa'sı olmayan veya her türden 'doğal' konusunda aşırıya kaçan bir özneden başka nitelikler çıkmaz karşımıza: Bir bakıma *gayritabiileşme*'nin öznesidir insan (...) Siyaset anlamında demokrasi aşkın bir ilkeye dayandırılamadığı içindir ki, insan doğası diye bir şey olmaması üstüne temellendirilir – veya üstünde temelsiz olarak durur."[8] (*SSD*, s. 73)

Doğa durumu medeni durum ayrımı ile birlikte aslında bertaraf edilen şey bir aşkın ilkeye ve merciye referansın ortadan kaldırılmasıdır. İnsanın insanlığı, Nancy'nin deyişiyle, "sonluluk rejiminde, yani 'Tanrının ölümü' rejiminde, insanların tam bir özerklik sergilemeye muktedir olarak var olma yeteneklerini koyutladıkları andan itibaren, öte dünyaya bağlılıktan arınmış olmalarını anlatır." Bu anlamda demokrasi de, erginleşmiş, bağımsızlaşmış, özgürleşmiş, özerk, dünyanın ve kendinin efendisi olan insanın zuhurunun adıdır. İnsanlar ve onlarla birlikte doğa bir vasinin, tanrı(ların) ve üstinsanların yardımı olmaksızın bütünüyle kendi kendiyle kalmıştır. Sonuç itibarıyla Rousseau'ya göre de insanın insanlığı rastlantısal bir nedenselliğin meyvesi ve toplumsallığı kuran sözleşmenin neticesi olarak anlaşılmalıdır. Modern devlet uzlaşım ya da sözleşme yoluyla vücut bulan ve doğa durumunun kusurlarına çare olması beklenen yapay bir gövdedir. İnsana özgü her şey ya sonradan edinilmiştir ya da uzlaşıma dayalı veya yapay olgulardır. Her türlü aşkın ilkeyle irtibatı kesilmiş, toplum halinde yaşamayan ve doğası gereği toplumsal ve toplumsallaşabilir de olmayan, dolayısıyla aralarındaki bağ güvenliği ve çıkarı önde tutan ussal hesaptan ya da rastlantısal bir zorunluluktan ileri gitmeyen, kısacası aslında ortak hiçbir şeyleri olmayan insanlar bir arada nasıl yaşayacaktır?

Hikâyenin devamı, kör bir kaderin eseri olan insanın sonuçta kendi yazgısının gözü açık efendisi haline gelmesiyle başlar. Artık insan toplum halinde yaşamaya mahkûmdur. Toplumun sağlıklı bir şekilde işleyebilmesinin tek yolu, toplum tarafından yaratılan duygu ve düşüncelerin, doğal duygulara üstün gelmesi ve nihayetinde onları yok etmesidir. Öyle ki sözleşmeyle yurttaşlar haline gelen insanlar siyaset felsefesinin toplumun temelleri olarak

8 Ayrıca bkz. "Demokrasinin ruhu şundan azı değildir: insanın soluğu; ama verili insanın yüceliğiyle ölçülen bir hümanizmin insanının değil –ki zaten bu veriyi nereden alabiliriz ki? Hangi koşulda, hangi statüde?– aksine insanı sonsuzca aşan insanın" (*DH*, s. 34).

vazettiği olguları bile unutacak raddeye gelebilmelidir. "Özgür bir toplum kendi varlığını, felsefenin ister istemez başkaldırdığı bir körleştirme eylemine dayandırmaktadır. Siyaset felsefesinin toplumu yönelttiği çözümün başarılı olabilmesi için, siyaset felsefesi tarafından ortaya konan sorun unutulmalıdır." (*DHT*, s. 327) Arzulanan söz konusu duyguları uyandıracak şey ilk olarak burada ayrıntılarına girmeyeceğimiz bir sivil dindir. Nancy de Rousseau'nun demokrasisinin temelsiz olduğunu söyledikten sonra –ki bu hem bir zaaf hem de bir talihtir– demokrasinin bir yurttaşlık dini olamadan ortaya çıkmadığını saptar: "Hukuku kurmadan kendi siyasal yaratımını takdis edecek bir din". Bu bir ikileme yola açacaktır. Ya politika temelsizdir ve (hukukla) birlikte böyle temelsiz kalmalıdır ya da kendine bir temel, Leibniz misali bir 'yeter neden' bulur.[9] İlk durumda politika, neden (gerekçeler) bulamadığı için bir takım saiklerle yetinir: güvenlik, doğaya ve çatışmalara karşı koruma, çıkarların birleştirilmesi. İkinci durumda, sözü geçen neden veya Akıl –tanrısal hukuk veya hikmeti hükûmet, ulusal veya uluslararası mit– dile getirdiği ortak kabulü hiç şaşmadan tahakküme veya baskıya dönüştürür. (*SSD*, s. 69-70).

Böylece bu temelsizlik üzerinde Rousseau için çember daralmaya başlar, kozmopolitlikten uzaklaşan, sürekli doğa durumuna yakınlaşmaya çalışan, toplumsal birliği ancak bir körleşmeyle kurtarmayı deneyen, dolayısıyla tehlikeli sularda yüzen bir tasavvur çıkar karşımıza. Bu tam da Rousseau'nun doğa durumu kavramını muhafaza etmesinin çok önemli bir gerekçesidir çünkü Rousseau'nun her seferinde kurtarmaya çalıştığı şey, bireyin, yani bütün insanların bağımsızlığıdır. Ama en iyi toplumsal düzen bile Rousseau'nun gözünde köleliğin damgasını taşır. Bu yüzden Rousseau'nun kendi anladığı anlamıyla özgür toplumu, insani sorunun çözümü olarak görmemesi hiç de şaşırtıcı değildir. Tasvir ettiği toplum özgürlüğün gereklerine diğer toplumlardan daha yakın olsa bile, bundan basitçe gerçek özgürlüğün sivil toplumun ötesinde aranması gerektiği sonucu çıkar. Gerçek birarada özgürlük, Nancy'nin en başta yaptığımız alıntıda bahsettiği bir Tanrılar topluluğunu

9 Strauss'un açıklamasına göre Rousseau açısından yine gelenek de, yasa koyma işleminde ortaya çıkan iradenin genelleşmesinden bağımsız olarak bireylerin iradelerini toplumsallaştırır. Çünkü ulus ya da kabile; yani tüm üyelerinin aynı doğal etkilerin tesiriyle yoğrulması sonucu doğan geleneklerin birarada tuttuğu grup sivil toplumdan önce gelir. Ulusal gelenek ya da ulusal birlik (*cohesion*), sivil toplumun kökeni açısından, hesaba ya da özel çıkara, dolayısıyla da toplumsal sözleşmeye göre daha derindir. Siyaset öncesi ulus, sivil toplumdan daha doğaldır; çünkü doğal nedenler, ulusun ortaya çıkışında, bir sözleşme ürünü olan sivil toplumun meydana gelişinde olduğundan daha etkilidir.

mu gerektirir? İnsanın harcı olmayan demokrasi insanın tanrısallaşmasıyla mı mümkün olacaktır? Tanrılar topluluğu ontolojik olarak bir tek başınalığa mı yoksa birlikte varoluşa mı dayanır? Bu sorulara cevap verebilmek için bu kez ortaklığın temelini "ile" düşüncesinde arayalım.

co- (ile) düşüncesi:

Bu bölümde insanın toplumsal ve toplumsallaşabilir olmaması ile Tanrıların yönetim biçimi olarak demokrasi arasında uzanan hattı "ile" düşüncesi vasıtasıyla birbirine bağlamak istiyoruz. Tekilliğin, çoğulluğun, birlikte yaşamanın altında Nancy tarafından özellikle temalaştırılan bu kavram yatar hep. Böylece hem Nancy'nin demokrasi düşüncesine yaklaşmış hem de Rousseau'ya yaptığı atfın muhtemelen Nancy'nin göz önünde bulundurmadığı bir gerilim, hatta çelişkiyle neticelendiğini görmeye çalışacağız.

Her yeni ya da yenilik iddiasındaki felsefe bir karara dayanır, adeta varsayımsız başlamasına olanak sağlayan bir karara. Bizim ele aldığımız konu açısından, bireyi ya da toplumu, beni ya da başkasını, biri ya da çok'u öne alan ya da önselliği iptal eden bir karar. Son tahlilde, ortaklığın kuruluşu ister doğal bir süreç, ister iradi bir tercih, ister rastlantısal bir zorunluluk olsun her durumda söz konusu olan ontolojik ve antropolojik, varoluşsal ve siyasi bir karardır. Nancy'nin olmanın "tekil çoğul"unu temel alan tüm bir "ilk felsefe"yi yeniden yapma tutkusunun ne olduğunu görmek için esas olarak iki metnini temel alacağız: "Tekil Çoğul Olma"[10] ve "İle-olmak ve Demokrasi".[11]

"Olma tekil ve çoğuldur (...) çoğul olarak tekil ve tekil olarak çoğuldur" (*ESP*, s. 48). Nancy bunun olmanın özel bir yüklemi olmadığını ama varlığın özünün teşekkülünü biçimlendirdiğini ama bir töze gönderme yapmadığını söyler. Bunun anlamı şudur ki olma, kendi tekil çoğulundan önce var değildir, o kendi çoğul tekilliğidir, bu onun bir özdeşlik halinde kendi üzerine kapanmasına mâni olur. Hiçbir şey tek ve tek başına var olmaz. Başka bir deyişle, "var olan (*ce qui existe*), her ne olursa olsun, sırf var olduğu için ile-var olur (*co-existe*)" (*ESP*, 49). Olma, -ile olmak ise olmayı meyana getiren "ile"dir, o buraya eklemlenmiş değildir. Olmak, olan her şeye aittir; bir şey değil,

10 Jean-Luc Nancy, "Être Singulier Pluriel" (*ESP*), *Être Singulier Pluriel*, Paris: Galilée, ed. 2013 (Türkçesi: "Tekil Çoğul Olma" (*TÇO*), *Jean-Luc Nancy* ile *Karşılaşmalar*, çev. Bilge Akçora, İstanbul: MonoKL, 2011).

11 Jean-Luc Nancy, *-İle Olmak ve Demokrasi* (*İOD*), Monokl'un onur konuğu olarak İstanbul'a gelen Nancy'nin 28 Ekim 2010'da Fransız Kültür Merkezi'nde verdiği konferansta sunduğu metin, *Jean-Luc Nancy* ile *Karşılaşmalar*, çev. Atakan Karakış, İstanbul: MonoKL, 2011).

şeyler vardır, fakat olmak insani var olmanın anlamıyla sınırlanmaz ama biz insanların biraradalığını düşündüğümüz için kendimizi burada bununla sınırlayacağız. Görüldüğü üzere "ile"yi düzenleyen ilk ilke "çokluk"tur: "Var olmanın ortak içerimi bir dünyanın paylaşımıdır" (*ESP*, 49); -ile olmaların ortak mekânı dünyadır. Fakat bu ortak mekân, olanların konulmasından/konumundan önce var olan bir toplanma yeri (farklı yerlerden gelen şeyleri ve kişileri kabul eden, ağırlayan bir yer) değildir: Tam tersine mekân bu konumdan doğar. Bu konum yanyana-konumdur (*juxta-position*); birilerinin diğerlerinin yanına koyulması [birbirleriyle yanyana oldukları konum] ve *dis-position*'dur (konumlanmadır), yani birilerinin diğerlerinin uzağında koyulması [birbirlerininin uzağında konum]. "*Juxta* ve *dis* arasındaki bağıntı "ile"nin doğru ölçüsünü verir: Aralıklanma [mesafe, ayrılma] (*espacement*) ve yakınlık (...) Bu kavramlar varoluşsaldır (veya isterseniz "ontolojik"tir. Bir topografi ile değil varoluşsal bir topik denilebilecek şeyle ilgilidirler. Aralıklı yakınlığın bir topolojisi vardır, var olan her şey buna göre yakınlaşır [birbirine yaklaşır] ve bu yakınlaşma "anlam" dediğimiz şeyi başlatır zaten" (*İOD*, 419). İle birlikte olmak, yanında, karşısında, rağmen, yakınında, uzağında, dolayısıyla dostluk, düşmanlık, tahakküm, hiyerarşi ilişkileri içinde olmaktır. Öyleyse soru şudur: "Nasıl tekiz ya da başkasıyla birlikteyiz?"[12] Bu nasıl bir ontolojik dönüşüm ister? "İle", varlığın özsel bir niteliği ve hususi çoğul tekil özü olarak radikal biçimde temalaştırılmalıdır, düşüncenin hareket noktası kayıtsız şartsız "ile" olmalıdır. Zaten demokrasi de tekil-çoğul olmayı gerektirir; farklılığı koruyan ya da daha doğrusu farklılığa imkân veren bir biraradılığı. Zamansal ardışıklık talep eden sezgisel düşünce önce tekil ve sonra çoğul'u (tekiller) koyar: Ben ve başkaları. Oysa Nancy bunu ontolojik olarak tersine çevirerek Latince *singuli*'nin öncelikle "herbir" anlamına geldiğini vurgular. Tekil bir çoğuldur. Öyle ki Descartes'ın *ego sum*'unun kesinliği bile kurucu mahiyette ve ortak-kökensellikle herbir okuyucudaki kendi imkânına gönderme yapar ve her birimizin içindeki bu imkândan alır kesinliğinin gücünü: "ego sum = ego cum" (*ESP*, 51).

Oysa bu yol alış Rousseau'nun tasavvurunun tam tersidir. Çünkü Rousseau'nun övdüğü, hayalini kurduğu, hatta özlediği şey "ile"den kurtulmaktır. Onun var olma duygusunu, "insanın ilk duygusu" olarak kabul etmesi, bu duyguyu kendini koruma arzusunun önüne koyması –İnsan kendi varlığını

12 Jean-Luc Nancy, *Etre Singulier Pluriel*, Paris: Galilée, 2013, s. 53 [Türkçesi: *Tekil Çoğul Olma,* Jean-Luc Nancy *ile* Karşılaşmalar, çev. Bilge Akçora, İstanbul: MonoKL, 2011, s. 448].

koruma kaygısı güder çünkü var olmanın kendisi, salt varoluş, doğa gereği hoşnutluk vericidir– düşüncesinin özünü açığa vurur. "Varolma duygusuna", yani kişinin *kendi varlığından* aldığı hoş duyguya yol açan şey, *tek başına* tefekkürdür. Eğer insan *kendisi dışındaki her şeyden* elini eteğini çekerse, içinden var olma duygusu *haricindeki* bütün duygulanımları boşaltırsa, en yüksek mutluluğun tadına varır; bütünüyle *kendisi olmakla*, bütünüyle *kendisine ait olmakla sadece kendi içinde* avuntu bulabilir. Bunu özetleyen formül, her türlü dışsallığı, yabancılığı, yerlerin ve kişilerin karışmasını, birbirinin yerini almasını, birbirlerine fazla yakınlaşmasını kötü gören "kendine has"lıktır *(propre à soi)*. Kendiyle baş başa kalan insan geçmiş ve geleceğin göz önünden silinip gittiği, salt o ândaki varlığının duygusuna kapılarak bir duyumsamazlık haline erişir ve *bir Tanrı gibi kendine yeter olur*. Yalnız Gezenin hayali budur:

"Ama ruhumun, geçmişi anımsamaya veya geleceğe uzanmaya gereksinim duymadan bütünüyle dayanabileceği ve tüm varlığını orada yoğunlaştırabileceği, zamanın önemini yitirdiği, şimdiki zamanın akıp gitmekte olduğunu hiç belli etmeksizin hep sürdüğü varlığımızı hissetmenin dışında hiçbir yoksunluk veya neşe, zevk veya acı, arzu veya korku duymadan sürüp gittiği, bu duygunun bütün benliğimizi doldurduğu bir hal varsa, bu halde böyle bir durumda neden zevk alınır? Bizim dışımızda bir şeyden değil, kendimizden ve varoluşumuzdan başka bir şeyden değil, bu durum sürdükçe, insan tıpkı Tanrı gibi, kendine yeter."[13] Kısacası Rousseau'da *-co* kötüdür. Zira kötülük daima kendi yerinin başkası tarafından alınmasından, başkasıyla karışmaktan gelir, başkasının her türlü mevcudiyeti "-e olarak almak/görmek"te hataya neden olur; bu yüzden bu tersine çevirmeyi hep yeniden tersine çevirmek, farklılıkları teyit etmek gerekir; çare, her bağlanımın, her ilişki ve ticaretin, mesafesiz birliğin reddinde yatar. Herkesin kendine has yeri vardir, her türlü karışıklık, karışma kötülük getirir, toplumda da böyle olmalıdır. Tanrı, Egemen, yalnız insan Emil ve Doğa İnsanı hep ne olmaları gerekiyorsa odurlar: Mesafenin imkânsızlığında kendinde mevcudiyet, kişileşmiş hipostaz. Modernitenin ihtiyaç duyduğu yeni din, kendine haslığı *(propre-à-soi)* yeni tanrı yapar. İyi aynı, yabancılaşmayan ve bölünmeyen egemenliktir; birey ile bütün arasında vuku bulması gereken toplumsal

13 Jean-Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul: Pinhan, 2011, s. 52.

sözleşme, genel irade ve yine yasamacı homojenler arasındaki problemleri çözmek için heterojenliğe başvurmanın cisimleşmeleridir. Hipostaz benin en son kaynağıdır. Mevcudiyetin arı olumlanmasıdır.[14] Toplumsallaşmış insanlar kendi varlıklarının duygusuna sadece hemcinslerinin görüşleri sayesinde erişebilirken, doğal insan –hatta vahşi bile– var olduğunu doğal olarak hisseder; kendisini, "hiçbir gelecek düşüncesi taşımaksızın, o andaki varlığının duygusuna" kaptırır. Öyleyse, sivil toplumun varlığını haklı kılan en önemli olgu, bu toplumun *belli bir birey türüne*, kendisini sivil toplumdan çekerek, yani toplumun sınırında yaşayarak yüce bir mutluluğa erişebilme imkânı tanımasıdır.[15]

Özetle, Rousseau'nun kendisi, sevinçte ve saf ve çıkar gözetmez tefekkürde/temaşada eksiksiz mutluluk ve Tanrı'nınkine benzer bir kendine yeterlik bulur. Sonuçta Rousseau gerçek demokrasinin ancak tanrılardan oluşan bir halk için uygun olduğunu düşünüyorsa, bunun nedeni de halkın ve insanın tanrısal olması gerektiğini, yani sonsuzun verili olması gerektiğini düşünmesi ise[16], burada kastedilen tanrılar kadar kusursuz bireylerin oluşturduğu sorunsuz bir biraradalık değil, biradalığı gerektirmeyecek, -ile'yi dışarıda bırakacak, tek başınalıktan alınacak bir yeterlilik ve dışa kapalılık özlemidir. Olabilecek en iyi şey insanların biraraya gelmemesidir. Onlarda ortak olan şey onların ortaklığını bulandıracak, bu ortaklığı bir kaza kılacak şeydi.

14 Rousseau'da "ile" düşüncesi için en büyük kaynak herhalde N. Charbonnel'in Rousseau üzerine devasa eseridir. Bkz. Nanine Charbonnel *Philosophie de Rousseau - 3 cilt,* Aréopage - Penser !, 2006.

15 Toplumsal biraradalık tasavvurunda dahi Rousseau kendine haslığı, başkasına kapalılığı savunur. Onun bu yönünü ve demokrasinin temelsizliğini anlamak için şu çizgi yeterlidir: Özgürlüğün insanın kendi koyduğu kurallara uyması olduğunu söyler. Bunun anlamı, her şeyden önce, sadece yasaya itaatin değil, yasamanın da kaynağının bireyde olduğudur. Bu yüzden toplumsal durum (topluluğu birarada tutan sivil, dini gelenek, aydınlatıcı önder vs. ile) bilinçli bir körleşmeyi gerektirir. Rousseau'ya göre, sivil toplum esasen muayyen, ya da daha kesin bir ifadeyle söylersek, kapalı bir toplumdur. O, sivil toplumun ancak kendine has bir karaktere sahip olması halinde sağlıklı olabileceğini ve bunun da bu sivil toplumun bireyselliğinin ulusal ve münhasır kurumlar tarafından oluşturulmasını ya da beslenmesini gerektirdiğini savunur. Bu kurumlara ulusal bir "felsefe", yani başka toplumlara aktarılabilir olmayan bir düşünme yolu can vermelidir. Her halkın kendi felsefesi başka bir halka pek de uygun değildir.

16 Şunu da geçerken belirtmek gerekir ki, Tanrı'nın ölümü ve aydınlanmacı hümanizm Tanrı'nın yerini insana bırakan düşünceler olmuş, ussallaştıkça gelişmesi geliştikçe ussallaşması beklenen Tanrılığa soyunmuş insanlar, daha fazla özgürlük ve barışa kavuşmak yerine benzersiz yıkımlar getiren dünya savaşlarının, faşizmlerin, soykırımların müsebbibi ve kurbanı olmuştur.

3) Dışsallık

Bu tek başınalık ve – ile olma arasındaki gerilimde birarada özgür ve kavgasız yaşamaya engel olan başlıca etkeni ortaya koymak gerekir o halde. Sorun, toplum (*société*) ve ortaklık (cemaat, topluluk) (*communauté*), yani içselliğe dayalı biraradalık ile ancak dışsallıkla var olabilecek iki ortak varoluş biçimi arasındaki aşılması çok güç hendekten kaynaklanıyormuş gibi görünür: Nancy'nin Rousseau'nun neyi temsil ettiğine dair yaptığı bir başka saptama da bu yöndedir: "Rousseau öncesi siyasal kuramcılar devletin nasıl tesis edildiği ya da topluma nasıl çeki düzen verildiği üzerine düşünürlerken, onlara çok şey borçlu olmakla birlikte Rousseau belki de ortaklığın ilk düşünürüdür. Daha doğrusu, toplumu ortaklığa/topluluğa yönlenmiş bir huzursuzluk olarak ve ortaklığın/topluluğun (belki de telafisiz) şiddetli bir dağılışı olarak hisseden ilk düşünürdür."[17] Öyleyse bu sefer meseleyi içsellik-dışsallık ve ortaklık/topluluk-toplum eksenine oturtarak izlediğimiz hattı sonuçlandırmaya çalışalım.

Felsefi düşünce baştan beri bir ortaklık inşa etme problemiyle ilgilenmiştir. Bir topluluğun ortak bir şeyleri –ortak bir dilleri, ortak bir anlam dünyaları, ortak bir tarihsel geçmişleri– olan ve ortaklaşa bir şeyler –bir ulus, bir kent, bir devlet– inşa eden belli sayıda birey ya da grup tarafından oluşturulduğu düşünülür genellikle. Sorunu bireylerin biraraya gelişi düzleminden grupların nasıl birarada durdukları düzlemine taşımak felsefi olduğu kadar etnografik ve sosyolojik açıdan da daha pratiktir. Bu biraradalığın kökenini bulmaktansa meseleyi şu şekilde koymak daha yerinde görünmektedir. Heidegger gibi söylersek, insan dünyaya fırlatıldığı gibi bir topluma da fırlatılmıştır; çok gerilerde kalmış bir kökene bağlanıncaya dek, kendini şimdi ve burada bir toplumun içinde buluverir. Sorun bizzat ortaklığın teşekkülündedir. Ortaklığın oluşum ve katılım formülüne baktığımızda toplumun bütün bağlantıların haricinde kendiliğinden var olduğu görülür. Önce bireylerin kendi akrabalık sistemiyle, mitleri, totemleri, tabuları, gelenekleriyle kurduğu ilişkinin birarada tuttuğu bir topluluk vardır, toplum, bu katılımın bittiği noktada başlar. Bu durum doğrudan biraradalığın formu olarak demokrasiyle de yakından ilgilidir: "19. yüzyılın sonundan bu yana formüle edildiği şekliyle ve insanların toplumsallaşabilir olmayan toplumsallığına (*l'insociable sociabilité*, Kant) dair klasik çağın bütün değerlendirmelerinde örtük olarak var olduğu şekliyle toplum ve ortaklık/cemaat arasındaki ayrımın, hatta karşıtlığın demokrasiyle çağdaş olması rastlantı değildir.

17 Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, Paris: Galilée, 1999, s. 29.

Polis bizatihi dışarıdan bir bağı temsil ediyordu, demokrasinin de bunun ortaya çıkardığı sorunları çözmesi gerekiyordu" (*SSD*, 74). Modern toplum farazi bireyler olan üyelerinin ve farazi çıkarlarının ve bağıntılarının dışsallığına göre tasavvur edilir. Öyle ki tarihsel olarak da tüm demokrasiler dışlanan iç bir grubun mevcudiyetiyle var olur. Her zaman anti demokratik bir alt katman, bir çeper söz konusudur: Kadim zamanlardan beri kadınlar, köleler, özgür yabancı sakinler, yoksullar, etnik ve dinsel gruplar ve bugün yasadışı göçmenler. Bir başka ifadeyle, toplanmadan, toplumdan, toplumsallıktan, toplumsallaşabilirlikten söz edildiğinde karşımıza hemen – belki bir metafizik demek fazla kaçacaktır ama bir antropoloji çıkar. İnsanlar bir dışsallıktan yola çıkarak toplanır ve dağılma her zaman için toplanmanın muhtemel bir sonucudur. Topluluk bir iç hakikate gönderme yapan bir simgeselliğe bağlanırken, siyasi iktidar da bu temele dayanan bir meşru şiddeti elinde tutmasıyla kendini gösterir. Topluluğu belirten ve sınırlayan bu simgesel hakikati yaratmakta toplum eksik kalır. Sivil ya da semavi bir dine, feodal ittifaka, ulusal birliğe gücünü veren bir simgecilik barındırmayan bir iktidarı kabul etmekte elbette zorlanır demokrasi. (Nancy demokrasinin arzu ettiği ve uzun süredir kendi ufku olarak ürettiği ve taşıdığı gerçek adın "ortaklaşacılık" (*communisme*) olduğunu söyler.) Her halükârda var olduğu biçimiyle toplumun muallakta bıraktığı bir şey vardı: Toplumsal dışsallık ile topluluğun içselliğinin diyalektik gerilimini sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturmak. Bu çözüm hem bir icat hem de demokrasinin kendi özünü ve hedefini her daim yeniden sorgulamasını sağlayacak bir fikirdir: Birliktevar olmanın simgeseli ve ontolojisi ya da daha bayağı bir ifadeyle hakikati. İktidar yalnız toplumsallaşabilir olmayan toplumsallığı iyi kötü birarada tutmaya yönelik dışsal çare değildir. Bu durumda bu gövde tartışmalıdır ve "gövdenin organik içselliğine tekabül eden bir bir bütün oluşturup oluşturamadığını, en iyi ihtimalle düzenlenmesi, örgütlenmesi mümkün olan bir yığın olup olmadığını bilmek gerekir" (*SSD*, 75).

