felsefe

Clément Rosset

Zalimlik İlkesi



pinhan

CLÉMENT ROSSET, 1939 yılında Carteret'de doğmuş Fransız filozof. Fransa'da oldukça saygın bir kurum olan *Ecole Normale Supérieur*'e 1961 yılında girer ve 1965 yılında felsefe öğretmenliği lisansını alır. 1965 – 1967 yılları arasında Montreal, akabinde de 1998 yılına kadar Nice Üniversitelerinde felsefe öğretmenliği yapmıştır. Daha öğrencilik yıllarında eserlerini yayımlamaya başlayan Rosset daha şimdiden oldukça zengin bir çağdaş felsefe külliyatına sahiptir. Hacim olarak pek de göze çarpmayan eserleri nitelik ve takındıkları tavır ile okuyucu hatırı sayılır, çetrefilli bir sorgulamaya davet eder. Özellikle gerçeklik ve yanılsama kavramı çevresinde eserlerini çeşitlendiren Rosset gerçek olandan kaçmak için yarattığımız bu trajik "gerçeklik" taklidi arayışını ve bu taklit yanılsamasına dayanarak yarattığımız dünyayı *zalimce* eleştirir.

KÜBRA GÜRKAN, 1986'da İzmir'de doğdu. 2010 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'den mezun oldu. Fransız Başkonsolosluğu bursu ile Sorbonne – Paris IV Üniversitesi'nde "Kandinsky ve Sanat Eserinde Ontophanie" üzerine yaptığı felsefe yüksek lisansını estetik alanında tamamladı. Şu anda Sorbonne – Paris IV Üniversitesi Centre Léon Robin'de (CNRS) Anca Vasiliu yönetiminde "Visibilité de l'Invisible. La vision chez Plotin" başlıklı doktora tezi yazmaktadır. Pinhan'daki çevirisi: *Ruhanî Alıştırmalar ve Antik Felsefe*/Pierre Hadot.

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

Clément Rosset
Le Principe de Cruauté

© Clément Rosset, 2009
© Pinhan Yayıncılık, Aralık 2012
Türkçe çeviri © Kübra Gürkan, 2012

Yayım Yönetmeni: Mahmut Sever

Birinci Basım: Aralık 2012
Yayıma Hazırlayan: Adem Beyaz
Kapak Resmi: Muhammed Siyah Kalem
Kapak Dizayn: Olivier Chartier
Dizgi: Meltem Çağlayan

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

Kataloglama Bilgisi:
Clément Rosset
Zalimlik İlkesi

1. Felsefe 2. Gerçeklik 3. İlkeler

Pinhan Yayıncılık: 40 Felsefe Dizisi: 12

ISBN: 978-605-5302-25-2

ZALİMLİK İLKESİ

Clément Rosset

Çeviren: Kübra Gürkan

PİNHAN

İÇİNDEKİLER

Giriş 7
1. Yeterli Gerçeklik İlkesi 9
2. Belirsizlik İlkesi 31
3. Post-Scriptum 47

Ekler 53
1. Gerçeğin Gözlemlenemezliği 55
2. Boşluğun Çekimi 69
3. Bütün Tehlikeler Sigortası 77

Giriş

Muhtemelen, acımasızlığın ve umutsuzluğun (ki umutsuzluktan anladığım, ruhun melankoliye sürüklendiği bir mizaç değil, aksine umuda ve beklentiye benzer her şeyi mutlak anlamda karşılayan bir mizaçtır) kütüğünden başka yerde –cinsi, ister komedi ister opera-bouffe[1] ya da her ne olursa olsun–, nasıl sağlam bir eser yoksa sağlam bir düşünce de yoktur. Hakikatin zalimliğini, gerçeğin pürüzlerini gidermeyi amaçlayan her şeyin kaçınılmaz sonu; nedenlerin en muhteremi olarak girişimlerin en dâhiyane olanının saygınlığını yitirmesidir. Charlie Chaplin sineması bunun bir kanıtıdır. Bu bakımdan, Ernesto Sábato'nun *Abaddón el exterminador* romanındaki bir açıklamasını çok yerinde buluyorum: "Kati olmayı ve haybeye hiçbir şeyi allayıp pullamamayı arzularım. Bir

1 *Opera-bouffe*, gülünç bir durumu konu alan Fransız operası türüdür. 18. yüzyılda opera-bouffe terimi, bu tarz operayı komik operadan ayırmak için kullanılmaktaydı. Ciddi konuları da işleyebilen komik operanın tersine, opera-bouffe'un ayrıcalığı soytarıvari (Fransızca *bouffon* kelimesinin karşılığı) durumları konu edinmesidir. *–ç.n.*

teori acımasız olmalıdır; eğer yaratıcısı kendine zalimce muamele etmiyorsa, teori yaratıcısının aleyhine döner."

Bu soru üzerine kafa yorarak "zalimlik etiği"ne – ki bu etiğe saygı veya saygısızlık, nazarımca, her felsefi eserin saygınlığını arttırır veya yok eder – hükmeden belli sayıdaki bir ilkenin ortaya koyulup koyulamayacağını sordum kendime. Ve bu etiğin; "yeterli gerçeklik ilkesi" ve "belirsizlik ilkesi" adını verdiğim, sunumu bu kitabın konusunu oluşturan basit iki ilkeye indirgenebileceği kanaatine vardım.

Ekte, bu çalışmanın redaksiyonundan önceki döneme ait üç metinle karışılacağız. İlki, ilk bölümle ikincisi ve üçüncüsü[2] ise ikinci bölümle alakalıdır.

2 *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 18, 1978'de yayımlanmış bir metnin kısmen değiştirilmiş halidir.

1. Yeterli Gerçeklik İlkesi

Her felsefe bir *gerçeklik teorisi*dir, yani, teori kelimesinin Yunan etimolojisi uyarınca, şeylere çevrilmiş bir bakışın sonucudur: tarzınca ve kendi vasıtalarınca, bir nesneyi ya da bir nesneler bütününü kale almaya yeltenen hem yaratıcı hem de yorumlayıcı bakış. Bu kale alış, kelimenin her anlamıyla anlaşılır: yankı ve tanıklık bir yandan (şu ya da bu özne hakkında bir alaka kurma manasında), değer biçme diğer yandan (gerektiği takdirde her şeye ve her birine hak ettiği değeri atfetmek durumunda olmak amacıyla, ortaklaşa edindiğimizin toplamını oluşturma manasında). Felsefi bakış, böylece ve zorunlu olarak, en basitinden "ölçüyor" olmaklığıyla yorumlayıcıdır – tıpkı Nicolas de Cues'in akli olanı ölçülebilir olanla, düşünme olgusunu ölçme olgusuyla bağdaştırarak *Le profane* adlı eserinde hoş bir biçimde dile getirdiği gibi. Ve her daim de yaratıcıdır, çünkü sunduğu gerçeklik imgeleri, gerçekliğin fotoğrafları değil, yeniden oluşumlarıdır, ki bu yeniden oluşumlar bir roman ya da bir tablo kadar aslından farklıdırlar. Felsefenin kurgusal ve zihinsel karakterinin bazen; aslında esas olan, çalışan, yapılandırılmış kısmı unutturduğu doğrudur. Zira bir felsefe, öncelikle ve her

şeyden öte, bir *eserden*, bir yaratımdan – karakteristikleri diğer eserlerin karakteristiklerinden esasen pek de farklı olmayan bir yaratımdan ibarettir. Özgünlük, icat, hayal gücü, oluşturma sanatı, ifade gücü; her başarılı esere olduğu gibi her önemli felsefi metne de özgü bir şeydir.

Felsefenin kendine özgülüğünü oluşturan ve bunu benzeri girişimlerden (sanat, bilim, edebiyat) ayıran; ortaya koyduğu tekniğin modelinden öte aşılamaya çalıştığı nesnenin tabiatıdır. Zira bu model, tikel bir nesne değildir, tikel bir nesneler bütünü de değil, faal olarak mevcut olsun ya da olmasın nesnelerin bütünüdür; kısacası, uzaysal -zamansal boyutlarının bütününde kavranmış haliyle, genel olarak gerçekliktir. Filozof için, bahsi geçen, şu veya bu şeye çevrilmiş bakış değil, algısı dışında yer alan şeyler de dâhil, şeylerin bütün türlerine çevrilmiş bir bakıştır. Gene de, yakın çevresine ait olup da çoktan ve sonsuzcasına çok sayıdakinden başlamak gerekirse bu şeyler doğal olarak oldukça fazladır; öyle ki bir insan ömrüne atfedilmiş dikkat kapasitesini zaten aşan bu şeyler ister istemez filozofun gözünden de kaçar. Lucretius'u takiben yeniden söylemek gerekirse: gerçeklik, bir yandan kısmi algısına (*haec summa*) nail olabildiğimiz bu dünyadan, öte yandan neredeyse hiçbir algısına (*summa rerum*) nail olmadığımız dünyalar bütününden oluşmaktadır. Bilinen ve bilinmez nesnelerin bütününe vakıf olma hırsı, felsefe faaliyetinin hem ölçüye gelmezliğini hem de özgünlüğünü tanımlar. Bir kez daha [söylemek gerekirse] bu faaliyet esasen, bir başkasından daha "teorik" ya da "soyut" olmaya değil, daha *genel* olmaya dayanmaktadır: genel anlamda bir gerçeklik teorisi olmaya dayanmaktadır; örneğin bir tablonun, bir romanın, matematiksel bir teoremin ya da bir fizik kuralı gibi şu ya da bu tikel ger-

çekliğin (veya tikel olgular bütününün) bir teorisi olmaya değil. Amaçlanan daima aynı gerçektir; tek fark, felsefe – "kabaca" gerçeklik teorisi – temel olarak bu geçeğin bütünüyle ilgilenirken; felsefi olmayan "teorilerin", bu gerçeğin ayrıntısıyla ilgileniyor olmasıdır.

Zira, felsefe tarihini sorgularsak, çoğu felsefenin kendi amacına bile ulaşamamış olduğunu fark ederiz; kendi teorilerinin nesnesini çözümlemek gibi garip bir koşul dâhilinde ulaşmışlardır ancak bu amaca, yani gerçeğin genel bir teorisinin önerilmesine. Bu çözümleme, teorinin nesnesini, Platon'un "daha az varlık" (*mè on*) adını verdiği, ancak yarım yamalak var olduklarına inanılan, duyumsanır şeylere – yani gerçek şeylere – has bu kısmi-yokluğa havale etmesi koşuluyla gerçekleşir. Sanki bir ressamın ya da bir romancının imkânı dahilinde ve kendi usulünce ayrıntısını sunabildiği gerçeklik; buna karşılık, filozof tarafından, ilkesinde dahi tartışılmamak ve böylelikle kendini sadece gerçeklik, yalnızca tüm gerçeklikten yoksun kalmış bir halde bulmak koşulu haricinde bütününde sezilemezmiş gibi! Zaten şeylerin ayrıntılarında tek tek düşünüldükleri zaman doğru, fakat genelinde, bütününde düşünüldükleri zaman ise şüpheli olduklarını kanısına belli belirsiz varmak hem en yaygın duyarlılığa hem de felsefeye has bir duygudur: Tek noktaya yönelik bir olgu gerçek olarak ele alınmalıdır, fakat gerçekliği oluşturan tek noktaya yönelik olgular bütünü belirsiz olarak ele alınmalıdır. Başka bir deyişle, her ne olursa olsun tikel olarak bir şeyden şüphelenmek imkansızsa, buna karşılık (ki felsefe de genellikle bunu icra etmektedir) genel olarak her şeyden şüphelenmek mümkündür. Gerçek olay, gerçek olarak kabul edilir, parçası olduğu ya da aslında parçası olmadığı olayların toplamı

olarak değil: çünkü ilkinin kesin bir algısı varken ikincinin muğlak bir duygusu vardır sadece. Bütünün bir belirsizliğine bağlı detayın kesinliğinin bu paradoksu, matematik (var olmayan bir bütüne ait var olan bir unsur paradoksu) ya da aritmetik (bire eşit olmaklığıyla kabul edilen, fakat kendisine ikinci bir birlik eklendiği zaman ikiyi vermeye muktedir olmayan bir birlik paradoksu) bir biçimde dile getirilebilir. Şüphesiz yalnızca tekil gerçeklik olduğunu ve cinsil gerçeklik olmadığını, Ortaçağ nominalist filozofların öğrettiği gibi bir tek tikel köpeklerin olduğunu ve genel anlamda köpek denilen şeyin olmadığını kolayca kabul ederdik. Buna karşılık, tekil gerçekliklerin toplamının, var olmayan ya da hayali – Platon'un *Devlet*'in meşhur pasajında da salık verdiği üzere mağaradaki gölgelerle karşılaştırılabilir – bir gerçekliğe denk geldiğini kabul etmek daha zordur.

Felsefenin eskilerden kalma bu tereddüdünün en dikkate şayanı, gerçekliği olduğu haliyle ele alamamasıdır; böyle bir görevin imkânsızlığı ve devasalığı karşısındaki şaşkınlıktan çıkarabileceğimizin tersine, bahsi geçen, bunun tam zıttı bir duygudur: gerçeklik, her ne kadar tamamıyla bilindiği ve keşfedildiği varsayılıyor olsa dahi, sırf kendisinde tabiatının ve manasının gizini çözmeye imkân tanıyacak ilkeleri barındırmamak amacıyla, [kendisinin] anlaşılmasını sağlayacak ipuçlarını asla ele vermeyecektir. Olduğu haliyle gerçekliği düşünmek, düzünü daima görmezden geldiğimiz bir tersi ya da aslını daima görmezden geldiğimiz bir kopyanın tıpatıp bir benzerini haybeye incelemek halini alacaktır. Öyle ki felsefe, alışageldiği üzere gerçeğe çarpar, tükenmek bilmez zenginliğinden ötürü değil, daha ziyade gerçekliği hem çok geniş hem de çok ince bir madde haline getiren varlık neden-

lerinin yoksulluğundan ötürü: kat edilemeyecek kadar geniş, anlaşılamayacak kadar ince. Nihayetinde gerçekte [olanda] hiçbir şey, ne kadar sonsuz ve bilinemez olursa olsun, kendi akıl edilebilirliğine katkıda bulunamaz: demek ki kuvvet, ilkesini başka bir yerde aramakta, bu gerçeğin kendisinin gizini gerçeğin dışında bulmaya çabalamakta yatar. Ki gerçeğin esas *yetersizliği* fikri buradan kaynaklanmaktadır: gerçek, dilin imkan verdiği ölçüde ve terimin anlamı gereğince söylemek gerekirse, daima kendi "neden"inden mahrum kalacaktır.

Gerçeğin yetersizliği düşüncesi – gerçekliğin, felsefi olarak gerçekliğin kendisinin haricindeki, kendini temellendirecek ve açıklayacak, hatta doğrulayacak bir ilkeye (idea, tin, dünyanın ruhu, vb.) başvurmaksızın bilinmeyecek olması fikri – Batı felsefesinin temel motiflerinden birini oluşturmaktadır. Buna karşılık, Leibniz'in ve yeterli neden ilkesinin hatırına, *yeterli gerçeklik ilkesi* olarak adlandıracağım bir "gerçeğin yeterliliği" fikri, tüm filozofların – hepsinin ya da neredeyse hepsinin – nazarında büyük bir münasebetsizlik görülecektir: burada doğal olarak Lucretius, Spinoza, Nietzsche gibi düşünürleri ve hatta belli bir manada Leibniz'i bile bir yana koymalıyız. Olduğu haliyle gerçekten itibaren ve gerçek üzerine felsefe yapma niyeti, filozofların nazarında ve en yaygın kanıya göre, en ufak bir düşünüme bile muktedir olmayan ve tam anlamıyla dar kafalı zihinlere özgü kocaman bir hata, genel bir alay konusu haline bile gelmektedir. Filozofların çoğuna göre; dolaysız deneyimle ilgilendiklerini, hatta bununla tatmin olduklarını itiraf edenlere yönlendirilmiş ebedi dokundurmalar bundan kaynaklanır; öyle ki Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin başındaki fevkalade pasajda, böyle bir akli eğilimi, hayvanların bilgeliğinin bile aşağısında

konumlandırır: "Duyumsanır nesnelerin gerçekliğinin bu hakikatini ve bu kesinliğini doğrulayanlara, bilgeliğin başlangıç ekollerine geri dönmeleri, özellikle de antik Eleusis (Ceres'in ve Bacchus'un) gizemlerine ve her şeyden önce ekmek yemenin ve şarap içmenin gizemini öğrenmeleri gerektiği söylenebilir. Zira bu gizemlere vakıf kişi yalnızca duyumsanır şeylerin varlığından şüphelenmekle kalmaz, bu varlıktan umudunu keser; bir yandan bu şeylerin yok oluşunu tamamlar, öte yandan da o şeylerin bu yok olmayı tamamladıklarına tanık olur. Hayvanlar bile bu bilgelikten yoksun değildir, hatta derinden derine bu bilgiye vakıf gözükürler; zira duyumsanır şeyler karşısında sanki bu şeyler kendinde imiş gibi durmazlar, aksine bu gerçeklikten umutlarını keserler, yokluklarının mutlak kesinliğinde [bu şeyleri] sezerler ve tüketirler, o kadar. Ve bütün doğa, tıpkı hayvanlar gibi, duyumsanır şeylerin hakikatinin ne olduğunu öğretenlerin hepsine görünmüş bu gizemleri kutlar[1]." Dolaysız gerçekliğin bu değersizleştirilmesi, gerçeğin her felsefi yadsımasına ortak *credo*'sunu oluşturan "yetersiz gerçeklik ilkesi"nin özellikle akıcı bir ifadesidir; Hegel'in, hayvanların iştahını, parçalamaya hazırlandıkları yiyeceklerin ontolojik yoksulluklarını tanımalarına benzetmesinden doğan oldukça da komik ifade: sanki öncelikle kendisine sunulan mamayı kapıveren zayıf domuzun, dişlemeden önce bu mamanın "yokluğunun mutlak kesinliğine" ikna olması gerekirmiş gibi.

Buna benzer bir mizaçta modern bir Hegelci olan Eric Weil, özellikle gerçekliğe, deneyimleyebildiğimiz gerçekliğin her türlü "gerçek gerçeklikten" yoksun kalmış haline adanmış (*"Sur la réalité"*) bir makalede oyu-

1 Fr. çev. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne.

na dahil olduğunu beyan etme hakkını bulur kendinde: "Dolaysız bir biçimde kendini veren gerçek değildir." İçilmek üzere olan bir içeceğin hiç de hakiki bir içecek olmadığını ya da okşamalara kendini bırakan bir kadının hakikaten de bir kadın olmadığını da hiç aldırmadan beyan edebilirdik. Benzeri sözler doğal olarak anlamsızdır, fakat aynı zamanda, diyebilirim ki, ciddi anlamda "felsefi"dir, - terimin acınacak haliyle, L.-M. Vacher'in son dönem bir denemesinde de ortaya koyduğu üzere felsefenin temel işlevinin "apaçıklıkları tamamen gözden düşürerek budalalıkları saygınlaştırmak"[2] olduğunu düşünmeye teşvik edecektir. Var olanı anlamayı ve yorumlamayı kendine uğraş edinen felsefenin çoğunlukla var olmayandan başkasına gözünü dikmediğini ve dikkat etmediğini kabul etmek güçtür aslında. Felsefenin, bu olağan ve aralıksız temayülü tartışılmayacak kadar hoş olan içgüdüyü (ki görünürde gerçek olanın zorunlu bir devamıdır tartışılmayacak kadar hoş olan; hatta iş gerçeğe gelince şüphe, gerçeğin sunabileceği her türlü hoşluğa zorunlu olarak yayılır) değersizleştirmesinde olduğu kadar, açıkça doğru olanı tercihen daima çürütmek istemesinden daha şaşırtıcı bir şey yoktur. Spinoza hakikatlerin ve değerlerin tersine felsefenin bu alışagelmiş eğilimini oldukça iyi özetler: "Batıl inanç iyinin, üzüntü getiren olduğunu; kötünün ise, neşe veren olduğunu kabul eder gözükmektedir."[3]

Gerçeğe itiraz etmek, [gerçeğin] tüm ve yalın gerçekliğinden şüphe duymak amacıyla filozofların çoğunca ileri sürülen nedenler, sıra bana gelince, daima pek inandırıcı olmamakla birlikte pek de bir şüpheli olarak gözüktüler.

2 *Pour un matérialisme vulgaire*, Montreal, 1986, s.143.

3 *Ethica*, kitap IV, Ekler, bölüm XXXI.