Ortaklık gereksinimlerin ve kuvvetlerin tasnifinden, otoritelerin adil dağıtımından, işlerin ve malların paylaşımından, silahlara ve zaferlere mahkûmiyetten ibaret değildir. Ortaklık sadece toprak ve kan ortaklığından, bir ari toplulukta saf içkinliğin yaratılmasından ibaret değildir, zira Nazi Almanyasında ve benzerlerinde acı biçimde tecrübe edildiği gibi bu sadece, bu ortaklığın dışında kalanlara göre bir üstünlük iddiasından ve ötekinin, başkanın, başkalığın imhasından başka bir yere götürmemiştir.

Modern demokrasinin doğuşuyla birlikte politikanın kendine kurduğu tuzak toplumsal istikrar (devlet anlamına gelen *Etat* sözcüğünün köken anlamı budur. *İl stato:* istikrarlı/durağan/değişmez durum) sağlama fikri ile ortak-var-olmayı dışa vuran bütün biçimleri kuşatan bir biçim bulma fikrini birbirine karıştırmasıdır" (*SSD*, 78).

Gerçek bir ortak varoluşu kuşatan şey ortak bir anlam ve deneyim dünyasıdır. Fakat ortak olanın alanı tek ve bütünlüklü değildir ve olmamalıdır; o, çeşitliliği içerisinde bir çoğulluktur. "Aslında ortak olanın koşulu birbirini hissetme ve bunun sayesinde içselliğe dönüştürülemeyen veya içsellikle doldurulmayan ama aramızda gerilen ve gergin olarak duran dışsallık(tır)" (*age*.) Dışsallığın aşılamaması zorunlu olarak birarada yaşamaktan kaynaklanır ve biraradalık durmadan kabarıp alçalan her an patlamaya hazır bir bombaya dönüşür. Bütün ağırlığıyla üzerimize çöken şey birlikte anlam üretme kapasitesine sahip olamamaktır. Anlam yaratma bir deneyim ortaklığı gerektirir, yani "dıştaki bağıntı olanaklarının birbirine gönderme yapmasından, dolaşımından, değiş tokuşundan veya paylaşımından sonsuza açılma olanağına doğru bir hareket. Ortak, bu noktada sadece hukuksal bir düzenlemeye, zorunlu asgari müştereklere boyun eğmek değil, her şey demektir" (*age*.).

Anlam, deneyim, duygu, duyarlık ortaklığının tesis edilememesi ya da bir noktada kaybolması ortak varoluşu mümkün kılan, ayakta tutan zeminin çökmesine neden olur. İcat edilmesi ya da yeniden icat edilmesi gereken şey anlamdır, ortak bir deneyim ve anlama dünyasıdır. Oysa ortak bir coğrafyada birbirine değmeyen ya da şiddetle birbirine çarpan bir gruplar savaşımı deneyimliyoruz: Farklı dini, mezhepsel ve ideolojik gruplar, ekonomik çıkarları çatışan odaklar; hukuk sisteminin çöktüğü, toplumsal kurumların ayrışmaların merkezi haline geldiği, tartışma olmayan kavgalar neticesinde ulaşılamayan uzlaşımlar. Ortaklığın kurulmasını sağlayacak ne gerekiyorsa hiçbiri yok. Karşılaşma ötekinin talep ve itirazlarına kapalılıktan dolayı bir karşılaşma olmaktan olabildiğince uzak düşmüş durumda. Kendine yeterlik iddiası, bunun yarattığı etno-merkezci kapanma, yabancının ve başkanın, ötekinin sınamasını reddetmek yüceltilen bir hastalığa dönüştü. Her yerde açıklık yerine direnç görülmekte. İlkesel olarak sınırsız ya da varsayılan bir insan cemaatine başvurması beklenen söylem pratiği iktidarda temsil edilen bir grubun, çoğunluğun pekiştirilmesine yöneldi. Herkes kendi diliyle, belirli bir ideolojik retorikle, kendi anlam dünyasının söz dağarıyla konuşmaya başladı. Ortak duygular, bir ortaklığın tarihi yerine, kültürel arenada bir

kapışma, hiyerarşik üstünlük sağlama ve ideolojik kutuplara bıraktı yerini. Kişinin kendini inşa ettiği yapı ortaklıkta değil, ortaklaşamayan grupların iç dinamiklerinde temelleniyor. Kendi mensuplarına savaş açan bir devlet anlayışı, değer-karşıtlıklarında debelenen bir toplum, iletişimi iptal eden bir rekabet, dışarıyı yok edilmesi gereken bir hasım olarak görme hali mevcut manzarayı şekillendirmekte.

Öyle ki bunu en iyi ölümlerin yarattığı ayrışmada görüyoruz: "konuşamadıkları için kendilerini de ötekiyle birlikte ölüm ve sessizlik ülkesine"[18] sürüklerler. Ölüm ortaklıktan ayrılmazdır çünkü ortaklık ölümle, ölüm de ortaklıkla açığa vurur kendini. Ortaklık toplumun kendini ötekine, başkanın yaşamına olduğu kadar ölümüne ve ölenlerine açtığı kadarıyla mümkündür. Ortak olmayan ölüm her birini tecrit eden bir hapishane halini alır. Yaşamın iletişimi başlatamadığı yerde ölüm tüm kapıları kapatır. Kuşkusuz ortaklık adına kurban verme pek çok anlamla yüklenebilir. Ama bu noktada ölüm cinayete, cinayet bir suç ortaklığına dönüşür. -Co (ile) burada alıp alabileceği en kötü çehreye bürünür. Communauté comme complicité (suç ortaklığı olarak ortaklık): "Zayıf, pasif duyumsallıkta pasif haz ve acı duygulanımlarının yanı sıra güçler de vardır, kinci ve kavgacı güçler. Acılaşmış ve tepkisel duyumsallık, üstündeki yaraları ve yara izlerini parlatıncaya kadar ovar; ötekilerin başının etini yemek için kendisini iyi yaşam imgesiyle temsil eder —kendisini fetişleştirir. Hayatın sürekli bir med-cezir halindeki güçlerini sabit, yerleşik, hep aynı kalan formlarla sabitlemeye çalışır. İdealize edici sözleri fetişleştirici mesajlardır –ötekilere yöneltilmiş talepler. Bu sözleri anlayan barındırdıkları gücü de anlar; bunlar formlarının ötekilerin ayrımlar ve belirlemeler yapan zekâsı tarafından kavranması yoluyla değil, kurnazlıklarının ötekilerin keskin duyumsallığı içinde suç ortakları bulması sayesinde yayılırlar" (*OOO*, 63).

İmkânsız mutlak bir içerisinin inatla tesis etmeye çalıştığı bir ilişkisizlik, içerinin kendine içkinliği ortaklık düşüncesini sürekli iptal eden bir engeldir. Böyle bir durumda suç ortaklığı olarak ortaklığın hakikati kurumsallaştırmayı amaçlayan tüm söylemi kendini ölümsüzleştiren kurgusal bir köken peşinde dışarda bırakılanları ölü-süzleştirmeye ve ölüm-süzleştirmeye, cinayetinin suçunu ve günahını örtmek için parazit ve muğlaklık yaymaya, iletişimi gerçekleştirmeye çalışanlara karşı verilen bir mücadeleye dönüşür.

18 Alphonso Lingis, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı* (*OOO*), çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı, 1997, s. 98.

Oysa atoma benzer gruplardan bir dünya elde etmek mümkün değildir. En basit ilke toplumsal düzenin başkalarıyla karşılaşma kapasitesine göre şekillendiğini, ortaklığın ancak bu kapasitenin büyüklüğüyle orantılı olarak hayata geçirebileceğini söyler durmadan. Bu ilke basit olduğu kadar gerçekleştirilmesi de zor olandır. Bugün elimizde kalan ortaklığı engelleyen "ortak" kabul, (temsili) demokrasi altına saklanmış bir faşizm, ortak bir şeyleri olmayanların mecburi ve kötü yanyanalığıdır. Anlamın ortaklaşmasıyla doğacak demokrasi, demokrasinin anlamsızlığına saplanıp kalmıştır.

Birlik ve sentez güdüsünün yayılma ve saçılma olarak değil nihai bir noktada toplanma, kapanma olarak kendini gösterdiği yerde demokrasi de dışsallığı iptal etmeyen, anlamın yayıldığı çeşitlilikleri birleştirmeyen, aksine, ancak çoğullukların ve bu çoğulluğun sayısız ve tükenmez biçimlerinin yaratabileceği gerçek ortaklığa sonsuzun kapılarını açık tutarak, söz konusu çeşitliliklerin bu açıklıktan girmesine izin veren bir potansiyelin her seferinde yeniden icat edilerek hayata geçirilmesi anlamına gelecektir.

Öyleyse ortaklık vuku bulmamıştır.

Demek ki soru yine şudur: Nasıl birlikte yaşayacağız?

Bu soruya bir "Biz" cevap verecek, çünkü bu cevabı icat etmek zorunda.

Kaynakça

Charbonnel, Nanine, *Philosophie de Rousseau - 3 cilt,* Aréopage - Penser!, 2006.

Lingis, Alphonso, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı* (*OOO*), çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı, 1997.

Nancy, Jean-Luc, "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi" (*SSD*), çev. Savaş Kılıç, *Demokrasi Ne Âlemde?*, İstanbul: Metis, 2010.

------- *Demokrasinin Hakikati* (*DH*), çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL, 2010.

------- *Étre Singulier Pluriel*, Paris: Galilée, ed. 2013.

------- "Tekil Çoğul Olma" (*TÇO*), *Jean-Luc Nancy* ile *Karşılaşmalar*, çev. Bilge Akçora, İstanbul: MonoKL, 2011.

--------- *-İle Olmak ve Demokrasi* (*İOD*), *Jean-Luc Nancy* ile *Karşılaşmalar*, çev. Atakan Karakış, İstanbul: MonoKL, 2011.

..... *La communauté desœuvrée*, Paris: Galilée, ed. 1999.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2013 (10. bas.).

--------- *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say, 1995.

--------- *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul: Pinhan, 2011.

Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say, 2011.

Tarihimizin Yükü

JEAN-LUC NANCY

Susmak yeğlenirdi. Korku ve dehşet karşısında. Yakınlık duygusundan ötürü susmak yeğdi – zira olan her neyse, uzun zamandır Bombay, Beyrut, Kabul, Bağdat, New York, Madrid, Kazablanka, Cezayir, Umman, Karaçi, Tunus, Musul ve daha nicelerinde uzun süredir olagelmekteydi. (Haklı ama içi boş) isyanımızın ve itirazlarımızın ("şöyle yapılmalıydı...", "iş ki onlar...") sefaleti karşısında –ve bakış açıları (kontrol, karşılık) birbirine girdiği için– susmak yeğlenirdi.

Dünya çapındaki büyük ekonomik ve jeopolitik kalkışmalar konjonktüründe açıkça birbirinin içine girmiş oluşlar, sebepler ve zincirleme süreçlerin kaçınılmaz karmaşıklığı karşısında bizi sarmalayan aşırı sivrilmiş vicdanımızdan ötürü susmak yeğlenirdi. Lakin düşünce düzleminde "İş ki onlar..." demenin zamanı değil.

Tam da saydığım sebeplerden konuşmayı denemek gerek. Duygumuz bunu gerektirdiği için değil sadece. Daha ziyade, bu duygunun kuvveti saldırıların boyutundan başka bir şeyden kaynaklandığı için. Saldırıların boyutu meselesi de daha az ilginç sayılmaz tabii –tüm o koordinasyon, yer ve zaman seçimi çok önceden hazırlanılmış bir eylem olduğuna dair çok şey söylüyor– ama daha fazlası var: (doğrudan algının sınırlarında kalırsak) bundan yaklaşık 25 yıl önce, 90'lı yıllarda Cezayir'de G.I.A.'nın kuruluşuyla başlamış uzun bir dönemin etkileri söz konusu olan. 25 yıl, bir nesil, öyle sembolik bir hesap değil yalnızca. Bu da demek oluyor ki bir süreç açılmakta, bir olgunlaşma gerçekleşmekte, bir deneyim belirginleşmekte. Dış hatlar, tınılar, uygunluklar ortaya konmuş; hiçbir şey ne sabit ne de belirli elbette. "Yüzyıl" türünden bir tarih kalıbına oturtulacak bir şey de değil olan; lakin

bir biçimlenme var ya da en azından bir dönüşün, sapmanın şekillenişi, bir bükülmenin, yani bir itkinin enerjisi.

13 Kasım 2015 akşamının gücü bu enerjiden kaynaklanıyor. Bu yüzden keskin bir dönüşün ya da yeni bir neslin fitillenişinin bakış açısı devreye giriyor sanki: başka bir düzleme geçmek ya da başka bir eşiği geçebilmek için önümüzde 25 yıl var. Bu vahşette yer alan tetikçilerin çoğu daha 25 yaşını geçmemişti: bu tehdit dolu karanlığa onlar ölü yahut yaralı olarak giriyorlar.

Söz konusu gücün toplandığı yer, özü itibariyle, "köktencilik" ya da "fanatizm" denilen şeyin kaynaklarından başkadır. Yürürlükte olan intikamcı ve saldırgan köktenciliğin –Müslüman (Sünni veya Şii), Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi, Hindu (yani istisnai bir Budist) oluşundan bağımsız olarak– göz ardı edilemeyecek bir biçimde son 25 yılı belirlediğine hiç şüphe yok. Lakin bunun, neredeyse iki nesilden beri adlı adınca yürürlükte olan bir "küreselleşmenin" (Mac Luhan'ın "küresel köy" ifadesi 1967'ye tarihlenir) genişlemesi ve çift-kutuplu paylaşımın sonuyla birlikte başlangıcı ilan edilen ve ekonomik köktencilik olarak ifade edilebilecek şeye cevap niteliğinde olduğunu fark etmemek mümkün mü?

Teknik ve sosyal ilerlemenin eşlik ettiği saf temsili demokrasi, modern nihilizmin uzun zaman önce ortaya koyduğu endişelere ve Freud'un 1930'da bahsettiği "uygarlığın huzursuzluğuna" tastamam cevap olabiliyormuş gibi, totaliter deneyimlerin tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik hevesi nasıl göz ardı ederiz?

Liberal köktencilik, sınırsız rekabetçi üretim, aynı ölçüde sınırsız olan teknik genişleme ve giderek sınırsızlaşan tüm hakların hiçe sayılması şeklindeki doğal kanun muamelesi gören kanunun vazgeçilmezliğini olumlar. Hiçe sayılan hakların başında politik haklar gelir; tabii politik haklar derken doğal kanunun bir ülkenin, bir halkın, bir ortak varoluş biçiminin gereksinimlerine göre düzenlenmesi kastediliyorsa.

Hukuk devleti denen şey, ufuktan ve tutarlılıktan mahrum bir tür politikanın, paradoksal olarak, vazgeçilmez olmakla birlikte giderek kan kaybeden biçimini teşkil ediyor. Üretime dayalı ve doğalcı hümanizmimiz ta kendisi dağılıyor ve kapıyı gayri-insani, fazla insani ve insanüstü iblislere açıyor.

Dini köktencilik, sosyo-politik bağlamın müdaheleleri olmadan, kendisini değişimden muaf bir doktrine ve usule riayetle sınırlayabilir. Sosyo-politik bağlamda etkin olmak istediğinde, ortaya ikili bir hareket koyar: önce mistik temelli bir kuvveti bulundurmaktır söz konusu olan, sonra da bu kuvvetin

güç ilişkilerine dahil olabilmesi için teknik ve ekonomik çıkarlarla bir arada bulunmasına göz yummak. Bu teşebbüsün en etkileyici semptomu bankacılık uygulamalarının İslam hukukuna –veya İslam hukukun bankacılık uygulamalarına– uyarlanmasıdır. Diğer bir semptomsa dinler savaşıdır: 1979 İran Devrimi, bir yandan siyasal islamın yeniden doğuşuna işaret ederken bir yandan da İslam'a içkin temel bir bölümlenmeyi beraberinde getirir. Eski Avrupa'dakilere benzeyen dinler savaşı sosyal ve politik çatışmalara cevap niteliğindedir. Basitçe denebilir ki Ortadoğu'daki çatışmalar –İsrail'le alakalı olan dışında– sömürgecilik sonrası devrimin ilerici denebilecek girişimlerinin başarısızlığı ya da yoldan çıkmasından kaynaklanmaktadır (Mısır, Suriye, Irak, Cezayir).

Eski sömürgecilerin çıkarları kadar eski sömürgelerin kendi aralarındaki güç ilişkilerinin de kimi zaman köstek olduğu kimi zaman yoldan çıkardığı sömürgesonrası duruma bir de giderek artan enerji talebinin ve para ve finans sistemindeki dönüşümün sarstığı bir ekonomik hal eklendi. Başka bir deyişle, iki üç nesildir dünya; Akdeniz ve Avrupa bölgelerindeki sorunların yalnızca bir veçhesini teşkil ettiği (diğer veçheler Doğu'da ve Latin Amerika'daki dönüşümler içinde yer almaktadır) başlıca dönüşümün içerisinde yeniden şekillenmektedir. İşte fanatizm bugün, sadece "arap-müslüman" olarak sınırlanan dünyanın dışından da destek görmektedir.

Akdeniz'deki Müslüman dünyaya gelirsek, basitleştirmek pahasına da olsa teslim etmek gerekir ki, Şiilik ve Sünnilik arasındaki (Farsi ve Arap kültürler arasındaki farka denk gelen) zıtlaşma din ve toplum arasındaki bağı ele alma biçimindeki önemli bir farka denk gelmektedir. Sünni köktenciliğin talep ettiği, dinin tüm varoluş, kültür ve hukuka aşılandığı model, bir ölçüde Şiiliğin mesihçi modeline yabancıdır (tabii burada İran Devleti'nin fiili tavrı unutulmamalı). Bu da elbette Avrupa ve Amerikalı devletlerle olan ilişkiler açısından önemsiz sayılamaz.

Fazlasıyla şematik kalan bu uyarılar, berrak bir tefekkürün yüzleşmesi gereken verilerin hatırı sayılır yüküne dikkat çekmek amacını taşıyor yalnızca. Zira şahit olduğumuz denli şiddetli ve dar görüşlü fanatizmlerin tetiklenmesine sebep olan da bu yükün ta kendisidir. Bir dünya çözülürken delilik çığırından çıkar. Ölümcül imkânlar mutasyonlarda belirir. İspanyol engizisyonu ya da Reform dönemi fanatizmlerinin de (Hıristiyanlığın ilk veya daha sonraki biçimlerinden başlayarak) birçokları gibi toplumsal ya da varoluşsal düzlemdeki hayati durumlarla her zaman ilişkili olduğuna şüphe yoktur

Bu yük ve bu yenilemiş hiddet elbette çözüme ulaştıracak yolların lehine değildir. En azından şunu bilmeliyiz ve zaten biliyoruz ki, nereden geldiği belli olmayan bir barbarlığın aniden ortaya çıkışıyla karşı karşıya filan değiliz. Tarihin, tarihimizin –dünya çapında bir makineye dönmüş olan ve kendi kendiyle kafayı bozmuş "Batı"nın tarihinin– bir safhasıyla karşı karşıyayız.

Bu tarihi mahkûm etmek, meşrulaştırmak kadar zor olacaktır. Lakin kendi açmazından çıkması –bu açmaz nihilist, kapitalist, İslamcı ya da hepsi birden olabilir– mümkün mü diye sormadan da edemeyiz.

Roma'nın Alaric tarafından ele geçirilişinden bahsederken Augustinus, Romalı mültecilerin akın ettiği Hippone'da şöyle demişti: "Ruh baskı altındaki tenden taşar." Bugün ruhu nerede bulacağız?

Fransızcadan çeviren: H. İlksen Mavituna

Sanat Kalıntısı*

JEAN-LUC NANCY

Sanattan geriye kalan nedir? Belki de sadece bir kalıntı. En azından bugün bir kez daha duyduğumuz budur. Bu konferansın başlığını "Sanat Kalıntısı" olarak seçerken en başta göz önüne aldığım şey sadece şudur: ondan geriye gerçekten de sadece bir kalıntının kaldığı –hem silik bir iz hem de neredeyse kavranamayan bir parça– varsayımı, bu varsayım bile bizi sanatın kendisine doğru, ya da en azından *geriye kalanın* aynı zamanda en çok *direnen* olduğu varsayılabilirse, onun özüne ait bir şeye doğru yola koymaya uygun olabilir. Daha sonra ise bu özsel bir şeyin kendisinin kalıntı niteliği taşıyıp taşımadığını ve sanatın bütününün doğasını –ya da kendisinde söz konusu neyse onu–, en iyi kendi kendisinin kalıntısı olduğunda gösterip göstermediğini kendimize soracağız: yani dünyaları varlığa getiren yapıtların büyüklüğünden el etek çekip geçmiş gibi göründüğünde, artık sadece geçişini gösterirken. Kalıntının ne olduğunu ayrıntısıyla ele alıp sonra hemen bu konuya geçeceğiz.

O halde çağdaş sanat etrafında bir tartışma dönüyor ve bu yüzden benim bugün konuşmamı istediniz; Jeu de Paume'da, bir müzede – yani sanatın *sadece geçtiği* bu tuhaf yerde: sanat burada geçmiş olarak kalır ve burada *geçici* gibidir belki de –kuşkusuz çoğu zaman– artık kavuşamayacağı yaşam ve bulunuş bölgeleri arasında. (Fakat belki de müze Jean-Louis Déotte'un dediği gibi, "bir yer değil de bir tarihtir"[1] bu haliyle geçişe, *geçmiş*ten çok *geçmeye* yer veren bir düzenlemedir: kalıntının durumu.)

Her yerde insanlar kaygıyla, saldırganlık içinde sanatın bugün hâlâ sanat olup olmadığını soruyor. Üzüntü içindeki ruhların düşündüklerinin aksine,

1 Jean-Louis Déotte, *Le Musée*, *l'origine de l'esthétique*, L'Harmattan, 1993.

* Yazarın Jeu de Paume'da sunduğu bu konferans L'Art *Contamporaine en question*'da (Paris, Jeu de Paume, 1994) yayımlanmış, daha sonra *Les Muses*'a (Paris, Galilée, 2001) alınmıştır. Metin bu baskısı temel alınarak dilimize çevrilmiştir. (ç. n.)

bu umut verici bir durumdur çünkü sanatın ne *olduğu* konusunda kaygılanıldığını göstermektedir. Başka bir deyişle, daha ağır bir sözcük kullanacak olursak, onun *özü* konusunda. Gerçekten de ağırlığı olan bir sözcük, ilan edebileceği el koyma ya da felsefi dolandırıcılık konusunda kimilerinde kesinlikle kuşku uyandıracaktır. Fakat biz bu sözcüğün yükünü hafifletmek için, kendi kalıntısına dek, elimizden geleni yapacağız. Şu an için burada umut verenin ne olduğuna yanıt verelim. Bu tartışma sanatın "özü" üstüne daha fazla bilgi sahibi olmamıza olanak verecek midir?

Önce sorunu açıklığa kavuşturmamız gerekiyor çünkü burada iç içe geçmiş birçok tartışma var. Bunlar kuşkusuz, özellikle de sanatın *varlık*'ında, ortak bir zemine ya da kaçış noktasına sahip fakat birbirinden ayırt edilmesi gereken birçok düzey var. Düşüncelerimi birbiri ardına numaralandırarak (tam olarak on madde halinde) git gide gelişen bir biçimde ilerleyeceğim.

1. İlk önce sanat piyasası üstüne ya da piyasa olarak sanat üstüne bir tartışma söz konusu olurdu – kendini bir piyasaya indirgeme gibi, bu, onun kendi varlığının içini boşaltmanın ilk yolu olurdu. Bildiğimiz gibi, yerler ya da bölgeler üstüne, bu piyasanın istekleri ve işlevleri üstüne, bununla iç içe olan kamusal ve özel kurumlar üstüne, daha geniş bir düzlemde kendisi anlaşmazlık nedeni olan bir "kültür" içinde aldığı yer üstüne bir tartışma.

Burada bundan söz etmeyeceğim. Bunu yapabilecek durumda değilim. Yinelemem gerekirse, sadece sanatın özü üstüne ya da onun kalıntısı üstüne –ve dolayısıyla bu kalıntıya götüren tarih üstüne– bir düşünme ileri sürüyorum. Bu bize doğrudan, kendilerinden pratik maksimler çıkarabileceğimiz ilkeler vermez kesinlikle. Bu iki küme arasındaki alışveriş başka bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla bir "pratik" için bir "kuram" ileri sürmüyorum – pratik derken, ne piyasanın bir pratiği için ne de, eğer olanaklıysa daha da az olmak üzere, sanatsal bir pratik için.

Fakat böylece sanatın onun hakkındaki söylemlerle ilişkisinin nedeniyle karşılaştığımdan ve son zamanlarda bu söylemlerden bazıları kimilerince felsefi bir enflasyonun belirtisiymiş gibi ve aynı zamanda az çok sinsi bir biçimde sanatın üzerinden ya da arkasından bir artık-değere zorla el konulmasına katılıyormuş gibi algılanmış olduğundan, sanatı ya da kalıntısını düşünme ve söyleme işinin kendisinin, tam tersine, çok özel bir biçimde sanatın kendi işine katılmış, dokunmuş olduğunu ileri sürme fırsatını elde ediyorum. Bu

da, "sanat" var olduğundan beri böyledir (doğum tarihi olarak ister Lascaux, ister Grekler ya da "sanatın sonu" denen şu kopma, şu *ayrım* kabul edilsin). Sanat, hareketlerinin her birinde kendi "varlık"ı sorusunu da ortaya koyar: kendi izini sürer. Belki de kendisiyle her zaman bir kalıntı ve sorgulama ilişkisi içindedir.

(Karşılıklı olarak, günümüze ait birçok –belki de çok fazla– sanat yapıtı sadece kendi kuramını tamamlamak için var, ya da en azından, bundan başka bir şey değilmiş gibi görünüyor – kalıntının başka bir biçimi daha. Fakat bu olgunun kendisi de sanatçılara sıkıntı veren ve "kuramsal" hiçbir yanı olmayan boğuk isteğin bir belirtisidir: "sanat"ın kendisini sunma isteği, kendi *ekphrasis* isteği.)

Bununla piyasa konusunda şunu da ekleyeceğim: yapıtların finans kapitalizmine tabi kılınmasını kınamak, sanatı aşırı yüksek değer konumuna neyin koyduğunu açıklamak için –ya da ona, eğer denebilirse, değeri aşırı hale getirtenin ne olduğunu açıklamak için– kesinlikle yetersizdir (bunlar kullanım değeri, değişim değeri ve ahlaki değer ve hatta semantiktir).

Burada söz konusu olan herhangi bir şeyi hoş görmek olmadığı gibi, meşrulaştırmak hiç değildir. Piyasanın sadece yapıtların ticaretine değil, yapıtların kendilerine de karıştığını bilmiyor değiliz. Burada söz konusu olan sadece şudur: estetik ahlakı mahkum etmekle sorunu çözmüş olmuyoruz. Bu da, aynı zamanda bir ticaret tarihi olmak için bizi beklememiş olan sanat tarihi için yeni bir şey değildir. (Yeni olan, ekonominin ya da sermayenin bir durumundan başka bir şey değildir; başka bir deyişle sorun, sözcüğün en yoğun, en sert ve en zor anlamıyla *politik*tir.) Sanat kuşkusuz her zaman –olumlu ya da olumsuz anlamda– paha biçilemez olmuştur. Bu aşırıya kaçma –birçok derin düşünme, sapma ve dolaplar çevirme arasından– sanatı düşünme işinin en zor, en hassas yönlerinden biriyle ilgilidir: onda asıl değerli ya da paha biçilemez olanı, hesaplanamaz olanı düşünme, tartma. Tıpkı bir kalıntıda olduğu gibi.

2. "Tam anlamıyla estetik" denecek olan tartışmaya gelince, iki düzlem ayırt ediyoruz.

Birinci düzlem: Çağdaş sanatın uyandırdığı anlayışsızlık ve düşmanlık beğeni ile ilgilidir. Bu durumda, her türlü tartışma yapılabilir. Beğeniler ve renklere ilişkin (burada *tartışma* olmaz) öznel bir liberalizmin gereği olarak değil, beğeni ve tiksinti tartışmalarında beğeni (öbür uçta normatif itkiyle

ya da manyakça ayrımcılıkla karışmadıysa), sonuçta kendini arayan biçim çalışmasından, oluşurken bile kendini bilmeyen ve henüz *anlam*ını tanıyamazken kendini *hisseden* biçem çalışmasından başka bir şey olmadığı için. Beğeni, beğeni tartışması, kalıntısının simetriğinde, sanatın vaadi ya da önerisidir. Bir dönem ya da bir dünya için bir biçim ya da bir taslak önerisidir. Bu konuda halen varolandan çok daha fazla tartışma olmasını isterdim... Yeniden, başka bir biçimde, Hernani ya da Dada üstüne kavgalar olmasını... Bilindiği gibi Kant'tan gelen bu yol üstünde daha fazla ilerlemeyeceğim. (Belki sadece şuna dikkati çekebilirim: eğer şu anda bir "dünya" önermek olanaklı değilse, varsayılan bu zayıflık hiçbir şekilde –kimilerinin yaptığı gibi– sanata ve sanatçılara değil, aslında "dünya"ya, onun bulunmayışına yüklenmelidir...)

İkinci düzlem (bu düzlem ilkini dışlamamaktadır fakat artık beğeni sorunu söz konusu değildir): anlayışsızlık ve düşmanlığın kendisi de, tıpkı çılgınca beğenme gibi, bilmeden ya da bilmek istemeden, artık sanatın bir zamanlar kendine ait olan şemalarla kendisini anlayamadığı ve göremediği duruma denk bir durumdadır. "Sanat" sözcüğünün her kullanılışında bu şemalardan bir şeylerin kaçınılmaz biçimde bellekte tutulması olasıdır: "sanat" dediğimizde, en azından "büyük sanat", yani "sezgisel bir biçimde kendi zamanının kozmolojisinin sınırına dayanan" (Lawrence Durrel'in *İskenderiye Dörtlüsü*'nden bir cümleyle dile getirecek olursak) büyük bir biçim fikri gibi bir şey anlıyoruz. "Sanat" dediğimizde, *kozmik, kozmolojik,* hatta *kozmogonik* erimli ya da bahisli bir kozmetiği düşünüyoruz. Fakat kozmos yoksa, bu anlamda bir sanat nasıl olacaktır? Oysa, *kozmos*'un olmayışı, dünyamızın belirleyici niteliğidir kuşkusuz: *dünya* bugün *kozmos* demek değildir. Buna göre, "sanat" bu anlamda "sanat" demek olamaz (Bu yüzden bugünkü başlığı ilk önce "Sanatsız Sanat" olarak önermiştim).

Polis'i *kozmos*'un içine koyarak, bundan öncekileri de Georges Salles'ın şu cümleleriyle örnekleyebiliriz: "Bir sanat kesinlikle, sadece plastik bir değişimden başka yapıdaki bir gerçekliği dile getirdiği için kendinden önceki sanattan farklıdır ve böylece gerçekleşir: başka bir insanı yansıtır. [...] Kavranacak an, plastik bir tamlığın yeni bir toplumsal tipin doğuşunu üstüne aldığı andır."[2] Fakat dünyamızın artık *kozmik* olmaması gibi, belki *polis*'imiz de artık, bu satırların düşündürdüğü anlamda *politik* değildir.

2 Alıntılayan Déotte, *age*., s. 17.

Bu dünyanın a-kozmik belirlenimine ve bu kentin "apolitik" belirlenimine şunu eklemeyi unutmamak gerekir, ki bunun önemi hiç de küçük değildir ve Adorno'nun şu bilinen cümlesi bunu özetler: "Auschwitz'den sonra gelen tüm kültür, onun acil eleştirisi de dahil olmak üzere bir süprüntü yığınından başka bir şey değildir."[3] "Auschwitz" burada ad değerinden ayrı olarak, başka birçok savunulamaz durum için de düzdeğişmece değerine sahiptir. Bununla birlikte bu cümle süprüntünün sanat yapıtına dönüşmesini haklı çıkarmaz. Tam tersine, savaştan çok önce, 1929'da Leiris'in yaptığı şu eleştiriye korkunç bir yankı gönderiyor: "Günümüzde, bir şeyi çirkin ya da iğrenç olarak kabul ettirmenin yolu kalmamıştır. Bok bile hoştur."[4] Dünyanın [*monde*] ve pisliğin [*immonde*] birbirine karışması bizim için ne çözülmüş durumdadır ne de gizlidir. Böylelikle *kozmos* yoktur. Fakat ne *kozmos*'u ne *polis*'i olan bir sanat için kullanabileceğimiz kavramımız yok, eğer en azından bu türden bir sanat olacaksa ya da söz konusu olan hâlâ "sanat" ise.

O halde, "yanıt verebilecek" ya da "sezgisel olarak sınırına dayanılabilecek" bir *kozmos* ve *polis*'in varsayılan ufkundan itibaren sanata yöneltilen tüm suçlamalar, nitelendirmeler, teşvikler ya da çağrılar boştur çünkü bizce bu varsayımı destekleyen hiçbir şey yoktur. Bundan dolayı, yönelinebilecek ve talepler, emirler ve yakarışlar yöneltilebilecek bir "sanat" bölgesi ya da mercii varsaymak da olanaksızdır.

Sanat bu ölçüde –doğrusu çok büyük, ölçüsüz bir ölçü– zamanımızda sert bir hareketi, bilmece haline gelmiş –kendi kalıntısının bilmecesi– kendi özüne doğru zahmetli bir gidişi kendisine ilke edinmektedir. Bu ilk kez olmuyor: belki de sanatın tüm tarihinin kendisi, kendi bilmecesine doğru gerilmelerinden ve bükülmelerinden ibarettir. Gerilme ve bükülme bugün en yüksek noktaya ulaşmış görünmektedir. Belki de sadece böyle görünüyordur, belki de aynı zamanda en azından iki yüzyıldır – ya da Batı'nın başlangıçlarından beri sürüp gitmekte olan bir olayın – yoğunlaşmasıdır. Ne olursa olsun, nasıl ki "dünya" kendi düzeni ya da yazgısı konusunda bocalıyorsa "sanat" da anlamı konusunda aynı durumdadır. Bu açıdan işe yarar hiçbir tartışma söz konusu değildir: bu gidişata eşlik etmek *zorundayız*, bunu nasıl yapacağımızı bilmek *zorundayız*. Bu kesinlikle, en sıkı ödev ve bilgi niteliğindedir, kör kızgınlıklar, lanetler ya da yüceltmelerle hiçbir ilgisi yoktur.

3 Adorno, T., *Dialectique négative*, Fr. çev. College de philosophie çeviri grubu , Paris, Payot, 1978, s. 154.

4 Leiris, *Journal 1922-1989*, Paris, Gallimard, 1993, s. 154.

3. Anımsamak gerekir ki kızgınlıklar, yıkımlar ya da tükenişe ilişkin saptamaların kendileri oldukça eskimiştir.

Kant'a göre sanat "kuşkusuz uzun zamandan beri, aşamadığı bir sınıra erişmiş" durumdadır. Kant bağlamında bu sınır, bilgilerin sonsuz genişlemesine karşıttır; bu tam olarak bir tükeniş saptaması değildir fakat sanatın hep yeniden başlayan bir *sonlanış*ının [*finiton*] belirsiz motifi içinde bir "son" saptamasının ilk biçimidir. Herkesin fazlaca iyi bildiği gibi Hegel sanatın, hakikatin kendini göstermesi olarak geçmişe ait olduğunu ilan etmiştir. Renan kuşkusuz kasıtlı bir şekilde Hegel'i yineleyerek yüzyılın öbür ucunda şöyle yazmıştır: "Büyük sanat bile yok olacaktır. Sanatın geçmişe ait bir şey olacağı zaman gelecektir." Duchamp ise şöyle demişti: "Sanat sonuna kadar düşünülmüştür."[5]

Bu üç yargıya ve onların art arda gelişlerine ilişkin sadece bir yorum bile devasa bir çalışma gerektirirdi. Burada sadece bunun bir sonucunu öngöreceğim: sanatın bir tarihi vardır, belki de kökten biçimde tarihtir, yani ilerleme değil, geçiş, art arda geliş, ortaya çıkış, yok oluş, olay."[6] Fakat *her defasında* sunduğu şey *yetkinlik*, tamamlanma olmuştur. Kendisine doğru ilerlenen amaç ve nihai son olarak değil de, biçimlenmiş olarak, varlığına bütünüyle uymuş olarak, "sonuna erişmiş, yetkin bir varlık" demek olan Aristotelesçi sözcüğü kullanacak olursak, *entelekhia*'sında tek bir şeyin gelişine ve sunumuna bağlı olan yetkinlik. Dolayısıyla bu her zaman *in progress*, fakat bir *entelekhia*'dan öbürüne ilerleyiş kabul etmeyen bir yetkinliktir.

O halde sanat tarihi, süreç ve "ilerleme" olarak tasarımlanan tarihten ya da tarihsellikten kendini hemen ve her zaman geri çeken bir tarihtir. Şöyle denebilir: başka bir dünyaya, başka bir *polis*'e verdiği "yanıt"a göre sanat her defasında kökten biçimde *başka bir sanattır* (sadece başka bir biçim, başka bir biçem değil de, "sanat"ın başka bir "öz"ü), fakat aynı zamanda her defasında olduğu her şeydir, nihayet kendinde olduğu gibi *tüm sanattır*...

Fakat sonsuz bu tamamlanma –ya da, bu terimle, kendini olduğu şeyle sınırlayan fakat bu nedenle de başka bir tamamlanmanın, yani dolayısıyla da *sonsuz sonlanış* olan bir tamamlanmanın olanağını açan bir tamamlan-

5 Kant, I., 3. Kritik. §47. –Renan, E., *Dialogues et Fragments philosophiques*, yayım bilgisi yok, s. 83 (2. Diyalog, "Probabilités", son bölüm). –Duchamp, alıntılandığı yer: *Nella Arambasin, La Conception du sacré dans la critique d'art en Europe entre 1880 et 1914*, Dinsel Antropoloji doktora tezi, Paris IV-Sorbonne Üniversitesi, Kasım 1992, C. I, s. 204; bu çalışma "sanatın sonu" düşüncesi ve bunun söz konusu dönemdeki sanat ve sanat üstüne söylem üzerindeki etkileri konusunda çok değerli birçok bilgi içermektedir.

6 Jan Patočka bu anlamdaki düşünceleri başlatmıştır; bkz. *L'Art et le Temps,* çev. E Abrams, POL, 1990.

ma anlaşılmak isteniyorsa, bu *sonlu sonlanış*, bu paradoksal yetkinlik [*per-fection*] tarzı kuşkusuz, tüm geleneğimizin aynı anda hem düşünmeyi istediği hem de düşünmekten kaçındığı şeydir. Bu belirsiz hareketin çok derinde yatan nedenleri vardır, bunlara daha sonra değineceğiz. O halde bu gelenek gerçekten tam da bir biçimin kararsızlığı, bir hareketin bir ânı, bir ortaya çıkışın –ve dolayısıyla her defasında bir yok olmanın– bağlanması olabilecek şeyi bir sınır olarak, sıradan anlamıyla bir son olarak ve çok hızlı bir biçimde bir ölüm olarak adlandırmaktadır. Bunu düşünebilecek yeteneğe sahip miyiz? Yani, tahmin ettiniz, kalıntıyı düşünebilecek yeteneğe.

Bunun yapılması gerekecek pekâlâ. Çünkü eğer sanat olayı kendini tamamlayarak ve yitip giderek kendisini tarihinde yineliyorsa, bu tarihi de yinelenişinin ritmi olarak biçimlendiriyorsa (bunu da, tekrar söylüyorum, Lascaux'dan beri belki de sessizce yapıyorsa), bunun nedeni, zorunlu nitelikte olmasıdır. Cinleri kovarak ya da hayır dualarıyla kurtulamayız bundan. Sonuç olarak, burada bir beğeni yargısı bulmaya çalışmadığım gibi, çağdaş sanat üstüne, sanatı, iyi olsun kötü olsun, teleolojik (aynı zamanda zorunlu olarak teolojik, aynı şekilde kozmolojik ve antropolojik) bir sonlanışın ölçeğinde ölçecek olan nihai bir yargı da önermiyorum. Bunun tersine, bir tamamlanma kendini gösteridiğinde ve kendini göstermekte ısrar ettiğinde geriye kalanın ne tür "*per-fection*" ya da "*sonlu/sonsuz sonlanış*"a elverişli olduğunu araştırmayı öneriyorum. O halde önerim şudur: sonlu ya da *kalıntısal* bir *per-fection*.

4. Dikkat edilecek olursa ve sözcükler ile onların tarihleri doğru biçimde tartılırsa, bütün öbürlerini kapsayan bir sanat tanımı olduğu kabul edilecektir (en azından Batı için fakat "sanat" Batı'nın bir kavramıdır). Bu tanım da hiçbir rastlantıya yer bırakmaksızın Hegel'e aittir: sanat, *İde'nin duyulur sunumudur*. Öbür tanımlardan hiçbiri ona temelden karşıt olacak kadar bu tanımdan ayrılamaz. Sanatın varlığını ya da özünü bize gelinceye kadar kapsar. Birçok değişke ya da derece farkı yoluyla Platon'dan Heidegger'in kendisine kadar (en azından *Sanat Yapıtının Kökeni*'nin en iyi bilinen metnine dek; metnin Emmanuel Martineau'nun 1987'de yayımladığı ilk hali daha farklıdır; fakat burada gerektiği ölçüde bir çözümlemeye giremeyeceğim) gelir. Ötesinde biz varız: birbirimizle uğraşıyoruz ve bu tanımın bir içi/dışı üstüne tartışıyoruz; oysa bize düşen, göstermeye çalıştığım gibi, bu kaçınılmaz ve çoktan aşılmış tanımla tartışmaktır.

Bu tanım felsefenin yakasını bırakmamakla kalmayıp, felsefi söylemden uzak görünen tanımlara da egemen olmuştur. Birkaç örnek göstermek gerekirse, Durrell'in yukarıda andığım sözleri başka bir şey anlatmamaktadır, tıpkı Joseph Conrad'ın şu söyledikleri gibi: "*Sanat bireysel bir tinin, veçhelerinin her birinin içinde barındırdığı hem çok hem bir olan hakikate ışık tutarak, görünür evrene en iyi şekilde hakkını teslim etme çabası olarak tanımlanabilir*"[7] ya da aradaki yakınlık sadece daha iyi gizlenmiş olsa da, Norman Mailer'in Martin Johnson'dan aldığı şu düşünce: "*sanat, duygululuğun iletilmesidir*"[8]; ya da Dubuffet'den: "*Esrime olmadan sanat olmaz. Fakat şu anlamda: delice esrime! Akıl dengesini kaybetsin! Kendinden geçme! [...] Sanat insanın elde edebileceği en heyecan verici sefahattir*."[9]

Bu ifadelerin arasındaki basit bir özdeşlik olmayan derin benzeşikliği kavramak için Hegel'deki İde'nin zihinsel İde olmadığını unutmamak gerekir. Ne bir ilk bilginin [*notion*] ürünü ne de bir tasarının idealidir. İde, varlığın belirlenimlerinin kendinde ve kendi için bir araya gelmesidir (hızlı giderek buna aynı zamanda hakikat, anlam, özne, varlığın kendisi de diyebiliriz). İde, varlığın ya da şeyin kendine sunumudur. Aynı zamanda yapısı ve içsel görünürlüğüdür ya da hatta görünüş/görülen olarak [*en tant que vue*] şeyin kendisidir, burada "vue" sözcüğü hem ad olarak (görünür bir biçim olarak şey) hem de sıfat olarak (biçiminde fakat kendinden ya da özünden kavranan, *görülen şey*) alınmıştır.

Bu açıdan, sanat bu düşünülür –yani görünmez– görünürlüğün, duyulur görünürlüğüdür. Görünmez biçim –Platon'un *eidos*'u– kendine döner ve kendisini görünür olarak sahiplenir. Böylece, Biçim varlığını ve Varlık biçimini aydınlığa kavuşturur ve gösterir. Bütün büyük "taklit" kuramları, taklit ya da imge, İde (bunun kendisi, anladığınız gibi, varlığın kendi kendisini taklidinden, *aşkın* ya da *transandantal* taklidinden başka bir şey değildir) kuramlarından başka bir şey olmamıştır – ve buna karşılık, tüm İde kuramları da imge ya da taklit kuramlarıdır. Özellikle dışsal biçimlerin ya da bu şekilde anlaşılan "doğa"nın taklidinden ayrıldıklarında da buna dahildirler. Tüm bu düşünceler böylece teolojiktir, Origenes için İsa'nın tanımı olan büyük "*görünmez Tanrı'nın görünür yüzü*" motifi çevresinde inatla döner.

O halde görünmez olandan ya da tasarımlanamayandan söz eden tüm modernlik her zaman en azından bu motifi sürdürmek üzeredir. Başka bir örnek

7 Ölüm Seferi'nin (*The Nigger of the "Narcissus"*) önsözü.
8 *Morceaux de bravoure*, Paris, Gallimard, 1967, s. 401.
9 *Prospectus et tous écrits suivants*, I, Paris, Gallimard, 1967, s. 79.

verecek olursak, Klee'nin sözlerini mezar taşına yazmayı ve Merleau-Ponty'ye alıntılamayı buyuran da bu motiftir: "İçkinlikte görünmezim."[10]

O halde önemli olan şudur: bu haliyle görünmezin bir görünürlüğü ya da bulunur kılınan ideallik uçurumunun, karanlığının ya da bulunmayışının paradoksal bulunurluğunda olsa bile. Platon'dan beri güzeli yaratan belki de budur. Hatta belki de güzelliğe erişirken kendi mahremiyetinde kendi olma, saf ışık ve görüş olma ve böylece *"en üstün güzelliği görebilen tek göz"*[11] olmanın söz konusu olduğu Plotinos'a kadar. En üstün güzellik ya da hakikatin parıltısı ya da varlığın anlamı. Sanat ya da mutlak anlamın duyulur anlamı. Ve güzeli kendinin ötesinde "yüce"ye, sonra "korkunç"a ve aynı şekilde "grotesk"e, "ironi"nin iç patlamasına, biçimlerin genel bir entropisine ya da *ready-made* bir nesnenin arı ve basit konumuna götüren de budur.

5. Belki de kimileri sonuca varmak için acele edecektir: işte sanatın batışının asıl nedeni çünkü artık sunulacak bir İde yok ya da sanatçı bunu yapmayı artık istemiyor (ya da İde'nin anlamını yitirdi). Artık anlam yok ya da istenmiyor artık, anlamın reddine ve Nietzsche'nin nihilizmi nitelediği *"son istenci"*ne yapışıp kalmış durumdayız. Böylece İde'yi, İyi'yi, Doğru'yu, Güzel'i... yeniden bulmasını, az ya da çok açık bir biçimde, sanatçıdan istiyoruz.

"Değerler" bayrağını sallamanın ve ahlak çağrıları salmanın yeterli olduğunu düşünenlerin, burada da başka yerde olduğu kadar zayıf olan söylemi budur. Şu ya da bu sanatçıda (Nietzsche'nin dediği gibi, "kinik doğayı ve kinik tarihi ileri süren"de) nihilizm bulunduğunu kabul etmek zorunda olsak bile, bununla birlikte bunun nereden geldiğini çok farklı bir biçimde çözümlememiz ve dolayısıyla ondan başka sonuçlar çıkarmamız da gerekecektir. Sanat gerçekten de bir tamamlanma ve/ya da kararsızlığa eriştiği ama aynı zamanda "İde'nin duyulur sunumu"nun tanımı ve buyruğu altında kaldığı bir sınıra dayandığı ölçüde İde'nin son parıltısındaymış, arı ve karanlık tortusundaymış gibi durur ve donar. Son noktada, sanatın İde'sinden başka bir şey kalmaz geriye, tıpkı kendi üzerine katlanmış saf bir sunum hareketi gibi. Fakat bu tortu hâlâ İde olarak, hatta saf anlamın saf İde'si olarak ya da ışığın kendisinden başka bir içeriği olmayan ideal bir görünürlük olarak işlev görür: tıpkı mutlak bir kendi kendisini taklidin koyu karanlığının saf çekirdeği gibi.

10 *L'Œil et l'Esprit*, Böl. IV.
11 *Enneades*, II, s. 6.

Maddesel olsun, kavramsal olsun, minimalist, performatif ya da bir olay biçiminde olsun bir saflığın ya da arınmanın baskın çıktığı belli birtakım biçimlerden daha Platoncu ya da Hegelci bir şey yoktur. Buna, tortul İde'nin sanatı denebilirdi. Tortul olmakla birlikte, sonsuz bir anlam ve anlam sunumu arzusunu uyandırmaktan geri kalmaz, hatta durum bunun tam tersidir. Ve bu tortul-olan, sözünü edeceğim kalıntısal-olan değildir. Onun tersidir.

Günümüzdeki birçok yapıtın dikkati çeken özelliği aslında biçim yoksunluğu ya da biçimsizliği, iğrençliği ya da başka bir şeyi değildir: anlam arayışı, arzusu ya da istencidir. *Anlamlandırmak* istiyoruz – dünyayı ve pisliği, tekniği ve sessizliği, özneyi ve bulunmayışını, bedeni, gösteriyi, anlamsızlığı ya da saf anlamlandırma-istencini. Bir "anlam arayışı", arayışın yapısının, arzulanan anlamın azar azar tüm kanını kaybettiği bir kaçış ve kayıp yapısı olduğunu *Parsifal*'in Wagner'i gibi unutanların –az ya da çok bilinçli– *leitmotiv*'idir.

Böylece, İde talebi ya da dileği kendisini tüm çıplaklığıyla açıkta kavratır. Bunlar ne kadar çıplak ve açıkta olurlarsa, o kadar da hem göndergelerden hem de bu göndergelerin kodlarından (bunlar, görüşün ve duyumun kendisinin, dokunun ya da maddenin, hatta kendine gönderen biçimin kodları olmadan önce bir zamanlar dinin, mitlerin, tarihin, kahramanlığın, doğanın, duygunun kodlarıydı) yoksun kalırlar. Sanatın tükendiği ve kendini tükettiği yer, bu İde talebinin hırs ve naiflikte yayıldığı yerdir: ondan geriye kalan sadece metafizik arzusudur. Artık sadece kendi sonuna, hâlâ imgesini sunduğu boş bir *telos*/*theos*'a doğru uzatılmış ağzı açık kalmadır. Yani nihilizm fakat idealizmin basit geri dönüşü olarak. Hegel için sanat, İde kendisini kendi öğesinde, felsefi kavramında sunduğu için sonluyken, buna karşılık nihilist için sanat kendisini kendi boş kavramında sunarak sonlanır.

6. Yine de bununla sanatın tanımının –ya da kendisinin– kaynaklarını tüketmiş değiliz. Onun sonu bizim için bitmiş değil. Bu son ek bir güçlüğü daha gizliyor ve bugün sanat üstüne yapılan tartışmaların tüm karmaşıklığı da buradan gelmekte. Bunu görebilmek için, "İde'nin sunumu" mantığı içinde bir adım daha atmak gerekmektedir.

Bu adımın iki ânı var, ilki hâlâ Hegel'e (ve onunla tüm geleneğe) ait, öte yandan ikincisi Hegel'in sınırına dayanıyor ve (Heidegger, Benjamin, Bataille, Adorno üzerinden) bize geliyor.

İlk an, "İde'nin duyulur sunumu"nun kendisinin İde'nin mutlak bir zorunluluğu olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, aynı zamanda dışsallığı ve hat-

ta İde'nin kendinde ve kendi-için-dönüşünden çıkan şey olarak dışsallık olan bu duyulur düzen aracılığıyla, bu düzen içinde ve bu düzen olarak İde kendisi –şeyin hakikatinde sunumu– olabilir ancak. İde kendisi olmak için kendinden çıkmak zorundadır. Buna diyalektik zorunluluk denir. Gördüğünüz gibi bunun sonucu belirsizdir: bir yandan, sanat her zaman gerekli/zorunluysa nasıl sonlanabilir? Fakat öte yandan, sonlandırmak için sunulan, İde'dir. Bu belirsizlik üzerinde daha fazla durmayacağım fakat bunun Hegel'in *Estetik*'inde nasıl özel bir şekilde iş gördüğü ve burada "sanatın sonu" şemasını gizlice nasıl karmaşıklaştırdığı, hatta yıktığı konusunda öğrenilecek daha çok şey var.