Haddini bilmezliklerinden değil; zira kendini, kendinden başkasıyla açıklayamayan gerçekliğin kesin bir biçimde olduğu ve asla da anlaşılmaz olmadığı yadsınamaz – lakin anlaşılmaz olmak gerçek olmamaya denk değildir, tıpkı anlaşılması güç hareketler sergileyen bir kadının var olmayan bir kadına denk olmadığı gibi, ki alışagelmiş anlamda en sıradan aşk maceralarından da bunun böyle olmadığını biliyoruz. Gerçeğin bütünüyle ve tamamıyla gerçekliğinden şüphe ettiren felsefi argümanların tek fakat en büyük zayıflığı; bu argümanların hakiki zorluğunu, yani gerçeğin ve yalnızca gerçeğin ele alınması gerekliliğini görmezden geliyor olmalarıdır: gerçekliğin anlaşılmaz karakterinde ikincil olarak barınan bir zorluk var ise bu, öncelikle ve esasen [gerçekliğin] acı verici karakterinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, felsefenin gerçeğe dargınlığının kökeninde, gerçekliğin açıklanamaz olması, bir tek kendisine dayanıyor olması olgusundan öte, [gerçekliğin] *zalim* olması olgusundan ve bunun sonucu olarak da – insanı, gerçeklikle arasındaki her türlü mümkün mesafeden ya da gerçekliğe başvurmasından alıkoyan – yeterli gerçeklik ilkesinin mütemadiyen bir sıkıntı riski ve dayanılmaz bir sıkıntı oluşturduğundan fazlasıyla şüphelenmekteyim. Örneğin bir yas münasebetiyle, gerçekliği aniden dayanılmaz kılan üzücü bir durum oluşuverir; veyahut özellikle çekilmeyecek kadar acıklı her durumun haricinde genel olarak gerçekliğe ani bir aydınlatıcı bakış atıvermemiz icap eder. "Melankolik hipokondri [hastalık hastalığı]" diye not eder Gérard de Nerval bir defterine: "Bu, yaman bir hastalıktır; şeyleri oldukları gibi gösterir."

Gerçeğin "zalimliği"nden öncelikle, aslına bakarsanız, gerçekliğin özündeki acı verici ve trajik tabiatını anlarım. Herkesçe iyi kötü bilinen ve zaten başka yerde uzun

uzadıya bahsetme olanağı bulduğum bu ilk anlam üzerinde durmayacağım; burada dünyadaki her şeyin anlamsız ve gelip geçici karakterini hatırlatmak yeterli olacaktır. Ama ayrıca gerçeğin zalimliğinden, bu gerçeğin yegâne ve sonuç olarak amansız ve kesin karakterini – hem gerçekliğe mesafe almayı hem de kendisi haricinde kalacak birtakım ısrarı göz önünde bulundurmak kaydıyla gerçekliğin çekilmezliğini dindirmeyi yasaklayan karakteri – anlarım. *Crudus* (çiğ, hazmedilmemiş, sindirilmesi güç) gibi *crudelis* (zalim) kelimesinin de kökeni olan *cruor*, derisi yüzülmüş ve kanayan teni ifade etmektedir: gerek sıradan çeperlerinden gerekse kendine eşlik edenlerden, bu durumda deriden sıyrılmış ve böylelikle, kanlı olduğu kadar sindirilmesi de güç olan, yegâne gerçekliğine indirgenmiş şeyin ta kendisi. Olduğu haliyle ele almak amacıyla gerçek, kendisi olmayan her şeyden sıyrıldığı andan itibaren böylesine zalimdir – sindirilmesi güçtür: tıpkı, mahkûmu bir af talebi için gerekli süreden mahrum bırakan, idamın gerçekleştirilmesine denk bir ölüme mahkûmiyet gibi gerçeklik de, daima kısa kesmek amacıyla her türlü af talebini görmezden gelir. Öyle ki, ölüm cezasında zalimce olan, bir yandan ölüme mahkûm edilmiş olmak, öte yandan idam edilmiş olmak gibi, gerçekte de [gerçeklikte de] zalimce olan, bir manada iki yönlüdür: bir yandan zalim olmak, öte yandan gerçek olmak, – hatırı sayılır şu farklılıkla; ölüme mahkûmiyet vakasında, idam zorunlu olarak mahkûmiyeti takip etmezken, gerçeklik vakasında idam, kendiliğinden mahkûmiyeti takip eder ki bundan ayrılmasın; hatta şöyle denebilir ki "duraklarını" hemen idam seviyesinde konumlandırabilsin. Bu durumda mümkün tek bir akli ayrım kalır, her ne kadar olaylarda bu ayrımı yapmak imkânsız olsa da. Demek istediğim şu

ki, oldukça olağan bir biçimde, ve hatta, belli manada oldukça akla yatkın bir biçimde, gerçekliğin tabiatı gereği zalim olduğunu, üstelik de zalimliğin nihai titizliği gereğince tam anlamıyla gerçek olduğunu umabiliriz. Bu, aşağı yukarı *Albertine Kayıp*'ın başında Proust'un ifade ettiği şeydir: Albertine'in pılı pırtısını alıp gitmiş olması zaten fazlasıyla üzücüdür – üstüne üstlük en kötüsü de bunların hepsinin *gerçek* olduğunu düşünmektir (Proust "Izdırap, psikolojik olarak psikolojiden daha öteye gider" diyerek bu ayrımı yorumlamıştır; kanaatimce ızdırabın, gerçeklikte, tasvir ya da hayal edebileceğimiz her türlü ızdıraptan tam anlamıyla daha öteye gideceğini söylemek istemiştir). Tanıdığım bir depresif, yakınışını, karşılaştırabilir ve fazlasıyla manidar bir biçimde memnuniyetle dile getirebilir, öyle ki bu yakınış saçma bir yineleme şekline bürünebilir: yalnızca varoluşun yeterince korkunç olmasından değil, aynı zamanda ve her şeyden öte, varoluşu bu şekilde ele almakta *haklı* olduğundan yakınmaktadır. Hakikat yalnızca korkunç değil, diye beyan eder işin özü umutsuzluk krizlerinde; üstelik hakikaten de böyledir – hakikat *gerçekten de* korkunçtur. Netice itibariyle, gerektiğinde gerçekliğin üzücü olduğunu kabul edecektir; buna karşılık, direncini kıran ve kanaatince çizgiyi aşan şey, üzücü bir hakikatin aynı zamanda ve tüm bu bahtsızlık yetmiyormuş gibi bir de *hakiki bir hakikat* olması fikrinden kaynaklanan fazladan bir işkence olmasıdır – veyahut, gene aynı anlama gelecek biçimde, dayanılmaz bir gerçeklik de, zalimlik yetmiyormuş gibi bir de gerçek bir gerçekliktir. Başka bir deyişle – ki gerçeğin çifte zalimliği fikrini dile getirerek ortaya koymak istediğim tam da budur – gerçekliğin en zalimi, esasen zalim karakterinde değil, ancak önüne geçilemez, yani tartışılmaksızın ger-

çek karakterinde barınıyor gözükmektedir.

Lafı geçmişken değinelim: pek çok yineleme gibi, "hakikat" ve "hakiki hakikat" ya da "gerçeklik" ve "gerçek gerçeklik" arasındaki bu aşırı ayrım, her halükarda ikiden bir yapma, yalın ve yegâne olduğu tasvir edilen bir sonsuz aşırılık etkisi bırakma yanılgısına düşen insan yetisini genel anlamda resmeden bir eğilim bakımından yoksul değil, zengindir. Her şeyi simsiyah [bir bakış açısından] gördüğünü doğrulayan, üstelik de her şeyi simsiyah görmekte haklı olduğunu ekleyen depresifimiz; ayrıca da haklı olmakta haklı olduğunu düşündüğünü, akabinde ise haklı olmakta haklı olduğunu ve devamını düşünmekte haklı olduğunu eklemek zorunda kalacaktır. Zaten tamamen yanılmış bir biçimde, tek amaca yönelik bir hakikatin beyanına daima ilkiyle yüzleşmesi umulan daha genel bir hakikatin beyanını, sonra ikinciyi desteklemek için üçüncü bir hakikatin, üçüncüyü desteklemek için dördüncü bir hakikatin beyanını, ve böylelikle de sonsuza giden bir seriyi ekleyecektir. Böyledir belki de her insan, arzusunun ya da güdüsünün farkına varmayı kendine tasa etmeye başladığı andan itibaren: yenilenmiş ve yinelenmiş bir ifadeden başkası olmayan, alışagelmiş olarak her türlü aşk ve kin gösterişine eşlik eden bir olguyu açıkladığı varsayılan, gereksiz bir açıklamanın eklenmesi. Tıpkı kavun meraklısının aldığı tadı, kavunun mükemmel tabiatı bilgisiyle açıklamaya yeltendiği gibi, kavun sevmeyen kişi de kavunun iğrenç tabiatı bilgisiyle tiksintisini açıklar. Kavun severim, der kavun meraklısı – aman ne mutlu ona: zira yoksa yemezdim! Kavun sevmem ben, der öteki – ne mutlu ona: zira, yoksa kavun yerdim: ne felaket! Her iki vakaya ortak yanılsama, zaten her yanılsama vakasında olduğu gibi, bir gerçekliğin ken-

di kendisine yetmediğini ve ancak karşıtının yadsınması yoluyla kendini dayattığını veyahut da bir olgunun ancak kendi söylediğinden cayması sayesinde var olduğunu (ki bu genellikle karşıtının yadsınmasının aynısına denktir) sanmaya dayanır; halbuki gerçeğin aslı, yalnızca, her türlü yineleme ihtimalinden olduğu gibi her türlü çelişkiden de kaçınmaktır.

Meramıma geri dönmek gerekirse, [gerçekliği] bir kez daha bir tek kendisi ve kendine yeterli olarak ele almak kaydıyla, halihazırda zaten insani anlama yetisini aşan gerçekliğin, insani duygulanma yetisini de – ki bu yeti ilkine göre daha kırılgandır – aştığını söyleyeceğim. Aslında şunu belirtmek gerekir ki, eğer zihinsel anlama yetisi ve psikolojik kabul etme yetisi insanda eşit ölçüde sınırlı ve uzun sözün kısası, zayıf ise, ikincinin eksikliği birincisinden sonsuz ölçüde daha ağır basar. Anlaşılmaz olmaklığıyla gerçeklik, ruhu tesadüfen rahatsız eden ve yaşamın olağan alıştırmasını kösteklemeyen bir rahatsızlıktan başka bir şey değildir: böylece her biri, rahatça zaman, uzam, hareket ile yetinir; burada gerçeğe kuşkusuz fazlasıyla temas eden kavramların bahsi geçiyor olsa da hiç kimse bu kavramları ne kavrayabilmiş ne de tanımlayabilmiştir. Gerçeklik yoğun biçimde acı verici olarak hissedilmeye başlandığı andan itibaren işin rengi değişir: gerçeklik etkilediği kişinin *hoşgörüsüzlüğü* ile karşı karşıya bırakılır, halbuki gerçeklik, gerçekliğin kendisini anlamaktan aciz kişide basit ve geçici bir şaşkınlık halinden başka bir şey değildir. Dediğimi tekrar etmek gerekirse; gerçeklik, ki eğer insani anlama yetisini aşıyorsa, terimin tam anlamıyla, insani hoşgörü yetisinin "sınırlarını aşmaya" özgü başka ve esas bir durumdan kaynaklanır. Bu yeti, gerçeklik tarafından sekteye uğratılmışken zekâ çoğun-

lukla, tartışmaya sunulmuş ve biçimsizce uzatılmış – ki bu uzatmalar ve tartışmalar ebediyete kadar ertelenmek durumunda idiyse – gerçeklikle şöylesine bir uzlaşmada bulunmaktan hoşnuttur. Halbuki gerçeğin aynı tuzağına düşmüş "duygulanım", karşı gelir ve yarışa katılmayacağını ilan eder; terimin elektrik anlamıyla öylesine bir gerilimdir ki bu, çok şiddetli bir cereyana yakalanır. *Swann'ın Bir Aşkı*'nda sevdiği kadının bir yosma olduğu varsayımıyla yüzleştiği esnada Swann'ın başına gelen tam da budur; özellikle gerçekliğe tekabül etme gafletinde bulunan varsayımın neticesi, Proust'un tam da ani ve gökten inme bir "sigorta atması" olarak betimlediği şeyin lehine dolaysızca bastırılmış olmasıdır: "Bu fikri derinleştiremedi, zira ondaki oldum olası, bir durup bir başlayan ve nereden geldiği bilinmez zihin tembelliği nöbeti, tam da o an zihnindeki tüm ışığı söndürüverdi, öylesine de kabaca ki... Sonrasında sokak aydınlatması döşenmişken, tek bir evdeki elektriği kesebildik." Gerçek'le ciddi bir çatışma durumunda, içgüdüsel bir biçimde, gerçeğin kabullenilmesinin kendi kudretini aşacağını ve hatta varoluşunu bile tehlikeye atacağını önceden sezen insan, ya gerçeğin lehine ya da kendi lehine karar vermeye zorlanmış buluverir kendini – zira, tereddüt etmenin artık bahsi geçmemektedir: "Ya o ya ben." İcabı gereği tercihine sadık kalır ve böylelikle gerçeği mahkûm eder, tıpkı Swann'ın yukarıda alıntılanmış pasajda yaptığı gibi. Tabii ki tercihini gerçekten yana da yapabilir: intihar vakası - psikolojik intihar ya da kısaca intihar.

O halde gerçeğin kabullenilmesi, ya salt bilinçsizliği – ki fırtına, mürettebatı ve yolcuları sıkıntıdan kudurturken kıyıda bir başına sıkıntısız dolanan Epikurosvari keyfe keder kişinin bilinçsizliği durumu aynen böyledir – ya da

hem beter olana vakıf olmaya hem de bu beter olanın bilgisinden ölümcül bir darbe almamaya muktedir bir bilinci varsayar. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu sonuncu yeti, ölümcül bir darbeye maruz kalmaksızın bilme yetisi, mutlak anlamda insan yetilerinin menzili *dışında* konumlanmaktadır – en azından Pascal'ın lütuf, benimse neşe adını verdiğim belli bir olağanüstü yardımın işe karışmadığı doğrudur. Aslında bilgi, insan için, Genesis'te de zaten değinilmiş olan ("Bilim ağacının tadına bakmayacaksın") bir çeşit uğursuzluktan ve bir çeşit bedduadan ibarettir: kaçınılmaz (bildiğimiz şeyi tamamen yadsımanın imkânsız olması) ve kabul edilemez (bunu tamamen kabul etmenin de imkânsız olması) olan bilgi insanı, yani (tıpkı mevcut birlik kuvvetlerince arkası kollanmaksızın ve geri çekilme ihtimallerini göz önüne almaksızın baskına girişen densiz bir general gibi) yüzleşmekten aciz olduğu bir hakikate vakıf olma gafletinde bulunmuş varlığı, çelişkili ve trajik – Vladimir Jankélévitch'in ("zorunlu ve imkânsız olanın ittifakı") örneğinden anladığımız anlamda trajik – bir yazgıya mahkûm eder. İnsanlık durumu dediğimiz şeyde en keskin ve apaçık olan (şey) kanaatimce tam da şu noktada barınmaktadır: – hayvanların ya da cansız nesnelerin aksine – bilgiyle donatılmak lakin kendi bilgisiyle yüzleşmesi için yeterli psikolojik kaynaktan yoksun olmak, bir bilgi fazlalığıyla ya da dahası André Green'in de dediği gibi ayrım gözetmeksizin hem ayrıcalığını hem de yıkımını beraberinde getiren "fazladan bir göz" ile donatılmış olmak – kısacası, bilmek "lakin yapamayacak olmak". Öyle ki insan, kendi ölümünün bilincinde olan, bilinen tek yaratıktır (tıpkı her şeye vaat edilmiş ölümün bilincinde olduğu gibi), fakat aynı zamanda ölüm fikrini kesinkes reddeden tek yara-

tıktır da. Yaşadığını bilir, lakin nasıl olup da yaşadığını bilmez; ölmek zorunda olduğunu bilir, lakin ölmek için ne yapacağını bilmez. Başka deyişle insan, bilmeye muktedir olmadığı şeyi bilmeye, gerçekte kudretinin yetmediği şeyi genel anlamda yapabilmeye, tam da yüzleşmekte aciz olduğu şeyle yüzleşmek durumunda kalmaya muktedir olan varlıktır. Böylesine, bilmekten ve yadsımaktan aciz bir biçimde insan, her türlü makul tanımı yasaklayan çelişkili elverişlilikler sunar, tıpkı Pascal'ın *Düşünceler*'de tekrar ettiği gibi. İlahi ve evrensel bir programcının, en azından Epikuros'un öne sürdüğü gibi yalnızca tesadüfe göre hareket etmeyen bir programcının burada, [bu bilgiyi] algılama, buna hükmetme ve bunu kendi programına dahil etme durumunda olmayan bir terminale gizli bir bilgi gönderen bir tek sayılar tabanı sistemi oluşturmaya kalkıştığı söylenebilirdi: insana, kabul etmeye muktedir olmadığı lakin ve maalesef duymaya fazlasıyla muktedir olduğu bir hakikati ifşa eden bir program. Bu sebeptendir ki Lucretius'un insan sıkıntısını, hakikat vahyiyle iyileştirme niyetindeki şiirinin tek bir sonucu vardır ve zaten bundan başka da bir sonucu olamaz: bu sıkıntının ta kendisini daha da arttırmak. Hakikatin tecellisi, tam da hakikatten muzdarip kişi için hiçbir şey ifade etmemektedir; hatta Lucretius'un davet ettiği hakikatin zoraki mükemmeliyeti, her şeyden öte tam da kendi olarak, çıplak ve zalim haliyle sezinlenen gerçeklikten şüphelenen kişide etkisiz kalmaktadır. Burada çare kötüden de beterdir: hastanın kudretini aşan [çare], kendi kudretinin ötesindeki bir gerçeğin tecrübesi karşısında çoktan pes etmiş bir hastayı iyileştirmekten –ya da aslında [bu çareye] hiç de ihtiyacı olmayan sağlıklı bir kişiyle tesadüfen karşılaşmaktan– başka bir şey yapamaz. Leopardi,

Zibaldone'sindeki bir pasajda, yaşam alıştırmasını yaşam bilgisiyle karşılaştıran bu zorunlu çelişkiyi ve yetersizliği mükemmel biçimde analiz etmektedir: "Şeylerin ve evrensel varoluşun dehşet veren gizemi, (...) aklımızın yalnızca uzamının, kapsamının ve kudretinin değil, üstelik de temel ilkelerinin asıllarının yetersizliklerini ve hatta hatalarını ilan etmekten daha iyi bir biçimde açıklanamaz. Bu ilke – ki, kendisi olmaksızın bu ilke her türlü önermenin, her türlü söylemin, her türlü akıl yürütmenin ve hatta bunlarda hakikaten olanı kavramanın ve yapılandırma kudretinin tesirinin bile yok olup gideceği bu ilke – diyeceğim odur ki kendisi gereğince *bir şeyin hem olabileceği hem de olamayacağı* bu ilke, doğadaki afaki tutarsızlıklar göz önünde bulundurulduğunda mutlak anlamda yanlış gözükmektedir. Gerçekten de mutlu olmak ve hiçbir anlamda mutlu olamamak, ki bu [durum], varoluştan ayrılmaz, doğuştan gelen bir acizliktir ya da dahası mutsuz olmak ve mutsuz olmamayı başaramamak, bunların her ikisi de, iş insanoğluna ve her türlü canlıya gelince, ilkelerimiz ve deneyimimiz gereğince hiçbir hakikatin olamayacağı kadar ispatlanmış iki hakikattir. Zira mutsuzlukla bütünleşmiş ve bununla zorunlu bir şekilde ve özü gereği bütünleşmiş olmak; kendine mükemmelliği, mutluluğu amaçlayan kendi nihayetine tamamen karşıt bir şeydir, kendi kendisinin düşmanı olan, kendi kendini harap eden bir şeydir. O halde canlıların varlığı kendi kendisiyle, özsel ve zorunlu doğal bir tutarsızlık içindedir."[4] Cioran aynı düşünceyi, *Varolma Eğilimi*'nin bir aforizmasında kısaca özetlemektedir: "Var olmak, hakikate karşı bir protestodur."

4 "*Zibaldone*", extraits traduits par M. Orcel, Ed, "Le temps qu'il fait", ss. 91-92.