Fakat ikinci âna geçiyorum – Hegel'in erişmediği, erişemediği, sonuçta belirsizliğin tortusu (ki bu belirsizlik de kendi tarzında bunun üstüne açılır) olarak kalan an. Bu ikinci an kısaca şöyle de dile getirilebilir: İde, kendini sunarken İde olarak kendini geriye çeker. Bu ifadeyi dikkatlice incelememiz gerekiyor.

İde'nin sunumu, eğer içerisi ancak dışarıda ve dışarısı olarak olduğu şey –"*içerisi*"– ise, içeride olanın dışarıda gözler önüne serilmesi değildir (temelde, bu bir kendi kendisini taklidin sıkı mantığıdır). Böylece İde, görünürün görünmez idealliği olarak kendini yeniden bulmak ve kendine yeniden gelmek yerine, olduğu şey olmak için idealliğini siler – fakat o zaman, "olduğu" değildir ve artık o olamaz.

Başka bir deyişle: anlamın kendi geriye çekilmesi olması, işte İde felsefesinden bize *kalan*, yani *düşünmemiz* için bize kalan budur belki de. Fakat anlamın geriye çekilmesinin yeniden sunulacak bir sunulamaz İde olması, işte bu kalandan ve onun düşüncesinden ayrılmaz biçimde, sanat için bir görev yaratan budur: çünkü bu geriye çekiliş, görselleştirilecek bir görünmez idealliktik değilse, bunun nedeni kendisini bütünüyle doğrudan doğruya görünürde çizmesidir, görünürün kendisi olarak (ya da genel haliyle, duyulur olarak). Sonuç olarak, artık İde'nin bir sunumu olmayan ve kendisini başka türlü tanımlaması gereken bir sanatın görevi.

7. Geriye kalan, işte burada kalıntıdır. Eğer görünmez yoksa, görünmezin görünür imgesi de yoktur. İde'nin geriye çekilişiyle, yani tarihimizi iki yüzyıldır (ya da yirmi beş yüzyıldır...) sarsan olay ile, imge de kendini geriye çekmektedir. Ve göreceğimiz gibi, imgenin ötekisi kalıntıdır.

İmge, İde'nin, ideal bulunuşun kendisinde yitip gitmeye yazgılı hayaleti ya da hayali olarak kendini geriye çeker. Böylece kendini ...*nin* imgesi olarak, kendisi bir imge olmayan bir şeyin ya da kimsenin (kadın ya da erkek) imgesi olarak

geriye çeker. Bir görüntü [*simulacre*] ya da varlığın yüzü olarak, kefen ya da Tanrı'nın halesi olarak, bir kalıbın izi ya da bir imgelenemezin ifadesi olarak kendini siler. (Daha sonra buraya geri döneceğimizden, belki de kendini silenin en başta çok belli bir imge olduğunu geçerken göz önünde bulundurun: Tanrı'nın imgesi olarak insan.)

Bu anlamda, sanata karşı suçlar işlemekle itham edilen bu "imgenin uygarlığı" olmaktan çok uzakta, İde'siz olduğu için imgesiz bir uygarlığız daha çok. Sanatın bugünkü görevi bu dünyaya yanıt vermek ya da onun sorumluluğunu yüklenmektir. İde'nin bu bulunmayışının imgesini yapmak değildir söz konusu olan çünkü bu durumda sanat görünmezin, Montaigne'in deyişiyle "imgelenemez biçimde imgelemek" gereken bu tanrının imgesinin onto-teolojik kavramından kurtulamamış durumdadır. O halde söz konusu olan, temel öğelerinin genel çizgileriyle belirtilmesi gereken başka bir görev söz konusudur.

En azından şu nokta açıktır ki, sanat imgenin İde ile ya da imgenin imgelenemez-olanla (sanatın felsefi belirlenimlerindeki güzel ve yücenin bölünüşünü az çok tüm gelenek boyunca belirleyen çifte ilişki) bir ilişkisi olarak tanımlandığı sürece, imge ile birlikte kendini geriye çeken, sanatın bütünüdür. Ve gerçekten de, Hegel işte bunun gelişini görmüştür. İfadesinin böyle bir yazgıya sahip olmasının, aynı zamanda güçlenmesinin ve dönüp dolanmasının çok açık biçimde nedeni, doğru olmasıdır ve sanatın da imge işlevinden kurtulmaya başlamasıdır. Yani onto-teolojik işlevinden: Hegelci sanat aslında dinde ya da din olarak, "geçmişe ait şey" haline gelir. Fakat belki de sanattır böylece başlayan ya da başka şekilde yeniden başlayan, imgeden başka şekilde görünür olmaya başlayan, kendini başka türlü hissettirecek olan.

Bu anlamda imgesiz bir dünyada, insanın artık *kendisini* bulamadığı, sanatın artık kendisini bulamadığı bir imgeler bolluğu, imgeler seli ortalığı kaplar. Bu bir *görü(nü)ş* [*vue*] çoğalmasıdır, görünür ya da duyulur olanın kendisi birçok parça halindedir ve hiçbir şeye göndermez. Hiçbir şeyi görmeyi sağlamayan ya da hiçbir şey görmeyen görüşler: görmesi olmayan görüşler. (Sanatçının gönül gözüyle gören kişi olduğu o romantik figürün silinişini düşünün.) Ya da, ve simetrik biçimde, bu dünya Adorno'nun dediği gibi[12] "radikalleşmiş" bir imge yasağı içindedir ve böylece "kendisi boş inanç olma-

12 Adorno, *Dialectique négative*, *age*., s. 313.

sından kuşkulanılır" hale gelmiştir, bu kuşku, her imgeyi destekleyen "hiç" karşısındaki kaygıdır. O halde bu "hiçbir şeye gönderme" önemli bir belirsizliğe açılır: ya bu "hiç" inatçı ve eğer denebilirse takınaklı bir biçimde hâlâ İde'nin olumsuzu olarak, olumsuz İde ya da İde'nin uçurumu olarak (kendi kendisini taklidinin bağrındaki boşluk olarak) anlaşılmaktadır – ya da başka türlü de anlaşılabilir. Neredeyse hiçbir şey adı altında öne sürmek istediğim bu şeydir kalıntı.

8. İmgeden geriye çekilip kalan ya da onun geriye çekilişinden kalan, bu geriye çekilişin kendisi olarak, gerçekten de *kalıntı* budur. Bu sözcüğün kavramının bize önceden teoloji ve mistisizm tarafından verilmiş olması bir rastlantı değildir kuşkusuz. Kendimizin kılmak için onu bu noktadan alacağız. Tanrı'nın akıllı yaratıktaki, *imago Dei* insandaki işaretini bu işaretin evrenin geriye kalanındaki başka bir biçiminden ayırt etmek amacıyla teologlar imge ile kalıntının farkını kullanmışlardır. Bu öteki biçim, kalıntısal biçim şu niteliği ile belirginleşir (burada Aquino'lu Tomasso'nun çözümlemesini izliyorum): kalıntı, *"nedeninin biçimini değil, sadece nedenselliğini temsil eden"*[13] bir etkidir. Tomasso dumanı örnek verir, ateş dumanın nedenidir. Vestigium'un, ayağın altı ya da tabanı, iz, adım izi olan ilk anlamına gönderme yaparak devam eder: "Kalıntı birinin geçip gittiğini gösterir ama kimin geçtiğini göstermez." Kalıntı nedenini ya da modelini tanıyamaz, bu noktada "Hermes'i temsil eden Hermes heykeli"nden ayrılır (örnek yine Aquino'lu Tomasso'dan), heykel bir *imge*dir. (Aristoteles'in kavramı olarak modelin de bir neden olduğunu, "biçimsel" neden olduğunu burada anımsamak gerekiyor.)

Heykelde Tanrı'nın İde'si, *eidos*'u ve idolü vardır. Kalıntısal dumanda ise ateşin *eidos*'u yoktur. Şöyle de denebilir: heykelin bir "iç"i, bir "ruh"u vardır, dumanın içi yoktur. Ateşin sadece tükenişini korur. "Ateş olmayan yerden duman çıkmaz" denir, fakat burada duman her şeyden önce ateşin, ateşin biçiminin bulunmayışı olarak bir değere sahiptir (yakan bir ateşin etkisi olarak yanan bir ateşten farklı biçimde, diye belirtir Aquino'lu). Bununla birlikte, bu eksiklik bu haliyle düşünülemez, ateşin sunulamazlığına değil, kalıntının

13 *Summa Theologica*, Ia, Soru 45, Madde 7. –Aquino'lu Tomasso'da ve başkalarında imge ve kalıntı üstüne bkz. Georges Didi-Huberman'ın *Fra Angelico: Dissemblance et figuration* (Flammarion, 1990) adlı yapıtındaki çözümlemeleri. Vestigium'a ilişkin diyalektik olmayan bir yorum öne sürdüğüm noktada ondan ayrılıyorum fakat Didi-Huberman'ın diyalektik yorumu teoloji çerçevesinde kesinlikle haklıdır.

bulunuşuna, ondan geriye kalana ya da onun bir bulunuşun yolunu açmasına bakılır. (*Vestigium*, "izleri takip etmek" demek olan *vestigare*'den gelir. Bu sözcüğün kökeni bilinmemektedir, izi kaybolmuştur. Bu bir "arayış" değildir, sadece adımlarını adım izlerine koymaktır.)

Teoloji için ateş elbette vardır, Tanrı'nın ateşidir bu – zaten gerçekten ve tam olarak var olan da sadece ateştir: gerisi kül ve dumandır (ya da en azından bu, teolojik düşüncenin kutuplarından biridir, öteki kutup ise yaratılmış tüm varlıkların bir olumlaması ve onaylaması olarak kalır). O halde amacım, "kalıntı"nın teoloji kaynaklı sürekli bir türevi değildir: çünkü bu durumda hâlâ teolojiden kalan bir şey öne sürmüş olurum. Kalıntının mükemmel bir biçimde dinsel olabileceği konusunda İslam'ın efsanevi yan öğelerinden bir örnek gösterebiliriz: Muhammed'in göğe çıktığı andaki ayak izi. Öte yandan Hıristiyan teolojisinin arkasında da iz ve geçişe ilişkin Kutsal Kitap'a dayanan bütün bir tinsellik ve teoloji vardır. Bununla birlikte Tanrı'nın izi *onun izi* olarak kalır ve Tanrı ondan silinmez. Biz başka şey arıyoruz, sanat başka şey gösteriyor. Tıpkı herhangi bir sözcüğe olduğu gibi bu "kalıntı" sözcüğüne yönelen fazla bir dikkat bile, bunu az çok kutsal bir sözcük, bir tür kutsal kalıntı ("kalan"ın başka biçimi) yapma eğilimini içinde barındırabilir. Burada kendisi kalıntısal olan bir semantik yapmak gerekiyor: anlamın kendisini bir geçip gidenin ayağından daha fazla ortaya koymasına izin vermemek gerekiyor.

Bu koşullarda, burada ortaya koyduğum –ve bence Hegel'den bu yana açık biçimde kendini ileri süren– şudur: Sanat, İde'nin sunulması değil, dumansız ateş, Tanrı'sız kalıntıdır. İmge-sanatın sonu, kalıntı-sanatın doğuşu ya da şunun gün ışığına çıkması: sanat her zaman kalıntı olmuştur (ve dolayısıyla onto-teolojik ilkeden her zaman kurtulmuştur). Fakat bunu nasıl anlayacağız?

9. O halde sanatta imge ve kalıntıyı birbirinden ayırt etmek gerekecektir – doğrudan sanat yapıtında ve aynı yapıtta, belki de hepsinde. Etkinlik gösteren ya da modelin ya da nedenin (olumsuz bile olsa) kimliğinin belirlenmesini talep eden ile sadece şeyi, *bir şeyi* ve dolayısıyla bir anlamda her neyse onu –fakat her nasılsa öyle değil, Hiç'in imgesi olarak değil, saf ikona kırıcılık olarak hiç değil (bu belki de aynı kapıya çıkmaktadır)– ileri sürenin –ya da sergileyenin– birbirlerinden ayırt edilmesi gerekir. Kalıntı olarak bir şey.

Yabancı bir kütle yerleşmiş, zorlukla saptanabilen, bulunuş ile bulunmayış arasında, hep ile hiç arasında, imge ile İde arasında bu benzersiz kavramın

söz konusu ettiği konuları birbirlerinden ayırt etmek için bu diyalektik çiftlerden kaçarak *vestigium*'a geri dönelim. İlk olarak anımsayalım ki teolog için *vestigium Dei* doğrudan doğruya duyulur olandır, yaratılmış varlığında duyulur olanın kendisidir. İnsan *rationalis* olarak *imago*'dur fakat *vestigium* duyulurdur. Yani aynı zamanda duyulur olan, imgenin onda ya da o olarak kendini sildiği ve geriye çektiği şeydir. İde orada kaybolur – izini bırakır kuşkusuz fakat bu iz onun biçiminin damgası değildir: kendi kayboluşunun yol çizgisi, adımı olarak. Kendi kendisinin taklidinin biçimi değil, kendi kendisinin taklidi olarak genel anlamıyla biçim de değil fakat kendi kendisinin taklidi gerçekleşmediğinde ondan geriye kalan.

Böylece, burada onto-teolojinin sınırına, Hegel'den beri, fakat nihayet onun dışında, Hegel'i izleyen adımı, *sanatın sonunun uç noktası*na, bu sonu başka bir olayda bitiren adımı biraz atalım, temsil eden duyulur ile temsil eden ideal çiftiyle artık işimiz kalmaz. İşimiz şununladır: biçim-ide kendini geriye çeker, bu geriye çekilmenin kalıntısal biçimi de, bizi Platon'a bağlayan sözcük dağarcığımızın diliyle "duyulur" dediğimiz şeydir. Duyulur olanın alanı ve düşüncesi olarak estetik başka bir anlama gelmez. Burada iz [*trace*], bir duyulur olmayanın duyulur izi [*trace*] değildir, onun yoluna ya da –anlama götüren yönü işaret edecek– izine [*piste*] de yöneltmez: duyulur olanın tam da anlamı/yönü [*sens*] olarak duyulur olan(ın) yol çizgisi [*tracé*] ya da çizilmesidir [*tracement*]. Ateizmin kendisi (bu Hegel'in o zamanda anladığı bir şeydi kuşkusuz).

Bu ne anlama gelebilir? *Vestigium*'u anlayışımızda daha da ilerlemeye çalışalım. Bu sözcük ayak tabanı, kalıbı ya da izi demektir. Bundan, eğer denebilirse, imgeye ilişkin olmayan iki çizgi çekilebilir. Ayak en başta yüzün tersidir, bedenin en saklı yüzü ya da yüzeyidir. Burada Mantegna'nın sonuçta a-teolojik olan, ayak tabanları yüzümüze dönük Ölü İsa sunumu düşünülebilir.[14] Ayrıca *face* sözcüğünün geldiği kökün koymak anlamına geldiği de anımsanabilir: koymak, sunmak, hiçbir şeye göndermeden sergilemek. Burada destekleyen fakat dayanak ya da düşünülür bir özne olmayan bir zeminden başka bir şeyle ilişkisi olmadan: sadece uzay, genişleme ve geçiş yeri. Ayağın tabanı [*la plante du pied*] ile düzün [*plat*] ve düzlemesine-olanın [*à-plat*], dikey gerilime gönderme olmaksızın çevrensel enginliğin alanındayız.

İkinci çizgiyi geçiş oluşturur: kalıntı bir adımın, bir yürüyüşün, bir dansın ya da bir sıçramanın, bir art arda gelişin, bir atılımın, bir düşüşün, bir gel-

14 Bu yapıt, başka bir çok örneğin yanı sıra, Rembrandt'ın *Dr. J. Deyman'ın Anatomi Dersi* yapıtıyla da karşılaştırılabilir.

gitin, bir *transire*'nin belirtisidir. Bir bulunuştan geriye aşınarak kalan şey bir yıkıntı değil, tam de zemine dokunuştur.

Kalıntı bir adımdan geriye kalandır.[15] Onun imgesi değildir çünkü *adım*ın kendisi kendi kalıntısından başka bir şeyden oluşmaz. Atıldığı anda geçmiştir. Ya da daha doğrusu, *adım* olarak, asla basitçe "atılmış" ve bir yere bırakılmış değildir. Eğer böyle denebilirse, kalıntı onun dokunuşudur ya da yapılışıdır, yapıtı olmaksızın. Ya da hatta, az önce kullandığım terimlerle söyleyecek olursak, onun *sonlu yetkinliği* değil, *sonsuz sonlanışı* (ya da *sonsuzlanışı*) olurdu. Adımın bulunuşu yoktur, onun kendisi bulunuşa geliştir. Tam anlamıyla adımın gerçekleştiğini, yer aldığını söylemek olanaksızdır: buna karşılık sözcüğün güçlü anlamıyla, bir yer her zaman bir adımın kalıntısıdır. Kendi kalıntısı olan adım bir görünmez değildir –Tanrı değildir, Tanrı'nın adımı da değildir–, görünürün basit durgun yüzeyi hiç değildir. Adım görünürün ritmini görünmezle verir ya da, eğer bu dille konuşmak zorundaysak, tersi. Bu ritim sekans ve bağlamayı, güzergâh ve kesintiyi, çizgi ve boşluğu, tümce ve kasılmayı içerir. Böylece bir figür ortaya çıkarır fakat bu figür[16] burada söylediğim anlamda imge değildir. Figürün adımı ya da kalıntısı onun çizilmesi, mekânsallaşmasıdır.

Ayrıca kalıntıyı adlandırmaktan ve ona *varlık* atfetmekten kaçınmak gerekir. Kalıntısal olan bir öz değildir –bizi bundan böyle "sanatın özü"nün peşine düşüren de budur kuşkusuz. Sanatın bugün kendisinin kalıntısı olması, işte bizi ona açan budur. İde'nin bozulmuş bir sunumu ya da bozulmuş bir İde'nin sunumu değildir, "İde" olmayanı, hareketi, gelişi, geçişi, tüm bulunuşa-gelişin sürüp gidişini sunar. Böylece, Dante'nin *Cehennem*'inde kayığın suya daha fazla batması ya da düşen birkaç taş lanetlilere bir canlının görünmeden geçişini işaret eder – fakat onu görmelerine izin vermez.[17]

10. Varlık sorusunun yolunu değiştirip fail sorusuna geliyoruz. Geriye şu soru kalıyor: adım *kimin*dir? Kalıntı kimin?

Tanrıların değil; ya da olsa olsa, gidişlerininki olabilirdi. Fakat bu gidiş Lascaux sanatı kadar eskidir. Eğer "Lascaux" "sanat" demekse, yani sanat aşama aşama büyü örtüsünden, sonra dinden çıkmayıp başından beri başka bir duruşu, dizlerin kalıbına değil adımın izine işaret ediyorsa, o halde imge sorunu

15 Adımdan söz etmek, Blanchot ve Derrida'yı selamlamak demektir.

16 Figür sorunu üstüne, bkz. Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, "Scéne", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Sonbahar 1992.

17 Dante, *İlahi Komedya*, *Cehennem*, XII, 28 ve XIII, 27.

sanatta hiçbir zaman yer etmemiştir. Putperestlik ve ikona kırıcılık ancak İde ile ilişki içinde geçerlidir. Bu durum sanatın dinlerle türdeş olmasını hiçbir biçimde engellemez (öte yandan da, dinler arasındaki farkları da göz önünde bulundurmak gerekir). Fakat dinde bile sanat dinsel değildir (Hegel bunu anlayacaktı).

Hayvanların adımları üstüne, ritimleri ve gidişleri üstüne, artan izleri, ayak ya da koku kalıntıları üstüne ve insandaki hayvan kalıntısı üstüne birçok şey söylenebilir. Burada da Bataille'ın "Lascaux hayvanı" dediği şeye dönmek gerekiyor. (Farz edelim ki hayvanın berisinde, tüm başka adım ya da geçiş, ağırlık, sürtünme, temas türlerini, tüm dokunuşları, çizikleri, çizgileri, lekeleri, sıyrıkları...tanıyamayabiliriz.)

Fakat ben kalıntının insanın olduğunu söyleme riskine gireceğim. İmge-insanın değil, kendi İde'sinin ya da kendi-liğinin [*son propre*] İde'sinin imgesi olma yasasına bağlı insanın değil. Böylece, "insanın" adının –eğer bu adı İde'nin, hümanist teolojinin elinden almak zor ise– güçlükle uygun düştüğü bir insanın. Fakat şunu söyleyelim, söylemeye çalışalım, bir denemeden fazla bir şey olmasa da: geçip giden. Bir geçip giden, her defasında ve her defasında *herhangi bir kimse* – anonim olduğundan değil fakat kalıntısı onun kimliğini vermediği için.[18] O halde her defasında ortak.

Geçiyor, geçiştedir: buna var olmak da denir. Var olmak: varlığın kendisinin geçen varlığı. Geliş, gidiş, art arda geliş, sınırların geçilmesi, aralanma, varlığın ritmi ve bağlanması. Böylece, anlam talebi değil, anlamın bütün yer alması olarak, anlamın tüm bulunuşu olarak geçiş. Bulunan-varlığın ya da *prae-esse*'nin iki kipi olurdu: karşısında-varlık, sunulan, İde ve önünde-varlık, önceki (sunmayan), geçen ve dolayısıyla her zaman zaten geçmiş. (Latincede, *vestigium temporis* çok kısa bir zaman süresi, an anlamına gelebiliyordu. *Ex vestigio* = ânında).

Bununla birlikte insanın adı fazlasıyla bir ad, bir İde ve bir imge olarak kalır – onun silinişinin ilan edilmesi boşuna değildir. Kuşkusuz bunu başka bir tonda tekrar dile getirmek aynı zamanda hümanizmin, yani İde'sinin kendi kendisini taklidinin insanını geri getirmek zorunda olmadan, imgeler üzerindeki kaygılı yasağı da reddetmektir. Fakat yine de bitirmek üzere ve geçerken *gens*'dan söz ederek başka bir sözcük deneyelim. "*Gens*", kalıntı-sözcük, eğer böyle bir şey varsa, tam anlamıyla cinse dair [*générique*] bir sözcük fakat ço-

18 Bu kez de Thierry de Duve'e selam ("Fais n'importe quoi...", *Au nom de l'art*, Paris, Minuit, 1981).

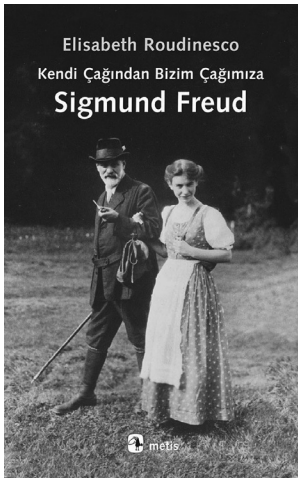
ğul biçimi genelliğe [*généralité*] engel olmaktadır, daha çok tam tersine, her zaman çoğul olarak tekile ve de cinslerin [*genres*], cinsiyetlerin, kabilelerin [*gentes*], insanların, yaşama tarzlarının [*genres de vie*], biçimlerin (sanatta kaç tür [*genre*] vardır? Türlerin kaç türü vardır? Fakat türü olmayan sanat asla olmaz...) biçimine ve kuşakların [*générations*] ve döllemelerin/doğurmaların [*engendrements*], yani art arda gelişlerin ve geçişlerin, gelişlerin ve gidişlerin, sıçramaların ve ritimlerin çoğul/tekil biçimine, işaret eder. *–L'art et les gens*: sizi başka bir söyleşi için bu başlıkla bırakıyorum.

Fransızcadan çeviren: Ömer B. Albayrak

Freud'un Huzursuzluğu

20. yüzyılın en etkileyici düşünürlerinden biri neden önemini kaybetti?

SAMUEL MOYN



Kendi Çağından Bizim Çağımıza Freud, çev. Nesrin Demiryontan, Metis, 2016.

Sigmund Freud'un ölümü üzerine W.H. Auden unutulmaz bir tespitte bulunmuştu: O artık "bir isimden öte, bir düşünce iklimi." Auden bunu 1939'da, henüz Freud'un etkisine tanık olmamışken söylemişti. Freud'un yeni psikanaliz bilimi Kuzey Atlantik bölgesinin tamamında genel kanıları değiştirdiği gibi, kendisi de bir dizi yeni uygulamada dönüşüme uğramıştı. Beşeri bilimlerde, özellikle edebiyat çalışmalarında psikanalizle diyaloğa girmek neredeyse zorunlu hale gelmişti. Freud'un düşünceleri toplum nezdinde de aynı derecede etkiliydi. Kitapları birçok yerde, özellikle üniversite kampüslerinde, geniş çevrelerce okunuyordu ve düşüncesi de edebiyattan filme kadar popüler kültür alanını boydan boya kat etmişti.

Bu popülerlik bir bakıma Freud'un düşüncesinin –ve çeşitli psikanaliz okullarındaki uzantılarının– sıradışı çok yönlülüğünden kaynaklanıyordu. Freud cinsel içerikli sevgiyi ve tahripkâr nefreti modern toplumu sürekli tehdit eden patlamaya hazır güçler olarak görüyordu. Asıl niyeti burjuvazinin yardımına yetişmek olsa bile, cinselliğin ve şiddetin gündelik konular haline gelmesinde belki de en büyük rolü oynadı.

Freud *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda ve diğer eserlerinde, uygarlığın içindeki patlamaya hazır libidinal ve saldırgan dürtüleri kabullenirsek, bu güçlerle yüzleşip onları denetim altına almak zorunda kalacağımızı savunur. Bu argüman Freud'u ve takipçilerini bireysel terapi programları hazırlamaya sevk ettiği gibi, Soğuk Savaş liberalizminin tedirgin özgüveninin ve çağın solcularının reform çağrılarının temel önermesine dönüştü. Lionel Trilling gibi liberallerin de Erich Fromm ve Herbert Marcuse gibi Marksistlerin de Freud'da bulduğu unsur, müşterek hayatı yeniden düşünme dürtüsüydü. Her iki taraf da psikanalizin bireysel geçmişe ve patolojilere değinmekten daha fazlasını yaptığında ısrarcıydı; psikanaliz kolektif siyasi açmazları çözmeye yardım edebilirdi.

* * *

Bu geniş çaplı etki göz önünde bulundurulduğunda, Freud'un son yirmi yılda tam olarak farkına varılmasa da bu kadar hızla gözden düşmesi oldukça şaşırtıcı. 20 yüzyılın bilim ve edebiyat ortamına dönüp baktığımızda, Freud ve psikanaliz etrafında yoğunlaşan uzun soluklu kamusal tartışmaların Freud'un eskiden gördüğü ilgiyi kanıtladığını görürüz: En çetin rakipleri bile, yenilmez bir avcıyı alt etmesi için gönderilen ve mücadelesi göklerde ölümsüzleştirilen zavallı akrep misali, hatırı sayılır bir ilgi görebilmek için Freud'un muazzam gölgesine sığınabilirdi.

Freud'un eski müritlerinden olan ve zamanında Amerika'da psikanalitik edebiyat eleştirisiyle uğraşan Frederick Crews, *The New York Review of Books*'ta Freud'un özel yaşamındaki kabahatleriyle ve bilimsel alandaki başarısızlıklarıyla ilgili düzenli olarak yazılar kaleme alıyor. Kısa süre Freud arşivinin yöneticiliğini yapmış Jeffrey Masson, herkesin hatırladığı üzere, psikanalizin aslında çocuk istismarının üzerini örtmek için kurgulanmış alçakça bir safsata olduğunu söyleyerek, mensubu olduğu kuruma karşı tavır almıştı. Library of Congress'in başından beri eleştiri oklarının hedefi olan Freud sergisi de bürokratik iç çatışmalara ve personel değişikliklerine sebep olmuştu.

Gelgelelim, 21. yüzyılda bu melodramlar akıl almaz görünüyor. Çağımız övgüsünü ve tartışmasını daha basit bir psikolojiye yöneltmiş durumda. İnsanlığın çıkarları konusunda net olduğu ve bu çıkarlara ulaşmak için de (birkaç davranış zaafı hariç) rasyonel davrandığı düşüncesi artık daha

yaygın. Ünlü tedavilerden birine göre, insanlar birkaç romanlık bir perhizle zalimlikten uzaklaşarak empatiye yönelebilir. Nietzsche'nin ortaya attığı ve Freud'un da hemfikir olduğu düşünceye göre, şiddetin "içselleştirilmesi" değil, geride bırakılması yeterli. İlerleme kaydedebilmek için yavaş düşünmeyi hızlı düşünmeyle karşı karşıya getirmek gerek. Çoksatar bir yazara göre, hem liberallerin hem de muhafazakârların evrimsel "sezgi" doğrultusunda hareket ettiğini –yani tüm taşralılığına rağmen Amerikan siyasi arenasının ya içe kapaşı ya da dışa açık siyasi eğilimlerin arasındaki bir rekabet üstüne kurulduğunu– kavrayabilirsek, anlamsız çatışmalara son verebiliriz. Sorunla karşılaştığımızda en uygun çözüm doğru ilacı yutmakta.

Psikanaliz Pollyannacılık yapmak ya da mızmızlanmak yerine bir kriz çağıyla diyaloğa girdi. Patolojilerin tarif edilebilir ya da ilaçla geçiştirilebilir olduğuna inanmak yerine, Freudcular bu sorunlarla yüzleşmemizi talep ediyordu. İnsanların kendilerini rasyonel hayvanlar olarak tasavvur edebildiği inançlara geri dönüş söz konusu değildi. Psikanaliz akıldışılığın habercisi olduğu katıksız kargaşa tehdidinden yüz çevirmek yerine onunla yüzleşmekle ilgiliydi.

Psikanalizin kamuoyundaki önem ve anlamının düşüşe geçmesiyle birlikte yitirilen şey yalnızca Freud'un düşünce sistemi değil, aynı zamanda onun bilim ve kültür, akıl ve tutku, Aydınlanma ve onun Romantik eleştirmenleri arasında yakaladığı hassas dengeydi. Thomas Mann'ın 1929'da gözlemlediği üzere Freud "şüphe götürmez şekilde", "rasyonalizmin karşısında konumlanan 19. yüzyıl yazarlarının" safında yer alır. "Apollon'nun aydınlık kültünün sığ ve eskimiş idealist optimizmini" hakir gören Freud, psikolojinin aklın kırılganlığını göz ardı etmek yerine kabullenmesi gerektiğine inanıyordu. Ne var ki, Freud'un tek amacı aklın düştüğü güç durumu vurgulamak değildi, güçlü tutkulara karşı verdiği mücadelede akla yardım eli uzatmanın yollarını da arıyordu. Psikanaliz rasyonalitenin ayrıntılı ve incelikli yapısındaki zayıflıkları açığa çıkararak aslında nihai anlamda "aydınlanma"ya hizmet etmişti. Freud'un psikanalizi, tıpkı Mann'ın ifade ettiği gibi "bilimselleşmiş Romantizm"di. Freud aklın galip gelmesini istiyordu ama kendi zayıflıklarını görerek değil.

Élisabeth Roudinesco'nun yeni Freud biyografisi *Kendi Çağından Bizim Çağımıza Sigmund Freud*, Freud'un 20. yüzyılın entelektüel ortamı üzerindeki kayda değer etkisinin güzel bir hatırlatıcısı. Daha önemlisi Roudinesco, Freud'un girift rasyonalizmini ve tek tek şahısları tedavi etmenin çok

ötesine geçen başarılarını tüm yönleriyle çalışmasının merkezine yerleştiriyor. Freud'un irrasyonel arzu ve özlemlerimizin kimliğimizi ve davranışlarımızı karşı koyulamaz şekilde belirlediğini teslim edişine özellikle dikkat çekiyor.

Bu düzelti yalnızca Freud'un getirdiği yeniliklere dair daha kesin bir kavrayış sağlamak için değil, bunları günümüzün rasyonaliteye dair daha ihtimamsız varsayımlarıyla karşılaştırmak için ihtiyaç duyulan bir hamleydi. İktisatçıların, psikologların, siyaset bilimcilerin ısrarına karşın rasyonel benlik kendi hanesinin kontrolünü daime elinde tutamaz – gerek bireysel yaşantılarda gerekse kolektif deneyimlerde.

* * *

Roudinesco'nun biyografisi Freud'un ölümünden beri gerçekleştirilen üçüncü büyük çalışma. İngiliz psikanalist Ernest Jones 1950'lerde Freud'un yaşamına dair devasa çapta bir araştırma kaleme almıştı. Otuz yıl sonra, Freud'un hayatı üzerine çalışmalar yapmaya başlayınca psikanalist olarak eğitim gören başarılı tarihçi Peter Gay, şu anda standart eser kabul edilen çalışmayı yayımlamıştı.

Jones'un çalışması kapsamı itibarıyla dikkate değer bir eserdi. Gelgelelim, Freud'un iyi korunan mektuplarının bazılarının erişime açılmasıyla ifşa edilen sayısız ayrıntı da dahil olmak üzere, çok sayıda yeni bilginin sel misali ortaya dökülmesinden (ki bu bilgi seli uzun zamandır salt bir sızıntıya dönüşmüş durumda) olduğu kadar, Freud'u şahsen tanıyan kişilere erişimi sayesinde de bu gelişmelerden aslen yararlanan kişi Gay oldu.

Jones'un üç ciltlik ve Gay'in 800 sayfalık çalışmasına kıyasla Roudinesco'nun kaleme aldığı biyografi daha hafif bir anlatı. Kaldı ki, Gay'in ortaya koyduğu sentezi de yerinden edemiyor. Yine de Roudinesco'nun çalışması daha farklı noktalarda muadillerinden farklılaşıyor. Özellikle Gay'in ve Jones'un örtbas ettiği psikanalize dair bazı muğlaklıklara, Roudinesco birtakım izahlar getiriyor.

Freud'un biyografisinin en dikkat çekici kısımları herkesçe bilinir. O zamanlar Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na bağlı olan, şimdi ise Çek Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Mähren'in Freiberg kasabasında Yahudi bir ailede doğan Freud'un çocukluğu Orta Avrupa'da liberalizmin yükselişe geçtiği bir dönemde geçmiştir. Viyana'da ve Paris'te tıp eğitimi gören

Freud, orta sınıfta sıkça görülen rahatsızlıkları, özellikle histeriyi tedavi edebilmek umuduyla bilim alanında kariyer yapmaya karar kılmıştır. Birkaç yanlış çıkış yaptıktan sonra 1900'de kaleme aldığı *Rüyaların Yorumu*, geceleyin gördüğümüz rüyaların bilinçdışına götüren "kral yolu" olduğu görüşüyle Freud'un düşüncesinin dönüm noktasını teşkil eder. I. Dünya Savaşı sırasında cephede savaşan oğullarına yönelik kaygısı Freud'un düşüncesini önemli ölçüde etkiledi. Karşı karşıya kaldığı savaş travması, bilhassa savaş nevrozu vakaları onu daha da çok sarsmıştı. Zaman zaman asileşen müridleri fikirlerini dünyanın dört yanına taşırken, Freud'un kendi çalışmaları yeni ve daha trajik bir viraja girmişti. Liberalizmin yükselişi artık tatlı bir hatıradan ibaretken, Freud siyasi radikalizm ve kültürel deneyciliğin içten içe kaynattığı bir kazana dönüşmüş olan Viyana'nın tam ortasında buldu kendini. Psikoloji ve tıp alanında yayın yapmaya devam ederken bir yandan da antropoloji, sanat tarihi ve kültürel eleştiri konularında da yazılar kaleme alıyordu. Bu dönemde yazdığı kitaplar otobiyografiden edebiyat eleştirisi ve toplumsal teoriye kadar değişiklik gösteriyor, Musa, Leonardo da Vinci ve Woodrow Wilson gibi şahısları çalışmalarına konu ediyordu.

Freud'un üretken yılları 1934'te Hıristiyan popülistlerin Avusturya Cumhuriyeti'ni devirmesiyle aniden sona erdi. Dört yıl sonra ise Almanya, Anschluss [İlhak] projesi kapsamında Avusturya'yı kendi topraklarına kattı. Freud bu olaya dair günlüğüne şu kısa ve öz notu düşmüştü: "Finis Austriae". Son yılını kendisi de psikanalist olan kızı Anna'nın gözetiminde Londra'da geçirmişti. Freud yaklaşık yirmi yıl boyunca ağrılı bir ağız kanserinden mustarip olmasına rağmen, akıldışılık Avrupa'da hüküm sürerken, bu durumu anlamaya çalışan ve dünyanın dört bir köşesine yayılmış bir harekete öncülük ettiğini bilmenin verdiği huzurla hayata gözlerini yumdu.

* * *

Jones ve Gray gibi Roudinesco da Freud'un yaşamını ve düşüncesinin gelişimini büyük bir beceriyle aktarıyor. Fakat Roudinesco'nun anlatısında, bilhassa Gay'in çalışmasından farklı olarak, birtakım özgün ve yenilikçi unsurlar söz konusu.

Gay, Freud'a büyük bir sadakatle bağlıydı ve bu tür tartışmaların içine girmediğini (ihtilaflara pabuç bırakmadığını), öne sürmesine rağmen Freud

aleyhinde konuşanlara sertçe çıkışıyordu. Ne var ki Gay'in sunduğu Freud portresi tartışmalıydı: Kişinin rasyonel bir şekilde kendine hakim olmasına odaklanan ve Soğuk Savaş boyunca ön plana çıkan "ego psikolojisi" yaklaşımıyla psikanalizin doruğuna ulaştığına inanan bu Freud versiyonu, bütün bu girişimin temelini teşkil eden aklın kırılganlığı kavrayışını tersine çevirmeye oldukça yaklaşır.

Roudinesco, Freud'un rasyonalizme yönelik çelişkili yaklaşımının daha bütünlüklü bir okumasını sunuyor. Bunun sebeplerinden biri, Freud'un mirasının kapsamlılığına daha fazla kıymet vermesi. Roudinesco ilk olarak 1980'lerde, Fransa'da psikanalizin tarihi üzerine muazzam çalışmasıyla dikkatleri üzerine çekmişti – kitap İngilizcede *Jacques Lacan and Co.* adıyla yayımlandı. Bu çalışmada, Freud'un en sarsıcı temalarını ön plana taşıyan, 20. yüzyılın uluslararası anlamda belki de en tartışmalı Freudcusunu incelemişti. Buna kıyasla Gay'in biyografi çalışmalarında ne Lacan'ın ne de onun psikanalizin radikal ihtimallerine dair vizyonunun esamesi okunuyordu.

Her iki biyograficinin de buluştuğu ortak nokta, lafı bir an evvel Freud'un psikanalizin gelişimindeki düşünsel dönüm noktası olarak belirlediği *Rüyaların Yorumu*'na getirmek istemeleri. Psikanalizin oluşumunda Viyana'daki entelektüel ortamı ve Freud'un Yahudi kimliğini arızilikle ve alakasızlık arasında bir yere oturtarak göz ardı eden Gay, yüz sayfa içerisinde Freud'u bu dönüm noktasına götürüveriyor. Roudinesco ise bu unsurlar söz konusu olduğunda daha az taviz vermesine rağmen yine de Freud'u kitabının başlarında "keşfine" kavuşturuyor – oysa Freud *Rüyaların Yorumu*'nu yayımladığında ömrünün yarısını çoktan geride bırakmıştı.

Gay'in ve Roudinesco'nun bu aceleciliği, bu dönüm noktasına varasaya dek Freud'un düşüncesinin gelişimine etkide bulunan bu ve diğer bağlamları ıskalamalarına yol açıyor. Örneğin, ikisi de Freud'un zamanında doğa bilimlerindeki gelişmelerin psikanalizin sancılı doğumunda oynadığı hayati rolü gözden kaçırıyor. Eleştirmenler psikanalizin bilimsellik iddasına şüpheyle yaklaşmış olabilir ama Katja Guenther'in ve son dönemlerinde John Forrester'ın da ortaya koyduğu üzere, psikanalizin kökenleri, zihne ve beyne dair savlarından ayrı ele alındığında pek açık seçik değil.

Diğer açılardan, Roudinesco'nun biyografi çalışması Freud'un göz ardı edilen birçok yanını –Mann da Freud'un önceki biyograficilerinden daha iyi bir kavrayışla bu yanları tespit etmişti– açığa çıkarıyor. Gay Freud'un akla olan bağlılığını, akıl mefhumunun düştüğü zor durum ne olursa olsun, onun

çalışmalarını yönlendiren temel etken olarak değerlendirmişti. "Diğer psikologlara kıyasla akıldışının işleyişi üzerinde en çok duran, nazik davranışlar ve rahat duygulanımlar maskelerinin ardındaki cinsel güdüleri ve ölüm arzularını tespit eden Freud, modern çağın en büyük rasyonalistlerindendi" demişti Gay. "İrrasyonalitenin lağımlarına, ona kapılıp kaybolmak için değil, orayı temizlemek için indi." Fakat tıpkı Mann gibi Roudinesco da daha farklı bir portre çiziyor: tutkunun dipsiz uçurumlarına korkusuzca yanaşan bir Freud.

Roudinesco bu yaklaşımı sayesinde Freud'un başarılarını tam kapsamıyla ele almak konusunda daha duyarlı davranıyor. Bu, başkalarının genelde göz ardı ettiği ama büyük psikanalisti yalnızca bir şifacı değil, aynı zamanda cesur bir toplum ve kültür eleştirmeni yapan antropolojik, tarihsel ve edebi çalışmaları için söz konusu. Roudinesco, Jones'u "Freud'u Viyanalı değil de İngiliz, Romantik olmaktan ziyade pozitivist bir bilim adamına, ve hayatındaki tercihleri nedeniyle gerçekte olduğundan çok daha az acı çekmiş bir kişiye dönüştürdüğü" için haklı olarak eleştiriyor. Gay'e aynı minvalde eleştiriler yöneltmemesine karşın, onun biyografi çalışması hakkında da benzer yargılarda bulunabileceğini söyleyebiliriz – tek fark, Gay'e göre Freud'un psikanalizi pozitivizm yerine Soğuk Savaş liberalizmini güçlendirmek için kullanmış olmasıdır. Örneğin Gay bir yandan Freud'un gözüpekliğini yüceltirken, öte yandan *Totem ve Tabu*'da beşeri kültürün kökenlerini spekülatif bir yaklaşımla yeniden yorumlamasını hayal ürünü bir değerlendirme olarak ele almıştı. Roudinesco ise aynı eseri Freud'un "en iyi çalışmalarından biri" olarak değerlendirir. Hatta daha da ileri giderek şunu savunur: Freud'un 1909'daki Amerika yolculuğundan kısa bir süre sonra kaleme aldığı bu kitap, düşüncesindeki demokratik bir dönüşe işaret eder. Roudinesco'nun okumasına göre Freud'un bu çalışması sömürgeciliğe ve ırkçılığa yöneltilen keskin bir eleştiridir.

* * *

Gelgelelim, Freud'un düşüncesinin tüm yönlerini ve 20. yüzyılda yarattığı etkiyi yeniden ele almak, onun düşüncesine gösterilen ilginin 21. yüzyılda neden azalarak zayıfladığı sorusunu cevapsız bırakıyor. Freud'un popülerliğindeki ani düşüş gerçekleşmeden biyografi çalışmasını tamamlayan Gay, kitabının sonunda Freud'u ölüm döşeğinde gösterir. Onun rasyonel itidalini putlaştıran tipik bir cümleyle çalışmasını noktalar: "Yaşlı stoacı sonuna dek hayatının iplerini elinde tuttu."

Roudinesco da "Batı toplumlarında psikanalize duyulan ilginin azalması" göz önünde bulundurulduğunda böylesine derli toplu bir kapanış yapamıyor. Roudinesco, Gay'in ön plana çıkardığı stoacı boyut yerine biraz kaygılı bir teselliyle konuşmak zorunda kalıyor: "Kendime şöyle söylüyorum," diye yazıyor, "Freud daha uzun süre hem kendi çağının hem de bizim çağımızın büyük bir düşünürü olarak anılmaya devam edecek." Kitabın sonunda Freud'un mirasının neden tehlikeye düştüğüne dair elimizde sadece birkaç ufak tefek cevap kalıyor.

Bu soruyla alakalı birkaç makul tahminde bulunabiliriz yine de. En parlak döneminden bu yana, psikanalize ilham veren beri etkileyen patolojilerde bir değişim söz konusu. Freud'un ilk hastaları histeriklerdi. Fakat aradan geçen yıllarda histeri kullanımdan kalktı, yerini anksiyete ve depresyon gibi patolojilere bıraktı. Dahası, Freud aslında hiçbir zaman psikozla, ya da sonradan borderline kişilik bozukluğu adını alacak rahatsızlıkla ciddi bir şekilde meşgul olmamıştı.

Ayrıca, Freud'un ölümünden sonra psikanalizin ana odağı, Freud'un çalışmalarında göz ardı ettiği pre-Ödipal döneme ve daha birçok farklı konuya doğru kaymaya başladı. Freud'un klinik psikoloji ve psikiyatri alanındaki yaklaşımları günümüzde davranışsal ve ilaç odaklı terapilerden yana büyük oranda dönüşüme uğradı. Son zamanlarda vizyona giren Woody Allen'ın filmindeki karakterlerden biri psikiyatr karısına şöyle der: "Freud'a öykünüyorsan, söyle de paramı iade etsin."

Tabii bir de büyük düşünce sistemlerinin genel itibariyle çöküşü söz konusu. Varoluşçuluk, Marksizm, yapısalcılık ve psikanaliz elli yıl önce düşünce atmosferine tamamıyla egemendi. Bunlar dönemin entelektüellerine farklı alanlara ve toplumsal sorunlara dair fikir üretebilmelerini sağlayan ayrıntılı teoriler sunuyordu. Fakat son zamanlarda bu büyük teoriler toptan yıkıma uğradı. 1990'larda psikoloji ve siyaset arasındaki ilişkiyi inceleyen bir akademisyen, "Herhangi biri tüm ömrü boyunca kapsamlı ve geniş ölçekli bir teori oluşturmakla uğraşabilir" diyordu ama bu "çok vakit geçmeden yanlışlanacak ya da miadını dolduracaktır."

19. ve 20. yüzyılın büyük teorilerine karşı duyulan şüphe çağımızın ruhunu yansıtıyor ve psikanalize gösterilen ilginin azalmasının bir başka sebebini oluşturuyor. Bugün artık şüpheye yer bırakmayan bulgulara, ihtiyatlı ve sıklıkla da minimalist teorilere ve siyasi yaklaşımlara ilgi gösteriyoruz. Freud'un kurduğu gibi devasa teorik yapıların sağlam olmayan zeminde inşa

edildikleri doğru olabilir fakat asıl sorun yıkıntıların arasında artık çok az sığınağın kalması.

Büyük teorilere karşı giderek artan şüphenin bedeli bir hayli yüksek oldu. Bu durum psikoloji ve daha genel anlamda sosyal bilimler için geçerli olduğu gibi, yüzyıl ortasında yolları psikanalizle kesişen liberalizmin ve solculuğun ihtimaller dahilindeki en zengin çeşitleri için de geçerli. Bir önceki çağın büyük teorileri bizlere benlik, toplum ve tarih arasındaki kesişim noktalarına bakma olanağı sağlamıştı, buna kıyasla mevzubahis teorilerin yerine geçen yaklaşımlar düşünsel anlamda zayıf olmakla kalmayıp siyasi alanda da gelecek vaat etmiyor.

Bir zamanlar, akademik psikoloji bir yana, psikanaliz de beşeri bilimler ve sosyal bilimler alanlarında bir başlangıç noktası görevi görmüştü. Freud'un spekülatif yönelimlerinin geride bırakılması, genel itibariyle insan doğasına dair pozitivist teorilere geri dönüşle neticelendi. Bu alışılagelmiş yaklaşıma göre insanlar kendi çıkarlarının bilgisine sahip olan, bunlardan istediğini seçmekte özgür davranan ve –en azından temel anlamda– bu meşgalelerinde dürüst olan rasyonel siyasi ve ekonomik faillerdir. Rasyonel insanlık tekrar tahta çıkarıldı; sergileyeceği tuhaflıkların da bazen ufak birkaç müdahale ve teknokratik yatıştırıcı yardımıyla düzeltilebileceği düşünülüyor – sanki yaşadığımız dünya her fırsatta bu iyimserliği çoktan boşa çıkarmamış gibi.

Süregelen tarihimiz –özellikle de bu yılın başkanlık seçimi– böyle yaklaşımların yetersizliğini kanıtladı. Ne var ki bugünün de ötesinde, kişisel dünyalarımızın giriftliği, toplumsal ve siyasi dünyamızdaki altüst oluşlar bu minvaldeki öğretilerin uzun süre egemen kalmasına izin vermeyecek. Bunların yerine geçecek düşünsel yaklaşımlar doğrudan psikanalize benzemeyebilir ama insan rasyonalitesi görüşüne karşı yeniden canlanan bir mücadele –zamanında kimsenin Freud kadar desteklemediği bir mücadele– gelecekte ilham kaynağı sağlayabilir.

İngilizceden çeviren: Yasin Sofuoğlu

Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Bir Portresi Üzerine Mülahazalar

FERİT BURAK AYDAR

James Joyce Türkçede uzun zamandır büyük ilgi görüyor. Çevrilmesi nispeten daha kolay olan onlarca kitap yayıncısını ararken, birçok dile çevrilememiş *Ulysses* ve *Finnegans Wake* Türkçe çevirileriyle raflardaki yerini aldı.[1] Ben kendi cephemden Joyce'un şaheseri saydığım *A Portrait of the Artist as a Young Man*'ine[2] bakacağım: Joyce'un meşhur anlatı tekniğine odaklanacağım, edebi öncellerinden bazılarıyla karşılaştırma üzerinden muvakkat gözlemlerde bulunacağım ve modernizm ya da başka bir açıdan bakarsak, emperyalizm çağında, yani kapitalizmin en yüksek aşamasında bu özgül tekniğin yükselişinin nedenlerini eşeleyeceğim ve dolayısıyla siyasi bir okuma sunacağım. Fakat romanın biçimini analiz etmeye çalışmadan önce, romanın içeriğine bakmak ve Stephen'ın bir sanatçı haline gelişindeki *Bildungsroman* tarzı gelişimini irdelemek istiyorum.

Başlıktan başlayalım. Kimi eleştirmenler başlıktan hareketle Joyce'un burada olmuş bitmiş bir sanatçının değil, genç, henüz olgunlaşmamış bir sanatçının portresini sunduğuna, bu gençlik öğesine odaklanmak gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Fakat kanımca (özgün) başlıktaki ilk kısım çok daha önemli ve romanın genel izleğiyle daha ilintilidir. Joyce romanını "Sanatçının Portresi" diye değil, "Sanatçının *Bir* Portesi" diye adlandırmayı tercih ediyor. Bu demektir ki, sanatçının mümkün olan birçok portresi var, katı bir tanı-

1 *Ulysses*, çev. Nevzat Erkmen, YKY, 1992; *Finneganın Vahı*, çev. Umur Çelikyay, Aylak Adam Yay., 2015; *Finnegan Uyanışı*, çev. Fuat Sevimay, Sel Yay., 2016.

2 *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*, çev. Murat Belge, De Yayınevi, 1966. Alıntılar bu kitaptan alınmıştır ve sayfa numaraları metnin içinde verilmiştir.

ma mahkûm değiliz. Başlıktaki tercih romanda karşımıza çıkacak olaylarla yakın ilişkilidir. Bu belgisiz sıfat kullanımı seküler dünyanın göreliliğini ("izafiyet") ve ayrıca sanat dünyasının (daha özelde de kahramanımız Stephen Dedalus'un) bireysel niteliğini öne çıkarıyor. Algılayan kişiye bağlı olan bu dünya anlayışı dinî dünyanın katı mutlakçılığıyla, olmuş bitmişliğiyle tam bir zıtlık içindedir. Dindar dünyada tek bir Tanrı vardır, tek bir İsa vardır, tek bir kelam vardır; oysa sanatsal dünyada tek bir portre veya genellersek tek bir hakikat/doğru yoktur.