Hakikate saygı duymak ya da devamlı bir şekilde hakikati tersinden algılamak koşuluyla olağan biçimde yaşayabiliriz ancak: diğerleri arasında, eski Sisyphos efsanesince resmedilmiş yorucu görev. Felsefi girişimlerin çoğunca da canlandırılmış bu efsanenin başlıca amacı, insana hakikati ifşa etmek değil, tam tersine hakikati unutturmaktır. Hakikatin zalimliğini, tıpkı bir ilacın geçici olarak acıyı dindirdiği gibi, gidermek; bin bir çeşit ilaçla – filozofun az ya da çok tasarrufunda olan akli kaynaklar uyarınca iyi kötü öngörülmüş bu ilaçlar, nihayetinde daima, Eric Weil'in yukarıda bahsi geçen naif beyanına ("Dolaysızca kendini [varlığa] veren, gerçek değildir") benzer, gerçeğin sanrılı bir büyüsüne indirgenmektedirler– gerçek(lik) tecrübesini yumuşatmaktır. Filozof – bir kez daha değinmek gerekir ki tüm filozoflar değil, yalnızca bunların büyük bir kısmı – dermansız bir hastanın başucundaki doktora benzer. Ne pahasına olursa olsun (kendisinin de paylaşmakta olduğu) ızdırabı dindirme kaygısındaki, lakin elle tutulur ve doğrudan bir tesiri olsun diye sarf edilen çarelerin değerine karşı kayıtsız kalan bir doktora benzer filozof. İlk tedavisi, gerçeğin gerçek olmamasının neye mal olduğunun hesabını çıkarmaya çabalamaktır, çünkü muzdarip olduğumuz ve her kötülüğün nihai nedeni olan şey gerçeğin ta kendisidir. Hatta Albertine'in gitmiş olduğunu öğrenen Marcel Proust saçma olduğu kadar içgüdüsel de olan bir ilaç bulur. Albertine'in aslında gerçekten de gitmemiş olduğu fikrinde: "Bu sözcükler, 'Hanımefendi Albertine gitti' sözcükleri, uzun süre dayanamayacağımı düşündüğüm bir ızdırap yaratıyordu kalbimde ve bu ızdıraba hemen bir son vermeliydim; kendi kendime, tıpkı annemin ölmekte olan anneanneme karşı sergilediğine benzer bir sevecenlikle, sevdiğimiz

birinin acı çekmesine izin vermemeyi gerektiren bu aynı iyi niyetlilikle diyordum ki 'Bir saniye sabrediver, sakin ol, böyle acı çekmene izin verecek değiliz ya.' Tam da ben henüz kapıyı çalmamış iken, Albertine'in gidişinin bana önemsiz, hatta arzulanır gelip gelemeyeceği üzerine belli belirsiz kafa yorarken imkânsız olduğunu düşündüğüm şey, bu fikir zincirinde gerçekleşmiştir; ki içgüdüm bu fikirleri ilk yatıştırıcılar olarak açık yaramın üstüne basmaya çabalamaktadır: 'Bütün bunların hiçbir ehemmiyeti yok, ne de olsa derhal geri gelmesini sağlayacağım. Her yolu düşünecek, tartıp biçeceğim, her halükarda bu gece burada olacak. Nihayetinde haybeye kaygılanmak gereksiz.' *Albertine Kayıp*'taki bu pasajda başka hiçbir kelimeyi değiştirmeye gerek duymaksızın, "Hanımefendi Albertine gitti" formülünü "gerçek gerçektir" formülüyle değiştirebileceğimizi belirtmek gerekir. Aynen, felsefe de genel olarak, "budur [*cela est*]"fikrinin, "bu olsun [*cela soit*]"un imkânsızlığı ve kabul edilemezliği fikriyle değiştirmekte diretmektedir: varlığın zorlayıcı ve egemen hükümdarlığına karşılık hayali ve ahlaki bir "olmalı" hükümdarlığı ortaya koymaktadır.

Sırası gelmişken insanın ahlaksallığa eğilimini beyan etmek üzere olduğumdan, ilk gençlik yıllarımdaki bir eserimde (*La philosophie tragique*) önceden dile getirmiş olduğum bir hakikati tekrar etme fırsatından yararlanacağım: ahlak dediğimiz şeyin hiç de ahlaksız, adaletsiz ya da skandalvari olmayıp, tam tersine *gerçek* – her skandalın yegâne ve hakiki kaynağı olan *gerçek* – olduğu hakikati. Ahlak alanının değerli iki uzmanından bahsetmek gerekirse, Platon ve Rousseau vakası burada oldukça aydınlatıcıdır. Aslında Platon'un düzenbazlığı, insanın en yüce ve en zor görevini tam tersine, sürekli olarak insan sıfa-

tına yaraşmaz ve küçümsenir olarak sunmasından kaynaklanmaktadır: demek istediğim, gerçeğe razı olmak, doyumunu ve kaderini duyumsanır ve çürüyüp gidecek dünyada bulmak. Hatta Rousseau'nun deliliği bile, esasen trajik bir hal almaya başlar başlamaz her türlü gerçekliği ahlakdışı olmakla mahkûm etmeye dayanmaktadır. Her ne kadar bu saçma fikir tarafından, durmaksızın işleniyor olsa dahi, bu fikre asla kendini kaptırmayan Rousseau bu sırada ve en zalim şekilde, muhtemelen bir dikkatsizlik anı uğruna, *Lettre* à *d'Alembert*'inin şaşırtıcı bir pasajında bu durumu itiraf eder: "*Phaedrus*'ta ve *Oedipus*'ta insanın özgür olmadığı ve göğün, insanı teşebbüs ettiği suçlardan ötürü cezalandırdığından başka ne öğreniriz ki? *Medeus*'ta kıskançlık gazabının bir anneyi ne denli özünden farklı ve zalim kıldığı değil ise nedir öğrendiğimiz? *Théâtre-François*'nın çoğu oyununu takip ediniz, bu oyunların neredeyse hepsinde iğrenç canavarlarla ve tüyler ürpertici eylemlerle karşı karşıya kalacaksınız; şunu da eklemek gerekir ki *oyunlar, ilgi uyandırması ve erdemlere zemin hazırlaması açısından gerekli, lakin, [bu oyunlar] bilmemesi gereken dehşetlere ve mümkün olduğunu dâhi farz etmemesi gereken cinayetlere karşı insanın gözlerini açması açısından kuşkusuz tehlikelidirler* (vurgu bana ait)." Başka bir deyişle, hoşa gitmeyecek bir hal aldığı andan itibaren hakikatin ne olduğunu birine tanıtmak, ahlakdışı ve şok edicidir; hakikat ancak ve ancak, ötesinde bir yasaklamayla karşı karşıya kaldığı belli bir zalimlik derecesine rekabeten kabul edilebilirdir. Rousseau felsefesinde olduğu gibi Platon felsefesindeki son kelime, şu basit ve kuraldışı özlü sözle özetlenebilir: Eğer ki hakikat zalim ise bu, [hakikatin] yanlış olmasından –ve netice itibariyle de hem öğretilerce çürütülmüş hem de halktan gizlenmiş olmak zorunda kalmasından

– kaynaklanmaktadır. Kant sıklıkla aynı özlü sözden ilham alır gözükmektedir: yalnızca karşıt hipotezlerin itirazcı karakterini göz önünde bulundurarak (ruhun ölümsüzlüğü ya da doğanın akılsallığı ve sonluluğu gibi) kendine has tezlerin geçerliliğini memnuniyetle sağlayan – ya da sağladığına inanan – [özlü söz]. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absich [Kozmopolitik Açıdan Evrensel Bir Tarih İdesi]*'in ilk önermesinin ilginç ispatı böyledir. Önerme: "Bir yaratığın bütün eğilimleri bir gün tamamıyla ve bir amaca uygun olarak gelişecek biçimde belirlenmiştir." İspat: "Zira bu ilkeden sapacak olursak, yasalara uygun bir tabiata değil, körü körüne ilerleyen bir tabiata sahip oluruz ve aklın yönlendirici ilkesinin yerini üzücü bir tesadüf alır." Netice itibariyle doğru ideler ve yanlış ideler, Kant'ın keyfine göre kolayca birbirinden ayrılırlar. Birinciler hoşa giden tabiatları, ikinciler ise üzücü yanlarıyla tanınırlar.

Buna karşılık olarak şunu kullanalım: Gerçeklik aslında zalim olabilirse, bu daha az gerçek olduğu anlamına gelmez. "*Dura lex sed lex: realitas crudelis sed realitas.*" ("Katı olsa da kanun kanundur; zalim olsa da gerçeklik gerçekliktir." İfadelerden birincisi Latin dünyasını etkileyen prensiplerden biridir. -ç.n.) Şeyin katılığı, kaygılandırdıklarına tamamen kayıtsız kalan şeyi var olmaktan alıkoymaz ve hatta tesadüfen yok edebilir. Gerçeklik deneyimi, Nietzsche'nin *Wagner Vakası*'nda Bizet'in *Carmen*'i hakkında bahsettiği bu neşeyle karışık zalimlikle karşılaştırılabilir: "Bu müzik şendir, lakin Fransızvari ya da Almanvari bir şenlik değildir bu. Şenliliği Afrikalıdır; kaçınılmazlık [bu şenliliğin] başında dolanır durur, mutluluğu kısa ve ansızındır." Nietzsche'nin bu gözlemi, ister şen ister üzgün bir şekilde hissedilsin, her

gerçeklik için geçerlidir - Nietzsche'nin tam da *Carmen*'de Bizet'in müziğinden ödünç aldığı bu "ansızın" (*ohne Pardon*) olma niteliğinin gündelik kullanımda uğursuz bir karara veya bir olaya daha istekli bir biçimde bağlı olduğunu zaten bilmekteyiz. Mutluluk ve mutsuzluk, her türlü gerçeklik deneyimiyle ortak yazgıyı, yani aniden ve yalnızca aniden olma yazgısını paylaşır. Ve şenliliğin başında dolanıp duran kaçınılmazlık, Nietzsche'nin dediği üzere, bu şenliliğin önceden yazılmış bir kader olgusu olduğu anlamına değil, yalnızca [bu şenliliğin] ansızlığının, an üzerindeki mevcudiyeti söz konusu olunca hem sakınılamaz, hem de süre ve sağ kalma şansları söz konusu olunca belirsizden de öte olduğu anlamına gelmektedir. Hatırlatmak gerekir ki, sakınılmaz, tüm ebediyet boyunca zorunlu olacak şeyi değil, tersine, anın kendisinde dahi kaçınılması imkânsız olan şeyi ifade etmektedir.

İnsan kanaati; ahlaki düşünce ve trajik düşünce olacak biçimde, [insanlara] sıra kendilerine geldikçe en rahatlatıcı fakat en yanıltıcı fikri (yetersiz gerçeklik ilkesini) ve en zalim fakat en gerçek fikri (yeterli gerçeklik ilkesi) önermek kaydıyla ikiye ayrılmaktadır. Felsefenin ve filozofların başlıca iki kategorisi buradan kaynaklanmaktadır, ki bu kategoriler gereğince ya daha bir hali vakti yerinde olma durumuna davet eder ya da tam tersine daha beterine alıştırır. *Ainsi va toute chair*' in bir pasajında Samuel Butler'ın öne sürdüğü aşağı yukarı budur: "Pek az insan hakikate hak ettiği önemi bahşeder ya da ilk bakışta her ne kadar yanlışa inanmak daha çıkarlı gözükse bile yanlışa inanmaktansa doğruya inanmanın daha iyi ve daha asil olduğunu düşünür. Ve yine de yalnızca bu pek az sayıdaki insanın bir şeylere inandıkları söylenebilir; diğerleri, yüz kızartıcı inançsızlardan başka bir şey

değildir." Sıra bana gelince iki tür filozof arasında ayrım yaparım: savaşçı-filozoflar türü ve dermancı-filozoflar türü. Birinciler merhamet duyan ve etkisiz, ikinciler ise yararlı ve acımasız olanlardır. Birincilerin insan sıkıntısına karşı ileri sürebilecekleri sağlam hiçbir şeyleri yoktur, lakin bu sıkıntıyı iyi kötü uzunca bir süre uykuya daldıracak bir gam, yalan yanlış çare sunarlar, ki bu çare insanı iyileştirmeye muktedir olmasa dâhi sözüm ona kıt kanaat yaşatmaya yeterlidir. İkinciler ise hakiki çareyi ve nihai aşıyı (demek istediğim hakikatin yönetimini) sunarlar; lakin bu ilaç öylesine tesirlidir ki tesadüfen sağlıklı tabiatları daha da güçlendirecek olsa bile, zayıf tabiatları alaşağı edip mahvetme gibi başlıca ve bambaşka bir etkiye sahiptir. Paradoksal ve dikkate şayan olgu zaten tam da bu noktadadır – felsefe bilgimi olduğu kadar tıp bilgimi de mazur görünüz – : bir tek hasta-olmayanlara ya da en azından belli bir sağlıklılık zemininde bulunanlara karşı yararlı olmak. Tıpkı inanılır felsefenin, bir tek bu felsefeyi kısmen önceden bilenlerce ve bu felsefeye pek de ihtiyacı olmayanlarca anlaşıldığı şekilde tıp da ancak ve ancak kendilerine iyi bakanları iyileştirir ve iyileştirecektir.

2. Belirsizlik İlkesi

> *Güçlü bir iman ihtiyacı, güçlü bir iman*ın *kanıtı değil*, tam tersidir. Bu imana sahip olduğumuzda şüphecilik lüksünü karşılayabiliriz.
>
> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*

Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*'un bir pasajında, felsefi hakikatin akla yatkın olduğu kadar altüst edici de bir tanımını öne sürer: "Epikuros, Platon ve Pisagoras'ın Atomları'nı, İdealarını ve Sayılarını körü körüne verdiklerine kolay kolay ikna olmam. Onlar, şeye olan iman kurallarını böylesine belirsiz ve öylesine tartışmaya açık bir şekilde ortaya koymayacak kadar bilgeydiler. Lakin, cihanın bu karanlığı ve cehaletinde, bu büyük şahısların her biri adeta bir ışık imgesi getirmeye uğraştılar ve en azından hoş ve ince bir görünüşe sahip icatlara doğru ruhlarını gezdirdiler. Yeter ki, tamamen uydurma bu imge, karşıt zıtlıklara karşı dayanabilsin." Başka bir deyişle, milyonlarca yıldır düşüncelerini ifade ve

karakterize etmeye yarayan, filozofların dile getirmiş olduğu en keskin haliyle hakikat, [bu hakikati] ortaya süren filozofların hiçbirinin himayesi altında değildir; hiçbir filozof bu hakikatin, kelimenin Latince anlamıyla *auctor*'u, "yazarı" değildir. Yazar kelimesinin Latince etimolojisine geri dönmek gerekirse, *auctor* teriminin hem kefili hem de üreticiyi simgelediğini kısaca hatırlatmadan geçemeyeceğim. Zira burada bahsi geçen üretici, yani filozof en çok kendine has ve en iyi ürünleri karşısında kuşku duyar. Pythagoras sayılara inanmaz, Platon idealara inanmaz, Epikuros atomlara inanmaz. Fanatiğe nazaran filozof, kuşkusuz kendisinin dile getirdiği ve muhtemelen [bu hakikatin] ne denli şüpheli olduğunu herkesten daha iyi bildiği bir hakikati Nuh deyip peygamber demeyen insan gibi savunmayacak kadar bilgeliğe sahiptir. Montaigne'in de *Apologie*'nin başka bir pasajında öne sürdüğü üzere: "Tehlikenin nispeten, yargıcın şiddetinin ve etkisinin tersine inat ve gücenmeden doğan kızgınlığın mı, yoksa şan şöhret çıkarının mı, böyle bir adamı, arkadaşları arasında ve tamamen özgür bir biçimde, parmağının ucunu bile kaynar suya batırmak istememiş olması fikrinin sonuna kadar arkasında durmaya sevk etmemiş olduğunu bilemem."

Filozofun, tavsiye ettiği hakikatte, herhangi bir başkasından daha az ikna olması olgusu fazlasıyla paradoksal görünebilir. Yine de bu olgu, şüphe götürmezdir ve felsefi "hakikatin" kendine has tabiatına uygundur. Doğal olarak, cinsi ne olursa olsun, her hakikatin tabiatında şüpheli olmanın yattığını gözlemleyebiliriz. Böylelikle vuku bulduğu esnada ne denli basit ve ne denli apaçık olursa olsun, bir kez yaşandı mı belirsiz ve muallâk bir hal alan her olay, adalet ya da toplu bellek mahkemesine

çağrılmış bulur kendini. Hatta bir anlığına, her ne kadar kesin gözükse bile bilimsel bir hakikat; kendinin takipçisi olan ve bu hakikati başka bir biçimde, hakikatin terimlerini kökten başkalaştıran yepyeni bir teori çerçevesinde yorumlayan kavramlarla teması esnasında hızlı bir şekilde yitip gider. Öyle ki, kelimenin tam anlamıyla, (her türlü olgu hakikatinden vazgeçen ve öncülleriyle sonuca varmaktan memnun kalan matematiksel veriler hariç) "kesin bilimler" yoktur artık. Tıpkı tarihsel bir hakikat gibi, fiziksel bir hakikat de asla su götürmez ve gözden geçirilmeyecek kadar kesin değildir. Kaldı ki, tarihçi ve fizikçi, kesin ve nihai bir versiyonunu sunmaya muktedir olmasalar da şüphelenilmeyecek olgular öne sürerler. Fransız Devrimi ya da cisimlerin yerçekimi kanunu yorumları belki de daima tartışmalıdır ve tartışmalı olacaktır da; yine de bu olgulardan şüphelenmek, örneğin Fransız Devrimi'nin hiç gerçekleşmemiş olduğunu ya da cisimlerin yerçekimi kanununun doğada gözlemlenebilir herhangi bir şeye tekabül etmediğini düşünmek imkânsızdır. Her ikisi de doğrudur: ilki meydana geldiği esnada, ikincisi ise kavrandığı esnada. Bu yorumlar, kendi devirlerinde doğru olmuş olmaklıkları ve böylece, Hegel'in dediği üzere, belli bir hakikat "anı"nı tanık gösterebilmeklikleri ölçüsünde doğrudurlar. Zira felsefi hakikatlerin aslı, diğer hakikat cinslerinden farklı olarak benzeri bir "hakikat anı"nı asla tanık gösteremeyecek karakterdedir. Felsefenin bir çözülemez sorunlar veyahut Brunschvicg'in dediği üzere, en azından çözülmemiş sorunlar bilimi olması bağlamında kendi sorunlarına getirdiği çözümler zorunlu olarak ve tanım gereği şüphelidir – bu şüphe öyle bir raddedir ki, kesin olan bir hakikat, bu şüpheden ötürü kesin bir hakikat olmayı bırakacaktır ve öne sürdüğü hakikate

ikna olmuş bir filozof da (keza eleştirmekte olduğu tezlerinin yanlışlığına oldukça akla yatkın bir biçimde ikna olmayı başarmış olsa dahi) aynı şekilde bir anda filozof olmayı bırakacaktır. Bu belirsizlik ilkesi zaten, ister saygı duyulsun ister duyulmasın, hakiki ve sahte filozofları birbirlerinden ayırma ölçütü olarak kullanılabilir: öne sürdüğü hakikatlerin değeri söz konusu olduğunda hakiki bir filozof ihtiyatlı davranırken vasat bir filozof, diğer şeyler bir yana, beyan ettiği saçmalıkların hakikatine daima ikna olduğunu kabul etmektedir.