Dolayısıyla romanın kahramanının hayatı kolay kavranabilecek ya da tek bir yoruma açık bir nitelikte değildir. Bu durum din adamı Dolan'ın vaazlarında cisimleşen ruhbancı fikirlere ("ölüm, yargılanma, cennet ve cehennem") taban tabana zıttır (s. 114). Bu perspektifte bir şey ya hayırdır ya şerdir, ya günahtır ya da değildir. Gelgelelim, Joyce açısından bu genç adamın portresi kişi ya da kişilerin perspektifine göre farklı şekillerde çizilebilir. Bu bakımdan, başlık gelecekteki çatışmaların ve Stephen'ın yaratıcı diyalektiğinin habercisidir.

Ne var ki bu dinci olmayan, şematiklikten uzak tercihe işaret ettikten sonra, madalyonun diğer yüzüne de bakmamız gerekiyor. Bu belirsizlik, müphemlik, dinî olmayan ama kesin bir biçimde adlandırmaktan da kaçınan tutum yazarın yirminci yüzyılın başında, Birinci Dünya Savaşı'nın ufukta gözüktüğü koşulların kaotik, belirsiz, güvensiz ortamında yazdığını ve bu koşullarla malul olduğunu da gösteriyor. Nihayetinde, burada sunulan şeyin Stephen Dedalus adı verilen bir karakterin portresi ya da sözde-portresi olduğu herkesin malumudur ama biz bunu kesin bir tarzda bilemiyoruz. Sanatçıdan böyle bir beklenti içine girmemiz gerektiğini savunmuyorum ama dikkat edilmesi gereken husus sanatçının (bu örnekte James Joyce'un) artık kesin bir şey sunacak ya da bulacak cesaretten yoksun olmasıdır. Bunu iç diyalogların kapsamlı bir şekilde kullanılmasıyla da ilişkilendireceğim. Sadece savaşlar ve toplumsal hayattaki altüst oluş değil, bilimsel gelişmeler ve özelde de görelilik teorisi sanatçının kendi doğrusunu, daha somutta da "genel doğru"ları ortaya koymasını engelliyor, oysa ilk romanların temel bir niteliği tam da bu iddiadır. Sorun şu ki, bu roman sözgelimi Daniel Defoe ya da Henry Fielding tarafından yazılmış olsaydı, başlığı muhtemelen şöyle bir şey olurdu: "Stephen Dedalus: Dublin'de doğmuş ve ailevi, ulusal ve dinî problemler yaşadıktan sonra bir sanatçı haline gelmiş olan Genç ve Ünlü Sanatçının Portresi ya da dilerseniz Yaşamöyküsü. Kendi bilincinden yazıl-

mıştır ve sair". Burada bu kesinlik yoktur. İnançsızlığını ertele ertelemesine de, nereye?

Dolayısıyla elimizde farklı bir çağa ait bir sanat eseri var. Bu roman salt genellemeler üzerinden akıl yürüten dinin ortaçağçıl perspektifinden de, bunun erken dönem burjuva kültürü tarafından yadsınmasından da uzaktır. Burjuvazinin (ekonomik) egemenliğinin erken dönemi bir gelişim, göreli istikrar dönemiydi. Oysa bu roman kaos ve düzensizlik döneminin ürünüdür.

Bu yansımayı sadece romanın başlığında değil, ilk cümlesinde de görüyoruz. Roman şöyle başlar: "Evvel zaman içinde ve ne güzel evvel zamanlardı onlar..." (s. 5) Artık güzel zamanlarda değiliz. Romanın sonunda belirtildiği üzere, yazar yazmaya 1904'te başlamış, 1914'ün sonunda tamamlamıştır – benzersiz bir dönem. Avrupa'da yirminci yüzyıl, ekonomik yükselişin damga vurduğu görece istikrarlı bir dönemin ardından geldi ve gelir gelmez fırtınanın içine çekildi. Bu ekonomik ilerleme döneminde büyük sömürgeci güçler dünyayı aralarında yeniden paylaşmaya giriştiler ve yarışa sonradan katılan Almanya gibi güçler açığı kapamak adına bu emperyalist paylaşımda saldırgan bir rol oynamak zorunda kaldı. Joyce yazmaya başladıktan bir yıl sonra 1905 Rusya Devrimi patlak verdi ama proletaryanın ve partilerinin toyluğundan ötürü yenilgiye uğradı. Devrim tabiatıyla diğer ülkelere de sıçradı ve Avrupa işçilerine itki verdi. Nisan 1906'da Almanya tarihindeki ilk siyasal genel grev yaşandı. Keza Osmanlı, İran ve Çin gibi ülkeler de dalgadan etkilendi. Nihayet 1911'de Belfast şehri mensucat sanayiindeki büyük grevle temelden sarsıldı. İrlanda işçileri ve dahası İngiliz işçiler patron örgütlerinin lokavt girişimlerine karşı militan mücadeleler yürüttüler. Birkaç yıla kalmadan Balkan Savaşları ve nihayet Birinci Dünya Savaşı başladı. "Güzel zamanlar" çoktan geride kalmıştı.

Diğer yandan, savaş patlak vermeden neredeyse on yıl önce dünyanın bir paylaşım savaşına sürüklendiği biliniyordu. Tam da bu nedenle, o dönemde Avrupa'daki örgütlü işçilerin (ki sayıları epey yüksekti) hemen hepsini örgütlemiş olan Sosyalist ("İkinci") Enternasyonal'in 1907 Stuttgart Kongresi'nde emperyalist savaş girişimlerine karşı çıkılacağı ve savaşa devrimle yanıt verileceği beyan edilmiş, sonraki iki kongrede de bu niyet tasdik edilmişti; fakat Enternasyonal önderliği davaya ihanet ederek savaşa destek verecek, barış ve sosyalizm bayrağını Lenin, Troçki, Rosa Luxemburg gibi isimlerin öne çıktığı küçük bir grup devralacaktı. Lenin'in sözleriyle, yirminci yüzyıl savaşlar, devrimler ve karşıdevrimler dönemiydi ve 1916'daki Paskalya Ayaklanması'nın da kanıtlayacağı üzere İrlanda da bundan azade değildi.

İşte bu bağlamda Stephen'ın babası, masalla karışık, bir zamanlar güzel günlerimiz olduğundan bahseder. Şimdiden yana memnuniyetsizlik, bir nostalji hissi. Eski günler meşhur "ilerleme" dönemiydi. Tüm eşitsizliklere ve baskılara, sermaye için kâr biriktirme amacına istinaden gerçekleşen burjuva kentleşmenin ve sanayileşmenin kurbanları olan işçi ve emekçilerin sefaletine karşın; uzun vadede, Benjamin Disraeli'nin kavramlarıyla söylersek, "aynı ulus içindeki iki ulus" karşıtlığının bir şekilde yoluna gireceğine inanılıyordu, buna inanılması için güçlü bir zemin vardı. Fakat bunun bir hüsnükuruntu olduğu anlaşıldı. Daha önemlisi ve ilginci, Britanya bir zamanların mütehakkim rolünü, dünya egemenliğini kaybetti. Britanya İmparatorluğu yozlaşırken, sömürgelerdeki huzursuzluk ve sorunlar da arttı; buna romanın geçtiği İrlanda da dâhildi.

Joyce'un başlangıç cümlelerini tırnak içinde vermemesi ilginçtir, oysa küçük Dedalus'a okunan satırlar bir masaldan alınmıştır. Kanaatim o ki, eğer bu cümle ya da paragraf tırnak işareti içinde aktarılsaydı, bu sözlerin anlatıcının naklettiği olayların gerçekleşmekte olduğu döneme ait olduğu izlenimi uyanır, böylece Dorrit Cohn'un (aşağıda daha ayrıntılı olarak irdeleyeceğim) terimleriyle söylersek,[3] sadece deneyimleyen benlikle ve onun zamanıyla ilintili olacaktı. Oysa bu haliyle, anlatıcı benliğin deneyimleyen benliğin nostaljisinden muaf olmadığını görüyoruz.

Stephen'ın sanatsal bir hayata adım atmasının önünde temelde dört engel vardır: Aile, ulus, dil ve din. Romanın gelişmesiyle birlikte bu problemler karşımıza dikilir. Fakat Stephen daha bebekliğinden itibaren içine kapanık, zihni dağınık bir sima olarak karşımıza çıkar; etrafında olup bitenleri anlamakta zorlanmaktadır. Romanın daha ikinci sayfasında küçük Stephen'ı büyük bir oyun alanında diğer çocuklardan uzakta, tek başına görürüz. Evdeyken de durumu farksızdır. Büyüklerinin konuşmalarından bir şey anlayamaz; Dante, amcası Charles ve ebeveynleri bambaşka bir dünyadadır. Arkadaşı Cantwell'in argosu da Stephen'a yabancıdır. Müstakbel bir sanatçı olarak bu yabancı dünyada kendi sesini ve kimliğini bulmak zorundadır, ancak bu şekilde bir sanatçı haline gelebilir.

Bu bağlamda coğrafya dersinde yazdıkları önemlidir: "Stephen Dedalus / Hazırlık Sınıfı / Clongowes Wood Okulu / Sallins / Kildare ili / İrlanda / Avrupa / Dünya / Evren" (s. 14). Hugh Kenner romanın bu rastgele çağrışımlarda

3 Cohn, Dorrit, *Şeffaf Zihinler*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yay., 2008, 4. Bölüm.

temerküz ettiğini söyler. Stephen'ın kendi entelektüel sentezine ulaşmaya çalıştığına, başka bir deyişle "zihinsel diyalektiği"ne yürüme faaliyetlerinin eşlik ettiğine dikkat çeker: "Yürüyüşleri onu yeni yerlere götürür, yeni izlenimler edinir ve bu esnada zihni de eskilerini özümseyip daha geniş bir bütünün parçası olarak yeniden düzenleyen bir şekilde yeni manevi yerlere yol alır."[4] Kahramanımız "Stephen Dedalus" kelimelerini "Evren" kelimesiyle gerçek bir ilişkiye sokmaya çalışacak ve bu yolda, sanatı araçsal bir rol oynarken, din ve ulus arka plana itilecektir.

Stephen'a etkileri bakımından dört engel kopmaz şekilde iç içe geçmiş olsa da, ben ön açıcı olması adına bunları ayıracağım ve ilkin dinin rolünü çözümleyeceğim.

Coğrafya dersindeki sabuklamalarının hemen birkaç satır sonrasında, Stephen'ın Tanrı'yı nasıl gördüğüne dair iç monoloğu aktarılır:

> Yalnız Tanrı yapabilirdi bunu. Onun ne kocaman bir düşünce olduğunu düşünmeye çalıştı; ama o yalnız Tanrı'yı düşünebiliyordu. Onun adı nasıl Stephen'sa Tanrı'nın adı da Tanrı'ydı. *Dieu* Tanrı'nın Fransızcasıydı ve o da Tanrı'nın adıydı; ve ne zaman birisi Tanrı'ya yalvarsa ve *Dieu* dese Tanrı bir Fransız'ın yalvardığını hemen anlardı. Ama her ne kadar yeryüzünün çeşitli dillerinde Tanrı için çeşitli adlar varsa da ve her ne kadar Tanrı yakaran bütün bu insanların çeşitli dilleriyle ne söylediklerini anlıyorsa da, gene de Tanrı hep aynı Tanrı olarak kalıyordu ve Tanrı'nın asıl adı Tanrı'ydı. (s. 14-15)

Bu satırlara ilişkin birçok farklı yorumla karşılaştım ve doğrusu birçoğunu da ikna edici buldum. Şahsen ben bunu daha geniş bir bağlamda okumayı öneriyorum. Kanaatimce Stephen (ya da dilerseniz Joyce) burada kendi materyalist, daha doğrusu ihtiyar Engels'in eşsiz benzetmesiyle "utangaç materyalist" (Kant ile Hume'un iki ucu uzlaştırmaya çalışan duyumculuğunu kasteder) felsefesini idealist bir terim (Tanrı, bir gayri-varlık, bir madumiyet içinde mevcudiyet) aracılığıyla sunar ve bu da kendisinin melez bakış açısının timsali olarak alınabilir.

Joyce'un *Ulysses*'te doruk noktasına ulaştığına inanılan gerçekliğe ya da dış dünyaya dair sanatsal perspektifinde, gerçeklik on sekizinci yüzyıl romancılarının zannettiği gibi tek yanlı, kolaylıkla algılanabilir ve herkes için geçerli olan

4 Akt. Dorothy Van Ghent, "On *A Portrait of the Artist as a Young Man*", *Joyce's Portrait: Criticism and Critiques*, haz. Thomas Edmund Connolly, Londra: Irvington Pub, 1962, s. 68.

bir şey değildir (Joyce'un hesabına bir artıdır bu). Yirminci yüzyılın modern koşullarında gerçeklik bilakis çok yönlü, ele avuca sığmaz, muğlak ve melezdir. Gerçeklik ancak (öznel, beşeri bir kategori olan) *hakikat* ile ilişkisi içinde var olur.[5] Gerçekliğin (yani genel itibariyle, tikel insanın dışındaki bir şeyin) var olduğu aşikârdır. Fakat yirminci yüzyılın başlarında (keza sonrasında da) gerçeklik öyle önkabul olarak alınamayacak kadar ağır ve katlanılmaz hale gelmiştir. Artık toplumun sıçramalı gelişim kaydettiği dönem geride kalmış, çürüme ve hızlı çöküş dönemine girilmiştir. Rosa Luxemburg'un savaşa destek veren Sosyalist Enternasyonal için 1914'te kullandığı "kokuşmuş ceset" benzetmesi bir bütün olarak kapitalist dünya için söylenebilir. Sadece çeyrek yüzyıl sonra 25 milyon insanın ölmesiyle insanlığın toptan bir yok oluşun eşiğine geleceği bir gerçeklikten bahsediyoruz. Keza Joyce'un romanını tamamlamasından iki yıl sonra büyük enternasyonalist James Connolly ve on dört yoldaşının Dublin'in orta yerinde İngiliz devleti tarafından hunharca öldürüldüğü de bir gerçekliktir. Sözgelimi bu "Paskalya Ayaklanması"ndan sonra Dublin şehri İngiliz ordusunun dizginlerinden boşalan şiddetiyle bir enkaza dönüşmüştü ve bu da bir gerçeklikti. Şiddet her zaman vardı, sınıflar arasındaki karşıtlık (yazılı tarihten itibaren) her zaman vardı ama yeni bir nitel aşamaya geçilmişti. Modernizm tam da bu nedenle emperyalizmden ayrı düşünülemez.

Alıntıya geri dönersek, Stephen için Tanrı'nın var olduğu açıktır. Kendi sözleriyle, Tanrı'nın adı değişse de "Tanrı hep aynı Tanrı olarak kalıyordu" (s. 15), ama bir süre sonra bu Tanrı'nın eylemleri bakımından katlanılmaz biri olduğunu ve bunun da Stephen'ın meşhur düsturunda yansımasını bulacağını göreceğiz: "*Non serviam*: Hizmet etmeyeceğim." Burada Tanrı'nın var olup olmadığına şüphe olmamakla birlikte, varlığı Stephen için önemsizdir; zira varoluş nesnel bir kategoridir, bizim düşünce ve niyetlerimizden bağımsızdır. Oysa "önem" öznel bir tavrı ifade eder ve aslolan özne, birey olduğundan, önemli olan da budur! Stephen, deyim yerindeyse, Tanrı'nın varlığına inanır ama Tanrı'ya inanmaz, iman etmez; var olan, var olduğuna inanılan o Tanrı iman edilmeyi hak etmez. "Tanrı'yı sevmeye çalıştım. [...] Şimdi anlıyorum ki beceremememişim. Çok zor bir şeydi bu. Kendi istemimi Tanrı'nın istemiyle

5 Hemen aynı dönemde William James, John Dewey ve diğer pragmatistler gerçeklik ile hakikat arasındaki ilişkiye dair görüşleriyle en azından İngilizce konuşulan ülkelerde ciddi bir etki yaratmıştır. James'in *Pragmatizm* (çev. Ferit Burak Aydar, İş Kültür Yay., yayına hazırlanıyor) ve *Hakikatin Anlamı* (çev. Ferit Burak Aydar, İş Kültür Yay., yayına hazırlanıyor) kitapları bu döneme aittir.

birleştirmeye çalıştım her an. Bunu başardığım oldu arada. Belki gene de yapabilirim bunu..." der en sonda (s. 253).

Stephen Dedalus, Eugene M. Waith'in sözleriyle, "el yordamıyla ve acı çeke çeke kendisini ve dünyadaki yerini anlayıp bulmaya çalışır".[6] Bu süreçte sadece ailevi problemlerle değil, bir sömürge ülkede kendine özgü şekilde iç içe geçmiş olan ulusal ve dinî problemlerle de boğuşur.

İrlanda'ya Anglo-Norman istilaları on ikinci yüzyılda başladı ama gerçek bir ilhak ancak on altıncı yüzyılın sonunda yaşandı. Bu döneme gelindiğinde metropol ülke orta sınıfın yükselişine paralel olarak "Protestan"laşmıştı; İngiltere artık Katolik değil, Anglikandı. On yedinci yüzyılda üç hükümdar da bir iç savaş yaşanmış olmasına karşın İrlanda'da aynı politikaları uyguladılar ve bu sömürge topraklarına toprakbeyi "ihraç" ettiler. Bu İngiliz (ve İskoç) toprak sahipleri toprak kiralarını artırdı. Buna gösterilen tepki birçok köylü ayaklanmasıyla taçlandı ve bu yeni efendilerin dini olan Protestanlık da bu çatışmalar sırasında hedef tahtasına oturtuldu. Böylece Katoliklik İngiliz sömürgeciliğinin tepkisinden ötürü İrlanda halkının gözünde daha değerli hale geldi. Kendini tekrar eden süreçlerle, on dokuzuncu yüzyılda İngiliz egemenlerinin İrlanda'daki vahşeti iyice arttı. 1845-46'da meşum patates krizi neredeyse bir milyona yakın İrlandalının canına mal oldu ama bu krizin geçmişte yaşananlardan nitel bir farkı vardı: Sorun sadece mahsul kıtlığı değil, aynı zamanda "bolluğu"ydu: İrlanda halkı patatessizlikten kırılırken İngiliz burjuvazisinin kâr hırsı nedeniyle bu dönemde patates ithalatı hiç durmadan devam etti. 1847-52 yılları arasında bir milyonun üstünde İrlandalı başka ülkelere göç etti. *The Times*'ın "emekçiler için dünya bir cennet haline geliyor" beyanlarına öfke kusan Marx İrlanda halkının melalini şöyle özetliyordu:

> Dünyanın geneli gibi, özelde İrlanda da, dendiğine göre, emekçiler için bir cennet haline geliyormuş, kıtlık ve göçler sağ olsun. Sorması ayıp, madem İrlanda'da ücretler gerçekten çok yüksek, neden İrlandalı emekçiler böyle kitleler halinde İngiltere'ye akın ediyorlar ve eskiden her hasat sonrasında evlerine geri dönerken artık denizin bu tarafına daimi olarak yerleşmeye gidiyorlar? Madem İrlanda halkının toplumsal iyileşmesi böyle bir ilerleme kaydediyor, nasıl oluyor da 1847'den bu yana, özellikle de 1851'den bu yana delilik böyle korkunç bir ilerleme kaydetti?

6 "The Calling of Stephen Dedalus", *Joyce's Portrait: Criticism and Critiques*, yay. haz. Thomas Edmund Connolly, Londra: Irvington Pub, 1962, s. 114.

Ardından İrlandalı bir sanatçıdan, tüm servetini Dublin'de bir tımarhane açılması için bağışlamış olan Jonathan Swift'ten bahseder:

> Ve bu ülke ki zamanında meşhur Swift'in, hani İrlanda'daki ilk tımarhanenin kurucusu olan Swift'in "acaba 90 tane deli bulunabilir mi?" diye şüphe ettiği ülkedir.[7]

Diğer yandan, İngiliz egemenleri arasındaki reformist Whigler ve gerici Toryler şeklindeki bölünme hem İrlanda sorununu hem de Protestanlar ile Katolikler arasındaki husumeti şiddetlendirmişti. Böylece İrlanda halkı hem İrlandalı kimliğini hem de Katolik kimliğini giderek daha fazla benimsemişti; bu ikili karşıtlığın dışında bir tutum almak aforoz edilip yaftalanmayı göze almak anlamına geliyordu. Bu bağlamda, Katoliklikten ayrı düşünülemeyen İrlandalı kimliği romanın başkarakteri için büyük bir engeldir. Romanın ileriki sayfalarında görüleceği üzere, sanatçı Stephen için özgürlük demek, İrlanda denen "hapishane ada"dan nihayet kaçıp kurtulmakla özdeştir.

Bu ikili baskı Stephen'ı boğar. Aslında Stephen'ınki hassas bir İrlandalı çocuk için ya da genelleştirsek sömürge bir ülkedeki herhangi bir çocuk için tipik bir ruh halidir: Aşırı depresiflik ya da aşırı saldırganlık. İlki Stephen tarafından cisimleştirilirken, ikincisi sınıf arkadaşlarında vücut bulur. İlk ruh halini Engels başka bir bağlamda, "İrlanda Türküleri Derlemesine Önsöz Notları"nda özlü bir şekilde ifade eder: "Bu şarkıların çoğuna egemen olan melankoli bugün hâlâ bir ulusal temayülün ifadesidir. Fatihleri her zaman yeni, güncel baskı yöntemleri icat eden bir halk arasında başka türlüsü beklenebilir miydi? Kırk yıl önce devreye sokulan ve son yirmi yılda uç noktasına taşınan son yöntem İrlandalıların kitleler halinde evlerinden ve çiftliklerinden sürülmeleridir ki, İrlanda'da bunun ülkeden sürülmekten farkı yoktur."[8] Stephen İrlanda'nın bu boğucu atmosferinde içine dönerken, birçok arkadaşı saldırgan tutum alır ve bu bize polis karşısındaki Kürt çocuklarını hatırlatmaz, zira çocuk mesela Kıbrıs için savaşan Türk olduğunda "Mücahit Sezercik" olurken, Kürt çocuğu olduğunda provokatörlerin ya da "teröristler"in beyni yıkanmış maşasıdır.

Stephen içine döndürdüğü memnuniyetsizliğini ve mutsuzluğunu bir süre sonra sanata dönüştürür. Dış dünya, din, ulus ve aileden yana hayal kırıklığı

7 Marx-Engels, *Collected Works* içinde, C. 12, s. 226.
8 Marx-Engels, *Collected Works* içinde, C. 21, s. 141-2.

arttıkça sanata daha da yaklaşacaktır. Bu süreç aynı zamanda bir "ben" olma sürecidir. Diğer çağların aksine, modern çağda sanat "ben"le başlar. Toplumdan kendini ayırmış yazar/müellif figürü ve sanat mefhumu kapitalizme aittir. Serbest piyasa ekonomisinin gelişmesi ve sanat eserlerinin metalaşmasıyla birlikte birey, yani artık kolektif bir birimin parçası da olmayan modern şehirlerdeki insan ön plana çıkmıştır. Bu durum sanatçının, genel itibariyle, topluma ve doğaya yabancılaşmasıyla kol kola gider. Bundan böyle dış dünya sanatçı tarafından algılandığı sürece ve oranda var olacaktır, yani birey olarak sanatçı dünyayı kendi suretinde yeniden ve yeniden yaratacaktır, tıpkı kapitalizmin, *Komünist Manifesto*'daki ünlü sözlerle, "dünyayı kendi suretinde yarattığı" gibi.[9] Bu yabancılaşma ve aşırı bireysellik romanın sonunda öyle bir noktaya taşınır ki, Stephen arkadaşının "hayatında hiç birini sevmedin mi?" sorusuna zımnen olumsuz ya da umursamaz cevap verir.

Stephen için bir diğer sorun da dildir. İrlandalı bir çocuk olarak dille hikâyesi simgeseldir, zira İrlanda neredeyse bin yıl boyunca başka bir dilin dayatılmasına direnmiş bir ulusken kabaca son yüzyılda radikal bir dönüşüm geçirmiş ve İrlanda dilinin yerini İngilizce almıştır. Bunu kapitalist baskı ya da cebirden ziyade burjuva ideolojisinin gücü ve kapsayıcılığıyla ilişkilendirmek gerekir. Nasıl ki İrlanda halkı son yüzyılda İngilizceye şiddet yoluyla değil iknayla rıza göstermişse, Stephen için de bir benzeri, deyim yerindeyse, ilkörneği geçerlidir. Stephen burjuva kültürünün o zamanki (ve hâlâ daha) taşıyıcısı olan İngilizceyi tercih eder. Stephen'ın sanatla ve genel olarak kültürle bağ kurmasının yolu burjuva kültürünün birkaç taşıyıcısından biri olan İngilizcedir ve Stephen o dönem için ilerici olan kültürden kopmak istemez.

Dolayısıyla ana akım yorumların aksine, Stephen'ın İngilizce tercihi kendi ezilen ulusuna yabancılaştığı anlamına gelmez. Bunun teorik düzlemde de adını koyabiliriz. Dil, ulus mefhumunun önemli bir öğesidir ama tanımlayıcı bir öğesi değildir. Afrika'da binlerce dil var, ama bir o kadar ulus yok. Ulus siyasal bir kategoridir, bir burjuva siyasal kimliğidir ve Stephen'ı tanımlayan da siyasetten (kendi anladığı anlamıyla, yani dar anlamda siyasetten) uzak durmasıdır. Fevkalade politik bir ulus olan İrlanda'da Stephen'ın bu el etek çekişinin nedenlerine dair metinden birkaç çıkarımda bulunmak mümkündür.

İlk bölümde, bir Latince dersinde, korkutucu bir figür olan Dolan Baba içeri girer ve psikopatça arzularını tatmin edeceği bir öğrenci arar. Gözüne Stephen'ı kestirir. Stephen ödevini yapmamış olmasını gözlüklerinin kırılmış

9 Marx-Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Sol Yay., 1998, s. 121.

olmasıyla açıklamaya çalışır, ama Dolan Baba kasten kırdığını söyler ve ceza olarak ellerine vurur. Stephen arkadaşlarının gazına gelip öfkesini ve aşağılanma duygusunu anlatmak için soluğu okul müdürünün odasında alır. Bir-iki tereddüt ettikten sonra Conmee Baba'nın kapısını çalacak cesareti gösterir ve olan biteni anlatır. Conmee Baba da öğretmeniyle konuşacağına söz verir. Stephen arkadaşlarının yanına bahçeye döndüğünde, arkadaşları etrafını sarar ve ne olduğunu sorarlar. Stephen da olanı biteni anlatınca arkadaşları sevinçten çılgına döner ve zafer kazanmışçasına Stephen'ı kahraman ilan ederler. İlk bölüm bu epifaniyle sona erer.