Zorunlu olarak şüpheye ve belirsizliğe adanmış ve sonuç olarak da hakikatin bütün geleneksel sıfatlarından mahrum bırakılmış felsefi bir hakikatin menfaatinin neye dayandığını doğal olarak sorabiliriz kendimize. Burada önce şunu belirtmek gerekir, nasıl ki bir olgunun menfaati bu olgunun tabiatıyla karıştırılmazsa, bir fikrin menfaati de hiçbir zaman bu fikrin hakikatinin sağlam bilgisiyle karıştırılmaz. Öyle ki cinsellik olgusu ve bu olgunun menfaatinin evrensel rızası, fazlasıyla karanlık ve anlaşılmaz karakteriyle daima yetinmek durumunda kalmıştır, ki bu karakterin gizemini çözmeye en çok çabalayan Freud, Georges Bataille, Lacan ve bunların hepsinden önce Schopenhauer gibiler [bu karaktere] içtenlikle şahitlik ederler. Buradan şunu çıkarabiliriz; her derin hakikat gibi ilginç her gerçeklik de, paradoksal dememek gerekirse, köküne kadar anlaşılmazdır; hem herkesçe tanınmıştır, hem de her birimiz için bilinmez kalmaktadır. Lakin felsefi bir hakikatin temel amacı, olumsuz erdemine, demek istediğim hakikatin *a contrario* [tersini] beyan ettiğinden çok daha yanlış fikirleri avlama gücüne dayanmaktadır. Erdem, kendiliğinden herhangi bir apaçık hakikati beyan etmiyorsa bile, yanlış bir biçimde doğru ve apaçık ola-

rak ele alınan birçok fikri en azından ifşa etmeyi başaranı eleştirir. Felsefi hakikatlerin niteliği de biraz buna benzer, tıpkı kara tahtada kullandığımız ve silmelerinden başka bir şey beklemediğimiz süngerler gididir. Başka bir deyişle felsefi hakikat esasen hijyenik bir düzendedir; hiçbir kesinlik sağlamaz lakin akli organizmayı, yanılsama ve delilik ibaresi tohumlarının bütününe karşı korur. Öte yandan felsefi hakikatlerin özündeki bu kesinliğin ta kendisi, istersek zayıflığa yol açacağı gibi, kudretin de kaynağıdır. Şüphe işleyişinin nihayetinde kendinden emin ve kendini sağlama almış kişiden başkası üzerinde herhangi bir etkisi yoktur; buna karşılık kendinden şüphelenen ve emin olmayan kişi karşısında tamamıyla etkisiz kalır. Zira belirsiz bir hakikat zorunlu olarak çürütülemez bir hakikattir de: şüphe karşısında etkisiz kalan şüphe. Montaigne tam da bu sebepten, yukarıda alıntılanmış pasajda, her büyük felsefi "icad"ın esasının "karşıt itirazlara karşı mevcudiyetini sürdürmek" olduğunu yazar. Sağlam bir düşünce gerçekten de, yalnızca kendisine karşı yaptığımız tüm "itirazlara" karşı değil özellikle de her türlü yalan yanlış yorumlama ve tabiatını bozma girişimlerine karşı kendini savunmaya muktedir bir düşüncedir. Samuel Butler'ın *Life and Habit* eserinin bir pasajında da harikulade bir şekilde dile getirdiği üzere: "Eğer bir hakikat, tabiatını bozmamızı ve hırpalamamızı kaldıracak kadar sağlam değil ise sarsılmaz bir cinsten değildir." Ne kadar nefret edilir olsalar da çevrilmekte olan metnin – istersе çok nitelikli de olmasın – ifadesel gücünü azaltsa da tamamen ortadan kaldırmayı başaramayan çeviriler için durum çoğunlukla böyledir. Çeviri-ihanet imtihanına da daima karşı koyan bir metnin niteliğinin kesin işareti tam da buradadır zaten.

Sözü geçmişken, en derin felsefi hakikatlerin belirsiz karakterinin, görünürde paradoksal ve esrarlı olguyu açıklamaya yaradığına; biçimsel olarak karşıt ve hatta çelişkili önermelerin aynı şekilde akla yatkın olarak ele alınabileceğine değineceğim. Örneğin Platon'un *Şölen*'de ve Lucretius'un *De Natura Rerum*'de, aşk hakkında söylediklerinden daha doğru ama aynı zamanda da taban tabana zıt hiçbir şey yoktur. Karşıt hakikatlerin bu barışçıl birlikteliği, felsefi önermelerin hepsini bitmez tükenmez bir şekilde uzlaştırmakta olan Hegelvari bir mutlak bilginin hayaliyle değil, bu önermelerin her birinin belirsiz karakteriyle açıklanır. Kesin olarak elde edildiği düşünülen felsefi hakikatler, her ne kadar aynı şeyden bahsetmeseler dahi zorunlu olarak bu aynı şey ile açıklanırlar. Buna karşılık daima şüpheli ve aşağı yukarı olarak düşünülen bu felsefi hakikatler karşılıklı olarak birbirlerini hoşgörüyle karşılarlar. Zaten öğreti ayrılıklarını karşıtlık terimleriyle yorumlamayı, bir fikir diğerinden yalnızca *farklı* iken bu fikrin çelişkili olduğunu ummayı gerektiren hiçbir neden yoktur. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin başında, farklılık fikrinin karşıtlık fikrinden zorunlu geçişin, yanılsamanın temel dogmalarından birini oluşturduğuna dikkat çeker: "Metafizikçilerin temel inancı, değerler karşıtlığına olan inançtır. '*De omnibus dubitandum* (René Descartes'a atfedilen ve "her şey şüphelidir" anlamına gelen ifade. -ç.n.)'u korumaya yeminli en temkinlileri bile bu noktada, teşebbüslerinin eşiğinde bir şüpheyi dile getirecek kadar uyanık değildir, halbuki [bu noktada]şüphe en gerekli olandır. (...) İyi ve saygı duyulan şeylerin değerini oluşturanın tam olarak bu şeylerin –belki de birbirleriyle aynı tabiatta oldukları– kötü ve görünürde karşıt şeylerle kurnazca akrabalık etmekte, harmanlanmakta

veya karışmakta olmaklığından da ileri gelebilir."[1]

Felsefi hakikatin ancak belirsiz olduğu takdirde değerlendiği ve şifahi erdem haricinde tartışılmaz başka bir erdeme nihai anlamda sahip olmadığı olgusuna geri dönmek gerekirse, kısaca Epikuros ve Lucretius materyalizmi vakasına değineceğim. Pek açıktır ki –ve nihayetinde de Epikurosçu öğreti bu bağlamda felsefi açıdan örnek teşkil eder– materyalizm hem savunulmaz hem de kurtarıcıdır: kendi hakikati söz konusu olunca savunulmaz, yürürlükten kaldırdığı hatalar ve saçmalıklar bütünü söz konusu olunca da kurtarıcı. Epikurosçuluğun iki temel vecizesi özellikle kısa ve yoksun düşünceler gibi görünebilir pekâlâ. Hakikati maddesel varoluşla, iyiyi haz deneyimiyle eş tutmak kuşkusuz ki her türlü derinlemesine aydınlanma beklentisini hayal kırıklığına uğratıverir ve bu iki noktada söylemlerin en minimalistine tutunuverir. Lakin öte yandan da şunu gözlemlemek gerekir ki hakikati maddeden ve iyiyi hazdan başka bir şeyle eş tutma girişimi genellikle, Epikurosçu formüllerden çok daha şüpheli ve saçma önermelerle sonuçlanır. Eleştirel felsefe olarak materyalizm, belki de en yüksek düşünceyi oluşturmaktadır; buna karşılık "doğru" felsefe olarak ise düşüncelerin en değersizini. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde –Montaigne'in yukarıda alıntıladığımız meramında doğrudan yankı bulan– 9. aforizmanın bir kısmında da belirttiği üzere bir felsefe kendine inanmaya başladığı andan itibaren inanılır olmayı bırakır. Bütün büyük felsefelerde de olduğu gibi Epikurosçu felsefe gücünü, derin ve kesin bir hakikate erişmekten değil, diyebilirim ki, mümkün mertebe en az hataya mahal vermeyi başarabilmekten almaktadır. G.K. Chesterton'un (ki ya-

1 C. Heim çevirisi, Gallimard.

zar bu eseri yazar yazmaz bu beyanı reddetme dikkatliliğini göstermiş olsa dahi) *Club des fous* [*Deliler Klubü*]'ndeki bir şahısça dile getirilmiş iman bildirisine tabi olmamak için kendi açımdan hiçbir neden görmüyorum : "Materyalist veya kaçık olmak gerekirse, materyalizmi tercih ederim." Ki buna şunu ekleyeceğim, şüpheli bir hakikat, görünürde kesin bir hakikate nispeten tercih edilir ise bu, sonuncunun diğerine nazaran evrensel bir rıza elde etme isteğine, şiddet ve zorbalıkla elde etme ihtiyacına dayanan bu deliliğe daha meyilli olmasındandır. Zira şüpheli bir hakikat, gerçeğin her türlü doğrulamasından ve yalanlamasından kolayca geçmektedir, halbuki kesin olarak ele alınan bir hakikat zorunlu olarak olgular yoluyla bir denetimin, gerçeklik tecrübesi ile galip gelen bir yüzleşmenin kaşındırıcı ve takıntılı arzusuna tabi tutulmuş bulunmaktadır - tam da bu nedenden ötürü, herkesin kapısını aşındırmadıkça durmak bilmeyen kesinlik adamının aksine şüphe adamı her birini rahat bırakır. Sağlam bir söylemin mücadeleye girişebileceğinden daima şüphelenirken, minimalist ve belirsiz bir söylemin tamamlayıcı erdemi böylelikle zararsız ve pek de tehlikeli olmayan, hiçbir nedene mahal vermeyecek yapıdadır. Özetlemek gerekirse, felsefi bir söylemin "kesinliği" – yukarıda belirtilen her iki anlamda da – hem *eleştirel* hem de *kullanılmaz* karakterinde barınmaktadır.

Felsefenin temel kabiliyeti, hakikatleri dile getirmekten öte hataları ifşa etmeye dayanmaktaysa bu durumu, paradoksal ama yine de doğru bir gidişat icabı, felsefenin ana işlevinin, düşünmeyi öğrenmektense unutmak olması takip eder. Aptallık, görünürde paradoksun sağlam bir karşı-tecrübesini sağlamaktadır; çünkü bu [aptallık], genellikle ve hatalı bir biçimde zannettiğimizin tersine,

bir zihin tembelliğine değil, –budalalığın modern ve tartışma götürmez kahramanları Bouvard ve Pécuchet'nin de tanığı oldukları– zihinsel etkinliğin düzensiz bir aşırılığına dayanmaktadır. "Zekânın şeylerine" duyulan ilgi, Offenbach'ın *La Belle Hélène*'inde de söylendiği üzere, genellikle uyanık bir zihinden öte vasat bir zihnin işaretidir, bir süs merakının değil. Fransız düşünürlerin en tesirlisi olan Montaigne'ın ağır bir zihne sahip olduğu kesinlikle doğrudur.

Zihinsel işlevlere olağandan fazla değer biçmenin; genellikle ve deliliklerinden ötürü, cinsel konularda yetersiz olduklarından şüphelenen adamların aynı derecede de aptal yerine konduklarından şüphelenmelerinin aynısı olduğu bilinir: sanki bir zekâ kusurunu itiraf etmek, tüm onurunu ayaklar altına almak ve varoluş haritasından neredeyse silinip gitmekmiş gibi. Descartes, her ne kadar bunda kötülük görmese de, bu evrensel zekâ dileğini, *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın daha ilk cümlesinde saçma olduğu kadar inatçı bir biçimde oldukça iyi resmeder: "Akıl (sağduyu) dünyadaki şeyler içinde bizlere en adil biçimde dağıtılmış olandır, çünkü herkes kendisinde bolca akıl (sağduyu) olduğundan emindir, tüm diğer meselelerde asla memnun olmayanlar bile zaten sahip olduklarından daha fazla akla (sağduyu) sahip olmayı pek arzu etmez." Kendi açımdan, bu salt manada zihinsel değerler enflasyonunun; beden ve ruhu kökten ayırma girişimlerinin hepsinde, ister canlı ister cansız madde söz konusu olsun, insan tabiatı ve diğer şeylerin tabiatı arasındaki köprüleri yıkma kaygısından –ki bu kaygı günümüzde psikiyatrlara göre takıntılı nevrozun sinirsel merkezidir– kaynaklanan megolaman bir hayale esasen atfedilir olmayı temsil ettiğinden gerçekten de şüpheliyim. Hatta sonradan görme

hayali de diyebilirim: zekâsı itibariyle hayvani kökeninin gerçekten de fazlasıyla üstüne yükselmiş lakin kendini halihazırda hakiki soyunu unutmaya zorlayan birinin hayali. Ayrıca şunu da belirtmek isterim ki bu zekâ istencine özgü saçmalık; her şeyden çok, şeylerin kendilerinin deneyinden öte şeylerin temsillerine, bunların trajik ve neşeli yoğunluklarının tecrübesine rağbet etmeye dayanmaktadır, zira gölge uğruna avı bırakmak; gerçeklikten edineceğimiz bilginin gerçekliğinin, gerçekliğin kendisinin zenginliğinden daha ağır geleceğini ummakla birdir. Pek çok sahte bilge türü vardır ayrıca, ki bunlar ruhun huzuruna, gerçeklik karşısında genel bir anesteziden – kendilerini, arzulamaktan olduğu gibi kaygılanmaktan da aciz kılan gerçek karşısındaki bir hissizlik çeşidinden– başka bir biçimde ulaşamazlar; tıpkı Paul Valéry'nin de değindiği gibi : "Ruhumdan bir idol yarattığımı itiraf ediyorum, lakin başka bir idole hiç rastlamadım." Bir tek zekâya duyulan ilginin, ne olursa olsun herhangi başka bir şeyle ilgilenememe yetersizliğinin – Valéry'den önce Bouvard ve Pécuchet'in çetin deneyiminden, bir kez daha hatırlatmak gerekirse, ister istemez salt zekâyı mutlak aptallığa yakınlaştıran ince fakat dayanıklı bağ oluşturmaktaki yetersizliğinin – tercümesi olduğunu daha iyi söyleyemezdik. *Les bijoux de la Castafiore*'da şunu dile getirir: "Müziğe karşı olmadığıma dikkatinizi çekerim, lakin açıkça söylemek gerekirse şu an, gün ortasında yarım litre birayı tercih ederim." Gene de Séraphin'in sözlerini (pek tabii ki de "müzik" kelimesini "zekâ" kelimesiyle değiştirmek koşuluyla) şu şekilde formüle etmemek imkânsızdır; tam da *Apologie de Raimond Second*'da "ilim insanları" hakkında beyanda bulunurken Montaigne'in yapmış olduğu gibi: "[İlim insanlarını] severim, lakin on-

lara tapmam."

Bana belirsizlik ilkesinin ne manada zalimlikle ilişkilendirildiğini söylemek düşer, – lakin bu sorunun cevabı kendiliğinden geliverir: Eğer belirsizlik zalim ise bu, kesinlik ihtiyacının çoğu insanda baskıcı ve kökünden söküp atılamaz olmasından kaynaklanmaktadır. Burada insan tabiatının oldukça gizemli ve hâlâ aydınlanmamış bir noktasına temas etmekteyiz: belirsizliğe karşı tahammülsüzlük, insanların çoğunu, ne kadar muallâkta olursa olsun, bir hiç uğruna beklenen kesinlik karşılığında kötülüklerin en beterinden ve en gerçeğinden muzdarip olmaya alıştırdığı haliyle vuku bulur. Emin olduğu hakikati oluşturmaktan ve hatta sadece tanımlamaktan bile aciz şehit, şehit kelimesinin etimolojisinin de işaret ettiği üzere, ızdırabın teşhiri yoluyla [bu hakikate] şahitlik etmekte bulur çözümü: "Acı çekiyorum, öyleyse haklıyım." – Sanki ızdırap deneyimi, şehit-şahidin uğruna ızdırap çekmeye hatta ölmeye hazır olduğu düşünceyi veya düşünce yokluğunu geçerli kılmaya yetermiş gibi. Uğruna kendini feda etmekte olduğu bu amaç karmaşası, (haz meraklısı tamamıyla doymuş iken) ızdırap meraklısının daima açgözlü karakterini açıklamaktadır: hiçbir amaç hakikaten göze alınmaksızın, ne kadar uzun ve ağır bir cezaya çarptırılırsak çarptırılalım, hiçbir ızdırap [bu amacı] gerçekten de oluşturmayı başaramayacaktır. Gitgide etkisi artan azabı güldürücü bir biçimde dile getirir A. Aymard ve J. Auboyer: "Belli bir şehit psikolojisi vardır ve bu psikoloji ebedidir. (...) Bir de şehadet gönüllüleri vardır, tıpkı konsül yönetimindeki Asya Hıristiyanları gibi, oldukça kalabalık bir biçimde konsül valisinin huzuruna çıkarlar; o kadar çoktur ki sayıları, vali birkaçını [şehitliğe] mahkûm ettikten sonra geriye kalan şehadet gönüllüleri eğer şehit

olmak istiyorlarsa kendilerini asmaya veya uçurumdan atmaya davet ederek geri gönderir."[2] Herkesi memnun etme yetersizliğinde olup da, hem merhamet icabı hem de gereçleri elverdikçe yalvarıp yakaranlarının en azından birkaçını ölüme göndermeye razı olan bu valiyi liberalizminden dolayı kutlamaktan başka ne yapılabilir ki. Bu kesinlik isteğinin en şaşırtıcı yanı; gerçekten var olana olduğu kadar gerçekten de acı verici veya ödüllendirici olabilecek olana karşı duyarsız, yüzeysel, soyut karakteridir. Nietzsche, haklı olarak, kesinliğin "zayıf" ve "boş" karakterini gerçekliğin zenginliğiyle karşılaştırır: "Bana tek bir kesinlik bahşedin, ey tanrılar, Parmenides'in duasıdır bu; belirsizlik denizinde basit bir tahta parçası olsun, üzerinde uyumaya yetecek kadar geniş! Olacak her şeyi kendinize saklayın: alacalı, çiçekli, aldatıcı, baştan çıkartıcı, canlı biçimleri; bir tek bomboş, zavallı kesinliği verin bana!"[3] Nihayetinde bir kesinliğin gerçek olana dair verdiği malumat pek de önemli değildir: [kesinlikten] bir tek gerçek olmasını talep ederiz. Bu nedendendir ki herhangi bir amacın fanatik takipçisi temel olarak şu şekilde tanınır: Bu fanatik, aslında bu amaca tamamıyla kayıtsız kalır ve yalnızca bu amacın, kendisine, belli bir an dâhilinde kesin olarak ele alınabilir gözükmüş olması olgusuna kendini kaptırmıştır. İkna olmuş bir Marksist, Marx'ın dile getirmiş olduğu tezlere pek de ilgi duymaz, ikna olmuş bir Stalincinin Stalin'in psikolojik ve tarihsel gerçekliğine pek de ilgi duymadığı gibi. Onlar için kayda değer olan Marksizm'in doğru olduğu veya Stalin'in haklı olduğunun salt anlamda soyut ideasıdır, Marx'ın yazmış

2 *Histoires générales des civilisations*, cilt II, Presses universitaires de France.

3 *Naissance de la philosophie* à *l'époque de la tragédie grecque*, çev. G. Bianquıs, Gallimard.

olduklarından veya Stalin'in yapmış olduklarından tamamıyla bağımsız idealar. Böylelikle bir hakikate tapınma, bu hakikatin aslının içeriği karşısındaki kayıtsızlıkla ikiye katlanır. Bazen yeri gelir ki böyle fanatikler, idollerinden veya bu idolü takip eden idollerden şüphelenmeye başladıklarında ancak tartışılmaz lakin mütevazı bir amaca, misal aritmetik hakikatte, ibadette huzuru bulurlar. Her şeye inanmış, ama her şeyden de şüphelenmiş olan kişi kariyerinin sonunda mükemmel bir uzman-muhasebeci olabilir: doğru toplamalar ve tamı tamına hesaplar nihayetinde bu kişiye doğru olanın şüphe edilmez ve sonu gelmez bir haz imkânı tanır. Öyle ki Bouvard ve Péruchet, her şeyi denedikten sonra, Flaubert'in projesi gereğince ilk baştaki işlerine, titiz ve yakınılmayacak basımcılığa, geri dönmek zorundaydılar.

Yakınlarına zarar verme keyfi, ki genellikle kendi kendine haz verme keyfine göre daha önceliklidir, belki de kesinliğin idolleştirilmesinden vuku bulmaktadır: iş kendimize geldiğinde alabileceğimiz hazdan daima emin değil iken diğerinin hiç şaşmayacak biçimde hoşnutsuzluk duyacağının karmaşık duygusundan vuku bulmaktadır.

Fanatiğin kendi fanatizmi karşısındaki kayıtsızlığı, bir amacı destekleme inadının daima bütünsel bir kararsızlıkla ikiye katlanmasının, bu dik kafalılığın, inanırlığın insani tabiatına zorunlu olarak kaprisli ve değişken olmaklığı tabi etmesinin, görünürde paradoksal, olgusunu açıklar. Zira nihayetinde inanılır ve inanılmaz, fanatik ve kararsız olmak bir ve aynı şeydir, çünkü inanç edimi çoğunlukla inanma yetersizliğinin geçici bir karşılığından başka bir şey değildir; ve böylece inanılırı inanılmazdan, fanatiği kararsızdan gerçekten ayırt etmek imkansızdır.