Gelgelelim ikinci bölümde Stephen babasının olaylardan haberdar olduğunu ve kendisiyle alay ettiğini öğrenir. Babası için bu sadece komik, gelgeç bir olaydır. Böylece ilk başta Stephen için zafer olan, "zekâsının ve manevi otoritesinin onaylanması olarak görülen şeyin acımasız, ahmakça bir gailesizlik" olduğu anlaşılır.[10] Burada şiddetin büyüklerin yaşamının, yani beşeri toplumun ayrılmaz bir parçası olduğunu öğrenir. Eğer okul müdürü en yüce adalet mercii olarak alınırsa, bu olayın adalet kurumlarına güvensizliğe yol açacağını söyleyebiliriz. Diğer yandan, Stephen'ın mücadele azmini, görünüşte yenilmez olan otoritelere kafa tutma azmini köreltecek, başka bir deyişle onu mücadele etmenin gereksiz olduğu fikrine sürükleyecektir. Bu talihsiz olay tarafından koşullanan Stephen, siyaset dendiğinde Dante ile babası ve amcası arasındaki ateşli tartışmaları ya da arkadaşı Mac Cann'ın "Avrupa Birleşik Devletleri'ndeki tüm sınıflar ve cinsler arasında toplumsal özgürlük ve eşitlik" (s. 184) şeklindeki reformist talebini anlar. Böylece Stephen aktif siyasetten kopuk bir insan haline gelir.

Artık geriye kalan tek şey dindir. Küçük bir çocukken Stephen dinin karmaşık ve müphem önermelerini anlamakta zorluk yaşar. Birçok iniş çıkış yaşar ve romanın sonuna kadar din illetinden kurtulamaz. Dinle çatışmasında birçok etken söz konusudur. Bunlardan belirleyici olanı bir fahişeyle kurduğu ilişki olabilir. Stephen bir kadını bu şekilde istismar etmenin siyasi içerimlerini boş verir. Burada öne çıkan mücerretliğin, dini münzeviliğin argümanlarının sonuçlarıdır. Stephen bir kadınla cinsel münasebetini mide bulandırıcı bir hayvanlık olarak görür.

Aslında bu olay bize dinin iki evrensel niteliğini gösterir. Birincisi, dinin insan zihnine ve bedenine baskısı kolaylıkla gözlemlenebilir. Mesele Stephen'ın bir fahişeyle yatmış olması değildir. Tersine, Stephen'ın derin

10 Dorothy Van Ghent, *age*., s. 67-8.

bir kafa karışıklığı dönemine girmesine ve neredeyse delirmesine yol açan tam da bir cinsel deneyim yaşamasıdır. Bedeninden utanır; bunu normal bir insan faaliyeti olarak değil, anomali olarak görür. Papazın sözleriyle, "bedeni de ruhu da öldürür. [...] Şerefsiz, erkekliğe sığmaz bir şeydir bu. Bu çirkin huyun seni nerelere sürükleyebileceğini, nerede sana karşı çıkacağını bilemezsin" (s. 149).

Stephen papazın sözünü dinleyip tövbe eder ve böylece dinin diğer veçhesini de görebiliriz. İnsanların entelektüel kapasitelerinin kaçınılmaz şekilde kendi potansiyelinin altında kaldığı sınıfsız toplumlarda dinin neden derin köklere sahip olduğunu buradan çıkartabiliriz. Kişiyi, özelde Stephen'ı geçici olarak da olsa naif bir mutluluğa götürür. Stephen tövbe edip nedamet getirdikten sonra bir epifani yaşar: "Çamurlu sokaklar şendi. Eve doğru ilerledi, onu saran, organlarını çevikleştiren görünmez inayetin bilincindeydi. [...] O âna kadar hayatın ne kadar güzel ve huzur dolu olabileceğini bilmemişti" (s. 150). Stephen, tek kelimeyle, nefes alır. Nitekim Marx'ın dinle ilgili meşhur (ama hep yanlış anlaşılmış) düsturunun özü de budur: "*Dinî* ıstırap aynı anda hem gerçek bir ıstırabın *ifadesi* hem de gerçek ıstıraba karşı bir *protestodur*. Din, daral gelmiş yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz koşulların ruhudur. Din halkın *afyonudur*. Halkın yanılsamalı mutluluğu olarak dinin ortadan kalkması *gerçek* mutluluk talebinin ta kendisidir."[11]

Son adım, kerameti kendinden menkul bir İrlanda milliyetçisi olan arkadaşı Devin'le diyaloğunda atılır. Stephen milliyeti, dili ve dini insanın kaçıp kurtulması gereken ağlar olarak görür. "İrlanda nedir, biliyor musun? [...] İrlanda kendi yavrularını yiyen o kocamış dişi domuzdur" (s. 212).

Kendini diğer insanlardan yalıtır. Annesi İrlandalılığı, Katolikliği ve geçmişi, yani reddedilmesi gerekenleri simgelerken; babası genelevde tadına baktığı vur patlasın çal oynasın hayatı ve dahası okul yıllarında gördüğü kaba ve vahşi erkek ortamıyla özdeştir. Hem dünyadan uzak dinî yaşamı hem de dünyaya aşırı bağlı seküler yaşamı reddetmesi gerektiğine karar verir. Bir senteze ulaşmak zorundadır. Zihni hem "yakışıksız estetik yollarla uyandırılan arzu ve tiksinti"nin (s. 214) hem de din adamlarının "ciddi ve düzenli ve tutkusuz" (s. 166) yaşamının üstüne çıkmalıdır. "Maddi kaygılardan azade" (agy.) dinî yaşam çok sıkıcıdır, ama zevk-ü sefa da kötü bir alternatiftir. Dolayısıyla varacağı sentez hem tutkulu hem tutkusuz, hem düzenli hem kaotik, hem bu dünyanın parçası hem de bu dünyadan uzakta olmalıdır.

11 Marx-Engels, *age*., C. 3, s. 5.

Stephen bu şekilde bir sanatçıya dönüşür. Hiç kimseye ya da hiçbir şeye asla sevgi duymamış bir insan haline gelir. Nitekim geriye dönüşlü olarak anlatısının merkezinde yer alacak olan da bu atomize olmuş bireydir.

Bu bağlamda, iç monolog ya da anlatımlı monolog tekniği ziyadesiyle önemlidir. Roman türünde bireyin daha da bireyleşmesine giden yolda büyük bir adımdır. Dorothy Van Ghent'in dediği gibi, "'iç monolog' tekniği [Stephen Dedalus'un] şu zihinsel yalnızlığının hassas biçimsel temsilidir" (agy.). Romanda anlatımlı ya da anlatılanan monologların baskınlığı bilhassa dikkat çeker.

Öncelikle bir tanım vermek zorundayım. Anlatımlı ya da anlatılanan monolog bir karakterin düşüncelerinin kurmaca metindeki üçüncü şahsın anlatı diline dönüşümüdür, başka bir deyişle, "bir karakterin anlatıcının söylemi kılığına bürünmüş zihinsel söylemi"dir. Yazarın alıntı ile anlatı arasındaki sınır çizgilerini muğlaklaştırmak suretiyle karakterlerinin bilincini sunmasını sağlayan bir tekniktir. Dorrit Cohn'un kendi sözleriyle, "bir karakterin düşüncesini onun kendi diliyle, ama üçüncü şahıs referansını ve anlatılamanın esas zaman kipini değiştirmeden sunma tekniği diye nitelendirilebilir. Bu tanım gramatik şahsın ve zaman kipinin basitçe değiştirilmesinin anlatımlı monologu iç monologa 'çevireceğini' ima eder" (s. 114).

Cohn bu tekniği ilk kez Jane Austen'ın yaygın şekilde kullandığını söyler. Bu teknik deneyimleyen benlik ile anlatıcı benlik arasındaki boşluğu daraltmaya çalışır. Anlatıcı bir anlığına geçmişteki benliğiyle kendini özdeşleştirir ve anlatı zamanında değil, olayların gerçekleştiği andaki kafa karışıklıklarını, duygusal iniş çıkışlarını vb. düşünür. Roman deneyimleyen benliğin perspektifinden anlatıldığından gerçekçilik etkisi uyandırır.

Romanın üçüncü bölümünden bu tekniğe dair bir örnek aktaracağım:

> *Sonunda gelip çatmıştı*. Sessiz karanlığın içinde diz çöktü ve gözlerini tepesinde asılı duran haça dikti. *Tanrı görebilirdi pişman olduğunu. Bütün günahlarını anlatacaktı. Günah çıkarması uzun, çok uzun sürecekti. O zaman kilisede bulunanların hepsi anlayacaktı ne büyük bir günahkâr olduğunu. Anlasınlar. Doğruydu. Ama Tanrı söz vermişti pişmanlık getirirse onu bağışlamaya. Pişmandı. Ellerini kavuşturarak beyaz şekle doğru kaldırdı, kararan gözleriyle dua ederek, kaybolmuş bir yaratık gibi başını iki yana sallayarak, sızlanan dudaklarıyla dua ederek* (s. 147-8, vurgu bana ait).

Cohn'un bu paragrafla ilgili yorumu şöyledir: "Stephen'ın ilahî varlıkla olan kişisel rabıtası burada *sanki* kendi zihninde formüle ediliyormuş gibi ele alınır, ama sayfadaki sözcükler kendi zihninden geçen sözcükler olarak tanımlanmaz" (s. 116). Her zamanki gibi geriye dönüşlü bir tarzda anlatılır, ama duygular büyük oranda gençlik dönemine aittir.

Joyce hikayesini kendine özgü mimetik bir tarzda nakletmeyi tercih eder. Üçüncü şahısla yazılmış olmasına karşın birçok örnekte karakterinin bakış açısını yeniden üretmeye çalıştığını görürüz. Anlatıcı ile karakter arasındaki, birinci-şahıs anlatısı ile üçüncü-şahıs anlatısı arasındaki ikilik askıya alınır, daha doğrusu yadsınır. Romanın başına dönersek, dikkatimizi çeken ilk şey hikâyenin bebek Stephen'ın perspektifinden anlatıldığıdır. Kelime tercihlerinden sözdizimindeki kısalığa kadar anlatıcı geçmişteki Stephen'ı taklit eder. Olayların bizim gözümüzün önünde cereyan ettiği izlenimini uyandırır ve bu da gerçekçilik etkisine katkıda bulunur. Joyce roman boyunca, büyüyen Stephen'ın bakış açısını benimseyecek, üslubunu başkarakterinin yaşına ve ruh haline göre biçimlendirecektir. Bu sayede, görünüşte, Stephen'ın bilincine rahat rahat ulaşabiliriz. Anlatıcı ya da yazar, karakterine her yönden müdahale etmez. Neredeyse tek bir tane genel ifade ya da âlim-i mutlak yorum, yani anlatıcının karakteri karşısındaki kadir-i mutlaklığını ifade edecek hiçbir şey yoktur. Anlatıcı olayları naklederken verili sahnedeki deneyimleyen Stephen'ın şahsi bilgisiyle kendini sınırlı tutmaktan memnundur. Dolayısıyla elimizdeki banttan değil, "canlı", *naklen* bir romandır.

Cohn *Sanatçının Bir Portresi*'nde köy şarkısının bestelenişini anlatan uzun bölümde yazar ve karakter seslerinin neredeyse tamamen iç içe geçtiğini söyler. "Bu sayfalarda Stephen'ın yeni-romantik ruh halindeki neredeyse boğucu canlılık anlatı izahatını seline katıp götürür. Hiçbir zaman tümüyle aktarılmayan erotik rüyayı, en sonunda tamamen alıntılanan şiirsel ifadesine bürünecek şekilde hafiften değiştirerek araya giren yaratıcı tefekkür, Stephen'ın zihnindeki imgeci örüntüye öykünen bir anlatıcı ses tarafından aktarılır" (s. 44-5). Anlatının özü budur.

Dahası *işaretsiz Joyce monologları* adı verilen türün örnekleri de vardır. Alıntı ya da tırnak işareti kullanılan alıntılarla işaretsiz alıntılar iç içe geçmiştir. Bunu yine anlatı ile alıntı arasındaki sınır çizgilerini muğlaklaştırma ve böylece bir yabancılaşma etkisi yaratma; başka bir deyişle, ilk romancıların tam aksine bunun bir kurmaca olmadığını, hikâye olmadığını gösterme çabası olarak alabiliriz. İşin ilginci, Henry Fielding'in de *Joseph Andrews*'te benzer

bir teknikten yaygın olarak yararlandığını gördüm. Aynı silsilede anlatımlı alıntılar ile işaretli alıntılar iç içe geçmiştir (özellikle bkz. 3. Kitap, 7. Bölüm).

Son olarak, sondaki günlük biçimi de romanın içeriğiyle uyumludur. Bundan böyle kahramanımız tamamen yalnızdır. Günlük biçimiyle arkadaşlarının, ailesinin, manevi değerlerinin yokluğu vurgulanmış olur.

Dolayısıyla Joyce'un romanının anlatı tekniği veya genel olarak biçimi ile içeriği büyük bir uyum içindedir ve romanın toplumsal bağlamıyla da bir uyum söz konusudur. Makrokozmik çalkantılar Stephen'ın yaşamındaki düzensizlikte yansımasını bulmuştur, denilebilir: Evi parçalanır, din ve ulus gibi tevarüs edilen değerlerinin önemsizleştiğini görür. Bu olaylar sadece romandaki Stephen'ın hikâyesine değil, yirminci yüzyıl başındaki insanlığın gerçek hikâyesine de aittir. Anlatılan senin hikâyendir ve emperyalizm çağındaki hikayendir! Roman karakterlerinin veya anlatıcılarının kendi içlerine dönmeleri, karşılıklı diyalogların yerini iç diyalogların alması gibi modernist romanı (ve sonrasını) nitelendiren özellikler kapitalizmin çürüme çağı olan emperyalizmin koşullarından bağımsız düşünülemez. Çok değil yarım yüzyıl önce bile tuttuğunu koparabileceğini düşünen, ilerlemeye ve kalkınmaya iman etmiş insanın yerini; dış dünyadan hayal kırıklığına uğramış, savaşlar, katliamlar ve yabancılaşmayla yılmış insanın almasına denk düşen edebi biçimin öncülerinden biri Joyce'tur.

Bitirirken romanın biçimi hakkında tamamlayıcı son bir söz daha. Beş perdelik bir tiyatro oyunu gibi, roman da beş bölümden oluşur, her biri çatışma halindeki izlenimlerle başlar ve zahiri bir birliğe varır. Önceki bölümün epifanisi bir sonraki bölümün yavan ifadeleriyle yanıtlanır. Düzensizlik, kararsızlık bakidir.

Müdahale: "Mekân ve Siyaset" Bağlamına Üç Hamle

ERDEM BEKAROĞLU

Neil deGrasse Tyson, Star Talk'ta kendisine yöneltilen "muhtemel bir zaman makinası aynı zamanda bir mekân makinası olmak durumda değil mi?" sorusunu, "Evet, izleyicimiz haklı, böyle bir makina aslında bir zaman-mekân makinası olmak zorunda; zira, zamanda seyahat ederken gökcisimleri de mesafe alıyorlar ve siz eğer mekânsal koordinatları hesap etmezseniz, gidişinizde ya da dönüşünüzde olmak istediğiniz zamanda belki olabilirsiniz ama mekânda değil" diye cevaplamıştı. Bu, mekân meselesinin yalnızca sosyal bilimlerde değil,[1] doğa bilimlerinde de "zaman"ın tahakkümü altında kalmış olduğunu ima eden tipik bir örnek olarak telakki edilebilir. Ne ki, durum değişti. Yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren –evvelden beri coğrafyanın üzerine kafa yorduğu– mekân meselesi sosyal bilimlerin, fiziğin ve felsefenin gündemine daha fazla oturmaya başladı. Buna, en azından sosyal bilimler bağlamında daha sonra "mekânsal dönüş" dendi; coğrafya da bu arada boş durmadı, o da bir dönüş yaşadı: kültürel dönüş.[2] Ve sınırlar muğlaklaştı. Böylelikle, esas olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında kurumsallaşan disiplinlerin ortodoks yapıları erozyona uğradı ama kuramsal olanla kurumsal olan arasındaki *de facto* çelişki çözülmedi; yakınlaşmalar ve çeşitlenmelerle sorun ertelendi.[3]

1 Soja, E., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Social Theory*, Londra: Verso, 1989.
2 Hubbard, P., Kitchin, R., Bartley, B., Fuller, D., *Thinking Geographically,* Londra: Continuum, 2002.
3 Wallerstein, I., *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Bgst, 2013.

Modern bilgi yapılarının içerisinde olduğu kriz elbette başlı başına derin bir düşünü gerektiriyor.[4] Lakin, *Cogito*'nun 84. sayısının ana teması olan "Mekân ve Siyaset" de yukarda çizdiğim kompozisyonu örnekliyor. Çok değil, bundan sadece yarım yüzyıl önce böyle bir başlık en hafif ifadeyle tuhaf görülür, pek nazarı itibara alınmazdı. Ama ("durum değişti") şimdi kimlikle yer,[5] siyaset teorisiyle mekânsal mecazlar,[6] Marksist teoriyle anarşist alternatif[7] aynı motif üzerinde dans ediyor. Sosyal olanı daha etraflıca kavramaya yönelik bu girişimlerin nasıl evrilebileceği ve bizi nereye götüreceği belki şimdiden kestirilemez ancak nereden geldiği resmedilebilir. İşte, bu yazının maksadı da, bu arka planı ya da yazının başlığı göz önüne alındığında "bağlamı" kalın fırça darbeleriyle gözler önüne sermek. Öyle ya, "usta"nın (Harvey) "çaylağa" (Springer) yüklendiği pasajlardan biri de zaten "bağlam"a ilişkindi (Sen '70'lerde bizim neler çektiğimizi biliyor musun?).[8] Bağlam önemlidir. Güncel tartışmaları, içerisinden çıkıp geldiği zaman-mekânsal bağlama oturtmak, kavrayışı tamamlar. Bu minvalde, çıplak mekânın "mekân ve siyaset" gibi bir ilişkiselliğe oturtulabilmesinin arka planı nasıl şekillendi, gibi önemli bir sorunun cevaplanması gerekiyor. Demem o ki, amaç, kavrayışı bu tür bir bağlam bilgisiyle tamamlamak, *-post* bir pozisyonda olsa da.

Çerçeve

Tarihsel olarak ele alındığında, mekân meselesini ilgi odağı haline getirip onu sahiplenen bir disiplin (ya da bilme biçimi) varsa, o da coğrafyadır. Strabon'un[9] adını koyduğu ve kozmografik bir uğraşı halinde antik dönemden itibaren bir tür *yer-yazıcılığı* ritüeli şeklinde gelişme gösteren bu pratik,[10] modern bilgi yapılarının Aydınlanma sonrasındaki kurumsal inşasına dek, bilgi alanları ya da Wallerstein'ın[11] deyişiyle "doğru, iyi ve güzel" arasında belirgin

4 Gulbenkian Komisyonu., *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis, 2011.
5 Massey, D., "Radikal demokrasiyi mekân üzerinden düşünmek" *Cogito*, S. 84, 2016, s. 36-44.
6 Dikeç, M., "Siyaset üzerine düşünme tarzı olarak mekân" *Cogito*, S. 84, 2016, s. 45-68.
7 Springer, S., "Radikal bir coğrafya neden anarşist olmak zorundadır?" *Cogito*, S. 84, 2016, s. 69-110. Harvey, D., "Dinle anarşist! Simon Springer'ın 'Radikal bir coğrafya neden anarşist olmak zorundadır?' makalesine kişisel bir yanıt" *Cogito,* S. 84, 2016, s. 111-142. Springer, S., "Marx'ın sınırları: David Harvey ve postkardeşlik durumu" *Cogito*, S. 84, 2016, s. 143-168.
8 Harvey, *age*.
9 Strabon., *Geographika* (Antik Anadolu Coğrafyası), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.
10 Pınarcıoğlu, M., "Yeni coğrafya ve yerellikler" *Toplum ve Bilim*, S. 64-65, 1994, s. 90-111.
11 Wallerstein, I., *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, çev. Ender Abadoğlu, Nuri Ersoy, İstanbul: Bgst, 2011.

bir ayrım gözetmeyen bilginler, kaşifler ve gezginler tarafından icra edilmiştir. Dünya haritasının tamamlanması ve betimlenmesi gibi nihai bir amaca yönelik olan bu girişim, günümüzün iki kültürcü[12] bilgi yapılarının (kabaca bilim kültürü ile beşeri kültür) düalizmini çapraz kestiğinden, *tek kültürcü* bir sıfatla tanımlanabilir.[13] Zira, yeryüzü, bu dönemde üzerindekilerle (yani iklimi kadar kültürü, madeni kadar nüfusu, akarsuları kadar yerleşim biçimleriyle vb.) birlikte ele alınır, holistik bir tavırla *anlatılırdı*. 19. yüzyıla kadar uzanan bu *longue durée,* mekânın değil, yersel farklılıkların bir külliyatını sunar. Bu yer ve üzerindekiler görünendi, gözle algılanandı, somuttu. Kavramsal olarak açımlandığında, tek kültürcü coğrafya pratiği, soyut mekânsal hesaplamaların değil (matematiksel koordinatları, yeryüzü ölçümünü ve harita yapımcılığını bir kenara bırakırsak), birbirinden farklı yerlerin ve o yerlerdeki farklı yaşamların (elbette, genelde beyaz adama yabancı yaşamların) keşfine yönelikti. Ama her zaman entelektüel de değildi,[14] zaman zaman emperyal girişimlerin göz bebeği olarak görülmüşlüğü de vardı.[15]

Modern üniversiter yapılanmanın şekillendiği 19. yüzyılda, birer disiplin haline gelmeye başlayan diğer bilme biçimleriyle hemen hemen birlikte kurumsallaşmaya başlayan coğrafi pratiğin ve bu doğrultuda mekân düşüncesinin son iki yüzyıllık tarihselliği, karmaşık bir görünüm arz eder. Bugünden bakınca evrile evrile buruşmuş bir kağıda benzeyen bu görünüm, en iyi üç hamlede katlarından açılabilir. İşte, birinci hamle:

Pozitivizm Öncesi Evre: Mutlak Mekân

Windelband'ın kavramsallaştırmasıyla nomotetik ve idiografik bilme biçimlerinin[16] ya da Snow'un[17] ifadesiyle doğa bilimciler ile beşeri disiplin mensuplarının birer kamp oluşturacak denli ayrıştığı ama aynı kurumsal çatı (üniversite) altında toplanmayı becerebildiği 19. yüzyıl yapılanması çerçeve-

12 Snow, C. P., *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Tübitak, 2001.

13 Bekaroğlu, E., "Modern dünya-sisteminin bilgi yapıları bağlamında coğrafya disiplinin için bir dışsal tarih okuması" *Toplum ve Bilim*, S. 136, 2016, s. 117-145.

14 Harvey, D., "On the history and present condition of geography: an historical materialist manifesto" *The Professional Geographer*, S. 36, 1984, s. 1-11.

15 Bazı eleştirel coğrafyacılar (örn. Harvey, 1984), coğrafyanın emperyalizme hizmet eden şaibeli bir bilim olduğunu söyler; ben de ima ettim. Ancak, savaş ve katliam teknolojisi temel olarak fizik, kimya ve mühendislik bilgisiyle gelişmiştir. Coğrafya bunların yanında küçük kardeş rolünü oynabilir mi, emin değilim.

16 Özlem, D., "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Metis, 2008, s.53-66.

17 Snow, *age*.

sinde ele alındığında coğrafya, bölünmeleri reddetmiş ve bu tercihiyle, eski tek kültürcü mirasını sahiplenerek moderniteyi dışlamış ama o eski geleneğe paradigmatik bir form da kazandırmıştır.[18] Mekân düşüncesi bu dönemde, yersel farklılıklardan "bölge"lere dönüşmüş; bölge ve bölgesel farklılıklar disiplinin *raison d'étre*'ını oluşturmuştur.[19] Bir mekânsal kategori olan bölge açısından bakıldığında fiziksel ortam, üzerindeki yaşamı belirler/koşullar ve bu ikisi arasında nedensel ilişkiler bulunur. Burada, Dünya bir mozaik okyanusudur, bu yüzden parçaların kendi içerisinde ve nedensel ilişkiler çerçevesinde yerli yerine oturtulması gerekir:[20] fiziksel peyzaj (iklim, yüzey şekilleri, bitki örtüsü vb.) yerden yere değiştiğinden, kültürel peyzaj da *ona göre* değişik biçimler alır. Bu biçimlenmelerin hepsi kendine ait bir içsel bütünlüğe ve uyuma sahip olduğundan (ki, bölge böyle ortaya çıkar), yeryüzü ancak bölgeler ve bölgesel farklılıklarla betimlenebilir.[21] İkinci Dünya Savaşı sonrasına dek disipline egemen olan bölgesel kavrayışta –ki anakronik bir biçimde pastoral yaşam biçimi esas alınmaktadır–[22] mekân, olgu ve olayların içerisinde yer aldığı konteynırdan öte bir anlam taşımaz. Bu ise, coğrafya ile klasik fizik (yani, Newtoncı mekân tasavvuru) arasındaki doğrudan bağı kurar: mutlak mekân.

Pozitivizm öncesi evrede, görgül olana odaklanan ve haritalama edimiyle yeryüzü ve üzerindekileri birbiriyle ilişkilendirmeye çalışan coğrafya, objektivite –herkes aynı mı görüp haritalar?– ve kuramsallaşma –biriciklik mi, farklılıkları birbirine bağlayan düzenlilik mi? – gibi temel problemlerle yüzleşememiş; bu nedenle, diğer idiografik disiplinler gibi olguya bağlılık bağlamında yarı-pozitivist bir hüviyetle akademinin üvey çocuğu rolünü üstlenmiştir. Coğrafyanın disipliner görünümü 1950'lerden sonra ilkin Anglo-Amerikan dünyada değişmeye başladı. Değişim, mekân tasavvurunu da radikal bir şekilde etkiledi. Zaten bu etki de bizi ikinci hamleye götürüyor:

Pozitivist Evre: Göreceli Mekân

18 Bekaroğlu, *age*.

19 Johnston, R., *Geography and Geographers: Anglo-American Human Geography Since 1945*, Londra: Edward Arnold, 1983.

20 Hartshorne, R., "The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of Past" *Annals of the Association of American Geographers*, S. 29, 1939, s. 173-658.