Kısacası, her fanatik mutsuz bir septik [şüpheci] ve septik olmaktan da utanç duyan bir septiktir. Veyahut insan genel olarak inanılırdır çünkü inanılmazdır, fanatiktir çünkü kararsızdır. Machiavel ve Hobbes'tan sonra Spinoza inanılırlık ve gerçekten inanma yetersizliği arasındaki bu bağa fazlasıyla dikkat çeker. Bu yetersizlik inanılır olanı, bir inanç nesnesinden bir diğerine, hiçbir zaman doyuma ulaşmaksızın, dur durak bilmeden geçmeye alıştırır: "Batıl inanca tahsis etmekte olduğum amaç hakkında açıkça şunu söyleyebilirim ki insanlar bu amacın doğal olarak özneleridirler. (...) Ayrıca bu amacın fazlasıyla çeşitli ve değişken olması gerektiğine tanık oluruz, tıpkı bu amacın dolandığı yerde delilikleri ve insan ruhunu pohpohlayan çeşitli ve değişken yanılsamalar gibi; nihayetinde yalnızca umudun, hıncın, kızgınlığın ve dalaverenin devamını sağlayabildiğine tanık oluruz, bu amacın, kaynağını akıldan değil de bir tek tutkudan ve tutkuların en etkilisinden aldığını da unutmamak gerekir. Bunu takiben insanlar ne kadar kendilerini her türlü batıl inanca dâhil olmaya bırakırlarsa, aynı batıl inanca tabi olmaya devam etmeleri o kadar zorlaşır; hatta daima sefil kalan bayağı [adam] asla dinginliği bulamaz ve bir tek bu hoşuna gider, yeni olan ve henüz kendisini hayal kırıklığına uğratmamış olan."[4]

Meramımın sonuna gelmişken şunu da belirtmek isterim ki kesinlik hevesi çoğunlukla bir hizmetkârlık hevesiyle ilintilidir. Oldukça garip ama, insanlar var oldukça ve fazla düşündükçe, evrensel olarak gözlemlenebilir bu hizmetkârlık hevesi, La Bruyère'ı yansılayarak derim ki, muhtemelen hizmetkarlık yapmış olmak için hizmetkarlığa duyulan anlaşılmaz bir hevesten öte, kendini hakika-

4 *Traité théologico-politique*<*Tractatus Theologico-Politicus*>, önsöz, Fr. çev. Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion.

tin (hiçbir şeyi açığa çıkarmaksızın kendiliğinden devam eden) kefili olarak beyan eden kişi karşısında boyun eğişe rıza karşılığında edinilmiş azıcık kesinlik kazancı umuduyla açıklanmaktadır. Hiçbir şeyi kesin olarak ele almayacak kadar aciz, üstelik de bu belirsizlikle yetinmekten de aciz insanlar çoğunlukla kendilerinin erişemeyecekleri bir hakikatin temsilcisi olduğunu doğrulayan bir efendinin boyunduruğu altına girmeyi tercih ederler: Yahudiler karşısında Musa, sadık takipçileri karşısında Lacan, Nietzsche'nin *Gezgin ile Gölgesi*'nin 84. aforizmasındaki tutuklular karşısında hapishane gardiyanının sözüm ona oğlu veyahut "köy insanı" karşısında Kafka'nın meşhur bir meselinde kanunu gözeten ve kimsenin sırrını öğrenmesine izin vermeksizin kendisine sunulan tüm şarap testilerini kabul eden başka bir gardiyan. Cehaletlerini üstlenmektense, özgürlüklerini; kendileri için düşünen ve kendilerinin bilmeye nail olmadıkları şeyi bilen birinin olduğu yanılsamasıyla değiş tokuş ederler. Bir amaca kendini adama, her şekliyle fanatizmdir; bu amacı benimseyen kişiden öte, etrafında toplanılan aracı ve hayalperest kişinin eseridir. Fanatiğin kendisi hiçbir şeye inanmaz; buna karşın kafası karışmış bir biçimde bir şeye inandıklarını düşündüğü kimselere inanır. İnandığım kişi ben değilim, ne onun hakkında ne de onun ne bildiği hakkında hiçbir malumatım olmasa da, ona inanıyorum. Bu vekaletvari inanç, insanın inanırlığı doğası icabında pek anlamlıdır. İhtiyaç dâhilinde bu doğanın doğal bir inanma eğiliminden değil, tam tersine herhangi bir şeye inanmanın bütünüyle ve tahammül edilemez bir kişisel acizliğinden kaynaklandığını unutmamak gerekir.

3. Post-scriptum

Gerçekliğin zalimliği, eşi benzeri bulunmazcasına gösterişsel ve manidar bir biçimde aşkın zalimliğinde can bulur. - bu ikinci temanın bilindiği ve önceden aşırı biçimde analiz edildiği doğru olmasına doğrudur, fakat bu analizin daima kısmen yenilenen bir analiz olması, derinlemesine soruların ayrıcalığındadır. Tıpkı her önemli sanat eserinin, misal müzikal bir eserin, henüz işitilmemiş yanlarını ortaya koyan ve ilgiyi devamlı bir şekilde canlı tutan yepyeni bir yoruma daima malzeme sunma ayrıcalığına sahip olması gibi. Yine de böylesine engin ve tesadüfi bir hırsta haklı olduğumu savunmaksızın, aşkın zalimliği temasını genel olarak zalimlik temasıyla ilişkilendirmekle, ilkinin ikincinin bir değişkeninden –veya müzik metaforunda kalmak gerekirse, "zorunlu değişken"inden– başka bir şey olmadığını göstermekle yetineceğim.

Burada en geniş anlamıyla aşktan bahsediyorum. Bir başka kişi aşkından şüphesiz, lakin ve belki de öncelikle yaşam (veya gerçeklik) aşkından ve nihayetinde de kendilik aşkından bahsediyorum –ne yukarıda alıntılanmış bu üç aşk vakasını (Tanrı'nın varoluşu hipotezi dahilinde)

birleştirecek olan Tanrı aşkından, ne de yakınının aşkından (soyut ve gerçekdışı aşk– her ne kadar oldukça gerçek bir nefretin olumsuz uyandırıcısı olsa dahi aydınlatıcı edebiyat bütününde olduğu gibi Tolstoy'un romanlarından başka bir yerde izine rastlamadığımdan benzerlerinin haricinde değerlendirdiğim soyut ve gerçekdışı aşk) değil. Şeylere duyulan aşkın ya da kendilik aşkının, sevilen bir kişi aşkına – halbuki, biraz sağduyuluysak, aşkın en şiddetli ifadesi olarak düşünmekte haklı olduğumuz bu sevilen kişi aşkına – tercih edilmesini görmek insanı şaşırtabilir. Lakin bir an için en çok acıyı – veya sevinci – tetikleyen aşk (bir kişiye duyulan aşk) ile uzun vadede en çok acıya ve sıkıntıya mahal veren aşk (kendilik aşkı, şeylere duyulan aşk) arasında ayrım yapmak gerekir. Şeylere duyulan aşkın bir kişiye duyulan aşka bağlı olduğu doğru ise, bir kişiye duyulan aşkın, karşılıklılık değil de hiyerarşik üstünlük itibariyle, şeylere duyulan aşka bağlı olduğu da doğrudur. Vigny'nin iki meşhur dizede şunları yazmakta pekâlâ hakkı vardır: "Bana ne günden? Bana ne dünyadan?/Derdim ki bunlar güzeldir söyleyecek olursa gözlerin." Fakat bu formülün tersi akla daha yatkındır: Gözlerini güzel bulurdum ancak ve ancak öncelikle günü ve dünyayı güzel bulmuş olsaydım. Başka bir deyişle, kuşkusuz yaşamda hiçbir şey – hem de hiçbir şey, tabi ki *yaşamın ta kendisi* değilse – kelimenin yaygın anlamıyla aşk kadar önemli ve aşk kadar ödüllendirici değildir. Spinoza'nın, aşkı "harici bir neden fikriyle birlikte gelen neşe" şeklinde tanımlayarak oldukça iyi bir biçimde ifade ettiği de budur işte. Aşk, yaşam aşkının değişkeninden – pek tabii ki de temel değişkeninden – başka bir şey değildir.

Belki ihtiyaç olur diye, bahsetmekte olduğum aşkın

zalimliği ile Georges Bataille'ın anladığı anlamda erotizm zalimliği arasında bir bağ olmadığını belirtmeden geçmek istemiyorum. Bu erotizm zalimliği; tensel aşkta (ama aynı zamanda ve zorunlu olarak biraz da akli aşkta), sevilen varlığın fiziksel bir yıkımının ve kendi "birey"ine karşı bir suikast girişiminin zalim projesinin belirtisidir. Erotizm zalimliği, hiç de ait olmadığı bir türe zorla dahil edilmek istenen bireysel karakteri yok etme isteği (görünen o ki Schopenhauervari bir ilham isteği) halini alıverir. Bu istek, öpücükle, yani ısırma arzusunun ilk belirtisiyle başlar – eğer aşkın güzergâhı sonuna kadar giderse – yırtma ve parçalara ayırmayla biter. Bu tezin doğrulunu veya yanlışlığını sorgulamanın ne yeri ne de zamanı, sadece bu tezin doğrudan benim konuma dahil olmadığını söylemeden geçemedim.

Aşkın zalimliğine (ve bunun gerçeklik zalimliği ile alakasına) geri dönmek gerekirse, öncelikle bu zalimliğin "aşk" kelimesinin, ister kendilik aşkı, ister şeylere duyulan aşk ya da kişiye duyulan aşk söz konusu olsun, bütün anlamlarını ve her düzeyde kolayca anlaşıldığını gözlemleyeceğim. Zira paradoks şudur: Bu aşk nesnelerinden hiçbiri, soğukkanlılıkla düşünmek gerekirse, hakikaten sevilir değildir. Hatta sürekli ve zorunlu olarak yanlış bir seçim yapmış olmak için deli divane olan her âşık, gerçeklikte en kötü olana en iyiymişçesine itibar göstermeye mahkûm eder kendini ve zaten kendinin de böyle olduğunu kabul etmekte pek de geç kalmaz: işte azabının kaynağı. "*Odi et amo*", der şair "Catulle, *Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris. / Nescio, sed fieri sentio et excrucior.* (Hem nefret eder hem de severim. Nasıl mümkün olur ki bu? Diye soracak olursun belki. Umurumda mı ki sanki, ben bir bunu bilirim ve buna yazgılıyımdır.)" Bu zalim tespit,

aşkın her şekli için geçerlidir. Kendimi sever ve kendimden nefret ederim; zira enikonu ve ustaca programlanmış bir bütünüyle yok olma projesinden, affedilmemiş fakat kısacık bir ertelemeden yararlanmakta olan bir ölüden ibaretimdir; bu bağlamda "ben", Pascal'ın da dediği üzere, tiksinti vericidir. Dünyanın her nimetini sever ve hepsinden de nefret ederim, aynı sebepten ötürü de bu nimetler, süre zarfında, kesin olarak benden daha iyi pay edilmiş değildir. Bir kişiyi sever ve ondan nefret ederim; zira bu kişi, ben, kendim, artık onu sevmeyecek duruma geldiğim kadar – bu o kadar da zor olmayan lakin belki de en korkunç olanıdır, zira bütün hayal kırıklıklarının kökeninin (diğerlerinde değil de) kendimde bulunduğundan, kendi kendimde bulunamama (arzumu sürdürememe, uzun süre bir yönde devam edememe, hatta bir fikri takip edememe) beceriksizliğimden şüphelendirir beni – kaçınılmaz olarak artık beni sevmemeye çağrılmıştır (En zalim vaka, kendi-aşkı için en aşağılayıcı olandır). Chamfort, bu umutsuz alternatif terimlerini kısa bir formülde özetlemiştir: "Mutluluk kolay bir şey değildir, mutluluğu kendimizde bulmak oldukça zor, başka yerde bulmak ise imkânsızdır."

Aşkın zalimliği, (tıpkı gerçeklik zalimliği gibi) bu paradoksta veya sevmeksizin sevmekten, geçici olanı süregelen olarak doğrulamaktan – en sek taslağın bir şeyin hem var olduğunu hem de var olmadığını söylemek olacağı paradokstan – ibaret, bu çelişkide bulunmaktadır. Zira bu zalimlik daima seviyormuş gibi yapan, lakin aslında yalnızca bir kez seven aşkın özüne dahildir. Öyle ki aşk *hakikati*, aşk *tecrübesi* ile bağdaşmaz. Bu sebepten ötürü bir aşk acısının yatışması, aynı acının artmasını da işaret etmektedir, tıpkı Rousseau'nun, *La Nouvelle Héloïse*'in bir

pasajında dikkat çektiği gibi (Saint-Preux'nun derin bir üzüntüye kapılmış bir arkadaşı, her kalp acısının zamanla köreldiğini gözlemleyerek, acısının dindiğine inanmaktadır; Saint-Preux ise er ya da geç ve tamamıyla acısının *biteceğini* düşlediği yerde acısının daha da arttığı cevabını verir): Aşkın sonu tam da aşktaki en zalim olanın ortaya çıktığı andır. Acısını unutmak, sonuç olarak [bu acının] sebebinin – ki bu sebep kuşkusuz tesadüfen bir kişiyi sevme ve bu kişi tarafından sevilme zorluğuna, fakat her kim olursa olsun sevmeme imkânsızlığına dayanmaktadır– görkemini canlandırıverir. Aşk söz konusu olduğunda acıların sonu, gerçek bir cezanın başlangıcından başkası değildir.

Eğer aşkın, Manuel de Falla'nın meşhur bir eserinin başlığından esinlenildiği üzere, büyüleyici manasında, büyücü olduğu söylenebilirse, aşkın gerçekleştirdiği veya gerçekleştiriyor gözüktüğü şey imkânsız bir yiğitliktir: hiçi, bir şeylere dönüştürme, ayrıca tersi de geçerlidir, bu aynı şeyi bir hiçe dönüştürme yiğitliği. Platon *Şölen*'de, aşk sorununu ontolojik bir soruna dönüştürerek, aşk sarhoşluğunu varlık ile kaptıkaçtı bir temasın baş döndürücü duygusuna yöneltmiştir. Aşk tıpkı Janus gibi zıt ve iki yüzlü bir sihirbazdır. Beyaz bir büyü oyunuyla yokluktan bir nesne çıkarmayı, ama bir kara büyü oyunuyla tek bir değnek hareketiyle bu nesneyi hiçe göndermeyi de bilir. Manuel de Falla, *L'Amour sorcier*'in bir pasajında bu büyünün ne olduğuna değinmektedir: "Tıpkı hafif bir alev gibi aşk da söner gider." (*Se desvanece*, der Martinez Sierra'nın İspanyolca metni: Silinir, uçup gider, aniden bir hiçe dönüverir.) Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası*, Marivaux'nun *La double insconstance*'ı, Mozart'ın *Cosi fan tutte*'si aşkın bu zalim uçuverirliğinin, çifte açığa çıkma ve

kaybolma, var olma ve var olmama kudretinin elimizdeki diğer illüstrasyonlarıdır. Lakin, bu anlaşılmazlık her türlü gerçekliğin özünde olan anlaşılmazlıktan başkası değildir.

(Alışılagelmiş anlamıyla) aşkı ilgilendiren, fakat bu kitabın genel teziyle hiçbir alakası olmayan bir açıklamayla bitireceğim. Aşk, kuşkusuz, olabilecek en ödüllendirici deneyimdir; yine de ve süregelen bir önyargının tersine hakiki bir "keşfe" de asla mahal vermez. Demek istediğim, aşkta, sürekli ve önceden kavramına vakıf olduğumuz bir şeyi deneyimleriz. Ki bu kavram, gerçek deneyimini yaşamaksızın (Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche gibi) pek çok düşünürün aşktan derinlemesine bahsetmesinin görünen o ki paradoksal olgusunu açıklamaktadır. Aşk, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde dile getirdiği yüz gümüş para gibidir: Cebimdeki paralar, var olmanın ve bana ait olmanın paha biçilmez üstünlüğüne sahiptir, lakin benim bu yüz gümüş param, bunların öncesinde ideasına vakıf olduklarımdan hiçbir şekilde ayrılmaz. Bu, biraz da, anneye duyulan çocuksu aşk ve ergen aşk arasındaki benzerliği özetleyen sözümona aşkın keşfinin ancak bir yeniden bulmanın vesilesi olduğuna değinirken Freud'un ifade ettiği şeydir.

EKLER

1. Gerçeğin Gözlemlenemezliği

Buster Keaton'in filmlerinden *The Three Ages*'in bir sahnesinde dışarıdaki havayı belirlemeye yönelik karmaşık hesaplarla boğulmuş yarı astrolog yarı meteorolog bir karaktere rastlarız. "Güneşli" bir hava fikrinde karar kılmış bir biçimde bir tablet üzerine veriler karalar – sahne kadraj olarak antik Roma'yı kullanmaktadır – ve fikrini ifşa etmek için dışarı çıkar. Fakat bir kar fırtınasından ötürü şaşkına dönmüş bir biçimde aniden içeri geri döner ve öncesinde hiçbir hesap yapmaksızın yakında ifşa edeceği "yoğun kar yağışı" fikrini karalayıverir. Herkes doğal olarak bu şarlatanvari usule güler. Fakat biraz üzerinde düşünüldüğünde bu astrolog, bana öyle geliyor ki, dikkate değer bir gönül rahatlığı koşulunu deneyimlemektedir. Böyle yaparak olayı kanının önüne geçirir ve bunu bir saniye bile duraksamaksızın yapar.[1]

Benzer bir ikilem karşısındaki pek çokları (çoğunluğu dememek için) başka bir yol seçecektir: kanıyı olaya tercih etme yolu. Zira dikkate şayan ve mucizeler yaratan

1 Şarlatanın dürüst rakiplerine karşı doğal bir avantajı / üstünlüğü vardır: Yanlışlar uzmanı olarak şarlatan, doğru olanı ilk bakışta tanımayı herhangi birinden çok daha iyi bilir.

bir insan yetisi ise, bu insana has, beklenti ve istek düzenine uymadığı takdirde dışarıdan gelen her türlü bilgiye direnme, bilginin gereksinimini ve bahanesini görmezden gelme kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki gerçeklik dik kafalılık edecek olursa bir algı reddi her türlü anlaşmazlığın önünü kesip, tabii ki de gerçeğin aleyhinde, tartışmayı bitirecektir. Bu bilgiye direnme yetisinin, inanılmazlık ve olağanüstülük sınırlarında cezbedici ve büyüleyici bir yanı vardır: algılayan organın algılamamak için, gözün görmemek için, kulağın duymamak için ayarlandığını kavramak imkânsızdır. Yine de, bu yeti ya da bu karşı-yeti vardır, hem de en bayağılarından biridir ve her birimiz bu sıradanlığın gündelik gözlemine tabi tutulmuşuzdur.

Proust, *İz*'in[2] başında, Combray'in büyük halasının Swann karşısındaki duygularının ve tepkilerinin analizini yaparken bu karşı-algısal yetinin erdemini taraflıca betimlemiştir. Büyük halanın; aile dostu Swann'ın, Combray'in sosyetesiyle uzaktan yakından hiçbir alakası olmayan yüksek derecede sosyal ve artistik bir dünyada yaşadığını idrak etmeyi reddettiğinin farkındayız. Lakin olaylar inatçıdır ve gerçeklik duygusuna durmaksızın hatırlatma yapmak durumundadırlar, Swann'ın gerçek konumuna tanıklık eden pek çok etkileyici işaret de cabası. Bununla birlikte, büyük halanın hiç de hikaye dinlemeye niyeti yoktur ve halanın nasıl bir ustalıkla, neredeyse bir dehayla gün be gün kendisine ulaşan malumatların anlamını saptırdığını ve bu malumatları Swann'ın aleyhine çevirmeyi başardığını gözlemlemek bir harikadır. Burada bir mesaj gönderme oyunu ve gönderene ironik geri göndermeler vardır. Mesaj: Büyük halaya Swann'ın oldukça meşhur bir

2 *Kayıp Zamanın İzinde.*

tablo koleksiyonu olduğunu haber veriyoruz. Büyük halanın Swann'a yanıtı: "Yalnızca bir meraklı mısınız? Bunu sizin yararınıza soruyorum çünkü tüccarlar yem atar gibi size eser sunuyor olmalılar." Başka bir mesaj: Swann'ın "bir prensesin" evine yemeğe davet edildiğini duyuyoruz. Yanıt: "Evet tabii, ne olsa bir yarım dünya prensesi!" Diğer mesaj: Swann'ın Madam de Villeparisis ile senli benli olduğunu duyuyoruz. Bu büyük haberi kendisine ileten kardeşine büyük halanın cevabı: "Nasıl! Swann'ı mı tanıyor? Hem de Mareşal Mac-Mahon'un hısmı dediğin bir kişi!" Bu sonuncu yanıt, büyük halayı Swann'ın sosyal durumunun bütünüyle kabullenişinden koruyan duvarın sağlamlığının iyi bir ölçüsünü vermektedir, Swann'la görüştüğünü itiraf etmeye zorlandığımız her kişinin akabinde de büyük halanın listesinden silinmesini gerektiren bir ölçü. Swann, büyük halanın kanaatinde bir adım bile öteye gidemeden önce büyük hala tüm Avrupa aristokrasisini asillikten uzak bir duruma indirgeyecektir. Bu darbe Madam de Villeparisis içindi; sıradaki ise Galles Prensi'ne dokunacaktır, Paris Kontu'na ve, eğer icab ederse, Mareşal Mac-Mahon'un zatına, neden olmasın ki! Karşı-algısal yeti mucizesi! Swann'ın gerçekliği hakkındaki *her şeyi* büyük halaya tam anlamıyla gösterebilirdik; ama büyük hala kuşkusuz, kendi sayesinde ya da kendisinin yüzünden, asla [Swann'a dair] hiçbir şey bilmediğini temin edecektir. René Girard tam da bu noktada *Mensonge romantique et vérité romanesque*'te şu yorumu yapar: "Hakikat, haddini bilmez bir sinekmişçesine, sürekli büyük halanın burnuna konar, lakin elinin tersi bu sineği kovmaya yeter." Her bilgiyi engelleyen ve bir algılama yokluğunu, en elle tutulur ve en apaçıklıkların karşısına bile başarıyla diken bir sürgünün çekildiğini söyle-

yebiliriz. Veyahut gerçekliği altüst eden demirden bir perdenin indirilmesi, tıpkı bir müzenin veya bistronun aniden kapanışının gecikmiş ziyaretçiyi aldırmaksızın başından savması gibi: "Kapatıyoruz, bitti, hadi gidiniz." Yasal haklarının algılanmasını sağlamak için gerçeklik; müzenin veya bistronun girişini zorlayan ziyaretçi gibi aynı başarısızlığa maruz kalacaktır: "Kapalı olduğunu önceden söyledik ya!" Joseph Mankiewicz'in, Tennessee Williams'ın *Soudain l'été dernier* oyunundan esinlendiği filminin sonunda bu algı "kapanma"sının çarpıcı bir örneğine rastlayabiliriz. Madam Venable film boyunca yeğeninin ve bir doktorun kendine sundukları olayların gerçek versiyonuna karşı koymaktadır. Sonunda apaçıklık karşısında sessizliğe tutuklu bir biçimde tüm dünyasına yol verir ve kendini dünyadan yalıtan ve durmaksızın, muhataplarını olduğu kadar gerçekliği de kesin olarak kapı dışarı eden bir içsel asansörde villasındaki üst kata yeniden kavuşur. Gitgide rahatsızlık verici hal alan bir karşı-karşıyalığı yarıda keserken Tartuffe da aynısına başvurmaktaydı:

Saat, beyefendi, üç buçuk;
Birtakım önemli görevler yukarıda beni bekler,
Ve sizi bu denli erken terk ettiğim için umarım beni affedersiniz.

Olağanüstü bir eminlik sürgüsü böylelikle, bazı koşullar altında insanları ("insanlar" derken tabii ki de bütün insanları kastediyorum, algısal kesinlik ve zekâ farklılıkları sürgünün mevcudiyeti veya yokluğuna değil, sürgünün iyi ya da kötü daha uzağa sürülmüş olması olgusuna bağlı olan insanları) algısal yetilerinin alışılagelmiş

faaliyetinden yoksun bırakmaktadır. Bu sürgünün tabiatını ve işleyiş koşullarını belirlemenin ne denli zahmetli bir iş olduğunun farkındayız; yine de biraz abartarak her kim bu kilidin hikmetine erecek olursa, o, insanın bütünüyle hikmetine erecektir demeye teşebbüs edeceğim. Yalnızca şuna değinmek isterim, ki aslında bu nokta zaten apaçıktır, bu sürgü kendisinin ötesinde hiçbir şey algılamayacağımız bir noktanın tanımından veyahut da, ki bu da aynı şey demeye gelir, bir seferliğine daimi olacak biçimde karar verilmiş ve öncesine asla geri dönmeyeceğimiz bir hakikatin tanımından ibarettir. Böylelikle de bu sürgü, dokunulmaz bir beldenin (tıpkı Proust'un Combray'ı gibi) sınırlarını belirler. Ayrıca bu sürgünün daima *erken* bir karakteri hayal ettiğine değineceğim: [sürgü], sonrasında gelecek her keşfin veya eleştirel araştırmanın önceden yapılan bir inkârıdır, geleceğin – yani tabiatı gereği fazlasıyla öngörülemez ve belirsiz olanın – bir çeşit sanrılı yakarışıdır. Burada şu ayrıntıyı da belirtmek ve şunu da eklemek gerekir ki bu yakarış kısmen sanrılıdır, çünkü en azından bir manada işlevsel olarak kendini deneyime açar. Mevcut tehlikelere karşı bir korunmadan öte, gelecek saldırıların *a priori* bir çürütmesi – zorunlu olarak çelişkili bir çürütmedir, çünkü gelecek tehlikeler ve uygun korunma önlemleri ancak iş işten geçtikten sonra farkına varılacaktır – bir "önlem"dir, önceden alınmış bir korunmadır. Abel Gance'ın *Napoléon* filmi henüz çekilmemişken bile, filmine yapılacak tüm itirazları önceden reddetme vesilesiyle 1924 yılında büyük bir ciddiyetle iş arkadaşlarına şunu beyan eder: "Sizde, eleştirinin tüm engellerini alıp götürebilecek bir kuvvet dalgalanması görmek istiyorum." Burada sürgü mekanizmasına dikkat çekeceğiz: bugünden itibaren çekmek istediğim fil-

mi her kim eleştirecek olursa, o kişinin yanılacağını ilan ediyorum. Ve akabinde de bu film eleştirilecek olursa, yalnızca, Gance'ın bu filmi eleştirenlerin yanılacaklarını çok önceden söylerken ne kadar haklı olduğunu kanıtlamış olacaklardır. Tıpkı, Combray'ın büyük halasında olduğu gibi sinemacıyı da koruyan sürgü çekilmiştir. Antik Atina'da ölüm cezası da dahil olmak üzere en ağır cezalara çarptırmak pahasına, vatandaşların halk Meclisi tarafından önceden benimsenmiş bir kanunun geçerliliğinden kuşkulanmalarını dahi yasaklayan *graphè paranomôn* prosedürü, bu önceden çekilen sürgünün benzer bir örneğini sunmaktadır.

Yine de algı reddi fenomeninde daha dikkate değer olan; yalnızca sürgü tarafından güvene alınmış kanının, gerçekliğin dur durak bilmeksizin karşısına çıkardığı çelişkili bilgilerce ve arsız yalanlamalarca zayıflamıyor olması değil, ayrıca bu kanının, tam tersine, bu yalanlamaların bizzat kendileri vesilesiyle daha da güçleniyor ve genel olarak doğrulanıyor olmasıdır. Tıpkı *feed-back* olarak adlandırılan düzen ile özdenetleyici hale getirilmiş sistemler gibi "algı reddi" sistemi de öylesine iyi düzenlenmiştir ki kendi falsoları bile bu sistemi zayıflatmak yerine, can sıkıcı sonuçlarından, gerçek ile arasındaki sürekli anlaşmazlıklardan doğan bir enerjinin geri çekilmesini sağlar. Attığı yanlış adımlar zorunlu olarak bu şekilde programlanmıştır, öyle ki nedenleri olan hata kaynağını sürekli besleyip dururlar – öyle ki algı reddi sistemi sadece hatalar yaratmaz aynı zamanda bu hataların aracılığıyla serpilir ve gelişir. Burada bir gençlik anısına yer vermek istiyorum: Alaylı ve çoğunlukla oldukça kırıcı sözlerine –ki bu sözlerden ötürü her seferinde öğrenci sözünü kısa kesmek zorunda kalırdı– rağmen hocamı-

zın kendisine gizliden gizliye hayran olduğuna ikna olmuş bir öğrencidir söz konusu olan. Zira her ne zaman benzer bir azarlamaya maruz kalsa bu kız bize bir zafer edasıyla dönmekten, sanki bizi şahit tutuyormuşçasına ve "Görüyorsunuz işte, hayal kurmuyorum, o beni seviyor" dermişçesine bakmaktan geri kalmazdı. Meşhur Boubouroche de Courteline'in, iyi niyetli fakat kötü ilhamlı bir komşunun metresinin sadakatsizliğine kendini inandırmış olduğunu da anımsatabilirdim. Devamını hepimiz biliriz: Boubouroche, kendi evinde Adèle'e kur yapan rakibini şaşırtır, lakin akabinde metresinin umduğundan bile daha büyük bir sadakatle kendisine bağlı olduğu sonucuna ulaşıverir hemen. *Feed-back* sistemi burada, Boubouroche için özdeyişi ana hatlarıyla yanıtsız bir inanış şeklinde özetlenen, örnek alınacak bir biçimde işlemektedir: "Adèle beni aldatamaz. Kanıt: beni aldatıyor." Doğal olarak Boubouroche zaten bundan çoktan emindir; lakin şimdi elinde delil vardır – ve her şeyden öte, iki gerçeklik bir tanesinden daha iyidir. Bu ilişkideki tek suçlu, onları ele veren ve oldukça sert bir cezaya maruz kalacak komşudur. Ceza zaten hak edilmiştir; zira bu komşu, bir "algı reddi" sistemine dahil edilen her karşıt bilgi, algılamayanın zihninde er ya da geç kendisinin hâlâ yoksun olduğu ufacık bir kesinlik getirmekle yükümlü olan ek bir doğrulama haline bürünür.

Meşhur Boubouroche de Courteline'in veya Combray'ın büyük halasının gözlerinin önünde cereyan edenleri görmemesini sağlayan algıya direnmenin olağanüstü gücü, genellikle yapma eğiliminde olduğumuzun tersine, basit "aptallık" terimleriyle yorumlanacaktır. Böylesine bir körleşme –fanatik veya kin dolu bunama belirtilerinde gündelik olarak gözlemlediğimiz

körleşmeye oldukça yakındır–, ayriyeten aptallık olarak adlandırılan, kendini, tüm deliliğe ve kine benzer türlere dahil olma şüphesinden arındırmış, masum bir körleşme olarak tanımlayacak bir tür oluşturmaya kalkışacaktır. Boubouroche ve büyük hala vakasında da kuşkusuz aptallıktan bahsedebiliriz ve hatta bahsetmeliyiz; tabii ki de bu aptallığın delilik ve kin vakalarında cereyan etmekte olandan ayırt edilemez biçimde düşünüldüğünü de eklemek koşuluyla. Sağduyu, pekâlâ, birbirinden apayrı psikolojik belirtileri karıştırmama biçimine karşı koymaktadır sanki. Lakin, sağduyu yanılıyor ve hiçbir şeyin ayırt edilmeyeceği noktada bir şeyleri ayırt ediyor olabilir. Descartes'ın da dediği üzere, gerçekte hiçbir şekilde ayırt edilmeyecek nesnelerin arasında "biçimsel ayrımlar" hayal ederek [bu nesneleri birbirinden] ayırt edilmesi pek mümkündür. Tıpkı Tanrı kavramına götüren Leibniz'in analizi gibi, derinlemesine ve yorucu bir analiz belki de aptallık, kötülük ve delilik olmak üzere üç nosyonun, tek bir ve aynı psikolojik gerçekliği ifade eden üç kelime olduğunu göstermeye varacaktır. Geleneksel olarak bir yanda aptallığı delilikten, diğer yanda da aptallığı kinden ayıran hudutların kırılganlığını gözler önüne seren birkaç kısa açıklamayla yetineceğim.

Delilik ve aptallık arasındaki ilk hudutla alakalı olarak öncelikle deliliğin ve aptallığın, ufukta bir tehlike gözükür gözükmez karşılıklı olarak birbirlerine yardım eden doğal iki müttefik gibi olduklarını gözlemleyeceğim. Bu ittifak öyle bir raddededir ki birinin varlığını kabul etmenin, aynı anda diğerinin varlığını kabul etmeksizin hiç de mümkün olmayacağı kanaatindeyim. Hiçbir aptallık tek başına, bir tek kendi tekelindeki güçlerle işleyemez. Aptallık, algılamakta olduğu şeyin bomboş ve geleceği olma-

yan bir gerçekliğe indirgendiğine karar kılınca, deliliğin uzmanlık alanını oluşturan gerçeği görmezden gelmeye yarayacak makinenin yardımı gerekmektedir. Ve karşılıklı olarak hiçbir delilik, oldukça meraklı ve oldukça rahatsız edici bir sorgulama durumunda yardımına çağırdığı belli bir aptallığın (ne de belli bir dozda kinin) katkısı olmaksızın işlemeyecektir. Söz konusu ister ciddi bir yabancılaşma ister de hafif bir nevroz olsun, delilerin gözlemlenmesi olguyu rahat rahat doğrular. Ciddi bir zorlukla karşı karşıya kaldığı andan itibaren akli yönden rahatsız kişi, kaçınılmaz olarak saçma bir doğrulamaya veya aptalca bir akıl yürütmeye başvurur. Aptallığın süregelen desteği olmaksızın deliliğin kullanımı, en basit şekliyle imkânsız olacaktır. Elinin altında bulundurduğu kendiliğinden savunulamaz konumlar, tıpkı oyun kağıdından kuleler gibi, ilk saldırıda yıkılıp gidecektir.

Delinin, kendini gerçek olandan koruduğu duvarın; normal hatta biraz akıllı olarak adlandırdığımız her kişinin kendini – tıpkı Combray'ın büyük halası gibi – bilgisine vakıf olunması hoşnutsuzluk yaratabilecek gerçekliklerden koruduğu duvarla tamamıyla aynı tabiatta olduğuna dikkat çekmeye pek de ihtiyaç yoktur aslında. Freud'un "bastırma" adıyla tasvir ettiği şey, nihayetinde bütün "normal" algı reddi vakalarında gözlemleyebildiğimiz tikel bir sürgü vakasından başka bir şey değildir. Genç ve güzel bir histeriği analiz eden Freud, 1920'de yayımlanan bir makalesinde şunu not eder: "Analiz tabiri caizse en ufak bir direnç olmaksızın devam etmekteydi; analiz edilen kişi zihinsel açıdan oldukça işbirlikçiydi, tabii ki de ruh huzurundan vazgeçmemek kaydıyla. Bir gün kendisini yakından ilgilendiren ve özellikle de kendisi için oldukça önemli bir teoriyi açık-

lamaktaydım ki taklit edilmesi imkânsız bir ses tonuyla bana cevabı yapıştırdı: 'Ah! Ne kadar da ilginç!' Sanki bir müzede geziyormuşuz da... Aslında kayıtsız kaldığı nesneleri ilgileniyormuşçasına, saplı gözlükle inceliyormuş edasıyla, görmüş geçirmiş bir bayan gibi söyledi bunu." Analiz edilen kişinin, analistini çoğunlukla ve kolaycasına altüst ettiği bu almama veya "algıla-mama" sonu; dayanılmaz bir şekilde Swann karşısındaki büyük halanın tavrını olduğu kadar *Suddenly Last Summer*'a doktoru tam da bir yerlere ulaşmaya başladığını düşünürken hasta raporu alan Madam Venable'ın tavrını da anımsatmaktadır. Hiç kuşku yok ki kaybeden, daima daha güçlü olan ve bu çifte delilik ve aptallık oyununda kazanan ise daima daha zayıf olandır. Zira nihayetinde burada kazananın zayıf biri olduğu şüphe götürmez, hatta kendisinin olmadığı kadar sağlam olan karşıtının bütün güçlerini bozguna uğratmayı bile becerir. Pierre Janet her deliliğin kaynağını genel olarak psişik bir enerji zayıflığına mal ederken bunu pekâlâ oldukça haklı ve derinlemesine gözlemlemekteydi. Fakat şunu da eklemek gerekir ki bu zayıflık oldukça büyük bir ivmeyle ikiye katlanır ve gerçekle yüzleşmesi için delinin yoksun olduğu enerji, gerçeğe veya varsayılan temsillerine gık dedirtmemek söz konusu olduğunda katlanarak geri geliverir. Bu sebeptendir ki deli (ve aynı sebepten ötürü aptal) hem çok zayıf hem de çok güçlüdür. Çok zayıftır, çünkü gerçeğe katlanamayacak durumdadır. Ama oldukça da güçlüdür, çünkü kendisine acı çektiren gerçeği, kendince tamamıyla ortadan kaldırmayı başarmaktadır. Ve gerçeğin saf dışı bırakılması güç ve hakikaten de – tekrar söylemek gerekirse – allak bullak edicidir. Böyle bir kuvvete hangi karşı-gücün karşı koyacağını hiç de bilmeyiz üstelik. Böylelikle herhan-

gi bir nevroz tedavisinin – psikiyatrın veya psikanalistin zekâsı ve yetkisi her ne olursa olsun – anlamı ve değerini zorunlu olarak kendi kendimize sormaya giriştik. Delinin ve aptalın bu denli sağlamlığı karşısında en sağlıklı veya en iyi donatılmış bir zihnin güçleri bile tuhaf bir biçimde gülünç kalmaktadır; hatta bu güçlerin daima kaybedeceklerine dair bahse girmeyi bile seve seve göze alırım.

Bu aptallık ve delilik benimsenmesine karşı, yabancılaşmış kişilerin çoğunun tesadüfen tecrübe ettiği aşırı zekânın veya kurnazlığın evrensel olarak ve hakkaniyetiyle tanınmış olma olgusunu öne sürebiliriz. Lakin bu itiraz; bu stratejik aygıtlar bütününü, dışarıdan gelen malumatlardan uzak tuttuğumuz bir içsel "hakikat"in mahkûmu kaldığını fark eder etmez kendiliğinden yerle bir olur. Kaldı ki bu aygıtlar, pekâlâ, olağanüstü kurnazlıklar ve psikolojik kavrayış, hatta diyebiliriz ki bazen kelimenin tam anlamıyla gizli öngörü veya kâhinlik bile sergileyebilmektedir. Öyle ki, deli zekâsı, tıpkı performansları bu bağlamda aynı ölçüde dikkat çekici olan aptalınki gibi, çürütmeye yarar, asla öğrenmeye değil. Deli zekâsı, paradoksal bir şekilde zekânın kendine karşı kendini korumakla yükümlüdür. Kolektif ideolojilerin ve kolektivist rejimlerin uyguladıkları şekliyle sansür fenomeni tam da aynı nedenlere itaat eder ve aynı amaçlara yönelir.

Delilikten ayırt edilemeyen aptallık da kinden ayırt edilemez. Aptallığın ve kinin bu ortaklığı, kanaatimce öylesine açıktır ki, bu özel ve oldukça da şaşırtıcı durum olmasaydı kinin fark edilmeksizin geçip gideceğinin altını çizmek bile gereksiz olurdu. Aslında, çevresindekiler karşısında her hareketi ve her sözü düpedüz zulüm halini almış bir kişi hakkında bu kişiye kızılmaması gerektiğinin söylendiğini duyarız her gün, çünkü bu kişi, eminiz ki,

her şeye rağmen mükemmel ve sonuna kadar da cömert bir tabiattadır. Bir tek, diye ekleriz, biraz beceriksizdir ve ne dediğinin ve ne yaptığının pek farkında değildir. İşkence edici eylem ile varsayılan niyet arasında, eylemlerden sorumlu bir aptallık ile bir tek niyetlerden sorumlu bir iyilik arasında analize hiç de direnmeyen hayali bir ayrım vardır. Gene burada son bir kez daha, Combray'ın büyük halası ve Swann'ın sosyal konumunu algılamayı sürekli olarak reddetmesi örneğini anımsatacağım. Bu reddedişleri aptallık terimleriyle yorumlayabiliriz ve pek tabii ki de yorumlamalıyız. Lakin bunları kıskançlık ve kin olarak da yorumlamamak nasıl mümkün olabilir ki? Büyük halanın bir düşüncesi, kendisine saygı duyan okuyucuyu aydınlatmaya yetecektir. Maison de France prensesinden bahsederek Swann'a der ki: "Ne sizin ne de benim hiçbir zaman tanımayacağımız insanlar ve bize pek de lazım olmayan insanlar, değil mi?" Büyük halanın kinini daha iyi özetlemek imkansız; hem Swann'a karşı kendince demir bir yumruk sallamaktadır (*ne siz ne de ben*) hem de imkansız olduğunu bildiği bir dostluğu önceden görmezden gelmektedir (*bize pek de lazım olmayan insanlar, değil mi?*).

Pascal'ın üçüncü *Provinciale*'de Arnauld'un başına kaktığı mezhep sapkınlığı olayları –ki aslında bu olayların hepsi asılsızdır– kendi mezhep sapkınlığı eğilimleriyle – ki bunlar Arnauld'un aleyhindekilere göre oldukça fazladır – karşılaştırılmaktadır: "Sapkın olan Bay Arnauld'un duyguları değil, bizzat kendisidir. Bu kişisel bir sapkınlıktır. Dedikleri veya yazdıklarından ötürü değil, yalnızca Bay Arnauld olduğu için sapkındır. Kendisi hakkında söylenmeye değer bulduğum her şey bundan ibarettir." Burada, doğal olarak eylemin ve niyetin karşılıklı değerleri tersine çevrilmiştir. Arnauld'u eleştirenler

nazarında eylemler ve sözler masumdur, lakin kınanması gerekenler niyettir; hâlbuki büyük hala vakasında ya da en azından bu vakadan edinebildiğimiz yüzeysel kanıya göre eylemler ve sözlerdir kınanması gereken, niyetler ise masumdur. Yine de her iki vakada da yanılma aynıdır, zira aynı hata ilkesine; yaptığımız ve yapmak istediğimiz ile söylediğimiz ve söylemek istediğimiz arasındaki aşırı bir ayrım ilkesine uymaktadır.

2. Boşluğun Çekimi

Cioran, *Aveux et anathèmes*[1] adlı eserinde şöyle der: "Daha yeni kaybettik bir hatayı, bir başkası sabırsızlanır yerini almakta. Dengemiz bunun pahasınadır." Ben ise her budalalık, her delilik, her tutku söylenmelidir diye eklerim ki hiçbiri, boş bırakılan yerini er ya da geç zaptedecek bir diğerine yolu açmaksızın yok olup gitmesin. Bir delilik silikleşmeye başladı mı bir başkası beliriverir daha güçlü, çünkü yerine geçeceği veya ifadenin daha edebi anlamıyla "yerini alacağı" alışkanlık tarafından daha az köreltilmiştir. Kim bir (taşkınlık) hastalıktan kurtulursa vardiyayı devralan başka bir hastalığa yakalanır aynı gün. Kim o ana kadar deli divanecesine savunmakta olduğu tezin budalalığını anlarsa aniden, dişlerinden asla kurtulmayacakmışçasına benimser derhal yeni bir aptallığı. Nihayetinde buradan doğar bir çeşit denge: Böyle bir dönüşümden ne daha çok ne daha az aptal, ne daha çok ne daha az deli, ne daha çok ne daha az tutkulu çıkarız. En yalın haliyle kendine benzer [çıkarız]; ne daha iyi ne de iyi halli ("ne daha iyi, ne daha beter" aynen Samuel

1 Gallimard, 1987.

Beckett'in *Mutlu Günler* oyununda kahramanının tekrarladığı gibi).

Yine de, er ya da geç, bir aptallığı bir başkasıyla değiştirme elverişliliğinden daha tuhafı yoktur. Sanki ortalama bir aptallık (veya delilik) katsayısının korunması psişizmin olmazsa olmazıymış gibi, tıpkı belli bir alyuvar ve hücre katsayısının, organizmanın vazgeçilmezi olması gibi. Bir kez ininden çıkarıldı mı her hastalığa elverişliliğin, hem çok farklı hem de çok uzak bir yeri kendisine ikametgâh seçmesi için kendisinin dışına yayılmasından daha tuhafı da yoktur. Bu uzaktan bulaşma gücü, *metastazın* klinik fenomenini fazlasıyla andırır, tıpkı Laurousse sözlüğünde tanımlandığı gibi: "Organizmanın başka bir kısmında anormal başka bir fenomenin ortaya çıkmasıyla aynı anda patolojik bir fenomen yok olur; bu iki fenomen aynı hastalığa bağlıdır." Delilik ve aptallık imparatorluğunu daha iyi tanımlamanın başka yolu olamazdı. Nihayetinde birbirini takip edecek şekilde anın yandaşı tarafından utanmadan ve tutarlılık kaygısı olmadan seçilmiş motiflerin uyumsuz karakterinden daha şaşırtıcısı yoktur. Birkaç ay zarfında onun ya da bunun sırasıyla, ve her seferinde münhasıran, makrobiyotik beslenmeye, romansı ve umutsuz bir aşka, uçan dairelerin varlığına, Çin'deki kültürel devrime, Demir Maskeli'nin[2] gerçek kişiliğine ilgi duymasına tanık olacağız. Yerine yerleştirilmesi imkânsız yap-boz parçaları gibi, zira parçaların her biri farklı bir kaynaktan gelmektedir; veyahut bir polisiye romanındaki bir Sherlock Holmes'un veya beyin patlatan bir Hercule Poirot'nun kavrayışına meydan okumak amacıyla yapılmış karmakarışık bir işaretler serisinin par-

2 XIV. Louis'nin ikiz kardeşi olduğu farz edilen Demir Maskeli efsanesi. *–ç.n.*

çaları gibi. Aralarında bunları birbirine bağlayacak ortak ne olabilir ki?

Bahsi geçen başlıkların her birinin içeriğini birbiri ardına incelemekten hoşlanacak olsak bu anlık takıntılara ortak bir karakteri boş yere aramış olurduk. Fakat bu ortak noktayı, kabul edenlerin tarafında değil de reddedenlerin tarafında ararsak daha mutlu oluruz. Zira yalnız benzeri tutkuların üzerinde anlaşabilecekleri hiçbir şey yoksa bile, hepsinin *karşısında* durdukları bir şey vardır – gerçeğe, her ne olursa olsun gerçekliğe karşı durur hepsi birden. Öyle ki bu uyumsuz tutkuların nesnesinin ortak yanı, *gerçekdışı* bir nesne olmasıdır. Makrobiyotik besinde, romansı aşkta, uçan dairelerde, Çin Devrimi'nde, Demir Maskeli'de yakınılacak hiçbir şey yoktur, bir *hiç* olmaları ve arzu nesnesi olarak seçildikleri andan itibaren bir *hiçbir şey* arzusunu göstermeleri hariç. Öyle ki makrobiyotik besin tadını, kendi tatsızlığından değil, dışlamakta olduğu tadı güzel ve yoğun besinlerinkinden alır. Hatta romansı aşk bile mümkün bir keyfe ve tecrübeye sunulmuş bir zeminde değil hiçbir şekilde erişilmeyecek bir alanda konumlandırır nesnesini. Psikiyatrların "histerik" olarak adlandırdıkları ve tuhaf bir biçimde Kantçı imanın romansı aşkını, saf aklın idelerine – ki bu ideler, her türlü deney dışında konumlanmakları dolayısıyla Kant tarafından tartışılmaz olarak ilan edilirler – yaklaştıran bir seçim ile konumlandırılır bu nesne. Uçan daire de tamamıyla *gerçekdışıdır*, hem de çifte yönden: bir yandan, çünkü yoktur; öte yandan, çünkü var olduğu varsayılsa bile her şeyinden vazgeçen birinin kaderini hiçbir şekilde değiştirmeyecektir. Hatta Çin kültürel devrimiyle alakalı olarak çifte gerçekdışılık; tıpkı Avrupa'da son yıllarda hayal ettiğimiz gibi: öncelikle, çünkü bu gerçekdışılığın,

çağdaş Çin'in tarihsel gerçekliğiyle hiçbir alakası yoktur; akabinde de, çünkü bu devrime dâhil olduğunu ilan eden kişinin koşuluyla hiç de ilgilenmez. Demir Maskeli'ye gelince, onun tarihsel varlığı zaten oldukça şüphelidir, kimliği ise bundan böyle, hiç var olmadığı varsayıldığından ötürü, kanıtlanamaz ve nihayetinde de bu kimliğin tabiatı – bu tabiatın hiçbir zaman oluşturulmadığı varsayılmak koşuluyla – bugün dünya üzerindeki herhangi birininkinden bütünüyle farksızdır. Öyle ki bütün bu çeşitli itirazlar, argümanlarını burada özetleyeceğim Gorgias'ın *Yokluk Üzerine*'de eleştirilir: 1) Hiçbir şey yoktur, 2) Eğer bir şey olsaydı, zaten bilemezdik, 3) Eğer bir şey olsaydı ve bu şey de bilinir olsaydı, hiç kimse bu şey hakkında yeterince bilgilendirilmiş olmazdı.

Kendimce, insanların olağan deliliğinin – söz konusu hafif deliliktir, kolay kolay yok olmayan ve çaresiz, öfkeli deliliktir – her şeyden önce, gerçeğin aleyhine gerçekdışının, ulaşabileceğimizin aleyhine ulaşamayacağımızın seçimiyle belirginleştiğini düşünme eğilimindeyim. Bugün unutulmuş bir kitapta C.S. Lewis'in hayali bir iblisi, yeryüzüne insanlığın selameti değil mahvı için gönderilmiş *in partibus* misyonerlerine temel talimat olarak, insanlara gerçek ve doğrudan edinilen tüm hazlardan uzaklaşmayı olduğu kadar geçici ve var olmayan bir arzu esinlemelerini salık vermekteydi: "Dünyada tek bir şeyden keyif alan insan en kurnaz saldırılarımıza karşı zaten donanmıştır. (...) Sosyal hırsın en güçlü baştan çıkarmalarına karşı, soğanlı işkembeye karşı beslediği kaçınılmaz bir tutkuyla kendini sağlama almış bir adam tanırım misal."[3] İnsan türünün tabi olduğu tutkuları, örneğin güç ve para isteğini,

3 *Tactique du diable*, fr. çev. Delachaux ve Nieatlé, 1942, Mektup XIII.

gözden geçirecek olursak sonuçta daima arzu ufuğunda garip biçimde [mevcut] olmayan bir nesneyle karşılaşırız. Ne güç ne de para isteği, bunları kendilerinde düşünmek gerekirse, *bir şey* isteği değildir. Zira tam da bunları, kısmen soyut şekilde, kendilerinde düşünerek en iyi biçimde sezeriz bu tutkuların özünü. Hakiki güç isteği hiç de gücün kullanımının ulaşılabilir kıldığı (kadınlar, para, şöhret) belirlenmiş ve kalıcı varlık iştahı değil; gücün gerçekten de getirebileceği her şeye kayıtsız kendi için güç isteğidir. Kadın, para, şöhret düşkünü, herhangi bir gücü elinin altında bulundursa da gerçekten de güç isteğine sahip değildir; olsa olsa gücün mümkün kıldığı şeyin isteğine sahiptir. Bu amatör, keyif aldığı şey elle tutulur bir nesnenin tamamlayıcılığı olmaksızın uygulanan bir güce indirgenen zorba kadar şaşırtıcı ve tehlikeli değildir. Lakin hakiki güç meraklısı, dünya nimetleri için kaygılanmaz. Bir tek güçten anlar, gerisi önemsizdir. Hakiki para hevesi bile; paraya sahip olmanın ulaşılabilir kıldığı mal mülk hevesi değil, diğer her türlü avantajdan bağımsızca ele alınan, en basit haliyle, paraya sahip olma hevesidir. Hatta bırakın bağımsızcayı bütün gerçek avantajın *tersine.* Zira mal mülkün bir kısmının "gerçekleştirilmesi", ifadenin genel anlamında (parasını gerçek keyfe dönüştürmek) olduğu kadar, borsa anlamında da (senetlerini nakit paraya dönüştürmek) kendisi için paraya sahip olmanın, yetkin kıldığı gerçek güçten daha makbule geçeceği kişinin aleyhine dönecektir. Sonuç itibariyle, güç ve para hevesi, tüm tutkular gibi somut nesnesi olmayan tutkularda da, hiçbir koşulda gerçek çıkardan bahsedilmesini istemez. Gerçek değerlerin gerçekdışı değerler üzerine sistematik bir katlanması meydana gelir veyahut Marcel Aymé'nin *Aller retour* adlı eserinde yüce amcanın para

hırsıyla alakalı olarak söylediği gibi bir "gerçekliklerin soyut düzene aktarılması" durumudur ortaya çıkan.

Hiçbir şekilde gerçek olmayan şeye duyulan arzu, nihayetinde, oldukça örnek teşkil edecek bir biçimde, sanrıda – düzenli olarak sözüm ona felsefi ve edebi güncelliğin son dakika haberini oluşturan sanrıda – da ortaya çıkan bir *boşluk çekiminden* doğmaktadır: peygamberlerin her birinin birbiri ardınca hem mutlak anlamda yeni hem de mutlak anlamda kesin bir olay olarak beyan ettikleri, muhtemel ve gittikçe yaklaşan bir dünyanın sonu – veya bir kültürün, medeniyetin, doğanın, vb. sonu – fikri. Burada dikkat edilmesi gereken iki hile vardır. İlki, pestili çıkıncaya kadar kullanılmış ve dünyanın kendisi kadar eski olan bir şeyi, yeniymiş gibi sunar; öyle ki bir adamda ya da bir başkasında böyle bir dünyaya karşı tiksinti uyandırabilir. Neredeyse iki bin yıl önce *Naturalis Historia* eserinde doğanın bozulmakta olduğu ve dünyanın sonunun yaklaştığı – ki bu bozulma ve dağılma, nihayetinde, patlama halindeki bir yanardağın eteklerinde ihtiyatsızca kendini tehlikeye atan Plinius'un bizzat kendisinin yok olduğu gerçeğiyle özetlenmektedir – sonucuna tanıklık etmekteydi Yaşlı Plinius. Daha önemli olan ikincisi ise; gerçeklikte varoluş karşısındaki sıradan bir bıkkınlığın ve sıkıntının meyvesi olan basit bir *arzu olgusunu*; ikiyüzlülüğünün artmasına ilk üzülenin biz olacağından emin olduğumuz bir *olgu hakikati* olarak sunmaktır. Bana öyle geliyor ki Cioran, kendi düşüncelerinin düzeni hariç, en azından felaket tellallarının alışılagelen düşüncelerini allak bullak eder şu sözleri söylerken: "İnsan yok *olacaktır*, bu şimdiye dek sarsılmaz inancımdı. İki arada bir derede fikir değiştirdim, insan yok *olmalıdır*."[4] Ölüm arzusu

4 *A.g.e.*, s.117.

ise tersine bir düzen izler. Öncelikle her şeyin sona ermesini isterim; ancak bu elverişli zemin itibariyle gerçek ve yakın gelecekteki bir son sanrısı gelişiverir; ancak üzgün bir yüze büründükten sonra çevremi bu yaklaşan son hakkında uyarırım.

Çoğunlukla bu felaketin ta kendindeki kaçınılmaz arzunun pek de gizli olmayan ifadesi olmaklığıyla felaket korkusu, gündelik yaşamda belli başlı bazı kitapların olduğu kadar gazete okuyucularının da doğruladığı bir apaçıklıktır. Bu bağlamda, son zamanlarda İspanya'da süregelen ölümcül bir vakanın oldukça anlamlı olduğu kanaatindeyim: Eli kulağında ve genel bir felaket hissinin, içini kemirip bitirdiği bir nükleer santral çalışanı; eşini ve üç çocuğunu öldürür ve eylemini, cesetlerin yanına bıraktığı bir mektupta, "sevdiklerinin dünyanın sonunu görmelerini engelleme" arzusuyla açıklar. Sıcağı sıcağına en beter olanı çağırmak, beter olanı önlemenin tuhaf bir şeklidir. Bu beterden şüphelenen, fakat bu beterin kendinde tamamlanmasını tetikleyen kişinin nazarında beter olan asla yeteri kadar güvenilir değildir. Bu bahtsız macera, felaketin fazlasıyla belirsiz karakterini fevkalade resmetmektedir; öyle ki bu karakter uyarınca felaket, kaçınılmaz ve kesin olandır. Hatta Edward Zwick'in, "güncel bir vaka"dan esinlenmiş *Special Bulletin* filmi adeta yorumsuzdur: Nükleer enerji alanında uzman bir grup fizikçi, Amerika'nın bir limanına demir atmış bir yük gemisinin ambarına gizlice yerleştirecekleri bir atom bombası hazırlamışlardır. Atom bombasının insanlık için teşkil ettiği tehlikeye fazlasıyla ikna olan bu fizikçiler; Pentagon'un, otuz altı saat içinde, öngörülmüş nükleer deneylerden vazgeçmemesi durumunda, gemi güvertesindeki cihazı patlatmakla tehdit etmektedirler. Bu barışçıl niyetin,

gezegeni patlatma niyetiyle karışması sadece görünürde tuhaftır, zira bu barışçıl niyeti destekleyen barış arzusu, bir ölüm arzusundan ayırt edilemez. Başka bir Amerikalı sinemacı, Peter Watkins'in de tutumu böylesine alışılmadık ve anlamlıdır. Görünen o ki, gerçek dünyayı yasa boğan baskılarından ve işkencelerden pek de tatmin olmamış Watkins, *Punishment Park* adlı filminde, bilimkurguvari bir gelecekte konumlanmış zalimlik inceliklerini ifşa etmektedir. Bu üç farklı örnekten tek bir hakikate varılır: Öncelikle, felaket, bir korku nesnesi değil, arzu nesnesidir; akabinde ve özellikle felaket, tellal tarafından, kesin bir olgu olarak değil, daha muallak bir gerçeklik olarak ele alınır. Daha önce davranma zorunluluğu da işte buradan kaynaklanmaktadır; çünkü, hiç kuşku yok ki, kıyamet gecikir ve bu, kıyametin cereyan etmesi için yararlanabileceğimiz bütün zanaat vasıtalarını bir araya toplama zorunluluğunun kökenidir.

3. Bütün Tehlikeler Sigortası

İster filozof ister psikanalist olsun, inanç analizcileri, ezelden beri [bu inancın] karakterinin indirgenemezliği, el uzatılamazlığı, çürütülemezliğinde inat ederler. Ne kadar inanılamaz ve inanılmaz olursa olsun inanç; [bu inancı] değiştirmeye uğraşan psikanalizin çabalarına, [bu inancı] en az, anlamaya uğraşan felsefenin çabalarına olduğu kadar karşı koymaktadır. Bu inanç, her türlü saldırı ihtimalini bozguna uğratmaya muktedir, fethedilmez bir hisar gibidir: Her şeye karşı – kelimenin her iki anlamıyla – sigortasıyla donatılmış inanç, bu sigorta yardımıyla – her ne olursa olsun – her sorunu ve her eleştiriyi gönül rahatlığıyla göğüsler. İnanan kişiye önceden hak veren ve inanılmazı karman çorman eden böyle bir sigortaya ancak hayran kalınabilir. Fırsat bulur bulmaz, belirsizliğe ve sıkıntıya karşı bir sığınak – bu sığınağa kendi başımıza ulaşmak bizi çok memnun edecektir – gibi görünen bu inancı kıskanırız. Deli olmadığımız, deli olmayı başaramadığımız için hayıflanırız belki bunu yaparken (zira öylesine deli olunmaz, aklı kaybetmeyi gerektiren işlem, talep edenin keyfine bağlı bir şekilde tamamlanmaz: "Deli değildir her isteyen" derdi Dr Ey). Eleştirel zihnin, bu

durum karşısında gülünç kalan güçlerini, inancın sarsılmaz kesinliğiyle karşılaştırmak ve buna göre değerlendirmek haybeyedir. Lakin, inancı suçüstü yakalamak imkansız gözükmekteyse bile, buna karşılık inancın kendini neden böylesine zayıf noktası olmaksızın sunduğunu ve niçin inancı suçüstü yakalamanın daima imkansız olduğu sorularını yanıtlamaya çalışılıyor olması mümkündür: inanç – tıpkı tıbbi bir tanıdan iyileştirici perspektiflerini bekliyor olmamız gibi, bir analizden çarenin öncüllerini beklememiz manasında inanç – sorunu hiç de çözümlemeyen, lakin bu sorunun yalnızca çözümlenemez karakterini açıklamayı amaçlayan bir teşebbüs.

Bir kez daha söylemek gerekirse inanç mekanizmasının sırrını çözümlemeyi değil daha çok bu mekanizmayı asla şiddetlendirmeksizin "sabitlemeyi" öneren böylesine bir teşebbüsü açıklamak için, inanç fenomeninin kendisinin tanımı üzerine bir saniye düşünmek gerekir. Alışıldığı üzere inancı, belli bir "ben"in belli "bir şeye" tabi olmasıyla karakterize edilen bir iman edimi olarak tasvir etmekteyiz. Öyle ki inanç sırrı, belli bir özne ve belli bir nesneyi birbirinden ayrılmayacak şekilde temasa sokan bir çeşit "dokunuş" olarak özetlenecektir. Tam da buradan kaynaklanır işte birbirleriyle birleşme şekillerine değil de inancın bu iki kutbuna dayanan, nesneyi (inandığın şey, kağıttan hayallerden- başka bir şey değildir) veya özneyi (artık kendin değilsindir, bugün tapınıp durduğun idolü daha dün küçümserdin) eşleştiren başarısızlığa adanmış caydırma girişimleri. Zira inanç analizi, bu yargıları birbirine bağlayan koşula dikkatini yoğunlaştırmak amacıyla (*buna* inanıyorum) inanç yargısındaki iki terimin soyutlamasını yapacak olursak (buna *inanıyorum*), çok daha verimli olacaktır. Böylece inanç; belirsiz iki terimin

bir ilişkilendirilmesi durumu olarak değil, daha çok bu ilişkilendirme olgusunun ta kendisi olarak, kesin olmayan bir özneyi belirlenmemiş bir nesneye (biri – kim olduğu önemli değil – bir şeye inanıyor – ne olduğu önemli değil) bağlayan bir birleştirme şekli olarak belirmektedir artık. İnancı karakterize eden böyle bir birleştirme şekli, bağlamakta olduğu terimlerden bağımsız, kendinde düşünülmeyi hak etmiştir ve bu, yalnızca inanma işleminin, ilişkilendirmekte olduğu özneler ve nesneler her ne olursa olsun, değişmeksizin aynı, *mutatis mutandis* ("gerekli değişikliklerin yapılması koşulu ile" anlamına gelen Latince ifade. -ç.n.) kalıyor olmasıyla değil, ayrıca ve özellikle bu kesin sebepten ötürü iki kutbun değişkenliğinin rastlantısalın aksine esas olmasıyla da belirlenmektedir. Hatta inanç işlemi zorunlu olarak, inanana olduğu kadar inanılana da dayanan bir belli belirsizlik içermektedir. Bunun sonucu da inancı kavrayabilmemiz [bu inancın] öznesi ve nesnesi belirli olduğu andan itibaren mümkün olacaktır. Öyle ki, inanç dahilinde, özneyi nesneye bağlayan bağın, bağladığı terimlerden daha önemli olduğunu söylemek yeterli olmayacaktır; buna bir de, bu terimlerin zorunlu olarak yok olup gittiğini ve her şeyden öte inanç gücünün, kendi mührüyle [inancın] birleştirmekte olduğu terimlerin zayıflığına kıyasla önemli olduğunu eklemek gerekir. İşte inancın çifte paradoksu: İnanılacak hiçbir şeyin ve inanacak hiç kimsenin olmaması durumunda mümkün olması.

Paradoksun ilk yanı: inandığımız herhangi bir nesne olmadığı andan itibaren inanç diye bir şey yoktur. Zira her inanç nesnesi, inancın kendisi için bir risktir ve oluşturduğu tüm risklere karşı sigortadır da; temel hüküm olarak, *tikel* bir nesneye (başka bir deyişle herhangi bir

nesneye veya her nesneye: var olan her şey böylesine küstahça güç, başarıyla da "başka yere" konmuştur) karşı asla hiçbir şey vaat edilmemesi gerektiğini ileri sürer, yoksa anlaşmanın feshidir tek yapılacak şey. [İnancın] inandığı Tanrı, Tanrı'dan başka her şeyin, yani her şeyin ortadan kaldırılması için yapılmıştır. Bu sebeptendir ki inancın içeriği, inanan kişinin kendisinde bile değişiklik gösterebilir; inanmayan kişinin en büyük şaşkınlığı ise, dün ona bugün buna inanan kişinin neye inandığını anlamamasından doğar: [var] olmayan bir içerik söz konusu olduğu andan itibaren - bugünkü adlandırması ne olursa olsun, bir hiç olmuş ve bir hiç olarak da kalmaya devam eden bir içeriğin esasen değişimini tetiklemekten aciz olsalar bile – bütün değişiklikler mümkündür. Herhangi bir tema olmaksızın süregelen müziksel çeşitlemeler de bu türdendir işte; ne olursa olsun "değişmekten" aciz olacak çeşitlemeler, aynı anda çeşitlenmeyi de bırakacaklardır. Hayali değişiklikler, yani hiçbir şeye asla referans yapmamaya dayanan aynı nakaratın tekrarlanması. Böylelikle inanç da esasını, şey ile aramızda kurulan bir bağdan değil, aksine, bütün şeylerin yokluğundan almaktadır. David Hume'un inanç tabiatı hakkında söylediği şey de tam bu noktada doğrudur: İnanç tabiatı, her daim kavranmış bir nesne üzerine çalışmaz, bir tek kendini adama işlemiyle tanımlanır, neye kendini adadığını belirtme niyetinde olmamasının geçerliliğine ikna olmuş biçimde. Hume'un ısrarcı ve içe işleyen bir biçimde Hıristiyanlardan, imanlarının nedenlerini değil nesnesini belirtmelerini istemesi bundan kaynaklanmaktadır. İnanç alanı her ne olursa olsun, cevapsız kalan bir soru. Hume bunu, eleştiriyi kelimenin tam anlamıyla dini alana yaymadan önce (*Dialogues Concerning Natural Religion* adlı kitabında)

sebep ideasını inancın eleştirisiyle (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde) kanıtlar. Daima bir "izlenimden" (*feeling*) türetilmiştir bir "idea" veya "imge" (*idea*); inanç (*belief*) ise, paradoksal bir biçimde izlenim ayrıcalığına sahip, canlılığını (*vivacity*) koruma ve *idea*da olduğu gibi indirgenmemiş bir biçimde, hiçbir izlenimden türetilmemiş bir idea olarak tanımlanır. İzlenimin canlılığının, ideanın bayağılaşmış hali bile olmayan bir şeye değil de bu inanca nazaran artık hiçbir şey ifade etmeyen bir şeye aktarımı; inanç gizemini en iyi şekilde tanımlamaktadır. İnancın olağan deneyiminin tamamlayıcısı ve tersi bir deneyimin doğruladığı gizem, izlenimin canlılığı gerçekten de inancın canlılığına denk gelmekte iken, yalnızca, normal olarak ulaşmamız gereken bir doğrulama hissini değil aynı zamanda da var olan şey ve inandığımız şey arasındaki alışılmamış bu rastlantının canlı bir sürpriz gösterisini de kışkırtır. Freud bu konu hakkında, *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı eserinde, karakteristik bir anekdot düşmektedir: "Yaşı başını almış bir adam olarak ilk defa Atina'da Akropol Tepesi'nde, tapınak viranelerinin arasında durmuş, uzaktaki masmavi denize bakmaktaydım. Neşeme karışan bir şaşkınlık hissi bana şunları söyletti: 'Demek ki bu şeyler hakikaten de okulda öğrendiğimiz gibiymiş! Öyleyse öğrendiklerime olan inancım böylesine mi yüzeysel ve basitçeydi ki bugün böylesine şaşırmış bir durumda buluyorum kendimi!'[1]

Bu inanç – "yüzeysel ve basitçe" olsa dahi her şeye kadir olma – paradoksu yorumu, belki de felsefeden çok psikopatolojinin ve psikanalizin yetkisindedir. Zira, saf ve basit bir (kendini) adama edimi olarak tanımlanan, kendini adamakta olduğu şeyden bağımsız inanç;

1 Çev. M. Bonaparte, P.U.F, s.36.

klinik manada tam anlamıyla bir *semptom* oluşturmaktadır: öncelikli tuttuğu şeye gönderme yapmayıp da sürekli olarak başka bir şeyi işaret etmeye dayanan bir semptom. İnandığı şey bir hiçtir, inanma edimi ise her şey; tapınma demek ki şunun ya da bunun aşkını değil, aksine, bundan ya da şundan başka bir şeyin, bunla ya da şunla asla karışmayacak şeyin aşkını kapsar ve bu birkaç aylık bir analiz sonunda keşfediliverir. Bahsi geçmişken inancı, "öteki" temasıyla birleştiren bağa (kabaca söylemek gerekirse Lacan'a göre arzunun analizinin teolojik karakterinin indirgendiği bağa) dikkat çekeceğiz. İnancın kökünden sökülmez karakterinin tatmin eden bir açıklaması da buradan vuku bulmaktadır: pek tabii ki de gerçekliğin inkârından ve – inancın kendisinde (bu inancın doğrulanmasını sağlamak amacıyla) çelişkili bir olguyu barındıran – akılsallığın paranoyak bir aşırılığından, ama her şeyden önce ve en basit haliyle de inancın kökünden edilemeyecek kökleri olmadığından ötürü kökünden edilemez olması, hatta inancın nesnesinin – kendi direncinden değil, var olma gafletinden ötürü – kökü kazınabilir olması olgusundan ileri gelmektedir bu karakter. Silinebilmek için öncelikle var olmak gerekir. *Bir şey*, *bir şeyi* silebilir; fakat *hiç*, *hiçi* silemez.

İnanç paradoksunun ikinci yanı: Artık inanan bir özne olmadığı andan itibaren inanç vardır. Zira her inanç öznesi aynı zamanda, mizaç değişikliklerinden dolayı inanç için bir tehlike teşkil etmektedir; [bu inancın] oluşturmakta olduğu bütün tehlikeler sigortası başka bir temel şart olarak şunu koyar: bugün buna inanan özne hiçbir şekilde dün şuna inanmakta olan öznenin kendisiyle karşı karşıya bırakılmış hissetmeyecektir kendini; işte tüm sigorta sisteminin çöküşü. İster vicdanıyla

baş başa, isterse de kamusal bir davada sürdürülmekte olsun, öz-eleştirel girişimler işte bu yüzden daima aynı sonuçlara (sonuç benzerliği, kamu mahkemelerinde işitilen meramların, göründükleri kadar da zor olmadıkları sonucuna) çıkar. Kendi hikâyesinin bir anlaşılması girişimine değil, aksine geçmişinin salt ve basit bir yadsınmasından ("önceden olmakta olduğum bir öteki değilim artık") [çıkar]. Burada başımızdan savdığımız yalnızca kendi kişiliğimizin gölgesi değil, aynı zamanda genel olarak gerçeğin – gerçeğin, tek koşulu değişmek olan bir şey olması ölçüsünde – ta kendisidir. Gerçeğin baştan savılması böylece değiştirmenin baştan savılmasıyla da karışır. Zira inanç; böylesine sürekli değişen bir gerçeği, değişmeye meyilli olacağı manada "gerçek"in kendisi bile olmak istememektedir. İnanç bu şekilde, değiştirme fikrinin sihirli bir biçimde ortadan kaldırılmasına eşlik eder; halbuki deneyim, inancın değiştiğini, geçmişinin şu ya da bu anında inancın hiçbir şeye vakıf olmak istemediğini kanıtlar: olduğu haliyle değiştirilemez olduğunu ileri sürerse inanç inançtır ancak. Farklı tarzdaki sigortaların, değiştirme fikri karşısında konumlanmalarının nedeni de budur. Bahsi geçen *geçmiş* ise, kendini bu geçmişte artık tanıyamayan özne, fikir değiştirdiğini söylemez, bir tek, o zamanlarda bir hiç olduğunu, gerçekten kendisi olmadığını, ancak kendisi olmaya başladığını söyler kendi kişiliğinin keyfine erişmek ve hakikatin kendisine aynı anda sahip olmak kaydıyla. Bahsi geçen şu an ise – yani şu anki fikrin kabul edilmez olmasının, bir başka fikrin karşıtı olmasından kaynaklandığı anda – değişikliğin yadsınması, geçmiş özneyle değil, daha ince bir biçimde, şu anki özneyle – fikir değiştirmediğini, fakat uzun zamandır aynı dayanılmaz hatayı düşünüp durduğunu

kanıtladığımız özneyle – alakalıdır. Güzergâh, öncekini ters düz eder, hem de değiştirme sürecini yadsıyan aynı amaç uğruna, inanç için ölümcül tehlikeyi göze alarak. Bir partide ayaklananların hepsinin tersine taraf tutmaları, hep daima aynı nakaratı tekrarlar koro halinde: bugün (düşünmesi gerektiğinin aksine) kötü düşündüğünü fark ettiğimiz bu adam, aslında parti karşıtı düşüncelerinde ve niyetlerinde [partiyi] daima alt etmiştir. İşin aslında o, daima suçlu olmuş olma koşulundan ötürü suçlu değildir. Bu suçluluğun yaşamın bütününe yayılması, vekilin eski bir argümanıdır: Tacitus bu argümanı *Yıllıklar*'ı ve *Hikayeler*'i boyunca kullanmaktadır: suçlunun yalnızca orada burada suç işlemiş biri olmakla kalmayıp ayrıca da, doğumundan bu yana, işleyeceği suçları hayal eden, önceden beri bundan keyif alan ve böylelikle de suç fikrini yaşama eylemlerinin bütünüyle harmanlayan, suçlu olarak düşünen ve suçlu olarak soluyan biridir. Gerçeğin baştan savılması, nihayetinde *geleceğe* de uygulanabilir: hakkında hüküm verilmiş, sonsuza kadar geçerli olacak ve sonsuza değin bütün yeni denemelerden muaf olacak bir karar aracılığıyla. Bu tarz bir karar dogmatiği olduğu kadar tarihi ve kurumları da ilgilendirir: bu meclisçe oylanan kanunlardan şüphe etmeye kalkışacak her kişinin ölüm cezasına çarptırılmasını öngören Atinalılar Meclisi'nce kararlaştırılmış madde gibi. [Kararı] tartışmakla yükümlü mercii; kendini, kendi mizacının muhtemel bir değişiminden korumak için askeri yaptırıma başvurarak tartışma hakkını yasaklamayı ileri sürer. Yasa, yasa olmalığıyla belli bir biçimde geleceğe hükmekmektedir. Yasanın, gelecek üzerindeki bu hükmetme isteği, gelecekteki gerçeğin, doğası itibariyle belirsiz olduğunu ve muhtemel suçlular karşısında [yasal mercilerin] alacağı

önlemlerin ne denli saçma kaldığını gösterir. İnancın da böyle temel bir karakteri vardır ki gerçeğin gerçekliğini, gerçeğin değişen yanının, tıpkı bir büyünün yaptığı gibi, bir kenara koyulmasıyla ortaya çıkarabilir ancak. Yukarıda dile getirilen bu üç vakada herhangi bir doğrulamanın [doğrulama öncesindeki varsayımın] varsayımsal olması – ki bu varsayım, muhtemel bir değişim fikriyle ancak inanılır olma, yani inanç nesnesi olma statüsünü sağlamaktadır – durumunu ortadan kaldırmasını sağlayan işlemin ta kendisini resmetmektedir. Bir kez daha tekrar etmek gerekirse, inanç işlemi ve değişimin kabullenilmesi arasında bir bağdaşmazlık vardır. Bu sebepten ötürüdür ki, [bir zamanlar] olmakta olduğum, - eğer "ben" ona inanmıyorsam – "benim" tarafımdan "ben" olarak kabul edilmez: değişmesi gerekirken değişmemiş, bir hiç ve hiç kimse gibi. Niçin artık inanmayan biri, inanan birince, fikrini değiştirmiş eski bir inanan olarak kabul edilmez de ebedi bir inançsız olarak kabul edilir? Nihayetinde niçin Atinalılar Meclisi, bir hükmün muhtemel değişim teşebbüslerini, daha bu teşebbüsler eyleme geçmeden cezalandırır? Kaldı ki bu hüküm; paradoksal bir biçimde kanun tarafından kanunun üzerinde tutulan, zamana ve değişime yabancı, salt bir inanç nesnesi halini almıştır.

Bu noktada şöyle bir genelleme yapabiliriz: her halükarda bir çelişki, inanmaya asla engel değildir (ister önceden doğrulamış olduğumuz şey ve şu an doğrulamakta olduğumuz şey arasındaki bir çelişki olsun, isterse de eş zamanlı olarak bir yandan onaylayıp diğer yandan onaylamadığımız şeyler arasındaki tezatlık olsun – ki bu ikinci duruma da oldukça sık rastlanır). Ve fazlasıyla mantıklı bir nedenden ötürü şuna dikkat çekeriz: Bir çelişki; inanç nesnesi tanımı gereği, her türlü tartışma olasılığına kapalı

olma ve olmamayı gerektirir (ancak bazı şeyleri tartışırız; bir tek hiç tartışılamazdır). Böylece siyasal alan daima inanç tarafından beslenmiştir; çünkü siyasal alan, tartışılabilir hiçbir şey sunmaz – bu nedenden ötürü sonu olmayan tartışmalara mahal vermez mi ki zaten – nesnesi ebediyen belirsiz ve belirlenemezdir ki bu karakteri sayesindedir geleneksel inancın terk edilmiş topraklarını böyle kolaycasına işgal etmesi. Bu tartışılmaz "hiç" her daim, sınamadan, her türlü eleştiriden *a priori* ve tabiri caizse kaçınan teolojik nesneyi tanımlar. Sade'ın durmaksızın öne sürdüğünün aksine, akılcı biri, inanan birini iyi yönde eleştirmeyecektir; örneğin *Dialogue entre un prêtre et un moribond* [*Rahip ve ölüm yolcusu arasındaki Diyalog*]' da:

RAHİP: *O halde Tanrı'ya hiç inanmıyorsunuz?*

ÖLÜM YOLCUSU: *Hayır. Pek de basit bir nedenden ötürü hem de; anlamadığımız şeye inanmanız imkânsız da ondan.*

İş inanca gelince hakikat, tamamıyla tersi bir formül ile beslenmektedir: ancak anlamadığımıza inanmak mümkündür ve anladığımıza inanmak da öylesine imkânsız. Bu sebepten ötürü Sade, inançsızlığa ulaşmaktan uzak ve acizdir – XVII. yüzyıl filozoflarının çoğu gibi anlayacağını umduğu şeye "inanmak"tan; inançsızlığı tuhaf bir altüst edimiyle inanmazlığından bir bilgi nesnesi değil mücadeleci bir inanç nesnesi oluşturmaktan acizdir. Bunun tersine, hakiki inançsız, inançsızlığından hiçbir din oluşturmaz ve bu konuda hiçbir şekilde inançsızlığını yayma çabasına girişmez; Molière'in *Don Juan*'ında da durum böyledir:

SGANARELLE: *Göğe hiç inanmıyor olmanız mümkün müdür?*

DON JUAN: *Bırakalım bunları.*

İnanmama olgusu; burada inanmayanı, tersine hiçbir

inanca bağlamaz. Don Juan, *hiçe* inanır – başkalarında mucizevi biçimde bir hatanın kabullenilmesinden doğacak bir hakikate değil. Kaldı ki, inananlar zarfında tam anlamıyla hata da yoktur, çünkü inananların "inancı", bir şeylere değil hiçe inançtır. İnancın, yani nesnesiz olma durumunun zayıflığını oluşturan aynı zamanda da bunu güçlü kılandır: inançta hiçbir olumluluk olmadığından, olumlu hata da yoktur. Söylenen hiçbir şey yoksa, yanlış hiçbir şey de yoktur. Don Juan bunu bilir ve Don Juan'a hiçten bahsedip, "düşüncelerini köküne kadar bildiğinden" böbürlenerek kendisine: "Yine de bir şeylere inanmalı şu dünyada, neye inanırsınız?" diye soran Sganarelle'a hiç cevap vermez. Hiç, ya da şu meşhur cevap: "İki artı ikinin dört ettiğine inanıyorum Sganarelle ve dört artı dördün sekiz ettiğine." Sganarelle'in bir aritmetik dininin yankısına rastladığını sandığı bu gereksiz yineleme, sorulan soruya fazlasıyla uygun bir cevaptır; nesnesiz bir inancı pek de özdeksel olmayan bir inançsızlıkla karşılaştırarak, Sganarelle'i kendi boşluğuna sevk eder. Marcel Duchamp'ın oldukça meşhur bir şakasında açıkladığı da biraz buna benzer: "Çözüm yoktur, çünkü sorun yok." Don Juan konuşmaz çünkü bir hiç üzerine ve hiç kimse tarafından sorgulanmaktadır: Hiçbir cevap verilmedi, çünkü hiçbir şey sorulmamıştı gerçekten.

Clément Rosset

Zalimlik İlkesi

Zalimlik ilkesi, filozofun gerçek karşısındaki tutumunun kısa ve öz halini sunmaktadır. Gerçeğin akıl almaz ve bir o kadar da inatçı boyutunu vurgulayan Rosset'in zalimlikten kastı sadist bir haz değil, gerçekliğin en çiğ, en ham halidir ki gerçeğin bu zalimliğini bir türlü hazmedemeyen akıl durmaksızın yaratmakta olduğu yanılsamalar silsilesine bırakır kendini. Rosset, gerçeğin tam gözümüzün önünde durduğu ve sırf bu yüzden de zalim olduğu düşüncesini dile getirdiği bu eserde gerçek olanın, [gerçekliğin gerçekliğini hazmedemeyen] akıl tarafından nasıl da var olmayan, yanıltıcı ve nihayetinde de gerçekdışı olarak addedildiğini inceler. Rosset, bu incelemesinde "gerçek" karşısında kör kalmayı tercih ederek öylesine yaşayan insanı da eleştirir.

ISBN : 978-605-5302-25-2

9 786055 302252

10 TL

www.pinhanyayincilik.com