21 Springer'in işaret ettiği ve Kropotkin ile Réclus tarafından temsil edilen erken dönem anarşist coğrafya hareketi bu döneme rastlar ancak disiplinin ortodoks bölgeselci yapısı –ve kuşkusuz toplumsal baskılar– nedeniyle bu pratikler daha çok disiplin dışı alanlarda yankılanır. Harvey'nin Springer eleştirisinde temas ettiği nokta da budur.

22 Thrift, N., "Taking aim at the heart of the region" D. Gregory, R. Martin, G. Smith (ed.), *Human Geography: Society, Space, and Social Science*, Minnesota: Macmillan, 1994, s. 200-231.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra özellikle Anglo-Amerikan dünyada yaşanan bir dizi içsel[23] ve dışsal[24] gelişme, coğrafi bilme biçiminin holistik yapısını parçalaması ve hakim iki kültürcü bilme biçimlerinin doğa bilimleri kanadına öykünmesiyle (*physics envy*) karakterize olur. Bunun neticesinde ortaya çıkan alternatif pozitivist coğrafyaydı. Fiziksel olanın ya da (birlikte değil, *ya da*) beşeri olanın mekânsal yasalarını açıklamaya soyunan çağdaş coğrafyacılar, bilimsel yöntemi ve onun karmaşık araçlarını kullanarak, olgu ve olayların mekân üzerindeki davranış ve evrimine ilişkin genel geçer örüntüleri elde etmeye girişmişlerdi. 1960'lı yıllarda olgunlaşmaya başlayan ve Dünya'nın diğer coğrafyalarındaki coğrafi pratiğin nispeten geç adapte olduğu bu yönelimin kitabını ise, –şaşırtıcı olabilir ama– David Harvey yazmıştı.[25]

Pozitivist evredeki mekânsal düşünce, Leibniz'in göreceli mekânı üzerine kuruludur. Burada mekânsal düzen, olgu ve olayların dikte ettiği bir biçime sahiptir. Mekân, içerisinde her şeyi içeren soyut bir konteynır değil; maliyet, zaman, ulaşım olanakları gibi faktörlere göre değişik biçimler alan, fenomenlerle ilişkili *hesaplanabilir* bir boyuttur. Örneğin, Janelle,[26] zaman-mekân yakınlaşmasını incelerken, ki bu daha sonra Harvey'nin formüle ettiği zaman-mekân sıkışmasının[27] altlığını oluşturur, ulaşım ve altyapı olanaklarının gelişimini hesaplayarak iki lokasyon arasındaki yakınlaşmanın oranını belirlemiş; sosyal fizik okulunu temsil eden Stewart[28] ise, Newton'ın kütleçekim yasasına öykünerek, lokasyonlar arası etkileşimi mesafe ve nüfus oranı parametrelerini önceleyerek açıklamaya çalışmış; yani mekânsal düzen, şeylere *göre* biçim almıştır.

1968 dünya devriminin egemen söylemi protestosu, hem 1970'lerde toplumsal hareketlerin gelişmesine hem de modern bilgi yapılarının halihazırdaki kompozisyonunda bir anlamlılık krizine yol açmıştır. Bundan coğrafya ve göreceli mekân düşüncesi[29] de nasibini aldı. İşte bu yeni rüzgâr, bizi son hamleye sürüklüyor:

23 Unwin, T., *The Place of Geography*, Essex: Prentice Hall, 1992.
24 Bekaroğlu, *age*.
25 Harvey, D., *Explanation in Geography*, Oxford: Arnold, 1969.
26 Janelle, D. G., "Spatial reorganization: a model and concept" *Annals of the Association of American Geographers,* S. 59, 1969, s. 348-364.
27 Harvey, D., *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 2003.
28 Stewart, J. Q., "Empirical mathematical rules concerning the distribution and equilibrium of population" *Geographical Review*, S. 37, 1947, s. 461–485.
29 Göreceli mekân düşüncesini pozitivist coğrafya dışında iki okul da sahiplenmişti. Bunlardan birincisini davranışsalcı grup oluşturuyordu ve özneye ilişkin olan mekânsal algıyı –yine bilimsel yöntemi kullanarak– inceliyordu (örn. White, 1973). İkinci grubu ise fenomenoloji okulundan beslenen hermeneutikçi hümanistler temsil etmekteydi (örn. Tuan, 1974). Hümanistlerin öznenin yer duygusuna ve anlama olan vurguları, mekânın tekrar –ama farklı bir bağlamda– *yer*e dönüşmesini sağladı.

Pozitivizm Sonrası Evre: İlişkisel Mekân

Hümanistlerin, mekânsal düzen arayışındaki pozitivist evrede unutulan özneyi öne çıkaran ve anlama odaklanan itirazları parantez içine alındığında, post-pozitivist coğrafi pratiklerin miladı, bir önceki dönemin "kara kitabı"nı yazdıktan yalnızca dört sene sonra radikal coğrafyanın avangardı durumuna geçen David Harvey'nin 1973 tarihli "Sosyal Adalet ve Şehir"iyle[30] başlatılabilir. Marksist teoriye mekânsal bir boyut eklemlemeye yönelen Harvey ile onu ekonomik determinizmle itham eden sonraki eleştiriler, coğrafyanın, çok geçmeden sosyal teorinin türlü denizlerine yelken açmasını teşvik etmiştir. Böylelikle –beşeri coğrafya bağlamında– disipliner temsiliyete yapısalcı, yapılaşmacı, radikal, eleştirel, realist, feminist, postmodern ve postyapısalcı gruplar katılmış; bu ise, 1970 sonrasında coğrafya teorisi ile mekânsal düşünün bir paradigma çoğulluğuyla karakterize olmasını sağlamıştır.[31]

Coğrafya teorisinin ve onunla ilişkili olarak mekân düşüncesinin güncel kompozisyonunun basit bir haritasını çıkarmak güçtür. Yine de bu, az çok ortak bir temelin olmadığı anlamına gelmez. Zira tüm bu yaklaşımlar, 19. yüzyıl romantiklerinin kulaklarını çınlatırcasına, fenomenlerin indirgemeci bir yaklaşımla incelenmesinden çoğunlukla kaçınmakta; gündelik yaşam ve yaşamsal süreçlerle angaje olarak bunların karmaşıklığını kucaklamaktadır. Bu bağlamda kayıt, analiz ve modellemeden fazlasının yapılması gerektiğinin bilincinde olarak, mekânda kesişen olgu, olay ve yaşamların açıklanmasına, anlaşılmasına, sorgulanmasına, yorumlanmasına, eleştirilmesine ve –bazen de– değiştirilmesine çalışılmaktadır.[32]

Gerek sosyal bilimlerdeki mekânsal dönüşü gerekse de ilişkisel mekânsal düşünü besleyen en mühim kaynak, sosyal süreçlerin mekânsal tezahürleri ve bu tezahürlerin *o* sosyal süreçleri etkileyebilmesidir.[33] Burada mekân, yereldeki tarihselliği ve yine o yerellikteki sosyal, kültürel, siyasi, ekonomik olanı imlemektedir. Makro süreçlerin anlaşılmasının yeterli olmadığının; bunların mekânsal olarak dönüştüğü, gündelik yaşam pratiklerini farklılaştırdığı ve bu farklılaşmaların olumsal etkiler yaratarak makro olanı besleyebildiği ve/veya değiştirebildiğinin entelektüel keşfi, aslında *ontolojik olarak*

30 Harvey, D., *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis, 2003.
31 Tekeli, İ., *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
32 Cloke, P., Philo, C. ve Sadler, D., *Approaching Human Geography: An Introduction to Contemporary Theoretical Debates*, Londra: Paul Chapman, 1991.
33 Massey, D., *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*, London: Macmillan, 1984.

mekânı, yereldeki manzarayı (*local landscape*) kucaklayan bir metafor haline de getirmektedir.

Bu doğrultuda ilişkisel mekân, bir üst başlık olarak, ortodoks ilkeleri dışlayan, esnek, oluş halinde, aktif, olumsal, somut –yani, çoğunlukla *yer*e dönüşen (çünkü, *yerel*dekine gönderimli)– ama esası metafor olan; topoğrafik gönderimleri az, sosyal içerimleri dopdolu, dolanık bir kavramsal tabiata sahiptir. İşte söz konusu bu dolanıklık, önceki dönemlerde öne çıkarılan mekânsal kavrayışlarla karşılaştırıldığında, tahayyül bile edilemeyecek denli farklı ve *ilişkisel* kavramsallaştırmaların ya da örneğin "mekân ve siyaset" gibi görünüşte birbirinden ayrık kavramların bir araya gelebilmesini mümkün kılmaktadır.

Son Söz

Çağdaş fizikteki zaman oku, zamanın kesintisiz ve tek yönlü (ileri doğru) akışını ifade ediyor ama benzer bir özellik mekânda bulunmuyor. Mekânın sergilediği parçalılık, dağınıklık ve düzensizlik; mekânı ele avuca sığmaz kılan, kendisine istisnai bir nitelik kazandıran ve onu zamanın tahakkümüne sokan temel nedendi belki de. Bu, mekânsal düşünün –ve coğrafyanın–, tarihin önemli bir bölümü boyunca, süreçlerin hakimiyetindeki "gündem"e bir türlü yerleşememesine de neden olmuş olmalı. Öyle ya, tikel olanı anlamak, hiç de tümel olanı kavramak anlamına gelmiyordu. Lakin mekânsal düşüncenin güncel kompozisyonu, her yeri birbirine benzettiği ve mekânsal engelleri kaldırdığı iddia edilen küreselleşme gibi genel süreçlerin de artık tikel olanı kendiliğinden anlamayı sağlamadığını gösteriyor. İşte bu gösterim tümelle tekili, genelle özeli, süreçle olayı, teoriyle veriyi ve zamanla mekânı birlikte kavramayı insan aklına adeta *dikte* ediyor.

Kaynakça

Bekaroğlu, E., "Modern dünya-sisteminin bilgi yapıları bağlamında coğrafya disiplini için bir dışsal tarih okuması" *Toplum ve Bilim*, S. 136, 2016, s. 117-145.

Cloke, P., Philo, C. ve Sadler, D., *Approaching Human Geography: An Introduction to Contemporary Theoretical Debates*, Londra: Paul Chapman, 1991.

Dikeç, M., "Siyaset üzerine düşünme tarzı olarak mekân", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, S. 84, 2016, s. 45-68.

Gulbenkian Komisyonu., *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis, 2011.

Hartshorne, R., "The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of Past", *Annals of the Association of American Geographers*, S. 29, 1939, s. 173-658.

Harvey, D., "Dinle anarşist! Simon Springer'ın 'Radikal bir coğrafya neden anarşist olmak zorundadır?' makalesine kişisel bir yanıt", çev. Aylin Onacak, *Cogito,* S. 84, 2016, s. 111-142.

Harvey, D., "On the history and present condition of geography: an historical materialist manifesto" *The Professional Geographer*, S. 36, 1984, s. 1–11.

Harvey, D., *Explanation in Geography,* Oxford: Arnold, 1969.

Harvey, D., *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 2003.

Harvey, D., *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis, 2003.

Hubbard, P., Kitchin, R., Bartley, B., Fuller, D., *Thinking Geographically*, Londra: Continuum, 2002.

Janelle, D. G., "Spatial reorganization: a model and concept" *Annals of the Association of American Geographers,* S. 59, 1969, s. 348-364.

Johnston, R., *Geography and Geographers: Anglo-American Human Geography Since 1945*, Londra: Edward Arnold, 1983.

Massey, D., *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*, Londra: Macmillan, 1984.

Massey, D., "Radikal demokrasiyi mekân üzerinden düşünmek", çev. Emine Bademci, *Cogito*, S. 84, 2016, s. 36-44.

Özlem, D., "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Metis, 2008, s. 53-66.

Pınarcıoğlu, M., "Yeni coğrafya ve yerellikler" *Toplum ve Bilim*, S. 64-65, 1994, s. 90-111.

Snow, C. P., *İki Kültür,* çev. Tuncay Birkan, Ankara: Tübitak, 2001.

Soja, E., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Social Theory*, Londra: Verso, 1989.

Springer, S., "Radikal bir coğrafya neden anarşist olmak zorundadır?", çev. Erkal Ünal, *Cogito*, S. 84, 2016, s. 69-110.

Springer, S., "Marx'ın sınırları: David Harvey ve postkardeşlik durumu", çev. Erkal Ünal, *Cogito*, S. 84, 2016, s. 143-168.

Stewart, J. Q., "Empirical mathematical rules concerning the distribution and equilibrium of population" *Geographical Review*, S. 37, 1947, s. 461–485.

Strabon., *Geographika* (Antik Anadolu Coğrafyası), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.

Tekeli, İ., *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

Thrift, N., "Taking aim at the heart of the region" D. Gregory, R. Martin, G. Smith (ed.*), Human Geography: Society, Space, and Social Science*, Minnesota: Macmillan, 1994, s. 200-231.

Tuan, Y.-F., *Space and Place: The Perspectives of Experience*, Londra: University of Minnesota Press/Arnold, 1977.

Unwin, T., *The Place of Geography,* Essex: Prentice Hall, 1992.

Wallerstein, I., *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, çev. Ender Abadoğlu, Nuri Ersoy, İstanbul: Bgst, 2011.

Wallerstein, I., *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Bgst, 2013.

White, G., "Natural hazards research" R. J. Chorley (ed.), *Directions in Geography*, Londra: Methuen, 1973, s. 193-216.

geçen sayıdakiler

Mekân ve Siyaset

Cogito / Sayı: 84

Cogito'dan / Mekân ve Siyaset **Rüzgâr Gülü /** Değişimin Dayanılmaz Yavaşlığı: Protesto Siyaseti ve Direnişin Erotikası • Paylaşma Ekolojisine Doğru • Kant'ın Depresyonu • Tesadüfün İnadı **Söyleşi /** Alain Brossat & Philippe Chevallier – Daniel Defert • Foucault: Bir Çalışmanın Maddi Yönü **Dosya: Mekân ve Siyaset /** Doreen Massey: Radikal Demokrasiyi Mekân Üzerinden Düşünmek • Mustafa Dikeç: Siyaset Üzerine Düşünme Tarzı Olarak Mekân • Simon Springer: Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır? • David Harvey: "Dinle Anarşist!" – Simon Springer'ın "Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?" Makalesine Kişisel Bir Yanıt • Simon Springer: Marx'ın Sınırları: David Harvey ve Postkardeşlik Durumu **Odak: Laikliğe Yeniden Bakış /** Haldun Gülalp • Laikliğe Yeniden Bakış: Türkiye'de Laikliğin Liberal Kökenleri • Umut Azak: Dindar Laiklik • Gülçin Balamir Coşkun: Devletin Din Eğitimindeki Rolü Ne Olmalıdır? Avrupa Konseyi'nin Yaklaşımı, AİHM Kararları ve Türkiye Örneği **Kitap /** Frank Ankersmit: Jameson'ın Diyalektiğinin Diyalektiği **Geçen Sayıdakiler /** Tasarım Ne Bekler? • Yazarlar Hakkında

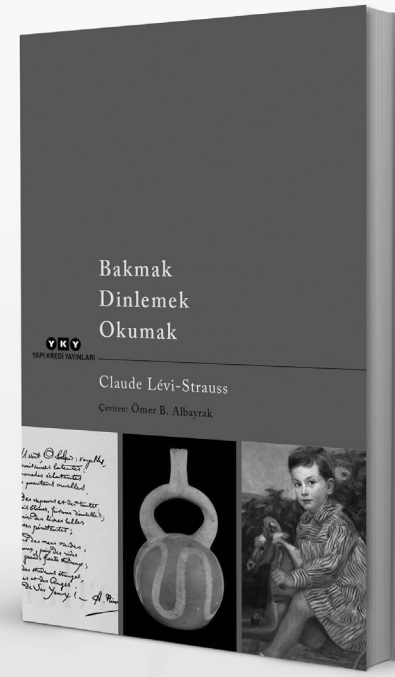
Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Claude Lévi-Strauss "bakışı"nı sanat yapıtları üzerine çeviriyor...

Yaban Düşünce ve *Hüzünlü Dönenceler* gibi yapıtlarıyla sosyal bilimlerde çığır açan dünyaca ünlü antropolog/etnolog Claude Lévi-Strauss bu kitabında Ingres'in resimleri, Rameau'nun "Castor ve Pollux" operası, Diderot ve Rousseau'nun dil ve güzel sanatlar üstüne düşünceleri, Rimbaud'nun meşhur "Sesliler" sonesi ve daha birçok konu üzerine okuma şöleni sunuyor.

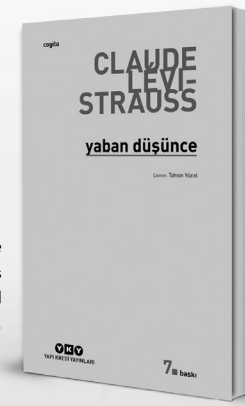
Bakmak Dinlemek Okumak
Claude Lévi-Strauss
Çeviren: Ömer B. Albayrak
Sanat, 156 s.



YAZARIN YKY'DEKİ KİTAPLARI



Hüzünlü Dönenceler
Claude Lévi-Strauss
Çeviren: Ömer Bozkurt
Cogito, 515 s.



Yaban Düşünce
Claude Lévi-Strauss
Çeviren: Tahsin Yücel
Cogito, 383 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

Yazarlar Hakkında

Ferit Burak Aydar: İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı mezunu. Koç Üniversitesi Yayınevi'nde editör-çevirmen. Terry Eagleton, Fredric Jameson, Edward Said, György Lukács, Paul de Man, Henry Fielding gibi yazarların kitapları başta olmak üzere yayımlanmış 70'ten fazla çevirisi vardır. Ayrıca Lenin'in toplu eserlerini yayına hazırlayıp çevirmeyi sürdürmektedir. *Toplumsal Tarih*, *Birikim*, *Kitap-lık* gibi dergilerde ve *BirGün* ile *Agos* gazetelerinde yazıları yayımlanmıştır.

Nami Başer: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde profesördür. Galatasaray Lisesinden sonra Fransa'da Strasburg'da felsefe ve edebiyat okumuş, aynı alanlarda Paris 8 Üniversitesinde doktora yapmış ve yurda döndükten sonra önce Galatasaray Lisesi ve Bursa Askeri Lisesinde sonra da Uludağ ve Galatasaray Üniversitelerinde Fransızca felsefe, antropoloji, sinema ve psikanaliz konularında öğretim üyesi olarak çalışmıştır. *Lacan* üzerine bir incelemesi vardır: Lacan (Say Yayınları, 2012).

Erdem Bekaroğlu: Doktora çalışmalarını 2009-2010 yılları arasında The Australian National University'de sürdürdü ve derecesini 2011 yılında Ankara Üniversitesi, Coğrafya Bölümünden aldı. Halen aynı bölümde yardımcı doçent olarak görevini sürdüren Bekaroğlu, mekansal düşüncenin tarihi, coğrafya teorisi ve bilim felsefesi üzerine çalışmalar yürütmektedir.

Zeynep Direk: 1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden doktorasını almış, 2014 yılına kadar Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. 2014'ten beri Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. *Derrida Critical Assessments* (Routledge, 2001) ve *A Companion to Derrida*'nın (Blackwell, 2014) editörüdür. *Başkalık Deneyimi* (Yapı Kredi Yayınları 2005) adlı bir kitabı vardır. Feminizm, Kıta Avrupası Felsefesi, Siyaset Felsefesi ve Etik alanında Türkçe, ingilizce ve

Fransızca çok sayıda makale yayımmlamıştır. *Cinsiyetli Olmak* (Yapı Kredi Yayınları, 2004), *Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003), *Dünyanın Teni* (Metis 2003), *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* (Metis, 2010), *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* (Metis, 2001), *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (Epos, 2004), *Levinas Okumaları* (Pinhan, 2011), *Platon'un Eczanesi* (Pinhan, 2011) gibi bir çok Türkçe derleme kitabı yayına hazırlamıştır. Zeynep Direk *Cogito*'nun yayın kurulu üyesidir.

Murat Erşen: Felsefeci, çevirmen ve editör. Strasbourg Marc Bloch ve Galatasaray Üniversitelerinde Felsefe okudu. Yıldız Teknik, Doğuş ve İstanbul Üniversitelerinde misafir öğretim görevlisi olarak dersler verdi. MonoKL yayınevinin kuruluşunda yer aldı. Aralarında Descartes, Spinoza, Leo Strauss, A. Badiou, J. Lacan, J-.L. Nancy, J. Derrida, L. Ferry, E. Balibar, O. Wilde, M. Proust gibi yazar ve düşünürlerin eserlerinin bulunduğu kırkın üzerinde Fransızca ve İngilizce kitabi Türkçeleştirdi. Yine M. Blanchot, A. Negri, G. Agamben gibi filozofların bazı kitaplarını yayına hazırlayarak çeşitli dizilerin editörlüğünü üstlendi. Halen akademik calismalari ile ceviri ve yayincilik faaliyetlerine devam ediyor.

Zeynep Gambetti: Doktorasını Paris VII Üniversitesi'nde siyaset felsefesi alanında yapmıştır. 2000 yılından beri Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde siyaset kuramı dersleri vermektedir. Marx, Arendt ve Deleuze'den esinlenen çalışmalarında eylem kuramları ve alternatif siyaset biçimlerine odaklanmaktadır. Kürt sorunu, çatışmalı toplumsal hareketler ve neoliberal şiddet üzerine de araştırmaları bulunmaktadır.

Bella Habip: Eğitim psikanalisti ve süpervizörü, Paris Psikanaliz Cemiyeti (SPP) üyesi ve Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) üyesidir. Fransa'da Grenoble Üniversitesi'nde Psikoloji lisansı ve Klinik Psikoloji yüksek lisansını tamamlamıştır. İstanbul Psikanaliz Eğitim, Araştırma Geliştirme Derneği (Psike İstanbul) kurucu üyesi ve ilk başkanıdır. *Uluslararası Psikanaliz Dergisi*'nin (*The International Journal of Psychoanalysis*) Avrupa Yayın Kurulu'nun eski üyesi, aynı derginin Yıllığı'nın 2009-2013 yılları arasında Türkiye ilk editörü ve 2013 yılı itibariyle yayın kurulu üyesidir. *Psikanalizin İçinden* (2007, Yapı Kredi Yayınları, 2. baskı 2012) ve *Kuram ile Klinik Buluşunca* (Yapı Kredi Yayınları, 2012) isimli iki kitabı olan B. Habip, İthaki Yayınları Psikanaliz Gündemi dizisinden yayımlanan *Bensizbiz* (2002, derleme); *Kadınlık, Yeniden* (2003, derleme) ve *Neden Psikanaliz?* (2003, R. Perron), *Çocukluk Çağının Sıcağında* (2010, Florence Guignard) adlı kitapların ve M. Klein'dan çevrilen *Sevgi, Suçluluk ve Onarım*'ın (2008, Kanat Yayınları) editörüdür. 1996 yılından beri *Cogito*, *Defter*, *Tarih ve Toplum*, *Doğu-Batı*, *İstanbul Art News Edebiyat* gibi dergilerde yayımlanmış makale ve söyleşileri, İstanbul

Bilgi Üniversitesi Yayınları, Psike İstanbul Psikanaliz Kitaplığı dizisinden yayımlanan derleme kitaplarda sözlü bildirileri, *Yüzyılın Psikanalizi*, *Freud Konuşmaları*, *Cinsiyetli Olmak* ve *Tuhaflık ve Yaratıcılık* (1996, 2008 ve 2007, Yapı Kredi Yayınları) isimli derleme kitaplarda makaleleri yer almaktadır.

Kojin Karatani: 1941'de Japonya, Amagasaki'de doğdu. Tokyo Üniversitesi'nde iktisat alanında lisans eğitimi aldıktan sonra, İngiliz edebiyatı alanında yüksek lisans yaptı. 1975'te ders vermeye gittiği Yale Üniversitesi'nde Paul de Man ve Fredric Jameson gibi edebiyat kuramcılarıyla tanıştı. Karatani halen Osaka, Kinki Üniversitesi'nde ve ABD'de Columbia Üniversitesi'nde ders vermektedir. Türkçede yayımlanmış eserleri: *Metafor olarak Mimari* (Metis, 2006); *Transkritik: Kant ve Marx üzerine* (Metis, 2008); *Derinliğin Keşfi* (Metis, 2011); *Tarih ve Tekerrür* (Metis, 2013).

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

“En eski anınız hangisi?”

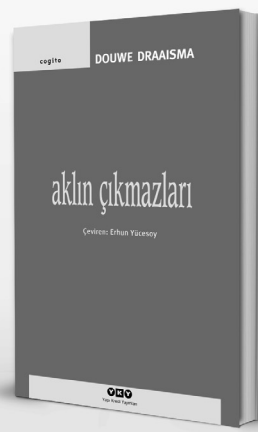
Anılarımızın doğruluk payı nedir? Geçmişimiz hakkında bir soruya farklı zamanlarda farklı yanıtlar vermemizin nedeni nedir? Yaşlı insanların belleği zayıflar mı, yoksa sadece farklı şekilde işlemeye mi başlar?

Ünlü psikolog ve felsefeci Douwe Draaisma, *Sıla Hasreti Fabrikası*’nda belleğin yaşlılıktaki işleyişini, kişiye kurabileceği tuzakları ve çelişkilerini bilimsel araştırmalarda elde edilen bulgular ışığında değerlendiriyor.

Sıla Hasreti Fabrikası
Bellek Yaşlılıkta Nasıl İşler?
Douwe Draaisma
Çeviren: Dürrin Tunç
Cogito, 120 s.

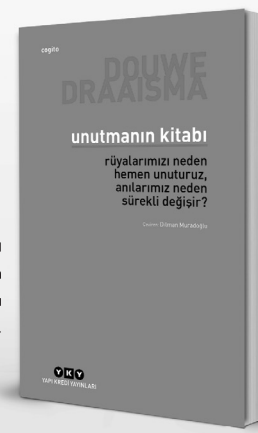


YAZARIN YKY’DEKİ KİTAPLARI



Aklın Çıkmazları
Douwe Draaisma
Çeviren: Erhun Yücesoy
Cogito, 356 s.

Unutmanın Kitabı
Douwe Draaisma
Çeviren: Dilman Muradoğlu
Cogito, 288 s.



YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber