CORNELIUS CASTORIADIS

Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?

CİLT 2
Toplumsal İmgelem ve Kurum

ÇEVİREN
IŞIK ERGÜDEN



iletişim

L'Institution Imaginaire de la Societe
© 1975 Editions du Seuil

İletişim Yayınları 1644 • Politika Dizisi 92
ISBN-13: 978-975-05-0937-7
© 2011 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2011, İstanbul

EDİTÖR Nazlı Ökten
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Burcu Tunakan
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

CORNELIUS CASTORIADIS

Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?

2. CİLT
Toplumsal İmgelem ve Kurum

L'Institution Imaginaire de la Société
L'IMAGINAIRE SOCIAL ET L'INSTITUTION

ÇEVİREN ***Işık Ergüden***

iletişim

CORNELIUS CASTORIADIS (1922-1997) İstanbul'da doğdu. Üç aylıkken ailesi Yunanistan'a göç etti. Atina'da hukuk, iktisat ve felsefe eğitimi gördü. İşgal sırasında Yunanistan Komünist Partisi'nin tavrını fazla şoven bulup Troçkistlere katıldı. 1945'te Fransa'ya geçti ve 1948'de Claude Lefort'la *Socialisme ou Barbarie* (Sosyalizm ya da Barbarlık) dergisini yayımlamaya başladı. Bu arada Troçkist hareketle bağlarını kopardı. 1965'e kadar dergi etrafında oluşan çevrede yönlendirici bir rol oynadı. Psikanalize yönelip Lacan'ın oluşturduğu grupta yer aldı. *Socialisme ou Barbarie* dergisinde çıkan yazılarını 1978'den itibaren 6 cilt olarak 10/18 dizisinde yayımladı: *La Société Bureaucratique (I): Les Rapports de Production en Russie* (1973); *La Société Bureaucratique (II): La Révolution Contre la Bureaucratie* (1973); *l'Expérience du Mouvement Ouvrier (I): Comment Lutter?* (1974); *l'Expérience du Mouvement Ouvrier (II): Prolétariat et Organisation* (1974); *Capitalisme Moderne et Révolution (I): l'Impérialisme et la Guerre* (1979); *Capitalisme Moderne et Révolution (II): Le Mouvement Révolutionnaire Dans le Capitalisme Moderne* (1979). 1975'te temel eseri olan *L'Institution Imaginaire de la Société*'yi yayımladı. Bu kitabın birinci bölümü (*Marksizm ve Devrimci Kuram*) 1997 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlandı. Çeşitli dergilerde çıkan yazılarını ise beş kitapta topladı. Bu yazılar arasından Türkçe çeviri için kendi onayıyla yapılan bir seçki *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair* başlığıyla 1993'te İletişim Yayınları tarafından yayımlandı. Ayrıca Claude Lefort ve Edgar Morin'le 1968 olayları sırasında birlikte yazdıkları *La Brèche*, 1981'de yayımlanan *Devant la Guerre* ve yine 1981'de Daniel Cohn-Bendit'le birlikte hazırladığı *De l'Ecologie à l'Autonomie* adlı kitapları vardır. Ölümünden sonra, seminer notları ve diğer makaleleri yayımlanmaya devam etmektedir. Marksist düşünce içinden onu aşmaya çalışan Cornelius Castoriadis 20. yüzyıl siyasal düşünüşünün önemli köşetaşlarından biridir.

İçindekiler

BİRİNCİ BÖLÜM
Toplumsal-Tarihsel *7*
Geleneksel cevapların olası türleri *11*
Toplum ve birlikte-varoluş şemaları *23*
Tarih ve ardışıklık şemaları *34*
Zamanın felsefi kuruluşu *40*
Zaman ve yaratılış *54*
Zamanın toplumsal kurumlaşması *67*
Özdeşleştirici zaman ve imgesel zaman *78*
Toplumsal ile tarihselin ayrılmazlığı.
Senkroni ve diyakroninin soyutlamaları *88*
İKİNCİ BÖLÜM
Toplumsal-Tarihsel Kurum: *Legein* ve *Teukhein* *97*
Özdeşleştirici mantık ve kümeler *98*
Kümelerin toplumsal kurumlaşması *107*
Toplumun doğaya payandalanması *110*
"Legein" ve kod olarak dil *125*
"Legein"in görünümleri *136*
"Legein", belirlenmişlik, anlık [idrak] *157*

"Teukhein"in görünümleri ... 162
"Legein"in ve "teukhein"in tarihselliği ... 177

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Toplumsal-Tarihsel Kurum: Birey ve Şey ... 183
Bilinçdışının varlık kipi ... 185
Temsilin kökeni sorunu ... 196
Psişik gerçeklik ... 213
Kökensel öznenin monadik çekirdeği ... 217
Monadın kopuşu ve üçlü evre ... 227
Gerçekliğin oluşumu ... 239
Psişenin yüceltilmesi ve toplumsallaşması ... 245
Yüceltmenin toplumsal-tarihsel içeriği ... 253
Birey ve genel olarak temsil ... 259
Algının önyargısı ve "şey"in ayrıcalığı ... 274
Temsil ve düşünce ... 284

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Toplumsal İmgesel İmlemler ... 291
Magmalar ... 291
Dildeki imlemler ... 299
Toplumsal imgesel imlemler ve "gerçeklik" ... 313
Toplumsal imgesel imler ve dünyanın kuruluşu ... 321
Toplumsal imgesel imlerin var olma kipi ... 330
Kökten imgesel, kurucu toplum, kurulmuş toplum ... 337

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL-TARİHSEL

Burada, toplum ve tarih sorununun aydınlatılması hedefleniyor. Bu sorun ancak, tek ve aynı olarak, yani toplumsal-tarihsel sorunu olarak ele alındığında anlaşılabilir. Miras aldığımız düşünce böyle bir aydınlatma çabasına ancak kısmî olarak katkıda bulunabilir. Hatta belki de bu katkı özellikle olumsuzdur; bir düşünce tarzının sınırlarını çizer ve imkânsızlıklarını sergiler.

En azından Platon'dan beri ve özellikle de son yüzyıllar boyunca bu alanda düşünerek elde edilmiş nicelik ve nitelik açısından bakıldığında, bu sav şaşırtabilir. Ama miras aldığımız bu düşünmenin özü –tohum veren olaylar, ardı gelmeyen ani çıkışlar, *aporia*'nın uzlaşılamaz mevcudiyet anları hariç– sorunu açmaya ve genişletmeye değil, açığa çıkar çıkmaz üstünü örtmeye, belirir belirmez indirgemeye harcanmıştı. İmgelem ve imgesel sorununun üstünün örtülmesinde ve indirgenmesinde kullanılan mekanizma ve itkilerin aynısı bu örtme ve indirgemede de kullanıldı; hem de aynı derin nedenlerle.

Miras aldığımız düşünce, asla sorunun asıl nesnesini/ko-

nusunu ortaya çıkarmayı ve onu kendi başına ele almayı başaramadı. Bu nesne/konu, hemen hemen her zaman kendinden başka şeye, genellikle de bir norma, başka yerde temellenmiş bir amaca ya da *telos*'a göndermede bulunan bir toplum ile; bu normla ilgili bir düzensizlik olarak ya da bu norma, amaca ya da *telos*'a yönelik organik ya da diyalektik bir gelişme olarak bu toplumda meydana gelen, bu toplumun başına gelen bir tarih arasında parçalandı. Böylece, toplumsal-tarihselin öz varlığı olan söz konusu nesne kendini, sürekli olarak kendinden başka bir şeye doğru sapmış ve onun tarafından ortadan kaldırılmış halde buldu. Toplumsal-tarihsel'le ilgili en derin, en doğru bakış açıları, bize en fazla şey öğretmiş olanlar, bunlar olmasa hâlâ tutarsızlık çekerek lafı geveleyip duracağımız şeyler, her zaman için bir başka yerin zımni olarak kurallara bağladığı şeylerdir – ve bu da düşüncenin özüne ve tarihine aitti, toplumsal-tarihsel hakkında söyledikleri şeyi bu başka yere yöneltmeyi hedeflerler. Toplum ve tarih üzerine miras aldığımız düşünceyi *a tergo* yöneten şey, orada keşfetmeyi başardığını ona rağmen keşfetmesini sağlayan şey, örneğin, yaratılışın tanrısal ekonomisi ya da aklın sonsuz yaşamı içinde toplumun ve tarihin yeridir ya da bunların, etik özne olarak insanın gerçekleşmesini teşvik etme ya da köstekleme imkânıdır; ya da toplumsal madde ile bu maddenin çürümesinin veya belirlenmiş ve istikrarlı politik site biçim ve normundaki tarihsel istikrarsızlığının (belirlilikten yoksun olmasıyla belirlenen tanımsız-belirlenmemiş –*apeiron*– karakterinin; her zaman oluş halindeki –*aei gignomenon*– karakterinin) ilişkisidir. Bu istikrarsızlığın incelenmesi istikrarlı politik sitenin gereklerine, dolayısıyla iyi sitenin iyi biçimine –böyle bir olasılığı inkâr etmek gerekse de– boyun eğmek durumundadır.[1]

1 Örneğin Marx toplum ve tarih üzerine doğru, derin, önemli ve tekrar tekrar söylediği her şeyi, tüm düşüncesine hükmeden o başka yere –tarihin sınıf-

Aynı şekilde, temsil, imgelem ve imgesel de asla kendileri için görülmediler. Her zaman başka bir şeye –duyumsamaya, idrak etmeye, algılamaya, gerçekliğe– gönderme yaptılar. Bunlar, miras aldığımız ontolojinin içinde yer alan normatiflik haline tabidirler. Doğru ve yanlış bakış açısına indirgenmişlerdir. Bir işlev içinde araçsallaştırılmışlardır. Hakikat denen bu amacın ya da "hakiki varolan"a, "var olmakta olan var olan"a (*ontos on*) erişme amacının gerçekleşmesine muhtemel katkılarıyla değerlendirilen imkânlardır.

Artık *yapma*'nın ne demek olduğuyla, yapma'nın varlığının ne olduğunu ve ne yaptığını öğrenmekle pek meşgul olunmuyor. Herkes yalnızca şu soruları kafaya takmış durumda: "İyi yapmak ne demek, kötü yapmak ne demek?" Yapma üzerinde düşünülmedi, çünkü onun yalnızca etik ve teknik iki özel uğrağı üzerinde düşünmek istendi. Ama bunlar üzerinde de gerçekten düşünülmedi, çünkü uğrağı oldukları şey de düşünülmemişti. "Var etme" olarak yapma'yı bilmezden gelerek ve yapma'nın ürünü olan ama bir başka yerden hüküm süren mutlaklar olarak –iyi ve kötü (türevleri de etkili ve etkisizdir)– sunulan bu kısmi belirlenimlere onu tabi kılarak tözü zaten ortadan kaldırılmıştı.

Diğer yandan, tarihin ve toplumun düşünümü/yansıması, her zaman için, miras aldığımız mantığın ve varlıkbilimin sınırları içine ve alanına yerleşmiştir. Başka türlü nasıl yapabilirdi ki? Toplum ve tarih, eğer var değillerse, düşünüm nesnesi olamazlar. Ama nedir toplum ve tarih, nasıldırlar, hangi anlamda vardırlar? Klasik kural, gerekli olmadıkça varolanları çoğaltmamayı önerir. Daha derin bir katmanda bir başka kural yatar: Var olmanın anlamını çoğaltmamak gerekir,

---

sız topluma varma *zorunluluğuna* (*muss, soll* ve *wird*)– *rağmen* söyler. Bunun anlamı, keşfettiği şeyin özünün kendi sistemine uyum sağlayamayacağıdır. Bkz. "İşçi Hareketi Tarihi Sorunu", in *Expérience du mouvement ouvrier*, 1, s. 11-120.

var olmanın tek bir anlamı olması gerekir.[2] Baştan sona belirlilik –Yunanlarda *peras,* Hegel'de *Bestimmtheit*– olarak belirlenen bu anlam, belirlilikten esas olarak kaçan bir var olma türünün –toplumsal-tarihsel ya da imgesel olarak– bilinebileceğini kendinden zaten dışlamıştı. Miras aldığımız düşünce, bundan böyle, bilerek ya da bilmeyerek, isteyerek ya da istemeyerek, hatta tersini açıkça hedeflediği durumlarda bile, ister istemez, toplumsal-tarihseli, –yapmış, dolayısıyla belirlemiş olarak– başka yerden tanıdığı ya da tanıdığını sandığı ilkel türlere indirgemeye, bunlara denk düşen varolanların –şey, özne, fikir ya da kavram– değişkesini, bileşimini ya da sentezini yapmaya ister istemez yönelmiştir. Yine bundan böyle toplum ve tarih, önceden sağlama bağlanmış ve aslında bazı tikel varolanları kavramak için oluşmuş, ama felsefenin tümelmiş gibi ortaya attığı mantıksal işlem ve işlevlere tabi bulur kendini.

Bunlar aynı hareketin iki veçhesidir; miras aldığımız mantığın ve varlıkbilim'in toplumsal-tarihsele etkisinin ayrılmaz iki sonucudur. Toplumsal-tarihsel, diğer varolanlar için geçerli kategoriler aracılığıyla düşünülebilse de, esas olarak onlar karşısında homojen olabilir. Onun varlık kipi tikel sorular sormaz, tümlüklü varolan-varlık tarafından emilmeye bırakır kendini. Buna karşılık, eğer var olmak belirlenmiş var olmak demekse, toplum ve tarih, (nedenlerin sonucu olarak, amaçların amacı olarak, ya da bir sürecin ânı olarak) varlığın tümlüklü düzeni içinde hem yerleri, hem iç düzenleri, hem de ikisinin zorunlu ilişkisi belirlenmiş olduğu öl-

2 Bu gerekliliği yerine getirme güçlüğü ya da imkânsızlığının en azından Platon'un *Sofist*'inden beri bilindiği malumdur. Aristoteles'in *Metafizik*'teki çabasının özü, *pollachos legomenon* diye adlandırdığı var olma'nın çoğul anlamını aşmayı hedefleyecektir. Bu anlamın *bir* olan hedefi, sonraki tüm felsefeyi de yönetecektir; bu da, hemen hemen her zaman, varlık niteliğinin dereceleriyle ya da denk düşen varolan türlerinin bildiği "varlıkbilimsel yoğunluk"un dereceleriyle var olmanın anlam farklılıklarını ifade etmeye yöneltecektir.

çüde belirlenmiştir. Kategoriler biçimine dönüşen, yani "var olabilen" (düşünce) olarak olabilen her şeyin belirlenimlerine dönüşen düzenler, ilişkiler, zorunluluklar. Bu şekilde elde edilebilecek en iyi şey, Hegelci-Marksist toplum ve tarih bakış açısıdır: Birden çok bilinçli ya da bilinçsiz öznenin eylemlerinin toplamı ve sekansı. Bu eylemler zorunlu ilişkilerle belirlenir ve bu eylemler sayesinde bir fikirler sistemi, şeyler bütünü içinde cisimleşir, ya da bunu yansıtır. Edimsel tarihte, bu şema karşısında indirgenemez biçimde aşırılık ya da eksiklik olarak görülen şey, o zaman cüruf, yanılsama, olumsallık, tesadüf –kısaca, kavranılamaz– olur. Bu, kendinde bir sürçme değildir, ama kavranılamaz olan şeyin imkânsızın bir adı olduğu bir felsefe için böyle olması gerekir.

Toplumsal-tarihsel'i kendi için ele almaya karar verirsek; kendinden yola çıkarak sorgulanması ve düşünülmesi gerektiğini kavrarsak; başka yerde tanıdığımız ya da tanıdığımızı sandığımız şeyin belirlenimlerine onu önceden tabi kılarak, ortaya attığı soruları yok saymayı reddedersek – o zaman, miras aldığımız mantığı ve varlıkbilimi parçaladığını saptarız. Çünkü, nominal ve boş biçimlerin dışında geleneksel kategorilere dahil olmadığı, daha ziyade bu kategorilerin geçerlilik sınırlarının darlığını kabul etmeye onları zorladığı, başka ve yeni bir mantığı sezmeyi sağladığı ve her şeyden önce, var olma'nın anlamını kökten değiştirdiği fark edilir.

Geleneksel cevapların olası türleri

Toplumsal-tarihsel nedir sorusu, geleneğin ve konvansiyonel düşüncenin genel olarak ayırdığı, toplum ve tarihle ilgili iki soruyu kendi içinde bir araya getirir.[3] Bu iki sorunun çe-

3 Platon'un *Devlet*'ten beri site düzenindeki değişimleri tarihsel süreç olarak incelediği ve diğer uçta, Marx'ın tüm çabasının da toplumsal sistemlerin örgütlenmesi ile işleyişi arasındaki ilişkinin ve dinamiklerinin, yani tarihlerinin belirlenmesine yönelik olduğu bilinmektedir. Toplumsal-tarihsel'in birliğinden

kirdeğinin daha özgül ifadesi, geleneksel cevapların *statüsünün* kısaca incelenmesini kolaylaştıracaktır.

Toplum nedir? Özellikle, bir toplumun birliği ve özdeşliği (*işte burada'lığı*) nedir, ya da bir toplumu bir arada tutan şey nedir?

Tarih nedir? Özellikle, bir toplum zaman içinde niçin ve nasıl başkalaşır? Başkalaşma nedir? Bu tarih içinde yeni ortaya çıkar mı? Bu yeninin anlamı nedir?

Niçin ve nasıl olup da bir değil, birçok toplum vardır, toplumlar arasında niçin fark vardır, bu farkı oluşturan nedir diye kendimize sorarak yukarıdaki soruların anlamını ve birliğini daha fazla aydınlatabiliriz. Toplumların farklılıklarının –ve tarihlerinin– yalnızca görünüşte var olduğu söylense de, şu soru varlığını daima sürdürür: Eğer böyleyse bu görünüm niçin var, özdeş olan şey niçin farklıymış gibi ortaya çıkıyor?[4]

Düşüncenin başlangıcından beri bu iki soruya verilen sayısız cevap, iki temel türe ve bunların çeşitli karışımlarına yöneltir.

Birinci tür, toplumu ve tarihi, doğrudan ya da dolaylı olarak, hemen ya da son tahlilde doğaya indirgeyen fizikalist[5] türdür. Bu doğa, öncelikle insanın biyolojik doğasıdır. Bu doğanın da, basit fiziksel mekanizmaya indirgenmiş ola-

ve bölünmezliğinden benim anladığım şeyin ise bir başka düzeyde yer aldığı ilerde görülecektir. Miras aldığımız düşüncede, ayrılığın ne kadar inatçı ve derinlere kök salmış olduğunu Husserl ve Heidegger örnekleri göstermektedir. Her ikisi de, (zayıflamış) bir tarih sorununu, kuşkusuz farklı biçimde, felsefi sorun olarak görür – ama asla topluma dair felsefi bir sorun değildir bu.

4 Bu ifadeleri doğrulayacak bir şey aranıyorsa, kapitalist toplumun ve birliğinin tarihsel ortaya çıkışıyla ya da sınıflı toplumun asimetrik bölünmesinin inşasıyla ilgili yukarda söylenmiş olan şeye gönderme yapılabilir [Türkçe'sinde Birinci cilt, *Marksizm ve Devrimci Kuram* s. 78 ve devamı; s. 268 ve devamı].

5 [Fizikalizm, duyularla fiziki büyüklükleri karşılıklı olarak birbirine bağlama kuramlarını belirtir. Örneğin duyularla ilgili büyüklükleri ampirik verilerin bir türevi olarak ifade etmeye çalışır – YN.]

rak ya da bu mekanizmayı aşıyor olarak görülmesi, örneğin genç Marx için türsel varlık (*Gattungswesen*) olması, yani daima yeniden üretilen ve sonsuza dek sabit kalmış çehre / tür (*eidos*) olan Aristoteles'çi canlı *physis*'in mantıksal-varlıkbilimsel hazırlığının bir sonraki evresini temsil eden Hegelci kavram[6] olması çok önemli değildir. İşlevselcilik, bu bakış açısının en saf ve en tipik ifadesidir: Belirgin insani ihtiyaçları esas alır ve toplumsal örgütlenmeyi bu ihtiyaçları karşılamayı hedefleyen işlevlerin toplamı olarak açıklar. Bu açıklama, birinci ciltte (*Marksizm ve Devrimci Kuram*) gördüğümüz gibi, hiçbir şey açıklamamaktadır. Her toplumda görülen yığınla faaliyet, işlevselcilik anlamında hiçbir belirgin işlevi yerine getirmemektedir. Dahası, asıl önem taşıyan soru, yani toplumların farklılığı sorusu böylelikle ortadan kaldırılmış ya da basit sözlerle üstü örtülmüş olur. Toplumsal örgütlenmenin hizmet edeceği işlevlerin göndergesi olabilecek sabit bir noktanın yokluğunda, bu sözüm ona açıklama havada kalır. Ancak tarihsel evreler ve toplumlar boyunca insan ihtiyaçlarının özdeşliği varsayılırsa böyle bir sabit nokta sağlanabilir; ama en üstünkörü tarih gözlemi bile bu özdeşliği çürütebilir. Bu durumda, farklı yerlerde farklı özelliklere ya da çeşitli tatmin araçlarına sahip olan soyut ihtiyaçların değişmez çekirdeği kurgusuna ve bu farklılığı ve bu çeşitliliği açıklamak için de yavan laflara ya da totolojilere başvurmak gerekecektir. Böylece temel olgunun üstü örtülür: Yalnızca biyolojik değil, toplumsal da olan insan ihtiyaçları, kendi nesnelerinden ayrılmaz. İhtiyaçlar ve nesneleri her seferinde söz konusu toplum tarafından kurulur. "Arzu" moda olduğundan beri yaygınlaşan ikiyüzlü tavırlar da bundan farklı değildir; gerçekten de toplum arzuya ve arzunun bastırılmasına indirgenir. Arzu nesne ve biçimlerinin farklılığını açıklamakla vakit kaybedilmez. Arzunun tuhaf

6 Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Lasson), c. II, s. 426-429.

biçimde arzuya bölünmesi ve –onlara göre– çoğu toplumun özelliği olan arzunun bastırılması arzusu karşısında şaşırmamak gerekir. Ne bu bölünmenin imkânı karşısında ne de bunun ortaya çıkış nedenleri karşısında şaşırılmalıdır.

İkinci tür, mantıkçı türdür ve *log-* kökünün bu sözcükteki anlamına göre farklı biçimler edinir. Söz konusu mantık, sonuçta, (görünür güçlükleri ne olursa olsun) sınırlı sayıda siyah beyaz çakıl taşını, (örneğin, aynı çizgi ya da sütunda aynı renkten *n* çakıltaşından fazlası olmayacak gibi) basit birkaç kurala uygun olarak önceden belirlenmiş sayıda haneye yerleştirmek anlamına geldiğinde, karşımıza mantıkçılığın en yoksul biçimi olan yapısalcılık çıkar. Böylece, aynı mantıksal işlem belli bir sayıda tekrarlandığında, tüm insanlık tarihini ve yine bu sınırlı sayıdaki farklı öğenin olası farklı birleşimlerinden başka bir şey olmayan farklı toplum biçimlerini açıklamış olur. Büyülü karelerin ya da bulmacaların yapımında kulanılan entelektüel yeteneklerin aynısının uygulandığı bu temel birleşim, hem işlemlerinin taşıdığı sınırlı sayıdaki öğelerin bütününü, hem de bunlar arasında ilke olarak ileri sürdüğü karşıtlık ya da farklılıkları her seferinde tartışmasız kabul etmelidir. Ama fonolojide bile –ki yapısalcılık bunun kötüye kullanılmış bir genelleştirmesidir– insanın yaydığı ve algıladığı fonemlerden ya da ayırt edici özelliklerden oluşan sınırlı sayıdaki farklı öğeler toplamının *doğal olarak* verili olmasından destek alınamaz. Platon'un da bildiği gibi,[7] yayılan ve algılanan sesler belirsizdir –*apeiron*– ve *peras*, yani fonemlerin ve akla yatkın farklılıklarının eşzamanlı belirlenimi ve konumu, dil yoluyla ve her bir dil yoluyla bir kuruluştur. Bu kuruluşu ve farklılıklarını –örneğin Fransızca'nın fonolojisi ile İngilizce'nin fonolojisi arasındaki farklılık– fonoloji bir olgu olarak kabul

7 *Philèbe*, 17 b - 18 d., (*Philebos*, çev: Sabri Esat Siyavuşgil, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943).

eder ve bunu sorgulamak zorunda değildir. Olumlu ve sınırlı bir bilgi olan fonoloji, kendi konusunun kökeni sorusunu erteleyebilir. Toplum ve tarih sorusu ise, esasen farklılıkların doğası ve kökeni sorusu olduğuna göre aynı şeyi yapmak mümkün olabilir mi? Yapısalcılığın bu konudaki saflığı içler acısıdır. Kullandığı öğeler bütünü üzerine, onların "böyle-olma" nedenleri üzerine, zaman içinde değişimleri üzerine söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Eril ve dişil, kuzey ve güney, yukarı ve aşağı, kuru ve yaş, yapısalcılığa kendiliğinden böyleymiş gibi gelir. Sanki insanların buluverdiği, hem tamamen doğal hem de tümüyle imlemli bir "böyle-varlık" içinde dünya hakkında başlangıçtan beri mevcut mihenk taşlarıdır bunlar. Sanki her toplum bunlardan bazılarını (bir şans oyununun sonucuna göre)[8] kendine ayırmakta gibidir, ama bunu yaparken de aldıklarını ancak karşıt çiftler halinde kendine ayırabilmektedir. Bazı çiftlerin alınması ise, diğerlerini ya peşinden sürüklemekte ya da dışlamaktadır. Sanki toplumsal örgütlenme sonlu bir "evet/hayır" sekansına indirgenebilirmiş gibi, ve sanki bir "evet/hayır"ın işlediği yerde bile, yöneldiği terimler başka yerden ve sonsuza dek verilmiş gibidir. Oysaki bu terimler, terim olarak ve "bu" terimler olarak, ele alınan toplumun yarattığı şeylerdir.

Veyahut, karşı uçta ve en zengin biçimiyle uygulanmaya konmuş mantık, maddi ve tinsel evrenin tüm figürlerini kımıldattığını iddia eder. Hiçbir sınır tanımayarak, bunların tümünü, tamamlanmış belirlilik ve karşılıklı eksiksiz belirlenim olarak birbirleriyle ilişkiye, oyuna sokmak ister ve sokması da gerekir. Yine bunları birbirlerinden yola çıkarak yaratmak zorundadır. Tıpkı yansıma, düşünüm, tekrar ya da taçlanma olmak zorunda olduğu bu zorunlu düzen içinde zorunlu olarak yayılmış figürler ya da uğraklar gibi, bun-

8 Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, col. Méditations, Gonthier, 1967 (*Irk ve Tarih*, çev: Işık Abel, Metis yayınları, Istanbul, 1985).

ların tümünü de aynı ilk ya da sonuncu öğeden yola çıkarak yaratması gerekir. Bu öğenin adının Hegelcilikte olduğu gibi akıl olmasının ya da Marksizmin kanonik yasalarına uygun versiyonunda olduğu gibi madde veya doğa olmasının hiç önemi yoktur (madde ya da doğa, rasyonel belirlenimler bütününe meşru olarak indirgenebilir). Bu anlayışın yöneltiği sayısız ve sonsuz *aporia*'lardan birkaçı bu kitabın ilk ciltinde belirtilmişti.

Böylece, toplumun ve falanca toplumun birliği ve özdeşliği sorunu, canlı bir organizmalar bütününün ya da kendi ihtiyaç ve işlevlerine sahip bir hiper-organizmanın ya da doğal-mantıksal öğeler grubunun ya da rasyonel belirlenimler sisteminin verilerinin birliği ve özdeşliği önermesine indirgenir. Tüm bunların içinde, mevcut haliyle toplumdan geriye bir şey kalmaz. Başka yerde zaten bildiğimiz şeyden farklı bir varlık kipinin tezahürü olan, toplumsalın öz varlığı denebilecek hiçbir şey kalmaz. Tarihten, toplum içinde meydana gelen ve toplumun yarattığı zamansal değişimden de çok bir şey kalmaz. Tarih sorunu karşısında fizikalizm doğal olarak nedenselcilik olur, yani soru ortadan kaldırılır. Çünkü tarih sorunu, kökten başkalığın ya da mutlak yeninin ortaya çıkış sorunudur. Tersinin ileri sürülmesi bile bunun kanıtıdır, çünkü ne amiplerin ne de galaksilerin söylediği şey, her şeyin ezeli olarak aynı olduğudur. Nedensellik de, her zaman, başkalığın inkârıdır, ikili bir özdeşlik konumudur: Aynı sonuçları üreten aynı nedenlerin tekrarında özdeşlik, neden ile sonucun nihai özdeşliğidir çünkü her biri zorunlu olarak ötekine aittir ya da ikisi de aynıya aittir.[9] Dolayısıyla, toplumsal-tarihselin çok büyük ölçüde içinde (ve aracılığıy-

9 "Aynı ve özdeş olarak düzenlenmiş olan, her zaman, doğası gereği, aynı olmak içindir." Aristoteles, *De la génération et de la corruption*, II, 336 a 27-28. Aynı, aynı koşullarda, aynıyı yaratır: Neden, koşullar ve etkiden oluşan bütün, bunları kendi bölümleri olarak içerir. Krş. *Métaphysique*, E, 1: "Tüm nedenlerin ezeli olması zorunludur."

la) açılıp geliştiği öğenin, yani imlemlerin bilmezlikten geliniyor olması ya da gerçekten olup biten şeye gereksiz yere eşlik eden basit bir gölge-fenomene dönüşmesi bir tesadüf değildir. Gerçekten de, bir imlem nasıl olur da bir başka imlemin nedeni olabilir? İmlemler nasıl olur da imlem-olmayanların sonucu olabilir?

Rasyonalist erekçilik halini alan mantıkçılığın tarih sorunu karşısında aldığı biçim de tarih sorusunun ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü bu mantıkçılık, imlemlerde tarih öğesini görse de, bu imlemleri ancak rasyonel olarak kabul eder (bu, elbette onları tarihin failleri için bilinçli olarak ortaya koymayı gerektirmez). Ama rasyonel imlemler, birbirlerinden çıkarsanabilir ya da üretilebilirler ve böyle olmaları gerekir. Artık onların açılımları, yayılmalarından başka bir şey değildir; yeni olan, her seferinde, (diyalektik olarak da adlandırılsa) *özdeşleştirici*[10] işlemle, önceden orada olan aracılığıyla inşa edilir. Sürecin tümü, ezelden beri ve daima orada olan kökensel bir ilkeden zorunlu olarak gerçekleşmiş gücüllüklerin sergilenmesidir. Böylece tarihsel zaman, diyalektik zincirlenmelerin basit alıcısı ya da ardışık birlikte-varoluşun soyut basit dolayımı halini alır. Kökten başkalığın, indirgenemeyen ve üretilemeyen başkalığın zamanı olan hakiki zaman ortadan kaldırılmalıdır. Geçmiş ve gelecek tarihin bütününün meşru olarak niçin indirgenebilir olmadığını açıklayabilecek olan tek şey olumsallıktır. Tarihin sonu, Hegel yorumcularını sıkar. Bu sonu 1830'a yerleştirmek onlara tuhaf gelir. Filozofun düşüncesindeki zorunlulukların yetersiz kavranışıdır bu; çünkü Hegel'e göre bu son, daha tarih başlamadan var olmuştu. Eğer tarihin kendi amacı *(telos)* olan ve ilerlemesinin yolları kadar zorunlulukla belirlenmiş olan (dolayısıyla hep var olan) bir varlık nedeni yoksa, tarih, Akıl olamaz. Bu, zamanın, tüm hakiki teleolojilerde ol-

10 Bu terimin anlamı V. bölümde uzun uzun açıklanacaktır.

duğu gibi, ortadan kaldırıldığını söylemenin bir başka yoludur; tamamlanmış ve zorunlu her teleoloji için, her şey sondan başlayarak emredilmiştir. Son ise, sürecin başından beri ortaya konmuş ve belirlenmiş olduğu gibi, sonu tamamlanmış olarak ortaya çıkaracak araçları ortaya koyan ve belirleyendir. Zaman, bundan böyle, sürecin terimlerinin konumlanış düzeni ve karşılıklı olarak doğuşlarının bir takma adından başka bir şey değildir ya da fiili zaman olarak, mevcut haliyle süreçle ilişkisi olmayan basit dış koşuldur. Kanonik Marksizmin, nedenselci ve erekçi bakış açılarının yeniden birbirine yapıştırılma teşebbüsü olduğunu yukarda ve başka yerde[11] belirtmiştim.

Yapısalcılığı temsil edenlerin, tarih sorunuyla (böyle bir sorunun varlığını az çok açık biçimde inkâr etmek dışında) yüz yüze gelmedeki olumsal yetersizliklerinin ötesinde, tarihin yapısı kurgusunu zamansal yayılımı içinde ortaya atmalarını hiçbir şeyin engellemediğini belirtelim. Daha doğrusu, böyle bir yapı varsayımı, kendini tutarlı gösteren yapısalcı bir anlayış tarafından talep edilir. Gerçekten de, betimlediğini iddia ettiği farklı toplumsal yapıların, tarihin tümü olan bir hiper-yapının ya da meta-yapının öğelerinden başka bir şey olmadığını ileri sürmeye cesaret edemediği sürece, genel anlayış olarak yapısalcılık ciddiye alınamaz. Ama bunu söylemek de tarihi düşüncenin içine hapsetmek anlamına geldiğinden –eğer öğeler ve ilişkileri kesin olarak belirlenemiyorsa, yapıdan söz etmenin hiçbir anlamı olamaz– ve kendini mutlak bilginin yerine yerleştirmeye[12] denk düştüğünden, yapısalcılığı bu durumda da ciddiye alamayız.

— o —

11 Bu kitabın birinci cildi ve ayrıca bkz. "İşçi hareketi tarhi sorunu", *I. c.*

12 Claude Lévi-Strauss'un şimdi açıkça yaptığı şey budur: "... Yalnızca yapısal yorumlama... hem kendini hem de başkalarını açıklayabilir." *L'Homme nu*, 1971, s. 561.

Burada gerçekten önem taşıyan şey, ne mevcut haliyle bu anlayışlardır ne de onların eleştirileridir, yazarların eleştirisi hiç değildir. Önemli yazarların anlayışları asla katışıksız değildir, üzerinde düşünmeye çalıştıkları malzemeyle temasa geçmeleri, açık seçik düşündükleri şeyden başka bir şeyi açığa çıkarır. Elde edilen sonuçlar programatik tezlerden son derece daha zengindir. Büyük bir yazar, tanım gereği, kullandığı araçların ötesini düşünür. O, önceden düşünülmüş olan şeyden başkasını düşündüğü ölçüde büyüktür, onun kullandığı araçlar önceden düşünülmüş olan şeyin sonucudur, –edindiği her şeyi ortadan kaldıramayacağı ve yanılsama içinde olduğunda bile her şeyi kökünden kazıyamayacağı için bile olsa– onun düşündüğü şeyin sınırlarını asla aşamamış olan şeyin sonucudur. Büyük bir yazarda hiç eksik olmayan çelişkiler buna kanıttır; sözünü ettiğim çelişkiler, doğru, kaba, indirgenemez çelişkilerdir. Bunların yazarın katkısını ortadan kaldırmaya yettiğini düşünmek de, bunları giderek derinleşen yorumlamaların ardışık düzeylerinde telafi etmeye ya da geçersiz kılmaya boşuna çabalamak da aptalca olur.

Bu çelişkilerin büründüğü en baskın ve en zengin biçim, yazarın keşfettiği şeyi yalnızca bütün olarak ve aynı araçlarla düşünmenin imkânsızlığından kaynaklanandır. Bu, önemli durumlarda, var olanın bir başka bölgesidir, var olma'nın bir başka kipi ve bir başka anlamıdır ve önceden bilinen şeydir. Yeni bir bölgedeki nesnelerin varlık kipinin, dolayısıyla böyle bir bölgenin gerektirdiği mantık ve ontolojinin ve başka yerlerde önceden oluşmuş mantık ve ontolojinin tutarlılığını, daha doğrusu (dolaysız ya da dolaylı) özdeşliğini hiçbir şey önceden sağlayamaz. Dahası, bu tutarlılık önceden bilinen bölgelerde mevcut olan tutarlılıkla aynı düzende ve aynı türde olamaz. Özellikle burada söz konusu edilen bölgeler –kökten imgesel ve toplumsal-tarihsel–, belirlilik ola-

rak varlığın ve belirlenim olarak mantığın aldığı imlemlerin işin içine derinden katılmasını gerektirir. Bundan kaynaklanan çatışmayı yazar algıladığı ölçüde, bu çatışma yeni nesnenin önceden edinilmiş imlem ve belirlenimlere tabi kılınmasıyla çözülme eğilimindedir. Böylece keşfedilmiş olanın üstü örtülür, açığa çıkarılmış olan gizlenir, marjinalleştirilir. Onu tanımlamak imkânsızlaşır, yabancısı kaldığı bir sistem tarafından emilip dağıtılarak yapısı bozulur, çözümsüz *aporia* biçiminde varlığını sürdürür.

Böylece Aristoteles imgelemi *–phantasia–* felsefi olarak keşfeder, ama imgelemi *ex professo* [açıkça, bilinçli olarak] ele aldığından (bu da imgelemin sözde yerini, yeniden-üretimi olduğu duyum ile idrak gücü arasında sabitlemiş olduğundan, bu konudaki herkesin düşüncesine yirmi beş yüzyıldır hükmeder), bu konuda tematik olarak söylediği şey, gerçekten söylemesi gereken şeyin, alan dışında söylediği şeyin yanında hafif kalır ve *physis,* ruh, düşünce ve varlık hakkında düşündüğü şeyle uzlaşmanın yolu yoktur. Kant da, üç tekrarlı tek bir hareketle (*Saf Aklın Eleştirisi*'nin iki baskısında ve *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*'nde), aşkın imgelem olarak adlandırdığı şeyin rolünü keşfeder ve üzerini örter. Aynı şekilde Hegel de, –ve karşılaştırılamaz biçimde de olsa Marx da– toplum ve tarih üzerine esas olarak söyleyebilecekleri şeyi, var olma'nın ve düşünme'nin anlamı üzerine bildiklerini sandıkları şeye aykırı davranarak söylerler ve sonuçta söyleyecekleri şeyi kapsayamayacak bir sistemin içine zorla sokarak onu indirgerler. Nihayet, bilinçdışını ortaya çıkaran Freud da, günışığında yaşayanın mantığıyla ve ontolojisiyle uyuşmayan kendi var olma kipini ileri sürer. Ama yine de bu düşünce tarzını sonuna kadar götürebilmesi için, kökten imgelem olarak belirsizliğini gizleyebilecek tüm psişik aygıtların, mercilerin, yerlerin, kuvvetlerin, neden ve amaçların işleyişine başvurması gerekir.

Bu durumların temelde benzer özelliklerle ve bunca derin ve bunca gözüpek zekâlarla yeniden-üretimi, temel etkenlerin burda uygulandığını gösterir. Miras aldığımız mantık ve ontolojinin, toplumsal-tarihsel yaşamın kuruluşunda sağlam bir yeri vardır. Bu kuruluşun zorunlulukları içinde kök salmış olan bu mantık ve ontoloji, bir anlamda, bu zorunlulukların hazırlanmasına ve dal budak salmasına yol açan şeydir. Bunun çekirdeği, *özdeşleştirici* ya da *kümelendirici* mantıktır. Dilin ve toplumsal temsilin ortadan kaldırılamaz bileşeni olan *legein* kurumu ile toplumsal yapma'nın ortadan kaldırılamaz bileşeni olan *teukhein* kurumu üzerinde –ki bu kurumlar olmasa toplumsal yaşam olamaz– hükümran ve önüne geçilemez biçimde egemen olan bu mantıktır.[13] Eğer toplumsal bir yaşam var olmuşsa, bu, özdeşçi ya da kümelendirici mantığın var olan üzerinde hakim olduğunu gösterir – yalnızca toplumun ortaya çıktığı doğal dünya üzerinde değil, ancak *legein*'i ve *teukhein*'i kurarak kendini ve başka şeyleri kurabilen bu özdeşleştirici ya da kümelendirici mantığı uygulamaya koymadan kendini ve başka şeyleri tasarlayamayan, kendini ve başka şeyleri söyleyemeyen, kendini ve başka şeyleri yapamayan toplum üzerinde de hakim olur.

Bu mantık –ve buna türdeş olan ontoloji– var olanı ve onun var olma nedenini tüketmek bir yana, onun ancak ilk katmanını ilgilendirir; ama aynı zamanda, bu mantığın iç gerekliliği, olası tüm katmanları kapsamak ya da tüketmektir. Daha yukarda ana hatları belirtilen sorunsal, bu çatışkının, imgesel ve toplumsal-tarihsel alanlarında somutlaştırılma-

13 İkinci bölüm bu iki terimi açıklamaya ayrılmıştır. *Legein*, toplumsal tasarlama'nın / söyleme'nin özdeşlik boyutudur: *legein* (*logos*, mantık buradan kaynaklanır), ayırt etmek - seçmek - koymak - bir araya getirmek - saymak - söylemek anlamına gelir. Dilde [*langage*], *legein*, *kod* bileşeniyle temsil edilir; dilin anlamlı bileşenine burada *dil* [*langue*] denecektir. *Teukhein*, toplumsal yapma'nın özdeşlik (ya da işlevsel ya da araçsal) boyutudur: *Teukhein* (*technè* –teknik– buradan kaynaklanır), biraraya getirmek - ayarlamak - imal etmek - inşa etmek anlamına gelir.

sından başka bir şey değildir. Fizikalizm ve mantıkçılık, nedencilik ve erekçilik, toplumun ve tarihin özdeş mantığının temel gereklilik ve şemalarını genişletip yaymanın tarzlarından başka bir şey değildir. Çünkü özdeşlik mantığı, belirlenim mantığıdır. Değişik durumlara bağlı olarak, neden-sonuç, araç-amaç, ya da mantıksal içerim ilişkisi biçimini alır.

Bu mantık, ancak bu ilişkileri bir kümenin öğeleri (bu terimlerin, *legein* ve *teukhein*'in kurulmasından beri işlemekte olan çağdaş matematikteki anlamlarıyla) arasındaki ilişkiler olarak ortaya koyduğunda işleyebilir. İşin özü budur, yoksa bu öğelerin var olma kipini fizik kendiliklerin ya da mantık terimlerinin var olma kipi gibi niteliyor olması değildir. Çünkü her koşulda, bu mantık için –tıpkı bu mantıktan kaynaklanan ontoloji için olduğu gibi– var olmak, belirlenmiş olmak anlamına gelir. Gerçekten –yani sağlamca ve tam anlamıyla– *belirlenmiş* olanın ne olduğunu bilmek sorusuyla ilgili karşıtlıklar bu konumdan yola çıkarak gelişir. Bu bakış açısına göre, yalnızca materyalizm ile tinselcilik arasındaki karşıtlık ikincil olmakla kalmaz. Hegel ile Gorgias arasındaki karşıtlık da ikincildir. Örneğin, mutlak bilgi ile bilgi-olmayan mutlak arasındaki karşıtlık da ikincildir. İkisi de, gerçekten, aynı var olma anlayışını paylaşırlar. Hegel bunu sonsuz özbelirlenim olarak ortaya koyar. Gorgias ise hiçbir şeyin olmadığını ve eğer bir şey varsa, onun da bilinebilir olmadığını kanıtlamak istediğinde, argümanlarının gücü şu anlama gelir ki (asla söze dökülmemiş kuşkucu ve nihilist tüm argümanlarda olduğu gibi), hiçbir şey gerçekten belirlenebilir değildir. Belirlenim gerekliliği sonsuza dek boş ve karşılıksız kalmak zorundadır, çünkü her belirlenim çelişiktir (dolayısıyla belirlenimsizdir) – ancak şu zımnî ölçütten yola çıkarak anlam taşır: Eğer bir şey var olmuşsa, zaten belirlenmiştir.

Topluma ve tarihe dair miras aldığımız anlayışları tartışmak, demek ki, onların mantıksal ve ontolojik temellerinin

aydınlatılmasından ayrı düşünülemez. Tıpkı bunları eleştirebilmek için bu temelleri eleştirmenin gerekli olması ve toplumsal-tarihseli aydınlatmanın miras aldığımız mantığa ve ontolojiye indirgenemez olması gibi. Yukarda belirtilen toplum ve tarih sorusuna verilen cevapların tipolojisi, bu cevap tipleri, bu mantık-ontolojiden kaynaklanan tek olası cevaplar oldukları ölçüde önem taşır. Bu tür cevaplar, miras aldığımız düşünce açısından, bir birlikte-varoluş'un ve bir ardışıklığın, varlık, böyle-varlık ve birlikte-varoluş'un ve ardışıklığın var olma nedenini (niçin'ini) kavrama tarzlarını somutlaştırırlar.

Toplum ve birlikte-varoluş şemaları

Toplum kendini, dolaysız olarak, bir yığın terimin ya da farklı düzendeki kendiliklerin birlikte-varoluş'u olarak sunar. Bu durumda, bir birlikte-varoluş'u ve terim çeşitliliğinin birlikte-oluş kipini düşünebilmek için miras aldığımız düşünce neye sahiptir?

Ya bu birlikte-varoluş, çeşitliliğin bu birlikte-oluş'u, karmaşıklığı ne olursa olsun, gerçek bir sistem olarak kabul edilir. Bu durumda, sistemin, iyice tanımlanabilir alt-sistemlere, bölümlere ve nihayet, geçici ya da kesin olarak sonuncu olan öğelere fiilen parçalanma (gerçek ya da ideal-soyut) olasılığı olmalıdır. Tam anlamıyla ayrı ve tam anlamıyla tanımlı bu öğelerin tekanlamlı tanımlanabilir olması gerekir. Bu öğelerin –doğrusal ya da döngüsel (karşılıklı), kesin ya da olasılıkçı– nedensel belirlenim ilişkileriyle kendi aralarında bağlanmış olması gerekir. Bu ilişkiler de tekanlamlı tanımlanabilir olmalıdır ve topyekûn sistemin bölümleri, alt-sistemleri, vs. arasında da aynı tür ilişkilerin geçerli olması gerekir. Sistemin öğelerinden ve sonuncu bir gerçekliğe tek sahip olan şey olarak kabul edilen bu ilişkilerden yola çıka-

rak, sistemin fazlalıksız ve eksiksiz yeniden oluşma (gerçek ya da ideal-soyut) olasılığının da olması gerektiği sonucunun bundan çıkması gerekir. Ya da çeşitliliğin küme-varlığı, (matematiği de kapsayan, geniş anlamda) mantıksal bir sistemin küme-varlığıdır. Bu durumda da, tam anlamıyla ayrı ve tam anlamıyla tanımlı, tekanlamlı tarzda tanımlanmış sonuncu öğelerin ve bu öğeler arasındaki tekanlamlı ilişkilerin konumunun var olması gerekir.

Her iki durumda da, kümelendirici-özdeşleştirici mantık işletilir. Her iki durumda da toplum, gayet tanımlı ilişkilerle birbirlerine uygun, ayrı ve tanımlı öğeler kümesi olarak düşünülür. Toplum, bir kümeden ya da kümeler hiyerarşisinden tamamen başka şey olduğunda ise –bu konu üzerinde uzun uzun durulacaktır–, bu yol üzerinde, temel bir şeyin düşüncesi dışlanmış olur. Ama şu soru da hemen ortaya çıkar: Bu öğelerin ve bu ilişkilerin (gerçek ya da ideal-soyut) sistemi olan, "birlikte-varoluş - bileşim" şeklindeki toplumun öğe ve ilişkileri nedir ve hangileri bu öğe ve ilişkilerdir? İmdi, toplumsal-tarihsele özgü var olma kipini tanımanın güçlüğü ya da reddi, kaçınılmaz olarak, şu anlama gelir: Eşanlı çekinceler, nitelemeler, kısıtlamalar ya da kipleştirmeler ne olursa olsun, bu öğeler ve bu ilişkiler, son çözümlemede, varlığın ve var olma kipinin başka yerde zaten tanınmasını sağlamış öğe ve ilişkiler olacaktır. Dolayısıyla, her biri de sonuçta başka yer aracılığıyla ve başka yerden belirlenmiş olacaktır. Nedensellik, ereklilik ya da mantıksal içerim ilişkileri elbette böyledir. Ama, miras aldığımız düşüncenin, daha derindeki nedenlerle, sonuncu bir tözsellik ve sonuncu bir kararlılık vermeye çok erkenden yöneldiği öğeler olan, bireyler, şeyler, fikirler ya da kavramlar da böyledir.

Örneğin, her toplum doğrudan doğruya bireyler dizisi olarak görülür. Bu doğrudan görünümü, ciddi düşünürler hemen tartışma konusu etmişlerdir. Toplum gerçekten böyle

midir? İnsanın site dışındaki insan olmadığı yüzyıllardan beri ileri sürülür. Robinsonculuklar kadar toplumsal sözleşmeler de mahkûm edilir. Toplumsalın kişisele indirgenemez olduğu söylenir. Ama daha yakından bakıldığında, bu şekilde indirgenemez kalmış olan şey üzerinde hiçbir şey söylenmemiş olduğu gibi, aslında bu indirgenemez olanın gerçekte indirgendiği de saptanır: Toplum, etkin neden ya da nihai neden olan bireyden yola çıkarak belirlenmiş olarak; toplumsal ise, bireyselden yola çıkarak inşa edilebilir ya da oluşturulabilir olarak sürekli yeniden karşımıza çıkar. Aristoteles'de durum zaten budur. Ona göre bireysel insan karşısında, "doğaya göre site ilktir," ama sitenin varlığı da kendi amacıyla belirlenir. Bu amaç, referans noktası bireysel insan olan, "iyi-yaşamak"tır.[14] Marx'ta da durum budur: Toplumda, geri kalan her şeyi "koşullayan" "gerçek temel", "üretim ilişkilerinin bütünü"dür. Bunlar "belirlenmiştir, zorunludur, [insanların] iradesinden bağımsızdır." Peki bu üretim ilişkileri *nedir*? Bunlar, "şeylerin dolayımladığı kişiler arasındaki ilişkiler"dir. Peki bunları ne "belirler"? "Üretici güçlerin durumu" – yani, kişilerle şeylerin ilişkisinin bir başka çehresi. Bu çehre, her dönemin teknik becerisinde cisimleşen kavramlar tarafından dolayımlanmış, aynı zamanda belirlenmiştir.[15] Patlayıcı ve sindirilmesi güç bazı ifadelere rağmen, Freud için de durum farklı değildir, çünkü o da toplumsalı psike olarak kabul eder; cisimsel temeliyle, doğal bir *ananke*'yle yüz yüze gelmesiyle, iç çatışmaları ve tüm insan dünyasını açıklaması gereken soyoluşsal tarihiyle birlikte psike'dir bu.[16]

Ama, bu sözümona öğeler ancak genel olarak varken ve ancak toplum içinde ve toplum tarafından nasıl var kılın-

14 Bkz. "La question de l'histoire du mouvement ouvrier", *l. c.*, s. 32-37.

15 Makineler, lokomotifler, demiryolları, vs. "insan elinin yarattığı, insan beyninin araçları, bilginin maddileşmiş organları"dır, diye yazıyordu Marx, *Grundrisse*'de, Bölüm 3, éd. 10/18, s. 344.

16 Bu konuya geri dönülecektir

mışlarsa öyle varken, toplumu birlikte-varoluş olarak ya da ondan önce varolan ve başka yerde –gerçek olarak, mantıksal olarak ya da teleolojik olarak– belirlenmiş öğelerin bileşimi olarak nasıl düşünebiliriz? Bir toplum –eğer terimin bir anlamı varsa– ancak zaten toplumsal olan, toplumsalı kendi içlerinde taşıyan bireylerden yola çıkarak oluşturulabilir. Başka alanlara iyi kötü uygulanabilir gözüken şemayı, yani bileşenler düzeyinde var olmayan ya da anlamı olmayan özelliklerin tümlüğü düzeyinde toplumsalın ortaya çıktığı fikrini –fizikçiler bunu işbirliği yapan ya da kolektif görüngüler olarak adlandırır[17] ve niceliğin niteliğe dönüşmesiyle ilgili bildik temasına denk düşer– burada kullanmak da mümkün değildir. Dilin, üretimin ve toplumsal kuralların, ancak yeterli sayıda kişi yan yana olduğunda doğan ilave özellikler olduğunu kabul etmenin hiçbir anlam yoktur. Bu bireyler yalnızca farklı olmakla kalmazlar, dahası, bu kolektif özelliklerin dışında ya da öncesinde varolmayan ve kavranılmaz da olurlar – ama yine de indirgenebilir olamazlar.

Toplum ne bir şeydir, ne özne, ne idea – dahası, öznelerin, şeylerin ve ideaların bir araya getirilmesi ya da sistemi de değildir. Bu durumda bir toplumdan ve bu toplumdan nasıl ve niçin söz edilebileceğini kolayca unutanlara bu saptama kolaylıkla bayağı gelebilir. Çünkü yerleşik dilde ve bunun taşıdığı mantıkta, *"bir"* ve *"bu"* ancak adlandırmayı bildiğimiz şeye uygulanır. Biz ancak şeyleri, özneleri, kavramları ve onların bir araya getirilmesini ya da toplanmalarını, ilişkileri, öznitelikleri, durumları, vs. adlandırmayı biliyoruz. Ama bir toplumun *işte burada'lığı* şeklindeki birliği –onun, herhangi bir toplum değil, bu toplum olması durumu– şeyler aracılığıyla dolayımlanmış özneler arasındaki ilişkilerle çözümlenemez, çünkü özneler arasındaki her ilişki, toplumsal özne-

17 Krş. D. Park, *Contemporary Physics*, Harcourt Brace, New York, 1964, s. 131-149.

ler arasındaki toplumsal ilişkidir. Şeylerle her ilişki toplumsal nesnelerle toplumsal ilişkidir. Özneler, şeyler ve ilişkiler, söz konusu toplum tarafından (ya da genel olarak bir toplum tarafından) bu şekilde kuruldukları için, burada, böyledirler ve neyse odurlar. İnsanların altın için ölüp öldürebilmelerinin ve başka canlıların bunu yapmamasının, *Au* kimyasal elementiyle ya da birilerinin DNA özellikleriyle alakası yoktur. Peki ya İsa ve Allah için öldüklerinde ya da öldürdüklerinde ne demeli?

Kolektif bir bilinç ya da bir gayrımeşru benzetme olan kolektif bir bilinçdışı gibi olası tek imlenenleri burada tartışılan sorun olan terimlere – başvurulduğunda, bu güçlükler ancak laf düzeyinde aşılmış olur. Benzer biçimde, yalnızca toplumsal bir tümlüğün varlığı, bir bütün olan, bölümlerinden farklı olan, bölümlerini aşan ve belirleyen bir toplumun varlığı ileri sürüldüğünde de bunlar yine lafta aşılmış olur. Çünkü bu, eğer yalnızca söylenmişse, başka bir şey yoksa, *partes extra partes* bir sistem olmayan bir bütünü düşünmek için, miras aldığımız düşüncenin sahip olduğu tek şemaya, organizma şemasına yeniden düşmekten başka bir şey yapmamış oluruz. Bu şema, alınan retorik önlemlere rağmen, aslında, toplum üzerine tartışmalarda, bugün bile, sanıldığından çok daha sık tekrarlanmaktadır. Ama, gerçek ya da mecaz anlamda organizmadan ya da hiper-organizmadan söz etmek, bir amaçtan yola çıkarak belirlenmiş, birbirine bağımlı işlevler sisteminden söz etmektir. Bu amaç, aynının korunması ve yeniden-üretimidir. Özün *–eidos* (form / tür)– zaman ve tesadüfler içindeki kalıcılığının öne sürülmesidir.[18] Bu durumda, burada kendini koruyan ve yeniden

18 Bu kalıcılığın Aristotelesçi *physis*'in sabitliği içinde değil, bir evrim tarafından sınırlandırılmış ve göreceleştirilmiş olarak görülüyor olması sorunun özünü hiç değiştirmez. Canlı olan, eğer istikrarlı *eidos* değilse hiçbir şeydir, ve bu istikrar, esas olarak, aynının tekrarı içinde *kendini* koruma ve *kendini* yeniden üretme kapasitesi olarak belirlenir.

üreten "aynı" nedir? Ve bu "koruma - yeniden üretme"ye tabi olan istikrarlı ve belirlenmiş işlevler nelerdir?

Ekonomi, hukuk, politika, din gibi toplumsal faaliyetlerin içinde gelişip yayıldığı farklı sektör ya da alanlar, bu tür işlevlere ancak görünüşte ve en yüzeysel biçimde özdeşleştirilebilir ya da denk kılınabilirler. İşlevselciliğin, organikliğin ya da başka benzer anlayışların tüm eleştirisinin ötesinde, bu sektör ya da alanlar arasındaki ilişkinin ve toplumun örgütlenmesinin ya da birlikte yaşamının getirdiği sorunu daha yakından incelemek yararlıdır; çünkü, burada da, bir bütün ile bölümleri arasında bir tür birlikte-varoluş söz konusudur. Hatta –miras aldığımız düşünce çerçevesinde kavranamayan– bu bölümlerin bir tür varoluşu söz konusudur. Bağımsız varoluşlu bileşenler olan, bir araya getirilmesi (ek olarak bazı yeni özelliklere sahip olan ya da olmayan) bir toplumu ortaya çıkaran bir ekonomiden, bir hukuktan, bir dinden yola çıkarak toplumu inşa etmek elbette söz konusu olamaz. Örneğin ekonomi, ancak toplumsal ekonomi olarak, bir toplumun ve bu toplumun ekonomisi olarak kavranabilir ve var olur. Ama sorun, bu gerçekliklerden (toplum sorununu oldukça aşan içerimleri ortaya konmamış olan gerçekliklerden) daha öteye gider. Elde bulunan şemalardan hiçbiri, bir yanda ekonomi, hukuk, politika, din ile diğer yanda toplum arasındaki ilişkileri gerçekten kavramamızı sağlamaz. Bu sektörlerin kendi aralarındaki ilişkileri kavramasını da sağlayamaz. Çünkü –ve içerik üzerine her tartışmadan önce bu gelir; örneğin sözümona üstyapının sözümona altyapı tarafından nedensel belirlenimine yönelik her eleştiriden önce bu gelir–, bilinen her ilişki şeması, ayrılık şemasının söz konusu alanda uygulanabilir olduğunu varsayar ve ilişkiye sokulan (gerçek ya da soyut) kendilikler oluşturmayı sağlar. Burada durum böyle değildir, çünkü toplumsal faaliyet alanları gerçekten –hatta ideal olarak–

ayrılabilir değildir. Yalnızca ad olarak ve boşlukta ayrıdırlar. Ve bu, sorunun daha derin bir tabakasına gönderir: Miras aldığımız düşüncedeki hiçbir şey bize bunların ne olduklarını ve tikel kendilikler olarak nasıl olduklarını söylemez. Nesneyi gözlemek için seçilmiş yerle ya da nesneyi kavramak için uygulamaya konmuş kategorilerle bağlantılı soyut yanlar kuşkusuz yoktur. Bunun nedeni, bu yer ve kategorilerin, tikel bir toplumsal gerçeklikten ve böyle bir gerçeklik içinde onları var kılmış olan, asla ayrıcalıklı olmayan, tikel bir toplumsal-tarihsel kurumdan yola çıkarak ve buna bağlı olarak var olmalarıdır. Faaliyetleri arasında ayrım yapmayan herhangi bir geleneksel ya da arkaik toplumdaki faaliyetlerin dinsel yanı ile hukuksal yanı arasında eğer kuramcı bir ayrım yaparsa, bu, bilginin ilerlemesinden ya da aklın arınma ve incelmesinden kaynaklanmaz. O kuramcının içinde yaşadığı toplumun, kendi gerçekliği içinde, nisbi olarak ayrı olan hukuksal kategoriler ile dinsel kategorileri uzun süredir kurmuş/kurumlaştırmış olmasından kaynaklanır. Kuramcının geçmişe doğru bakarak genel sonuçlar çıkardığı şey, bu kategoriler ve ayrımlarıdır. Genel olarak bu genelleştirmenin meşruluğu üzerine kendini sorgulamaz ve kendi toplumunda kurumlaşmış ayrımların, her toplumun özüne denk düştüğünü ve bu toplumun hakiki eklemlenmesini ifade ettiğini zımni olarak ileri sürer.

Ama, toplumsal yaşamın bu sektörlerini, –bir organizmanın dolaşım, solunum, sindirim ve sinir sistemleri gibi– koordineli kısmi sistemler olarak da kabul edemeyiz, çünkü verili bir toplumsal örgütlenme içinde bu sektörlerden herhangi birinin baskın olduğuna ya da görece özerkliğine rastlamak mümkündür. Üstelik bu duruma sık sık rastlarız.

O halde bu sektörler nelerdir? Bu soru üzerinde ciddi olarak düşünmeye başlamak için, geleneksel düşüncenin gerçekte özümseyemediği bu kütlesel, indirgenemez olguyu

tam anlamıyla dikkate almamız gerekir: Kesin olarak verili toplumsal, ne yüzeyde, ne derinlemesine, ne gerçekte, ne de soyut olarak eklemlenmiştir. Bu eklemlenme –hem ortaya koyduğu bölümler için, hem bölümler ve bütün arasında, hem de bölümlerin kendi arasında kurduğu ilişkilerde– her zaman için söz konusu toplumun yaratılışıdır. Ve bu yaratılış ontolojik yaratılıştır, bir *eidos*'un konumudur: Çünkü, bu şekilde ortaya konmuş, yerleşmiş, her seferinde kurulmuş/kurumlaşmış olan, kuşkusuz her zaman edimlerin ve şeylerin somut maddiliği tarafından taşınarak, bu somut maddiliği aşar. Her tikel, *bu* kendi mercilerinin tanımsız yeniden üretimini sağlayan *türdür*. Bu merciler genel olarak ve mevcut halleriyle yalnızca bu tür mercilerdir. Belirli bir alet (*teukhos*) –bıçak, keser, çekiç, tekerlek, kayık– yaratılmış falanca tip ya da *eidos*'tur. Aynı zamanda da bir sözcüktür (*lexis*). Tıpkı evlilik, alışveriş, işletme, tapınak, okul, kitap, miras, seçim, tablo gibi. Ama sözcük olmalarına rağmen, başka ama yine de ayrı olmayan bir düzeyde, her toplumun kendiyle eklemlenmesidir ve bu toplumun içinde ve bu toplum aracılığıyla var olmasını sağlayan sektör ya da alanlardır. Toplum birlikte-varoluş kipi ya da türü olarak kurulur / kurumlaşır. Genel olarak birlikte-varoluş kipi ve türü olarak, ve *bu* tikel birlikte-varoluş kipi ve türü olarak, söz konusu toplumun özgül yaratılışı olarak kurulur/kurumlaşır. (Görüleceği gibi, ardışıklık kipi ve türü olarak da, yani toplumsal-tarihsel zamansallık olarak da kurulur/kurumlaşır). Böylece, bize aşikâr gelen, toplumsalın tekniğe, ekonomiğe, hukuksala, politiğe, dinsele, sanatsala, vs. eklemlenmesi, bizimki gibi olan toplumlar dizisine özgü toplumsalın kurulma/kurumlaşma kipinden başka bir şey değildir. Örneğin, ekonomi ile hukukun, aşikâr uğraklar olarak belirme ve toplumsal örgütlenme olarak kendilerini ortaya koymalarının oldukça geç görüldüğünü; ayrı olan dinsel ile sanatsa-

lm, tarih ölçeğinde, birbirine pek yakın yaratılar olduğunu; üretken emek ile diğer toplumsal faaliyetler arasındaki ilişki türünün (yalnızca içeriğinin değil), tarih boyunca ve farklı toplumlarda, devasa değişimler sergilediğini gayet iyi biliyoruz. Toplumun örgütlenmesi, her seferinde kendi kendine farklı biçimlerde kendini yeniden yayar; ve yalnızca içinde ve aracılığıyla var olduğu farklı uğrak, sektör ya da alanlar ortaya koyarak değil, bu uğraklar arasında bir ilişki türünü var kılarak da bunu yapar. Ortaya çıkan bütün yeni olabilir, hatta –pek sıradan olmayan bir anlamda– hep böyledir.[19] Şu ana dek gözlenmiş olan, kuramsal düşünüm yoluyla *a priori* çıkarsanmış olan, kesin olarak verili mantıksal bir çerçevede düşünülmüş olan toplumsal yaşamın biçimleri üzerine tümevarım yoluyla bunlardan hiçbiri çıkarsanamaz.

Demek ki, toplumsalın düşünümü, miras aldığımız düşüncenin iki sınırına gönderme yapmaktadır. Bunlar aslında özdeşleştirici mantık ve ontolojinin ortak sınırıdır. Bu sınırın içinde, bir eklemlenmenin yeni terimlerinin ve bu terimler arasındaki yeni ilişkilerin konumu olarak, dolayısıyla, yeni bir örgütlenmenin, yeni bir biçimin, bir başka *eidos*'un konumu olarak bir kendiliğin öz-açılımını düşünebilmenin hiç yolu yoktur; çünkü basit anlamda oluş, üreme ve çürüme olmayan, aynı türün farklı örneği olarak aynının aynıdan doğması olmakla kalmayan, varlığı *eidos* olarak ve *eidos*'un *ousia*'sı olarak var eden, var olmanın ve varolan-olmanın başka tarzı ve başka tipi olarak var eden başkalığın, ontolojik yaratılışın ortaya çıkışı da olan bir yaratılışı, bir doğuşu, bir yaratıyı düşünmenin zamansız (*aei*) her zamanının, tekrarının, aynısının, bir mantıksal-ontoloji içinde hiçbir yolu yoktur. Ve bu gerçekliğin fiilen kör edici olması

19 Örneğin burjuvazi üretimin yeni bir *var olma kipi*'ni ve üretim ile toplumsal yaşamın geri kalanı arasında yeni bir *ilişki* türü'nü kurar, bu da *onun* yaratısıdır – ve Marx bunu geriye dönük olarak tarihin tümüne yansıtır. Bkz. "La question de l'histoire...", *l. c.*, s. 45-66.

muhtemeldir. Dahası, tanınabilir ama düşünülmez olur. Bu sorun ancak kabul edildiğinde, algılandığında, sınandığında ve artık inkâr edilmemeye ya da totolojinin kisvesiyle örtülmemeye başlandığında çözümlenebilir.

Yine bu aynı sınır içinde, toplumu birlikte-varoluş olarak ya da bir çeşitliliğin birliği olarak düşünmenin de yolu yoktur. Çünkü toplumun düşünümü bizi, miras aldığımız mantık aracılığıyla asla karşılayamayacağımız şu gereklilikle yüz yüze getirir: Ayrık, ayrı, tekleştirilebilir olmayan (ya da imleme terimleri gibi, ancak geçici olarak böyle ortaya konabilen), başka deyişle, bir bütünün öğeleri olmayan, ne de böyle öğelere indirgenebilen terimleri; kendileri de tekanlamlı biçimde tanımlanabilir ya da ayrılabilir olmayan bu terimler arasındaki ilişkileri; nihayet, –bu düzeyi diğerlerinden bağımsız kavramak imkânsız olduğundan– her seferinde verili bir düzeyde kendini sunan terim/ilişki çiftini ele alma gerekliliği. Burada söz konusu olan şey, geleneksel mantık işlemlerini çoğaltarak aşabileceğimiz, daha büyük bir mantıksal karmaşıklık değil, görülmemiş bir mantıksal-ontolojik durumdur.

Bu durum, ontolojik açıdan görülmemiştir, yenidir: Toplumsalın *ne* olduğunun ve oluş tarzının başka yerde bir benzeşimi yoktur. Dolayısıyla var olmanın anlamını yeniden ele almaya zorlar ya da bu anlamın o zamana kadar görülmemiş bir başka yüzünü aydınlatır. Aynı şekilde, "ontolojik farklılık" diye adlandırdığımız şeyin, yani varlık sorunu ile varolanlar sorunu arasındaki ayrımın savunulmasının imkânsızlığı bir kez daha görülür; ya da aynı şeyi başka türlü söylersek, bu olsa olsa miras aldığımız düşüncenin sınırını gösterir. Kısacası, geleneksel ontoloji, gözünü ayıramadığı bu tikel varolanlar kategorilerinin var olma tarzının var olma'sının anlamı olarak kaçamak bir tavırdan başka bir şey değildi. Belirli-olma olarak var olma'nın anlamını bunlardan, ay-

ni zamanda da –ki bu, aşağı yukarı aynı şeydir– *legein* olarak (kümelendirici-özdeşleştirici araç olarak) dilin zorunluluklarından alır. Geleneksel ontolojinin başka var olma türleri tasarlaması ille de her zaman yasak değildi, ama onları her zaman için, zımni olarak ya da açıkça, "daha az - var olma" olarak (*hetton on;* "daha fazla - var olma"nın –*mallon on*– tersi olarak) nitelemeye yöneldi. Bu sayede her zaman için şunu ve yalnızca şunu söylemek istedi: "Daha az belirli" ya da "daha az belirlenebilir".

Bu durum, mantıksal açıdan da görülmemiş ve yenidir. Ontolojik bakış açısından ayrılmaz bir yandır bu, çünkü, bu noktada görünüşte tuhaf ama aslında doğal olan pozitivistlerin ve Heidegger'in ittifakına rağmen, hem varlığın *logos*'u hem de kurallı ve kendini kurala bağlayan –dolayısıyla mantıklı– *logos* olmayan varlık düşüncesi yoktur. Tıpkı (isterse söylem içindeki ve söylem aracılığıyla var olan olarak da olsa) varlığın bir konumu olmadan mantığın olmaması gibi. Miras aldığımız mantık aracılığıyla, toplumsal olanı birliktevaroluş olarak düşünmemize imkân yoktur. Bu demektir ki, onu, bu sözcüklerin alışıldık anlamıyla, bir çoğulluğun birliği olarak düşünemeyiz. Ayrı ve tanımlı öğelerin belirlenebilir bütünü olarak da düşünemeyiz. Onu bir *magma* olarak düşünmemiz gerekir. Hatta magmaların magması olarak düşünmeliyiz. Benim bundan anladığım şey, kaos değil, toplumsal tarafından, imgesel tarafından ya da bilinçdışı tarafından örnekleştirilmiş, bütünleştirilemeyen bir çoğulluğun örgütlenme kipidir.[20] Bundan söz etmek için –ancak mevcut toplumsal dilde yapabileceğimiz şey olarak–, bir ile birçok, parça ile bütün, bileşim ile içerim gibi *legein*'in bütünleştirici terimlerine kaçınılmaz olarak başvururuz. Ama bu terimler burada ancak hakiki kategoriler olarak değil, imleyici terimler olarak işlev görür. Çünkü, bölge-aşırı kategoriler yoktur:

20 Bkz. daha ilerde, Bölüm 4, s. 338 ve devamı.

Kategorinin taşıdığı bağlantı kuralı, bağlantıda olması gereken şey dikkate alınmadıkça boştur. Dahası, varlığın varolanların var olması'ndan başka bir şey asla olmadığını ve varolanların her bölgesinin var olma'nın anlamının bir başka yüzünü açığa çıkardığını söylemenin bir başka biçimidir bu.

Tarih ve ardışıklık şemaları

Tarih kendini ardışıklık olarak sunar. Miras aldığımız düşüncede bir ardışıklığı düşünmemizi sağlayacak ne vardır? Nedensellik, ereklilik ya da mantıksal sonuç şemaları. Bu şemalar, onlar aracılığıyla kavranması ya da düşünülmesi gereken şeyin, esas olarak bir bütüne indirgenebileceğini varsayarlar. *A*'nın *b*'nin nedeni olduğunu, *x*'in *y*'nin bir aracı olduğunu ya da *q*'nun *p*'nin mantıksal sonucu olduğunu söyleyebilmek için ayrık öğeleri ya da kendilikleri, iyice farklı ve iyice tanımlı öğeleri ya da kendilikleri ayırabilmek gerekir.

Demek ki, miras aldığımız düşüncenin toplumsalın içindeki bir ardışıklığı kavrayabilmesi için onu kümelendirmiş olması ya da kümelendirilebilirliği şarttır; ama bunun imkânsız olduğu görüldü ve daha uzun süre de görülecektir. Aynı şekilde, bu düşüncenin *ardışıklığı* ancak *özdeşliğin* bakış açısıyla görebileceğini söylemek anlamına da gelir bu. Nedensellik, ereklilik, içerim, yalnızca zenginleşmiş bir özdeşliğin genişletilmiş ve yayılmış biçimleridir: Bu biçimler farklılıkları yalnızca görünüm olarak ortaya koymayı ve bir başka düzeyde, bunların ait oldukları aynı'yı tekrar bulmayı hedefler. Bu aynının kendilik olarak ya da yasa olarak anlaşılması, mevcut bağlamda önem taşımaz. Elbette, bu aynının kendini niçin ve nasıl farklılık olarak sunduğu ya da farklılık içinde ve farklılık aracılığıyla kendini gösterdiğini bilmek de, –ister en eski ontoloji olsun isterse de en modern pozitif bilim– tüm biçimleriyle miras aldığımız düşüncenin mer-

kezi *aporia*'sı olarak kalır. Bu *aporia*, aynının var olduğuna ve dahası, nihai anlamda, yalnızca aynı'nın var olduğuna karar verilmesinden kaynaklanır. Bu önermenin bu diğeriyle at başı gittiğini, *var olanın* daima ve daimi olarak –kesin olarak ancak bir zamandışı *aei* olarak düşünülebilen, tüm zamanlara ait bir daima içinde değer kazanan ya da yitiren bir daima içinde– tamamen belirlenmiş olduğunu görmek kolaydır.

Mantıksal içerimin gelişmiş bir özdeşlik olduğu ve çözümün de öncüllerde önceden var olan şeyin (analitiklik) bir içerimsizliği olduğu aşikâr ve bilinen bir şeydir. Ama nedensellik ve ereklilik şemalarının durumu da aynıdır. Neden ve sonuç, aynı'ya aittir. Bir nedenler kümesi ayrılıp belirlenebildiğinde, sonuçlarının kümesini de birlikte taşır. Bu iki küme de bir diğeri olmadan var olamaz, dolayısıyla ikisi de aynı'nın parçalarıdır, aynı kümenin parçasıdırlar.[21] Araç ve amaçların durumu da aynıdır. Nihayet, kendilikler değil nedensel ya da sonal yasalar dikkate alındığında, yasa aynının içinde ve aynı aracılığıyla vardır. Görüngülerin dış farklılığının gönderdiği temel ve iç özdeşlik aracılığıyla vardır ve biri olmadan diğeri de olamaz. Ya da: Mevcut haliyle görüngülerin bu farklı dışsallığı, ideal olarak, bir yasanın özdeş içselliğine indirgenmelidir.

Nedenler sonuçlarla birlikte gider, araçlar amaçlarla birlikte. Bu, *birlikte gitmek,* en azından, tasımın [silojizm] Aristo-

21 Kümeler teorisi, matematiğin tümü gibi, biçimsel olarak bir mantığı varsayar, biçimsel ya da sembolik denen mantıktır bu ve ona dayanır; ama biçimsel ya da sembolik mantık, işe başlarken sözünü ettiği şeyin, yani içerikleri bakımından farksız olan ve analiz edilemez bölünmezler muamelesi yaptığı önermelerin bir küme olduğunu ve bu kümeler üzerinde belirli bir ilişki –içerim ilişkisi– tanımladığını varsayar. İkinci olduğu varsayılan bir evrede niceliklendiriciler işin içine karıştığında da durum esas olarak aynı kalır. Demek ki, mantıksal-matematiksel bir çember vardır, ve saymadan biçimsel mantık yapılamayacağı olgusu sonucu bunun varlığı aşikârdır – ve, bu şekilde işin içine katılan rakamların aritmetik rakamlarından "başka" oldukları ileri sürüldüğünde bu çember ancak lafta kırılmış olur. Mantık ve matematik birbirinden ayrılmaz, birlikte konmuştur, aynı'nın –özdeşleştirici-kümelendirici mantığın– iki yanıdır.

teles'çi tanımından bu yana açıkça mevcuttur: "Bir söylemin içinde bir şeyler ortaya konmuş olduğundan, bir başka şey... onlar var oldukları için, ister istemez onlarla birlikte gider (*ex anankés sumbainei*)." *Sumbainein,* birlikte yürümek, birlikte gitmek, *comitari* (*cum-eo*); *sumbébékos,* Latinler tarafından *accidens* olarak tercüme edilmiştir, gerçekte *birlikte giden* anlamına gelir, *comitant* [ilinek, ÇN.] olarak tercüme edilebilir ve edilmelidir. Aristoteles'te *sumbainein, sumbébékos,* çoğu zaman, kendini başkasıyla birlikte giderken bulanı, dışsal olarak çakışanı –ilinek, tesadüf– belirtir; ama aynı zamanda, karşıt olarak, esas olarak ve zorunlu olarak başka bir şeyle birlikte gideni de belirtirler.[22] Tasım tanımında Aristoteles elbette hiçbir anlam belirsizliğine yer bırakmaz: Çözüm ve öncüller, *ex annkés sumbainei,* ister istemez birlikte gider, kaçınılmaz olarak bütün halinde yürürler.

Ama başka bir şeyle zorunlu olarak her zaman birlikte giden şey, bu başka şeyin parçası ya da onunla aynı başka şeyin parçası değilse, nedir? Bir hayvanın bacaklarıyla gövdesinin daima birlikte gitmesinin nedeni, aynı hayvana ait olmaları değilse, nedir ki?

Bir şeyin ardından gelen şey, eğer ardında olduğu şeyle zorunlu olarak birlikte gidiyorsa, ardışıklık, olsa olsa, bütün şeyin denetlenmesindeki öznel düzenleniştir, dolayısıyla bu şeyin içindeki fiili karşılık, bir birlikte-varolma düzenidir ve yalnızca budur. Gerçekten de, çözüm, öncüllerle birlikte verilmiştir. Tin Felsefesi Mantık Bilimi'yle birlikte verilmiştir; ve evrenin genleşmesi aşırı yoğun başlangıç haliyle ve fiziksel varolanı yöneten yasalarla birlikte verilmiştir. Eğer ardışıklık belirlenmişse ya da zorunluysa, yasasıyla ve birinci terimiyle birlikte verilmiştir. Onun kendisi birlikte-varlık'ın

22 Tercümanlara işkence etmiş ve onları "temel tesadüfler"den söz etmeye onları zorlamış olan şeydir bu; aslında, Aristoteles için temel ilinekler ve tesadüfi ilinekler vardır.

bir düzeninden başka bir şey değildir. Bu durumda zaman yalnızca bir düzen ilişkisidir. Başka düzen ilişkilerinden, örneğin uzamsal bir düzenlemeden ya da "daha büyük" ilişkisinden onu özünde ayırt etmemize yol açacak hiçbir şey yoktur. Terimler bu düzen içine zorunlu olarak *kapatıldıkları* ölçüde, Bir-Tüm'ün "bölümleri"nden başka bir şey değildirler ve Bir-Aynı'nın "bölümleri" olarak *birlikte*-varolurlar. Dahası, zamansız daimilikte, ardışıklık düzeni değil, birlikte-varolanların düzeni de var olabilir. Belirlenimin tüm zamanlara özgü daimiliğinde, ardışıklıklar düzeni, birlikte-varolanlar düzeninin bir değişkesinden başka bir şey değildir. Ardışıklık birlikte-varolma'nın özel bir türüne indirgenebilir ve indirgenmelidir.[23]

Ama nasıl ki toplum birlikte-varoluş'un hiçbir geleneksel şemasıyla düşünülemezse, tarih de ardışıklığın geleneksel şemalarının hiçbiriyle düşünülemez. Çünkü, kendini tarihin içinde ve tarih aracılığıyla sunan şey, belirlenenin belirlenmiş sekansı değil, kökten başkalığın ortaya çıkışı, içkin yaratış, alışıldık olmayan yeniliktir. *In toto* bir tarihin varlığının olduğu kadar yeni toplumlarm (yeni toplum *türlerinin*) ve her bir toplumun sürekli özdönüşümünün de tezahürü budur. Kusursuz ve yüksek etkisini tarihte bulduğumuz zamansallığı ve zamanı ancak bu kökten başkalıktan ya da yaratıdan yola çıkarak gerçekten düşünebiliriz. Çünkü zaman ya hiçbir şeydir ve bir düzen ilişkisinin temel zamansızlığı-

23 Zamanın uzam karşısında gerçekten taneciklere ayrılmasının fizikte, ancak eksiksiz belirlenim şemasının terk edilmesi gerektiğinde, yani zaman okunun büyüyen olasılıkla özdeşleştiği ve zamanın tersinmezliğinin dahil edilip aşırı olasılıkdışılık olarak yorumlandığı (bununla birlikte, mekanik görüngülerin, bu halleriyle, tersinir oldukları) termodinamikte ortaya çıkması elbette bir tesadüf değildir. Toplumsal-tarihsel açısından zamanın tersinmezliği sorununa daha ilerde geri döneceğiz. Burada yalnızca şunu belirtmek gerekir ki, fiziksel zamanın olasılıkçı tanımı da, son çözümlemede, (bütün olasılık teorilerinin mantıksal-ontolojik temeli gibi) kümelendirici-özdeşleştirici bir tanımdır; ve termodinamik "zaman", bir eşitlenme ve farklılaşma-ma (entropi artışı) "zamanı"dır.

nı maskeleyen tuhaf bir psikolojik yanılsamadır ya da zaman tam da var olandan başka bir şeyin kendini var kıldığı tezahürdür, ve kendini yalnızca aynının farklı örneği ya da sonucu olarak değil, yeni ve başka olarak var kıldığı tezahürdür.

Bir süredir yaygınlık kazandığı sanılan bir bulanıklık üzerinde burada durmakta yarar var. Yeninin ortaya çıkışı, terimin dar anlamında genellikle "tarihsel" olarak adlandırılan toplumların varlığını belirleyen ve kesileyerek vurgulayan felaketimsi ya da görkemli olaylar ya da altüst oluşlar sırasında özel bir yoğunlukla kendini gösterir. Kimi zaman sanki tarihsellik yalnızca toplumların bu kategorisine aitmiş gibi ifade edilir, ki bu toplumların karşıtı olarak, bu bakış açısıyla, hem –değişimin marjinal olduğu ya da yalnızca varolmayan olduğu, yaşamlarının özünün istikrar ve tekrar içinde cereyan ettiği– "soğuk" toplumlar hem de "tarihsiz toplumlar", özellikle arkaik denen toplumlar görülür, yani yalnızca tekrarın ve değişim yokluğunun aşikâr olmakla kalmadığı, kendi geçmiş ve gelecekleriyle "tarihsel" denen toplumlardan onları kökten ayıran bir ilişki kipinin geçerli gözüktüğü toplumlardır bunlar. Bu ayrımlar yanlış değildir ve önemli bir şeye gönderme yapmaktadırlar. Neye gönderme yaptıkları unutulduğunda aldatıcı bir hal alırlar: Tarihselliğin farklı *kipleridir* gönderme yaptıkları şey, yoksa, bir yerdeki tarih yokluğunun karşısında duran başka bir yerdeki tarihin varlığı değil. Bunlar farklı toplumlar aracılığıyla toplumsal-tarihsel zamanın etkili kurumlaşmasının farklı kipleridir. Başka deyişle, farklı toplumların bitmek bilmeyen kendi özbaşkalaşmalarını –sonuçta, bunu inkâr ederek, ya da inkâr etmeye çalışarak– yaptıkları ve temsil ettikleri farklı kipliklerdir. Kuşkusuz, bu durum yalnızca bu özbaşkalaşımın işleyişinde ya da ritminde olan şey için bir farklılık yaratmakla kalmaz, onun içeriğinde olan şey için de farklılık yaratır. Yine de, var olmayı engellemez.

Örneğin, yüzyıllar boyunca Avrupa köylüsünün (ve, bir anlamda, neolitikten yirminci yüzyıla kadar tüm köylülüğün) varlığını niteleyen yaşam koşullarının, kuralların, temsillerin olağanüstü istikrarı; savaşların, keşiflerin, temsil ve fikir hareketlerinin, hükümet ve rejim değişikliklerinin gürültü patırtısı ve öfkesi tarafından sürekli sarsıldığı şeklinde genelde bahsedilen "tarih" sahnesinin karşısına çıkarıldığında, bunu sarsmamazlık edemez. Yine de, bu köylülüğün önemli kısmı, onlarca yıl içerisinde, papacı ve büyücü bir evrenden Reform'a geçer. Bu geçişin –ve tüm geçişlerin– ortaya attığı soruyu, önce ile sonrayı birbirinden ayıran mesafenin sözümona –ve gerçekleşemeyecek– sonsuzca bölünmesi (sorunu sonsuza dek çoğaltan bölünme) yanılsaması elbette ortadan kaldırmış değildir, hatta bir milimetre bile azaltmış değildir. Sorunun yalnızca bir yanını belirtirsek: Reform, ilgili kişilerin psişik örgütlenmesinde altüst oluş yaratır. Onlar, her şeyin Mutlağın, Yasanın, Kilisenin ve etten kemikten görevlilerinin görünür örgütlenmesine ve bu örgütlenme içindeki Efendinin temsiline sımsıkı bağlı olduğu bir durumdan, birey için, kendisi ile aşkınlık arasında, Metin'den başka hiçbir aracının tahayyül edilebilir olmadığı ve bu metni de kendi risk ve tehlikelerine göre yorumladığı bir hale geçmek zorundadırlar. Bu altüst oluşu yine de önceki evrenin görünüşte istikrarlı ve tekrara dayalı özyenidenüretimi içine dahil etmemiz gerekir: Katolik ebeveynler, soğuk bir toplumda, Protestan olmaya hazır oğullar ve kızlar yarattılar. Bu durum ister bir kuşak sonra, ister on bin kuşak sonunda meydana gelsin, durum kesinlikle değişmez. Bu, ebediyeti kendi ömrüyle ölçen ve üç yüzyıl boyunca değişmeyen şeyin "istikrar içinde" kaldığını düşünen tarihçinin yanılsamasıdır elbette – hepimize gereken yanılsamadır bu. Ama zaman ölçeğini değiştirirseniz gökteki yıldızlar başdöndürücü bir hızla dans edecektir.

Arkaik toplumlarm durumu da aynıdır. Onların derinliklerinde cereyan eden acımasız ve durmak bilmeyen özbaşkalaşmayı görünür sonuçlarıyla açıklamak burada bilinen nedenlerle son derece daha güç olsa da, bu böyledir.[24] Bu toplum sınıfının "statik", "tekrara dayalı", "tarihdışı" ya da "zamandışı" karakteri, kendi tarihsel zamansallıklarını kurumlaştırma/kurma tarzlarından başka bir şey değildir.

Ama genel olarak zaman sorununu tartışmaktan imtina edemeyiz. Çünkü bir yandan, miras aldığımız düşüncenin tarihi ve yaratılışı inkârını ördüğü tüm iplikler zaman sorunundan yola çıkıp, bu soruna geri dönmektedir. Belirli olarak yorumlanan ve daimilik içinde belirli varlık –*aei*– adına, içinde ve sayesinde başkalığın olduğu şey olarak hakiki zamanın inkârıdır bu. Diğer yandan, "doğal bir veri"nin toplum tarafından alımlanması ile burada, toplumsal-tarihsel kurumun doğal katman üzerine –Freud'un bir terimini alırsak– *payandalanması* olarak adlandıracağımız şeyin sürdürdükleri son derece karmaşık ilişkilerin ilk açıklanışına; özdeşlik ilişkilerinin ve özdeşlik-olmayan imlemelerin eşzamanlı ve ayrılmaz kurumu olarak toplumsal-tarihsel kurumun açıklanmasına; nihayet, bir uğraktan yola çıkarak toplum içinde doğan felsefi sorunsal ile imlemelerin toplumsal-tarihsel dünyasını yadsıyışı/olumlayışını da açıklamaya zaman sorunu üzerinden girişmek mümkündür.

Zamanın felsefi kuruluşu

Her toplum, dünyayı kendi dünyası olarak ya da kendi dünyasını dünya gibi ve kendini de bu dünyanın parçası gibi kurarak var olur. Bu kurumun, dünyanın ve toplum yoluyla

24 Son dönemdeki etno-tarih çalışmalarının gelişimi, "arkaik" denen toplumlarm tarihselliğini inkâr etmenin ne kadar sahte ve ideolojik olarak belirlenmiş olduğunu gösterme yönündedir. Ayrıca krş. Cl. Lefort, "Sociétés 'sans histoire' et historicité". *C. Int. Soc.*, c. 12, 1952.

toplumun, temel bileşeni daima zamanın kuruluşudur/kurumudur. Ama zamanın niçin hem uzamdan hem de özellikle uzamda meydana gelen *şeyden* ayrı olarak kurumlaştığını biliyor muyuz?

Sağduyulu insan bu gereksiz felsefi incelikler karşısında omuz silker: Zaman *vardır,* insanlar büyüdüklerini, değiştiklerini, öldüklerini görürler, doğan ve batan güneşi ve yıldızları gözlerler, vs. Bunu biz de onlar kadar iyi biliyoruz. Peki o halde, bu kadar kesin olarak "var" olan *şeyi,* varlıkları kesin bu insanlar tarih boyunca bu kadar kesin olarak farklı biçimde niçin ortaya koydular ve tasarladılar? Niçin zamanı açık ya da kapalı olarak, Yaratılış'ın ve İsa Mesih'in geri dönüşünün iki sabit süresi arasında ertelenmiş olarak ya da sonsuz olarak, ilerleme zamanı gibi ya da çöküş zamanı gibi, mutlak anlamda homojen ya da niteliksel olarak farklılaşmış olarak düşündüler? Tüm bunlar karmakarışık bir temsilî yığındır, diye devam eder sağduyulu insan, bilim ilerledikçe bunlardan adım adım kurtuluyoruz, zamanın ne olduğunu artık daha iyi biliyoruz. Her zaman olduğu gibi, sağduyulu insan bilime, ne kadar cahiliyse o kadar çok başvurur. Onu çağdaş fizikçiyle buluşturmak gerekir, ama genellikle bunu kabul etmez; fizikçi ona, en azından kendisinin zamanın *ne olduğunu* bilmediğini, gerçekten uzamdan ayrı olup olmadığını, nasıl bir şey olduğunu, zamanın sonsuz mu sonlu mu, açık mı döngüsel mi olduğunu, zamanın gözlemciden ayrı ele alınıp alınamayacağını, yoksa yalnızca gözlemcinin bir çokluğu araştırmasının zorunlu bir tarzı mı olduğunu bilmediğini söyleyecektir.

Gerçekten de açıktır ki, insan kendini sorgulamaya başladığında, "zaman"ı, "uzam"ı ve orada rastlanan "şey"i mutlak anlamda ayırt etme olanağı iyice sorunsallı bir hal alır; ve bu tartışmanın felsefe tarihini, hatta bilimsel düşünce tarihini bir uçtan ötekine kat ettiğini hatırlamak gereksizdir,

hatta son elli yıl başka birçok açıdan olduğu gibi bu açıdan da kesinlikleri un ufak etmiştir. Çokluk var; ya da, Kant'ın dediği gibi, çeşit var; demek ki, farklılık ya da başkalık verisi var (burada bu terimler geçici olarak denk gibi kullanılmıştır, daha sonra bunları ayırmaya ve kökten karşı karşıya getirmeye yöneleceğiz). Bu durumda bu farklılık ya da başkalık, niçin özne ve toplum tarafından daima bir ilk ortam –"uzam"– *içinde* ve de ikinci bir ortam –"zaman"– *içinde* verili olarak *ve* içinde olduğu şeyden ayrılabilir olarak ortaya atılmıştır?

Bu sorunun derinliğini ve içerimlerini saptamak için, "uzam"ın, "zaman"ın ve var olan "şey"in karşılıklı ilişkileri içinde açıkça tematize edildiği ve tartışıldığı ve şu ana dek felsefi düşünceye hükmeden, neredeyse aşılmaz tüm zorunlulukların önceden belirmiş olduğu felsefenin ilk büyük metnine uzun uzadıya geri dönmek gerekir: Platon'un *Timea*'sıdır bu. Bu incelemeyi burada yapacak değiliz.[25] Uzamdan temelde başka olan bir zamanı gerçekten düşünmenin, miras aldığımız düşünce açısından *imkânsızlığını* belirten bazı yanları belirtmekle yetineceğiz. Başlangıçta, Platon'un dünyayı inşa etmek için Demiurgos'un aldığı şeyin içinde ne zaman vardır ne uzam. Hep var olan (*aei on*) ve hep oluş halinde olan (*aei gignomenon*) vardır. "Hep", burada, –Platon bunu açıkça söyler– dilin akıl almaz kötü bir kullanımıdır: Tümzamanlılık değil, zamandışılıktır. Açıkça imkânsızlık olarak, hareketin ve başkalaşmanın (*akinéton*) kavranılamazlığı olarak ortaya konmuştur. Hep var olan'ın ayrıcalığı ya da kısaca kendisi, özü nedir – özün özü nedir? Hep var olan, hep aynı belirlenimlere göre olandır (*aei kata tauta*). Bu demektir ki, zamandışı olarak ve, her açıdan, özdeş olarak belirlenmiştir. Aynı'ya göre belirlenmiştir. Hep oluş

25 Aşağıdaki satırlarda, yakında yayımlamayı umduğum bir *Timea* incelemesini özetliyorum.

halinde olan, bir zamanın içinde ya da bir zamanla birlikte oluşmakta değildir – içinde oluşabileceği, başkalaşabileceği zaman "henüz" yoktur. Bu aşikâr saçmalık, aşikâr bir zorunluluktur: Hep olmakta olan, bu haliyle *genesis* ya da *genesis*'in *eidos*'u olarak adlandırmaya cesaret edilmesi gereken şey, mutlak ve katışıksız oluşma, "asla" aynı belirlenimlere göre olmayandır. "Hep" başka belirlenimlere göre olandır. Ve "hep" ve "asla" burada zamansal bir anlama sahip olmadıklarından ve sahip *olamayacaklarından,* bunun anlamı şudur: "Her (mantıksal) uğrakta ve her ilişkide", çelişik belirlenimleri destekleyen şey, hiçbir ilişki altında herhangi bir belirlenim olmadığını söylemek demektir. Hep olmakta olan, bu evrede, "tümüyle belirlenmemiş" anlamına gelir.

Fiili yaratılışın durumu böyle değildir; yani dünya içinde oluşmakta olanın, oluşmakta olan *aei* –belirlenmemiş; Platon buna *Philèbe*'de *apeiron* diyecektir– ile varolan *aei*'nin –belirli; *peras*– karışımının, yani biçimlere, "mümkün olduğunca" (32 b) rasyonel ilişkilere, kısmi belirlenimlere hep tabi olanın durumu böyle değildir. Dünya zamanını da bunlar arasında saymak gerekir: Bu zaman hareketliliğiyle (ki, bir kez daha, gerçekten, *belirlenimsizlik* demektir) yaratılışa benziyor olsa da, topyekûn değişmezliğiyle, döngüsel tekrarıyla (çünkü *temel olarak* döngüseldir), dolayısıyla, kendisiyle kısmî-özdeşliğiyle ebediyeti/zamansızlığı şekillendirir – imgeler; böylece dünyaya ve fiili oluş'a damgasını basar– ama burada da olasılık sınırları içindedir (37 d): "Ebediyetin hareketli imgesi... bir'in içinde duran hareketsiz ebediyetin, sayıya uygun olarak giden ezeli imgesi." Zaman, zaman-olmayan'ın imge-şekli'dir: Bir anlamda, *aporia* şaşkınlığı terk ettiğinde ve bunun üzerine bir şeyler *söylemek* istediğinde, felsefe (ve bilim) özünde asla bundan başka türlü konuşamaz.

Zaman, aynı'nın geri dönüşünü sağlayan ya da gerçekleştiren şeydir: Bu geri dönüş, (antik kozmolojilerde ve aynı za-

manda da genel görelilik denklemlerinin bazı çözümlerinde olduğu gibi) oluş'un değişmez döngüselliği olarak düşünülse de ya da yalnızca, nedensel belirlenim yoluyla ve bu belirlenimin içindeki tekrar olarak düşünülse de, özünde hiçbir şey değişmez. Tekrarlanan döngüleri başka kılan nedir? Bir "başka zaman" içinde olduklarından başka oldukları söylenemez, çünkü zaman bu döngülerin her biri *içindedir* ve ancak orada vardır, yalnızca "yerel özellik"tir, tıpkı "tersinmezliği" gibi (bu döngü içindeki ölümüm, bir sonraki döngüde doğumumu *önceler*).

Zaman ile "uzam" arasında temel bir farklılık nasıl oluşturabiliriz? Zaman –*bu* zaman– yalnızca "uzam"ı döngü olarak, mevcut haliyle imge olarak (bir imge ancak mesafe ve aralıkta ve aralanmış olan şeyin birliğinde var olabilir) ve *bir şeyin* imgesi olarak –dolayısıyla, imgesi olduğu *şeyle* bir ilişki *içinde*– varsaymakla kalmaz. O, uzam*dır*, öyle ki burada hiçbir şey, bölümlerinin ya da uğraklarının eş-aidiyet kipini uzamın bölüm ya da noktalarının eş-aidiyet kipinden ayırt etmeyi sağlamaz.

Uzam nedir? Şunu inanmaya dek varıldı ki, Platon, uzun bir açıklamadan ve dünyanın imalinden sonra (*Timea* 27 d - 48 e) aniden durduğunda, gerilediğinde ve her şeye yeniden başlamak, bölünmeyi en yukardan tekrar ele almak, hep var olan'ı ve hep oluşanı ayrı koymak gerektiğini saptayarak, söylemesi gereken her şeyi söylemiş olduğunda, bir Üçüncü vardır: *chora,* "uzam", var olan – oluşan "şey"i *içine alan* "şey", var olan her şeyin "içinde olduğu" şey, Yeryüzü üzerinde ya da Gökyüzünde; ve ne hep var olan gibi kavranabilir olan ne de oluşmakta olan gibi hissedilir olan sanki "düşteymiş gibi gözümüzü diktiğimiz çürütülemez üçüncü tür", "görünmez ve biçimsiz *eidos* türü." *Eidos,* yani biçim/görünüm, dolayısıyla biçimsiz biçim, görünmez yan; "her türlü duyumun dışında, piç bir düşünümün değebileceği" – hisse-

dilmeyen hissedilir, düşünülmeyen düşünülür. *Aporotaton,* son derece ele gelmez olan: Uzamı hissetmiyoruz, der Platon, yine de ona dokunuyoruz (*hapton*); ona dokunuyoruz, ama ellerle değil, piç bir düşünümle; bu piç düşünüm kavranabilir olan şeye katılan, çürütülemez olan, mutlak bir zorunluluk olan bir şeye hitap eder – "düşte gibi" bir vizyon üzerinde temellenen. *Apototaton,* gerçekten de – hem "orada" *bulunan* hem de "oradan" geçen şeyden ayırılması *gereken* şeydir ve bu ayrım, gerçekten olmuş *olamaz* (*Timea,* 48a-52e).

Burada üçlü bir parantez açalım. Birincisi, Alıcı'nın (*dechomenon,* 50 b) ve orada olan "şey"in bu ayrılabilirliği-ayrılamazlığı, çağdaş fizikte genel göreceliğe aittir: Madde-enerji, uzam-zamanın yerele eğimi"*dir*". Diğer yandan, uzam-zamanın topyekûn özellikleri, "içerdiği" madde-enerji miktarına "bağlıdır". İkinci olarak, düşteymiş gibi görünen, hissedilir ve kavranılır olana benzeyen ama ne biri ne diğeri olan, biçimsiz biçim, Platoncu *chora* ile Kant'ın sezginin katışıksız biçimleri diyeceği uzam ve zaman arasındaki yakınlaşmayı ortadan kaldırmak imkânsızdır. Ama Kant bu biçimleri yalnızca tüm tikel içeriklerden ayırabildiğine değil, *herhangi bir* içerikten de ayırabildiğine inanacaktır. *Hiçbir şey* içermeyen (katışıksız figürler bile olmayan) bir uzamı ve bir zamanı, yani özdeş olanın kendinden farklılığının katışıksız olasılığı olarak ya da hiçten yola çıkarak farklılığın katışıksız üretimi olarak bir uzamı ve bir zamanı bulabileceğine inanacaktır – bu, aslında, birazdan görüleceği gibi, uzamın ve zamanın hakiki ayrımının imkânsızlığına yol açar. Böylece Kant, Aristoteles'i izleyerek, zamanı bizim katışıksız zaman-olmayan, yani çizgi aracılığıyla temsil ettiğimizi ortaya koyar. Hegel de bu yolda ilerleyecektir.[26] Analitik, düşünümsel

26 Aristoteles, *Fizik,* IV, 10'dan 14'e, özellikle 219 b 16-25, 220 a 9-21, 222 a 13; ayrıca *De anima,* III, 6, 430 b 6-14. Kant, *Katışıksız Aklın Eleştirisi,* § 6 b. Ja-

ve ikincil bir soyutlamanın ürünü olan bu ayrım, zamansallık ile zamansallığı var kılan *şeyin –başkalık–* ayrımı, aslında imkânsızdır. Üçüncü olarak, sonraki mülahazalara rehberlik eden fikri şimdiden dile getirirsek, bunların yararı daha iyi algılanmış olur. Temel zamanın olması için, herhangi bir "uzamsallığa" indirgenemeyen zamanın olması için, yalnızca imlemenin göndergesi olmayan zamanın var olması için, kökten başkalığın, yani mutlak yaratılışın olması gerekir. Ortaya çıkan *şey,* ister "mantıksal olarak" olsun ister önceden oluşmuş "gücüllük" olarak, var olan şeyin *içinde* değilse, önceden belirlenmiş olasıların edimselleşmesi değilse (güç ile edim ayrımı, zamanı ortadan kaldırmanın en incelikli ve en derin tarzıdır), dolayısıyla, zaman yalnızca ve basitçe belirlenim-siz değilse, belirlenimlerin, dahası *başka* biçim-figür-imge-*eidos*'ların ortaya çıkışıysa, bu böyledir. Zaman, var olanın özbaşkalaşmasıdır, ki bu da *oluşmakta-olan* oldukça böyledir. Bu ölçü içerisinde, zamanın ve var olanın her ayrımı özdeşleştirici, yani düşünümsel, analitik, ikincil olarak ortaya çıkar. Tarihi de, bu zaman olarak, başkalaşma-başkalık zamanı olarak düşünmemiz gerekir.

Platon bir *chora*'yı, bir "uzam"ı, "orada" cereyan edenden ayrılabilir-ayrılamaz olarak ortaya koyar. Bu *chora,* –ki *eidos*'tur– hep var olan, çürütülemez, "aldığı" yaratılıştan başka, burada onu hissedilir oluş'a, fiili yaratılışa, dünya "içinde" olana gönderir. Ama bu fikri genelleştirmemek ve köktenleştirmemek mümkün mü? Platon da bu açıdan kendini muğlak biçimde ifade etmektedir: "... her varlığın (*to on apan*) bir yerde (*pou*), herhangi bir yerde (*en tini topô*) ve belli bir yer işgal ederek (*choran tina*) var olmasının zorunlu olduğunu, ve yeryüzünde ya da gökyüzünün herhangi bir ye-

cques Derrida'nın sıkı metnine de bkz. "*Ousia* et *grammè*", in *Marges de la philosophie,* 1972, s. 31-78.

rinde olmayanın hiç olduğunu söylüyoruz." (*Timea,* 52 b). Gökyüzü, kuşkusuz, burada dünyadır; ama *her varlık* "bir yerde" olmalıdır. Her varlık gerçekten olanı, hep varolan'ı dışlar mı? Platon başka diyaloglarda, İdeaların var olduğu "gök-üstü yer"den söz eder (*hyperouranios topos*). Aristoteles'in ardından söyleyeceğimiz gibi şiirsel metaforlar mıdır bunlar? Ama, *Sofist*'in gösterdiği gibi, ... *ile ilişki* olmayan, kavranabilir –*eidos*– yoktur. Bir *eidos* olmak, zorunlu olarak, başka bir *eidos*'la "birlikte" olmayı, "karşı karşıya" olmayı, "karşıt" olmayı gerektirir; ve *topos,* yer, ister göksel, göksel-üstü ya da "ideal" olsun, bu açıdan vardır ve budur, ... ile-ilişkide-olmak, *syn-* olmak: "Uzam" ve "yer", *chora* ve *topos,* Leipniz gibi konuşmak istersek, ortak-varoluş düzenindeki *ortak*-'tır ve bu düzenin kendisidir. Kavranabilir olan ancak bir ortak-varoluş düzeni içinde ve düzeni dolayısıyla kavranabilir değil midir? Eğer *eidos*'lar birlikte olabilmek zorundaysa, aynı anda, *ama,* bir "uzam", bir "boyutluluk" gerekir – ve böyle olabilmelidirler, çünkü birileri olmadan diğerleri olamaz, çünkü ancak bu ilişkinin *içinde* ve bu ilişki dolayısıyla vardırlar. Bir'den fazla olduğunda –bu fazlanın doğası, tözü, dayanıklılığı (hissedilir, kavranılır ya da başka) ne olursa olsun– *topos* zorunlu olarak içerilir. *Topos* ya da *chora* Çoğul'un ilk olasılığıdır. (Elbette, Bir'in katışıksız düşüncesi *topos*'u dışlamalıdır: Parmenides). Bu anlamda o, farklı olanın özdeşliğini (ve birazdan görüleceği gibi, özdeşin farklılığını) sağlayandır, çünkü farklılıkları ne olursa olsun tüm farklıların eş-aidiyetini bu oluşturur: Farklılaştırmak (*dia-phero*), *yer değiştirmek*'tir, *öteye-taşımak*'tır; farklılaştırmak, yine bir şeye göndermek'tir, *birlikte* oturmuş-olmak ya da konmuş-olmak ya da alınmış-olmak'tır (ekollere göre değişir), dolayısıyla bir aralığın ya da mesafenin birliği içindedir.

Eğer *yer, topos* yoksa, farklılık nasıl olabilir? "Ardışıklık düzeni" içinde ve bu düzen dolayısıyla var olabilir mi? Ama

bir ardışıklığın terimleri, tanım olarak, *eş*-olası olmadıklarından, farklı da olmaz. Daha kesin olarak: "herhangi bir yer"de –bir "kapatılmış seyirci"nin denetiminde ya da bitmiş olanın "ideal" korunmasının Kendinde'sinde– ancak ardışıklık *içinde* (yine) oturmuş-konmuş-alınmış olan Çoğul, *eş*-konmuş, *eş*-alınmış, *zusammengesetzt* olabildiğinde ancak farklılık olabilir. Katışıksız ardışıklık, bir dizinin terimlerinin *eş*-varlığının kipliği olarak asla düşünülmemişti, ve asla böyle olamaz. Bir *topos* hâlâ oradadır ve her zaman gereklidir, çünkü *topos* tam şudur, farklılığın özdeşliği vardır, Çoğul'un eş-aidiyeti, ayrılıkların birlikte-tutulması, tüm bunlar hep orada varolan'dır (denir); tabii eğer farklı, Çoğul, ayrı varsa (denir). – Ve kuşkusuz, tersine, "ardışıklık düzeni" olarak "zaman", özdeşin kendine farklılığını sağlamak için gerekli *görülür* – ve, bu gönderge içinde, *yalnızca bunun için* gereklidir: "Aynı" şey, hiçbir "başkalaşma"ya maruz kalmasa bile, başka bir zaman *içinde* olduğundan, tamamen aynı değildir. Ama bu başka zaman neden dolayı *başka*'dır? Kesin olarak konuşursak, yine burada Platon'un sözünü ettiği "düş"ün içindeyiz. Varlığı düşünmenin belli bir tarzından –miras aldığımız tarzdan–, yani varlığı belirlilik olarak koymaktan kurtulamazsak zamanı düşünemeyiz. "Her şeyin aynı anda gelmesini engellemek" için zamanın gerekli olduğu kesinlikle doğru değildir, çünkü, her şey önceden verilmiş olsaydı eğer (ideal olarak), eğer her şey bir anlamda bir yerlerden "edinilmiş" ise, her şey aynı anda gel*ebilir* – ve belki de "şu an bile" her şey aynı anda gelmekte, ama yalnızca *başka yerden gelmektedir*. Özellikle belirtelim: her şey zaten aynı anda geldi ve bu, hep, zaman dışıdır. Miras alınmış göndergede zaman için hakiki *yer* olmaması ya da zamanın gerçekten *yere* (= var olma) *sahip* olamaması kaçınılmazdır, çünkü özellikle orada zaman için bir yer aramak gerekir. Var olanın belirliliği içinde belirli ontolojik bir yer, dolayısıyla zama-

un ancak bir yer kipi olabildiği bir yer aramak gerekir. Varlık aynı belirlenmişlik ve zamandışı *her zaman*'ın aynı ufku içinde düşünüldüğü sürece, kesin bir *kendi* gibi, yani hâlâ ve her zaman Platon'un düşündüğü gibi –*auto, aei kata tauta*–, "zamansallık" üzerine ya da "Varlığın dönemselliği" üzerine hiçbir literatür bunu değiştiremez.

Eğer zaman mutlak başkalığın özdoğumu değilse, ontolojik yaratılış değilse, bu durumda, yalnızca özdeş olandan değil, ötekinden de –o zaman zorunlu farklılığın dışında olan biçimi altında– yola çıkarak var olur. Eğer zaman bu değilse, bu durumda, zaman *gereksizdir*. Döngüsellik içinde tekrardır ya da "sonlu tin"in basit yanılsamasıdır. Her koşulda kökensel bir *chora*'nın ayrıcalıksız kipleşmesidir, ki "uzam" da bunun bir başka kipleşmesi olur. Hatta gereksizin de ötesinde, zararlı olduğu bile söylenebilir (zaten hiç durmadan söylenmiştir). Çünkü, kendine mutlak anlamda özdeş var olan olarak A, "bir başka zamanda" olduğu için kendine "tamamen" özdeş değildir, ya da katışıksız anlam-olmayan'dır (ve oldum olası, özdeşleştirici düşüncede çözümsüz olduğu kadar dolaysız da olan paradoksların sayısız kaynağıdır); ya da A'nın, "ilk zaman" *içinde*'kinden *başka* (ne tür olursa olsun) bir ilişki *içinde* onunla birlikte eş-varolan bir *şey*le ilişkiye sokulmasıyla –"bir başka zaman içinde"nin "içinde"siyle– anlam görünümünü edinir (örneğin, akreple yelkovanı bir başka *konumda* olan bir saat). Ama tüm bu *içinde*'ler gibi, dilin gayet iyi ifade ettiği gibi "sonra"ki *durum* ile "önce"ki durum arasında içerilen karşılaştırma (*eş*-belirme, *eş*-uyum), tüm bu mülahazaları, onları mümkün kılan ve belki de, mantıksal ve zamandışı *eş*-varoluşlarını zorunlu *eş*-varoluş olarak –yani, karşılıklı belirlenimlerinin mutlak belirlenmişliği olarak– düzenleyerek "doğru" olmalarını sağlayan ideal *chora* içine zaten *yerleştirmişlerdi*.

Varlığın geleneksel belirlenimleri –yani belirlilik olarak

varlık– korunursa, zamanın "uzamlaştırılması"nı, "ulaşılır olana indirgenmesi"ni eleştirmek bir işe yaramaz. Çünkü, varlık belirlilik olarak düşünüldüğü andan itibaren, zamandışılık olarak düşünülmeliydi. Her zamansallık, bundan böyle, ancak ikincil ve türev kiplik olabilir. Varlığını sürdüren (ve tüm tarihi boyunca felsefeye eziyet eden) tek soru, özdeşliği, ortadan kaldırmayan farklı belirliliklerin yani Çoğul'un olabilirliğidir; ve çoğulun (düşünülebilir) olması için, *chora*'nın ya da kökensel Aralığın olması gerekli ve yeterlidir; belirlenmiş gibi olan *şey*, bu aralık içinde ve onun aracılığıyla belirlenebilir (var olan *bu*'nun *eidos, ousia* ya da "madde", vs. olması kesinlikle fark etmez). Bu olasılık, en "temel", en soyut, en çıplak biçiminde, bu mucizeden başka bir şey olmayan katışıksız "uzam" tarafından düzenlenir: *x* ve *y* noktaları, onları birbirlerinden "yerleri" dışında *hiçbir şey* ayırmıyor olsa da, farklıdır. Ama farklının bu eş-varoluş olasılığı ve bunun gerektirdiği düzen, her taraftan talep edilir. Eğer anılar, herhangi bir anlamda, edinilmişse, – o zaman bellek bir *yer*'dir, bu anı çoğulluğunun, birbirini dışlamadan ya da yok etmeden *eş*-varolabileceği bir *topos*'tur (zaten tartışmasız böyledir *de*). Ve bu *topos*'un bir santimetreyle bile ölçülemeyecek olması, böyle olmasını pek az engeller, mesafeleri ve matematik önermelerin yakınlığını ölçme imkânsızlığı bu *chora* içinde, "doğru" varolan'lar olarak var ettikleri matematiğin bu *topos*'u içinde birlikte-olma'larını engeller – yani, bunlar arasında, bizim "öznel olarak" kanıtlamaların ardışık düzeni olarak okuduğumuz "belirli ve zorunlu eş-varoluş düzeni"ni sürdürür.[27]

Ancak öteki ortaya çıkıyorsa, yani var olanla *birlikte* asla

27 Matematik uslamlamalardan söz ederken Galileo şöyle der: "Oysa, anlağımızın zamanla birlikte ve adım adım yaptığı bu geçişleri, tanrısal anlak, ışık misali, bir anda kat eder, bu onun herkes için her zaman mevcut olduğunu söylemekle aynı şeydir." *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde*, Opere, c. VII, s. 183; akt. Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, 1966, s. 286.

verilmemiş, onunla *birlikte* gitmeyen şey ortaya çıkıyorsa, zaman var olabilir. Bir çizginin noktaları, *başka* değildir; *olmadıkları şey* –yerleri– aracılığıyla *farklı*'dırlar. Çizgiyi zamanın figürü olarak göstermek, (uzamsal) farklılık ile (zamansal) başkalığı karıştırmaktır. Bir çizginin noktalarının yalnızca farklı olarak değil, başka olarak konmuş olması aldatıcıdır; çünkü ben zamanı zaten içinde çizginin çizilmesinin ya da denetlenmesinin cereyan ettiği şey olarak alıyorum. Bu, "zamansal" bir çizgiyi "uzamsal" bir çizgiden ayırabilecek olan şeyin bana verili olduğu anlamına gelir. Ama bu olasılık yanıltıcıdır, çünkü en azından bu haliyle zamana asla sahip değilimdir, ve zaman bana *başkalık* yoluyla, *başka*'dan belirmesiyle verilmiştir. Demek ki, zamanı var kılarak zaman yoluyla var olan şeyden ayrılabilen, "katışıksız" zaman yoktur. Daha doğrusu: Zamanın "katışıksız" şeması, bir figürün temel başkalaşım şemasıdır, bir (başka) figürün ortaya çıkışıyla bir figürün parçalanmasını ve ortadan kaldırılmasını temsil edilebilir kılan şemadır. Bu haliyle, her türlü tikel figürden –ama *herhangi bir* figürden değil– bağımsızdır. Kökten imgesel'in "boyutu" (dolayısıyla, özne olarak öznenin kökten imgeleminin olduğu kadar, toplumsal-tarihsel imgeselin de boyutu) olarak zaman, başka figürlerin (özellikle, özne için "imge"lerin, toplum için toplumsal-tarihsel *eidos*'un, toplumsal imgesel kurum ve imlemelerin) ortaya çıkışıdır. Figürlerin başkalığı-başkalaşmasıdır ve kökensel olarak ve çekirdek olarak, yalnızca budur. – Bu figürler, *olmadıkları* şey aracılığıyla (zaman *içindeki* "yer"leri) değil, *oldukları* şey aracılığıyla başkadırlar; belirliliği parçaladıkları kadar, kendilerinin "dışında" olan ya da *başka yerden* gelen belirlenimlerden yola çıkarak belirlenmiş oldukları ölçüde, belirlenmiş olamayacakları için, başkadırlar.

Oysa, farklılık denen şey, dışarı olarak ya da başka yerden gelen olarak bu belirlenimdir. Bu anlamda, "katışıksız"

bir uzam, düşünümsel ve analitik açıdan, düşüncenin ve en temel işlemlerinin bir zorunluluğudur. Düşünmek için, aynı'yı farklı olarak, farklı'yı aynı olarak kavrayabilmek gerekir; örneğin, "tekrarlanan" kendiyle mutlak anlamda özdeş olan bir'i çoğul ve farklı olarak saptayabilmek, *yinelemek* ya da *tekrarlamak* gerekir. "Katışıksız" uzamın sağladığı olasılık budur; "aynı" noktanın, eğer "başka yer"e yerleşmişse, farklı olma olasılığıdır bu; ve bu anlamda, düşünümsel olarak, uzam figürden önce varolur, onun *a priori*'sidir. Zaman için durum hiç de böyle değildir, eğer zaman özdeşin yinelenmesinin basit olasılığı olsaydı, *hiç* olurdu. "Boş" bir uzam, mantıksal ve fiziksel bir *sorundur*; "boş" bir zaman, saçmalıktır – ya da uzamsal bir boyuta niçin verildiği bilinmeyen tikel bir addır yalnızca. Orada yalnızca aynı olsaydı zaman ne olurdu? Düzlemin bir karesini ya da bir çemberini sonsuz bir paralelyüz ya da silindir olarak "sürdürürsem", ilave bir boyutta onları bitmek bilmez bir biçimde tekrarlarsam, tam olarak ilave bir uzamsal boyuta sahip olmuş olurum, yaptığım şey daima geometridir. Aynı şekilde, "dünya küresi"ni dördüncü bir boyuta göre çekip uzatırsam, *R4* içinde bir hiper-kürenin geometrisini yapmış olurum yalnızca. Fizik bile burada kalamaz.

"Katışıksız" uzam, aynı'nın farklı olarak tekrarının, yani *yineleme*'nin –uzamsallığın, eş-varoluşun ya da eş-konumun, *daimilik –aei–* içinde zamandışı tekrarının– koşulu olarak farklılık olasılığıdır. En temel biçimi altında, *x* ve *y* noktalarının hem (özde bulunan hiçbir şey onları ayırmadığından) aynı, hem de (aralıkları içinde ve dolayısıyla) farklı olduklarını ileri sürme (ya da "görme") olasılığını veren şeydir. Bu haliyle, "mantıksal olarak" (yoksa, "psikolojik olarak" değil), mantık ve matematik tarafından önceden varsayılır , çünkü en temel *legein* tarafından zaten önceden varsayılmıştır. *İm*'in olması için farklının özdeş olması ve öz-

deşin, aynı olmaya devam ederek, farklı ya da farklılaşabilir, çoğalabilir, çoğullaşabilir olması gerekir. *A* ve *a*, sayfanın neresinde bulunduklarından bağımsız olarak aynıdırlar. Ve *a*, eğer çoğullaşamıyorsa, yinelenemiyorsa ve aynı kalarak ve yalnızca bir başka "konum"da var olarak "farklı" olamıyorsa (farklı "değerler" alamıyorsa), im –harf ya da fonem– değildir: "11" rakamındaki iki "1", farklılıklarını *yerleri* aracılığıyla aynılıklarından alırlar.

Uzam, aynının aynıdan farklılığının olasılığıdır; bu farklılık olmazsa uzamda hiçbir şey yoktur. (Düşünülmüş) Olan şey, eğer, aynının aynıdan farklılığı biçiminde (düşünülmüş) olmak zorundaysa, kökensel uzamın ya da aralığın olması gerekir ve bu yeterlidir. "Kesin olarak mantıksal", yani özdeşleştirici, yani totolojik her sistem, mevcut haliyle ve yalnızca böyle olabiliyorsa, esas olarak "uzamsal"dır. Matematik eksiksiz olarak biçimselleştirilebilseydi ve kendi üzerine kapanabilseydi –ki esasen bu mümkün değildir–, tam olarak böyle olurdu. Çünkü, ben bir "uzam"a, bir noktaya ve yineleme işlemcisine sahip olursam eğer (içerdiği ya da yoğunlaştırdığı özdeşleştirici işlemciler demetiyle birlikte), bir nokta –"."– ve iki nokta –".."– koyabilirim; bu demektir ki, her şeyi (N. Bourbaki'nin *Matematiğin Öğeleri*'ni olduğu kadar *Orestie*'yi, *Tinin görüngübilimi*'ni ya da *Düşlerin Yorumu*'nu da) *yazabileceğim* ikili bir alfabem vardır. Ve eğer matematik, kendi üzerine kapanabilen imgelerin kurallı manipülasyonu ise, sözceler ve kanıtlar bu "biricik" imin –"."– farklı düzenlerde yinelenmesinin düzenlenişi olabilir ancak; bu "iyi oluşmuş bir sözce"nin ve bir "kanıtlama"nın ne olduğuna karar veren "kural"lar, aslında, noktaların uzamsal düzenlenişinin "kabul edilmiş" ya da "seçilmiş biçimleri" olur ya da –şöyle de denebilir– bu biçimler içinde kesin bir temsile sahip olur. Tümüyle biçimleştirilmiş bir metnin "sağlaması"nın, uygun biçim imlerinin uygun yerlerde bu-

lunmasını sağlayan bir denetlemesini yapmak anlamına geldiği bunun da "bir anlamda mekanik"[28] bir çalışmayla uzam içinde figürlerin yerindeliğini saptamak anlamına geldiği söylendiğinde başka bir şey söylenmiş olunmaz.

Fiziksel varolan, akılcılaştırılabilir olarak düşünüldüğünde işin içine katılan da yine bu ilksel "uzam"dır. Demokritos, atomlardan ve boşluktan dünyayı yapabileceğini düşündüğünde, zımnen bu uzama gönderme yapar: Algılanan farklılıklar, konumları dışında hiçbir şeyin farklılaştırmadığı atomların farklı düzenlenmelerinden kaynaklanır. Platon da, "öğeler"in farklılığının düzenli çokyüzlülerin farklılığı *olduğunu* ileri sürerken yine bu uzama gönderme yapar; ya da Batı fiziği, klasik mekanikten çağdaş kuark araştırmalarına kadar bu uzama gönderme yapmaktadır.

Zaman ve yaratılış

Kuşkusuz, zaman –bizim burada terime verdiğimiz anlamla, başkalık-başkalaşma olarak zaman– uzamı gerektirir, çünkü zaman başka *figürlerin* ortaya çıkışıdır ve figür, düzenli ya da minimal olarak *biçimlenmiş* Çoğul, aralığı varsayar. Ama figürlerin (yalnızca farklı değil) *başka* olduğunu söylemenin anlamlı olabilmesi için, –dairenin, elipsin, hiperbolün, parabolün birbirlerinden kaynaklanmaları ve farklı *düzenlemeler* içinde *aynı* noktalar olmaları gibi– B figürünün A figürünün farklı bir düzenlenişinden asla kaynaklanmıyor olması gerekir; başka deyişle, B'yi A'dan yola çıkarak yaratmaya hiçbir özdeşleştirici yasa ya da yasa grubu yeterli olmaz. Şöyle de denebilir: Bu durumda ve yalnızca bu durumda figürleri *baş-*

28 N. Bourbaki, *Éléments de mathématique, Théorie des ensembles* (1970), Giriş E.I.8. Burada, büyük matematikçilerin bir süre peşinde koştukları ama kırk yıldır terk ettikleri, ve Paris modasının ardışık dalgalarının –etnoloji, dilbilim, psikanalitik, göstergebilim– üzerine abandığı bitap düşmüş at gibi yeniden ortaya çıkmış olan bir ham hayalin söz konusu olduğu bilinmektedir.

ka diye adlandırıyorum; tersi durumda onları farklı diye adlandırıyorum. Ve dairenin elipsten farklı olduğunu söylüyorum; ama *İlahi Komedya Odyssea*'dan *başka*'dır, ve kapitalist toplum feodal toplumdan *başka*'dır.

Demek ki, B figürünün A figüründen başka olduğunu söylemek, öncelikle, açıkça ya da örtük olarak, A'nın "içinde" olan şey aracılığıyla ya da A "ile birlikte" doğrudan ya da dolaylı olarak konmuş olan şeyden çıkarsanamayacağını, üretilemeyeceğini, inşa edilemeyeceğini söylemektir. Bu demektir ki, A'dan, (*aşağı yukarı tüm* matematiğin doğrudan ya da dolaylı olarak 1, 2, 3 tarafından içerilmiş olduğu anlamında) gerektirdiği ya da peşinden sürüklediği tüm varsayımları, içerimleri, sonuçları çekip aldığımda, göndermede bulunduğu ve A'yı var edişinde ve varlığında belirleyen tüm yasaları açıkça belirttiğimde, bu durumda, tüm bunlardan yola çıkarak, asla B'yi inşa edemem, çıkarsayamam, yaratamam. Bu, aynı zamanda şu anlama gelir: B, belirlenmiş olduğu ölçüde ve belirlendiği sürece, onun belirlenimleri A'nın belirlenimlerinden yola çıkarak belirlenemezler – dolayısıyla, bunlar *başka* belirlenimlerdir; ya da B'nin varlığı, varlık olarak (iki varolan ayrılmaz olduğundan, *başka* böyle-varlık olarak var olma olgusu) A'nın varlığından türemez, *hiç*'ten ve *hiçbir yer*'den gelir –*kaynaklanmaz, meydana gelir–, yaratılış*'tır.

Batı fiziğinde koruma ilkelerinin ifade edilişinden (ya da biyolojide "kendiliğinden üreme" fikrinin çürütülmesinden) uzun süre önce, felsefe yaratılışın imkânsızlığını, bir varolan'ın ancak bir varolan'dan *kaynaklanan* olarak düşünülebileceğini ortaya koymuştu – bu menşe de, kuşkusuz, "maddi"ydi, ama *özellikle* "biçimsel", türsel ve temeldi (mantıksal-ontolojik). Bu durumda, var olanı düşünmek, zorunlu olarak, kaynağına ya da ilkesine dönmek olur.[29]

29 "Bir şeyin, kaynaklanarak var olduğu ya da oluştuğu ya da tanınabildiği şey" kökendir (*archè*). Aristoteles, *Métaphysique*, Δ, 1.

Karşılıklı olarak, eğer düşünmek bu başa dönüş ise, ve eğer bu havada asılı kalmamalıysa, bir yerde durmak zorundadır, *ananké sténai*; bu durak noktası, bu durumda, hem mantıksal hem de ontolojik *a priori* olarak, kaçınılmaz olarak *eidos*'tur (ya da sistem, ya da *eidos* hiyerarşisi), ve *aei* düşüncesi, zamandışı her zaman ya da zamandışılık düşüncesi, aynı zamanda da olası her açıdan tam belirlenmişlik düşüncesi (Kant'a göre "var olma"nın *aşikâr* tanımı bu olacaktır) zorunlu olarak buna sürükler. Herhangi ontolojik bir doğuş bir temel başkalaşım ya da yaratım (bu koşullarda tasarlanamaz olmanın da ötesinde, terimlerdeki bir çelişkidir) sağlayabilmekten uzak olan zamansallık ancak alçalma olur, ya da ebediyetin eksik taklidi (Platon), olsa olsa cisimsel varolan'ların nisbi belirlenimsizliği olur; bunlar *madde*'den (yani belirlenemez *apeiron*'dan) ya da *kuvvet*'ten (tamamlanmamışlık olarak *dunamis,* başka türlü olma imkânı, dolayısıyla var olma yani *eidos* eksikliği) ya da *hareket*'ten etkilenmiş olarak vardır; bu üç terim burada kesin olarak eşdeğerdir, çünkü her biri diğer ikisini içerir.[30]

Yaratı, miras aldığımız düşünce çerçevesinde, imkânsızdır. Teolojinin yaratısı, elbette bir sözde-yaratıdır; imalat ya da üretimdir o. "Ebedi hakikatler"in kendilerini Tanrı'ya dayatıp dayatmadığını öğrenmek için bitmek bilmez tartışmalar yapılabilir. Gerçek şudur ki, *hiçbir* "ebedi hakikat"in asla ve hiçbir açıdan dayatılamayacağı bir Tanrı (örneğin, Tanrı olduğu gibidir, olduğu gibi olarak, zorunlu olarak olduğu *gibidir,* yani Tanrı'dır; o olmamak, Tanrı olmamak, Tan-

30 Bilindiği gibi Aristoteles zamanı, "önceye ve sonraya göre hareket sayısı" olarak tarif eder (*Phys.*, IV, 219 b 1-2; krş. 220 a 3-4) ve hareketi de "gizil olanın, bu haliyle, yetkinleşmesi" [entelekheia] olarak (201 a 10-11), daha kesin ifadeyle, "hareketli olarak hareketlinin yetkinleşmesi" olarak tarif eder. Bu demektir ki, hareketli olan (ya da değişen, vs.), edim halindeki varlığın eylemi aracılığıyla, *ön-yazgılı* olduğu *eidos*'u edinir. Krş. *Phys.* III, 202 a 7-12: "Yetkinleşme halindeki insan, gizil insandan yola çıkar, insan olur."

rı'dan başka bir şey olmak ya da özünün dışladığı bir öznite-liğe sahip olmak, vs. onun için bile imkânsızdır), kesinlikle ve son derece düşünülemez bir şeydir, ancak mistik ve sözle anlatılamaz temsil olabilir bu. "Yaratılmış" dünya, Tanrı'nın zorunlu özünün zorunlu etkisi olarak bile olsa, zorunlu olarak yaratılmıştır ve Tanrı'nın edimi ve ürünü olarak, böyle-varlık'ında nasılsa öyle olmak zorundadır.[31] Yaratı'nın kendisi, Tanrı'nın zamandışı daimiliğinden ve başka yer'inden itibaren önbelirlenmiş ve tümüyle belirlenmiştir; kesin olarak ve sonsuza dek vuku bulmuştur (bu nedenle, yazgı, günah, ruhun kurtuluşu, lütuf, yorumu ne olursa olsun, ve ister kabul edilsin ister çürütülsün, rasyonel denen teolojinin sınırları ötesinde imanın gizleri olarak kalmak zorundadır). Bu gönderge içinde, sürekli yaratı, tek hakiki varolan-varlık olan Tanrı'nın, yaratılmış varolan'lara, onları onların olan ve Tanrı'ya borçlu oldukları bu minör var olma kipi içinde tutmak için sürekli balışettiği kaçınılmaz destekten daha fazlasını söylemek istemez ve söyleyemez; yaratılmış dünyanın kendisini varlık içinde tutamaz, ontolojik olarak kendi kendine yeterli değildir, "var olmak için hiç eksiği olmayan" tek varlığa tersinden yaslanır.

Bu sorun öyle ciddi ve kapsamlıdır ki, kaygılarımızın ek-

31 "Ne var ki bu iki Kural (sc. "Tanrı'nın Doğa'yı harekete geçirdiğini düşünmemiz gereken" kurallar), açıkça yalnızca şunu izlerler ki, Tanrı değişmez, her zaman aynı şekilde hareket eder, her zaman aynı etkiyi yaratır." (Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, A.T. v. XI, s. 43). Ayrıca: "Yine bu nedenle Tanrı asla değişmeye mahkûm değildir, ve her-gün aynı şekilde davranır, biz bazı kuralların bilgisine erişebiliriz, ki ben bunları doğa yasaları olarak adlandırıyorum..." (*Principes de Philosophie*, A.T. v. IX, 2, s. 84). Aristoteles'çi fiziğin (nedensiz yer değiştirmenin imkânsızlığı) ve Galileocu-Kartezyen-Newtoncu fiziğin (nedensiz hız değiştirmenin imkânsızlığı: atalet), maddi şeye özgü belirlenimlere ait olan iki farklı yoruma göre –"doğal yer"i ve "hareket hali"– özdeşliğin ve belirlenmişliğin iki somutlaşmasından başka bir şey olmadıklarını görmek kolaydır. İkinci yorum ancak, her türlü "doğal" ve ayrıcalıklı "yer"den yoksun, tamamen homojen olan uzamın tam anlamıyla özdeşleştirici konumundan yola çıkarak ancak mümkün olabilir, bu özdeş olanın kendisiyle katıksız farkıdır. Görecelilik ilkesi, "doğrudan doğruya" bundan kaynaklanır.

seninde kalmaya devam ederken, sorunu daha ötelere götürebiliriz ve de götürmemiz gerekir. Platon'un –başka yerde söylediklerinin ve geleneksel ontolojinin tümüne atfettiğimiz tavrın tersine– yaratının (*poiesis*) olduğunu ve bunun, "varlık-olmayan'dan varlığa doğru alman yolun nedeni" olduğunu, "önceki bir varolmayan'ı sonraki bir mahiyet'e (*ousia*) yönelten"[32] şey olduğunu ileri sürdüğü bölümler hakkında ne demeli? Burada, bu yol almanın, bu "yöneltme"nin ne anlama geldiği, nereden yola çıkarak neye doğru yönelttiği dikkate alınırsa, bunlar ancak doğru olarak anlaşılabilir ve yorumlanabilir. Oysa, bağlam bu konuda hiçbir kuşkuya yer vermemektedir. Platon, "yaratıcı" ve "yaratı" (*poietes, poiesis*) terimlerinin haksız yere "poietik" olanın ("müzik ve ölçübilim"le ilgili olanın) bir bölümüyle sınırlandırıldığını saptar, oysa ki bir sanata (*techné*) tabi kılınan her iş, kelimenin tam anlamıyla *poietik*'tir, ve bunu yerine getiren zanaatkârlar "yaratıcı"dır – *poietai.* Ama bu iş neden ibarettir, *techné* nedir? Bir zanaatkâr niçin zanaatkârdır ve niçin zanaatkâr olarak "yaratıcı"dır? Biçimsiz bir madde parçasına biçimini –*eidos*'unu– verdiği için (ve burada Platon'un ya da Aristoteles'in dilini ayrım yapmadan kullanabiliriz, çünkü Aristoteles bu açıdan Platon'un düşüncesini kesinleştirmekten ve onu sınırlarına vardırmaktan başka bir şey yapmamıştır). Ağacın masa olmasını, bronzun heykel, toprağın vazo olmasını sağlayan şey bu *eidos,* bu biçimdir. Oysa, bronz, biçimi ne olursa olsun, bronz*dur*. Ama heykel, ancak biçimiyle heykeldir, heykel gibidir; onun heykel-varlığı, özüdür, *eidos*'udur. Dolayısıyla, heykel yarattığını (ontolojik olarak) söylemek, ancak bu heykelin *eidos*'unun yaratıldığı, *eidos*'tan yola çıkarak yaratıldığı söylenirse (hakikat budur; en azından bir başka heykelden kopya etmeyen heykeltıraş için budur) anlamlıdır. Heykelin heykel olarak ve bu hey-

32 *Banquet,* 205 b-c; *Sophiste,* 219 b; 265 b - 266 d.

kel olarak *var edilmesi* için, hiçten, *eidos*'undan yola çıkarak icat edilmesi, hayal edilmesi, ortaya konulması gerekir; eğer bir bronz parçasına önceden verili bir *eidos*'un izi vuruyorsa, esas olarak, öz olarak –*eidos*– zaten orada olan tekrarlanmış olur, hiçbir şey yaratılmaz, taklit edilir, *üretilir*. Tersine, eğer bir *başka eidos* "imal ediliyorsa", "üretmek"ten fazlası yapılır, *yaratılır*. Bir eksen etrafında dönen tekerlek, mutlak bir ontolojik yaratıdır; yarın gece Samanyolu ile Andromeda arasında hiçten ortaya çıkacak yeni bir galaksinin olduğundan daha fazla mutlak ontolojik yaratıdır, ontolojik olarak ondan daha ağır basar. Çünkü *zaten* milyarlarca galaksi *vardır* – ama tekerleği ya da yazılı bir imi icat eden kişi *hiçbir şeyi* ne taklit ediyor ne tekrarlıyordu.

Oysa, zanaatkârın varoluşunun önceden varsaydığı toplumsal-tarihsel yapma aracılığıyla ve bu yapmanın içinde *eidos*'un bu şekilde yaratılışı, örneğin, zanaatkârın ancak bir *eidos yaratarak* ya da bir başka zanaatkârın *yaratmış* olduğu bir *eidos*'u taklit ederek (ya da bir başka alanda, *polis* kurumunun hiçbir şeyi ne taklit ediyor ve de tekrarlıyor olması, *eidos* yaratımı olması) zanaatkâr olabileceği olgusu tamamen örtülür; Platon'dan ve Aristoteles'ten beri, –ve onların ardından tüm Batı felsefesinde– miras aldığımız düşüncede bu olgu her türlü mülahazadan dışlanmıştır.[33] Çünkü bu olgu, önceden burada bulunanları dokunulmadan bırakarak *başka eidos*'lar dahil edebilme fikrini dışlayarak, kapalı ve verili tümlük, sistem ve hiyerarşi olarak *eidos*'ların hareketsizliğine, değişmezliğine ille de dönüşmesi gereken varlığın belirlenmişliğini ve belirlenmişlik olarak varlık fikrini parçalardı. Peki bu başka *eidos*'lar hangileridir, ve nere-

33 *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki Kant hariç; yine de burada, aslında (sanat eserinde) imgelemin yaratıcılığı olarak kabul edilen şeyin ontolojik ağırlığı yoktur. Heidegger'in, Kant'ta imgelemin rolüne büyük bölümünü ayırdığı, *Kant ve Metafizik Sorunu* adlı eserinde üçüncü *Eleştiri*'yi dikkate almamış olması asla bir tesadüf değildir.

den yola çıkarlar? Durumu açıkça görmek için, yeryüzündeki zanaatkârın izlediği, taklit ettiği ve yeniden-ürettiği *eidos*'un kökeni üzerine tartışmaya hiç ihtiyaç yoktur. Her zanaatkârın paradigmasını oluşturan şeyi, her zanaatkârın solgun bir taklidi olduğu şeyi, Demiurgos'u "yaratır"ken, yani gerçekte dünyayı imal eder ya da *üretirken* incelemek yeter. *O, Timea*'da, hem demiurgos (imalatçı, üretici, zanaatkâr) hem de şair (yaratıcı) olarak adlandırılmıştır. Ama aslında hiç de şair değildir: Modeline (paradigma) bakar ve dünyayı bu modele göre şekillendirir, ki bu "kaçınılmaz olarak bir şeyin imgesi"dir (*ananké tonde ton kosmon eikona tinos einai,* 29 b); dünyayı açıklamak, imgeyi paradigmasından ayırmayı gerektirir (ibid.). Bu paradigma ebedi, kavranabilir, tamamlanmış Canlı'dır (*pantelei,* 31 b). Dünyanın Demiurgos tarafından yaratılması, yaratım değildir, varlık-olmayan'dan varlık'a geçiş *değildir;* taklit ettiği, tekrarladığı, yeniden-ürettiği *eidos* tarafından ön-belirlenen, ön-varolan paradigmaya göre kurala bağlanmıştır bu. Ve *Sofist,* bu bakış açısıyla eksiksiz bir tutarlılık içinde şöyle diyecektir: "Doğadan (*physei*) kaynaklanarak var olduğu söylenen şeyler, tanrısal bir sanatla yaratıldılar." (*theia techné,* 265 e); dünyanın "yaratılması" gerçekten de, tam anlamıyla bir modeli *taklit etmesi* anlamında, bir *techné*'den kaynaklanır. Aristoteles, Platon'un bu konudaki düşüncesini sonuna kadar götürerek, burada da Yunan-Batı düşüncesinin sınırında ya da sınırının ötesinde bulacaktır kendini ve onun *techné* üzerine bazı ifadeleri yapının bütününü tartışma konusu ediyormuş gibi yorumlanabilir; ama, merkezi olarak, başka şey söylemeyecektir. En yetkin yaratıcı sanat, Platon'un saptadığı gibi, sonunda *poiésis* terimini –şiir ve trajediyi– tekeline almış olan sanat, yine Platon tarafından *taklit* olarak tanımlanacaktır.[34]

34 Doğrusu, Aristoteles'in bu konudaki ifadelerinin karmaşıklığı ve muğlaklığı dikkate değerdir; bu konudaki bazı saptamaları başka yerde ele almaya çalış-

Bu temel tavrın sonuçları açıklanmakla ve sayılmakla bitmez; bir anlamda, bugün Batı'nın düşündüğü hemen hemen her şey, görünüşte en "yıkıcı" söylemler de dahil olmak üzere, bundan kaynaklanır, bu tavra bağlıdır, ancak buna gönderme yaparak anlam bulur. Bizim için en önem taşıyan örnek, her zaman için yaratımın inkârının, tarihin ne pahasına olursa olsun tekrara indirgenmesinin ve bu tekrarı –fiziksel, mantıksal ya da ontolojik– bir başka yerden kaynaklanarak belirlenmiş gibi sunma zorunluluğunun buyruğu altında imgeselin ve toplumsal-tarihselin gizlenmesidir. Örneğin Heidegger ve "Marksistler", "üretim" teması üzerinde (görünüşte) tuhaf biçimde buluşurlar – yine de, "üretim"in anlamının (*pro-ducere, hervorbringen,* öne koymak, önüne getirmek), özellikle Heidegger'ci ontolojinin peşinden getirdiği ve gerektirdiği anlamdan başkası olamayacağı açıktır: "Açığa çıkarma", gizli kalanı, ama elbette önceden orada olanı öne-çıkarma. O halde neolitik çağ boyunca piyano nerede saklıydı? Varlık'ın olasılıkları içindeydi; bu demektir ki onun özü "önceden orada"ydı. Yine örneğin Kant, imgelemi "üretici" olarak adlandırıyordu; yaratıcı değil üretici. Bu, imgeleme zorunlu olarak atfedilmesi gereken role denk düşüyordu: Her zaman *aynı* biçimleri üretmek; verili olanın bilgisi için ve bilgisi içinde *belirlenmiş* işlevleri yerine getirdikçe değer taşıyan biçimler. Nihayet, bu göndergenin zorunlulukları içinde ve bitmek bilmeyen bir *Yanlışlıklar Komedyası* içinde, "materyalizm" düzenli olarak "idealizm"e ve "idealizm" de "materyalizm"e dönüşür. İlk önermeyi zaten bol bol açıkladım; işte ikincisinin açıklaması. Kant'a ve Heidegger'e göre[35] (ve aslında tüm felsefeye göre), insan niçin "sonlu varlık"tır?

---

tım ("Technique" *Encyclopedia Universalis,* c. 15, 1973, s. 803 ve devamı). Ayrıca krş. *Méataphysique,* Λ, III, 1069 b - 1070 a.

35 Bkz. *Kant et le problème de la métaphysique, passim.* Tez, *Vom Wesen des Grundes*'de (Fransızca tercümesi, in *Questions I,* 1968, s. 146-158.

(Anlamdan yoksun olduğu görülen –insan bir sayı değildir, ve matematik ya da matematiksel olarak ifade edilebilir şeyler dışında sonlu ne demek bilmiyorum– ve ancak teolojik fantasmayla ve Tanrı'nın sonsuzluğu üzerine felsefi teze tercümesine karşıtlık halinde ve buna referansla bir anlam kazanan bu deyimin tuhaflığını geçelim) İnsanın "sonlu varlık" olması, ölümlülüğü, "uzamsal-zamansal" bağlılığı, vs. gibi bu "bayağılıklar" nedeniyle değildir; felsefi olarak konuşursak –ve kısaca–, insan, *hiçbir şey yaratamayacağı için* "sonlu varlık"tır. Ama *neyi* yaratmak? Bir miligram madde yaratmak; aslında söz konusu edilen budur. İnsan kurumlar, şiirler, müzik, aletler, diller –ya da canavarca şeyler, toplama kampları, vs.– yarattığında, Hiç yaratır (hatta, daha ilerde göreceğimiz gibi, Hiç'ten de azını). Kuşkusuz, tüm bunlar, *eidos*'lardır; dolayısıyla, *eidos* yaratır. Ama bu fikir, miras aldığımız göndergede *düşünülebilir değildir*. *Eidos, akinéton*'dur, gerçek biçimler hareketsizdir, bozulabilir değildir, doğabilir değildir; bunları herhangi biri nasıl yaratabilir? Dahası, insanın yarattığı biçimler, "...den yola çıkarak" ve falanca biçim-norm'a göre imal edilmiş *ürünlerdir*. Demek ki insan, *eidos*'lar yaratmaz ve Kant'ın dediği gibi, "sezgisel bir anlak" olmadığından, düşündüğünü ya da temsil ettiğini (imgelediğini) duyumsal sezgi içinde kendine sunamaz, *yalnızca* düşünerek ya da imgeleyerek düşündüğü ya da imgelediği *şeyi, duyumsal olarak* (yani fiili madde olarak) var kılamaz. İnsanın "sonluluğu" şu anlama, ve yalnızca şu anlama gelir: Hiçten yola çıkarak bir elektronu var kılamaz. Geri kalan her şeyi hiçten yola çıkarak var kılmasının önemi yoktur: Materyalist olmayan bu filozoflar için varlığın normu bir madde tohumudur.

Başkalık sorununa ve veçhelerinden bir başkasına, daha önemlisine gelelim. B figürünün A figüründen başka olduğunu söylemek, bu terime burada verilen anlamda, A'dan

B'ye, *temel belirlenimsizlik* olduğunu söylemektir. Bu elbette belirlenimsizliğin tümüyle olduğu, B'nin içinde belirlenebilir olan her şeyin A'nın içinde belirlenebilir olan her şeyden başka olması gerektiği anlamına gelmez. Burada, bazı belirlenimlerin kalıcılığı ya da ısrarı olabilir, ve aslında her zaman vardır. Bu belirlenimlerin "şeyleşmesi" ve kalıcı ve ısrarlı belirlenimlerin her zaman ve zorunlu olarak "temel", "esas" belirlenimler olduğu şeklindeki bağdaşık önerme, töz-öz'ün *–ousia*'nın– en genel anlamda "şey"in toplumsal-tarihsel kuruluşunun / kurumunun özdeşleştirici göndergesi içinde felsefi tercüme ve arındırmanın metafizik tezidir.

Böyle temel bir belirlenimsizliğin kabulü, özdeşleştirici mantık-ontoloji için aşılmaz güçlükler yaratır. Çünkü yalnızca zaman "içinde" olayların zorunlu ardışıklığı şemasını (nedensellik) tartışma konusu etmeyi gerektirmekle kalmaz, –kategorilerin herhangi bir "tümdengelim"inin imkânsızlığından söz etmesek bile– kapalı, sağlam, yeterli olan merkezi mantıksal-ontolojik belirlenimler grubunun (kategoriler) şemasını da tartışma konusu etmeyi gerektirir. Kategoriler, sadece izsürme aracı olarak söylemin minimal gereklerinin katalogu şeklinde değil, var olanın fiilen kavranmasını sağlaması gereken şeyler olarak ortaya konulmuşlarsa eğer, bu her koşulda böyledir; başka deyişle kategoriler, dilbilgisel biçimler olarak değil, var olanın düşüncesinin (ya da kuruluşunun) zorunlu ve evrensel biçimleri olarak kabul edilirse bu böyledir.[36] Çünkü, zaman gerçekten de baş-

36 Bu açıdan, *Kategoriler* risalesinde Aristoteles'in çok eleştirilen, genel olarak *legein*'in ve özel olarak Yunan *legein*'inin zorunluluklarına göre fiilen yönlendirilmiş olan kategorileri, örneğin, tamalgının aşkın birliğinin katışıksız zorunluluklarından "tümdengelim" yoluyla çıkarsanan, ama aslında hiç de "tümdengelim" yoluyla çıkarsanmış olmayan ve tikel bir dilbilgisel-mantıksal-metafizik katı hale geçişi ifade eden ve elbette bir o kadar *tarihlenmiş* olan Kantçı kategorilerden daha az belirsiz bir şeye denk düşerler. Bu arada belirtelim ki, Aristoteles'de gerçekten kategori olarak işlev gören şey, onun tarafından *Kategoriler* risalesinde değil, *Metafizik*'in Δ kitabında sergilenmiştir.

kalık-başkalaşma ise, var olanın temel belirlenimlerinden bir grubu, herhangi bir anda kapatabilmek mümkün değildir – bu belirlenimlerin niçin oldukları gibi olduklarını gerçekten söylemek daha da imkânsızdır; buna karşın, sorunun bir o kadar önemli olan ama miras aldığımız mantık-ontoloji içinde bilinmiyor olması da bir o kadar zorunlu olan ve üstü örtülen öteki yanını dikkate almak zorunlu olur: Düşüncenin ve bilerek yapma'nın *tarihselliği*. Başka figürlerin, dolayısıyla başka belirlenimlerin ortaya çıkışı olan zaman, mantıksal-ontolojik yaratılıştır; zamansal gibi olan şeyi düşünmek, başka varlık (ve düşünce) kiplerini var kılan şey olarak zamanı düşünmeyi gerektirir. Dolayısıyla, mevcut haliyle tarih ve tarihin akışı, körleştirici bir açıklama sağlar. Tarihin ortaya çıkışı, kesin olarak konuşursak, varlık üzerine ve varlığı düşünmenin zorunlulukları üzerine asla söylenmemiş olan her şeyi hiçe indirger; çünkü, şu ana kadar var olmanın anlamı olarak düşünülebilmiş olan şeye bağlı kalınırsa, tarih *olan şey, var değildir*. Ayrıca, mevcut haliyle tarihi şu ya da bu biçimde ortadan kaldırmak, tıpkı toplumu ortadan kaldırmak gibi, imgelemi ve imgeseli ortadan kaldırmak gibi, miras aldığımız düşünce için bir hayat memat meselesidir, zorunluluktur. En büyüklerin [filozofların ç.n.] doğru ve üretken olarak söylemiş oldukları şey, her zaman için, var olan olarak ve düşünülebilir olarak düşündükleri şeye *rağmen* söylenmiştir, yoksa o sayede ya da onunla uyum içinde değil. Kuşkusuz, onların büyüklükleri, yine ve hâlâ, bu *rağmen*'de ifade edilmektedir.

Zamandan alınan felsefi kuruluş / kurum, demek ki, *özdeşleştirici* olarak zamanın kuruluşudur; fazla gelen uzamsal boyut olarak zaman kurumudur – ve bunun ötesinde, "artık" çıkmazlar ormanıdır. Zamanın alışıldık bilimsel kurumunu –bugün olduğu gibi, bilimsel yapma'nın onu derin-

den sarstığı âna kadar– bu felsefi kuruluş kurmuştur. Zamanın bu felsefi kuruluşu, bizzat, zamanın boyutlarından *biri* içinde, *legein* ve imleme boyutu içinde (bu boyut, uç sınırlarına vardırılmış *legein*'in gereklerine, yani kümelendirici-özdeşleştirici gerekliliklere tümüyle tabi olduğunda) zamanın toplumsal-tarihsel kuruluşunun mantıksal-ontolojik arınmasının ürünü ve gerçekleşmesidir.

Bu özdeşleştirici zaman, onu önünde serilmiş olarak teftiş eden Bakış (*Theoria*) için kısaca eş-varoluş olan "ardışık eş-varoluş"un homojen ve nötr ortamıdır. Burada, geleneksel ontoloji, mantık, matematik ve klasik mekanik (ve hatta fizik) mutlaka birbirleriyle karşılaşırlar. Bu özdeşleştirici mevcut, özdeşleştirici zamanın içinde vardır – ve buna karşılık, özdeşleştirici zaman, her zaman özdeş olan ve Aristoteles'in hayranlık verici biçimde söylediği gibi, *yalnızca* "yer"leri bakımından farklı olan özdeşleştirici mevcutların sayısız (ve *sayılan*) tekrarıdır: " 'An' (*nun*) bir anlamda aynı, bir anlamda aynı değil, hep başka bir şey içinde (*en allô kai allô*) olduğundan değişik (*heteron*), ... , hep 'an' olduğundan (*o pote on*) ötürü de aynı (*to auto*)"; " 'an' bir sınır (belirlenim, *peras*) olduğundan ötürü zaman değil, zamanın bir ilineği (*alla sumbebeken*)."[37] Bu özdeşleştirici zaman, özdeşleştirici belirlenimin var olması için kaçınılmazdır. Her belirlilik kendi aygıtını sağlayan şey, özdeşleştirici mevcuttur; *ama*'yı, "nesnel" olduğu kadar "öznel" de olan "aynı zamanda"yı, eş-mevcudiyeti ve eş-aidiyeti sağlayan odur. Özdeşlik ilkesini ileri sürmek için, *nun*'a, mutlak âna ihtiyacım var: A, *aynı anda* ve aynı ilişki altında A'dan farklı olamaz, denecektir bıkıp usanmadan. *Şu anda,* A elbette A'dır ve tam olarak A ve A'dan başka bir şey değil. Ve bunu söyleyebilmek için, bunu söylediğim anda ve A'nın benim söyle-

37 *Phys.* IV, 219 b 12-15; 220 a 21-22. *Peras*, sınır, son, ânın *içerdiği* belirlenim, esas olarak zamanı dışlar; yalnız "zaman içinde"bulunurken *bulur kendini.*

diğim gibi olduğu anda, ben mevcut olmalıyım ve A'nın yakınında olmalıyım.[38]

Ama izsürmenin ve *legein*'in zorunluluklarına indirgenmemiş zaman, hakiki zaman, başkalık-başkalaşma zamanı, çatlamanın, ortaya çıkışın, yaratılışın zamanıdır. *An, nun,* burada, patlama, bölünme, kopmadır – mevcut haliyle olanın kopması. Bu an, kökenleşme [origination] gibidir, içkin aşkınlık gibidir, kaynak gibidir, ontolojik yaratılışın ortaya çıkması gibidir. Bu mevcut *içinde* duran şey, orada durmaz, çünkü belirlenmiş bir şeyin yalnızca içinde durabildiği belirli "yer" olarak, uyumlu belirlenimlerin eş-mevcudiyeti olarak onu parçalar. Toplumsal-tarihsel zaman –toplumsal-tarihsel *olan* zaman– bize bu zamanın en baskın, en çarpıcı biçimini gösterir. Toplumsal-tarihsel mevcut, kurumlaşmış toplum içinde kurumlaşan toplum her bastırdığında, kurumlaşmış olarak toplumun, kurucu olarak toplumla kendi kendini imhasının, yani başka bir kurumlaşmış toplumun kendi kendini yaratmasının kör edici ve doruk noktasındaki bir örneğini bu mevcuttan yola çıkarak ortaya koyar. Ama bu örnekle söylediğimiz şeyi daha açık seçik kılmak istediğimiz için, yalnızca bu kıyameti andıran baskınların, zamanı tarihsel kıldığını, tarihsel mevcudun yalnızca bir felaketin ya da bir devrim uğrağında var olduğunu düşünmek gerekmez. Bir toplum görünüşte "kendini muhafa-

38 Bu anlamda, geleneksel ontolojide Heidegger'in varlığı "mevcudiyet" olarak yorumlamasının temelleri vardır ama bu türevdir. Mevcudiyet, hem uygunluk ya da çakışma olarak *hem de* ebediyet, zamandışılık olarak, belirlilik tarafından gerekli görülür. Ve var olma, belirlenmiş olma anlamına geldiğinden –var olan başka yerde, uzak, geçmiş zamanda, gelecekte, namevcut bile olsa–, var olma olgusu, yani belirlilik, "mevcudiyet"in, sanallık da dahil, farklı biçimlerine dönüşmelidir. Bu gerekliliğin, (örneğin, Aristoteles'in *De anima*'sında) "gerçek görü"nün zımni önvarsayımı olarak kalan şeye hükmettiğini başka yerde (*Imgesel Öğe*'de) göstereceğim: Görü, "yakın" olduğu ölçüde "doğru"dur, "doğru olarak görmek" için kanonik-optimal-mutlak bir mesafe *vardır* – ve bu mesafe, sonuçta, "sıfır mesafe"den başka bir şey olamaz: Görünün hakikati, "uzamsal" uygunluktur, çakışmadır.

za etmek"ten başka bir şey yapmadığında bile hiç durmadan başkalaşır.

Zamanın toplumsal kurumlaşması

Zamanın toplumsal kurumlaşması ele alındığında tüm bu sorunlar yeniden ortaya çıkar. Dünyanın toplum tarafından kurumlaştırılmasının, zorunlu olarak, "bileşen"lerinden ya da "boyut"larından biri olarak, zamanın kurumlaşmasını içermesi gerektiği bize aşikâr gözükmektedir. Ama bu aşikârlığın, kurumlaşmış bir zamansallığın içindeki yaşam deneyimimizden ayrılmaz olduğu da aşikârdır. Bu deneyimden nasıl çıkabiliriz? Bunun sınırlarını hissetmeye çalışabiliriz ve bunu hiç durmadan yapıyoruz, hem "ampirik" yönde ("doğal veri" olarak zaman), hem "psikolojik" (yaşanmış gerçeklik olarak zaman), hem de "aşkın" ya da ontolojik" yönde (bir özne için deneyimin ya da demek istendiği gibi varlığın) koşulu –ya da boyutu, öğesi, ufku– olarak zaman. Ama bu sınama, uzun zamandır bilinen sıradan nedenlerle her zaman sorunsallıdır. Örneğin, ilksel "doğal" verilere asla erişemedik, her zaman için, önceden işlenmiş verilere erişiyoruz. Kuşkusuz, X işlenebilir olmasaydı, belli bir örgütlenmeyi zaten taşıyor olmasaydı, X'in hiçbir şekilde işlenmesi mümkün olmazdı; ama bu örgütlemeden her seferinde ileri sürebileceğimiz tek şey, bu tip işlemeye (yani, naif ya da bilimsel, dünyayı bu tür kurumlaştırmaya), *belli bir noktaya kadar* –ve tüm sorun bu, "belli bir noktaya kadar"dadır (ya da bazı açılardan, *bir şeye göre, quatenus*)– "elverişli olduğu"dur.

Örneğin, zamanı yaşamışlık çekirdeğimiz olan ve her toplumsal kurumun harcı olan, ve olayların ya da görüngülerin ardışıklığının *tersinmezliği* şeklindeki "doğal" olguda dengini ve payandasını bulan hem naif hem bilimsel bu temel ve-

riyi ele alalım. İşte, her birimizin saniye saniye doğruladığı ve hakkında deneyime sahip olabileceğimiz şüphe edilemez bir veri! Zamanın tersinmezliğinin kurumlaşmış olduğunu söylemek, –sanki bir toplumun bunu dikkate almama imkânı varmış gibi– kuşkusuz saçma olur; dosdoğru kurumlaşmış değildir – insanlar, hayvanlar ya da yıldızlar da dosdoğru kurumlaşmış değildir. Tersinmezlik, birinci doğal katmana aittir, toplumun her kurumu kaçınılmaz olarak bunu dikkate almak zorundadır (cezası ölümdür). Ama, bu katmana ait olan her şey için olduğu gibi, toplumsal-tarihsel işlemenin de bunu *belli bir biçimde* –"mutlak olarak" değil– dikkate alması gerektiğini fark ederiz; bu demektir ki, zamanın tersinmezliği, falanca toplum için, *böyle-var olma*'sı içinde yine de kurumlaşmıştır. Gerçekten de, ister arkaik bir toplum söz konusu olsun, ister en gelişmiş incelikleriyle Batı bilimi olsun, işleme, *yerel* bir tersinmezliği mutlak anlamda dikkate almak zorundadır. Bunun ötesinde, bilinen kültürlerin ve felsefi ya da bilimsel kozmolojilerin birçoğunda olduğu gibi, bu yerel tersinmezliği, tümüyle ele alındığında döngüsel olan (ölümün doğumdan hem önce geldiği hem de takip ettiği) bir zamanın içine daldırabilir; ya da onu yanılsama olarak ortaya koyabiliriz; çok büyük bile olsa, basit bir "olasılık" olarak kabul edebilir; ya da bunun, "gözlenen"den çok "gözleyen"in niteliklerine bağlı, çoğulu kendine vermenin zorunlu bir biçimi olduğunu söyleyebiliriz (bu, kuşkusuz, bizzat "gözlemci"nin kesin olduğu varsayılan bir böyle-varlık'ına göndermede bulunur ve bizi, bir başka formülasyon biçiminde yeniden aynı sorgulamayla karşı karşıya bırakır).

Oysa, toplumsalın toplumsal-varlığı, nasıl ki cinsiyetli canlılar olarak insanların özelliklerinde değil de, erkeklerin ve kadınların, kurumlaşmış cinsiyet farklılığının böyle-varlığı içinde kendini gösteriyorsa; aynı şekilde, bir top-

lumu niteleyen şey de, alışılmış ve her yerde aynı olan zamanın yerel tersinmezliğinin zorunlu kabulü değil, bu yerel tersinmezliğin kurumlaşma tarzıdır ve toplumun temsil etme ve yapma'sı içinde dikkate alınır. Ve bunu, genel anlamda bu toplumun ve özel anlamda da, yerel olarak tersinmez olan bu zamanın içine gömülmüş bulunduğu bütüncül imgesel zamanın imgesel göstergeler dünyasından ayırmak mümkün değildir. Ruhgöçü olasılığı (ya da olasılıksızlığı), atanın yeni doğan bebekte geri gelişi, büyünün varlığı, gücü ve sınırları, mucize ihtimali, ya da bu tersinmez zamanın bir ebediyet içinde minicik bir parantez olduğu ve *bu* zamanın içine bu ebediyetin her ân eli kulağında olan baskınının onu yok edeceği görüşü –"uygarlaşmış" Batı iki bin yıldır bu fikirle yaşadı–, zamanın toplumsal kurumlaşmasında bu tersinmezliğin yeniden "doğal" veri olarak ele alınmasına dayanacaktır. Zamanın tersinmezliğinin "doğal" verisinden tüm bunları tümdengelim ya da tümevarımla nasıl çıkartabiliriz?

Zamanın toplumsal-tarihsel kurumlaşmasının keyfiyetinin sınırlarını felsefi –"aşkın" ya da "ontolojik"– bir bakış açısıyla hissetmek istiyorsak, şimdi ne diyebiliriz? Kesin olarak konuşmak gerekirse, aşağı yukarı hiçbir şey diyemeyiz: Çünkü, aşkın bir felsefede, öznelerin *çoğulluğunu,* ampirik olumsallık dışında (eğer bu öteki ampirik insanlar, kendisiyle tutarlı kaldığı sürece Husserl felsefesinde *alter ego*'nun indirgenemez imkânsızlığının gösterdiği gibi, aynı zamanda bilinç de olmak zorundaysa, bu da, aslında, mevcut haliyle, özümsenemez kalır) düşünme imkânını önceden sağlayan hiçbir şey yoktur. Bu olumsallığın fiilileştiğini varsayalım. O zaman, *muhtemeldir ki,* bir özneler ve bilinçler çoğulluğu vardır. İçlerinden her biri kendi deneyimini, kendi *Erfahrung*'unu, uzamın ve zamanın katışıksız biçimlerine ve kategorilere göre (ya da özleri görüşüne göre, *Wesenschau*)

örgütler mecburen; ve, yalnızca olası, asla zorunlu olmayan –çünkü ampirik öğeler içerir– bir yargı aracılığıyla, rastladığı konuşan görüngülerin başka bilinçlerin ampirik dayanakları olduklarını varsayar. O zaman, kendisi ile bilinç olarak, yani bir deneyimi örgütleyen kuvvetler olarak –ama bir *deneyimler* özdeşliğini değil, çünkü deneyim "izlenimlerin alımlanabilirliği"nden kaynaklanan şeyi de içerir ve her birinin algıladığı "izlenim"lerin temel benzerliği (burada özdeşlik terimi anlamsız kalırdı) üzerine her yargı ikinci dereceden ampirik kalır (öznelerin psikososyolojisinin ampirik incelenmesinden geçirilmesi gerekir, vs.)– onlar arasında temel (olası) bir özdeşlik kabul eder. Bu durumda, biçimleri içinde değil, hepsi de genel olarak zamana, genel olarak uzama, aynı kategorilere –ama dolu ve somut "böyle-varlıkları" içinde– tabi olan bu çeşitli deneyimlerin, yaklaşık bile olsa, tutarlılığını sağlayan şey nedir? "Veri"nin özdeşliği ya da benzerliği değil elbette, çünkü, böyle bir perspektif içinde, mevcut haliyle veri = X, söylenebilecek tek şey olur. Nomadolojik olarak önceden saptanmış uyum var mıdır?[39] Veyahut, her türlü toplumsal sözleşmeden önce, bilinçler, her biri diğerini yalnızca *biçimsel olarak* değil, *maddi olarak* da birbirleriyle uyumlu deneyim özneleri olarak kabul etmeyi yükümlülük altına aldıkları (ve birincinin aşikâr önvarsayımı olan) ontolojik bir sözleşme mi imzalarlar? Ve her birinin sözleşmeye uyacağını nasıl bilebilirler? Cevap ne olursa olsun, toplumsal-tarihsel kurumla ilgili bundan çıkarabileceğimiz tek sonuç, olsa olsa, bunun, şu ya da bu biçimde, zamanın *biçimine* boyun eğmiş olan öznelerin deneyimlerinin *biçimsel* uyumluluğunun içinde temsil edilen ya da cisimleşen bir şeyi anlamaları gerektiğidir. Yani şu sıradan şeyden

39 Aslında, böyle bir uyum idealist filozoflar tarafından her zaman zımni olarak ileri sürülmüştür; materyalist felsefeler için ise "açıklanmış"tır; açıklama, talep üzerine, mutlak bilimsel Seyirci'de mevcuttur, ne yazık ki o da sürekli adres değiştirmektedir.

kopamıyoruz demektir: Zamanın ortak ya da kolektif imlenmesinin toplumsal bir kurumu olması gerek.

Daha yukardan ya da daha aşağıdan yeniden başlasak da, değişmeyeceğini biliyoruz.

Varlıkta, "olacak varlık"ta, toplumsal-tarihsel ortaya çıkar; bu da, varlıktan kopuş ve başkalığın ortaya çıkışı "mercii"dir. Toplumsal-tarihsel, kökten imgeseldir; yani şekil alan ve şekil veren, başkasını ve kendini şekillendirerek var olan, kendini şekil olarak veren ve kendini ikinci dereceden ("düşünümsel olarak") şekillendiren başkalığın hiç durmayan kökenleşmesidir.

Toplumsal-tarihsel, şekillerin konumu ve bu şekillerin ilişkileri ve bu şekillerle ilişkidir. Kendi zamansallığım, yaratı olarak içerir; yaratı olarak da zamansallıktır, ve *bu* yaratı olarak, aynı zamanda *bu* zamansallıktır, mevcut haliyle toplumsal-tarihsel zamansallık, ve her seferinde, varolan olarak var kıldığı zamansal varlık kipi içindeki falanca toplum *olan* bilimsel zamansallıktır. Bu zamansallık hem kurumun konumuyla kesilenir, *hem de* kurumda sabitlenir, orada donar, zamansallığın inkârı ve yadsınması olarak tersine döner. Toplumsal-tarihsel, özbaşkalaşmanın daimi akışıdır – ve ancak, kendi varlık kipinin bir boyutu da olan kişidışı düşünümselliği içinde kendini görünür kıldığı ve kendi için de ve kendine de görünür olduğu, kendine "sabit" şekiller vererek böyle olabilir; ilksel "sabit" şekil, burada kurumdur.

Toplumsal-tarihsel, toplumsal-tarihsel olmayanda ortaya çıkar – toplumsal-öncesinde, ya da doğal olanda. Başkalığın ortaya çıkışı, toplumsal-öncesine ya da doğal olana zaten kayıtlıdır. Bu terim, her toplumun yalnızca varsayımakla kalmadığı, ayrıca asla kesinlikle ayrı-farklı-soyut olamayacağı ve bu sayede, bir anlamda, bir uçtan bir uca nüfuz edildiği, zorunlu olarak "aldığı", ama kurumu içinde ve kurumu

aracılığıyla başka türlü ve keyfi olarak "tekrar aldığı" "fiziksel" ya da "biyolojik" olan birinci katmanın hem kaçınılmaz hem de tarif edilemez bir "kendinde böyle-varlık"ı hedefler. Bu zorunlu kabulün ve bu keyfi tekrar almanın ayrılmazlığı, burada, kurumun birinci doğal katman üzerine *payandalanması* terimiyle belirtilir.

Oysa, zamansallığın toplumsal-tarihsel kurumunun, doğal zamansallığın bir tekrarı ya da bir uzantısı olmadığı ve olamayacağı açıktır – örneğin, özdeşliğin toplumsal-tarihsel kurumu da doğal bir özdeşliğin tekrarı ya da uzantısı olamaz. Doğal özdeşlik nedir? Doğal özdeşlik gibi bir şey *vardır;* gizemli ve ortadan kaldırılamaz, aynı zamanda kesin olarak belirtilmesi imkânsız bir anlam vardır ve bunlar olmadan bir adım atılamaz; bu anlayışa göre, neolitik insanları da bizimle aynı Dünya üzerinde yaşıyorlardı, insan olarak bizimle aynıydılar, vs. Ama, özdeşliğin ve özdeş olanın toplumsal-tarihsel kurumu içinde ve bu kurum aracılığıyla, kurumlaşmış olarak tam ve saf anlamda özdeşlik vardır. Örneğin, insanların doğal özdeşliğinin gizemliliği, kimin, ne zaman telaffuz ettiğine bakılmaksızın "insan" sözcüğünün tartışmasız özdeşliği aracılığıyla vardır ve bu sayede gizemli bir haldedir. Özdeşlik, toplumsal *legein*'in çekirdek şeması olarak kurumlaşmıştır. Burada da asla "fiili" ya da "gerçek" olmadığını söylemek, benim söylediğimi onaylamak olur yalnızca: Özdeşlik, özdeşlik *kural* ve *norm*u olarak, yokluğunda topluma dair, toplum içinde, toplum için hiçbir şeyin var olamayacağı ilk norm ve biçim olarak kurumlaşmıştır. Kurum her zaman için normun da kurumudur. "Dünya, iki yüz milyon yıl önce de aynıydı" – tartışmasız ve savunmasız ifade. Ama, okullarda öğretilen örneği tekrar alırsak, Pythagores teoremi yirmi beş yüzyıl önce Samos'ta da *aynı*'ydı, bugün Paris'te de aynı; bunu düşünenlerin onu neyin içinde kavradıklarının önemi yoktur, hatta "fiilen"aynı olup olma-

dığının da önemi yoktur: aynı olmak *zorundadır,* ancak bu koşulu koyarak konuşabilirim-düşünebilirim, saçma olduğunu göstermek istediğim an bile ve bu saçmalığı gösterebilmek için onu ortaya koymam gerek. Özdeşlik fikrini, şemasını, etkililiğini yalnızca toplumsal-tarihsel kurum "dile getirebildiği", "formüle edebildiği", "belirtebildiği" için değil elbette: Yalnızca toplumsal-tarihsel kurum *var eder* ve dünya tarihinde ilk kez, özdeşin varlığını kesin olarak özdeş kılan haliyle özdeşliktir bu. Bu anlamda "tam" özdeşlik, kurumlaşmıştır, ve ancak kurumlaşmış olarak vardır. Toplumun var kıldığı özdeşlik, doğada ileri sürebileceğimiz (ileri sürmemiz gereken) "özdeşlik"ten başkadır: Toplum, başka türlü imkânsız ve tahayyül edilemez bir varlık kipi üzerinde özdeşliği var kılar. Bu, yalnızca özdeşlik, sadece kurum tarafından burada bir özdeş olduğuna dair bir buyrukla ortaya "konmuş" olduğu için değildir – bu ikincildir. Çünkü kurumun kendisi, özdeşlik normundan, kurumun kendisiyle özdeşliğinden başka bir şey olamayacağından, ancak olması gerektiğini buyurduğu şeyi olabilir : normun, *kendine özdeşlik normunun olabilmesi için norm tarafından konmuş kendiyle özdeşliği.* Böylece, "yasalar vardır", yasalar bütününün önvarsaydığı *yasa*'dır, ve ancak yasalar varsa yasa olabilir. Dahası: "Yasaya uymak gerek", yokluğunda yasanın olmayacağı ilk yasadır – ve yasa değildir, çünkü yasa yoksa o boştur.

Zamanın toplumsal-tarihsel kurumu ile doğal zamansallığın ilişkisi sorunu da benzer biçimde ve derinlemesine daha karmaşık olarak ortaya konur. Çünkü, zamanın aşikâr kurumu olmadan "önce" –imleme ve ölçülerin konumu, imgesel zaman olarak kurumlaşmış imgesel anlamlar magması içine gömülü özdeş bir zamanın oluşumu– toplumun kendisi, varolan haline getirdiği ve varolan olarak, toplumu var kılan "zımni" bir zamansallığın kurumlaşmasıdır: ve bu kurumlaşma, belirtik bir zaman kurumu olmadan, hem biçim-

sel olarak hem de maddi olarak imkânsızdır. Toplum, ve her toplum, "öncelikle" örtük bir zamansallığın kurumudur; "önce" özbaşkalaşma olarak ve bu özbaşkalaşmanın özgül kipi olarak vardır. Her toplumun kendine özgü bir zamanı yaşama tarzı var demek değildir bu; her toplum aynı zamanda bir zamanı yapma ve zamanı var kılma biçimidir, yani kendini toplum olarak var kılma biçimidir. Ve toplumsal-tarihsel zamanın bu var kılması, ki bu aynı zamanda zamansallık olarak toplumun kendini var kılmasıdır, toplumsal-tarihsel zamanın belirgin kurumlaşmasına –bunsuz imkânsız olsa da– indirgenebilir değildir. Toplumsal-tarihsel, bu zamansallık*tır;* her seferinde özgüldür, toplumun bütünsel kurumu olarak kurumlaşmıştır ama haliyle belirgin değildir. Her toplumun var kıldığı ve o toplumu var kılan zaman, var olarak ortaya serdiği ve ille de bilmesi ya da bu şekliyle temsil etmesi gerekmeden tarihsel toplum olarak kendisinin ortaya serildiği tarihsel zamansallık kipidir. Bir toplumun tarifinin ya da analizinin onun zamansallığının tarifinden ayrılamayacağını söylemek bile yeterli olmaz; bir toplumun tarifi ve analizi, elbette kurumlarının tarifi ve analizi*dir*; ve bu kurumların ilki, onu var olma olarak, toplum-olan ve *bu* toplum olarak kurumlaştırandır, yani kendine has zamanı olarak kurumlaşmasıdır.

Az çok aşina olunan iki örneği kısaca anarak, söylenmiş olan şey açıklanabilir.

Kapitalizm nedir? Sayısız bir şeyler, olgular, olaylar, edimler, fikirler, temsiller, makineler, kurumlar, imler, sonuçlar yığını – bunları, çekirdek ya da tohum halindeki bazı kurumlara ve bazı imlere iyi kötü indirgeyebiliriz. Ama bu kurumlar ve bu imler, kapitalizmin inşa ettiği fiili zamansallığın dışında, kapitalizmle birlikte, kapitalizmin içinde ve kapitalizm tarafından baskın olan ve sonuçta, bir anlamda ka-

pitalizm *olan* toplumun özbaşkalaşmasının bu özel kipi dışında fiilen imkânsızdır, imkânsız olurlardı. Bu tarihsel zamansallığı fiili yapanın kapitalizm olduğu söylenebilir, ama kapitalizmin ancak böyle bir zamansallık *içinde,* böyle bir zamansallık *dolayısıyla,* böyle bir zamansallık *gibi* var olabileceği de söylenebilir. Bu zamansallık *belirgin biçimde* bu haliyle kurumlaşmış değildir, düşünülmüş ya da tasarlanmış hiç değildir (belki de, bilinçsiz tarzda hariç). Çünkü, kapitalizm içinde zamanın –özdeşleştirici zaman olarak ya da imleme zamanı olarak– belirgin kurumlaşması, homojen, tekbiçimli, tamamen aritmetikleştirilebilir bir akışın kurumlaşmasıdır ve imgesel zaman olarak ya da imleme zamanı olarak, tipik kapitalist zaman, sonsuz ilerlemenin, sınırsız büyümenin, birikimin, rasyonalizasyonun, doğanın fethinin, bütünü kapsayan kesin bir bilginin giderek daha fazla yakın bir kestiriminin, mutlak erk fantasmasının gerçekleşmesinin zamanı olarak temsil edilen "sonsuz" bir zamandır. Bunların boş laflar olmadığını, bu imgesel imlerin her gerçekten daha "gerçek" olduğunu göstermek için gezegenin şu anki durumu karşımızdadır. Kapitalist toplum, zaten ayrılmaz olduğu görünür olan özdeşleştirici zamanının ve imgesel zamanının bu belirgin kurumlaşması aracılığıyla ve bu kurumlaşmanın içinde mevcuttur. Ama kapitalizmin fiili zamansallığı, kapitalizmin zamansalık olarak *var kıldığı şey,* sayesinde var olduğu *şey olan şey* böyle değildir. Ve bu fiili zamansallık "basit" ya da "homojen" değildir. Etkililiğinin bir tabakasında, kapitalist zaman, sürekli kopuşun zamanıdır, geri dönen felâketlerin, devrimlerin, Marx tarafından mevcut haliyle ve geleneksel toplumların zamanına karşıtlığı içinde hayranlık verici biçimde algılanmış ve tarif edilmiş olan şeyden sürekli kopuşun zamanıdır. Etkililiğinin bir başka tabakasında, kapitalist zaman, biraraya gelmenin, evrensel doğrusallığın, sindirme-özümsemenin, dinamiğin statikleşmesinin, başka-

lığın fiilen iptalinin, sürekli "değişim" içinde hareketsizliğin, yeni geleneğinin, "daha fazla"nın "yine aynı"ya tersinmesinin, imlemenin imhasının, gücün göbeğindeki güçsüzlüğün, yayıldıkça boşalan bir gücün zamanıdır. Ve bu iki tabaka da birbirinden ayrılmazdır, biri diğerinin içinde ve biri diğeri sayesindedir, ve kapitalizm onların karmakarışıklığı ve çatışmaları içinde ve sayesinde kapitalizmdir.[40] Kapitalizmin bu fiili zamansallığım arkaik toplumlarm çoğununkinden ayıran başkalığı belirtelim şimdi. Önce, bu toplumları yapan zamanın belirgin kurumlaşmasında, özdeşleştirici zaman (izsürme zamanı, takvim zamanı) ile imleme zamanı (imgesel zaman) arasındaki ilişki aynı değildir, bunların bağları çok daha yakındır (izlerin bir anlamı vardır ve bir anlama bağlı olarak da böyledirler; mevsimler yalnızca "işlevsel" mevsimler değildir, vs.). Sonra, açıkça kurumlaşmış zaman ile toplumun fiili zamansallığı arasındaki ilişki başkadır, ya da en azından bize başka gelir; biz ikisi arasında aynı bölünmeyi, aynı bölünme derece ve tipini saptamıyoruz. Arkaik bir toplumda zamanın açıkça kurumlaşması, gerçekte, ya da esas olarak, (kapitalizmde olduğu gibi) içinde sonsuz bir şeyin büyüdüğü homojen bir akışın kurumlaşması değildir; daha ziyade, önemli imgesel ya da ritüel anlamlarla dolu doğal olayların geri dönüşüyle kesilenen bir tekrar döngüsünün kurumlaşmasıdır. Bu haliyle, anlayabileceğimiz gibi, –dış "kazalar" akışını kesintiye uğratmadıkça ya da değiştirmedikçe– düzenli kalp atışlarıyla kıyaslanabilir olan ve her gece hakiki gökkutbunun algılanamaz bir vadede yer değiştirmesi gibi, bunların ardında kendi özbaşkalaşmasına sessizce devam eden bu toplumun fiili zamansallığına çok daha yakındır.

40 Elbette, kapitalizmin fiili zamanı "saf" da değildir; uzun süre boyunca, kapitalizmin altında ya da yanında varlığını sürdüren önceki toplumsal tabaka ve oluşumların fiili zamansallığıyla üst üste biner, onu parçalamayı başaramadan, onunla birlikte varolur.

İşte, ikinci örnek, Isparta'ya gönderilen Korintli habercilerin ağzından, Thucydide'nin, Isparta ile Atina'nın fiili zamansallığının bazı yanlarını karşıtlıkları içinde betimleyişi:

"Çünkü, onlar (Atinalılar) yenilikçidir ve edimleriyle karar verdikleri şeyin keşfinde de gerçekleştirilmesinde de hızlı davranırlar; siz ise (Lakedemonyalılar) sahip olduğunuz şeyi kurtarmakla yetiniyorsunuz, hiçbir şey icat etmiyorsunuz, zorunlu olanı bile yerine getirmiyorsunuz. Dahası, onlar kendi kuvvetlerini aşan şeye cesaret ediyorlar ve akla yatkın olana karşı tehlikeyi arıyorlar ve mutsuzluklar karşısında ümitsizliğe kapılmıyorlar; size gelince, siz, gücünüzün berisinde davranıyorsunuz, kesin olan şeye bile inanmıyorsunuz, ve kötülüklerinizden asla kurtulamayacağınıza inanıyorsunuz. Onlar yorulmuyorlar, siz ise çabanızı ölçülü kullanıyorsunuz, onlar kolaylıkla vatanlarını terk ediyorlar, siz ise vatanınızdan ayrılamıyorsunuz; çünkü onlar giderken, bir şey elde etmeyi umuyorlar, siz ise önceden sahip olduklarınızı bile yitirmekten çekiniyorsunuz. Düşmanları karşısında zafer kazanarak, zaferi mümkün olduğunca kullanıyorlar ve yenildiklerinde, asla kendilerini ölümeye bırakmıyorlar... ve icat ettikleri şeyi gerçekleştirmeyi başaramazlarsa, önceden sahip oldukları şeyden yoksun kaldıklarına inanıyorlar; işe kalkışarak elde ettikleri şeyin harekete geçerek elde edebilecekleri şeyden daha az olduğunu düşünüyorlar, ve eğer herhangi bir girişimde gerçekten başarısız olurlarsa, hemen yeni girişimlerle eksiklerini tamamlıyorlar. Çünkü yalnızca onlar için, bir şeye sahip olmakla hayal ettikleri şeye sahip olmayı beklemek benzer şeydir, çünkü onlar karar verdikleri şeyi hemen uygulamaya koyarlar. Ve tüm bunları yaparken, tehlikeler ve yorgunluklar arasında sürekli olarak çalışırlar ve sahip oldukları pek az şeyden zevk alırlar çünkü her zaman başka şey edinirler, ancak zorunlu olanı yaparak rahat ederler, çünkü onlar için aylak bir

rahatlık, çaba gerektiren bir meşguliyetten daha az musibet değildir. Öyle ki, özetlersek, onların doğalarının ne sakin durmak, ne başkalarını sakin bırakmak olduğunu söylersek, doğruyu söylemiş oluruz."[41]

Bu bölüm uzun uzun yorumlanabilir. Yalnızca, *yapma* kipi olarak bir toplumun fiili zamansallığının burada açıkça görüldüğünü, bu kipin geçmişin ve gelecek-olan'ın *anlamıyla* derin ilişki içinde görüldüğünü, bunun da "gerçeklik"in (önceden olmuş ya da edinilmiş olan, var olacak ya da edinilecek şey karşısında hiçtir) *anlamından* ayrılmaz olduğunu belirtelim; ya da aynı anlama gelmek üzere, *eşdeğer olan* ya da *olmayan* şeyin nihai temellerinden ayrılmazdır; ve, bunun böyle olması için, Atinalıların –ister özdeşleştirici olsun ister imgesel– *belirgin* zaman kurumlarından, ayrıntılarıyla birlikte diğer Yunanlılarla ortak olan kurumlarından bir şey değiştirmeleri asla gerekmez. Bunun böyle olması için, yaptıkları gibi yapmaları, kimseyi rahat bırakmadan, onlara karşı onlar gibi yapmaya ya da yok olmaya başkalarını mecbur kılarak herkese dayatma eğiliminde oldukları bu yapma kipini, bir sitenin varlık kipini var ederek, beşinci yüzyıl Atinası gibi kurumlaşmaları gerekir ve yeterlidir. Ve Pelopones savaşında işin içinde olan *da* budur; Atinalılar bundan yenik çıkacaktır, ama Atina zamansallığı yüzyıllar için –belki de günümüze kadar– galip çıkacaktır.

Özdeşleştirici zaman ve imgesel zaman

Her toplumun açıkça kurumlaştırdığı zamanı şimdi ele alırsak, bu kurumun farklı ve zorunlu iki farklı boyutu arasındaki, özdeşleştirici boyut ile tamamen imgesel boyut arasındaki ayrım kendini hemen gösterir. Özdeşleştirici olarak kurumlaşmış zaman, izsürme zamanı olarak zamandır, ya da

41 Thucydide I, 70.

iz-zaman ve izler zamanıdır. İmgesel olarak (toplumsal bakımdan imgesel diye anlaşılmalıdır) kurumlaşmış zaman anlamlandırma zamanıdır ya da anlamlı zamandır (ayırt ettiğimiz şeyin ayrılığını asla içermeyen ayrım).

Özdeşleştirici olarak kurumlaşmış zaman ya da izsürme zamanı, zamanın ölçüsüyle ya da zamana bir ölçü dayatılmasıyla ilgili zamandır ve bu haliyle, "özdeş" ya da ideal olarak (ve imkânsız olarak) "uygun" bölümlenmesini taşır. Bu, çoğunlukla doğal katmanın belirli aralıklarla periyodik tekrarlanan görüngülerine (gün, ay ayı, mevsim, yıl) payandalanan, sonra da mantıksal-bilimsel bir işlemeye bağlı olarak incelik katılan, ama her zaman için uzamsal görüngülere göndermede bulunan "sayısal" bölümleriyle takvim zamanıdır. Doğal katmana bu payandalanma bile, mutlak anlamda belirleyici değildir, ve bu bilinen "doğal" nedenlerle böyledir, yani büyük doğal periyodikliklerin tekrarlanmaların kendi aralarında basit sayısal ilişkileri yoktur (güneş ya da yıldız yılında, ay günlerinin ve aylarının tam sayısı yoktur, bu iki yıl kesin olarak birbirleriyle çakışmaz, vs.). Ama ayrıca, yalnızca ele alınan toplumdan kaynaklanan nedenlerle de bu böyledir. Örneğin, Mayaların (görüldüğü kadarıyla, Venüs'ün doğumunu altı bin yılda bir günlük bir hatayla öngörmelerini mümkün kılmış olan) olağanüstü astronomik bilgisi, 260 günlük ritüel "yıllar"ı da paralel olarak kullanmalarını engellememiştir. Aynı şekilde, güneş yıllarına oranla "kısa" yılları ve aya bağlı aylarıyla Müslüman takvimi, kuruluş döneminde ve o dönemin kültürel ikliminde edinilmiş bilgi olarak mevcut şeyden yararlanmadı.

Anlam zamanı olarak kurumlaşmış zaman, anlamlı zaman ya da imgesel (toplumsal) zaman, özdeşleştirici zamanla karşılıklı ayrılmazlık [*inhérence*] ya da her toplumsal kurumun iki boyutu arasında –kümelendirici-özdeşleştirici boyut ile anlam boyutu– her zaman var olan döngüsel içe-

rim ilişkisini sürdürür. Özdeşleştirici zaman, "zaman" anlamının ona verdiği imgesel zamana göndermede bulunduğu için "zaman"dır; ve imgesel zaman, tanımlanamaz, imlenemez, kavranılamaz olur – özdeşleştirici zamanın dışında *hiç* olur. Böylece, örneğin, imgesel zamanın eklemlenmeleri, takvim zamanının sayısal izlerini çoğaltır ya da yoğunlaştırır. Burada meydana gelen şey, basit anlamda tekrarlanan olay değildir, ele alman toplum tarafından kurumlaştırıldığı haliyle dünyanın düzeninin, bunu harekete geçiren güçlerin, – toplumsal faaliyetin –çalışmayı, ayinleri, bayramları, politikayı içeren– ayrıcalıklı anlarının esas olarak tezahürüdür. Bu elbette, gündelik döngünün temel anlarındaki (şafak, tansökümü, öğle, gece yarısı) durumdur; bu özel anlamların işareti altına yerleşmiş olan mevsimler ve çoğu zaman yıllar için de durum budur. Çağdaş dönemden önceki hiçbir toplum için ilkbahar başının ya da yaz başının, yılın akışı içinde asla basit izler olmadığını, hatta herhangi bir "üretken" faaliyetin başlangıcı için işlevsel işaretler de olmadığını, ama her zaman için mitik ya da dinsel anlamlar karmaşasıyla dokunduğunu; hatta çağdaş toplumun bile zamanı yalnızca takvim zamanı olarak yaşamayı başaramadığını hatırlatmak gereksiz olur.

Bir yandan zamanın *sınırları,* diğer yandan da zamanın *periyotları* imgesel zaman içinde konmuştur. Zamanın sınırları, zamanın imgesel *olarak* kurumlaşmasının *mantıksal* zorunluluğunu açıklar. Zamanın bir başlangıcı ve sonu olduğu fikri kadar, böyle bir kökenin ve böyle bir sonun yokluğu fikri de, doğal, mantıksal, bilimsel, hatta felsefi hiçbir içerik ya da anlama sahip değildir. Ama her ikisi de, zorunlu olarak, dünyanın toplumsal kurumlaşması içine konmalıdır; "içinde" toplumun yaşadığı bu zaman, ya bir başlangıç ve bir son arasında ertelenmiş *olmalıdır,* ya da "sonsuz" *olmalıdır*. Her iki durumda da, konum zorunlu olarak ve tam

anlamıyla imgeseldir, doğal ya da mantıksal her türlü payandadan yoksundur. Örneğin, dünyanın yaratılışının "tarihi" vardır ya da yalnızca dünyanın yaratılışının "ânı" vardır, ya da tekrarlanan döngüler, beklenen ve hazırlık gerektiren "son", ya da "tanımsız gelecek", vs. Zamanın periyotlandırılmasına gelince görünürde, ele alınan toplumun –Hıristiyan ve Müslüman çağları, (altın, gümüş, bronz, vs.) "çağlar", *aion*'lar, Maya'ların büyük döngüleri, vs.– imgesel anlamlar magmasının parçasından başka bir şey değildir. Bu periyodikleştirme, ele alınan toplum için dünyanın imgesel kurumlaşmasında temel bir rol oynayabilir. Örneğin, Hıristiyanlar için, Eski ve Yeni Ahit zamanı arasında mutlak niteliksel farklılık vardır; Tanrı'nın Cisimleşmesi, Yaratılış ile Mesih'in Geri Dönüşü'nün sınırları arasında dünya tarihini temel olarak ikiye böler; bir insanın ezeli yazgısı, boşuna olmasa da, Tecessüm'den önce ya da sonra yaşamış olmasına göre kökten farklı olacaktır.

Nihayet, her toplum için, mevcut haliyle zamanın *niteliği* olarak adlandırılabilecek şey olduğu gibi, zamanın "kuluçkaya yattığı" ya da "hazırladığı" şey, "gebe kaldığı" şey de vardır: Yahudiler için Diaspora'da Sürgün zamanı, Hıristiyanlar için çile ve ümit zamanı, Batılılar için "ilerleme" zamanı. Kurumlaşmış imgesel anlamlar magmasından "türemiş" gibi görünebilen, onunla bağıntılı olan bu niteliğin ama, –bir dil istismarı aracılığıyla– ele alınan toplumun temel "*duygulanım*"ı olduğunu söylemek daha doğru olur. Zamanın mevcut haliyle bu niteliği, kurumlaşmış zamanın asla tamamen özdeşleştirici, takvime ait ve ölçülebilir yanma indirgenemeyeceğini gösterir. Bu indirgeme teşebbüsünün en ileriye götürüldüğü modern kapitalizmin Batılı toplumlarında bile, bu haliyle ("ilerleme" zamanı, "birikim" zamanı, vs.) zamansal akışın bir niteliği, hem de kitlesel olarak, yalnızca varlığını sürdürmekle kalmaz; bu indirgemenin kendi-

si de, zaman zaman saf anlamda ve yalnızca ölçülebilir olarak, bu toplumun imgeselinin diğer tezahürlerinden birinden ve onun "maddileşmesi"nin aracından başka bir şey değildir. Ekonomistlerin dediği gibi "gelecek zamanın edimselleşme oranı"nın olması için, her şeyin ölçülebilir ve hesaplanabilir görünmesi için, bu toplumun merkezi imgesel anlamı olan sözde-"rasyonelleşme"nin kendi normlarına göre asgari bir tutarlılığa sahip olması için, zamanın *yalnızca* bu olması *gerekir:* yansız homojen katışıksız dolayım, ya da üslü fonksiyonlar ailesinin *t* parametresi. Bu örnek, zaman durumunda, genel bir önermeyi açıklamaktan başka bir şey yapmamaktadır: Tamamen özdeşleştirici olarak kurumlaşmış bir zaman imkânsızdır, çünkü toplumsal dünyanın kümelendirici örgütlenmesi ile toplumsal imgesel anlamların ayrılığı imkânsızdır.

Söylenmiş olan her şey, ilk olarak ve açıkça *toplumsal temsil etme zamanı*'na gönderme yapmaktadır – dolayısıyla, bu haliyle sunulan zaman yalnızca bir veçhe ya da ândır. Toplumsal temsil etmenin ve bu temsil etme aracılığıyla var olduğu ve bu temsil etmenin var ettiği zamanın mümkün olabilmesi için, (hem özdeşleştirici olarak hem de imgesel olarak) kurumlaşması gereken şey, zamandır. Ama bu zaman, *toplumsal fiilin zamanından* ayrılamaz: Toplumsal fiilin mümkün olabilmesi için kurumlaşması gereken zamandır bu, bu fiili var kılan ve bu fiil içinde varolan, bu fiilin var kıldığı zaman. Bu zaman, özdeşleştirici zamanın takvimle ilgili izlerine dayanır, ama aynı zamanda bu izlerin, öncelikle ve temel olarak fiilin düzenlemesini *–teukhein–* sağladıkları ölçüde kondukları da söylenebilir.

Burada da kuşkusuz, doğal işler ya da savaş için doğal, aşikâr payandalanma vardır. Tarihçi, bu payandalanmayı, sahip olduğu tüm takvim izlerini titizlikle ortaya koyduk-

tan sonra, açıkça kanıtlar: "Eube'nin zaptından sonra imzalanan otuz yıl anlaşmaları on dört yıl sürdü; ama on dördüncü yıla gelindiğinde, Chrysis kırk sekiz yıldan beri Argos'ta rahibeydi, ve Ainesias Isparta'da yargıçtı, ve Pythodoros henüz dört aydır Atinalılar'ın yargıç kralıydı, Potide savaşından sonra altıncı ayda, ve ilkbahar başlarken, sayıları üç yüzü biraz aşan Thebaililer, ilk uyku saatinde Beotya'da Atinalıların müttefiki Plate'ye silahlı olarak girdiler."[42]

Doğal payandalanma, potansiyel buyruk olarak, bunu yapmanın elverişli olan ve olmayan koşullarının bir araya gelmesi olarak belirmektedir; ama ancak fiille ve belli bir fiille bağlantılı olarak vardır ve var olur. Burada da zamanın yalnızca takvimsel bir zamana indirgenemeyeceği görülmektedir, çünkü doğal olarak payandalanmış olsa da, fiilin zamanı, orada yapılan *zamandan* içsel olarak farklılaşmış, örgütlü, homojen-olmayan, ayrılamaz gibidir ve kendini böyle sunar. "Çocuk doğurmanın bir zamanı vardır ve ölmenin bir zamanı, öldürmenin bir zamanı vardır ve iyileştirmenin bir zamanı..."[43] Ama bu doğal payandalanma, yalnızca fiilin zamanını (tohum atma zamanı ve hasat zamanı "kendiliğinden"dir, ama uğurlu ve uğursuz zamanlar böyle değildir) tüketmekle kalmaz; fiil zamanı, eğer kritik ânı içermiyorsa, "nesnel olarak" böyle olmayan ve ne bu haliyle rastlantının ne de gerçekleşme ya da belirmenin takvim ânının belirli ya da öngörülebilir olduğu (ister ilkel av söz konusu olsun, isterse de bir psikanalizdeki yorumlama ânı), uygun fiil dolayısıyla ve bu fiil için yalnızca böyle olacak olan tekilliği içermiyorsa, fiilin zamanı olmaz, hatta hiç zaman bile olmaz; kısacası, Hipokrates yazılarının *kairos* diye adlandırdığı ve bundan yola çıkarak zamanı tanımladıkları şey: *chronos estin en ô kairos, kairos d'en ô Chronos ou polus,*

42 Thucydide II, 2.

43 *Ecclésiaste* 3, 1'den 8'e.

"zaman, içinde *kairos* (uygun ân ve kriz süresi, karar fırsatı) olan şeydir ve *kairos*, içinde çok zaman olmayan şeydir." Zamanı hepsi özdeş, ânlık "şimdiki zamanlar"ın bitmek bilmeyen toplamı olarak gören tanımdan kuşkusuz çok daha temel tanım: Hipokrates yazıları, zaman ancak içinde hareket etme fırsatı ve imkânı olan şey olarak vardır, der.

Demek ki fiilin zamanı, aynı zamanda düzensiz olanın, kazanın, olayın ortaya çıkışı, geri dönüşün kesintiye uğraması olasılığı gibi önceden belirlenemeyen tekillikler de içerecek şekilde kurumlaşmalıdır. Kurumlaşması içinde, başkalığın ortaya çıkışını olasılık olarak korumalı ya da düzenlemelidir ve bunu içkin olarak yapmalıdır (yoksa, mucize ya da büyüsel edim olasılığı olarak değil). Aynı şekilde, fiilin zamanı, doğru zamansallığa, toplumsal temsil etme zamanının olduğundan ve olabileceğinden zorunlu olarak çok daha yakındır.

Gerçekten de, imgesel zamanın toplumsal temsil etme zamanı olarak toplumsal kurumlaşması, her zaman için, başkalık-başkalaşma olarak zamansallığın üstünü örtme, inkâr etme ve gizleme olmaya yönelir. Bu bakış açısıyla, zamanın döngüsel olarak, doğrusal ve sonsuz olarak ya da aşkınlığa asılı gizemli yanılsama olarak temsil edilmesi kesinlikle önemsizdir. Kendine sorduğu kaygı verici soruya, belirsizliğinin belirliliğine: "Tanrı'nın insanlara verdiği işe bakıyorum. Yaptığı her şey vaktine uyuyor, ama insanlara zamanın bütününü veriyor dikkate alsınlar diye, oysa Tanrı'nın zamanın başından sonuna ne yaptığı kavranamaz," Ruhban'ın kendisi de zamanın hiçliğini ileri sürerek cevap veriyor: "Tanrı'nın davranışının sabit olduğunu biliyorum. Buna ekleyecek bir şey yok, bundan çıkartılacak bir şey de yok... Var olan zaten vardı; olacak olan zaten var..."[44]

Böylece, her şey öyle olup biter ki, sanki toplumsal fiilin temel olarak düzensiz, arızalı, değişken zamanı, aynının eze-

44 *Ecclésiaste* 3, 10; 3, 14.

li geri dönüşü, katışıksız yıpranma ve çürüme olarak temsili, basitçe niteliksel farkın farksızlığı içinde ezilmesi, Ebediyet karşısında sıfırlanması aracılığıyla, zamanın yadsınması inkârı tarafından imgesel olarak her zaman emilip dağıtılacak gibidir. Toplumun yaratıcılığının en elle tutulur biçimde kendini gösterdiği alan, yaptığı, var ettiği ve var ederek kendini var ettiği alan, sanki toplumun kendi halini kendinden gizleyebilmesi için düzenlenmiş imgesel bir yaratı tarafından örtülmeliymiş gibi cereyan eder her şey. Toplumun kendini toplum olarak inkâr etmesi gerekirmiş gibi, öncelikle ve her şeyden önce kendi zamansallığı olan, var ettiği ve onu da toplum olarak var eden başkalaşma-başkalık zamanı olan zamansallığı inkâr ederek kendi toplum varlığını gizlemeliymiş gibi cereyan eder her şey. Aynı şeyi başka türlü söylersek: Her şey öyle cereyan eder ki, sanki toplum kendini, kendi kendini yapan olarak, kendinin kurumu olarak, özkurum olarak tanıyamaz.

Bu yadsımayı, bu gizlemeyi anlayabiliriz; birbirlerini yalanlamaktan ya da karşılıklı olarak dışlamaktan uzak olarak çakışan birçok düzeyde ve birçok tarzda bunu yorumlayabiliriz. Bu, toplumsal bireyler olarak öznelerin psişik ekonomilerinin ihtiyaçlarına denk düşer. Onları monadik deliliklerinden, zamansallık-sızlığa dair kökensel temsil-arzu-duygulanım'larından, başkalık-sızlıktan, sonra da mutlak erkten zorla koparark, onları toplumsal bireyler olarak kurumlaştırarak, ötekini, farklılığı, sınırı, ölümü kabul etmeyi onlara dayatarak, toplum, zamanın ve başkalığın bu nihai inkârıyla bir ödünlemeyi şu ya da bu biçimde onlar için düzenler. Kurumlaşmış olarak zamanın akışına ister istemez (ya da psikoz pahasına) dahil olmaya onları zorlayan toplum, bu akışı nötralize ederek, onu her zaman aynı kıyılarda akan, her zaman aynı biçimleri önüne katıp sürükleyen, var olanı kendisiyle birlikte götüren, var olacak olanın habercisi olan şek-

linde temsil etmekle, aynı zamanda, öznelere kendilerini savunmalarını sağlayan araçlar sunar. Mantığın mantığını, bir o kadar derinden ifade eder; dilin, *legein*'in, var ettiği ve cisimleştirdiği zamansallık-sızlık postulatını varlığın içinde köklendiren özdeşleştirici-kümelendirici mantığın temel gerekliliğini ifade eder. Bu gerekliliklerden felsefenin, ontolojinin gerekliliklerine geçiş neredeyse dolaysızdır. Paleolitik avcı için, "dün ormanda bir ayı vardı", düne yönelik önerme olarak bugün ve yarın da doğru olmak zorundadır. Filozof için eğer "p her zaman doğrudur", "p zamandan bağımsız olarak doğrudur", "p'nin doğruluğu zamana bağlı değildir" anlamına gelmiyorsa, "p doğrudur"un hiçbir anlamı yoktur. Doğruluktan daha önemli ne olabilir? Doğruluktan *başka* ne vardır? Var olmak, her zaman için, doğru olmak anlamına geldi, ve doğru olmak her zaman var olmak anlamına geldi. O halde, doğru olan nasıl olur da gerçekten zamana bağlı olabilir, zamanın "içinde" nasıl olabilir? Mademki gerçekten var olan şey zamandan başka bir şey ve zamandan başka ve zamanla ilişkisiz bir şey olmasaydı olmazdı, o halde, zaman gerçekten nasıl var olabilir? Çünkü, ya onun belirlenimleri zamanla birlikte belirsiz biçimde değişir ve gerçekten var olmaz, ya da daha az var olma kipine göre var olur; veyahut, belirli biçimde değişirler – ve zaman olmaz. Aynı şekilde, nihayet bu zamanın yadsınmasının mevcut haliyle kurumun bir gerekliliğini gösterir. Zamanın içinde, zaman tarafından ve zamanın bir kopuşu, kurumlaştıran toplum olarak toplumun özbaşkalaşmasının tezahürü olarak doğan kurum, terimin derin anlamında, ancak kendini zaman dışında koyarak, başkalaşmasını reddederek, değişmez özdeşliği normunu koyarak ve kendini, yokluğunda var olmadığı değişmez özdeşlik normu olarak koymakla var olabilir. Kurumun kendi değişimini öngörebileceğini, düzenleyebileceğini, yönetebileceğini söylemek, onu kendi değişmezliği ola-

rak kurumlaştırdığını, zamanı ayarlama iddiasında olduğunu, kurum olarak başkalaşmayı reddettiğini de söylemektir.

Bizim tanıdığımız haliyle, yani bu ana kadar kurumlaşmış haliyle toplumun bizzat kurumu içinde kökleşmiş olan, başkalığın örtülüşünü, zamanın yadsınmasını, toplumun kendi toplumsal-tarihsel varlığını tanımamasını böylelikle anlayabilir, yorumlayabiliriz. Bunları, toplumun kendine yabancılaşmasının ifadesi olarak, heteronomisinin (*heteros,* öteki, burada varolan: Şahıs, *outis*), *kendisini kurumlaştırma tarzının,* kendisini kurumlaştırdığını görmeyi reddetmeyi içeren tezahürleri olarak yorumladığımızı söylemekle aynı şeydir. Red: Bazıları, ontolojik öz ya da yapının imkânsızlığı diyecektirler. Biz bunu demiyoruz. Bu alanda, öze dair yabana atılamayacak imkansızlıklar belirleme iddiasındaki söylem, bizim reddettiğimiz ve önceki sayfalar boyunca çürütmeye çalıştığımız söylemdir. Çünkü toplumun özünü ya da varlığını yine bir *aei* içine, bunları söyleyenin de aynı anda içine yerleştiği zamandışı bir daimilik içine yerleştirir. Bizim bildiğimiz şey, zamanın ve (olgularda sürekli olarak, toplumun ve insanların yaratıcılığının bitmek bilmeyen özyıkımına dönüşen) başkalığın yadsınmasının da kurum olduğudur; bugüne kadar var olduğu şekliyle toplumun kurumlaşmasının boyutu kipi ve kurumu olduğudur. Demek ki, her kurum gibi keyfidir – ve bu, hiçbir teorik söylemin önceden belirleyemeyeceği noktaya kadar böyle uzayıp gider. Çünkü bu alanda, önemsiz ayrıntılar bir yana bırakıldığında, imkânsız ve kaçınılmaz sözlerin hiçbir anlamı yoktur. İnsanlar kendilerini hangi ölçüler içinde ve hangi araçlarla kurumlaşmış imgesel ödünleme olmadan ölümlü olarak kabul edebilirler? Düşünce, *legein* içinde kök salmış özdeşleştirici mantığın gerekleri ile kesinlikle özdeşleştirici olmayan, var olanın gereklerini, basitçe tutarsızlık içinde kendisini yok etmeden hangi ölçüler içinde bir arada tutabilir?

Nihayet, ve özellikle toplum, kendi özyaratısını kendi kurumu içinde hangi ölçülerde gerçekten tanıyabilir, kendini kurumlaştırıcı olarak kabul edebilir, kendini açıkça kurumlaştırabilir ve kendini onun ataletine göre değil onun gereklerine uygun olarak yeniden ele almaya ve dönüştürmeye, *kendini* kendi başkalığının kaynağı olarak kabul etmeye muktedir göstererek kurumlaşmış olanın özsürekliliğini aşabilir? Bunlar, devrim soruları, *sorusu*dur, ve kuramlaştırılabilir olanın sınırlarını aşmazlar, anında bir başka alana yerleşirler. Eğer söylediğimizin herhangi bir anlamı varsa, bu saha tarihin yaratıcılığının sahasıdır. Ve bu, neredeyse karşılaştırılabilir kopmaları zaten var kılmıştı. Örneğin, yirmi beş yüzyıl önce, demokrasinin ve felsefenin eştözlü ve eşzamanlı kurumlaşması aracılığıyla, kendi kurumlaşmış imgeselinin toplum tarafından açıkça sorgulanmasını başlattı.

Toplumsal ile tarihselin ayrılmazlığı. Senkroni ve diyakroninin soyutlamaları

Tarihselliğin toplumun "temel özniteliği" olduğunu ya da toplumsallığın tarihin "temel önvarsayımı" olduğunu ileri sürmek için de olsa, toplumsal ile tarihsel arasında içkin bir ayrıma gitmek demek ki imkânsızdır. Bu tür sözceler, doğrusu, hem yetersiz hem de gereksizdir. Her toplum kaçınılmaz olarak bir zamanın "içinde" olduğu için, ya da bir tarih kaçınılmaz olarak her toplumu "etkilediği" için değil bu. Toplumsal tam da budur, özbaşkalaşma*dır,* ve eğer bu değilse hiçbir şeydir. Toplumsal, ancak tarih olarak oluşur ve oluşabilir; toplumsal, zamansallık olarak oluşur; ve her seferinde fiili zamansallığın özgül kipi olarak oluşur, zımni olarak zamansallığın tekil niteliği olarak kurumlaşır. Aynı şekilde, tarih toplumu "önvarsayıyor" değildir ya da tarihi olan şey her zaman, kaçınılmaz olarak, tanımlayıcı bir

anlamda toplum değildir. Tarihsel olan tam da bu*dur,* toplumsal olan "eş-varoluş"un bu özgül kipinin özbaşkalaşmasıdır ve bunun dışında hiçtir. Tarihsel olan ancak toplumsal olarak var olur ve olabilir; tarihsel, örneğin ve özellikle, kurumun ortaya çıkışıdır ve bir *başka* kurumun ortaya çıkışıdır. Kuşkusuz, burada da dilin ve geleneğin gücünü güçlükle bükebiliriz; bunların olmadıklarını ileri sürmek için bizler bu terimleri ancak ayrı olarak kullanmak zorundayız. Bu, düşünmeyi ve hatırlamayı bilen için güç değildir; dahası, bu koşulda, ayrım, bir ve aynı nesnenin "veçheleri" şeklinde geçici olarak tahayyül etmekten muaf kalamayacağımız şeyi ardışık olarak anmamızı sağladığı sürece yararlıdır.

"Senkroni" ve "diyakroni"nin cılız soyutlamaları mutlak haline getirildiğinde, bu yine de zararlı hale gelir. Son on yılların bu modası, toplumsal-tarihseli gizlemenin bir yoludur hâlâ. Çünkü burada senkroni, içkin olarak diyakronize'dir ve diyakronize edicidir, tıpkı diyakroninin içkin olarak senkronize edici ve senkronize olması gibi. Saussure, dilbilim alanında sözde-tarihselciliğe karşı çıkarken konjonktürel olarak doğrulanmıştı; sözcüklerin etimolojisini ya da dilbilgisel biçimlerdeki değişimleri, fonolojik ya da semantik evrimin basitçe tarifiyle dilin anlaşılmasının ne olursa olsun imkânsızlığı üzerinde; dili, geçmişinden bağımsız olarak, fiili olarak işleyen ve işlemesi gereken bir sistem olarak her an kavramanın gerekliliği üzerinde duruyordu. Ama o zamandan beri, senkronik ve diyakronik bakış açılarının ayrımı mutlak karşıtlık haline getirildi ve sanki yalnızca senkronik bakış açısı meşruymuş gibi çalışıldığı ileri sürüldü, diyakronik mülahazalara küçümseyerek bakıldı, betimleyici olarak görüldü, "bilimsellik"ten dışlandı. Aslında, –bir kez daha belirtelim– zamanı ortadan kaldırmaktı bu. "Yapısalcılar"ın kendilerini, tarih üzerine düşünmenin yerini tutan boşluğu maskelemelerini sağlayan bu retorik içinde

ayrıştırdıkları bilinmektedir. Böylece bu, boylamasına sergilenen, her biri esas olarak zaman-dışı olan farklı "yapılar"m (ya da, başka alanlarda, "episteme"lerin) yan yana konması haline gelir. O halde niçin "birbiri ardına gelen" birçok yapı vardır? Çünkü bunların "erozyon"a maruz kaldığı söylenebilir. Yapılar, görüldüğü kadarıyla, kullanıla kullanıla yıpranırlar. Zamanın tuhaf özelliği, hiç olmadan, hiç ortaya koymadan, hiç var etmeden, var olanı aşındırmayı sağlar. Yaban düşünce her zaman aramızdadır.

Yine de açıktır ki, aynı nesnenin, bir yandan anlık duraklara göre, diğer yandan oluş'una göre ele alınabileceği, bu bakış açılarının hiçbir ân kendi aralarında ilişkiye geçmeyecekleri fikri saçmadır. Ve "sistem" ile "oluş" arasındaki ilişkiler sorusu, toplumsal-tarihsel alanın olmadığı kadar "basit" ya da "biçimlendirilebilir" alanlarda önceden kaçınılmaz olarak ortaya konmuştur. Toplumsal-tarihsel alanda, yüzeysel tarifler terk edildiği andan itibaren, bu ayrımın olasılığı sorusu olarak ortaya atılmıştır. Çağdaş fizikteki durum zaten budur; özellikle "yapı" ile "oluş" arasındaki ayrımın giderek daha karanlık bir hal aldığı kozmolojide böyledir, çünkü evrenin yapısı, bir tarihi peşinden getirir –genel göreceliliğin bakış açısında– ya da onun tarihi*dir* – durağan durum teorisinde. Sistemin, hem ontojenetik düzeyde hem de filojenetik düzeyde ve global biyosistem olarak her seferinde "evrilme" kapasitesi nedeniyle *canlı* sistem olduğu biyolojideki durum da budur; eğer sistem *yalnızca* kendi "durum"unu ve "akış"larını sürdürme kapasitesi olsaydı, yani homeostazi ve homeorezi olsaydı asla canlı diye bir şey olmazdı, ve eğer, mucize eseri, canlı olduysa, *yalnızca* bu olurdu. Canlının yalnızca gelişmek için değil, evrim göstermek için de, yani başka türlü örgütlenmek için de içkin özelliği budur; tesadüfü ya da düzensizliği yeni örgütlemeye dönüştürme kapasitesi de onun örgütlenmesinin kendisidir.

Ama, senkroni ile diyakroni arasındaki ayrımın minör, ikincil, daima geçici olmak dışında var olmasının imkânsızlığı, toplumsal-tarihsel alanda başka türlü ve başka bir derecede belirir. Bunun en açık örneği, özellikle, temel yanıyla, yani *anlam*'la ilişkisiyle ele alınan dil tarafından sağlanmıştır. Çünkü bu, senkronik durumu içinde tükenmemek, sabit, belirli, kullanılabilir anlamların kapalı tümlüğüne asla indirgenememek, ama *dahası* üstün ve sürekli olarak eli kulağında bir anlamı her zaman içermek, bir anlam dönüşümüne her zaman senkronik olarak *açık* olmak, *sistem olarak* dilin temel özelliğidir. Bir sözcük, ancak ve ancak başka anlamlar edinebiliyorsa, başka anlamlara göndermede bulunabiliyorsa bir anlamda "var"dır ya da bir anlama göndermede bulunabilir[45], yoksa sözcük olmaz, olsa olsa bir matematik kavramının sembolü olur. (Bu bile olmayabilir, çünkü matematikte bile durum böyle değildir; π başlangıçta çemberin dairenin çapına oranı "idi", *şimdi* bir yığın başka şey"dir".) Bir dil, sistem olarak, saf senkroni olarak düşünülemez; kendi sürekli dönüşüm kaynaklarını kendinde, "verili bir ânda"ki mevcut halinde bulduğu ölçüde dildir. Örneğin bu sayede dil, "edinilmiş" imkânlarla, başka bir söylemi mümkün kılar, alışıldık olanın alışılmadık kullanımını sağlar, görünürde ve gerçekte her yere sürüklediği şeyin içinde orijinalliği araçsallaştırır – evrensel fahişeliği içinde dokunulmamış bir bakireliği her zaman yeniden bulabilir.

Dil, sözcükler biçiminde maddi-soyut yeni "terimleri" üretme imkânına zaten sahip olmalıdır; "sözlüksel bir üretkenlik"e sahip olmalıdır. Ama bu yan burada bizi pek

45 "Dilin tuhaf durumu budur; kendi içinde kendi yıkımının nedenini taşımayan ve kendi anlamını tersyüz etmeyen bir makine gibi olmayan tek bir sözcük yoktur." Jean Paulhan, *Le don des langues*, Œuvres complètes (Cercles du livre précieux), c. III, s. 390. Aktaran Serge Viderman, *La construction de l'espace analytique*, 1970, s. 94, analitik alanın anlamlarının herhangi bir mantıksal şemaya indirgenemezliğini mükemmel biçimde aydınlatır.

ilgilendirmemektedir, çünkü bu *kod* olarak dili ilgilendirir. Terimleri ve ilişkileri sabit olan ve kesin olarak verilmiş bulunan ve bir başka sistemle iki-tekanlamlı denklik içinde olan bir işaretler sistemi, bir koddur. Verili ve sabit bir "temel"den (öğeler ailesi) yola çıkarak yeni terimler yaratmanın belirli işlemleri buna eşlik etse de hâlâ ("serbest") bir koddur.[46] Dilin maddi-soyut bölümü ("imleyenler" sistemi) bir *kod*'tur, daha doğrusu kodlar hiyerarşisidir; bu haliyle, özdeşleştirici-kümelendirici mantığa tabidir, "sözlüksel üretkenliği" (neredeyse) belirlenmiş ve belirlenebilirdir – gerçekte *üretim*'den başka bir şey değildir. Ama dil de, *anlamlara* gönderme yaptığından *dil*'dir. Oysa anlamlar cebirselleştirilemez; anlamların cebri yoktur, çünkü anlam öğeleri ya da atomları yoktur, falanca öğe ya da atomlardan yola çıkarak anlamların "üretimi"ni düzenleyen belirli işlemler de yoktur (kısmen vardır ama, kümelendirilebilir alanlarda ve bu kümelendirme tek bir katmanı etkilediği ölçüde vardır: Örneğin biyolojik sınıflandırma ya da sınıflandırma bilimi böyledir). Ama başka anlamların ortaya çıkış olasılığı dile içkindir ve dil yaşadığı sürece kalıcıdır. Burada, "katı anlamda senkronik" ve yapısalcı bakış açısının saçmalığı tamamen belli olur. Dilin imlenenleri "sistem" oluşturuyorsa eğer, ve, yapısalcılığın ileri sürdüğü gibi, içlerinden her biri, ötekilerin bütünüyle ilişkilerinin (farklılıklar) bütünü değilse, kesinlikle hiç ise, bundan çıkan sonuç, tek bir madde tanesi yok edilirse tüm evrenin çökmesi gibi (Leibniz), *tek bir* imleyeni yerinden oynadığında da Fransız dili artık *aynı* (aynı "senkronik sistem") değildir. Demek ki, Fransız dilinin "senkronik durumu", yani bu dilin kendisi, örneğin, 1905-1922 arasında Proust'un kurduğu her bir cümleyle birlikte değişir. Aynı zamanda Saint-John Perse, Apollinaire, Gide, Bergson, Valéry ve daha birçokları yazdığından –kendi met-

46 *Kod* ve *dil* terimleri daha ilerde uzun uzadıya tartışılmıştır (Bölüm 2).

nine giren "imleyenlerden"lerden büyük bölümüne kendine özgü, ama bundan böyle dilin sözcüklerinin anlamına ait olacak bir başkalaşmanın izini vurmasalardı bunlardan hiçbiri yazar olamazdı– bu dönem boyunca, anlamlara gönderme yapan dil olarak Fransızca'nın "senkronik hali" *nedir*? Meşru soyutlama bile değildir; bir dilin ne olduğunun tamamen anlaşılmazlığından yola çıkarak kurulmuş, tutarsız katışıksız kurgudur.

Tüm insanlık tarihinde bir kez, tek bir yeni fikir, tek bir orijinal söylem olmuşsa eğer, bu, burada söylenmiş olanı kanıtlamaya yeter: "Senkronik olarak" ele alınan dilin kendisi, esas olarak "diyakroni"ye açıktı, kendi dönüşüm olanağını içeriyordu ve kısmi imkânları "aktif olarak" sağlıyordu. Bu dönüşüm, zaten mevcut anlam öğeleri üzerine "işlemler"e indirgenemez. Dilsel edinim içinde ve bu edinim dolayısıyla kendini araçsallaştırmak ve ötekini var kılmak için, yeniyi ortaya çıkarmak için var olana dayanma tarzı, kendi için ve kendinden yola çıkarak keşfedilmeli ve düşünülmelidir; bu, orijinaldir ve başka yerde modeli ya da benzeşi yoktur.

Tersine, kendi "durum"unu bir "durum"a her zaman entegre edilebilir olana dönüştürme olarak yaratmanın, etkin olarak işlemeye devam ederken dönüşebilmenin, alışılmadık olanı sürekli alışıldık olana, orijinali edinilmiş olana dönüştürmenin, edinim ya da bitmek bilmeyen ortadan kaldırmanın ve böylelikle de kendi olma kapasitesini sürdürmenin tarihi olarak dilin temel özelliklerinden biri de elbette budur. Dil, anlamlarla ilişkisi içinde, kurumlaşan toplumun nasıl olup da sürekli işlemekte olduğunu bize gösterir, ve de, bu özel durumda, ancak kurumlaşmış olarak var olan bu eserin nasıl olup da toplumun sürekli kurumlaştıran yapma'sını engellemediğini gösterir. Dilin aynı kalmayarak aynı kalması temeldir, ve aynı kalarak aynı kalmaması da temeldir. Günümüzün sıradan bir Fransız'ı hem *Kızıl ile Kara*'yı,

hatta Saint-Simon'un *Anılar*'ını, hem de orijinal bir yazarın yenilikçi bir metnini anlayacak durumda olmasaydı, ne dil olurdu, ne toplum, ne tarih, ne de hiçbir şey. Bunu unutmak, her topluma kendi geçmişine erişme imkânı sağlamak olan o diğer temel işlevi unutmak olur.

Senkronik bir boyut ile diyakronik bir boyutu, toplumsal bir boyut ile tarihsel bir boyutu mutlak olarak ayırt etme imkânsızlığı karşısında dilin bize gösterdiği şey, kendisini toptan bir değerlendirme düzeyinde de bu kadar güçlü gösterir. Toplumsal "uzam" ve "içerdiği" her şey, neyse odur ve bir zamansallığa kurucu açıklıklarıyla nasılsa öyledirler. Hiçbir toplumda (ne kadar arkaik, ne kadar soğuk olsa da) hem artık var olmayanın kavranamaz mevcudiyeti, hem de henüz var olmayanın bir o kadar kavranamaz eli kulağındalığı olmayan hiçbir şey yoktur. Faaliyetlerinin ve ayinlerinin döngüsü ne kadar tekrara dayalı ve katı olsa da, bir toplumun mümkün olduğunca geniş biçimde mevcut yaşamı, her zaman için geçmişe açık ya da kapalı göndermeyle cereyan eder, tıpkı "toplumsal olarak kesin" olan şeyin beklentisinde ve hazırlığında olduğu gibi, ama aynı zamanda belirsizliğin belirliliğinde ve öngörülmemiş ve öngörülemeyen başkalığın sanallığı karşısında da böyledir. Toplumsalın fiili mevcudiyeti her zaman içsel olarak parçalanmıştır ya da –söylenebileceği gibi– kendi dışı aracılığıyla kendi içinde oluşmuştur. Gelenek ve edinilmiş olan şey içinde "geçmiş"in etkili şimdiki zamanıdır o (gelenek ve edinilmiş olanda ne olunduğunun ötesinde, her seferinde tanınır, aydınlığa kavuşturulur, dikkate alınır); öngörü, belirsizlik, girişim içinde "gelecek"in etkili şimdiki zamanıdır (burada da, olasılıklar dizisi içine alınabilecek, dikkate alınabilecek, öngörülebilecek olan şeyin çok ötesindedir). Ve toplumsalın içinde ve dolayısıyla kendini hayal ettiği ve var ettiği şey, kurum, geriden kurulmuş olarak, önde olanın kabulünü olası kılmak

için var olduğu şeydir, çünkü kurum eğer biçim, kural ve henüz var olmayanın koşulu değilse hiçtir, toplumun "şimdiki zaman"ım iki taraftan aşan olarak ortaya koymanın ve geleceği olduğu kadar geçmişi de eş-varetmenin her zaman başarılmış ve her zaman imkânsız girişimidir.

Bu durum karşılaştırılamaz, kendinden başka şeyden ya da başka yerden yola çıkarak düşünülemez. Burada, bir "uzam"ı, bir "zaman"ı ve orada yayılan "şey"i ayıramayız; ancak en dışsal biçimde ve söylemin doğrusallığıyla zorlanarak yapılabilir bu. Toplumsal-tarihsel olanın "boyutsallığı", *içinde* toplumsal-tarihselin yayıldığı ve cereyan ettiği "çerçeve" değildir, toplumsal-tarihsel*in* özyayılma kipidir. Çünkü toplumsal-tarihsel budur, ya da figür, dolayısıyla mesafe, *ve* figürün başkalığı-başkalaşması, zamansallık gibi var olur. Tüm "gerçeklik"i ve basit dışsallık olarak ortaya koyduğumuz toplumsal-tarihselin "gerçekliği"ni *içine* "yerleştirdiğimiz" "uzam-zaman" (*R4*), toplumsal-tarihsel kurumun ürünüdür ve, bunun ötesinde, bitmek bilmeyen gizemdir. Tarihsel "şimdiki zaman", ancak yüzeysel olarak "koordonelerin kökeni"dir – ancak özdeşleştirici mantığın zorunlu talebi olarak böyledir. Koordonelerin kökeni olamaz, çünkü –soyutlamaların en şiddetlisine başvurmak hariç– "tam zamanında" değildir. Bu kitabın birinci bölümünde daha önce dendiği gibi, kendi içinde "olmuş olan herkesi ve henüz doğacak olan herkesi" içerir, "onu sabitlerken aynı zamanda da parçalayan" "geçmiş" ve "gelecek" tarafından içerden çalışılır. Toplumsal-tarihsel yaşamın "anlık kesinti"si ("aşırıyüzey t = sabit"), sözü edilen şeyi imlemenin ve sınıflamanın bazı açılardan elverişli, başka açılardan çok daha önemli, sahte, basit aracıdır. Onu oluşturan "nokta"ların hiçbiri, onu eş-oluşturan ve yokluklarında hiç olduğu "zamansal" okun, yönelimin ve kutuplaşmanın ayrı ayrı ele alınan bir saniyesi olamaz. Ve temel "uzamsal lifleri"nin hiçbiri diğer-

lerinden bağımsız ele alınamaz. Işığın ve ısının fiziksel varolanın "veçheleri" olduğunu bilmemize rağmen, bugün bile, temel fizikten ödünç alınan bazı önermeler kesin olarak ortaya konduktan sonra, modern bir optik ya da termodinamik yazılabilir. Ama toplumsal yaşamın "geri kalanı"nı, "kurumsal çerçeve"yi ve "egzojen veriler"i sağlayacak olan *ne varietur* [değişmez] bazı varsayımlar içinde yoğunlaştırılarak bir ekonomi yazılamaz; bu şekilde yazılmış olan her şey, fiili içerikten yoksun temel cebir egzersizlerine varır aşağı yukarı. Bir düzlem üzerine bir hacmi, bir eksen üzerine bir figürü her zaman yansıtabilirim, işlem ellerimin arasında bir şeyler bırakır; toplumsal-tarihsel yaşamı "eksen"lerinden birine yansıtamam, işlem bana *hiçbir şey* bırakmaz.

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL-TARİHSEL KURUM: *LEGEIN* VE *TEUKHEIN*

Nedensellik, ereklilik, güdülenim, yansıma, işlev, yapı... Bunlar gerekli ve yeterli aklın, kalemşörlük adı ya da takma adlarıdır. Kısaca aklın dölü olan bu [gerekli ve yeterli] akıl, –bir evrimin sonucunda– kökleri mevcut haliyle toplumsal-tarihsel kurumun derinlerine dalan bir yorum aracılığıyla tek temsilcisi olmuştur. Miras aldığımız mantıkla orantılı olan bu yorum, aynı zamanda, ona denk düşen ontolojiyle de aynı tözdendir; tıpkı bu ontolojinin merkezi tezinin, varlığı "belirli-varlık" olarak, belirlilik olarak "varolma" [*étance*] şeklinde tasarlayan ve ortaya koyan tezin, bu mantığın gerekliliklerinin tümleştirici hazırlığından ve yaygınlaşmadan oluşması gibi... Yirmi beş yüzyıldan beri, Yunan-Batı düşüncesi şu tez üzerinde oluşur, hazırlanır, genişler ve gelişir: Var olmak, belirli bir şey olarak (*einai ti*) var olmaktır; söylemek, belirli bir şeyi (*ti* legein) söylemektir; ve elbette, doğruyu söylemek, söylemeyi ve söyleneni, varlığın belirlenimleriyle belirlemektir ya da varlığı, söylemenin belirlenimleriyle belirlemektir ve sonuç olarak, her ikisinin de aynı olduğunu saptamaktır. Söylemenin bir boyutunun gerek-

lerinin taşıdığı ve bu boyutun tahakkümüne ya da özerkliğine denk olan bu evrim, ne tesadüfiydi ne kaçınılmaz; Batı'nın düşünceyi Akıl olarak kurumlaştırmasıydı.

Özdeşleştirici mantık ve kümeler

Özdeşleştirici mantık söz konusu olduğunda bunu mantık diye adlandırıyorum ve de, anakronizmin ve sözcüklerin zorlamasının bilincinde olarak, birazdan görülecek nedenlerle, buna kümeci mantık diyorum. Bunun ayrıcalığı, yalnızca dil için değil, tüm yaşam ve tüm toplumsal faaliyet için temel ve ortadan kaldırılamaz bir boyut oluşturmasıdır. Bu mantık, aynı zamanda, onun sınırlarını belirlemeyi, göreceleştirmeyi, tartışma konusu etmeyi hedefleyen söylemde de işlemektedir. Öyle ki, bu mantığın ne düşünülecek ne de yapılacak olan şeye denk düşmediğini söyleyebilmek için, bunca şeyden sonra bile, hâlâ onun kaynaklarını –şu ana kadar elbette sürekli yapmış olduğumuz gibi– kullanmamız gerekiyor.

Özdeşleştirici mantığın aniden ortaya çıktığı ve vardığı en zengin yer, matematiğin hazırlanmasıdır. Pythagoras ve Platon'dan Husserl'e kadar matematiğin felsefe üzerindeki büyülü etkisinin esas nedenini kuşkusuz burada aramak gerekir. Matematiğin, hakiki bir kanıtlamanın, yani zorunluluğu içinde söylenmiş olan şeyin fiilen gerçekleşmiş ve kullanılabilir tek modelini her zaman için sunmuş gözüktüğünü söylemek de aynı anlama geliyor. Bu gerçekleşme, günümüzde köken noktasına, onunla en iyi çakıştığı kapsama noktasına varıyor, çünkü mantık biçimselleştirilebilir bir hal alır ve de biçimselleştirilmelidir, yani matematikleştirilmelidir: Biçimsel denen mantık, önermelerin cebri halini alır, yüklemlerin hesabı olur, vs. Bu bir çemberdir, ama bunu kısır döngü olarak nitelemek yüzeysellik olur: Bu çember yalnızca kaçınılmaz ol-

makla kalmaz, döngüsellik, derin anlamıyla, bu mantığın nihai özüdür. Yalnızca yerel çemberler kısır döngüdür; ama sistemin tümü zorunlu olarak çemberi oluşturur (ki çapı, görünüşte kuşkusuz sınırsızca genleşebilir). Çünkü doğrusal ya da açık her mantıksal düzen (örneğin varsayımsal-tümdengelimli bir düzen), yola çıkış noktasının doğrulanma ya da zorunluluk sorununu açık bırakır, dolayısıyla, başka yerde söz konusu edilen ve ortaya konan söylemin dışında olduğunu içerir. Ama bu konum *her* söylemin dışında kalamaz; ve, sonuçta, birinci tezin doğrulanması, sonuçlarının tümlüğü içinde bulunur, böylece onları kuran şeyi kurar. Platon ve Aristoteles'ten beri bilinen, burada betimlenen durum, Batı mantığının ve ontolojisinin vardığı yer olan, zorunlu olarak döngüsel olan Hegelci sistemde açıklanmış ve evrenselleştirilmiştir.[1]

Matematik, yalnızca sonuçlarının çoğalması açısından değil, fikirlerinin tözü açısından da elbette bitmek bilmez. Ne onun ne de diğerlerinin örneğinde son yarım yüzyılın binalarının yapımını tamamladığı düşünülebilir ; daha ziyade havaya uçurmuştur. Ama bu dönem matematikte önemli bir birleşmenin meydana geldiğini, aynı zamanda da temelleriyle ilgili soruların önemli oranda aydınlatıldığını görmüştür. Her iki sonuç da, günümüzde temel dil ve aygıtlarını matematiğin her dalına sağlayan ve böylelikle birinci bölümü oluşturan kümeler teorisinin oluşumuna ve gelişimine esas olarak bağlıdır.[2]

---

1 Mutlak bir çıkış noktası ya da koşulsuz bir köken, kendini oluşturan bir temel ortaya koymak istemiş olan felsefeler, *bu* bakış açısıyla, mantıksal yanılgıları her zaman içermişlerdir –örneğin Descartes–; ya da, bu "köken"den ve totolojik olarak içerdiği şeyden asla gerçekten çıkmayı başaramamışlardır – Husserl'in durumu aşağı yukarı budur.

2 İleriki bölümde, "Science moderne et interrogation philosohique", *Encyclopaedia Universalis*, c. 17, *Organum*, 1973, özellikle s. 45-48'de (*Les Carrefours du labyrinthe*, s. 153-158) bir başka bakış açısından açıkladığım ve metnin okunmasına bağlı kalacak nedenlerle, kümelerin "naif" denen teorisine göndermede bulunuyorum.

Kümeler teorisinin mantıksal ana hatları burada önem taşır; çünkü, matematik bakış açısının sonucu olsa da, özdeşleştirici mantığın temellerini oluşturan ve, bu mantığa dair en ufak bir formülasyon taslağı oluşmadan çok önce, tüm faaliyetin ve tüm toplumsal yaşamın temel ve ortadan kaldırılamaz bir boyutunu her zaman için yaratan şeyi bir araya getirir, açıklar ve katışıksız biçimde örneklendirirler. Gerçekten de bu ana bilgiler, hem özdeşleştirici mantığın gerekli kıldığı nesne türünü en büyük genelliği içinde ortaya koyarlar, hem de bu mantığın kösteksiz ve sınırsız işleyebilmesi için zorunlu ve neredeyse yeterli ilişkileri ortaya koyar ve açıkça oluştururlar; nesne tipi ve ilişkiler, birbirleri tarafından, birbirleri aracılığıyla, ayrılmaz şekilde ortaya konmuş ve oluşturulmuştur. Ve bu nesne tipi ve bu ilişkiler, her toplum kurumuna dahil olduğu gibi, dilin kuruluşuna da –yüksek düzeyde– dahildir.

Cantor'un[3] verdiği "naif" küme tanımı şuydu: "Bir küme, sezgimizin ya da düşüncemizin tanımlı ve ayrı nesnelerinin bir bütün halinde toplanmasıdır. Bu nesnelere kümenin öğeleri denir." Bu sözümona tanımın temel önemde olması, tanımlanmamış ve tanımlanamaz bu terimlerin, bunların döngüsellik ve naifliklerinin (bu durum matematikçileri hızla bunu ortadan kaldırmaya ve yerine herhangi bir aksiyom grubunu koymaya yöneltti) –yüzünden değil– sayesindedir. Kümeler teorisinin (ve tüm mantığın ya da matematiğin) ilk terimlerinin –döngüsellik dışında– tanımlanamaz karakterini bu tanım özellikle sergiler, bu karakterin hemen ortaya konduğunu ya da kendi konumunu önvarsaydığını, ancak önceden oluşmuş olduğunu varsayarak oluşturulabileceğini gösterir. Kümeler teorisinin ve özdeşleştirici mantığın nesnel düşünümselliği olarak adlandırdı-

3 *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, i, *Math. Annalen*, 46 (1895), s. 481.

ğım (ve tüm kökensel kurumları niteleyen) bu temel karakteristik, sonraki uygulamalarla gizlenmiş ya da üstü örtülmüştür. Ama aynı zamanda, Cantor'un tanımı, *legein*'in temel ve esas işlemlerini hayranlık verici biçimde özetler; *legein* işlemlerinin oluşturması gereken ve bu işlemlerin olabilmesi için gereken nesne ve ilişkileri açıkça ya da zımni olarak ortaya koyar.

Legein: Ayırt etmek - seçmek - ortaya koymak - bir araya getirmek - hesaplamak - söylemek: Toplumun hem koşulu hem yaratılışı, kendisinin koşulladığı şeyle yaratılan koşul. Toplumun var olabilmesi için, bir dilin oluşabilmesi ve işleyebilmesi için, düşünülmüş bir pratiğin yayılabilmesi için, insanların fantasma halinden başka türlü birbirlerine göndermede bulunabilmeleri için, şu ya da bu biçimde, belli bir düzeyde, yapma'nın ve toplumsal tasarlama'nın belli bir tabaka ya da katmanında, her şeyin Cantor'un tanımının içerdiği şeye uygun kılınması gerekir. Bunu görmek için, bu tanımda söz konusu edilenin ne olduğunu, özdeşleştirici mantıkla ve dil içinde ve dil tarafından her zaman ortaya atılan şeyle eştözlülüğünü ele almak yeter.

Bir kümeden söz edebilmek ya da bir kafamızda küme canlandırabilmek için, nesneleri ayırt edebilmek - seçebilmek - ortaya koyabilmek - bir araya getirebilmek - hesaplayabilmek - söyleyebilmek gerekir. Bu nesnelerin doğası pek önem taşımaz, tümellik burada –tıpkı dilin potansiyel ve fiili tümelliği gibi– mutlaktır: Bu nesneler dışsal ya da içsel algı ya da duyumdan, dar anlamda düşünceden ya da terimin daha geniş anlamıyla temsilden kaynaklanabilir. Bu nesneleri, kesin-pratik tanım anlamında tanımlı olarak ve ayrı olarak ortaya koyabilmek gerekir. Dolayısıyla, ayırt ederek ortaya koyabilmek –ya da ayırt edebilirmiş gibi yapabilmek; ve tanımlayarak ortaya koyabilmek– ya da sanki tanımlanabilirmiş gibi, yani hedeflenen şeyi, söyleme aracılığıyla, başka-

larının hedeflerine uygun olarak ve yeterince belirtilmiş olacak şekilde, söz edebilmek gerekir.

Demek ki, ayrılık şemasına, ve ayrılık şemasının işleminde her zaman için önceden varsayılmış olan onun temel ürününe sahip olmak gerekir: Terim ya da öğe. İki nesneyi, ayrı olarak konmuş özellik ya da terimlerden –tek bir terimin sınırında, bir parçayı ikiye ayıran nokta– yola çıkarak değilse, nereden yola çıkarak ayırabiliriz? Ayrılık ya da ölçülülük şeması yalnızca indirgenemez olmakla kalmaz; bunun uygulanması önceden uygulanmış olduğunu da varsayar. Ama bir terimi ya da öğeyi ayrı ve tanımlı olarak ortaya koymak, minimal olarak, kendisiyle katışıksız özdeşlik halinde ve kendi olmayan her şeyle katışıksız farklılık halinde ortaya koymayı gerektirir. Özdeşlik ve farklılık –denklik ilişkisi ve olumsuzlanmasının özel durumları olarak, biçimsel matematiğin sözde çok daha geç evrelerinde inşa edilmişlerdir– aslında, matematik ya da *legein* başlar başlamaz hemen ortaya konmuşlardır.

Bir kümeden söz edebilmek ya da bir kümeyi düşünebilmek, bu ayrı ve tanımlı nesneleri "bir bütün halinde toplamak", kuşkusuz, birlik şemasına da sahip olmak anlamına gelir.[4] Ayrı nesneleri, bir bütün haline toplanmış gibi ortaya koyabilmek gerekir, ve bu bütünün kendisi de üst türde farklı ve tanımlı bir nesnedir; bu nesne çeşitliliği sanki bir bütün halinde toplanabilirmiş gibi konuşabilmek gerekir. Oysa bu şemanın uygulanması da, var olmadan önce uygulanmış olmasını önvarsayar: Bir bütün halinde bu şekilde toplanmış terimlerin her birinin, kendi olan bu bütünde toplanmış gibi, önceden, zımni olarak ortaya konmuş olmasını, bu bütünü tanımlayan ve ayırt eden özellik çeşitlili-

4 'Birlik'in buradaki anlamının, kümeler teorisi*nin* işlenmesinde ona verilen anlama sahip olmadığını belirtmeye gerek yok; aynı şekilde, burada ve daha ilerde kullanılan 'ayrılık' ve 'ölçülülük' terimleri de topolojide verilen anlamlara sahip değildir.

ğinin (bu çeşitliliğin sayısal olarak birime indirgenmiş olup olmamasının pek önemi yoktur) *bu* nesneyi ortaya koymak –biçimlendirmek– *bu* nesne olmak için bir araya getirilmiş olmasını önvarsayar. Bir bütünde toplanma anlamında küme, farklıların kendine özdeş birimidir; kümeyi öğeden ayıran şey, kendine özdeş birim olarak kümenin konumunun, kümeye ait öğelerin farklılığını ortadan kaldırmıyor olması, bu farklılıkla birlikte-var oluyor ya da bu farklılıkla yan yana duruyor olmasıdır – oysa ki, öğenin içsel farklılıkları kümenin konumu içinde geçici olarak ortadan kaldırılır ya da anlamsız veyahut ilgisiz kabul edilir.

Ayrılık ve birlik şemaları çözülme şemasını doğrudan doğruya mümkün kılar; çözülme şeması, verili bir bütün içinde aşağı türdeki bütünleri ya da bunun oluştuğu ayrı ve tanımlı öğeleri bulmayı sağlar. Daha genel olarak, ayrılık şeması ile birlik şemasının birbirlerini içerdikleri ve karşılıklı olarak birbirlerini önvarsaydıkları açıktır. Ama ayrıca: Falanca kümenin bir öğeler kümesi olduğunu söylemek –ya da onun da bir öğe olduğunu, bir nesnenin nesne *olarak* ortaya konduğunu– ya da nesneler toplamı *olarak, bir şeye göre...* (*pros ti, quatenus*) [görelilik – ç.n.] ya da *bir şey olarak...* (*ê*) temel şemasına sahip olunmasını gerektirir. Nihayet ve özellikle: Ayrılık ve birlik, *legein*'in temel işlemini yani katışıksız *bu*'ların (*tode ti*) [bireysel ve somut varlık; şu şey; ç.n.] mevcut haliyle tekleşme ve toplanma olasılığını önvarsayan adlandırmayı uygulamaya koyarlar (onu içerirler ve onun tarafından içerilirler).

Bir başka sonuç dizisi, Cantor'un tanımından çıkar. Eğer bir bütün birlik olabiliyorsa, bir başka bütün de olabilir ve bu hep böyledir (örneğin, birinci bütündeki ayrılık ve birlik şemaları uygulanarak, başka deyişle, verili bir kümeden bir bölüm alınarak). O zaman, birinci bütünü bir araya getirmiş olan öğeler, ikincinin öğelerinden yalnızca öğe *olarak*

farklılaşmakla kalmazlar, aynı zamanda, birincide değil ikincide içerilmiş *olarak* da farklılaşırlar. Bundan böyle, kendileri olarak katışıksız adlandırılmalarına herhangi bir bütüne (küme) dahil olmaları, yani onlarda ortak olan bir özellik, öznitelik, yüklem de eklenir. Tersine, eğer herhangi bir yüklem rastgele (*pôs, irgendwie*) verilmişse, etkilediği öğeleri bir araya koymayı sağlar. Bu sorunun on yıllardan beri ortaya koyduğu yeni tartışmalara burada girmeden, –çünkü hedeflediğimiz şey için bunlar uygun değildir–, kümeleyici mantık, aslında, "özellik ≡ küme" ya da "yüklem ≡ sınıf" işlemsel denkliğine sahip olmayı gerektirir: Bir küme, öğelerinin bir özelliğini tanımlar (bu kümeye aidiyet), bir yüklem (geçerli olduğu öğelerden oluşan) bir kümeyi tanımlar. Cantor'un tanımının, yalnızca genel olarak değil, özel olarak da özne-yüklem çiftinin inşasını içerdiğini söylemekle aynı şeydir bu: *X* bir kümedir demek, naif versiyon içinde, *X*'e ait olan *x*'in varlığını söylemektir, ya da modern versiyonlar içinde, *X*'in ait olduğu *Y*'nin var olduğunu söylemektir; demek ki bu, bir şeyin ...-ye aidiyeti'*ne kadar* uygulanabilir olduğunu söylemektir.

Nihayet, son örnek olarak, tüm bunlar bir dizi açıklama olduğundan: Eğer ayrılık ve birlik tekrarlanıyorsa, önceden ortaya konmuş kümelerden yola çıkarak yeni kümeler oluşturma imkânı verilmiştir; tersine, bu imkân, ayrılık ve birlik işlemlerini tekrarlama imkânını gerektirir. Demek ki, yinelemenin temel şemasını gerektirir – bu, aslında, bir kümenin konumunda zaten işlemektedir (bu ve bu ve bu... kümenin öğeleridir), ve görüleceği gibi, *legein*'in esas şemasıdır. Ama verili kümeler üzerinde ayrılık ya da birliğin yinelenmesi bir hiyerarşi yaratır, bu hiyerarşi üzerinde burada düzen şeması somutlaşır – bu şema, *legein* konusunda görüleceği gibi, sözü edilen tüm işlem olasılıklarında zaten işlemektedir. Oysa, bir kümeler hiyerarşisi, önceden söylenmiş olan nedenlerden dolayı, *ipso facto* yüklemler hiyerarşisidir; yani, bu

olasılık tüm klasik tasımlamayı zaten içermektedir. Buradan yola çıkarak öz-ilinek çifti doğrudan doğruya inşa edilir. X kümesine ait olan x öğesi için falanca yüklemin temel olduğunu söylemek, bu yüklemin X kümesini tanımladığını ya da bu kümeyi tanımlayanlardan (örneğin X, bu yüklemin nitelediği bir Y kümesine ait olarak gösterildiği için) zorunlu olarak kaynaklandığını söylemektir. X kümesine ait olan bu aynı x öğesi için, falanca başka yüklemin ilineksel olduğunu söylemek, bu yüklemin ancak X'in parçalarını tanımladığını söylemektir. İnsanlık ve ölümlülük Sokrates'in özüne aittir; ten rengi ve boyu ise onun ilineklerine aittir. Aynı şekilde: Bir p özelliğinin X kümesiyle nisbi bir anlamı olduğunu söylemek, X'in, bu özelliğin nitelediği boş olmayan bir bölümünün olduğunu ya da p (x)'i doğrulayacak şekilde X'e ait olan en azından bir x öğesinin var olduğunu söylemektir. Oysa, x'in p'ye göre belirlendiğini söylemek, p (x)'in doğru mu yanlış mı olduğunu söyleyebilmek anlamına gelir; ve X kümesinin öğesi olarak x'in tamamen belirlenmiş olduğunu söylemek, X'e göre anlamları olan, yani x'in ait olduğu ya da olmadığı X'in tüm bölümlerinin tanmlanabildiği tüm özelliklerine ya da tüm yüklemlerine göre belirlenmiş olduğunu söylemektir. Bu masum totolojinin felsefi içerimleri çok geniştir. Gerçekten de: Eğer X kümesine ait bir x öğesinin verili olduğu aşikâr *gözüküyorsa,* x'in ait olduğu ya da olmadığı X'in tüm *bölümleri* muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde belirlenmiş olur. Başka deyişle: x'in olası tüm *yüklemleri* kabul ya da inkâr edilmiş olur. Yine başka deyişle: Bir şeyin var olduğun söylemek, olası tüm yüklemleri hakkında belirlenmiş olduğunu söylemektir (Kant).

Özdeşleştirici mantığın kümeler teorisi tarafından önvarsayılmış olduğu açıktır: Özdeşlik ve farklılık, Cantor'un tanımında işlemektedir, aynı şekilde üçüncü ilkesi dışlanmıştır (yoksa, bir öğenin bir kümeye aidiyeti belirsiz kalırdı).

Ama, özdeşleştirici mantığın ancak ve ancak Cantor'cu anlamda kümeler varsa, mevcutsa, işleme konabileceği ya da basitçe formüle edilebileceği de açıktır. Örneğin, önermeler mantığı, ayrı ve tanımlı (ve bölünmez: bir önermenin ne "içeriği" ne alt-öğeleri burada dikkate alınır) p, q... öğelerinden bir küme ortaya koyar, bu küme üzerinde iki yüklem (doğru ve yanlış) ve bir miktar işlem (ya da bağlantı) tanımlanmıştır. Bu, çağdaş mantığın biçimselleştirilmiş olmasından tamamen bağımsızdır: Kümelendirme, yalnızca Aristoteles'in *Organon*'unda değil, çok daha önce, toplum ve dil varolduktan beri işlemekteydi. Aynı şekilde, burada ilgilendiren bakış açısından, Cantor'cu tanımın naif olarak eleştirilmiş ve yerine daha ileri bir biçimselleştirmeyle daha rafine başka tanımların konmuş olması da önemsizdir; tüm bu biçimselleştirmeler, bir bütün içinde bir araya getirilmiş ayrı ve tanımlı öğeler olarak ortaya konmuş işaretleri, ele alınan teorinin işaretler kümesini daima önvarsaydıklarından, Cantor'un tanımının geçerliliğini önvasayarlar. Her küme teorisi, özdeşleştirici mantığı önvarsayar; ve biçimselleştirilebilir her mantık, üzerinde işlem yaptığı işaretleri kümelendirme olasılığını önvarsayar. Bu, tüm bu biçimselleştirmelerin *legein*'in işleme konması olduğu anlamına gelir; *legein* de kümelendirici ve özdeşleştiricidir. Özdeşleştirici mantığın ve kümeler teorisinin (ya da biçimsel ve biçimselleştirilebilir matematiğin) karşılıklı içkinliği, bu olgunun ifadesidir yalnızca, her ikisi de *legein*'in içinde ve *legein* aracılığıyla zaten işleme konmuş olan şeyin hazırlığı ve açıklamasıdır.

Özdeşleştirici mantığın yalnızca ve yalnızca Cantor'cu anlamda kümeler varsa, mevcutsa formüle edilebileceğini söyledim. "Vardır"ın, "mevcuttur"un, burada, katışıksız bir adlandırma olanağına katı referanslardan başka bir şey olmadıkları düşünülebilir. Ama böyle olsa bile, bu adlandırma özellikle katışıksız kalacaktır, yani hiçin adlandırılması, bo-

şun adlandırılması, adlandırma-olmayan olarak kalacaktır. Özdeşleştirici mantığın formüle edilebileceğini ve işleme konabileceğini söylemek, demek ki kümelerin *fiilen* var, mevcut olduğunu söylemeye denktir. Ama aynı zamanda da, ancak özdeşleştirici mantık içinde ve bu mantık dolayısıyla, *legein* içinde ve *legein* dolayısıyla kümeler var olabilir. Bu anlamda, *legein* olarak özdeşleştirici mantık, var olan üzerinde ve var olma tarzı üzerinde ontolojik karar anlamına gelir: Var olan, orada kümelerin (özdeşleştirici şey ve ilişki kümelerinin) var olduğu haldedir. Aynı zamanda bir yaratılışın, ontolojik bir doğuşun iadesi olan karar: Kümeler, bu kümeler ve kümeler *eidos*'u, bundan böyle, ortaya konmuş – kurumlaşmıştır, ve bu halleriyle, yeni bir varlık bölgesindedirler. Bu yaratılışı, onu önceleyen şey üzerinde kısmi desteğin *sui generis* ilişkisi olmadan düşünemeyiz; *legein*'in kurumlaştırdığı kümelendirme, önünde bulduğu şeyin kısmen kümelendirilebilir olmasından kısmen destek alır. Bu *sui generis* kısmi destek ilişkisi, toplumun verili olanın ilk katmanına ya da doğal katmana payandalanmasıdır.

Kümelerin toplumsal kurumlaşması

Anonim, kolektif yapma / temsil etme olarak toplumun varlığının, *legein*'in (ayırt etme - seçme - ortaya koyma - toplama - hesaplama - söyleme'nin) kurumlaşması ve ona dahil olan özdeşleştirici-kümelendirici mantığın işlemesi olmadan imkânsız olduğu (her koşulda, bizim için kavranılmaz olduğu) dosdoğru ortadadır.

Toplumsal yapma / temsil etme; bir araya getirilebilecek ve birleştirilebilir ve çözülebilir, belirli özellikleriyle tanımlanabilir ve bunların tanımlanmasına dayanak olarak hizmet eden bütünler oluşturabilecek ayrı ve tanımlı nesneleri her zaman önvarsayar ve onlara göndermede bulunur. Toplu-

mun kurumlaştırdığı kendinin ve dünyanın ayrıntılı ve topyekun örgütlenmesinin türü ve içeriği ne olursa olsun; buna eşlik eden belirtik düşünce tarzı ne olursa olsun; bu örgütlenmeyi alttan alta destekleyen imgesel anlamlar da ne kadar erişilmez olursa olsun, bu doğrudur. Herhangi bir görünür nesnenin görünmez özelliklere sahip olması; herhangi bir taşın ya da hayvanın tanrı olması; çocuğun atasının bir reenkarnasyonu olması ya da bizzat kendisi olması mümkündür; bu sıfatların, özelliklerin, ilişkilerin, var olma tarzlarının, samimiyet içinde, ikiyüzlülükle ya da (bizim gözümüzde) en eksiksiz muğlaklıkla yaşanmış, konuşulmuş, düşünülmüş ve davranılmış olması da mümkündür. Yine de her ineğin ve tüm ineklerin, ineklerin parçası olması, boğa olamaması (ya da herhangi bir biçimde olmaması), neredeyse mutlak bir kesinlikle dana ve düve doğurmaları gerekir; haneler kümesinin *bu* köy olan ve *bizim* köyümüz olan, bizim *ait olduğumuz* ve başka köydekilerin ve başka hiçbir köydekilerin ait olmadıkları köyü oluşturması gerekir. Bıçaklar her zaman ve mutlak olarak kesmelidir, su akmalı ve ateş yanmalıdır. Toplum ne kümedir, ne de kümeler (ya da yapılar) sistemi ya da hiyerarşisidir; o, magmadır ve magmalar magmasıdır. Ama, toplumsal yapma / temsil etmenin, tüm yaşamın ya da tüm toplumsal örgütlenmenin, toplumun kurumlaşmasının ortadan kaldırılamaz bir boyutu vardır, bu da, özdeşleştirici ya da kümelendirici mantığa uygundur ve ancak böyle olabilir, çünkü, bu mantığın içinde ve bu mantık dolayısıyla ortaya konmuştur ya da yalnızca vardır.

Bu mantığın, bir toplumun yaşamının, hatta mantığının tamamını kapsadığını ileri sürmek kuşkusuz temel bir hatadır, nesnenin katlidir – yapısalcı bir katliam. Ve "verili bir toplum nasıl ve niçin başka terimlerle değil de falanca terimlerle, başka-tarzda değil de filanca tarzda ayırt etmekte, seçmekte, ortaya koymakta, bir araya getirmekte, hesaplamak-

ta ve söylemektedir?" sorusunu devre dışı bırakmak da; ve bunun sonucunda sanki farklı toplumların ortaya koyduğu öğeler kümesi, kesin olarak verilmiş gibi, kendiliğindenmiş gibi, ya da konuşanın tamamen sahip olduğu (oysa ki, eril/dişi terimleri, biyolojik değil toplumsal terimler olarak, toplumsal olarak kurumlaşmışlardır ve burada ve başka yerde başka türlüdürler) ve şüphe götürmez verinin kendinde örgütlenmesine denk düşüyormuş gibi yapmak da düşünmekten vazgeçmektir. Tüm bu durumlarda, bütünüyle ve naif olarak, yalnızca kümelendirici mantığın esiri olunmakla kalınmaz, bu mantığın toplumsal olarak kurumlaşmış özgül bir maddi içeriğin de, yani soruşturmacının toplumunun ve döneminin de esiri olunur.

Bu naiflikler, toplumun kurumlaşmasının, her zaman için ve zorunlu olarak, kümelendirici-özdeşleştirici mantığı geliştiren ve onun tarafından geliştirilen *legein*'in de kurumlaşması olduğunu saptamamızı engelleyemez. Niçin böyledir? – işte bize daima musallat olan, ama bizim asla gerçekten kavrayamayacağımız bir soru. Çünkü, özdeşleştirici mantığı mutlak anlamda terk ederek ne düşünebilir ne de konuşabiliriz: ancak onu kullanarak tartışma konusu edebiliriz onu; kuşku altında bırakmamız ancak kısmen onaylayarak mümkün olur. Bu "niçin", gerçekten de, *legein*'in niçinidir, dolayısıyla dilin niçinidir (çünkü dil *legein*'e indirgenemez, ama yine niçin olduğunu söyleyemesek de, o olmadan imkânsızdır), buna ancak dilin içinde ve dil aracılığıyla cevap verebiliriz. Bunun kuramını yapabileceğimiz anlamına gelmemesi, onu –terime burada verilen anlamla– aydınlatabileceğimiz için değildir.

Tüm bunları söylemek, yukarda sözü edilen ontolojik kararın kısmen sağlam temellere dayandığını; ya da, toplumun kuruluşunun temsil ettiği ontolojik yaratılışın orada bulunanın bir katmanına payandalandığını söylemektir, ki bu

da, orada kısmi bir destek ve teşvik bulduğu anlamına gelir. Tanıdığımız tüm toplumların, özdeşleştirici bir mantığı kurumlaştırarak var olabildiğini söylemek, kümelendirici bir örgütlenmeye götürebilen şey olarak var olan, kendini veren ya da fiilen sunan şeyin bir tabaka ya da katmanının var olduğunu söylemektir. Bu katmanda –doğal birinci katmanda– var olan şey, imlenebilir diziler halinde her zaman bir araya gelen, sınıfları tanımlamak için yeterli özelliklere her zaman sahip olan, özdeşlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkelerine her zaman uyan, hiyerarşiler içinde ve muğlak olmayan kesişmeler ya da yanyana gelişler içinde sınıflandırılabilir, ayrı ve tanımlı öğeler oluşturan bir muameleye sürekli olarak tabi olur. Bu katman, bitkisel ve hayvani canlının kişiliğinde son derece güçlü bir temsilciye sahiptir; toplum başından beri bununla dolaysız olarak ve kaçınılmaz biçimde ilişkidedir ve yine aynı dolaysızlıkla toplumun maddesini oluşturan şey budur. *Anthropos anthropon genna,* diye tekrar eder bıkıp usanmadan Aristoteles: Bu, insanı ortaya çıkaran bir insandır, insanın ortaya çıkardığı bir insandır; kendinde türler, bir cinsin, aynıya ait olan farklının örneği olarak, bireyler vardır. Yaşayan insanın ve bunu yaşayan insanın ve canlının varoluşu için yalnızca istikrarlı özellikler, yeterli, kesin karakterler içkin olarak gerekli olmakla kalmaz; aynı zamanda canlı da kendini, kendi içinde ve kendi için, özelliklerin ya da özniteliklerin birliği, kesişimi ya da ayrımı yoluyla tam anlamıyla tanımlanabilir cins ve türler halinde kendinde gruplaşmış, Aristotelesçi bir kümelendirme-hiyerarşileştirmeyi gerçekleştirir olarak sunar.

Toplumun doğaya payandalanması

İlk doğal tabakanın kümelendirici boyutuna bu payandalanmayı nasıl anlamak gerek? Erkekler ve kadınlar bir toplum-

da yaşarlar; (biyolojik olarak) erkek ve dişi diye kolaylıkla saptanabilirler. Kız ve oğlan çocuklar doğururlar, bunlar, her yerde ve her zaman, oldukça uzun bir süre boyunca yetişkinler tarafından bakımı üstlenilmedikçe hayatta kalmayı başaramazlar. Tüm bunlar ne aşkın bilincin yasa koymasından kaynaklanır, ne de toplumun kuruluşundan. Eril ve dişi kümeleri, ya da biyolojik olgunlaşmanın verili derecesine erişmemiş çocuklar, kesin olarak bu şekilde ele alındıklarında, doğal olarak verilidir; tıpkı onları etkileyen kesin ya da son derece olası özniteliklerin doğal olarak verilmiş olması gibi. (İnsanlar kümesi olarak ele alınan) topluluğun bir eril bir de dişi alt-kümeye bu şekilde bölümlenmesini toplumun kuruluşu her zaman ve her yerde dikkate alınmak *zorundadır*; ama bu dikkate alma, eril-olma ve dişi-olma *doğal olgusu*'nun, ele alınan toplumun tüm imgesel anlamlarının magmasına göndermede bulunan erkek-olma ya da kadın-olma *toplumsal imgesel anlam*'ına dönüşmesi içinde ve dönüşmesi yoluyla vuku bulur. Ne bu haliyle bu dönüşüm ne de söz konusu edilen anlamın her defasında özgül kapsamı, her yerde ve her zaman aynı olan doğal olgudan yola çıkarak tümdengelim yoluyla elde edilemez, üretilemez, türetilemez. Bu doğal olgu, toplumun inşaasında dayanak duvarlarını ya da sınırları var kılar; ama bu sınırlar üzerine düşünmek, sıradan şeyler dışında bir şey sağlamaz. Durum bu olduğundan, falanca arkaik toplum, bir erkeği, çocuğun doğumundan haftalarca sonra lohusa kadını taklit etmeye ve onun yerini almaya zorladığında, asla onu gerçekten doğum yapmaya zorlayamayacağı müthiş bir şeymiş gibi belirtilebilir. Ama bunu bilmek için toplumu dikkate almaya hiç ihtiyacımız yoktur, keçilere bakmakla yetinebiliriz. Bizim için önem taşıyan, elbette şudur: Bir toplum erkekleri öteki cinsi taklit etmeye niçin ve nasıl zorlar, bunun anlamı nedir? Aynı şekilde, şu da denebilir: Bir toplumun, erkekleri ve kadınları, birbirle-

ri için mutlak anlamda arzu edilmez olmaları için kurumlaştırması söz konusu olamaz. Ama toplum kurumunun, söz konusu topluluğun hızla yok olup gitmemesi için, asgari bir heteroseksüel arzuya hoşgörü göstereceğini söylemek, tarihte gözlemlediğimiz arzunun bitmek bilmeyen simyası üzerine yine bir şey söylememektedir – ve bizim için önem taşıyan da budur.[5] Aynı şekilde, doğal olgu, anlamın herhangi bir şekilde kuruluşuna dayanak noktası ya da teşvik sağlayabilir; ama zorunlu ve yeterli koşulun destek ya da teşviğiyle bunun arasında bir uçurum vardır. Destekler ve teşvikler kimi yerde dikkate alınır, kimi yerde ihmal edilir, kimi bir yerde yok edilir ya da akıntıya karşı durmak için kullanılır; ama her koşulda, toplumsal imgesel imlenim ağının içine dahil olmaları sayesinde yeniden ele alınır, dönüştürülür, töz değiştirirler; insan erilinin yüksek fiziksel gücünün ya da dişil aybaşının doğal olaylarının çeşitli toplumlardaki durumunu ele almak yeterlidir.

Dahası, belki de, doğal katmana payandalanmanın ne anlama geldiğini, çocuk-yetişkin farklılığını dikkate alarak açıklayabiliriz. Bu durumda, çocuk-olma'nın anlamı yalnızca her seferinde farklı biçimde ve farklı kapsamda kurulmakla / kurumlaşmakla kalmaz, ender olarak bir olmakla da kalmaz; ama bu kurum, olgunlaşmanın doğal olgularında bulduğu dayanak ve teşvikleri, pratik olarak herhangi bir şey yapabilir. Buradaki tek doğal sabit, bu üzüntü verici bayağılıktır: Bir süre boyunca birinin çocukla ilgilenmesi (onu beslemesi, yetiştirmesi) gerekir. Bu kişinin ille de çocuğun biyolojik annesi ya da ailesi olması, mantıksal ve gerçek olarak yanlıştır. Çocuğun sorumluluğunu üstlenenler yetişkinler olabileceği gibi, bir andan itibaren daha büyük başka ço-

5 Zikredilen asgari koşul, neo-Darwinci anlamı hariç kesinlikle kendiliğinden değildir,: Heteroseksüel arzuyu kesin olarak yasaklayan bir toplum, hızla gözden kaybolur. Bir toplumun kendi yok oluşunun sınırına kadar gitme olasılığı üzerine bkz. Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Fransızca tercüme, 1973.

cuklar da ona bakabilir; bu kişilerin çocukla kan ya da aile bağı olabilir de olmayabilir de; çocukların statüsündeki birbirini izleyen değişimler, biyolojik olgunlaşmalarının evrelerine ya da keyfi olarak kurumlaşmış ölçüt ve sınamalara bağlı olabilir; onların cinsel faaliyetleri bastırılabilir, bunlara hoşgörü gösterilebilir, görmezden gelinebilir, teşvik edilebilir, törensel bir biçimde kurumlaştırılabilir; çocuklar topluluğun çalışmasına çok erken katılabilirler ya da fiziksel olarak buna müsait olmalarının üzerinden çok uzun süre geçtikten sonra bile hâlâ katılmayabilirler; cinsel olgunlaşmalarından çok uzun süre sonra veya önce, hatta daha doğumlarında evlilik akdi yapabilirler; vesaire, vesaire.

Bu durumlarda, kurumun, toplumun doğal katmanında, diyelim ki içinde bulduğu payandalanına muğlak ve uzaktır, ve böyle görünür. Anlam olarak kurulmuş / kurumlaşmış imgesel anlamların kapsamı açısından, neredeyse boştur. Ama, yalnızca toplumun varlığının fiziksel ve biyolojik (önemsiz) koşulu olarak değil, toplumun kuruluşunun / kurumlaşmasının içerdiği fiili kümelenmenin bağlanma noktası olarak, yokluğunda imgesel anlamların referans noktasından yoksun kalacağı imleme terimlerinin sabitlenmesi ve mantıksal dayanak olarak da ortadan kaldırılamazdır. Örneğin, çocuk-olma'nın toplumsal imgesel anlam kapsamı, eklemlenmeleri ve dalları ne olursa olsun, çocuğun *kim* olduğunu, hangi sınıfa ait olduğunu, vs. her seferinde bilmek gerekir. Çocuğun bir sınıftan diğerine geçişi, nüfus kayıtlarına bağlı olarak yaşıyla, altıya geçişiyle, herhangi bir inisiyasyon törenine katılımı ya da ilk regl oluşuyla belirlenmiş olsa da; toplumsal *legein*'in, kurumlaşmış sınıf öğelerini edimler ve söylemler içinde ayırt etmeyi, başka deyişle onları kolaylıkla belirlemeyi sağlayan referans ve imleme terimlerini tekanlamlı biçimde sabitleyebilmesi gerekir. Oysa bu olasılık ancak birinci doğal katmanın kümelendirici olmasıyla var ola-

bilir – çünkü tekil olaylar oluşun akışı içinde parçalara ayrılabilir ve sabitlenebilir; çünkü bazı görüngülerin doğal periyodikliği, kurumlaşmış zamanın kümelendirici ve ölçülebilir imlenmesine destek sağlar, vs.

Toplumsal-tarihsel kurumun, deyim yerindeyse toplumun dışı olan doğaya payandalanma durumu da esas olarak benzerdir. (Toplumun içi ve toplumun dışı deyimleri elbette dilin kabaca yanlış kullanımıdır). Toplumun daha ilk anda doğal bir katmana –insanlığın ortaya çıktığı katmana– denk düştüğü söylenebilir; bu katman yalnızca kümelendirebilir olmakla kalmaz, kendisi tarafından zaten kümelendirilmiştir: Canlı türler, toprak ve mineral çeşitliliği, güneş, ay ve yıldızlar, ayrı ve tanımlı olmak için, sabit özelliklere sahip olmak ve sınıflar oluşturmak için, ne dile getirilmiş olmayı ne de kurumlaşmış olmayı beklemişlerdir. Ama ayrı ve tanımlı olmaları hangi bakış açısına göredir? Hangi açıdan sabit özelliklere sahip olurlar? Kimin gözünde sınıflar oluştururlar? Toplumun olduğu gibi benimsemekten başka bir şey yapmadığı doğanın –alınabilir– verili örgütlenmesinin yanıltıcı gerçekliği; toplum isterse bu örgütlenme mantığını adım adım fethederek benimsemiş olsun, isterse bu örgütlenmedeki sistem ya da yapı oluşturan öğeleri keyfi biçimde almış olsun, isterse de alınacak olan şeyin, insan doğası da dahil olmak üzere, doğanın kendisi tarafından belirleniminden etkilenmiş olsun; Marx'tan Lévi-Strauss'a kadar çok sayıda yazarın paylaştığı bu yanıltıcı gerçeklik, yakından bakıldığında, oldukça tuhaf bir fikre dayanmaktadır: İlk insan, hem katışıksız bir hayvandır, hem de kısmi ve geçici bir bellek yitiminden muzdarip bir on dokuzuncu yüzyıl bilim insanıdır.

Niçin bir on dokuzuncu yüzyıl bilim insanı? Çünkü, doğa ile toplum ya da doğa ile kültür arasındaki ilişkiler üzerine tartışmaları alttan alta destekleyen bir doğa temsili; top-

lumun parça parça ya da tedrici olarak ele alabileceği, doğanın –alınabilir– verili (ve esas olarak –yani ontolojik açıdan– basit) örgütlenmesi fikri, gerçekte, Batı biliminin belli bir evresinin tutarsız fantazmasından başka bir şey değildir. Neanderthal insanı, genel görecelilik ile kuantum kuramını bağdaştırmak için ne yapıyordu? Ama biz doğadan söz ettiğimizde, doğanın insan varlığı için uygun olan yanlarını kastediyoruz. Hangi insanın varlığına uygun bunlar? Ve neye bağlı olarak uygun? Petrol yatağının ya da hidrojen kaynaşmasının varlığı insana uygun mudur? Çiçekleri ya da yıldızları adlandırmak insana uygun mudur? Titreşen hava kolonlarının özellikleri insana uygun mudur?

Doğanın insana *ne varietur* uygun olan yanlarını kavramayı, hem de bunları özdeşleştirici mantık çerçevesinde kavramayı gerçekten deneyebileceğimiz tek bir bakış açısı vardır: İnsanı katışıksız hayvan olarak ya da basit canlı olarak kabul eden bakış açısıdır bu.

Gerçekten de canlı, –böyle bir tanım yetersiz olsa bile– özdeşlikçi bir otomat olarak betimlenebilir.[6] Canlının ilk dönüştürücü-filtreye sahip olduğu da söylenebilir, bunun sayesinde "nesnel" öğelerin bir bölümü canlı *için* olaylara dönüşür, yani onun *için* bilgi halini alır; bu bilgi kümesinde uygun bilgiler alt-kümesi ile uygun olmayan bilgiler ya da şayia alt-kümesini birbirinden ayırt eden ikinci bir dönüştürücü-filtre vardır; ve, bunun da ötesinde, uygun bilgi öğelerini hazırlayan, onlara –örneğin– ağırlıklar, değerler, tekanlamlı "yorumlar" bağlayan bir dizi düzenek vardır; bunlardan yola çıkarak da cevap düzenekleri ("programlar") eyleme girebilir. (Bu tür canlı türü için uygun olayların sınırı facialardır; bu olaylara cevap verecek programa sahip değillerdir). Örneğin radyo dalgaları, mevcut halleriyle yeryü-

6 Otomatın "robot"tan ya da basit "makine"den tamamen başka anlama geldiğini hatırlayalım: Otomat, *kendi* kendine hareket eden demektir.

zü canlıları için değildir ya da onlar için bir hiçtir – bu otomatlar için ve onlar tarafından tanımlanmış bilgi kümesinin öğeleri değillerdir; oysa ki güneş ışınları onların büyük çoğunluğu için bir şeydir – ama örneğin bitkiler için bir şeydir, deniz kaplumbağaları için başka bir şey. Aynı şekilde, yüksek hayvanların algıladıkları duyumsal bilginin büyük bir bölümü de anlamlı değildir.[7] Yıldızlı gökyüzünün şekillenmesi (Güneş, Ay ve istisnai olaylar bir yana bırakıldığında) bunu algılayabilecek memeliler için muhtemelen anlamlı değildir.

O halde şu söylenebilir: Canlı, "nesnel" dünyanın bir bölümünü kendi *için* yapar; bu bölüm içinde, anlamlı bir alt-küme ile anlamlı olmayan bir alt-küme arasında bir ayrım gerçekleştirir; anlamlı olan alt-kümede, kendi özellikleriyle tanımlanan olay sınıflarından oluşan yeni alt-bölünmeler gerçekleştirir; herhangi bir olayı verili bir sınıfın bireysel mercii olarak "tanır";[8] ve, sahip olduğu diğer anlamlı bilgiler kümesi ve bunların hazırlanması dikkate alındığında, verili ve sabit olan, ve elbette son derece zengin olabilecek programlara göre buna cevap verir.

Bu tanım ve bu dil benimsendiği ölçüde (hatırlamak gerekir ki bunların mutlak hiçbir ayrıcalığı olmadığı gibi, açıklamasının ve uygulamasının belli bir evresinde özdeşleştirici mantığımızın ifadesinden başka bir şey değillerdir), canlının, (sınıf mercii olarak kendi için değerli ve istikrarlı özel-

7 Niçin böyle olduğu bir başka sorudur. Canlının tüm düzenekleri gibi, bilgisel düzenek de ancak önemli bir artıkla ya da kapasite fazlasıyla birlikte var olabilir. Bireyin, türün hayatta kalması için, –ve evrim için; bu elbette bir "açıklama" değildir– farklı biçimler altında bu bolluğun önemi kısmen bilinmektedir. Her koşulda, canlının algıladığı bilgilerin anlamlı / anlamlı değil olarak bölünmesi ne "sabit"tir ne "kesin", bu durum, canlının özdeşleştirici otomat olarak tanımının sınırlarından birini belirtir.

8 "Tanıma" terimi burada dilin son derece yanlış bir kullanımıdır; bir hücredeki herhangi bir molekülün verili bir moleküller sınıfına ait olarak "tanındığı" stereo-kimya mekaniğiyle örtüştüğü gibi, bir köpeğin ya da bir atın efendisini tanımasıyla da örtüşür. Bu durumun, şu anki tartışma açısından hiç önemi yoktur.

liklere sahip öğeleri ayırt ederek, vs.) dünyanın bölümlerini kümeleştirerek var olduğu söylenebilir. Ve burada da (totolojik olarak) diyebiliriz ki, bunun mümkün olması, var olanın belli bir düzeyde kümeleştirilebilir olmasındandır. Ama var olanın fiilen var olduğunu ve kümelerin biricik ve gayet düzenli hiyerarşisinden başka bir şey olmadığını hiçbir an ileri süremeyiz. Bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz (ve daha ziyade böyle olmadığını düşünmek zorundayız). Yalnızca şunu diyebiliriz ki, bugün kavradığımız haliyle, canlı, kümeler ortaya koyarak ve kendini de kümeler içinde ve kümeler aracılığıyla ortaya koyarak doğar. Bir tavşan ile bir köpek, birbirleri için, sabit özelliklerle, yeterince belirlenmiş "şeyler"le tanımlanan bir sınıfın mercileridir. Ama genel olarak bir "şey" nedir? Burada sosyologlar da biyologlar da, çoğu zaman, yalnızca kendi felsefelerini değil, kendi fiziklerini de unuturlar. Çünkü, fizik için, (*günümüzde*) elektronların ya da diğer temel partiküllerin dansı "vardır" –ya da bir güçler alanı– ya da uzam-zamanın yerel bükülmeleri, vs. vardır. Burada, canlılar "şeyler"i oluştururlar ve kendilerini de "şey" olarak oluştururlar; var olanın sonsuz sayıdaki özelliğinin tercümesini onlar için var kılarlar, neyse o olan ve *de* oldukları gibi olan tercümelerdir bunlar, çünkü onları var kılan dönüştürücü-filtreler neyse odurlar ve oldukları gibidirler. Canlı için –basit canlı olarak insan da dahil– şey ve sabit özellik olan şey, dönüştürücü filtresinin ve "zaman ayarı"nın aşırı kabalığı (ya da inceliği) nedeniyle böyledir. Bir başka "zaman ayarı"yla birlikte, bir canlı için kıtaların ve dağların dış görünüşü, rüzgârlı bir gündeki bulutların biçimi kadar değişken olabilir; belki de, bize evrenin genleşmesi olarak gelen şey, parazit olarak yaşadığımız bir hayvanın kalbinin gevşemesinden başka bir şey değildir. Peki ya bizim retinamızın ayrım gücü elektronik bir mikroskobun gücü olsaydı hangi "şeyler"i görürdük? – Kuşkusuz tüm bunlar

bizi, var olanın özelliklerine, ardışık katmanlar arasında, örgütlendirilebilir olarak kendini sunmasına ve sonuçta, herhangi bir biçimde herhangi bir şey olmamış olmasına göndermektedir. Ama aynı zamanda, burada her seferinde örgütlüymüş gibi beliren şey, onu örgütleyen şeyden ayırt edilemez; ve bu çemberi sınırsızca genişletebiliriz, ama bu çemberden çıkamayız.

Dolayısıyla, verili bir örgütlenmeye, özdeşleştirici mantığın (örneğin, fiziksel varolanda uzam-zamanın yerel bükülmelerini "görmek" yerine, "maddi şeyler" gören mantığın) herhangi bir tikelleşmesine itaat eder gibi, bir kümeler sistemine gönderme yapar gibi doğaya göndermede bulunmak, katışıksız hayvan ya da basit canlı olarak insana gönderme yapmaktır; bu insan için, onu bir canlı ve bu canlı yapan düzenekler kümesinin örgütlenmesine türdeş, yerleşik ve sabit bir "söylem evreni" vardır. Tersine, insana ancak katışıksız hayvan ya da basit canlı olarak insana gönderme yaptığımız ölçüde, insan için doğanın sabit ve istikrarlı bir örgütlenmesinin, o canlı olduğundan ona verilen şeyin –ya da onun var kıldığının, ve böyle var kıldığının– kümelendirici bir kategorileştirilmesinin ya da sınıflandırılmasının var olması gerektiğini söyleyebiliriz. Ve bu sabit ve istikrarlı örgütlenmeyi, ancak canlı olarak kendi varlığını tehlikeye atma pahasına bilmezden gelebileceğini ya da ihlal edebileceğini söylemeye bile gerek yoktur; tanım gereği, bunu bilmezden gelmesi ya da ihlal etmesi kesinlikle söz konusu olamaz – herhangi bir başka canlı da, kendisi için, kendi örgütlenmesine denk düşen doğanın örgütlenmesi olan şeyi bilmezden gelemez ya da ihlal edemez.

Basit canlı olarak insanın örgütlenmesine türdeş dünyanın bir bölümünün bu sabit ve istikrarlı örgütlenmesi (bunlar bir üst-gözlemci için, örneğin bunun kuramını yapmaya çalışan insan için, aynı sistemin tamamlayıcı iki parçası-

dır elbette), benim birinci doğal katman diye adlandırdığım ve üzerine toplumun kuruluşunun / kurumunun payandalandığı şeydir ve toplumun kurulşu / kurumu bunu doğrudan doğruya bilmezden gelemez, ya da herhangi bir biçimde zorlayamaz.

Toplumun kuruluşunun / kurumunun birinci doğal katmana *payandalandığını* söylemek; onu yeniden-üretmediğini, yansıtmadığını, herhangi bir biçimde onun tarafından *belirlenmediğini* söylemektir. Burada bir dizi koşul, dayanak ve teşvik noktası, destek ve engel bulur. Önceki sayfaların dilinde, toplum, her otomat gibi, kendi söylem evrenini tanımlar; ve toplum, basitçe canlı ya da hayvan olarak insan türü olmadığından, bu söylem evreni insan hayvanınkinden zorunlu olarak başkadır. Hatta çok başkadır: Her tikel toplum farklı türde bir otomattır, çünkü (ve bununla birlikte) farklı bir söylem evreni ortaya koyar, yani toplum kurumu, söz konusu toplum için, var olanı ve var olmayanı, anlamlı olanı ve anlamlı olmayanı, anlamlı olanın ağırlığını, değerini, "tercüme"sini –ve denk düşen "cevabı"– her seferinde ortaya koyar.

Ama kullanılmış olan terimler daha yakından incelendiğinde, otomat metaforunun burada neredeyse boş olduğunu, daha doğrusu, tahayyül edilebilecek böyle bir otomatın karmaşıklık derecesi ne olursa olsun, toplumun özdeşleştirici ya da kümelendirici bir otomat olmadığını saptarız. Anlamlı bilgilerin ağırlık, değer ve "tercümesi"nin ve bunlara "cevabın", verili bir toplum için, tekanlamlı (ya da sonlu çokanlamlı) biçimde belirlenmemiş olması olgusundan yola çıkarsak, muhtemelen bu durum zaten açıktır. Ama daha temel bir mülahazadan yola çıkarak bunu göstermekte yarar var.

Özdeşleştirici bir otomat, nesnel dünyanın (bir üst-gözlemci için dünyanın; yani otomatı ve kendi dünyasını ken-

dileri için nesneler olarak ele alabilecek biri için dünyanın) otomat için olan bir bölüm ile onun için olmayan bir bölüme bölünmesini içerir; ve birincisi de, anlamlı bilgilerden oluşan bir alt-kümeye ve anlamlı olmayan bilgilerden ya da "şayia"lardan oluşan bir başka alt-kümeye bölünür. Oysa bu bölümlenmelerin, (iki ayaklı hayvanların bir araya gelmesi olarak değil) toplum olarak toplum için aynı anlamı kesinlikle yoktur.

Öncelikle, toplum için, doğal katmanın (özdeşleştirici olsun ya da olmasın) hiçbir örgütlenmesine denk düşmeyen kendilikler *vardır*: Doğrudan ve tartışmasız örnekler verirsek, tinler, tanrılar, mitler, vs. toplum için*dirler*. Ve toplum için *olmayan* şey, her zaman ve zorunlu olarak, doğrudan doğruya varlık-olmayan, mutlak varlık-olmayan değildir, bu, inkâr edilmek için bile olsa söylemin evrenine asla giremez; tam tersine, toplum için de her zaman varlık-olmayanın varlığı ya da mevcut haliyle varlık-olmayan vardır, onun söylem evrenine varlığı inkâr edilmiş ya da inkâr edilmesi gereken kendilikler, belirtik inkârlar tarafından ortadan kaldırılması gereken ya da yalnızca inkâr edilmek için ortaya konmuş konumlar girer. "Bu değil"in ya da "böyle değil"in olasılığı, toplumun kuruluşu içinde her zaman açıkça ortaya konmuştur.

İkinci olarak, mevcut haliyle toplum için, anlamlı olmayan bilgiler yoktur; anlamlı-olmayan, anlamlının sınır kipliğinden başka bir şey değildir. Başka deyişle: Toplum için, şayia olarak "şayia" yoktur; "şayia" her zaman bir şeydir, ve sonuçta şayia olarak ya da anlamlı olmayan bilgi olarak açıkça ortaya konmuştur. Bu, görünüşte minör bu yol aracılığıyla, toplumsallık sorununun göbeğine götürür: Toplumun şu ya da bu biçimde kavradığı ya da algıladığı her şeye bir anlam yatırılmış olmalıdır, hatta daha fazlası: Anlam olasılığı içinde ve dolayısıyla her zaman önceden kavranmıştır, ve

sonuçta anlamdan yoksun, anlamsız, saçma olarak nitelenebilmesi bu olasılık içinde ve bu olasılık dolayısıyladır. Saçmanın ancak anlamın mutlak gerekliliğinden yola çıkarak –özellikle ve hatta indirgenemez olduğunda– ortaya çıkabildiği açıktır.

Özdeşlikçi bir otomat için (ya da, aynı anlama gelmek üzere, tamamen biçimselleştirilmiş bir hesap için), bir terimin *var olması,* bu terimin belirli ve önbelirli, bilinebilir bir biçim olduğu anlamına gelir (verili bir *eidos*'un merciidir o). Bir terimin "anlamı var" (dilin yanlış kullanımı) demek şu anlama gelir: Bu biçim, bu terimin belirlenmiş ve önbelirlenmiş işlemlerin sentaksı içine bu terimin dahil olmasını belirler (var olmayan ya da otomat *için* anlamı olmayan şey de elbette onun *üzerinde* etkide bulunabilir ve örneğin onu kısmen ya da tamamen ortadan kaldırabilir).

Bir toplum için, bir terim *var* demek şu anlama gelir: Bir terim anlam taşır (bir anlamdır, bir anlam olarak ortaya konmuştur, bir anlama bağlıdır). O var olduğundan itibaren, yukarda belirtilen terimin dar anlamında *her zaman* bir anlamı vardır, yani bir sentaksın içine her zaman girebilir ya da bir sentaksa girebilmek için onu var kılabilir. Toplumun kuruluşu, anlamlar dünyasının kuruluşudur – ki bu da mevcut haliyle elbette yaratıdır, ve her seferinde özgül yaratıdır.

Birinci doğal katman bu dünyada her zaman bir yer bulmalıdır ve önemli bir yer bulmalıdır, onun varlığı, (canlı olarak insan için) böyle-varlığı, toplumun varlık koşuludur. Ama aynı zamanda, bu katman asla mevcut haliyle ele alınmadı – zaten alınamaz da. O katmana ait olan şey, toplumun kurumlaştırdığı anlam magması içinde ve bu magma tarafından yeniden alındı, böylelikle o, tözdeğiştirmiş ya da ontolojik olarak başkalaşmış oldu. Anlamın istilasıyla var olduğundan ve ancak böyle var olduğundan, kendi varlık kipi içinde başkalaştı. Ve örgütlenme kipi içinde de başkalaşmış-

tır, ve başkalaşmadan da yapamaz. Çünkü, anlamlar dünyasının örgütlenme kipi, yalnızca birinci doğal katmanın kümelendirici örgütlenme kipi olmamakla kalmaz; ayrıca, her şeyin anlam taşıması gerektiği andan itibaren, bu kümelendirici örgütlenme, mevcut haliyle, anlam sorusuna cevap da vermez, ve kümelendirici bile olsa, bir örgütlenme olmaktan çıkar.

Kümelendirici örgütlenmenin anlam sorununa cevap vermiyor olması, ister matematikçi olsun, ister dilbilimci ya da etnolog, çağdaş biçimcilerin anlam sorununun varlığını inkâr etmek zorunda olduklarını yeterince belirtmektedir. Kümelendirici örgütlenmenin, anlam gerekliliği ortaya çıkar çıkmaz kümelendirici bile olsa bir örgütlenme olmaya son verdiğini görmek zor değildir; çünkü bu örgütlenme, kendini dolaysız olarak verdiği haliyle, ancak bazı açılardan ve belli bir bakış açısından böyledir (ve tutarlıdır): Hayvan-insan bakış açısı – özellikle anlam sorunu bu bakış açısıyla ortaya konmadığı için. Örneğin, verinin düzenliliğinin, anlam sorununu yıprattığını ya da dışladığını varsayalım – aslında bu kesinlikle doğru değildir ve ancak bilimci ve naif, modern bir yansıtma olabilir: Bir düzenliliğin saptanması ya da yerleşmesi, bu düzenliliğin anlamı sorusunu yeniden ortaya atar; bütün toplumlar gözlemledikleri düzenlilikleri fark ederler ya da onları yorumlarlar, ama düzenlilikten ne anlaşıldığını, hangi nesneleri kapsaması gerektiğini ve nereye kadar gitmesi gerektiğini hâlâ öğrenmek gerekmektedir. – Oysa, böyle bir düzenliliği birinci doğal katman hem sunmuş hem de reddetmiştir: Avlanacak hayvan kıtlığı çekilir, yağmurlar gelmekte gecikir, çocuk ölü doğar, Ay tutulur. Bu çeşitli olaylar ne anlama gelir? Birinci doğal katmanın kümelendirici örgütlenmesinin, "doğal olarak" verildiği haliyle, eksik, kusurlu ya da boşluklu olduğunu söylemek bile yanlış olur. Hayvan-insanın bakış açısından bakıl-

dığında, bu ne tamdır ne eksiktir, neyse odur, ve olduğu haliyle, hayvan-insanın varoluşu için zorunlu ve (sonuçta) yeterlidir – bu varoluşla türdeş ve eştözlüdür. Ama, toplumun ilk gününden beri olduğu gibi, anlamın bakış açısından bakılırsa, mevcut haliyle kümelendirici örgütlenme neredeyse hiçtir; ve eğer anlama (yanlış olarak) tutarlılık ya da düzenlilik anlamı veriliyorsa, doğal örgütlenme boşluklu bile değildir, parçalı olmanın ötesindedir; düzensiz ya da tutarsız olarak beliren bölüm, düzenli ve tutarlı olarak belirenden ne daha az yaygındır, ne de daha az önemli. Ve kuşkusuz, düzenli ve tutarlı bölüm yalnızca toplumun biyolojik varlığını koşullamakla kalmaz, kurumun / kuruluşun, özellikle de bu kurumun / kuruluşun kümelendirici-özdeşleştirici boyutunun payandalanmasını da sağlar. Ama, bu saptamayla toplumun, doğayla zaten kendinde verili olan rasyonel (yani kümelendirici-özdeşleştirici) bir örgütlenmedeki kimi boşlukları doldurmak için ya da bu sözümona rasyonel örgütlenmenin keşfinin tedrici olarak indirgenmiş bir ikamesi olarak bir anlam dünyası yarattığı düşüncesi arasında engin bir mesafe vardır. Şimdi, daima çok yaygın olan bu sonuncu fikri (ikame ya da ödünleme olarak imgesel anlamlar) bileşenlerine ayırabiliriz: Dünyanın rasyonel bir örgütlenmesi olduğu (bu konuda bir şey bilmez) ve bilimin bunu tamamen ya da büyük ölçüde açığa çıkarmakta olduğu (bilim çözdüğü gizemlerden daha fazlasını yaratır) şeklindeki iki fantasmanın esiri olmuş Batılı bilimci, bunları on bin yıl geriye ya da on bin kilometre uzağa taşır ve yabanların temsillerini, *eğer onun* fantasmalarının esiri olmuş olsalardı, *kendi* dünyalarının örgütlenmesinde keşfetmeleri *gereken* delikleri tıkama teşebbüsü olarak yorumlar. Oysa –bu bir totoloji olsa da söylemek gerekir– doğal katmanın örgütlenmesindeki boşluklar, önem taşıyan tek bakış açısının *rasyonel* açıklama olduğuna ya da tek gerçek örgütlenmenin kümelendiri-

ci-özdeşleştirici örgütlenme olduğuna karar verildiği andan itibaren, *rasyonel* bir örgütlenmenin boşlukları olarak kendini gösterir. Ama bu karar, tikel ve yakın dönemli toplumsal-tarihsel bir kurumdur / kuruluştur. Bu nedenle de, giderek yayılan diğer fikir – mitik düşüncenin esas olarak sınıflandırıcı, dolayısıyla kümelendirici mantığın ana unsurlarına (iyi yabanlarla kötü etnologların paylaştığı yanılsamalar, kaynağı belirsiz ışıklar ya da kokular gibi imgesel anlamlar) indirgenebilir olduğu fikri naif anlamda etno-merkezcidir. Bu fikrin babasından alıntılarsak: Yabanların sınıflandırdığını söylemek, herkesin bildiği bir gerçektir (yoksa konuşamazlardı); ama esas olarak sınıflandırmaktan başka bir şey yapmadıklarını söylemek bir saçmalıktır. Günümüzün Batılı bilimcisinin gözünde, bu boşluğu doldurmayı hedefleyen rasyonel araştırmayı harekete geçirmesi gereken doğal katmanın örgütlenmesindeki boşluk olarak görünen şey, aslında, özdeşleştirici mantığın ufkunda sınırsız sorgulama kurumundan yola çıkan ve bu kuruma bağlı olan türde bir boşluktur. Tamlık mantıksal ya da rasyonel tamlık olarak ortaya konulduğu andan itibaren, verili olan, mantıksal olarak ya da rasyonel olarak eksiktir. Ama mantıksal ya da rasyonel tamlık gerekliliğine (*logon didonai,* fark etme ve akıl; Hegel'in "gerçek olan her şey rasyoneldir"i) her şeyin cevap vermesi gerektiği fikri, her şeyin anlam gerekliliğine cevap vermesi gerektiği fikrinin değişik bir biçimidir – tabii eğer her fikrin koşulu olan şeye fikir denebilirse. Toplumun kuruluşu, hem bu gerekliliğin hem de her seferinde ona sağlanan cevabın kuruluşudur. Ve kuşkusuz, gereklilik ile cevap arasında bir gerilim daima ortaya çıkabilir; bu, toplumun özbaşkalaşması anlamında tarih sorununun parçasıdır. Ne var ki, bilinen toplumların büyük çoğunluğu –mitik toplumlar– için verinin *mantıksal olarak* eksik görünmeme gerekçesi, ne sınıflandırılabilir olan her şeyi sınıflandırmış olmalarıdır, ne

de sınıflandırmaları mantıksal olarak geçirimsiz ve tam olduğu içindir; bunun nedeni, yalnızca ölçütlerinin böyle olmamasıdır; veri, şu ya da bu biçimde eksik olarak bile ortaya çıkmaz, çünkü anlam sorusuna mitik cevap esas olarak *doyurucu* bir cevaptır, mantıksal ya da rasyonel cevap asla böyle olamaz (bu sayede, rasyonel tamlık mitine, var olanın, belirlenmişlik olarak varlığın bütünlüklü rasyonalitesi mitine önlenemez biçimde yönelir).

"Legein" ve kod olarak dil

Toplumsal-tarihsel kurum / kuruluş, toplumsal imgeselin içinde ve sayesinde var olduğu ve tezahür ettiği şeydir. Bu kurum / kuruluş, bir anlamlar magmasının, imgesel toplumsal anlamlar magmasının kurumudur / kuruluşudur. Bu anlamların katılınabilir temsili dayanağı –elbette buna indirgenemezler ve bu doğrudan ya da dolaylı olabilir– terimin en geniş anlamında imge ya da figürlerden oluşur: fonemler, sözcükler, banknotlar, cinler, heykeller, kiliseler, aletler, üniformalar, vücut boyaları, rakamlar, sınır karakolları, santorlar, rahip cübbeleri, baltalı muhafızlar, müzik partisyonları – ama aynı zamanda, söz konusu toplumun adlandırdığı ya da adlandırılabilir olan, "doğal algılanmış"ın tümü. İmge ya da figür bileşimlerinin kendileri de imge ya da figür olabilir ve çoğu zaman da böyledir *ve* dolayısıyla anlam dayanaklarıdırlar. Toplumsal imgesel, esas olarak, anlamlar yaratımıdır ve bu anlamın dayanağı olan imge ya da simgelerin yaratımıdır. Anlam ile dayanakları (imgeler ya da figürler) arasındaki ilişki, sembolik terimine atfedilebilecek tek belirgin anlamdır; bu terim burada bu anlamıyla kullanıldı.[9]

9 Fransa'da bazı psikanalitik akımların kullandığı şekliyle "sembolik" terimi, aslında toplumsal imgeselin bazı anlamlarının bir bileşenine, onların kurumlaşmış normatifliğine denk düşer; bu anlamlar, her seferinde, tikel bir içerikle kurumlaşmış olsa da, arkalarında olumlu olmayan (toplumun tikel kurumundan

Bir toplumun anlamları, doğrudan ya da dolaylı olarak, anlamların önemli bir bölümü için –açıklanmış ya da açıklanabilir olanlar için–, dilin içinde ve dil aracılığıyla da kurulmuşlardır. Ama aynı zamanda, toplumun kurumlaştırdığı / kurduğu dünyanın kümelenmesi ya da özdeşleştirici örgütlenmesi, *legein* (ayırt etmek - seçmek - ortaya koymak - bir araya getirmek - hesaplamak - söylemek) içinde ve *legein* aracılığıyla olur. *Legein,* toplumsal temsil etme / söyleme'nin kümelendirici-kümelenmiş boyutudur, tıpkı *teukhein*'in (bir araya getirme - ayarlama - imal etme - inşa etme) toplumsal yapma'nın kümelendirici-kümelenmiş boyutu olması gibi. İkisi de birinci doğal katmanın özdeşleştirici yanına payanda atarlar – ama ikisi de, mevcut halleriyle, toplumsal yaratıdırlar, her kurumun / kurulmanın ilksel ve araçsal kurumlarıdır / kuruluşudur (bunun zamansal ya da mantıksal hiçbir önceliği yoktur).

Dil, birbirinden ayrılmaz iki boyut ya da bileşke içinde ve bunlar dolayısıyla vardır. Dil [*langage*], bir anlam magmasını imlediği, yani buna gönderme yaptığı ölçüde, *dil sistemi*'dir [*langue*]. Dil [*langage*], özdeşleştirici olarak örgütlediği ve örgütlendiği ölçüde, yani kümeler (ya da kümelendirilebilir ilişkiler) bütünü olduğu ölçüde, dahası *legein* olduğu ölçüde, *kod*'dur.

Toplumun kurumlaştırdığı / kurduğu dünyanın kümelendirilmesi, yalnızca kod olan, yani *legein* olan, kendi dışında olan şey üzerinde etkide bulunan aygıt olan dil [langage] *tarafından* yapılıyor değildir. Aynı zamanda ve özellikle, dilin kendi *içinde* de cisimleşir ve gerçekleşir, kendi işleminin ürünü olarak *legein*'in içinde temsil edilebilir kılınır; di-

kaynaklanmayan) ve böylece hem "maddi olarak tanımlı" hem de kültür-aşırı ya da kültür-ötesi bir normativite yanılsaması yaratan bir normativitenin bulunduğunun anlaşılmasına izin verir (ya da izin veririz). Örneğin "sembolik baba"dan böyle söz etmekteyiz – ki bu da, kuruınlaşmış babadan başka bir anlama gelmemektedir.

lin aynı zamanda kod da olabilmesi ancak bu kümelendirme içinde ve bu kümelendirme dolayısıyladır.[10]

Dil daima zorunlu olarak koddur da; her zaman terimleri (kümelendirici öğeler) oluşturur ve terimler arasında da genel olarak tekanlamlı (kümelendirici ya da kümelenmiş) ilişkiler kurar; tekanlamlaştırıcı ya da özdeşleştirici bir boyutu her zaman içerir ve kurumlaştırır / kurar. Ancak özdeşleştirici bir boyutu kurumlaştırarak / kurarak ve kendini de böyle bir boyut içinde kurumlaştırarak / kurarak var olabilir. Dil, kod olarak, aynı zamanda, kümelendirici ya da kümelenmiş küme ve ilişkiler sistemi olarak da kurumlaşır – yani terimin matematik anlamıyla bir kümeden diğerine giden uygulamalar. Çağdaş dilbilim neredeyse yalnıca dilin bu yanıyla ilgilenmektedir.

Temsili dayanak olarak, imge-figür kümeleri hiyerarşisi ya da farklı düzeylerde imleyenler sistemi olarak maddi-soyut orada-varlığı içindeki dilin durumu başlangıçta böyledir. Bir dilin var olabilmesi için, sesli sürekliliğin, her biri tek bir foneme denk düşen şeritlere ayrılması gerekir. Troubetzkoï ve Jakobson'un ortaya çıkarabildiği haliyle fonemin varlığı, maddi-soyut bir varlıktır. Bir fonem, maddi somut gerçekleşmesinin, ve bu gerçekleşmelerin kaçınılmaz ve tanımsız değişkelerinin –ama tüm maddi gerçekleşmenin değil–, bunu tanımlayan sınırları içinde, soyut, bağım-

10 Kod terimi burada, Saussure'den beri dilbilimde yaygın olmuş (ve sistem nosyonunu yinelemekten başka bir şey yapmayan) anlamıyla kullanılmamıştır. Rakam kodu, şifre kodu deyimlerindeki anlamında kullanılmıştır; ya da Shannon'un bilinen formülündeki anlamda: "Anlam, bir koddan diğerine geçildiğinde sabit kalan şeydir" – bu formül elbette *kod*'un tanımıdır, asla *anlam*'ın tanımı değildir. Bir kod, ancak eğer terimleri bir başka kodun terimleriyle karşılıklı-tekanlamlılık içindeyse iyi bir koddur, hatta koddur. Kod olarak dil durumunda, karşılıklı-tekanlamlılık, imleyenler (sözcükler ya da cümleler) ile bunların *belirttiği* öğeler (kümelendirici-özdeşleştirici sistem oluşturan imlenenler) arasındadır.

sız bir kendiliğidir – imge ya da figür. Bir fonem, bir biçimdir, bir *eidos*'tur, fiziksel olarak özdeş olmayan ve tanım gereği de özdeş olamayacak sesli fonemleri özdeş (ayırt edilemez) kılar (ayrı özelliklere sahip fonemlerin analiz edilebilirliği ya da edilemezliği tartışması burada bizim için geçerli değildir). Fonemler yerine herhangi bir grafik destek ele alındığında da durum aynıdır. Bir dilin fonolojik sistemi (ve daha genel olarak, tüm semiyotik sistem) demek ki ayrı ayrı terimlerin, yani gayet ayrı ve gayet tanımlı öğelerin kurumudur / kuruluşudur; eşzamanlı olarak, sesli içeriğin kümelendirilmesidir, sonlu bir fonemler kümesinin tanımı ve birinci kümenin ikinci küme içindeki (matematikteki anlamda) uygulanışıdır. Buradan yola çıkarak, kümelendirici işlemlerle yeni kümeler ve belirli küme hiyerarşileri (morfemler, dilbilgisel sınıflar, sentaktik tipler ve sözlük) kurulur, bunlar arasında kümelendirici ya da kümelenmiş tipte ilişkiler ortaya konulur. Böylece, bir dilin olası "sözleri"nin sonlu ve tanımlı bir kümesi her an vardır, bu da fonemler kümesinin sonlu kartezyen gücünün alt-kümesidir, ya da daha basit terimlerle, –bazı bileşimler dışlanmış olarak– fonemler kümesi öğelerinin sonlu bileşiminin sonucudur. Dilbilgisel sınıflar, sözcükler kümesinin bir partisyonunu temsil ederler; sözdizim türleri, bu partisyonun tanımladığı bölümlerin öğeleri üzerine bir bileşimi temsil ederler, vs. Bu tanımlar, işlemler, ilişkiler, her seferinde, ele alınan dile özgü ve karakteristiktir. Dil, ancak kendisi de kümeler sistemi ve kümelendirici ilişkiler ise dünyanın kümelendirilmesini gerçekleştirebilir; kendini böyle bir sistem olarak kurumlaştırabilir. Maddi-soyut orada-varlığı içinde, kod olarak ya da imleyenler kodunun sistemi olarak dil, bugüne dek varolmuş ilk ve tek hakiki kümedir, yalnızca "biçimsel" olmakla kalmayan "gerçek" olan tek kümedir; tüm diğer kümeler yalnızca bunu mantıksal olarak önvarsaymakla yetinmezler,

ancak aynı işlem türü aracılığıyla oluşabilirler. Özdeşleştirici her mantık (sonuç olarak her ontoloji), *legein*'in içinde ve *legein* aracılığıyla, kod olarak dilin içinde ve bu dil aracılığıyla kurumlaşmış özdeşleştirici işlemlerin uygulanmasından başka bir şey değildir.

Biçimselleştirilmiş [formalisée] matematiğin tümünün önvarsaydığı şey, bu işlemlerdir; bunlar, (kısaca matematikle bir an bile karıştırılmaması gereken) biçimselleşmiş matematik olarak oluşması için zorunlu ve yeterlidir. Biçimselleşmiş matematik kendi programını gerçekleştirmeyi –bilindiği gibi, eksik ilkeyle– başardığı ölçüde, gerçekten de biçimsel, yani mevcut halleriyle kurumlaşmış (ve genel olarak fiili ya da potansiyel teşhir ya da gösterme yoluyla sağlanan) maddi-soyut öğeler (işaretler: figür ya da imgeler) kümesidir. Bu işaretlerin bileşim yasaları ya da kuralları, onların izin verilmiş ve yasak bileşimlerinin tanımlarından başka bir şey değildir, izin verilmiş bileşimler, "sözcükler", burada iyi biçimlenmiş sözceler ya da formüllerdir; formüllerin bileşim (birbirine eklenme) yasa ya da kuralları –yani, izin verilmiş ve yasak formül bileşimlerinin yeni bir partisyonu– bir sözdizimini tarif eder; nihai sonuç, biçimselleştirilmiş bir matematik "söylemi"dir. Bu inşa, genellikle dendiği gibi, naif biçimde değil, sınırları belirlenemez ve araştırılamaz biçimde varsaydığı kümelendirici ya da özdeşleştirici mantığın işlemleri aracılığıyla bu "söylem"in her bir evresinde mümkün olur ancak. Örneğin, *Matematiğin Öğeleri*'nin o güzel "Giriş"inin saygıdeğer yazarının[11] şunları yazdığında kesinlikten biraz uzaklaştığından kaygı duyabiliriz: "Doğaldır ki, biçimselleşmiş dilin tarifi gündelik dilde yapılır, tıpkı bir satranç partisinin kuralları gibi; bu tür durumlarda gündelik dil kullanımının geçerliliğinin oraya çıkardığı psikolojik ya da metafizik sorunların tartışmasına girmiyoruz (ör-

11 N. Bourbaki, *l.c.*, E.I.9-E.I.10.

neğin alfabenin bir harfinin bir sayfanın iki farklı yerinde "aynı" olduğunu kabul etme olasılığı, vs.)." Burada tartışılan sorunlar ne psikolojiktir ne metafizik; hatta bunlar mantıksal diye bile adlandırılamaz, çünkü mantığın ve tüm mantığın olasılığıyla (ve etkililiğiyle) eştözlüdürler. Burada, dilin sonuçlarının ya da ürünlerinin maddi kullanımı olarak "bu tür durumlarda gündelik dil kulanımının geçerliliği" söz konusu değildir – ama, kod olarak dilin sürekli kullandığı ve kurumlaştırdığıyla aynı işlemleri, aynı işlem *tiplerini* kullanmanın, kurumlaştırmanın aşılmaz zorunluluğu söz konusudur. Matematikçi yaptığı şeyi birine "betimlemek" zorunda olsa da olmasa da, ancak bu şekilde ya da başka türlü (ama her zaman imge ya da figür olarak, her zaman temsil edici bir dayanakla birlikte) imlenen herhangi bir şeyin, bir terimin ya da *quid*'in sayısız koşulunun *aynıya ait olduğu,* bunların ortaya çıktığı yer ya da ânın, sayfadaki yerin, tipografik cismin ya da kişisel yazının ve hatta bağlamın (bu her zaman değildir, ama aşılmaz muğlaklık yoktur) farklılıklarına rağmen, "x" *işareti* ya da "=" *işareti* ya da "1" *işareti* olan maddi-soyut kanonik *bir* temsilciye sahip bir sınıfın temsilcilerinden başka bir şey olmadıkları kararından yola çıkarak matematik yapabilir – ve matematik kitabı da ancak bu koşulda matematik kitabı olabilir. Gayet ayrı ve gayet tanımlı olması gereken; bir olmaya, kendiyle özdeş ve tüm diğerlerinden farklı olmaya devam ederek sonsuzca çoğaltılabilen işaret; bu diğer işaretlerin koşulları aynıya gönderme yapar oysa elbette ki farklıdırlar, ve özü gereği başka işaretlerle bileşim içinde kavranabilirler. Kendini doğal olarak gözlenebilir olarak sunan şeyin içinde, işaret olmayan her şeye karşıt bir işaretler kümesinin ayrımı, *bir* "x"i, *bir* "y"yi, vs. işaret olarak var kılan denklik ilişkileri ailesinin işaretler kümesine dayatılma (yani, rastlanabilecek tüm "x"leri, bu ilişkilerden birine *modulo* eşdeğer olarak koyma) imkânı, temel işaretle-

rin bileşimi yoluyla yüksek düzeyde işaretler oluşturma imkânı – tüm bu işlemler zaten kümelendirici ve kümelenmiş işlemlerdir, bunlar olmadan kümeler *kuramı* (naif ya da değil) başlayamaz bile. Ve bu durumu, inşası bu durumu karmaşıklaştırarak her bir evrede yeniden üretmekten başka bir şey yapmayan, zorunlu olarak sonsuz bir öte-diller hiyerarşisinin –boş çünkü gerçekleştirilemez– varsayımıyla maskelemeye çalışmak boşunadır.

Bilinmektedir ki, biçimselleştirilmiş matematik örneğinde bile, –ve tartışılan sorunlardan bağımsız olarak– kümelendirme, oluşturulmuş sistemlerin mantıksal tamamlanmasına ve kapanmasına varamaz; bunların alışılmış, pek kaba, yani (tıpkı çeşitli toplumsal ve tarihsel disiplinlerdeki yapısalcılıkların dalavere yapmaları gibi) tamamlanmış olmaları istisnadır. Doğal tam sayıların aritmetiğini içerecek kadar yeterince zengin, biçimselleşmiş bir sistem –sonsuzun en zayıf biçimi– karar verilemeyen önermeleri –yani belirlenmemiş ve belirlemeyeni– ister istemez içerir. Doğal tam sayılar aritmetiğinin, sayılamayan sonsuzu, yani aynının *tanımsız* (bu deyim herkes için son derece anlaşılır ve anlamlıdır, aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla *tanımlanamazdır,* ve biçimselleştirilmiş bir teorinin temel terim ve ilişkileri olan bir başka derecede tanımlanamazdır) basit yinelenmesini temsil ettiği ölçüde burada oyunbozanlık yaptığı gözlemlenebilir. Çünkü gerçekleştirilemez bir işlemin kesin gücüllüğüne referans da burada içerilmiştir,[12] dolayısıyla özdeşleştirici mantığın gerektirdiği belirlenmişlikte yarık açan bir şeydir bu. Bu yarığın, her seferinde, matematikçilerin *ad hoc* aldıkları önlemlerle kapatıl-

12 "Sonsuz bir küme vardır" aksiyom olarak ortaya atıldığında ancak görünürde bundan yola çıkılmış olur (örneğin N. Bourbaki, *l. c.*, E, III, 45), bitmemiş bir küme "sonsuz" olarak tanımlanır (yani $a \neq a + 1$ asal sayısı olan) ya da kendi bölümlerinden biriyle eşit güçte olan bir küme sonsuz olarak tanımlanmış olur. Her iki durumda da, aynı işlemin tanımsız yinelenme (gerçekleştirilemez) olanağına sahip olunur.

ması, özellikle bu matematikçilerin yaratıcı imgelemine kanıt oluşturur ve bu biçimselleşmiş matematiğin uç örneğinde bile, imlerin düzenlenmiş manipülasyonunun otomatizminin, kendine bırakılmış, yalnızca bayağılıklar (eğer sonluda kalınırsa) ya da tutarsızlıklar (eğer sonsuza geçilirse) yaratabileceğini gösterir. – Matematiğin tözü dikkate alındığında bu daha da belirir. Matematiğin belirli bir dalındaki tüm önermelerin az sayıda aksiyoma indirgenebilecek olması ve az sayıda şema, ikâme ölçütü ve tümdengelimci ölçüt aracılığıyla tümdengelime uğratılabileceği olgusu,[13] –daha önemli değilse de bir o kadar önemli olan– "özgürce" seçilebilecek tüm "aksiyomlar"ın eşit ölçüde verimli ya da ilginç olmadığını –böyle olması için fazlasının gerektiğini–; onları bu haliyle kuracak ya da doğrulayacak ölçüde olması ille de gerekmese de zengin ve tohum verici matematik fikirleri ortaya atanın matematikçilerin yaratıcı imgelemi olduğunu;[14] matematiğin her bir dalının tarihinin (Arşimet'in özlü yönteminden ya da Fermat'ın sonsuz inişinden Cantor'un diyagonal yöntemine ya da önermelerin Gödel faktorizasyonuna kadar) biçimsel ve genel tümdengelimci şemalara indirgenemeyen ve tipik, özgül ama güçlü kanıtlayıcı yöntemlerin keşfinin damgasını taşıdığını; ve yaşayan matematiğin hakiki aletlerinin bu usüller olduğunu gizler. Biçimselleştirilmiş matematik, önceden oluşmuş matematiğin *caput mortuum*'undan başka bir şey değildir, canlı ve kendini oluşturan matematik değildir. Başka türlü olsaydı eğer, matematik basit bir *semeiotechnie* olurdu, yani bugün görkemli biçimde semiyotik diye adlandırılan şe-

13 Bkz. örneğin N. Bourbaki, *l.c.*, E.I., s. 16-38.

14 Newton ve Leibniz, şansızlık sonucu, biçimselleşmiş matematiğin ölçütlerini tanımış olsalardı, diferansiyel hesaplama konusundaki keşiflerini yayımlamaya asla cesaret edemezlerdi. Analiz bir buçuk yüzyıl boyunca, Cauchy ve Weierstrass durumu aşağı yukarı temizleyene kadar mantıksal bir batakhane olarak kaldı. Krş. Abraham Robinson, *Non-standart Analysis*, 1966, s. 260-282. Bilinmektedir ki, temel ve doğru önermeler için Galois'nın sağladığı çok sayıda kanıt yanlıştı.

yin aşağı yukarı dengi ve bu semiyotik kadar üzüntü verici bir zayıflıkta olurdu.

Ne var ki, böylece çizilen sınırlar içinde matematik (ve daha genel olarak, biçimsel sistem olarak tahayyül edebileceğimiz her şey) kümelendirici ya da özdeşleştirici mantığa her iki yandan da tabidir. İmlenen yerine imlenenene gösterilen aşırı dikkate belki de bağlı olarak, son zamanlarda beklenmedik yerlerde moda halini alan topolojinin durumu da aynıdır. Topoloji çarpıcı bazı metaforlar sağlayabilir ya da bazı durumlarda, matematiğin diğer dallarından daha az katı modellerin inşaasını sağlayabilir. Ama topoloji yapmanın esas olarak aritmetik yapmaktan daha fazla bir şeyi yoktur; temel bir bakış açısıyla, hem mantık işlemleri hem de nesnenin varlık kipi, her iki tarafta da aynıdır.

Dilin kod-varlığı, onun maddi-soyut yanıyla sınırlanmaz; onun im yanına da uzanır. Dil, imlenenlerinin kümelendirici-özdeşleştirici boyutunu da zorunlu olarak içerir – başka deyişle, imler de kısmen kod olarak oluşmuştur (ki bu da yapısalcı semantikçileri yanıltmaya katkıda bulundu). Adlandırma (ya da tayin etme) işlemlerinde içerilen imler ele alındığında bu doğrudan doğruya aşikârdır: Bir dilin sözcüklerinin büyük çoğunluğu bir kodlandırmayı, algılanabilir olan içinde tanımlı ve ayrı öğe ya da terim kümesinin kurulmasını, yani ayrı, sabit ve istikrarlı kendilik ya da özelliklerin onun içinde bu şekilde oluşumunu ve eşzamanlı olarak da, dil terimleri (sözcükler ya da cümleler) kümesinin kurulmasını ve bu iki küme arasında birebir ve örten [biunivoque] bir denkliğin oluşumunu temsil eder. Burada söz konusu olan şey, aslında, aynı işlemin üç yanıdır. *Bu* açıdan (asla başka açıdan değil), algılanabilir olan içinde tanımlı öğelerin "şeyler"e (ağaçlar), "süreçler"e (koşmak) ya da "durumlar"a (hava güzel); "bireylere"e (Pierre, Olimpos)

ya da "sınıflar"a (köpek) denk düşmesi fark etmez; denkliğin tam anlamıyla birebir ve örten olmaması, yani muğlaklıkların (eşanlamlılık, eşseslilik nedeniyle ya da nesne sınıflarını –örneğin dağ/tepe– net olarak ayırma güçlüğünden) "yerel olarak" varlığını sürdürmesi de fark etmez; yeter ki, Aristoteles'in başka bir bağlamda söylediği gibi, tekanlamlılık [univocité] "kullanım bakımından yeterli" (*pros tén chreian ikanôs*) olsun, dahası *sınırlı* sayıda ilave işlem aracılığıyla ortadan kaldırılabilirse daha iyi olur.[15] (Bir keçi sürüsünün sayılmasında da insanın Ay'a gönderilmesinde de içerilen) dünyanın kümelendirilmesinin, imler kodu olarak dilin bu kurumlaşmasıyla eştözlü olduğu ve bunun içinde ve bunun aracılığıyla gerçekleştiği aşikârdır. Rasyonel olarak adlandırılabilecek imlerin büyük çoğunluğunun da ("kavramlar"), özellikle özdeşleştirici-kümelendirici mantık işlemlerini uygulamaya koyarak bu imler kodunun öğelerinin inceltilip geliştirilmesi ve özümsenmesiyle oluşturulmuş oldukları da aşikârdır (örneğin canlıyı sınıflandırma biliminin tümü).

Ama çok daha fazlası vardır: Kümelendirici-özdeşleştirici boyut, gerçekle ya da rasyonelle hiç ilişkisi olmayanlar da dahil olmak üzere tüm imlerin içinde mevcuttur. Çağdaş ideolojinin içine hiç dahil olmamış, imlemin varlığını hiç düşünmemiş kişiye bu sav, saçma değilse de paradoksal gelebilir. Çünkü bir imlem, her imlem, gerçeğe ya da rasyonel olana göndermede bulunanlar da dahil –köpek, çember– esas olarak tanımsız ve belirlenimsizdir; imlemin tam varlığı dikkate alındığında, özdeşleştirici-kümelendirici mantığın onun üzerinde gerçek bir etkisi yoktur. Bir imlemin "bir şeye ait" ya da "bir şeyden ibaret" olduğunu söylemek, eğer bu terimler metaforların en beceriksizi olarak alınmazlarsa, onun mavi ya da sarı olduğunu, pozitif ya da negatif elektrikle yüklü olduğunu söylemekten daha fazla anlamlı de-

15 Krş. örneğin *Métaphysique, I'*, 4.

ğildir.[16] Tam olarak ele alındığında, imlemler öğe değildir ve küme teşkil etmezler; imlemler dünyası bir magmadır. Yine de: İmlemin imlem olabilmesi için, burada söylenmek istenen şeyi söylemek isteyen söyleme dahil olabilmesi için, bir yanıyla, katmanlarından biri içinde, ayrı ve belirli bir şeymiş gibi kendini teslim etmesi gerekir, yoksa neden söz edildiği anlaşılmaz. "Muğlak", "flu", "yaklaşık" sözcüklerini kullanabilmem için, bunların gayet belirli kiplikleri ya da özellikleri hâlâ tanımladıkları şeklindeki zımni önvarsayımın aracılığı gerekir; "yaklaşık" olanın betimlediği yakınlığın, muğlak *bu* sınıfının muğlaklıktan yoksun ortaya konması, yeterince iyi çizilmiş sınırlar içermesi gerekir.

Bir imlem nedir? Bunu, (dolaysız olarak söylenmiş gibi gözükenden) *başka şey*'e bitmek bilmeyen *göndermeler*'in tanımsız bir demeti olarak tarif edebiliriz ancak. Bu başka şeyler her zaman için imlemler olduğu gibi imlem-olmayanlardır da – imlemlerin indirgendiği ya da göndermede bulundukları şeydir. Bir dilin imlemler sözlüğü kendi üzerinde dönmez, yavan bir tarzda söylendiği gibi kendi üzerine kapanmaz; kendi üzerine kapanan şey, kurgul olarak, koddur; her biri yeterli bir ya da birkaç tanıma yatkın, özdeşleştirici-kümelendirici imlenenler sözlüğü. Ama imlemler sözlüğü her yerde açıktır; çünkü bir sözcüğün tam imlemi, bu sözcükten yola çıkarak ya da bu sözcük hakkında, toplumsal olarak söylenebilecek, düşünülebilecek, temsil edilebilecek, yapılabilecek olan her şeydir.[17] Yani ona belirli sınırlar, bir *peras* atfedilemez. Kuşkusuz, her biri yeni göndermelerin kökeninde olan şeye varan bu göndermeler deme-

16 Ani bir ilham kıvılcımıyla, ünlü bir dilbilimci bir gün şunu yazdı: "kısrak = at + dişi". Eğer, genellikle yapıldığı gibi, bu ifadedeki + işareti bir toplama grubuna işaret ediyorsa, bundan çıkan sonuç, L. Hjelmslev için, dişi, at olma halinin çıkarıldığı bir kısraktır.

17 *Toplumsal olarak* diyorum; imin, bir sözcüğün belirsiz bir kişide uyandırabileceği çağrışımlar bütünü olduğunu söylemiyorum.

ti, farksızlaşmış kaos olmaktan uzaktır; bu magmanın içerisinde daha yoğun akıntılar, düğümlü noktalar, daha aydınlık ya da daha karanlık bölgeler, bütünün içinde kalmış arazi parçaları vardır. Ama magma kımıldamaya, şişmeye ve çökmeye, katı olan şeyi sıvılaştırmaya ve neredeyse hiç olan şeyi katılaştırmaya devam eder. Ve magma böyle olduğu için, insan söylemin içinde ve söylem aracılığıyla hareket edebilir ve yaratabilir, kullandığı sözcüklerin tekanlamlı ve sabit imlenenleri tarafından sonsuza dek tutsak edilmiş kalmaz – başka deyişle, dil dildir. Yine de, özdeşleştirici-kümelendirici boyut da mevcut değilse eğer yalnızca bu tanım değil, şeyin kendisi de imkânsız olur. Çünkü *bu* imlem ancak *bu* demet olmalıdır, bir başkası değil, ve *bu* göndermeler, "bir şeyden bir şeye" göndermeler olmalıdır, geçici olarak sabit olarak konmuş terimler arasında geçici olarak istikrarlı olarak konmuş ilişkilerdir. Bir imlem, "kendinde" hiçtir, kocaman bir ödünçten başka bir şey değildir –ve yine de *bu* ödünç var olmalıdır; onun tamamen kendi dışında olduğu söylenebilir– ama kendi dışında olan *odur*.

İmlem, esas olarak kümelendirici-özdeşleştirici belirlenimlerince yakalanamaz. Yine de, bu durumda bile, bu mantığın kısmi etkisini ve gerekliliklerini saptamaktayız. Bu konuya daha ilerde döneceğiz (Bölüm VII).

"Legein"in görünümleri

Legein'in çekirdek işlemi *adlandırmadır*. "Bunun adı şudur..." bile, genellikle ayrı ve ayrılabilir olarak düşündüğümüz tüm işlemciler demetini işin içine katar.

Burada öncelikle gerçekten içerilmiş ve tamamen işlemekte olan şey, *im* (ve imlerin çoğulluğu) ve onun var kıldığı her şeydir. (*İm*'in buradaki anlamı, Saussure'ün verdiği anlam değil, gündelik anlamıdır). O burada somut merci gi-

bidir, geri kalan her şeyden ayrı, farklı ve tanımlı olarak ortaya konmuş maddi yoğunlaşmadır: "Bunun adı *x*'tir", *x*'in Heraklitos'çu akıştan "ayrı nesne" olarak oluşmuş olduğunu varsayar. O aynı zamanda biçimsel *eidos* gibidir: *X* eğer tür ya da biçim değilse ve rastlanabilecek her somut *x*, im olarak im olduğundan, bu tür ya da bu biçim sayesinde değilse im de değildir. Nihayet, imi oluşturan somut merci ile biçimsel *eidos*'un bu *sui generis* ilişkisi gibidir. *X*'in farklı yazım ya da seslendirilmeleri, somut köpeğin köpek türü ya da köpek kavramı karşısındaki hali gibi, *x*'in *eidos*'ları değildir. *X* eğer yeterince oluşmuşsa, *x*'i *eidos* olarak "tüketir"; diğer *x*'lerin herhangi birinden "kendinde" farklılaşmaz, ancak konum olarak farklılaşabilir, tüm *x*'lerle –onlar olmadan– özdeştir, yoksa aynı kavramın farklı mercii olarak değil, çünkü *x* bir "kavram" değildir. *Figür* olarak onlarla özdeştir, ve bu özdeşlik tümellikle, daha doğrusu figürün *türselliğiyle* benzeşir (üçgen tüm üçgenlerle benzeşir), ama asla ona indirgenemez. İmin sahip olabileceği tüm "arızi" özellikler, anlamlı değildir; bu somut mercilerin "kullanım bakımından yeterince" (*pros tén chreian ikanôs*) benzer olması yeterlidir ve bu kullanım imin im olarak kullanımıdır; bir üçgeni içeren geometrik bir yapı içinde ise yanılmak mümkündür, çünkü özel *bir* üçgen –ikizkenar, çeşitkenar– zorunlu olarak çizilir ve buna özel bir dikkat yöneltmek gerekir. *X* ya *x*'tir ya da *değil*, *x* olarak tanınabilir ya da tanınamaz; eğer *x*'se, tanımsız bir sınıfın kanonik temsilcisidir, im olarak, olası tüm *x*'lerin mutlak dengidir. Toplumsal imgelem, imi ortaya atarak, evrenin akışı içinde ilk kez *özdeşliği*, başka yerde var olamazmış gibi var kılar; özdeşliği *kurar / kurumlaştırır*, ve onu *figürün* içinde ve *figür* aracılığıyla kurumlaştırır.

Daha sonra burada "nesne" (hem im biçiminde hem de imin im olduğu şey biçiminde), "şey" olarak, "özellik" olarak, vs. içerilir. O andan itibaren nesne bir belirsizliğin (il-

le de bir çoğulluk olması gerekmez) belirli birimi olarak, ayrılabilir-ayrılmış olarak, geri kalandan özgürce kopabilir ve bu geri kalana yeniden dahil edilebilir olarak, bir sınıfa ya da kümeye ait olarak ve bu sınıfın temsilcisi olarak, ne bu sınıfın diğer temsilcileriyle ne de mevcut haliyle sınıfla karıştırılabilir olarak; nihayet, *index sui* olarak –kendinin endeksi olarak–, *kendini* temsil eden ve doğrudan doğruya ait olmayan ya da ardından belirebilecek olmayan tüm "bölümleri", "tezahürleri", "nitelikleri" aracılığıyla varlığını sürdüren olarak görülür ve ortaya konur. Tam ya da tözsel olarak özdeşlik böyle kurulmuştur / kurumlaşmıştır, şu ile bu arasındaki özdeşlik değil, ama kendi-lik [*soi-ité*] olarak *kendi ile* özdeşliktir, *autotés, Selbstheit.*

Nihayet burada *imsel* [*signitive*] ilişki içerilmiştir; analiz edilemez ve inşa edilemez, bu iki terimi eş-aidiyet olarak ortaya koyan ve hemen alan, aralarında gerçek ya da mantıksal herhangi bir ilişki (totoloji, çünkü gerçek ve mantıksal ilişkiler ancak imsel ilişkiden yola çıkarak ve bu ilişki aracılığıyla var olabilirler) olmadan, mutlak anlamda özgül olarak im-nesne ilişkisi içerilmiştir. Bu ilişki, bu iki terimi doğrudan doğruya tümel, daha doğrusu türsel olarak var kılar; bu ilişki tümelleştirici ya da türselleştiricidir, çünkü, bu iki terimi ortaya koyar koymaz, iki "sınıf"ı ortaya koyar ve ancak sınıfları ortaya koyabilir. "Atomik" nesne de im de asla var olmaz: "Atomik" nesne, "anlık olay" olarak, mantıksal-bilimsel olarak *legein*'in evriminin bir sonraki evresine ait soyut bir hazırlıktır. İmsel ilişki, her seferinde, kendi içinde tekildir ("...in adı ...dır" iki sınıf arasındaki biricik ilişkidir ve eğer biricik değilse yoktur) *ve* tümelleştirilebilir çekirdektir (*bir* adlandırma ilişkisine sahip olmak, her yerde adlandırma olanağına sahip olmaktır).

Demek ki, bu andan itibaren, ayrılabilir-ayrılmış olarak iki somutun, iki *eidos*'un ve aynı zamanda *eidos*'tan *eidos*'a

ilişki olan özgül bir somuttan somuta ilişkisi içinde ve kesişen temsillerin [re-présentation] çoğul ilişkilerinde, bunlara karşılık gelen *eidos*'larm temsilcisi olarak somutların konumu vardır. Bu köpek *köpekleri* temsil eder, ama aynı zamanda, "köpek" sözcüğünü tanımayan birine "anlatmak" için de kullanılabilir – ve bu sözcüğün sözlü ya da yazılı mercii bu köpeği, her köpeği ve genel olarak köpekleri belirtebilir.

İmsel ilişkinin işin içine kattığı şey, *quid pro quo*'dur; bir şey için ya da başka bir şeyin yerine bir şey, görüleceği gibi, mantıksal kategorileri "içeren" ya da "peşinden getiren" yeniden-sunumdur* [temsil] (*Vertretung*); ama bunlardan yola çıkarak inşa edilmesi imkânsızdır, çünkü kategorilerin her uygulamaya konması onu varsayar. Bu yeniden-sunum [temsil] elbette kuruluştur / kurumdur. Demokritos bunu açıkça ve derinlemesine görmüştü, o zamandan beri neredeyse hiçbir şey eklenmeyen argümanlarla gösteriyordu ki, dil "doğal" değil kurulmuş bir şeydir, yalnızca im olarak uzlaşımsal ya da keyfi olmasıyla değil –Rhin'in bu tarafında "öküz" denen şeye öte tarafında "*Ochs*" denir– ama bu "*bu*"nun da kurumlaşmış olması anlamında böyledir. Sıcak ve soğuk, kuruluş / kurum (*nomô*) aracılığıyla, der Demokritos, sıcak ve soğuk "sözcükleri" ya da verili ve kesin bir "sıcak" ve "soğuk"la ilişkileri değildir, *sıcak* ve *soğuk*'tur.[18] "Keyfi" olan şey yalnızca ve aynı zamanda *falanca* ve *her* tikel im değildir (tersine: tikel olarak ele alınan her im örneğinde, keyfi olan sınırlı ve sonuç olarak sorunsallıdır), ama mevcut haliyle im ilişkisidir, bu haliyle ve tüm olarak ele alınan *legein*'dir.

Ama aynı zamanda, imsel ilişkinin işin içine kattığı şey, (genellikle işitilebilir ya da görülebilir) somut, maddi-du-

(*) Yazar, temsil anlamına gelen représentation kelimesini re-présentation olarak yazdığında présenter (sunmak) fiiline gönderme yapmaktadır.

18 Diels, Fr. 9, 26, 125.

yumsal, ama ele alınan toplum üyeleri için *maddesiz-duyumsal* olarak var olduğu sürece, im olan –ve bu da, tikel herhangi bir bireyin somut varlığının ötesindedir– bir figürdür. Maddesiz-duyumsal, tam olarak Aristoteles'in *phantasma*'nın, fantazmın, "imge"nin tanımı olarak verdiği şeydir.[19] Somut mercilerin (fiilen söylenmiş ya da yazılmış sözcükler, vs.) belirsiz çoğulluğu olarak ortaya çıkan şey, maddesiz-duyumsal figürlerin belirsiz çoğulluğu, *phantasma,* bireylerin (iki kez belirsiz çoğulluk: her birey için belirsiz çoğulluk ve bireylerin belirsiz çoğulluğu) türsel-duyumsal temsilleri (örneğin "akustik görüntüler") de *im* olan ve verili bir toplumsal alanda herkes için *bu* im olan maddesiz-duyumsal *figür* tarafından, toplumsal-tarihsel *fantazma* olarak adlandırmak zorunda olduğumuz şey tarafından, yani sözcüğün ve maddi-soyut varlığı içindeki falanca sözcüğün imle ilişkisinden tamamen bağımsız olarak bir arada tutulur. Bu toplumsal *phantasma,* sayelerinde imgelemin ve imgeselin düşünmeden düşünülmesi daima istenmiş olan şemalara indirgenebilir değildir; görünür olarak zayıflatılmış tekrar, yeniden-üretim, bir verinin kısmî zaptı, taklit ya da benzer herhangi bir şey değildir. O, yaratıdır, somut figürleri ("sözcük imgesi"nin tikel mercileri, maddileşmeleri) neyseler o olarak – sözcük figürleri, imler (yoksa gürültü ya da iz olarak değil) *var kılan,* gerçek olmayan bir figürün (figür grubu) toplumsal imgelem tarafından konumudur (kurumu). İmgesel: yalnızca imgelerin konumu içinde ve bu konum aracılığıyla var olan güdülenmemiş yaratı. Toplumsal: bir bireyin (birey, toplumsal *kuruluştur / kurumdur*) ya da bir birey yığınının eseri ya da ürünü olarak tahayyül edilemeyecek olan, mevcut haliyle ve kendi içinde psike'den yola çıkarak türetilemeyecek olan.

İm olarak (imler) toplumsal *phantasma,* aynı zamanda, söz konusu toplumsal alanda yer alan herhangi biri tarafın-

19 *De anima,* III, 9, 432a 9-10.

dan temsil edilme (*Vorstellung*) ve yeniden-üretim olasılığını yaratır; aynı zamanda, bireyin toplumsal olarak oluşumu yoluyla, esas aracı olduğu oluşum aracılığıyla kısmi-kesinliği çıkarsar. Ama eğer, yalnızca bireyler *için* temsil olasılığının sağlanmış olmasıyla değil, bireyler *tarafından* sürekli yeniden ele alınması ve yeniden üretimi kesin olarak belirgin olduğunda da im olabilir. Bu yalnızca bireyin temsil içinde ve temsil aracılığıyla konuşmasını değil, ama yalnızca temsil dışmerkezli ve kendine başkalık olduğu ölçüde konuşabilmesini de içerir: Konuşmak, imler içinde var olmak, kelimenin tam anlamıyla, mutlak anlamda orada olmayan şeyi orada görmektir. "Ampirik olarak" ya da "psikolojik olarak" değil, her düzeyde ve basitçe değil, on bin kere on bin defa, felsefi ya da başka türlü düşünce, matematik, herhangi bir algoritmanın basitçe manipülasyonu, temsili gerektirir, imgelemi gerektirir, sonuç olarak, toplumsal imgeseli ve *legein*'in kurulmasını / kurumlaşmasını gerektirir.

İmsel ilişkinin indirgenemezliği üzerinde ısrar etmek önem taşır. İmin, "bu"nun imi olması için, "bu"nun yeterince sınırlanmış ve "tanımlanmış" olması gerekir; ve bir im ya da bir im grubu ona bağlanmamış olduğu sürece, "bu" asla yeterince sınırlanmış ve "tanımlanmış" değildir. Ama daha fazlası da vardır. "Bu", ancak önceden *kendinin göstergesi* halini alarak sınırlanmaya ve "tanımlanmış" olmaya başlayabilir – dolayısıyla, imsel işlemin önceden "bulaşmış olması" şarttır. Belirlemenin "bu"su, belirtilen "nesne" mutlak bir dolaysız olmaya son verir (ya da, aynı anlama gelmek üzere, bunun dışında, dilin dışına ve *legein*'in önüne yerleştiğini ileri süren düşünümsel soyutlama asla olmamıştır); kendi içini kazar ya da açılır, bir derinlik edinerek, gönderge olarak ona sahip olacak sonraki tüm atıfları ya da belirlenimleri olası kılar; ama aynı zamanda, sonsuzca bölünür ya da

çoğalır, rastlantılarının açık dizisi içinde kendinin temsilcisi olur. Böylece, "nesne", belirtilen *bu,* "kendi"nin hem daha fazlası hem daha azıdır – aynı zamanda, *legein*'in içinde ve *legein* aracılığıyla ortaya konmuş olarak, neyse odur, kümelendirici-özdeşleştirici mantığın işlemleri içinde sonsuzca yeniden ele alınabilecek ayrı ve tanımlı öğedir. Aynı zamanda, bir şeyin im olabilmesi için, im olarak ve *bu* im olarak sınırlı ve "tanımlı" olması gerekir. İm kuruluşu, dolaysız olarak, imler sınıfının kuruluşudur, ve her im, im olarak, imlerin (ve elbette, bunun içerdiği her şeyin) varlığına işarettir. Bir anlamda, imin kendini im olarak belirtmesi gerekir, orada bir im olabilmesi için elbette herhangi birine hitaben kendini belirtmesi, diğer imleri belirtmesi ve onlar tarafından im olarak belirtilmesi gerekir. Bu, tecrit edilmiş *bir* imin durumu asla olamaz – "sistem" oluşturan imler sınıfı zorunlu olarak her zaman vardır (*kod*). Bu nedenle, "doğal imler"den (duman ve ateş, vs.) söz etmek yanlış kullanımdır. İki "doğal" tesadüfün düzenli çakışması, ilinek (*sumbainein*), burada olduğu gibi başka yerde de, bazı imsel ilişkilere payanda olarak hizmet edebilmiştir; bir uçurum onu bir imler sisteminin kurulmasından ayırır. Aynı şekilde, enformasyon kuramı bu alanda hiçbir şeye yardım etmez; onun sağlayabileceği tek şey şu kaba koşuldur ki, "doğal olarak" çok sık olan figür ya da tesadüfler im rolü oynayamaz, çünkü onları çevreleyen şeyle sürekli karıştırılabilirler, yani "nesne" olarak kabul edilebilirler. Ama her koşulda, imsel ilişki buna önceden yol açmıştır, çünkü im "nesne" olamaz (tabii nesne-im değilse eğer); nesne-imler belirttikleri nesnelerin dışında bir sözümona-nesneler sınıfı olarak ortaya konmalıdır; dolayısıyla, nesne-im olarak (biçimler, türler, sistem oluşturan imler *eidos*'u olarak) *yaratılmış* olmalıdırlar. Öngörülemeyen ya da istisnai nesne ya da olay, *omen*'dir [âlâmet], "doğal im"dir – im değildir. İmler sisteminin kendini imler

sistemi olarak belirtmesi gerekir – ve bu, bu işlemi anlamak için herhangi bir "üstdil" inşa etme yönündeki her teşebbüsü baştan itibaren yarı yolda bırakır.

Ama indirgenemez ve inşa edilemez olan şey, ilişki olarak, özellikle imsel *ilişkidir*. Kuşkusuz, "*x*, *y*'yi belirtiyor"un, *x* ve *y*'nin "nesne" olarak, *bu nesneler* olarak ve "bir ilişki içindeki nesneler" olarak oluşmasını sağlayan tüm kategorileri işin içine kattığı söylenebilir. Ama bu aşağı yukarı boştur. "*X* (im), *y*'yi (nesne) adlandırıyor"da, *x* özellikle nesne olarak oluşmuş *değildir*, nesne-im-olmayan olarak konmuştur, nesneyi oluşturan kategoriler onun için uygunsuzdur. Birazdan tartışılacak başka çekirdeksel işlemler burada işin içine karışır – tıpkı belirtme nesnesi olarak *y* "nesne"sinin konumunda olduğu gibi. "Adlandırmak", miras alınan mantık-ontolojide yeri olan bir ilişki değildir; ne bir yargı biçimine ya da bir var olma biçimine denk düşen bir kategoridir ne de mantıksal olarak inşa edilebilir; çünkü her mantıksal inşa mantıksal olarak bunu varsayar. Adlandırma (yeniden-sunma, *Vertretung*), *quid pro quo,* kökensel kuruluştur / kurumdur.

Bu, düşünümsel-soyut düşünceye, "yapıcı" kategorilerin (bir, birçok, töz, vs.) ya da "düşünümsel kavramlar"ın (özdeşlik, farklılık, biçim, madde, vs.) *legein* içinde basitçe uygulanmaya konması olarak görülebilecek olan şey, aslında ("gerçekten" ve "mantıksal olarak") "kategoriler"den ve "kavramlar"dan tamamen başka bir şeyi varsayar: "Mantıksal işlemler" olmayan, işlemci figür-figürasyonlar olarak var olan işlemci-şemalar demetini varsayar; kendi işleyişinin ve tüm diğerlerinin işleyişinin *sonuçları* zaten mevcut değilse, bunlardan hiçbiri işleyemez (bu da onları "inşa etme"nin tüm olasılığını dışlar). Aynı şey *teukein*'in işlemci-şemaları için de geçerlidir; ve bu, *legein* ile *teukein* arasındaki bağıntılar için de geçerlidir. Ancak eğer *teukhein* ve sonuçları zaten elde ise *legein* vardır; eğer *legein* ve sonuçla-

rı zaten elde ise *teukhein* vardır. *Legein* bir *teuxis*'tir ("imalat") ve bir *teukhos*'tur ya da bir *tukton* (alet, iyi imal edilmiş aygıt); *teukhein* bir *lexis*'dir (iyi telaffuz edilmiş bir "söyleme") ve bir *lekton*'dur (bu "söyleme"nin bir sonucu ve olası olarak bu "söyleme"). Burada böylece kendini gösteren şey, onu kökensel kurmanın / kurumlaştırmanın ve kuruluşun / kurumun önemli bir yanıdır – kuruluşun / kurumun "*kendini* varsaydığı" söylenirken kötü ifade edilmeye çalışılan şey, sanki önceden tamamen olmuş (ve sonsuzca olmaktaymış) gibi olabileceğidir ancak. Toplumsal imgesel, toplumsal-tarihsel yapma / temsil etme olarak var olur; bu haliyle, özdeşleştirici ya da kümelendirici olarak yapma / temsil etme olan kendi toplumsal-tarihsel varlığının "araçsal koşulları"nı kurar / kurumlaştırır ve kurmak / kurumlaştırmak zorundadır, yani *teukhein* ve *legein*; ama bu kurmanın / kurumun kendisi, yapmanın ve temsil etme "araçsal koşulları"nın kurulması, hâlâ bir yapma ve bir tasarlamadır –bir figürasyon-figür, bir sunuş olarak bir varlık yapma–; mevcut haliyle *legein* ve *teukhein*'in kurulması / kurumlaşması hâlâ bir *legein-teukhein*'dir.

Bu durum, *legein*'in temel işlemsel şemalarının bazıları örnek alınarak açıklanabilir (bunlar aynı zamanda *teukhein*'in temel işlemsel-şemalarıdır).

İmsel ilişki döngüsel olarak içerir, daha doğrusu, uzak durma-ayrılığın işlemsel şemasıyla karşılıklı ayrılmazlık içinde vardır.[20] İm ve nesne, muhakkak ki tüm geri kalan-

20 Burada karşılıklı içerimden söz etmek, elbette ki, mantıkta ve matematikte yerleşmiş kullanımlar karşısında hatalı bir dil kullanımından fazla bir şeydir. İki önermenin karşılıklı olarak birbirlerini içerdiğini söylemek, bunların özdeş ya da aynı olduklarını söylemektir. Ama ayrılık ve birleşme, bir diğeri olmadan imkânsızdır ve daha ilerde sözünü edeceğimiz diğer işlemci şemalar olmadan, birbirlerini *gerektirirler*, her birisi diğerinin belirmesi olgusundan doğar; yine de bunların "aynı" olduğunu söylemek anlamdan yoksun olur. Daha uygun terim olmadığından, karşılıklı ayrılmazlıktan ya da döngüsel içerimden söz edeceğiz.

dan ve birbirlerinden ayrı olmalıdır. Bu sonuncu ayrılık, sözümona "genetik dil"den ya da "bilgisayar dili"nden *legein*'i aynı zamanda ve kökten ayırmak için yeterlidir. Çünkü, bu durumlarda, "im" ve "nesne" gerçekten ve mantıksal olarak *aynıdır*: "İm" olarak hatalı kullanımla sunulmuş olan şey, nesne*dir* ve nesne *olarak davranır;* burada, sözümona "im"in ancak nesne olarak işlev gördüğünü, gerçek neden sonuç ilişkisi yoluyla harekete geçtiğini unutan, naif bir insanbiçimcilik yoluyla "im"den söz edilebilir. Neden olanlar, molekülün stereokimyasal özellikleridir, (*bu* açıdan) en bayağı biçimde, falanca bir başka molekülle filanca birleşme ya da falanca ürünün "imalatı" gibidir. Durum, gerçek ve mantıksal anlamda bir bilgisayarda da aynıdır, yalnızca neden sonuç ilişkisinin "dayanak"ları farklıdır.

İmsel ilişki, birleşme işlemci şemasını da içerir: İme ait olanın birleşmesi, nesneye ait olanın birleşmesi; bu sayede her ikisi de *bu* im ve *bu* nesne gibidir. Ama, im-nesne çiftini var yapan bir başka türde birleşme, bu im bu nesne*nin* imidir, ve nesne bu ime bahşedilmiştir. Ayrılık ve birleşmenin döngüsel içerme ya da karşılıklı ayrılmazlığı, doğrudan doğruya aşikârdır: (Tüm geri kalanda birleştirilen şeyi) Ancak ayırarak birleştirebiliriz, ancak birleştirerek (geri kalandan ayrılmış olanı bir araya koyarak) ayırabiliriz.[21]

Birleşmenin işlemci şeması aslında ikilidir – ve sayesinde ikizi olduğu bir başkasını doğrudan doğruya ortaya çıkartır. Birleşme için eş-aidiyet de denebilir: "Nesne" köpek, falanca falanca yanların, özelliklerin, bölümlerin, vs. eş-aidiyetini de içerir; "köpek" (sözlü ya da yazılı) imi, fonemlerin, harflerin, vs. eş-aidiyetini de içerir. Ama bu eş-aidiyet ne mutlaktır, ne herhangi bir şeydir: *bir şeye göre (pros ti, quatenus)*

21 Ayrılık / birlik, dışlama / içerme olarak da söylenebilir, tıpkı ölçülülük / süreklilik denebileceği gibi; içeri ve dışarı da, tıpkı sınır ve komşuluk gibi zımni olarak burada ortaya konmuştur.

eş-aidiyettir; ve, aynı zamanda, her ayrılık *bir şeye göre* ayrılıktır. Bu *bir şeye göre*'nin kendisi indirgenemez ve inşa edilemez şemadır. Oysa imsel ilişki, mevcut haliyle, döngüsel olarak *bir şeye göre* işlemsel şemasını içerir ve bunu da çoğul biçimlerde yapar; ama aynı zamanda, kendisi de, bir şeye göre birleşme-ayrılık'a indirgenemeyen işlemsel şema gibidir, ama tersine, onun tarafından "gerektirilir". Çünkü mevcut haliyle imsel ilişki ("*x, y*'yi belirtir") ister istemez *x*'e ve *y*'ye eş-aidiyeti oraya koyar, ama özgül, imsel eş-aidiyet olarak: Nesne ve im (falanca nesne ve "onun" imi), bu nesnenin imi ve bu imin nesnesi *olarak (bir şeye göre)* birlikte aittirler; imsel ilişki olgusuyla ve bu ilişki *olan şey için* birlikte aittirler. Ve, (imsel ilişkinin ortaya koyduğu) imin ve nesnenin bu eş-aidiyeti var olduğu için, nesnenin "bölümleri"nin ve imin "bölümleri"nin eş-aidiyeti vardır. Bu sıradan gerçeklik üzerinde asla fazla düşünülmez: Köpek sözcüğü ve köpek, birlikte aittir – ve bu, köpeğin kafasının ve bacaklarının birlikte ait olmasından tamamen başka biçimdedir. Birinci eş-aidiyet olmadan ikincisi *yoktur – legein* içinde ve *legein* için yoktur, dil, düşünce, "bizim için" değildir. İmsel ilişki, "bir şey karşısında" ayrılık-birlik'ten yola çıkarak "inşa edilmek"ten ya da "oluşturulmak"tan uzak olduğu gibi, o bunu varsayar, daha doğrusu döngüsel olarak içerir. *Bu* ayrı-birleşmiş olabilir, çünkü "bu" onu belirtir. Ve, işlem gören ürünler içinde cisimleşmiş bu işlemci şemalara "sahip" olunduğunda, onların işlemleri başka *bu*nlar ve "bu" "imal etmek" için bitmek tükenmek bilmeden kullanılabilir.

"Nesnel" ya da "gerçek" eş-aidiyetten ayırt etmek için imsel eş-aidiyet olarak adlandırılabilecek bu eş-aidiyet, "*x, z*'yi değil *y*'yi adlandırmak için kullanıl*malı*dır, *y, t* ile değil *x* ile adlandırılmalıdır," *kuralının* (döngüsel olarak içerir) işlemci şeması olmadan elbette olamaz. Bu *-meli, -malı* (*Sollen*) katışıksız bir olgudur: İhlali, mevcut haliyle, ne mantıksal çeliş-

kiye yol açar, ne etik ihlale, ne estetik çirkinliğe. (Bunu tesadüfi ya da sistematik olarak ihlal eden birey için, "gerçek yaptırım"lar olabilir – ama bu başka bir şeydir). Ve, kendinden başka bir şey üzerinde "temellenmiş" olamaz; yalnızca özel hiçbir imsel ilişki "temellenmemiş" olmakla kalmaz (dahası, *ikincil* bir düzeyde kısmi olarak "açıklanmış" ya da "doğrulanmış" da olamaz); ama mevcut haliyle imsel *ilişki* ve döngüsel olarak içerdiği kural, ancak *legein*'in zorunlulukları üzerinde temellenebilir – ve böyle bir kuralın olabilmesi için *legein*'in olması gerekir.

Bu olgu üzerinde duralım: Miras alınan tüm mantık ve ontoloji içindeki hiçbir şey, bu imsel eş-aidiyetin ne olduğunu ve *nasıl* olduğunu düşünmeyi sağlamaz (tıpkı kurumun ne olduğunu ve *nasıl* olduğunu düşünmeyi hiçbir şeyin sağlamaması gibi). Elbette ne "mantıksal ilişki"dir, ne "gerçek ilişki", ne biri, ne diğeri olabilir. Yanlış kullanım yoluyla "nesne"den bir kavram yapmak, kavram olmayan bir şeyle –im– anlamsal eş-aidiyet yoluyla ilişkiye sokulur. Demek ki bu bir "mantıksal ilişki" değildir. Ve bu "gerçek ilişki" olarak sunulamaz – fiili bireysel temsillere gönderme yapmak hariç: Burada, "sözcük imgesi" ve "şey imgesi" yan yanadır (ve nasıl ve niçin böyle olduklarını açıklamak için bireyin tarihine gönderme yapılır). Ama bu sunum birçok açıdan savunulamazdır. İmsel eş-aidiyet, kuşkusuz bireysel temsiller içinde ve bunlar tarafından araçsallaştırılmıştır, ama bu haliyle *orada* olduğu hiçbir biçimde söylenemez: Her seferinde *orada* olan şey, her birey için, nesnenin, imin ve ilişkilerinin ("birleştirme") *tikel* gerçekleşmelerinin bitmek bilmeyen dizisidir. Bu ilişkinin (ya da birleştirmenin) her türlü "imge" arasındaki herhangi bir birleştirmeden niçin ve neden farklılaştığını, ya da farklılaşıp farklılaşmadığını hiçbir şey söyleyemez. Bireysel temsil akışı içinde ve bu akış tarafından temsillerin ilişkiye sokulması (gönderilmesi), kuşkusuz, her di-

lin zorunlu dayanağıdır – ama dili açıklamaz. Konuşmak genel olarak birleştirmek değildir, "sözcük imgeleri"nin birbirine zincirleme eklenmesi de değildir; bu, "bir şeyin işareti" olarak, kurallara göre –özellikle, imsel eş-aidiyet içinde içerilmiş kurala göre– imleri birbirine bağlamak ve yeniden üretmektir. Ve ben bu kuralları, verili bir topluluk içinde sözün fiili kullanımından çıkarılmış betimleyici bir soyutlama olarak düşünemem, çünkü bu söz ancak bu kurallar aracılığıyla var olabilir. Nesne-im ilişkisinin her birey tarafından tikel gerçekleşmeleri, toplumsal olarak, kurulmuş / kurumlaşmış olarak – yani "gerçek" olmayan olarak, yersiz ya da yerdışı olarak ("gerçek" ya da "mantıksal") imsel eş-aidiyet ve kural var olduğu için var olabilir. Bu nedenle, bu eş-aidiyeti kendimize, imsel eş-aidiyet olarak doğrudan doğruya temsil edemeyiz. Bir ağaç resminin altına "ağaç" ve *arbor* sözcüklerini dilediğim kadar çizebilirim ya da onları hayalimde canlandırabilirim ya da gerçek bir ağaca bakarken hiç durmadan tekrarlayabilirim, mevcut haliyle sözcüğün ve şeyin eş-aidiyetini asla kendim için temsil edemem, ne de onu kendisi için hedefleyebilirim, *onu* düşünemem bile; ancak dolaylı olarak yapabilirim bunu. Oysa, temsillerin basit birleşimi söz konusu olduğunda durum asla bu değildir: Benim temsilimde iki olayın ya da anının yan yana konması ne kadar gizemli, ne kadar olasılıktan uzak, ne kadar heterojen, ne kadar anlaşılmaz olsa da, bu yan yana konma ya da bu birleşme "bizzat" bana çakışma, benzeşme, kendini tasarladığında "terim"leriyle birlikte bir "parça"nın bir "bütün"ün içine dahil edilmesi, vs. olarak verilmiştir; bağlantı kendini bağlı olanın fiili parçası olarak verir ve bu, onun niçinini ve nasılını sonsuzca sorgulayabileceğim olgusuyla ilişkisizdir. Temsillerin bağlantısı, temsil akışının fiili "parça"sıdır, imsel eş-aidiyet böyle olamaz. Ya da, Kant'ın diliyle konuşursak: (düşüncelerin ya da herhangi bir temsilin) *her* bağ ya da

ilişkisi, "imge" ya da şemaların bağ ya da ilişkisidir, bu da üst düzeyde bir şema içinde ve bu şema dolayısıyla desteklenir, sunulur, şekillendirilir. Oysa, tahayyül edilebilir ya da inşa edilebilir hiçbir şema, mevcut haliyle imsel ilişkiyi açıklayamaz (ya da "canlandıramaz"), bunun esas nedeni şudur ki: *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki hiçbir şey, başlangıcından bugüne bütün felsefedeki hiçbir şey gibi, bir elips ile O harfi arasında, bir doğru parçası ile I harfi arasında herhangi bir farklılık saptama hakkını vermez, sağlamaz. O harfi (ve hiçbir harf – ve tüm bunlar doğrudan doğruya ve elbette fonemlerin yerine geçer), ne Kant ne de herhangi bir filozof için *var* değildir, var *olamaz,* hatta Hiç *bile değildir*. Muhakkak ki o ne "şey"dir ne "kavram"dır. Hiç'e de ait değildir: aklın var olması değildir, ne yoksun kılıcı hiçliktir, ne olumsuz hiçlik; ve imgesel var olma –*ens imaginarium*– değildir, çünkü *ens imaginarium* olarak O bir elipstir, harf değil. Felsefe, bugün yazılmış en kesin, en çetin felsefe de, çelişik kavram olarak kendini hiçleştiren şey olarak ortaya atılamayan, olumsuz hiçlikten son derece daha düşünülmez kıldığı bir dilin içinde ve bu dil aracılığıyla düşünür: Dil, bu perspektif içinde, –kare şeklindeki daire için denebileceği gibi– var olmadığı söylenebilecek kadar bile var olamaz.

Bu, miras aldığımız düşünce içinde, *egolojik* konumun ve toplumsal imgeselin, bununla birlikte giden toplumsal-tarihselin gizlemesinin bir sonucudur. O ve I Hiç'ten de azdır – çünkü O ve I kuruluştur / kurumdur ("kurumlaşmış öğe"), tarihsel olarak yaratılmış figür-biçim-*eidos*'tur. Toplumsal imgeselin gizlenmesi: İm *olarak* im, ancak kurulmuş / kurumlaşmış figür olabilir, biçim-norm, toplumsal imgeselin yaratısı olabilir. Ama aynı zamanda, ve dahası, imsel eşaidiyet ancak kuruluş / kurum olarak, işlemci şema olarak, mevcut haliyle, egolojik alanda tasarlanamaz ve –kelimenin tam anlamıyla– mevcut haliyle düşünülemez olan bir kip

üzerinde figürlerin figürasyonu olarak var olabilir. Sonuç olarak, söylenmiş olduğu ve aşikâr olduğu gibi, bu eş-aidiyet, bireylerin temsili içinde ve bu temsil tarafından her zaman için araçsallaştırılmıştır ve arasallaştırılmalıdır; (doğruya ya da yanlışa doğru götürdüğü ölçüde geleneksel felsefede şöyle bir incelenen) kökten imgelemin bu temel özelliğini bireylerin psikesi içinde karşılık olarak içerir: "Olmayanı imgelemek" değil, ama bir şeyi başka bir şeyden yola çıkarak imgelemek/canlandırmak, var olan şeyin içinde var olmayanı "görebilmek", bir şeyi başka bir şeyle temsil edilebilir kılmak ya da temsil etmek.

İnsel ilişki döngüsel olarak değerin ya da *değeri bir şey etmenin* işlemsel şemasını içerir, ve bu da ikili işleyiş altında görülür: *bir şey olarak değer etmek* (değeri bir şey olmak, bir şeyle aynı değerde olmak, *wie*) ve *bir şey için değerli olmak* (bir şey amacıyla değerli olmak, falanca amaçla değerli olmak, *um... zu...*), farklı alanlarda "değişim değeri" ve "kullanım değeri" olarak muhtemelen daha sonra birbirinden ayrılabilir ve özgülleştirilebilir. (İmin ya da nesnenin) figür ya da imgesinin türselliği, burada, ilk tümellik ve sınıf (küme) yaratımı olur. "Aynı im"in ilinekleri, "somut" farklılıkları (yazı, telaffuz – ya da konum) ne olursa olsun denktir; "aynı nesne"nin mercileri, "aynı im"e denk düştükleri ölçüde eşdeğerdir. Sınıfın nesneyle aynı anda yaratıldığını hatırlayalım, nesne sınıf*tır*, "tekil" bile olsa, özel ad yoktur: *bu* köpek, tanımsız ilineklerinin sınıf*ıdır*, ve "aynı köpek"in bu ilinekleri *bir şeye göre* eşdeğer olarak ortaya konmuştur (ya da, aynı anlama gelmek üzere, bu köpek ancak farklı ilinekleri üzerinde işlem gören eşdeğerlik şeması aracılığıyla "aynı" köpektir). Eşdeğerlik, tarihsel yaratıdır, birinci doğal katmanın verileri üzerine payandalanmıştır (biyolojik "köpek" türü, "bireysel" organizma olarak *bu* köpek). İm olan şeyle-

rin eşdeğerliliğini daha özel olarak ele alalım. *Legein*'de, bir imin tüm ilinekleri, ancak *bu* imin ilinekleri olarak ayırt edilebilirlerse, verili bir düzeyde (ve *bir şeye göre*) kendi aralarında eşdeğerdirler. Dolayısıyla değiştokuş edilebilirlerdir, kullandıkça yıpranırlar – birbirlerinin yerine geçebilirler. Bu ikâme edilebilirlik *legein*'in her düzeyinde işler: İkâme edici ilişki olarak adlandırılması tercih edilir olan "paradigmatik" (Hjelmslev) ya da "çağrışımsal" (Saussure) ilişkiyi kurar. Eşdeğerlik, bir imin tüm maddileşmelerinin mutlak eşdeğeri ya da kusursuz ikâme edilebilirliği olarak kendini gösterir – tek koşul, minimal olarak ayırt edilebilir olmalarıdır; ve dar anlamda "paradigmatik" ilişki içinde kısıtlı ikâme edilebilirlik ya da görece eşdeğerlik olarak kendini gösterir.

Diğer yandan, imsel ilişki *bir şey için değerli olmak* şemasını içerir. Tek bir imin *legein*'i yoktur: Farklı düzeylerde imler sistemi vardır ("İkili eklemlenme"nin gerekli ya da gereksiz niteliği sorununu burada tartışacak değiliz). Her düzeyde, imler kendi *bileşimleri* aracılığıyla işlerler (Saussure'ün dizimbilimsel ilişki diye adlandırdığı budur). Bileşim, imlerin bileşimi olmaz, yinelenen düzeylerde ayrılık/birleşmenin basit tezahürü olur; tabii eğer *bir şey için değer taşımanın* işlemsel şeması işin içine girmiyorsa. Her im kendi olası kullanımıyla, başka deyişle içine girebileceği izin verilmiş bileşimlerle nitelenir. Bu haliyle, bir imin "kullanım değeri" bileşimsel değeridir ("değişim değeri" de ikâme edilebilirliğidir). Örneğin Fransızca'da, *n* "fonem"inin, iki sesli arasındaki "kullanım değeri" hiçtir. Demek ki her im, *bir şey için değer taşıma*'nın gücül işaretlerinden ya da "kullanım değeri"nden etkilenir. *Legein* ele alındığı ölçüde (başka deyişle, *kod* olarak, kümelendirici-özdeşleştirici sistem olarak dil), bu işaretler, kural olarak, tanımlı ve sonlu sayıdadır. Bir fonemin olası kullanımları, bir sözcüğün içine girebileceği dizimbilimler belirlenmiş, tanımlı ve sayı bakımın-

dan *sonludur*.[22] Buna karşılık, dil, *ağızdaki dil* olarak, yani özdeşleştirici-kümelendirici boyutun ötesinde kabul edildiği ölçüde ve sözcükler ve cümleler *anlamlara* gönderme yaptığı ölçüde, bir sözcük ya da bir cümlenin olası kullanımlarının çerçevesi kesin olarak belirlenmiş değildir, mutlak anlamda belirlenmiş değildir, ne sonludurlar, ne sonsuz, *belirsiz*'dirler – çünkü, örneğin bir sözcüğün falanca kullanımı, dil ve *kod*'la birlikte hemen verili olmayan *başka* bir anlamın dayanağı olabilir. *Ağızdaki dil* düzeyinde, dilin anlamla ilişkisi, "bir şey olarak değer taşımak" ve "bir şey için değer taşımak", denklik ve olası kullanım, ikâme edilebilirlik ve bileştirilebilirlik, özdeş olarak belirlenebilir değildir.

Değer etmenin işlemsel şemasının iki biçiminin birbirinden ayrılmazlığı, "bir şey olarak değer taşımak" ile "bir şey için değer taşıma"nın ayrılmazlığı, anlamsal / imsel ilişki dikkate alınırsa zaten aşikârdır. Çünkü bu, *legein* karşısında, hem im ile nesnenin belli bir "denkliği"ni, hem de imsel ilişki olan bu tikel bileşim içinde im ile nesnenin belli bir "kullanım"ını ortaya koyar. Daha genel olarak: *Legein* kuruluşundan / kurumundan beri, *değer etme*'nin işlemsel şemasının kuruluşu / kurumu vardır, çünkü *legein*'in ve tüm geri kalanın maddi-soyut dayanaklarının ayrılığı vardır, ilinekle-rin herhangi bir kümesinin "doğal olaylar" olmadığını, ama im olarak *değer taşıdıklarını* ortaya koyan her *bir şey olarak değer taşıma*, olay değil *im* olarak eşdeğerdir, ve her *bir şey*

22 Ancak *keyfi* sayıda sözcükten oluşan dizime izin verilmişse –ki bu da saçmadır– bu başka türlü olabilir. Bir milyon sözcük içeren ve azami 100 sözcük uzunluğunda dizimlere izin veren bir dil için, olası dizim sayısı *en fazla* 1000000 üstü yüz = 10 üstü altı yüz'dür. Akla yatkın olması için –"Evren'deki partikül sayısı", göründüğü kadarıyla, on üstü seksendir– bu rakam, en zayıf sonsuzla, sayılabilir olanın (doğal sayılar "sayısı" 1, 2, 3) kuvvetiyle karşılaştırıldığı tüm matematik sorununda sıfır düzeninde gibi konulmalıdır. Ve tüm bu dizimler, kodla birlikte, temel imleri ve dizimsel kurallarıyla "hemen verilmiştir". Dolayısıyla, "konuşan öznelerin yaratıcılığı"ndan, onu sonlu bir kümenin bileştiricisine yerleştirerek söz etmenin pek anlamı yoktur.

için değer taşıma da adlandırmak için kullanılabilir. Kesişen bu ikili işlem, *legein*'in ardışık düzeylerinde tekrarlanır. Her im ya da imler bileşimi, "bir şeyden yola çıkarak", "bir şeye uygun biçimde" ve "bir şey amacıyla" var etme olanağı sayesinde, bir imler bileşimi içine dahil olması ... için değer taşır (ya da taşımaz); *legein*'in bir *teukhein* olduğu burada hemen görülür. Her im, bir koşullar kümesi altında "kullanılabilir" olmasıyla, ve "iyi ya da kötü" kullanılmasıyla değer taşır. Ama burada "iyi ya da kötü" nedir? Bu, diğer biçimi altındaki değerdir – denklik biçimi. Soyut olarak konuşursak, tekil im düzeyinde olan şey, onun im *olarak değer* işareti –onu im olarak kuran / kurumlaştıran ve doğal bir ilinekten onu ayırt eden şey–, bir imler bileşiminin *im olarak* değer taşıdığı ve yalnızca bazı bileşimlerin im olarak –başka şey olarak değil– değer taşıdığı bir üst düzeye şimdi yeniden taşınmış olur. Bir fonemin başka fonemlerle birlikte falanca bileşim *için değer taşıdığı*'nı söylemek ne demektir? Bu bileşimin bir sözcük olduğu ve *sözcük olarak,* herhangi bir diğer sözcük *kadar değer taşıdığı* anlamına gelir. "Ben o dolap"ın Fransızca bir cümle olmadığını söylecektir bir dilbilimci; cümle değerine sahip değildir, cümle olarak değer taşımaz; "ben", "o", "dolap" bu bileşim *için değer taşımaz* = bu bileşim, bileşim (cümle) *olarak değer taşımaz* = bu "cümle" bir söyleme girmek *için değer taşımaz*.[23] *Legein*'in işleyişinin öteki ucunda, değer etme'nin iki biçiminin birbirinden ayrılmazlığı, *legein*'in göndergeleriyle, söylenmiş olanla ilişkisinin bitmek

23 Israr edemesek de şunu belirtelim ki, burada bile özdeşleştirici-kümelendirici mantık, *legein* olarak dilin işleyişinin tüm yanlarını açıklamaktan uzaktır. Bu olası değer-taşımama, hâlâ genel bir değere sahip olma alanına yerleşmiştir ve asla saf hiçlik, basitçe değersizlik değildir, ama dahası ve her zaman toplumsal olgudur. Yanlış telaffuz edilmiş bir sözcük, yanlış kurulmuş ya da tutarsız bir cümle, hâlâ "imler"dir, doğal ilinekler değildir. Kural ihlalinin etkisi, kullanım değerini, ortadan kaldırmadan azaltan bir eksikliktir –eksik telaffuz, yanlış ama "anlaşılır" cümle– ya da bir "sapkınlık" veya *kanonik* kullanım değerinin ortadan kaldırılmasıdır: Anlamsız, saçma, maddi olarak yanlış...

bilmeyen gizemi içinde kendini gösterir. Söylem, bir anlamda, var olan bu *olarak değer taşımıyorsa* ("bu"nun, "bir şey olarak değer taşıma" diye adlandırılması, bu terime burada verilen genel anlamla eşdeğerlik, katı özdeşlik, uygunluk, denklik, yansı olması pek önemli değildir), var olanı söylemek *için* nasıl *değer taşıyabilir*? Bir şey söylemek, doğruyu söylemektir, olduğu *gibi olanı* söylemektir. Burada "*gibi*", bir denklik ifade etmiyorsa, ne anlama gelmektedir? Bir sözcük dizisi ile olgular, şeyler, vs. grubu arasında bir denklik –*kurulma / kurum olarak* değilse– mümkün müdür?[24]

Değer etme'nin işlemsel şemaları da, *legein* kurumunun bireylerle ilişkilerinde olan şey için de önem taşır. Öncelikle, *legein,* her bireyin, *legein* olan şey için, söz konusu topluluğun diğer bireyleri için değer taşımasını gerektirir ve bunu *yapar*: Herhangi bir başkası için değerli olan, *legein*'in kolektif kullanımı için de değerli olur.[25] Ve, toplumsal birey olarak birey kurumundan ayrılamaz olan *legein* kurumu, *legein*'in verili bir alanındaki tüm (belirsiz anlam) bireyler için imlerin ve im bileşimlerinin dayatılmasıdır. Eşdeğerlilik, eşdeğerlilik anlamına gelir, yoksa, her bir bireyde, ime "denk düşen" şeyin özdeşliği demek değildir. Böyle bir özdeşlik iddiasının elbette anlamı yoktur, çünkü bir birey için bir imin denk düştüğü şey, bu bireyin *var olduğu* temsilî / duyumsal / yönelimsel akıştan ayrı tutulamaz; farklı bireyler için aynı imlere denk düşen temsiller, birbirleriyle karşılaştırılamaz. Bu karşılaştırılamazlık, her bireyin, aynı zamanda, olduğu bu temsilî tekil akış da *olduğunu* söylemenin bir başka biçi-

24 Bu sorunun, Yunan felsefesine başından sonuna kadar eziyet ettiği bilinmektedir. Ama sorun anlamından ve keskinliğinden hiçbir şey yitirmemiştir.

25 Bir toplumun bağrında kurutnlaşmış (kastlara ya da cinsiyetlere / kuşaklara göre) "farklı diller" durumunda da böyledir: Bu şekilde oluşmuş alt-gruplar içinde bireylerin eşdeğerliliği vardır, ve hatta genel eşdeğerlilik de vardır, çünkü bu grupların hepsi kendi karşılıklı dillerinin mülkünde olmak zorundadırlar.

midir. Oysa, toplumsal birey olarak bireyin varlığı ve *legein* içinde ve *legein* dolayısıyla "işleyişi", böyle bir temsilî tekil akışın *olmasını* "olumlu anlamda" içerir ve gerektirir; bu olmasaydı, yalnızca konuşan makine olurdu – yani hiçbir şey. Felsefe, toplumsal-tarihsel yaşam için olumlu ve temel bu koşulu, egolojik ve özdeşleştirici perspektifi içinde, dilin, her bir kişide, aynı söylemeye denk düşen "şey"in kesin *özdeşliğini* içerdiğini ve gerektirdiğini ileri sürmek zorunda olmasıyla, çoğu zaman psikolojik bir cüruf haline getirmiştir. Ama, *legein* dilin ayrılmaz boyutundan başka şey olamayacağından ve eğer bireyler mevcut halleriyle ve tüm oldukları şeyle "birlikte" işlemezlerse dil olmayacağından, söylemedeki "temel" şeyin bireyler aracılığıyla kesin özdeş olduğu bu sav yalnızca boş olmakla kalmaz: Dilin imhasına da denktir. Bu imha –elbette "çelişik"tir, farkında olmadan bunu hedefleyen felsefeyi de ortadan kaldırır– zaten karşılıksız ve yararsızdır. Toplumsal iletişimin (ayrıca da düşüncenin) olabilmesi için, her bir bireyde, toplumsal ime denk düşen "şey"in *legein'e göre* (ve de *teukhein'e göre*) eşdeğerliliğinin olması ve bu eşdeğerliliğin anlamlandırmalara erişimi dolayımlaması gerekir ve yeterlidir.[26]

Eşdeğerliliğin, *bir şey olarak değer taşıma*'nın işlemsel şeması, döngüsel olarak *yineleme*'ninkini içerir: Bunu olası kılar, çünkü yinelemek, aynıyı farklı tekrarlamak ya da farklıyı *bir şeye göre* aynı olarak ortaya koymaktır; ve bunun tarafından mümkün kılınmıştır, çünkü aynının farklı olarak ve farklının aynı olarak bu tekrarı olmadan asla işlev göremez.

---

26 Aristoteles'in postulası olarak adlandırmak istediğim şey budur: "Seste olan şey, ruhun duygulanımlarının sembolüdür, tıpkı yazılı olan şeyin, seste olanın sembolü olması gibi. Ve, herkesin yazdığı harflerin aynı olmaması gibi, sesler de aynı değildir; ama temel olarak (*prôtos*) im olan şeyler, herkes için ruhun aynı duygulanımlarıdır (*pathémata*)..." (*De Interpr.*, I). Aristoteles'in zımni olarak ama kesin biçimde ortaya koyduğu ve Plotin'in tekrar ele aldığı, imgelem ile dil arasındaki ilişkiye başka yerde geri döneceğim.

Aynı şekilde, bileştirici düzenleme dışında somutlaşamayan *bir şey için değer taşıma* şeması ile genel olarak *düzen*'in işlemsel şeması arasında döngüsel içerim vardır. Bileşim –imlerin bileşimi– gerçekten de bir terimin değerinin, içindeki düzenin akla yatkın olduğu bir gruplaşmanın içindeki "yer"ine bağlı olmasını içerir;[27] dolayısıyla ancak düzen şeması aracılığıyla, daha doğrusu *iyi* düzen (bir terimin eğer varsa ardışığı, daima iyi belirlenmiştir) aracılığıyla mümkündür. Tersine, iyi düzen şeması, bileştirici bir düzenleme olmadan asla *gerçekleştirilemez* (figürasyonu içinde ve aracılığıyla işlem göremez). Daha genel olarak, iyi düzen şeması, döngüsel olarak *legein* ve *teukhein*'i içerir, çünkü ayrık terimlerin verisini içerir ve bu tür terimler ilk kez *legein* ve *teukhein* içinde ve aracılığıyla "var olur"lar. Bireysel temsil akışında "iyi düzen" olamadığı gibi, ayrılık/birlik şemalarının işleminden önce ve bu işlem olmaksızın herhangi bir "doğal" veri içinde de olamaz. Tersine, bir iyi düzen ilişkisi olmadan *legein* ve *teukhein* de olamaz.[28] Burada yalnızca iyi düzen şemasının –başka deyişle *legein*'in "belli belirsiz ardışıklığı"– ortaya koyduğu gereklilikler ile bir yandan bireyde ânlık bir "bilinç"in kurulması / kurumlaşması ve diğer yandan, açıkça kurulmuş / kurumlaşmış özdeşleştirici zamanın "doğrusallığı" arasında var olan derin ilişki ima edilebilir. Nihayet, yineleme ve iyi düzen şemalarının döngüsel olarak birbirlerini içermeleri de dolaysızdır – bu da *değer etme* şemasının iki biçimini döngüsel olarak içermeye gönderme yapar.

— o —

27 Elbette söz konusu edilen şey, matematikte *düzenleme* denen şeydir, yani terimlerin sıralamasının önemsiz olmadığı bileşimlerdir.

28 Dolayısıyla, imlerin ve önermelerin dizilişi içinde önceden varsayılan bir iyi düzen ilişkisi olmadan matematik de olamaz ve bu herhangi bir meta-matematik ya da meta-dil için de geçerlidir. Formel matematiğin inşaası içinde genel olarak düzen ilişkisinin tikel bir durumu olarak sunulan şey, bir başka bakış açısından, ancak iyi düzen kullanılarak yaratılabilecek olan tüm düzen ilişkisinin ve aynı zamanda basitçe tüm ilişkinin önvarsayımıdır.

Bu şemalar aracılığıyla –ya da *bu tür* şemalar aracılığıyla: önceki tartışma açıklayıcıdır, eksiksiz değildir–, onların ertelemeleri, yinelemeleri, bileşimleri, karşılıklı ayrılmazlıktaki işleyişleri aracılığıyla, *legein* içinde ve aracılığıyla bir hiyerarşi, daha doğrusu hiyerarşikleşme eğilimi gösteren, imlerden ve bu imlerin *kodladığı* farklı ve tanımlı "nesneler"in ve bu "nesneler" arasında farklı ve tanımlı "ilişkiler"in oluşturduğu özdeşleştirici bir sözde-dünyayla denklik içinde çeşitli düzenlerdeki im bileşimlerinden oluşan bir ağ kurulur / kurumlaşır. Hiyerarşikleşmiş bu ağ içinde ve özdeşleştirici sözde-dünyanın denk düşen parçaları, elbette tikel alanlar kurumlaştırır; bunların her birinde, ayrılık/birlik, "bir şeye göre", "bir şey olarak" değer taşıma ve "bir şey için" değer taşıma, düzen ve yineleme vs. şemaları, tikel özellikler edinerek ve bunlar var yaparak işler (böylece akla yatkınlık kuralları, her seferinde özgül, söz konusu alanla ilişkili bir "içeriğe" sahip olarak var olabilirler). Bu kurma, toplumsal yapma'nın ve tasarlama'nın özdeşleştirici boyutunun bu kurulması, içinde ve dolayısıyla bu yapma'nın ve bu tasarlama'nın cereyan ettiği, terimin geniş anlamında kurumlar ağından ayrılmaz. Örneğin, hukuk kurumu hukuksal "nesne" ve "ilişkiler" kurumudur – hukuksal bir *legein*'in özgül kurumu olmasaydı olamazdı; ama büyünün, dinin, hatta sanatın durumu da aynıdır.

"Legein", belirlenmişlik, anlık [idrak]

Miras aldığımız mantığın ve ontolojinin *legein* içine ve bunun gereklilikleri içine nasıl ve niçin derinlemesine kök saldığını görmek ve bir anlamda ve merkezi olarak, bitmek bilmeyen hazırlığı ve sınırsız yayılma teşebbüsü olduğunu, böylece "inkâr ettiği" şeyi bile emip dağıtabileceğini görmek belki de bu tartışmadan sonra daha kolaydır. *Legein* içinde, *legein* aracılığıyla ve *legein* için belirlenmişlik, ba-

şına buyruk biçimde hüküm sürer: Yalnızca farklı ve tanımlı olan şey için var olabilir / değer taşıyabilir (ve kuşkusuz, bu terimlerin zaten *tarif edilemez* bir anlamında), bu "bir şeye göre" zorunlu olarak ve yeterli olarak ayrıdır / birliktedir, bu her zaman iyi düzen içinde ve iyi düzen dolayısıyladır, zaman *karşısında* ve madde *karşısında* farksızdır, ya da bu, maddesi kendini bitmek bilmeden belirlenime (yani, *söylenmiş* olmaya) teslim edendir, tüm değer kipleri –olası denklikler ve olası kullanımlar– muğlaklığa yer bırakmadan belirlenmiş, verili olanlardır. Bu gerekliliklerin sınırı nedir, tam olarak yerine getirilmeleri nasıl olur? "*Var olan her şey tamamen belirlenmiştir*... Yalnızca her bir çelişik yüklemin *verili* çiftiyle değil, *olası* tüm yüklemlerle de belirlenmiştir, ona denk düşen biri her zaman vardır."[29] Var olmak, *legein* içinde, belirlenmiş olmaktır. Miras aldığımız tüm ontolojiye sahip olmak için, bu ifadede, "*legein* içinde" koşulunu es geçmek ve "belirlenmiş" terimini (tamamen belirlenmiş, daha az belirlenmiş, vs. olarak) kipleştirmek yeterlidir. Ve, *legein*'in içinde, ontolojinin içinde olduğu gibi, var olmak ve değer etmek birbirinden ayırt edilemez, aynı anlamı taşırlar: Bir im olmak, im olarak değer taşımaktır – ama aynı zamanda: Bir nesne olmak, nesne olarak değer taşımaktır. Bir nesne grubu, nesne olarak değer taşıyorsa –*legein* tarafından nesne olarak ortaya konmuş ise–, kendisi bir nesnedir ya da değildir. Dün akşam gördüğüm rüya, Cannes Muharebesi, Andromeda bulutsusunun çekirdeği ve Cromwell'in böbreği* *vardır*; bunlar, iyi kötü, "nesne"dirler. Ama onların gruplaşmaları nesne *değildir*; çünkü, olası hiçbir açıdan, *legein*'in içinde (*legein*'in hiçbir katmanında) "bir nesne" değildir – nesne olarak *değer taşımaz*. *Legein,* değerli kılarak varolur ve var kılar.

29 Kant, *Critique de la Raison pure,* T.P., s. 415 (altı orijinal metinde çizili).

(*) Cromwell'in böbreklerindeki rahatsızlık ve bunun tarihe olası etkisi konusundaki tartışma ima edilmektedir – YN.

Ancak görünüşte paradoksal olan bir tersine çevirmeyle, felsefe, *legein*'in, normlarının ve gerekliliklerinin hazırlanması ve uzatılması, bu durumda, *legein*'in kendisini ve bununla kendi ilişkisini gizlemeye, örtmeye, kapsamaya yönelir. Dikkate almaz, derinde yatan nedenlerle dikkate alamaz – *legein*'in çekirdeksel ve temel şemasını, imsel ilişkiyi *açıklayamaz ve gerekçelendiremez, logon didonai*, kanonik örnekte, sözünü ettiği şeye doğrudan doğruya erişebilirmiş gibi davranabilir ancak –bunların şeyler, idea'lar ya da özne olduğunu– yani, ya *legein*'i tamamen ortadan kaldırabilirmiş gibi, ya da ona tamamen şeffaf optik ortam ya da kusursuz anlamda yansız aygıt muamelesi yapabilirmiş gibi, ya da onu kalıntısız "düzeltebilir" ya da ona hiçbir şey borçlu olmayan arınmış bir mantık içinde onu tamamen emip ortadan kaldırabilirmiş gibidir. "Dili eleştirdiğinde" de böyledir; bu eleştiri her zaman için, var olana bir başka erişim kipine referansla yapıldığından, tamamen uygun ve gerçekleştirilebilir olarak (örneğin *VII. Mektup*'taki Platon'da ya da *Mantık Araştırmaları* ve başka yerlerdeki Husserl'de) ya da gerçekleştirilemez olarak (genel olarak kuşkucular) ileri sürülmüştür. Dil *in toto* "rasyonel" olarak ve "Tinin orda-varlığı" olarak alındığında elbette daha çok böyledir; bu süreç boyunca, dil içinde ve dil dolayısıyla, Akıl ortaya çıkar (*phainontai: Fenomenoloji*) ve Mutlak Bilgi, bizim için, zaman-dışı, "diyalektik"-totolojik sürecin diğer yanından başka bir şey değildir, bunun içinde ve bunun aracılığıyla Akıl da *zorunlu olarak* ve *belirlenmiş* biçimde dil gibi kendini koymak zorundadır, yani kendini dilin içine koymak ve dil aracılığıyla kendini söylemek zorundadır. *Açıklanamadığı* için bu "hesaba katmama", "kurulma" ya da "çıkarsama" perspektifi içinde yer alan tüm felsefede aşikârdır, çünkü böyle bir perspektif, kendi zorunluluğunu hem kavranabilir hem de dile getirilebilir olarak teşhir eden bir köken arayışından başka bir

şey değildir; buna bağlı olarak, *söyleme* kuruluşu / kurumu dışsal ve farksızdır. Karşılıklı olarak, bu perspektif içinde hareket eden bir felsefe için, kendi çalışması için *legein* kurumunun oluşturduğu durak noktasını gizlemek aşılmaz bir gerekliliktir – çünkü o ancak olumsalı ve zorunluyu tanır, ve ne "olumsal" ne "zorunlu" olan *legein,* bundan yola çıkarak zorunlu ile olumsalın herhangi bir anlama sahip olabileceği şeydir. Ama aynı şekilde, Hegelci diyalektik gibi döngüsel mantık düzeninin var olduğu bir felsefe için anlamsal / imsel ilişkiyi de bu haliyle –indirgenemez, inşa edilemez, çıkarsanamaz olarak– *açıklamak* ve gerekçelendirmek, dolayısıyla dikkate almak imkânsızdır; çünkü böyle bir düzende bir denklik ya da genelleşmiş dönüştürülebilirlik, üzerinde "indirgenemez" olan hiçbir şeye rastlanamayan güzergâhın tüm uğraklarını bir arada tutar.

Tüm bunlar, elbette, *legein*'in başlıca kurum olduğunu söylemenin bir başka tarzıdır yalnızca ve bu düzeyde, özdeşleştirici mantık, kurumu *kavrayamaz,* çünkü kurum ne zorunludur ne olumsal, ortaya çıkışı belirlenmiş değildir, ama yalnızca, belirlenmiş olanın ne'liğinden, ne içinde'liğinden ve ne aracılığıyla'lığından yola çıkarak vardır. Anlamsal – imsel ilişkiyi temel ve indirgenemez kabul etmek, *quid pro quo,* onu temsil etmek (*vertreten*), bu yeniden-sunmanın/tasarlamanın "keyfi" (kurumlaşmış) karakterini kabul etmektir; dolayısıyla, en üstün norm olarak belirlenimi ortadan kaldırmaktır.

Legein'in düşünümsel kategori ve kavramların önemli bir bölümünü işin içine katması, ama bunlardan yola çıkarak "inşa edilememesi" olgusuna daha yukarda zaten imada bulunmuştuk. *Anlık, legein*'de içerilmiştir: Bunu ayıramayız, *legein* tarafından örnvarsayılırken o da *legein*'i önvarsayar – ama onun tarafından *geri kalandan ayrılamaz bölümlerinden biri olarak* önvarsayılır. Anlıktan çok *legein*'de "fazla"

vardır, anlık *legein* kurumunun, keyfi olarak (ve aldatıcı biçimde) bundan ayrılmış ve toplumsal-tarihsel özgül bir kurumdan –mantıksal-bilimsel-felsefi bilmek'ten– yola çıkarak ve bu kuruma bağlı olarak ele alınan bir bölümünden başka bir şey değildir. *Legein*'i düzenlemek anlığı düzenlemektir, ama anlığı "düzenlemek" henüz *legein*'i düzenlemek değildir – ve *legein*'i düzenlemeden anlığı "düzenlemek", hiçbir şeye sahip olmamaktır. *Legein* kurumu birdenbire, anlığın (zımni) kurumu *ve* başka şeydir – aslında analiz edilemez olan ve yokluğunda hiçbir şeyin mümkün olmadığı imsel ilişkiyle ilgilidir; anlığın yaratamayacağı ya da üretemeyeceği imsel ilişkiyi *legein* içerir.

Gerçekten de, imsel ilişkinin temel işlemsel şemasının, *quid pro quo,* A'yı A-olmayan'dan ya da A'dan farklı olan'dan yola çıkarak yeniden-sunma (*Vertretung*) ya da sunma, mantıksal ya da ontolojik kategori ya da bu tür kategorilerin ürünü değildir ve olamaz. Ama aynı zamanda, kategorilerin uygulanmaya konması, somut kullanımları, imsel ilişki dışında ve özellikle *quid pro quo* şema dışında *imkânsızdır*. Bunun nedeni, dil olmadan düşünen öznenin ya da dil olmadan düşüncenin olmamasıdır; aynı zamanda (esas "aşkın" bakış açısından), nesnenin var olması için, ya da düşünülebilir olması ya da oluşmuş olması için, kendi varlığının, düşünülen-varlığının ya da oluşmuş-varlığının (mantıksal) "uğrakları" dolayısıyla "kendinin işareti" olarak duruyor olması, "kendi kendini" temsil ediyor olması gerektiği içindir. Nesnenin oluşumu, "kendi" karşısında nesnenin (*henüz* nesne *olmayan* şeyin) ilk "türselleşmesini/sembolleşmesini" gerektirir. Aynı şekilde, başka nesneleri ve giderek yakınlaşarak fenomenlerin tümünü içeren nedensellik ve karşılıklı eylem ilişkileri içine dahil değilse, hiçbir nesne "var" (oluşmuş) değildir; ya da ben bir nesneyi düşündüğümde bu her seferinde "bizzat" mevcuttur, ki bu da saçmadır – ya da bu-

rada olmadan buradadır, ve özellikle burada yeniden-sunulmuştur, o olmayan bir şey onun için ve o olarak, "onun yerine" oraya konulmuştur.[30]

Anlık kurulmuştur / kurumlaşmıştır, çünkü *legein*'in "parçası"ndan başka bir şey değildir. Bu içerimin bir başka yanını aydınlatalım. Anlık, "kurallara uygun olarak bağıntı gücü"dür (Kant) ve kurum dışında kural yoktur. Kural kurumu içerir. Kural olanağı kurum tarafından yaratılmış ve kurumla birlikte ortaya konmuştur. Kategori, kendini veren şeyin bağıntı kuralıdır; *birlik,* kendini "bir"in bakış açısıyla veren şeyi düşünme buyruğu anlamına gelir, *töz* orada "aralıksız"ı, "kalıcı"yı, "sürekli"yi – ya da "başka bir şeyin yüklemi olamayacak olan"ı, vs. düşünme buyruğudur. Elbette bu buyruklar asla *değer ettikleri* kadar değildir – ve somut uygulamaya konuluşlarında, ancak *bir şeye göre* değer taşırlar. Herhangi bir şey'*e göre,* asla, örneğin, *bir* değildir. Yine elbette, kategoriler hem *legein*'in hem de *teukhein*'in işlemsel şemalarıdır, ve, tüm işlemsel şemalar gibi, onlar da bir *teukhein*'in "sonuçları"dır: Kategorilere göre düşünmek, "bir şeyden yola çıkarak", "bir şeye uygun biçimde" ve "bir şey amacıyla" "bir şeyi var yapmak"tır. Bir kurala göre çözüme bağlamak, elbette bir *teukhein* olduğu kadar bir *legein*'dir de.

"Teukhein"in görünümleri

Teukhein, "bir araya getirmek - düzeltmek - imal etmek - inşa etmek" anlamlarına gelir. Demek ki: "bir şeyden yola çı-

30 Kant bunu kısmen gördü: Nesnenin oluşum evreleri boyunca "korunması", –egoloji göndergesi içinde haklı olarak– imgeleme atfettiği bir işlevdir. Ama, bu gönderge içinde bile, bu "nesne"nin deneyim içine dahil edilmesi –bu yapılmazsa hiçtir–, başka nesneler, *legein*'in ürünü olan *terimler* aracılığıyla yeniden-tasarlanmadan (*Vertretung*) imkânsızdır. *İmgesel Öğe*'de bu konuya yeniden döneceğim.

karak", "bir şeye uygun biçimde" ve "Bir şey amacıyla" "bir şey gibi" var etmektir. *Teukhein*'den türemiş sözcük olarak *techné* diye adlandırılan ve *teknik* teriminin doğduğu şey, *teukhein*'in tikel bir tezahürüdür, yalnızca ikincil ve türev veçheleri içerir.[31] Örneğin, herhangi bir "tekniğin" söz konusu edilebilmesinden "önce", toplumsal imgeselin toplum olarak ve bu toplum olarak "bir araya gelmesi - düzeltmek - imal edilmesi - inşa olması", kendinden ve "orada var olan"dan yola çıkarak, toplum ve bu toplum olmaya uygun biçimde ve bu amaçla *kendini* toplum olarak ve bu toplum olarak var etmesi gerekir. *Teukhein,* kuruınlaştırma içinde içerilmiştir, tıpkı *legein*'in içerilmesi gibi.

Legein'in temel işlemsel şemaları, istisnalar olmakla birlikte, *teukhein*'inkilerle doğrudan doğruya ve dolaysız olarak aynıdır. Bir araya getirmek - düzeltmek - imal etmek - inşa etmek için, ayrılığa ve birleşmeye, *bir şeye göre*'ye, *bir şey gibi değer etmek* ve *bir şey için değer etmek* olarak *değer etmek*'e, dolayısıyla denkliğe ve olası kullanıma, yineleme ve düzene sahip olmak gerekir. *Legein*'in kendi şemalarını *Teukhein*'den mi ödünç aldığını –ya da tersini– ("söz" mü "alet"ten önce gelir yoksa tersi mi?) öğrenmek amacıyla tartışmak yararsız ve anlamsız olacaktır. Çünkü *legein* ve *teukhein*'in birbirlerine gönderme yaptıklarını ve döngüsel olarak birbirlerini içerdiklerini görmek kolaydır. Dış bir koşullama söz konusu değildir, örneğin toplumsal olarak tekniğin, insanların işbirliği yapmasını ve bunun için de konuşmalarını gerektirmesi; ama *legein* ile *teukhein*'in temel bir karmakarışıklığı söz konusudur. *Teukhein, legein*'i içkin olarak içerir, bir anlamda bir *legein'dir*; çünkü ancak "ayırt ederek - seçerek - bir araya getirerek - ortaya koyarak - hesaplayarak" işler ve var olabilir. *Teukhein,* "öğeler"i ayırır, onları mevcut hallerıyle sabitler, düzenler, bileştirir, yapma'nın alanında tüm-

31 Bkz. IV. bölümdeki 33. dipnotta "Teknik" maddesi.

lükler halinde ve tümlüklerin örgütlü hiyerarşileri halinde bir araya getirir. Ve bu alanda, belirlenmişliğin himayesi altında ve fiili belirlenim ve her belirlenimin koşulu olarak işler. – Tersine, *legein* içkin olarak *teukhein*'i içerir, bir anlamda bir *teukhein'dir*. Çünkü dilin "maddi-soyut" öğelerini ve de bunlara denk düşen "nesne" ve "ilişki" kümesini "bir araya getirir - düzeltir - imal eder - inşa eder". Dilin *kod* olarak imali, *teukhein*'in bir işidir; bu, "bir şeyden yola çıkarak", "bir şeye uygun biçimde" ve "bir şey amacıyla" "bir şeyi var yapmak"tır. *Legein,* "maddi" destekli etkili işlemlerin örgütlü tümlüğü değilse *legein* değildir. *Teukhein,* (fonksiyon sözcüğünün hem gündelik hem de matematiksel anlamında) fonksiyonel ilişkiler içinde ele alınmış farklı ve tanımlı öğelerin konumu değilse *teukhein* değildir.

Legein ve *teukhein*'in temel işlemsel şemalarının bu özdeşliğini, *değer etmek*'in işlemsel şeması örneğiyle açıklayalım. Her tekniğin *bir şey için* (ve elbette *bir şeye göre*) *değer etmek* şemasına dayandığı açıktır. Falanca nesne, falanca alet, falanca edim, falanca tavır "bir şeye uygun olma"sına, "bir şey amacıyla olma"sına bağlı olarak, yani falanca bileşim içinde, bu bileşim aracılığıyla ve bu bileşim için bir "kullanım değeri"ne sahip olmasına bağlı olarak buraya dahil olur. Ama aynı zamanda, ve ürünlerin ve aletlerin her türlü "standartlaşması"ndan önce, ancak *Bir şey olarak değer etmek,* denklik, tekrar olasılığı aracılığıyla toplumsal olarak (yoksa, "doğal" bir nesnenin tesadüfi ve biricik kullanımı olarak değil) teknik vardır. Falanca alet ya da ürün bir başkasıyla *aynı* kullanıma sahiptir, yeniden üretilebilir, denkleri vardır ya da olabilir, ve öncelikle, kendi kullanımının çeşitli vesilelerinde kendine denk olduğu için alettir. Bir aletin yaratılması, bir *eidos,* bir biçim yaratılmasıdır; ki bunun mercileri ya da somut örnekleri, bu *iedos*'un mercileri olarak *birbirine denktir,* bu da sonsuzca yeniden üretimini sağlar.

Ve bu aletler, yapmaya imkân tanıdıkları şeyi yapmak *için değerli oldukları* kadar alet *olarak* da *değerlidirler.*

Söz konusu olan şey, yalnızca maddi aletler değildir. Toplum tarafından bireylerin "imalatı", bedensel-ruhsal öznelere, toplumsallaşmaları sırasında *legein*'in, aynı zamanda da tüm tavır, duruş, jest, pratik, davranış, kodlandırılabilir becerilerin dayatılması elbette bir *teukhein*'dir; bunun aracılığıyla toplum bu özneleri, bedensel-ruhsal verilerden yola çıkarak, yaşama, bu toplumdaki yaşamlarına uygun biçimde ve bu toplumda sahip olacakları yeri amaçlayarak, toplumsal bireyler olarak var eder. Buradan yola çıkarak, toplumsal bireyler, birey olarak değer taşıyan olarak ve falanca toplumsal "rol", "işlev", "yer" için değer taşıyan olarak "yapılırlar". Daha genel olarak, bu şekilde kurmak / kurumlaştırmak, aynı zamanda daima bir *teukhein*'dir ve bunun *teukhein* içinde işlem görmesine bağlı olarak "değer etme" şemasını içerir. Çünkü her kurum aynı zamanda bir şey amacıyla bir araya getirmektir; ve bunun içinde, kurumlaşmış terimler her zaman için birbirlerine bağlı olarak ve hepsi de kuruma bağlı olarak işlev görürler, dolayısıyla bu kurumun terimi olarak değer taşırlar ve kurum için değer taşırlar, kurumlaşmış bileşimlere dahil oluşlarıyla değer taşırlar. Belirli bir kurum içinde ve kurum dolayısıyla "terim" ya da "öğe" olarak ortaya konmuş birey, nesne ve prosedürlerin her birinin "bir şeye göre", bu şekilde kurulmuş / kurumlaşmış ağ karşısında bir "kullanım değeri" vardır. Örneğin, cinselliği olan, çiftleşmeye elverişli ve üretken her insan varlığı çiftleşmek "için değerli"dir ve aynı cinsiyetten herhangi biri "gibi değerli"dir. Ama olası karı ya da koca olarak, kadınlar ve erkekler, evlilik kurumu karşısında "kullanım değeri" işaretlerinden; biyolojik dayanak noktasını son derece aşan (evliliğin her yerde ve her zaman önvarsaydığı, peşinden getirdiği, anlam taşıdığı şeyi düşünmek yeterlidir) ve hatta buna mutlak anlamda bağlı olmayan (iktidarsızlık ya

da kısırlık evliliği her yerde ve her zaman kesin olarak yasaklamadığı gibi ortadan kaldırılmasını da gerektirmez) bu kurumun yarattığı "kullanım değeri" işaretlerinden etkilenirler. Ama aynı zamanda, kurum doğrudan doğruya, *aynı* değerlerin, denklik ilişkilerinin konumudur; çünkü kurum, bireyler, edimler, nesneler üzerinde tanımlanmış ikâme edilebilirlik sınıflarını kütlesel olarak yaratarak var olabilir: Evlilik ve akrabalık sınıfları, bireylerin yerine getirdikleri "işlev"lere ve "rol"lere bağlı olarak ikâme edilebilirliği, nesnelerin birbirinin yerine geçebilirliği, vs.

Legein'in merkezi işlemsel şeması, *teukhein*'de mevcut haliyle –dar anlamda imsel ilişki olarak– ortaya çıkmaz. *Teukhein*'in merkezi bir işlemsel şeması *legein*'de mevcut haliyle –var olanı var olmayana *ve* olabilecek olana gönderen *ereklilik* ya da *araçsallık* ilişkisi olarak– ortaya çıkmaz. *Quid pro quo*, burada, başka bir şeyin *yerine* bir şey değil, başka bir şey *amacıyla* bir şeydir ("araç" ve "amaç", "aygıt" ve "ürün" ya da "sonuç"). Bu ilişki, basitçe *bir şey için değerli olmak*'ı oldukça aşar: Kuşkusuz, alet, *bir şey için değer taşır* – ama *var olmayan* şeyi *var yapmak için*. Onun "kullanım değeri", *kullanım* değerinden daha fazladır – çünkü *üretim* ya da *dönüştürme* değeridir. Böylece *teukhein, legein*'den farklı niteliğe sahip bir evrensellik oluşturur ve kendini de bu evrensellik içinde ve bu evrensellik aracılığıyla oluşturur. "Alet" biçim olarak, *eidos* olarak yaratılmıştır, yalnızca "aynı" aletin başka örnek biçimleri altında fiilen yeniden üretilebilir ya da tekrarlanabilir olmakla kalmaz; yalnızca olası ardışık uygulanmalarında kendi kendine tekrarlanmakla da kalmaz; tek bir kez kullanılması gereken biricik örnek olsa da, basit "şey" olmamasıyla, ama "ideal olarak" ereklilik ilişkisinin öğesi olarak, bir şeyi yapabilen ya da yapması gereken "araç" olarak önceden ortaya konmasıyla *eidos*'tur. Oysa, "araç"ın var *edebileceği şey var* değildir, "araç" ortaya konduğunda,

alındığında, araç olarak imal edildiğinde henüz var değildir. "Alet", *alet* olmayan şeyden ve var olmayan *şeyden* yola çıkarak, var *edebileceği* şeyden yola çıkarak var olan şeydir.

Böylece görülmektedir ki, ereklilik ilişkisi döngüsel olarak olasının, var-edebilmenin, var olabilmenin şemasını içerir. Eğer olmadığı şey olamazsa, ya da var olan şey aynı zamanda asla başka türlü olamazsa ereklilik olamaz, dolayısıyla *teukhein,* dolayısıyla toplum olamaz. Olası olanın şeması, olası ve olanaksıza bölünmeyi *ipso facto* oluşturur (*zorunlu,* elbette imkânsızın bir diğer adıdır: var-olmaması olanaksız olan şey zorunludur, var-olmaması zorunlu olan şey imkânsızdır). Toplum ve her toplum "gerçeği" ve *kendi* "gerçeği"ni olası ile olanaksızın içiçe geçmesi içinde ve içiçe geçmesi dolayısıyla oluşturur. Dilthey'den beri tekrarlandığı gibi, gerçeklik yalnızca "direnen" değildir; aynı zamanda, ve ayrılmaz biçimde, dönüştürülebilecek olan şeydir, var olandan başka şey var etmek olarak ya da böyle olanı başka türlü var etme olarak *yapma*'yı (ve *teukhein*'i) sağlayan şeydir. Gerçeklik, içinde yapılabilir ve yapılamaz olan şeydir. Böylece yapma ve *teukhein,* gerçeklik kuruluşu / kurumu aracılığıyla, *legein*'in kurduğu / kurumlaştırdığı *var* olma / var olmama, değer taşıma / değer taşımama'dan başka, yeni bir bölünme kurar / kurumlaştırır: Olası / imkânsız, yapılabilir / yapılamaz. "Gerçekliğin" toplumsal olarak kurulmuş / kurumlaşmış olması, yalnızca genel anlamda gerçeklik olarak değil, falanca gerçeklik olarak, *bu* toplumun gerçekliği olarak kurulması / kurumlaşması bundan doğrudan doğruya kaynaklanır. Örneğin bir kadının bir ruh tarafından döllenmesi bazı toplumlar için yapılabilir bir şeydir –dolayısıyla gerçektir–, bizim toplumumuzda yapılamazdır, dolayısıyla gerçekdışıdır.

Şu nokta üzerinde duralım: Olası / imkânsız ayrımı, mevcut haliyle, yani *kod* olarak *legein* içinde *ikincil* ve *türevdir. Legein,* olası ve imkânsızı dile getirdiğinde, *teukhein*'in orta-

ya koyduğu ve var yaptığı şeyi söyler. *Kod* olarak *legein,* ikiye bölünme eğilimindedir: zorunlu / imkânsız.[32] Yukarda söylenen gerekçelerle, bu gerçek bir ikiye bölünme değildir (imkânsız, zorunlu olarak, olmaması ya da söylenmemesi gereken şeydir), ama bir *dışlama, legein*'in yasalarına uygun olmayan şeyin *legein* evreninden kovulmasıdır. Ama *teukhein*'in olası / imkânsız olarak kurduğu / kurumlaştırdığı bölünme, gerçek bir ikiye bölünmedir, "gerçek" bundan yola çıkarak bölünmüş olarak vardır. Örneğin, toplum ve bireyler, her seferinde, önceden oluşmuş "olası" ve "imkânsız"ın mutlak varlığının zorunlu temsili içinde, başka deyişle, "olası" ile "imkânsız" arasındaki sınırın kesin olarak –ve daima– çizilmiş olduğu bir gerçekliğin hayali konumu içinde yaşar ve işlev görürler. Olasının kendisi böylece *belirlenmiş* olarak ortaya konmuştur (her seferinde, olası olan ve olası olmayan, tanımlı ve farklıdır); tıpkı araçların, aygıtların, prosedürlerin, onu güncele ya da fiiliyata dönüştüren yapma biçimlerinin *belirlenmiş* olarak konmuş olması gibi (isterse aletler, büyü yapmalar, seremoniler, büyü edimleri, vs. söz konusu olsun). Buradan yola çıkarak, *teukhein* tüm tasarlanabilir üzerine yayar ve *belirlenim*'i yoğunlaştırarak ikiye katlar, "var" olmayanın bile var-olma-gücü ya da var-olmama-gücü karşısında *belirlenmiş* olduğunu ileri sürer. Ve kendini de, *belirlenmiş* tarzları *belirleyen* olarak ortaya koyar; bu tarzlara göre, olabilecek olan ama olmayan olmaya yöneltilebilir. Böylece, döngüsel olarak, ardışıklık içinde belirlenmiş ilişkiyi, ayrılmaz biçimde, etkili nedensellik ve nihai nedensellik olarak içerir (bu ayrılmazlığın bitmek bilmeyen felsefi uzantılarını hatırlamak az da olsa gereklidir).

---

32 *Legein* bile bu ikiye bölünmeyi tam olarak gerçekleştirmez, buna *doğru yönelir*. Kod olarak *legein*'in mantığı, –fiilen gerçekleştirilemez olan– bu ikiye bölünmeye yönelmiştir. Bu, zorunlu olmayan her şeyin yasak olmasını *gerektiren* yapısalcı varsayımları yıkar. Fransızca'da *vèche*, yasak değildir ama yoktur. Onu "fonolojik sözcük" diye adlandırmak bir şey değiştirmez.

Aracın, aletin, aygıtın, edimin ortaya konulma ya da var olma gerekçesi olan "son", "sonuç", "ürün", bu konumun "fiilen" oluştuğu anda var değildir. O, *hedef* gibidir, ve bu hedef, toplumsal olarak ancak *eidos* olabilir, yani muhtemelen olacak olanı temsil eden kurulmuş / kurumlaşmış figür, biçim ya da tiptir. "Ürün", "gerçek" olmadan önce ve "gerçek" olabilmek için, fiili toplumsal imgesel içinde ve bunun aracılığıyla var olmalıdır. Bunun bireysel karşılığı, muhtemelen olacak olanın temsili olarak imgelemdir, başka deyişle, olmayanı var kılma –yapabilir olarak koyma– iktidarıdır. "Çalışmanın vardığı sonuç, idea olarak emekçinin imgeleminde önceden var olur," demektedir Marx; böylelikle de Aristoteles'in pratik ya da müzakereci imgelem (*phantasia bouleutikė*) üzerine söylediğini[33] çok daha genel bir biçimde ele alır. Ama açıktır ki, "çalışma"dan, hatta mevcut haliyle *teukhein*'den dar anlamda söz edildiği ölçüde, bu "imgelem"in, toplumsal olarak kurulmuş / kurumlaşmış *eidos*'un temsilini (falanca yönteme göre imal edilecek ürün olarak, vs.) birey için basitçe temsil olarak var ettiği de açıktır. Öznelerin kökten imgeleminin yaratıcı rolü başka yerdedir: Önceden toplum için var olan ve değer taşıyanlardan başka olan "biçim - tip - *eidos*"ların konumuna katkılarıdır bu; bu destek, temel, ortadan kaldırılamaz, ama kurumlaşmış toplumsal alanı ve bunun sağladığı imkânları her zaman önceden varsayan ve ancak kurumun dönüşümü ya da bir başka kurumun konumu biçiminde toplumsal olarak ele alındığı ölçüde destek (hülyadan, kararsızlıktan, taşkınlıktan başka bir şey) olabilir. Yalnızca "biçimsel" olmayan, "maddi" de olan bu yeniden ele almanın koşulları, bireysel imgelemin sağlayabileceği her şeyi son derece aşar.

— o —

33 *De anima*, III, 9-12, özellikle 434a 5-15.

Legein, dilin ve daha genel olarak toplumsal tasarlamanın özdeşleştirici-kümelendirici boyutunu temsil eder ve var ederken, *teukhein* toplumsal yapma'nın özdeşleştirici-kümelendirici boyutunu var eder. Ve, dil örneğinde olduğu gibi, içinde ve dolayısıyla dilin *kod* olarak var olduğu özdeleştirici-kümelendirici boyut, içinde ve dolayısıyla dilin *dil* gibi olduğu imleyici boyutu olmadan imkânsızdır ve bu boyuttan ayrılamaz; aynı şekilde, özdeşleştirici-kümelendirici olarak *teukhein, yapma*'nın imgesel boyutundan ve toplumsal imgesel anlamlar magmasından ayrılmazdır; bu imgesel anlamlar içinde ve bunlar aracılığıyla bu yapma, toplumsal yapma gibidir. Paralellik derindir ve uzağa gider. Tamamen özdeşleştirici-kümelendirici olan *legein,* sonuçta, kendi üzerine kapalı biçimselleştirilmiş saf sistemin tutarsız ve desteklenemez kurgusu haline gelir. Tamamen özdeşleştirici-kümelendirici olarak *teukhein,* tekniğin teknik için ve teknik dolayısıyla tutarsız ve desteklenemez kurgusu haline gelir. Ama elbette, her *teukhein* ve her teknik, her zaman, kendinden başka şey *için*'dirler, kendi özlerindeki belirlenimlerin sonucu olmayan amaçlara takılı kalırlar. Örneğin, teknik bile "kendinde amaç" olarak gözükebilirken, modern kapitalist toplumda böyle gözükmeye eğilim gösterirken, tekniğin kendinde amaç olarak *bu* konumu, tekniğin bu haliyle ortaya koyabileceği bir şey değildir, imgesel bir konumdur: Teknik, günümüzde, mutlak erk fantasmasını temsilî kılan bu katışıksız toplumsal taşkınlık olarak *değer taşır;* (özellikle tırnak işaretsiz) modern kapitalizmin, büyük bölümüyle, "gerçeklik" ve "rasyonalite"si *olan* taşkınlıktır bu. Daha genelde zaman içinde, ve daha özel olarak da toplumsal faaliyetlerin "veçhe"leri karşısında, her "üretici" teknik, ancak onu belirleyen ve onun belirlediği (döngüsel içerim halinde) ve toplumsal *ihtiyaçlar* olan bu tikel "amaç"lara referansla böyledir; bu ihtiyaçlar her yerde ve her zaman imgesel olarak tanım-

lanmıştır ve başka türlü olamaz (üç milyon yıldan beri insan ihtiyaçlarında imgesel olarak tanımlanmamış *tek* şey, yaklaşık olarak verili niteliksel bir bileşimle birlikte, günlük yaklaşık kalori miktarıdır). Bu kitabın ilk bölümünde teknik ve ihtiyaçlar üzerine söylenmiş olan şeye geri dönmeden, ikisi arasında var olan ve burada da, *teukhein*'i ve imgesel anlamları yalnızca "uçlarda" değil, *in medias res*'de de ayrılmaz olan bu döngüsel içerimi vurgulamak gerekir yalnızca: Bir ihtiyacı, ancak onu tatmin edebilecek olan şey, toplumsal *teukhein* içinde ve dolayısıyla, gücül olarak bile olsa gerçekleştirilebilir olarak belirdiği ölçüde toplumsal ihtiyaç olarak (yoksa düş ya da Vaat Edilmiş Toprak olarak değil) ortaya koyma olanağı vardır; aynı şekilde, toplumsal ihtiyaçların konumu, *teukhein*'in somut kipliklerini ve araçsallaşmalarını sayısız yollarla, sürekli olarak ve içsel olarak yönlendirir ve belirler. Dahası, diğer uçta, her *teukhein* ve her teknik, içinde *teukhein*'in mümkün olduğu dünyayı dünya olarak kurumlaştıran –bir şey amacıyla ayrılmış – bir araya getirilmiş "şeyler"in, "nesneler"in– figür ve şemalarının konumunu –mutlak yaratı– toplumsal imgesel içinde ve aracılığıyla "önvarsayar" ya da çıkış noktası olarak alır; ve bu konum da her kurumun ortadan kaldırılamaz "aracı" olarak *teukhein*'in bir ürünüdür.

Durumu son bir örnekle yeniden açıklayalım. Daha yukarda, *teukhein*'de "bir şey için değer taşımak" ve "bir şey olarak değer taşımak" şeklindeki iki biçimi altında görüldüğü haliyle *değer taşımak*'ın işlemsel şemasından söz ettik; kurumun her zaman kütlesel olarak denklik (ya da ikâme edilebilirlik) sınıfları yaratarak var olduğunu da özellikle hatırlattık – örneğin, toplumsal bireyler arasında denklik sınıfları (evlilik ya da akrabalık grupları, klanlar, kastlar, "devletler", terimin dar anlamıyla sınıflar, vs.). Özdeşleştirici boyut burada hem *legein* olarak hem de *teukhein* olarak güçlü biçimde işlemektedir. Ama, bireyler arasındaki denk-

lik sınıflarını her seferinde "tanımlayan" *şey*, onları (en yüzeysel anlamdan imgesel teriminin nihai anlamına kadar) imgesel anlamlara göndermekle kalmaz yalnızca; ama bu şekilde kurumlaşmış bu sınıfların ağı da ancak, sonuç itibarıyla, tekil, biricik, yeri doldurulamaz, kurumlamış denkliklerin temeli ya da kaynağı olarak özellikle ortaya konmuş terimlere de gönderme yapan şey olarak ortaya konabilir: Kurucu kahraman, toprak, kutsal şehir, karizmatik şef – aynı zamanda da, bağıntılı olarak, kendi için ele alınan toplum olan bu gizemli ve kavranamaz kendilik olarak, belirtisiz, anonim, kolektif, açık "*biz*", yalnızca belirsiz sayıdaki birey olarak değil, kurumlaşmış ve *böyle*, bu biricik, yeri doldurulmaz, ayrıcalıklı tarzda kurumlaşmış eş-varolma ve ardışıllık olarak ortaya konabilir. Bu iki tekillik ayrı olabilir: Örneğin Hıristiyanlar kendilerini İsa'yla, İsa'ya referans yoluyla tanımlanmış olarak tanımlarlar – ve burada somut Hıristiyanların kendi kendilerine ve İsa'ya "özgürce" verdikleri tanım değil, toplumsal-tarihsel açıdan, içinde ve dolayısıyla Hıristiyan olarak oldukları ve bu kurumlaşmış topluluğun imgesel kutbu gibi (yoksa, katışıksız kurgu olarak, herhangi bir ampirik birey ya da Celile'deki karanlık bir tarikatın başı olarak değil) İsa olarak olduğu *konum* söz konusudur. Bunlar karışabilir de: Bu bakış açısından ("Fransız ulusu" olarak ya da "Fransa tarihi"nin öznesi olarak) Fransa, bu kadar iyi ifade edildiği düşünülmeden söylendiği gibi, "Fransa'nın herhangi bir imgesi"nden başka bir şey değildir; bunun anlamı, kesin bir Fransa imgesinin tamamen tersidir. Kurumlaşmış ağ, ancak imgesel toplumsal anlamları canlandıran, temsilî kılan bu tür kendiliklere göndermede bulunarak ya da bunları ortaya koyarak var olabilir.

Legein gibi, *teukhein* de bu inşa edilemezliği, indirgenemezliği, üretilemezliği, benim *nesnel düşünümsellik* diye ad-

landırdığım öz-önvarsayımı teşhir eder. *Legein*'in temel şemalarının işlemi, bu şemaların işlem görmeden önce ve işlem görebilmek için önceden işlem görmüş olmalarını önvarsayar: Kendisi de ayrılabilir ve ayrılmış olan, ayırıcı bir çizgiye sahip olmadan nasıl ayırabiliriz? Aynı şekilde, *teukhein* her zaman bir *tuekhos*'a ya da bir *tukton*'a, önceden orada olan bir "alet"e dayanır; imal etme, imal edilmiş olanı önvarsayar, üretim aracının kendisi her zaman üründür. Her *teukhein,* bir şeyin *önceden* biraraya getirilmiş olmasını –bir şey olarak, bir şeye uygun ve bir şey amacıyla ayarlanmasını gerektirir (sonuçta, *teukhei* yapanın, bir şey amacıyla bir araya getirenin– ayarlayanın kendi bedenini, şu anda artık basitçe "doğal beden" olmayan bedeni gerektirir). Teknik kurumlaşır, daha doğrusu teknik kurum-öncesidir, onun işlemi önceden işliyor olduğunu önvarsayar, işleminin koşulları bu işlemin sonuçlarını zaten hemen içerir. Falanca ya da filanca koşullardan yola çıkarak bu sonuçları "çıkarsama" ya da "üretme" yönündeki her teşebbüs başarısızlığa uğrar, çünkü bu koşullar ancak bu tür sonuçlar içeriyorlarsa, ancak kısmen üretilmişlerse böyle olabilir. Üretimin "kökensel, ilk, indirgenemez etkeni" olarak "sermaye"nin niteliği üzerine burjuva ekonomi politiğinin argümanlarında, ideolojik ve mistifiye biçimde geri dönen şey bu veçhedir. Bu nedenle de, hayvan-insanın basit hareketi ya da organizmasının basit "sinirsel ve kassal enerji harcaması" anlamında asla "basit emek" yoktur. Öküzün ya da atın "emeği" de zaten basit değildir; neolitik toplumların öküzü ve atı (ve daha birçok canlı türünü) en genel anlamda alet olarak imal etmelerinin aracı olan bu devasa harcamayı/israfı ve dönüşümü içerir. "Basit emek" ve "kalifiye emek" ayrımı nisbi ve ikincildir; "basit emek", toplumun, ve kendi özgül tarzında ve başka sonuçlarla her toplumun, bedensellik-ruhsallık'ını toplumsal bireye, yani, her zaman için, bir şey amacıyla, bir

şeye uygun biçimde imal edilmiş alete dönüştürmesinin aracı olan bu devasa "niteliklileştirmeyi" (ve buna denk düşen "yatırım"ı) önvarsayar. Toplumsal birey de her zaman imal edilmiş alettir, bunun imalatı aynı türde başka aletlerin önceden varolmasını ve işlem görmesini önvarsayar.

Örneğin, tekniği icat edebilmek için tekniğe, *teukhein*'e önceden sahip olmak gerekir – tıpkı dili oluşturabilmek için dile sahip olmak gerektiği gibi. Her ikisinin de mitlerde insandışı ya da insanüstü köken olarak bunca sık sunulmuş olmasında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur, ve tüm *technai*'lerin, önce tanrıların tekelindeki mülk olduktan sonra ölümlülere Prometheus'tan geldiğini ileri sürerken Eschyleius'un söylediği de budur:[34] Falanca insanın falanca *techné*'yi icat ettiği söylenebilir, ama bir adamın ya da insanların *techné*'yi icat ettiklerini söylemek saçma gözükür ve gerçekten de saçmadır, çünkü bu keşfi açıklamak, onu önvarsaymaya devam ederek onun "öte"sine geçmeyi gerektirir. Kuşkusuz, "dilin doğuşu"ndan ziyade bu durumda, en ilkel aletlerin ağır ve uzun evrimi, hissedilmez bir geçiş izlenimi yaratır; *teukhein* kurumu, bu geçiş içinde, hayvan insanı (ya da proto-hominiyen'ler "toplumu"nu) topluma götüren başkalaşım olarak eritilebilir; taştan aletler korunmuştur, "proto-sözcükler" –eğer böyle sözcükler olmuşsa– korunmamıştır. Ama sorun ve ölçüt, her iki durumda da aynıdır. Sorun, toplumun Kromanyon'larla, Neanderthal'lerle, Zinjanthropus'larla ya da onlardan önce mi "başladığı"nı bilmek değildir – çünkü ancak toplumun ne *olduğu* bilinirse bu sorunun anlamı vardır, ya da şöyle de denebilir, toplum derken anlaşılan şey "tanımlanmış" ise anlamı vardır. Oysa bizim için, ancak kurumun olduğu yerde toplum vardır ve teknik, ya da daha genel olarak *teukhein,* toplumsal olarak kurulmuş / kurumlaşmış gibi yapma'nın özdeşleştirici-kümelendirici boyutudur.

34 *Prométhée,* V, 506.

İnsangiller, kuru dalları ya da taşları tesadüfen ya da "içgüdüsel olarak" kullanabilirler – ve bu kullanım tekniğe geçişi destekleyebilir; ama kuru dal ya da yassı çakıl rastlantısal ya da basitçe "doğal" bir bağlamda artık ortaya çıkmıyorsa, ama bir şey amacıyla ve bir şeye uygun biçimde bir şeyi var yapmak için belirgin kılınmış –ayrılmış, araştırılmış– biraraya getirilmiş ise; başka deyişle, *ereklilik* şeması içinde etkili, kalıcı ve tipik araçlar olarak ortaya konduklarında teknik vardır. Bu tür ifade etme biçimi ne kadar tuhaf gelse de, bunun anlamı yassı çakıl taşının alet olarak *kurumlaşmış* olmasıdır, falanca kullanım *için değer taşıdığından* (falanca amacın gerçekleşmesi) alet *olarak değer taşıdığıdır*, hemen *tür* ya da *eidos,* vs. olduğudur; ve daha somut olarak, zaten üretim aracı olarak yassı çakıl taşı üretiminin olduğudur. Yalnızca diğerlerinden daha ağır ve daha kesici çakıl taşlarının aranması ve korunması zaten alet ya da bir *teukhein* üretimidir; dolaysız kullanım olmaksızın ve (organizma içinde glükoz stoklamanın düzenlenmesi gibi) "stoklama"yı düzenleyen biyolojik süreç olmaksızın bir şey amacıyla korunmuş yassı çakıltaşı, yalnızca korunmuş olan üründür. Yassı çakıltaşının korunması, önceden "imalat"tır ve söz konusu yassı çakıltaşının araştırılıp bulunması ya da seçilmesi olan öteki imalatı önvarsayar; ve bu da insanın kendi bedeninin bir şeye uygun olarak ve bir amaçla, yani yassı çakıltaşını kaba alet olarak kullanabilen bedene dönüşümüne –dolayısıyla, üretimine– gönderme yapar. Ama bu dönüşüm, yassı çakıltaşının kendisi olmadan imkânsızdır ve asla gerçekleştirilemez – aynı zamanda uygun yassı çakıltaşları seçilmiş, aranmış, korunmuş olmasaydı, ne "seçilebilir", ne "aranabilir", ne "korunabilir"di. Piyano olmadan piyanist olunamaz, aynı şekilde, eğer piyanist değilsek piyano da hiçbir şeye yaramaz. Eğer, Leroi-Gourhan'ın dediği gibi, alet "etkili bir hareketin dışsallaştırılmasının tanığından başka bir şey

değil"se,[35] bu hareket, ancak aleti var yaparak var olabilir ya da etkili hale gelebilir. Hareketin etkili olabilmesi, yassı çakıltaşı alet haline gelebildiği içindir (ve tersi de doğrudur). Her ikisi de birlikte ortaya konmalıdır, eğer bir diğeri kulanılabilir değilse ve –ne kadar minimal ve "tedrici" görmek istesek de– bir şeye uygun, bir şey amaçlı bir dönüşümün ürünü zaten değilse, ikisinden hiçbiri "araç" olamaz. Ve ikisi –etkili tavır ve alet–, erekliliğin, araçsallaştırmanın –ve *olası*'nın– analiz edilemez şemaları içinde ele alındıkları ölçüde var olabilirler ve neyseler o olabilirler.

Taştan aletlerimizi son derece uzun bir sürede *aletleştirmemizin,* iki ayak üzerinde durma ve muhtemelen buna paralel olan beyin ve el gelişimi gibi tedrici bir süreç olması gerektiğine; ve çok uzun bir evre boyunca, teknik halini alacak olan şeyin "tohum"larının tesadüfi olarak ortaya çıkabileceğine, yok olabileceğine, yeniden ortaya çıkabileceğine ve nihayet kendini dayatabileceğine, bizim pozitif bilgimiz açısından kuşku yoktur. Bu süreçten, yeni-Darwinci bir süreç olarak söz edebiliriz, bunun aracılığıyla tesadüfi değişimler, kendi sahiplerine verdikleri rekabetçi avantaj sayesinde kendilerini dayatırlar – yeni-Darwinci bir süreçte bu değişimler kendilerini genetik olarak koruyabilirler. Tartışılan durumda, ancak kendi *kurumları* içinde ve aracılığıyla, genel olarak kurumun yaratılışı aracılığıyla, hem sistematik ve zorunlu olanın içinde tesadüfi ve istemli olanın *sabitlenmesi* olarak, hem de bu şekilde sabitlenmiş olanın *korunması* ve *aktarımı* olarak, son olarak da, "biyolojik dayanağa" hiçbir yanıyla bağlı olmayan ve hiçbir şekilde onu etkilemeyen (ki bu da sabitlenebilir ve aktarılabilir olan) *çeşitleme* ve *başkalaşma* olanağı olarak korunabilirler.

35 A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, 1971, s. 318.

"Legein"in ve "teukhein"in tarihselliği

Legein gibi, *teukhein*'i de bir kurum olmaktan ve kurumun önvarsaydığı ve yol açtığı her şeyden başka türlü düşünemeyiz: "Ürün"ün ve işleyiş kipinin topluluk içine sabitlenmesi ve yayılması; "ürün" ile işleyiş kipinin, genel olarak bireyler için *katılınabilir* olmasını sağlayan ve bireyleri buna katılabilir kılan, biricik ve dolayısıyla analiz edilemez "özellikler"; topluluğun onları oldukları haliyle "tanıma", sabitleme, koruma, aktarma, çeşitlendirme ve başkalaştırma kapasitesi. Tüm bunlar bu topluluğun, artık doğal addedilemeyecek, *kurumlaşmış* olması gereken bir varlık kipini doğrudan içerir; dolayısıyla *legein* ve *teukhein*'i toplumun kendisinin kurumlaşması *için* zaruri olarak içerir, çünkü eğer "şeyler", "bireyler", "nesneler", "imler", "aletler" toplumun varlığına uygun ve bunu amaçlar biçimde ayrılmış, birleştirilmiş, belirtilmiş, bir araya getirilmiş, imal edilmiş değilse, böyle bir kurumlaşma var olamaz. Toplumun, imal edebilmek ve söyleyebilmek için *kendini* imal etmesi ve *kendini* söylemesi gerekir. Kendini imal etmek ve kendini söylemek, kurumlaştırıcı toplum olarak kökten imgeselin işidir. Ama imlemeye göndermede bulunmadan, toplumsal imgesel bir imlemler magmasını var yapmadan ne biri ne diğeri oluşabilir. Çünkü toplum *kendini* "bir şey" *olarak kurumlaştırmadan* kurumlaştıramaz; ve bu "bir şey", zorunlu olarak, zaten imgesel imlemdir (ve imgesel imlemler magmasının *apex*'idir [ucu'dur]), çünkü başka hiçbir şey *olamaz*. Bununla da zaten *legein* ve *teukhein,* imlemler magmasının içine her koşulda batmış olurlar.

Mevcut halleriyle *legein* ve *teukhein,* toplumsal-tarihselin mutlak yaratılarıdır. Kuşkusuz, belli bir anlamda, onları *yaşam* içinde yeniden buluruz. Canlı, bir şeye uygun olarak ve bir şeyi amaçlayarak "ayırt ettiği - seçtiği - bir araya getirdi-

ği - ayarladığı - dönüştürdüğü" ölçüde canlıdır.[36] Ama canlının bu *legein-teukhein*'i, toplumsal-tarihsel *legein-teukhein*'den *toto caelo* ayrışır. Burada ne imsel ilişki ne de doğru anlamda ereklilik ilişkisi (var olmayanın *eidos* içindeki öngörülmüş konumu) vardır. Canlının *legein-teukhein*'i, canlının kendisi*dir*, ki o da bu haliyle asla bunun dışında değildir; "gerçek anlamda" hiç ve "ideal anlamda" hiç. Her ikisi, canlı örneğinde, sabittir, onları sabitleyen bozulmaz bir dayanak üzerinde sabitlenmiştir, *bu* amaçlara hizmet eden *bu* araçlar olarak belirlenmişlerdir. Nihayet ve özellikle, mevcut haliyle canlı için, onun *legein-teukhein* örgütlenmesinde dikkate alınmayan şey, hiç yoktur, ya da ancak gürültü ya da felaket olarak vardır.

Ama *legein*'in ve *teukhein*'in toplumsal-tarihsel kurulması / kurumlaşması, başlangıçta, onun örgütlenmesi içinde dikkate alınmamış şeye, gücül olarak, tanımsız açılma aracıdır. Her toplumun örgütlediği ve kurumlaştırdığı "kapalı" dünya içinde her ele alındığında ve bu kapanmanın aygıtı olarak, bunlar, aynı zamanda, bu kapalılığı kırmayı, toplumu ve dünyasını başkalaştırmayı olası kılan kaynakları her zaman sağlarlar. Ve bunu, *legein* ve *teukhein*'in kapsadığı alanların genişleyebilirliği ve dönüşebilirliği, *legein* ve *teukhein*'in örgütlenmesi içine "dahil edilmiş" oldukları için yaparlar. Anlamsal / imsel ilişkinin şemasına sahip olmak, buna, kendini "gerçek", "rasyonel" ya da "imgesel" olarak "sunabilecek" her şey karşısında ve her yerde sahip olmaktır; bu, "gösterilebilecek" ya da "imlenebilecek" olan her şeyi adlandırabilmektir; ve *legein*'i örgütleyen diğer işlemsel şemalara sahip olmaktır, her zaman için başka türlü gruplayabilmektir, yeni sınıf ya da özellikler tanımlayabilmektir, verili ola

36 Kısa süre önce biyolojideki teleoloji, tele-ekonomi olarak vaftiz edilerek yeniden keşfedildi. Yunanca'nın dilbilimsel kaynakları olmasaydı pozitif bilimlerin metafiziği ne olurdu?

nın sözcüksel-anlamsal karelere ayrılmasını inceltebilmek ya da dönüştürebilmektir. *Teukhein*'e sahip olmak, olası ve yapılabilir şemalarına, var olmayanı ve şimdi var olanı (kendini yapanı) koşullayan şeyin *eidos*'u olarak, amacın, ürün olarak, dolayısıyla, varolmayan *eidos* olarak ve var olmayabilen –ya da *başka türlü,* bir *başka* faaliyet aracılığıyla var olabilen– basit olası olarak önceden var olmuş sonuç olarak aracın ("alet") şemasına sahip olmaktır. Kuşkusuz iki durum simetrik değildir; *legein* olarak bir dilin olasılıklarının tümü, yalnızca dil olur olmaz hemen verili gözükür gözükmez böyledir; aynı zamanda, dilin maddi-soyut "temel"inin örgütlenme kipi, *legein*'in olasılıkları olan şey için "ilerleme" tanımadıkça, bir denge ve uyum haline hemen (ya da erkenden ya da görebileceğimiz kadar uzakta) erişmiş gözükür. *Teukhein*'in, yani sonuçta, yalnızca en soyut "olasılık koşulları" başlangıçta ortaya konmuş olan ve –bilindiği gibi– en azından bir milyon yıldan beri inanılmaz bir "ilerleme" gösteren maddi üretim tekniklerinin durumu da aynıdır. Söylediğimiz şeyin –*legein* ve *teukhein* içkin olarak genişleyebilir ve aktarılabilirdir– özünü etkilemeyen bu farklılık üzerine birazdan geri döneceğiz.

Hem bir tarihle uyum içinde olmaları hem de bir tarihin olasılığına açık olmaları buradan kaynaklanır. Bir tarihle uyum içindedirler, çünkü kökten imgeselin ve kökten imgelemin ardışık yaratılarını düzenleyebilirler; bunlar ani kopuşlar olarak ya da "hissedilmez" başkalaşmalar olarak kendilerini gösterebilir. Başka ve yeni imlemlere kurumlaşmaları için dayanak sağlarlar. Bu onların, bir tarihin olasılığına açık olmalarını, başkalaşmalarını içerir. Başkalaşan şey, elbette, *legein* ile *teukein*'in her seferinde özgül olan kapsam ya da dayanıklılığıdır: Gerçekte birbirinden ayrılmaz olan işlem kiplerinin, ayrıcalıklı alanlarının, "ürün"lerinin niteliklerinin belirtilmesidir. Bu özgül kapsam ve dayanıklılık da,

sırası geldiğinde, imgesel imlemler magmasından ayrılmaz ve onun toplumsal-tarihsel kuruluşunu düzenler. Böylece, toplumsal-tarihsel *yapma*'nın tarihi, aynı zamanda onun dayanağı ve ortadan kaldırılamaz boyutu olan *teukhein*'in tarihidir ve "üretici teknik", dar anlamda maddi aletler, ayrıcalıksız özgül bir parçasıdır. Bu tarihte, *teukhein*'in uzaktan uzağa en önemli tezahürü, kurumun içinde tezahür eden "bir araya getirme - ayarlama - inşa etme"dir: Köy ya da şehir, "Asya tipi" monarşi, site, modern devlet, aynı zamanda, *teukhein*'in ürünleridir, devasa alet ya da aygıtlardır; Lewis Mumford'un mega-makinesi,[37] "Asya tipi" monarşilerin uygulamaya koydukları emekçi ya da kölelerden oluşan örgütlü ordular, toplumsal *teukhein*'in sonuçları ve araçları gibidirler, üretilmiş üretim araçları gibidirler. Terimin en geniş anlamıyla tüm *technè*'ler de böyledir: İnsan örgütlenmelerinin ya da söylemlerinin, bedenin ya da zekânın, sanatsal ifadenin ya da savaşın üretici ya da cinsel, büyülü ya da politik teknikleri. Toplumun imal ettiği en etkili aleti –toplumsal bireyi– var yapan *technè* de böyledir. Ama aynı zamanda, toplumsal *tasarlama*'nın ve *söyleme*'nin tarihi, imlemlerin yaratımından, katılınabilir temsil, fikir yaratımından dilde tezahür edebilecek olan her şeyin tarihi, aynı zamanda *legein*'in tarihidir. Kuşkusuz bu durumda, yukarda belirtildiği gibi, "açıklama"yı bilmediğimiz tarihsel bir değişmezin varlığını saptamaktayız: Dilin ve dillerin tarihi, somut dilleri –her seferinde özgül olan "maddi-soyut" temelleri de dahil olmak üzere– etkiler ve başkalaştırır; ama örgütlenmesinin genel tarzını değil. Sesbilimsel, dilbilgisel, sözdizimsel, anlambilimsel evrim vardır; ama *legein* olarak dil, her yerde ve her zaman sesbirimleri ortaya koyarak, onları yapımeki ya da sözlükbirim olarak bir araya getirerek, onları dilbilgisel sınıflar halinde gruplaştırarak, bu sınıfların öğeleri-

37 Lewis Mumford, *The Myth of the Machine*, 1966, Bölüm 9.

ni sözdizimsel kurallara göre örgütleyerek işler. Ama soyut işlem kipinin bu değişmezliğinin ötesinde, *legein* hem tarihsel başkalaşıma sürüklenmiştir, hem de bu başkalaşıma aktif bir aygıt sağlamıştır. Bu açıdan özellikle önem taşıyan şey, onun anlambilimsel tarihidir. Bu, "gerçek" ya da "doğal" ya da "özdeşleştirici rasyonel" verinin "sözcüksel-anlambilimsel" karelere bölünmesi içindeki değişimleri ifade ettiği ölçüde değil (farklı çokgenlerin "adlandırılması", deyim yerindeyse, doğal olarak böyledir; aynı şekilde, her ne kadar yoğun ve hayranlık uyandırıcı bir çabayı temsil etse de arkaik biyolojik sınıflandırma bilimi, bu açıdan, "basit" bir işlemdir: Eğer "basit" bir diliniz varsa, iki farklı kuş türünü gözlemleme ve adlandırma yoluyla ayırt etmek her zaman mümkündür); ama özellikle, dünyanın her seferinde başka topyekun örgütlenmelerine, yeni imgesel imlemlere imkân tanıdığı, dilin terimleri içinde doğrudan ya da dolaylı şekilde "cisimleşerek", bu şekilde simgeleşerek toplumsal olarak var olduğu ölçüde. Verili bir toplum için Tanrı'nın varlığının kanıtı, onun dilinde "Tanrı" sözcüğünün varlığıdır. Yukarda anılan *legein*'in örgütlenmesinin genel türdeki değişmezliği dışarıda tutulursa, en geniş anlamda *legein* olarak *legein*'in engin bir tarihi vardır elbette, bu, kuşbakışı ve bizim çağdaş bakış açımızda ele alındığında, dar anlamda üretici teknik kadar önemli "tedrici" bir evrim olarak ortaya çıkar (bu bir anlamda kendiliğinden böyledir, çünkü her *teukhein* aynı zamanda bir *legein*'dir ve teknik, bir mantık türüdür). "Bir, iki, üç, çok"un bilgisinden, dağılımlar teorisine, dolaysız biyolojik ortamın canlı türlerinin sınıflandırılmasından moleküler biyolojiye, göğün hareketlerinin anlaşılmasından çağdaş kozmolojiye geçiren tarih, özdeşleştirici mantığın ve belirlenmişliğin gerekleri altında "ayırt etmenin - seçmenin - bir araya getirmenin - ortaya koymanın - hesaplamanın - söylemenin" engin yayılımından başka bir şey değildir, yani

legein alanlarının bitmek bilmeyen genişlemesinden, onun işlem ürünlerinin sınırsızca çoğalmasından, özgül yöntemlerinin olağanüstü inceltilmesinden başka bir şey değildir. Bundan söz etmenin yeri burası değil. Yalnızca şunu belirtelim ki, daha yakından gözlendiğinde, *legein*'in ve özdeşleştirici mantığın işleminin, bu açıdan, toplumun nesnelerini, yönelimini, çıkarlarını, amaçlarını belirleyen ve toplumun kurduğu / kurumlaştırdığı dünyanın imgesel örgütlenmesine her seferinde güçlü bir şekilde bağımlı olduğunu saptarız. Bilinebilecek toplumların "rasyonel bilgisi" içinde saptanan ardışık altüst oluşlar, her zaman için, dünyanın (ve bilginin doğasının ve amaçlarının) topyekun imgesel temsilinin altüst oluşlarıyla koşullanır – dolayısıyla, Batı'da birkaç yüzyıl önce, en son meydana geleni, bu belirli imgesel temsili yaratmıştır, buna göre, var olan her şey "rasyonel"dir (ve özellikle matematikleştirilebilirdir), bilinebilecek olanlar tüketilebilir ve bilginin amacı,* doğaya hem hakim hem de sahip olmadır.

(*) Fin kelimesi hem son hem de amaç anlamına gelmektedir – e.n.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUMSAL-TARİHSEL KURUM: BİREY VE ŞEY

Var olanın, herhangi bir alanda kümelendirici-özdeşleştirici bir örgütlenmeye hem *uygun olduğunu* hem de buna baştan sona ve nihai şekilde *tıpatıp uygun* olmadığını ortaya koymak zorundayız. Bitmek bilmez bir şekilde buna teslim olur, boşuna teslim olmaz, kısmen etkili bir şekilde yakalar ve öyle bir şekilde sunar ki, bu örgütlenmeyi düpedüz bir yapı olarak, Hegel'in deyimini tekrar alırsak, yalnızca "sağduyunun korkunç gücü"ne isnat edilebilir şekilde düşünmemiz yasaklanır. Var olan şey kümelendirilebilir olduğu için var olanı kümelendirebiliriz; ancak kategorilendirilebilir olduğu için kategorilendirebiliriz. Ama bizim burada inşa ettiğimiz / keşfettiğimiz her kümelendirmenin, her kategorilendirmenin, her örgütlenmenin kısmi, boşluklu, parçalı, yetersiz olduğu er geç ortaya çıkar – ve hatta daha da önemlisi, içkin olarak yetersiz, sorunlu ve nihayetinde tutarsız olan şey ortaya çıkar.

"Bilginin asemptotik ilerlemesi" şeklindeki aldatıcı fikirle de, "epistemolojik kopmalar" üzerine basitliklerle de alakası olmayan bu durum, başka yerde göstermeye çalıştığım

gibi, en yetkin "müsbet" bilim olan fiziğin tarihi tarafından bolca açıklanmıştır.[1]

Çağdaş fiziğin tartıştığı soru ve aporia'lar, özdeşleştirici mantığın araçlarıyla kavranılmaz kalan fiziksel varolan'ın altında yatan varlık kipine göndermede bulunurlar. Yeni teorik altüst oluşlar pahasına bunları çözümlemeyi –beklenmesi gerektiği gibi– başarsak da, yalnızca yeni gizemlerden er geç yeni çözümlerin doğacağı değil, özellikle eskilerle onların ilişkilerinin özdeşleştirici mantığın ve ontolojinin araçlarıyla ele alınamaz kaldığı gerçekliği varlığını sürdürecektir – tıpkı Newton fiziğinin ve göreceliliğinkinin kalması gibi.

Fiziksel evren terk edildiğinde durum kıyaslanamaz biçimde keskinleşir. Özdeşleştirici mantığın kategori ve belirlenimlerinin toplumsal-tarihselle temasta çöktüğünü daha yukarda göstermeye çalıştık – bu da, toplumsal-tarihselin gelenek tarafından niçin mevcut haliyle gerçekten düşünülemeyeceğini anlamayı sağlar. Anlamlar dünyası ve bizim bu dünyayla ilişkimiz tarafından içerildiklerinde, onun varlık kipini yakalayamadıklarını da gördük ve daha uzun süre bunu göreceğiz. Şimdi ele almak üzere olduğumuz alanda da aynı durumu bulacağız: Bireyin (ve buna bağlı olarak, algının ve şeyin) toplumsal-tarihsel kurumlaşma alanı, yani psişik monaddan başka bireylerin, nesnelerin, bir dünyanın, bir toplumun, kurumların –başlangıçta psişe için anlamı ve varlığı olmayan her şeyin– var olduğu toplumsal bireye dönüşümü göreceğiz. Bu bizi psişe sorununu tartışmaya yöneltir; bu sorun aslında toplumsal-tarihsel sorundan, kökten imgeselin iki ifadesiyle, bir yerde, kökten imgelem olarak, diğer yerde, toplumsal imgesel olarak ayrılabilir değildir. Tartışma, iyileştirilmesi ya da yeniden yapılması değil, başka türlü aydınlatılması gereken Freud'çu anlayıştan

1 Bkz. "Science moderne et interrogation philosophique", *l.c.*

yola çıkarak yapılacaktır; bunu yaparken, bu anlayış için iki kör nokta olarak kalmış olan –ve bu tesadüfen değildir– şu iki temadan yola çıkılacaktır: Toplumsal-tarihsel kurum ve kökten imgelem olarak psişe – yani, esas olarak, temsillerin ya da belirlenmişliğe tabi olmayan temsili akışların ortaya çıkışı olarak psişe.[2]

Bilinçdışının varlık kipi

Bilinçdışı, diyordu Freud, zamanı ve çelişkiyi bilmezden gelir. Freud'un tüm eseri sayesinde genişletilmiş ve daha da ısrarcı kılınmış bu baş döndürücü düşünceden, –ruhsallığı gerçek makinelere dönüştürerek ya da mantıksal bir yapıya indirgeyerek, söylediği şeyin tersi ona söyletilmesini saymazsak eğer– aşağı yukarı hiçbir şey yapılamamıştır. Bilinçdışı, –düzenli bir ardışıklığın belirlenmişi ve belirleyeni olarak– (özdeşleştirici) zamanın var olmadığı, çelişkilerin birbirlerini dışlamadığı, daha doğrusu çelişki sorununun söz konusu olamadığı bir "yer" oluşturur ve bu,yer düzen ve ayrım içerdiğinden, gerçek anlamda bir yer değildir. Alışılmış mantığımız içinde kalırsak, bilinçdışının temel dokusu olan temsil hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Bilinçdışı hakkında (hatta bilinç hakkında), onu bilinçdışı duygulanımdan ve niyetten ayırarak –ki bunu yapmak hakkımız da yoktur, fiilen de imkânsızdır– temsilden söz ettiğimizde zaten nes-

2 Freud'un yazılarının sayfası kadar çok kullandığı temsil terimi, temsil aracılığıyla ve içinde ortaya konmuş olan "şey"in başka şeyi yeniden-sunduğu (Almanca'da *Vertretung*) anlamına geldiğinden yersiz uslamlamalara neden olur. Almanca'daki (koymak - yerleştirmek - öne oturtmak anlamına gelen *vorstellen*'den gelme) *Vorstellung* sözcüğü yanlış anlamaya daha az imkân tanıyor olmalıdır; bu, Heidegger'in, Paris'in eğitimli, soylu hanımları nezdinde okunarak ya da okunmadan revaçta olan farklı metinlerinde onu modern "Varlığın unutuluşu"nun tezahürü olarak ihbar etmesini engellememiştir. Konum/sunum ya da *fantasma* terimleri beni cezbetti. Ama sözcük değişimlerini asgariyle sınırlamak daha doğru olur; okumayı bilen okur, terimin burada hangi anlamda kullanıldığını anlayacaktır.

neye şiddet uygulamış oluruz.[3] Bilinçdışı, ayrılmaz biçimde temsili/duygulanımsal/yönelimsel akış olarak vardır ancak. Ama ayrımı gerçekleştirilebilir ve gerçekleşmiş varsayalım ve mevcut haliyle bunun temsilinde kalalım. En temel mantık şemalarından kaçtığını, her yandan kaçıp kurtulduğunu, belirlenmişliğin hiçbir gerekliliğine bunun tabi kılınamayacağını nasıl görmeyiz?

Örneğin Freud'un rüyasını ele alalım: "Arkadaşım R. benim amcamdır, uzun, sarı bir sakalı vardır..." Bu rüya *tek bir* temsil mi oluşturmaktadır yoksa *birçok* mu, *kaç tane*? *Bir şeye göre* bile olsa, bir mi birçok mu olduğunu söyleyemeyeceğimiz şey nedir? Ya da "Küçük Hans"ın analizini ele alalım; küçük Hans *için,* babasının temsili nedir, at mı, fobisi mi; ya ilişkileri nedir? Bu sonuncu durumda, yorumlama alışkanlığına kapılarak, bilinçdışının verilerini dil terimleriyle ve dilin içinde ve dil tarafından hazırlanmış ilişkiler içinde tercüme etme zorunluluğuna kapılarak, *babanın* temsilini ve açık seçik bir ilişki olarak, basit bir *quid pro quo* olarak fobi hayvanı tarafından yeniden-sunulmasını ya da "simgeleştirilmesi"ni bir şeyin başka bir şey karşısındaki konumu olarak koyarsak aldanmış oluruz. Kuşkusuz, uyanıklıktaki dile tercümenin ve yorumlamanın bu dünyasına geri dönmezsek, bu konuda hiçbir şey söyleyemeyiz. Ama fiili durum, bir kez bile olsa bunun rüyasının görülmüş olduğu bilindiğinden, bundan söz ettiğimizde yaptığımız şeye gerçekten uygun değildir. Geri kalan şey, bunu görmek için rüya görmeye hiç ihtiyaç duymaz. Mélanie Klein'ın küçük Richard'ı şöyle der: "Anne, *bu* balık *ve* yukardaki iri balık...";[4] o, *x*'in *y* (için) olduğunu değil, *y*'nin hem *x* hem *z* olduğunu söylemektedir.

---

3 Bu ayrımın imkânsızlığını göstermeye çalıştım: "Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu presenter comme science", *L'Inconcient*, no 8, Ekim 1968, s. 47-87.

4 Melanie Klein, *Narrative of a Child Analysis*, 1961, s. 70.

Bir süreden beri, Freud'un yer değiştirme ve yoğunlaşması yerine düzdeğişmece ve eğretileme konulmak istenmektedir. Bilinçdışının işlemlerini uyanık dilin *ikincil* işleyiş kiplerine[5] benzeten bu terminoloji, Freud'un dahice keşfini yerle bir eder ve *Rüyaların Yorumu*'nun altıncı bölümündeki hazineleri de daha fazla karartır. Dahası, tersi de söylenebilir: eğretileme, düzdeğişmece ve uyanık dilin diğer değişmeceleri, bilinçdışının işlemlerinden bir şeyi –bolluğunu ve zenginliğini yeniden üretemeden– ödünç alırlar. Ama bilinçdışını, dilbilimin sözümona önceden oluşturduğu yapıya ne pahasına olursa olsun tabi kılmak gerekir. Aynı şekilde, çocuk cinselliğinden söz edildiğinde, yetişkin bakış açısı neredeyse karşı konulmaz biçimde ele alınır, çocuğa kendinin olmayan bir yaşanmışı içi boş olarak atfederek ve onun cinsel varlığını, tamamen deforme ederek, buradan betimleyerek yapılır bu; aynı şekilde, bilinçdışının varlık ve örgütlenme kipi bir mantıkçı dili içinde tercüme edilir, hatta cebirsel olarak adlandırmaya cesaret edilmiş yasaların düzenlediği ikâmelere tabi farklı imleyenler icat edilir. Ama bilinçdışının bize verdiği ve bizi düşünmeye zorladığı şey, hiçbir dilin ve hiçbir cebirin, bize asla düşünmek için vermeyeceği, kökten başka bir şeydir. Tanımlı ve ayrı bir *a,* ne kadar karmaşık olsa da kendileri de tanımlı ve belirlenmiş bir ilişkiler ağı aracılığıyla, yine tanımlı ve ayrı bir *b*'nin yerini almaya geliyor *değildir*; bu, eğer ondan söz edilmek istenirse kısmen kaçınılmaz, ama *legein*'in zorunlulukları ötesinde ciddiye alınırsa tamamen saçma olan uyanık bakış açısının bilinçdışına isnat edilmesinden başka bir şey değildir. Rüya: "Arkadaşım R. amcamdır", şunu *söylememektedir:* "X vardır, x = Arkadaşım R. ve y vardır, y = amcam, ve, bilinçdışının yasaları gereği, x = y *ve* x ≠ y". Rüya, bilinçdışı temsili *olduğu* gibi, ondan söz ederken, onun kaynaşması, ayrımsızlığı –bunlar yine de bir

5 Bkz. Bölüm VII, s. 465 ve devamı.

kaos yaratmazlar– olarak adlandırmak zorunda kaldığımız şey içinde verir. Ve bu, sonradan meydana gelmiş, ayrı, açık ve farklı figürleri bulandırdığı iddia edilen işlemlerin sonucu değil; temsillerin yaratılışı *olan* ve belki burada, "arkadaş R."nin "amcam"la ilişki içinde ve "amcam"dan yola çıkarak içinde,oluştuğu psişefnin varlığının sonucudur – ama, her koşulda, genel olarak, uyanık mantığın zorunlu olarak birbirinden ayırdığı tüm "ayrı" temsiller, psişe için "dünya" *olan* ve bireyin oluşumunun uzun çalışmasının *uyanık varoluşun amaçları* için ayırdığı ve bizi kökensel bir tasarlama-tasarı'nın gizemine gönderen çok az sayıda arkaik temsille ilişki içinde ve bundan yola çıkarak oluşmuşlardır elbette. Sorun oluşturan şey, bu kaynaşma ve ayrışmamazlık değildir, uyanık mantık için –daha doğrusu, özdeşleştirici mantık için– içerdiği çelişkiler hiç değildir, çünkü uyanık olan her şey özdeşleştirici olmaktan uzaktır. Daha ziyade, bu ayrım ve olasılığı, tefrik şemasının kökeni ve var olan üzerindeki kısmi etkisidir. Bunun içine bir kez dalındığında, bitmek bilmeyen şaşkınlık kaynağı halini alan şey, bilinçdışının tasarlayıcı-imgesel magması değil, tefrik şeması, özdeşlik fikri, ayrılığın görece etkisidir.

Temsil –ister bilinçsiz olsun ister bilinçli– aslında analiz edilemezdir (yine de asla basit olamaz). Her öğelere ayırma, burada geçici yapıntıdır [*artefact*]; ayırıcı-birleştirici şemaların her dayatılması, bir varlıktan sökülüp alınmış birkaç parçayla bir varlığı tanımsızlık boyutlarına bürümenin beceriksiz teşebbüsüdür. Temsilin sınırı yoktur, ve buraya dahil edilecek hiçbir ayrım asla uygunluğundan emin olamaz – daha doğrusu, herhangi bir temel ilişki altında uygunsuzluğundan daima emin olur. Burada var olan, burada var olmayana gönderir, ya da onu çağırır; ama, tıpkı bir teoremin –sonsuz da olsalar– kendi sonuçlarını çağırması gibi, bir rakamın ardıllarını, bir nedenin sonuçlarını çağırması gibi

onu belirli ve formüle edilebilir bir kuralın himayesi altında adlandırmaz. Temsilin tanımsızlığım, en yüksek düzenin matematik sonsuzluğundan ayıran uçurum, matematik sonsuzu bayağı bir sayıdan ayıran uçurumdan daha derindir; bu bir varlık uçurumudur, yoksa bir asal sayılık farklılığı değildir. Bir temsilin içinde olmayan şey, yine de orada olabilir, ve bunun hiçbir sınırı, hiçbir *peras*'ı yoktur.

Çağrışım olarak adlandırılan, temsiller arasındaki temel fiili "ilişki"nin kelimenin tam anlamıyla bir ilişki olmamasının nedeni de buradadır – ya da şunu söylemenin bir diğer tarzından başka bir şey yoktur burada; bu, ne birbirinin dışındaki terimlerin ilişkiye sokulmasıdır, ne de ancak bileşik olarak anlamı olabilecek şeyin mantıksal içerimsizliğidir. Psikanalizden sonuç çıkarılmaya çalışıldığı haliyle "serbest" denen –ve elbette ne serbest ne serbest-olmayan olan– çağrışım, bir eş-aidiyetin veçhelerinin kısmen açığa çıkarılmasıdır ve formülleştirilmesinden önce var olup olmadığı ya da onun tarafından yaratılıp yaratılmadığı asla söylenemez – ve bu sorunun akla yatkın bir yanı hiç yoktur. Çağrışım, sular altında kalmış ve çoğu zaman okyanus diplerinin yarıklarına batmış bir dağ sırasının zirveleri arasına çekili teldir. Ama zirveler ve yarıklar düzenli değildir, burada zorunlu bir önce-sonra'yı belirleyen hiçbir şey yoktur, ve bir zirvenin yarık olduğunun ortaya çıkmayacağını ya da tersinin olmayacağının ya da ortaya çıkmaktan mı dönüşmekten mi söz etmek gerektiğini kimse asla bilemez. Matematik terminolojisi kullanılmak istenirse, farklı ve tanımlı terimler arasındaki birebir eşleme ilişkilerinin konumu olarak çağrışım zincirlerini –ya da temsiller arasındaki herhangi bir başka ilişkiyi– tasarlamanın imkânsızlığını söylemek yetmez; hatta bunu, birçok/çok ilişkisinin "denkliği" olarak –bu terime kümeler teorisinde verilen anlamla– adlandırmak bile imkânsızdır. Çünkü bu denklik yalnızca, gücül olarak, her öğe ailesi ile

diğerleri arasındaki denklik olmakla kalmaz; ama özellikle, bu denkliğin içine giren *şey* sürekli olarak yeniden tanımlanır, yeniden biçimlenir, yeniden şekillenir, buraya giriş tarzı başkalaşır ve bu başkalaşmanın kendisi de –ve yalnızca ürünü değil– dikkate alınması gereken şeyin sonucu olur.

Temsilin bize verdiği şey, Cantor'un bir deyimini kullanırsak, "kararsız çokluk"tur: Yalnızca aynı anda bir ve birçok olmakla kalmayan, ama bu belirlenimlerin ne önemli ne de ilgisiz olduğu bir varlık türü. Kuşkusuz, bir ve birçok gibi olan şeylerin kavrandığı "veçheler" daima geçicidir, dahası bunlar söylemin ilerleyişi için dayanak noktalarıdır, tıpkı *legein*'in tüm terimleri ve sabit noktaları gibi. Ama bu "veçheler" başka durumlarda –örneğin fiziksel varolan– "kullanım açısından yeterince" belirlenmiş olabilir, bu dayanak noktaları üzerinde inşa edilmiş ilişkiler kayda değer bir istikrar sunar; zorunlu ve imkânsız olan şeyi eksiksiz biçimde belirlemeseler bile, hemen hemen her şeyde onu bulurlar. Temsilde böyle bir şey yoktur: Burada, zorunlu olan pek bayağı ve boştur ve imkânsız olan neredeyse hiç yoktur. Söz konusu olan şeyin fiili gelişimi içinde sürekli başkalaşan "ilişki", herhangi bir "terim"i yaklaştırabilir, aynı zamanda onları sonsuzca ayrı tutabilir. Öyle ki, yakınlıklar burada belirlenmiş değildir ya da sürekli olarak yeniden belirlenmiştir ve topolojik bir eğretileme kullanırsak, aşağı yukarı her nokta aşağı yukarı her noktaya hem keyfi olarak yakındır hem de keyfi olarak uzak.

Kuşkusuz *temsilden* söz ediyoruz –nasıl olur da bundan söz etmeyiz?– ve bu konuda söylediklerimiz tamamıyla boşuna değildir. Sabitlediğimiz, işaretleme terimi rolü oynayan, dilsel terimleri astığımız parçaları kullanarak bunu yapmaktayız; öyle ki, "neden söz ettiğimizi" yine de yaklaşık olarak bilebiliriz; ama bu terimlerin kümelendirici ve özdeşleştirici işlemlerin tam ağırlığını taşıyamayacağını,

"müsbet" bilimsel yapılarınkini asla taşıyamayacağını unutursak yitip gideriz. Dörtnala giden bir atın kumsalları kullanması gibi biz de bu terimleri kullanıyoruz; önem taşıyan şey, kumsallar değil, dörtnala gitmektir. Kumun ve izin olması, koşunun hem koşulu, hem de sonucudur; ama kavramak istediğimiz şey koşudur. Nal izlerinden yola çıkarak atın yönünü saptamak mümkündür, hatta belki de hızına ve binicinin ağırlığına dair bir fikir bile edinilebilir; onun kim olduğu, aklından neler geçtiği, ya da aşkına doğru mu yoksa ölümüne doğru mu koştuğunu bilmek değildir önemli olan.

Ama yorum, bilinçdışı temsillerde bir mantık ve bir düzen oluşturmamakta mıdır, bunun anlamını belirlemeye çalışmıyor mudur? Freud'çu teori, özellikle de metapsikoloji, başka türlü değil, bu şekilde oluşmuş psişik bir aygıta, gerçeğin özdeşleştirici mantığından ve başka alanlardaki yapılarından ödünç alınma yerlere, güçlere, kendiliklere gönderme yapmıyor mu?

Öncelikle, rüyanın varlığının ya da daha genel olarak, bilinçdışı temsilin varlığının, yorumlanmış (ya da yorumlanabilir) varlığı tarafından nasıl ve niçin *ortadan kaldırılabilir* olduğunu kendimize soruyoruz. Delilik olarak deliliğin varlığı, tamamen yorumlanabilmiş olsaydı ortadan kaldırılır mıydı? (Ortadan kaldırılmaktan, elbette fiilen ortadan kaldırılmayı, deliliğin tedavisi yoluyla ortadan kaldırılmasını değil, ontolojik olarak ortadan kaldırılmayı anlıyorum) Hezeyan ya da sanrının varlık kipi, varlık düzeyi ve böyle-varlığı, hezeyanın ya da sanrının *içeriğinin* yorumlanabilir olması varsayımıyla ortadan kaldırılabilir mi? Rengin renk-varlığı, fizik denklemleriyle ortadan kaldırılabilir mi? Renk ne kadar bir denklemse, rüya da o kadar rüyanın anlamıdır. Burada neredeyse fark edilmez –her yere nüfuz eden, miras alı-

nan mantık-ontolojinin gücü ne kadar büyükse o kadar fark edilmez– ama önemli ve, bilimsel düşüncenin doğuşundan aşağı yukarı Freud'a kadar, rüyanın anlamını kabul etmeyi reddedecek kadar ciddi bir kayma vardır. Rüya kendini, özdeşleştirici mantığın kurallarına göre eklemlenmiş bir anlam olarak vermediğinden, psişik işleyişin döküntüleri arasına gönderilmişti. Yorum ona bir anlam dengi bulduğu andan itibaren, ontolojik bir döküntü, mutlak bir Hiç, bir *nichtiges Nichts* olur. Kendi anlamına indirgenmesiyle –ve *bu* anlamın kendini *bu* temsil olarak sunma gerekçelerinin açıklanmasıyla– tamamen geçersiz kılınmış olur.

O halde genel olarak *belli bir* anlam niçin kendini psişenin içinde *yalnızca* temsil *olarak* sunmakta ve yalnızca böyle sunabilmektedir? Herhangi bir yorum ya da imgeselin gerçek-rasyonel'e indirgenmesi nasıl olur da imgeselin *varlığını* (*Das-sein*) ve onun özgül *var olma kipi*'ni ortadan kaldırabilir?

Ama bu sözümona indirgeme, tutarsız bir kurgudur. Rüyanın gerçek yorumu, analizin bağlamı olan pratik-şiirsel tekil bağlamda özgül bir girişimdir; temsil ile anlam arasında kurduğu denklikler ancak analiz bağlamında geçerlidir; ne genelleştirilebilirler ne aktarılabilirler, bu terimin kabul edilmiş anlamı içinde *doğrulanabilir* bile değildirler.[6] Bu, onların keyfi oldukları, herhangi bir şey olabilecekleri anlamına gelmez; ama onların anlamları sürekli yeniden ele alınabilir –ve bu ada layık bir analiz içinde, buna her zaman hakkı vardır; ancak analiz edilen özne için var olur, en üstün gizemli, meçhul özne için var olur– yoksa ne mevcut haliyle hasta içindir, ne de önceden belirlenmiş bir norma uygun olarak olması gerektiği haliyle hasta için, ama analitik süreç içinde ve bu süreç dolayısıyla kendini olduran ve olduracak hasta içindir. Bu denklikler bitmek bilmez; tıpkı yo-

6 Krş. "Epilégomènes...", *l.c.*

rum gibi, eğer *yalnızca* yorum söz konusuysa tıpkı analiz gibi. Çünkü eğer analizde esas olarak anlam denklikleri oluşturmak söz konusuysa, *her* analiz kesin olarak bitmek bilmez olacaktır, yalnızca ölüm gelip –tamamlamayacak, ama– kesintiye uğratacaktır.

Freud şöyle yazıyordu: "Her rüyada kavranılamayan en azından bir yer vardır; burası onu meçhule bağlayan bir göbek deliği gibidir." Ayrıca, "her rüya yorumlanabilir mi (*zur Deutung gebracht werden kann*) sorusuna olumsuz cevap vermek gerekir." Niçin? Takip eden iki düzine satırda, şaşırtıcı bir mantıksal yetenek içinde, Freud aslında iki farklı soruya, heterojen biçimde cevap vermektedir. Açık olarak tek bir cevabı ifade etmektedir: *Her* rüya yorumlanabilir mi? Hayır, yorumlanamayan rüyalar *vardır*; bu, öz olarak, "iç direnişler" ile yorumlama amacına uygun olarak bilincin seferber edebileceği şey arasındaki "güç ilişkileri"ne bağlıdır. – Sonra, açıkça ifade etmediği bir soruya cevap verir: *Tam anlamıyla* yorumlanabilir rüyalar var mıdır? Freud, en iyi yorumlanmış rüyalarda bile karanlığa *çoğu zaman* bir yer bırakmak gerektiğini söyleyerek işe başlar ve yorumun tamamlan*ma*mışlığmm evrensel ve temel bir gereklilik olduğunu ileri sürerek de sonuca bağlar. "En iyi yorumlanmış rüyalarda, bir yeri çoğu zaman karanlıkta bırakmak zorunda kalırız, çünkü yorum yapılırken, burada rüyadaki bir düşünce yumağının ortaya çıktığı ve bunun çözülmeye izin vermediği, ayrıca da rüyanın içeriğine de başka katkı sağlamadığı fark edilir. Rüyanın göbeği, meçhule dayandığı yer burasıdır. Yorum sırasında ortaya çıkarılan rüya düşünceleri, zorunlu olarak ve tamamen evrensel biçimde (ya da: gerçekten de zorunlu olarak, *müssen ja ganz allgemein*...) bir yere varmadan kalırlar ve bizim düşünce dünyamızın içiçe geçmiş ağının her yanından kaçıp giderler. Bu ağ örgüsünün en yoğun bir yerinden, o zaman, rüya görme arzusu, tıpkı

emeçten çıkan mantar gibi ortaya çıkar."[7] Rüya görme arzusu, Freud'un anlayışında, anlamı sağlayan şeydir, "bu ağ örgüsünün en yoğun bir yerinden ortaya çıkar"; "rüyanın göbeği", "çözülmeye izin vermeyen rüyanın düşünce yumağıdır". Rüyanın en yoğun, en zengin, en önemli yeri "kavranamaz"; merkezi noktasının araştırılması sonuçsuz kalır –biz yeterince zeki olmadığımız, yeterince zaman ayırmadığımız, çok güçlü direnişlerle karşılaştığımız için değil– durumun doğası gereği bu böyledir: Çünkü rüya düşünceleri *müssen ganz allgemein* sonuçsuz kalır. *Müssen ganz allgemein,* Almanca'da daha güçlü ifade edilemez: *müssen* kesinlikle aşılmaz zorunluluğu ifade eder, *ganz* (tamamen), *allgemein*'in (evrensel olarak) anlamını güçlendirir. "bizim düşünce dünyamızın içiçe geçmiş ağının her yanından kaçıp giderler.": Bunlar bir magma içindeki magmalardır. Freud'u sadık biçimde izlersek, rüyanın anlamı tam olarak saptanmış, belirlenmiş olamaz, çünkü anlam, özü itibarıyla, içkin olarak "sonuçsuzdur" (*ohne Abschluss*): Bitmek bilmez, belirlenemez, *apiron,* tanımsız (sonsuz değil: sonsuz, tanımlı ve belirlidir). Rüya görme arzusu olarak rüyanın anlamı, kavranılamaz olanın yoğunlaşmasıdır, eklemlenmeye izin vermeyenin eklemlenmesidir. Yorumlamanın imkân tanıdığı rüya anlamı, kendi başlarına sona varamayacak olan düşünceleri tamamlayan, belirleyen ve sona vardıran şeydir. Bu düşünceleri, yorumlama, yargıların ve niyetlerin dili içinde formüle ve tercüme eder; ama bunlar, ayrılmaz biçimde, temsiller / niyetler / duygulanımlar'dır. Bu ayrılmazlık da *sui generis*'tir.

Yorumun sağladığı anlamı oluşturan nedir? Önemli durumlarda, uyanık mantık için çelişik anlamların, uyuşmaz dileklerin birçok parçasını, duygulanımların karşıt anlamlı-

---

7 *Die Traumdeutung, Gesammelte Werke* II, s. 116 dipnot 1 ve s. 529-530. İkinci pasajın çevirileri, hem *Standart Edition*'da (V, 525) hem de Fransızca tercümede (1967 baskısı, s. 446) aşikâr bir karşı anlam içerir.

lığını, birbirlerini dışlamaları ya da ortadan kaldırmaları gereken zincirlemeler içinde ele alınmış aynı imgeleri formüle etmek. Yorumlamanın anlam olarak onarıp eski durumuna getirdiği şey bir değildir – ya da özdeşleştirici mantığın kurallarına göre imkânsızdır. Bu durumda, bu hoşgörülemez durum içinde düzene koymak gerekir ve ayrılık şeması da işleyişe dahil olur. Bilinçdışı, birbirlerine karşıt bilinçlerin çoğulluğuna fiilen dönüşür –ve bu dönüşüm Freud tarafından başlatılır ve yine onun tarafından sonuca bağlanır–; "çelişki" mercilerin çatışması halini alır, bunların her birine, açık seçik ve ayrı *cogito*'lar kipinde, özgül ve iyi tanımlanmış hedefler, benlik için bir hoşlanma / hoşlanmama kapasitesi, bağımsız, tutarlı ve etkili bir rasyonel araçsallaştırma atfedilir. Böylece, bilinçdışının ve –bilinç de dahil olmak üzere– daha genel olarak psişenin içinde ve dolayısıyla var olduğu "karışıklık - eşgenleşme - ayrımsızlık - belirlenimsizlik"; birçok söylemin birlikte-varoluşunun, bileşiminin yol açtığı karışmadan başka bir şey değildir; bu söylemlerin her birinin benlik için, ne istediğini ve bunu nasıl elde edeceğini bilen ve elde edeceği şey her zaman için diğer psişik mercilerle karşıtlık içinde olan, ayrı bir psişik kişinin hizmetinde tam anlamıyla tutarlı olduğunu fark etmek için ayırt etmek yeterlidir. Kuşkusuz bu betimleme tam anlamıyla kurgu, hatta yapım değildir; yalnızca dilin ve kavranabilirliğin, en azından bizim böyle adlandırma alışkanlığında olduğumuz şeyin zorunluluklarına denk düşmekle kalmaz, dahası, şeyin kendisinin veçhelerine de denk düşer. Bununla birlikte, onu tüketmekten, hatta özüne isabet etmekten de uzaktır; ve burada tartışılan soruyu asla çözümlemez. Bunu Freud açısından çözüme bağlamayacağı ise kesindir, çünkü örneğin Freud'un Ben'in bölünmesi (*Ichspaltung*) diye adlandırdığı şeyi, yani *aynı* mercinin, bilinçdışı Ben'in (sayısız sol elinin yaptıklarını sağ eli biliyor olmasaydı bir an bile varlı-

ğını sürdüremeyecek olan bilinçli Ben'den söz etmiyoruz), uyumsuz buyruklar altında işlem görebiliyor olmasını keşfetmesini engellemiyordu; ayrıca, "mazoşizmin ekonomik sorunu"nu yazarken, ayrı ayrı karşıt terimler olarak "zevk alma / zevk almama" kavramlarını bile ortadan kaldırmaz. Mélanie Klein'ın eseri için de aynı şey söylenebilir: Duygulanımların karşıt anlamlılığı, temsillerin uyuşmaz özellikleri, arzuların çatışması, burada, aslında bunları bağımsız, kısmi sistemlere atfetmek için parçalayarak indirgemeyi hedefleyen çabalara rağmen, bölünmezliği içinde psişenin kökensel ve temel özellikleri olarak ortaya konmuştur.

Bilinçdışının, mantık-sızlığı, demek ki, aynı mantığın birçok farklı örneğinin yanyana konmasından çok başka bir şeydir. Bilinçdışı, özdeşleştirici mantıktan ve belirlenimden kaynaklanmaz. Kökten imgelemin ürünü ve sürekli tezahürü olan varlık kipi, bir *magma*'nın varlık kipidir.

Temsilin kökeni sorunu

Freud'un çalışmasının özü, belki de, psişenin imgesel öğesinin keşfinden –benim burada kökten imgelem diye adlandırdığım şeyin en derin boyutlarının açığa çıkarılmasından– ibarettir. Ama yine de denebilir ki, eserinin büyük bir bölümü, bu rolü indirgemeyi, yeniden örtmeyi, yeniden gizlemeyi hedeflemekte ya da kaçınılmaz olarak buna yol açmaktadır. Freud, onu derinden ve sonsuza dek etkilemiş olan çevresindeki pozitivist atmosfer içinde –ki bunun ardında geleneksel metafizik, belirlenmiş-varlık, nedenlerin yerine geçen kuvvetler, amaçların yerini alan "ilkeler" durmaktadır– psişenin tarihini, örgütlenmesini ve hatta sonuçta varlığını açıklayan "gerçek" etkenleri araştırarak işe başladı. Başlangıçta, nevrozlulardaki travmatik anıya denk düşen olayın pozitif gerçekliğine inancı; hastalarının aktardığı ve yetiş-

kinin çocuğu baştan çıkarmasıyla ilgili çok sayıdaki sahnenin "gerçekliği"ne inanmanın imkânsızlığının onu sürüklediği altüst oluş; *Kurt Adam* vakası boyunca ilkel sahneyi gerçek olarak arayışı –sonunda bundan vazgeçse de, özlemi de ve direnişi de aşikârdır–; ve nihayet, bireyoluş, fantasmanın zorunlu ve yeterli –nedeni değilse de– dayanağı olarak gerçek bir malzeme sunmayı reddettiğinde, psişe üzerine tezlerinin "pozitif" doğrulanmasına ilişkin teorik umudunun (ne kadar paradoksal ve içkin olarak çelişik olsa da) soyoluşa kaydığı bilinmektedir.

Aslında Freud'de imgelemin temel rolü – kabul edilmiş hatta adlandırılmış olmasa bile, psişe içinde fantasmanın merkezi önemi ve fantasmalaştırmanın *nisbi* bağımsızlığı ve özerkliği aracılığıyla belirir. Fantasmalaştırma, derin psişik yaşamın ortadan kaldırılamaz bileşeni olarak keşfedilir. Ama bu yaşamın, içeriğinin kökeninin, gücünün kaynağının diğer bileşenleriyle ilişkileri nasıl açıklanır?

Güdü (*Trieb*), psişe içinde, ancak bir temsil aracılığıyla tezahür edebilir; psişe, güdüyü temsilin vekâletine başvurmak zorunda bırakır (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*); aynı zamanda, kuşkusuz, "duygulanımın vekâleti"ne mecbur bırakır; ama bu başka bir sorundur. Bu temsilin kökeni nedir ve içeriği ne olabilir, özellikle: İçerik niçin *bu*'dur?

Bu sorunlar yakından ele alındığında bir dizi paradoks ortaya çıkar.

Temsil ancak psişe içinde ve psişe aracılığıyla oluşabilir; bu önerme, fazlasıyla yinelenmiştir, psişe bunun kendisi*dir*, bir duygulanımın eşliğindeki ve yönelimsel bir sürece dahil olmuş temsillerin doğuşudur. Bu temsil –diye zımni olarak ileri sürer Freud– ancak güdünün bilgileriyle oluşabilir – ki bunun, başlangıçta, psişe içinde temsilcisi (vekili) yoktur ve dolayısıyla burada kendini dilsizliğe mahkûm bulmak zorundadır. "Ruh" ile "beden" arasındaki ilk köprü varsayıl-

mak zorundadır; temsil edici bir ilk çekirdek, dolayımın her türlü kurallı yöntemleri oluşmadan önce ruh ile beden arasında dolayım olarak, güdünün gereklerine uygun olarak, daha doğrusu bunlarla bağıntılı olarak oluşmuş bulmalıdır kendini. Kuşkusuz, güdünün psişe içindeki ilk vekâletinin duygulanım, özellikle de hoşlanmama duygulanımı olduğu söylenebilir. Ama bir hoşlanma ya da hoşlanmama duygulanımından, bir temsilin biçimini ya da içeriğini açıklayabilecek hiçbir şey çıkarılamaz; olsa olsa, duygulanımdan, temsil sürecinin "erekliliği" ya da "yönelimi" sonucu çıkabilir. Dolayısıyla, psişenin bir "ilk" temsili ortaya çıkarma, imge haline koyma (*Bilding* ve Einbilding) kapasitesine sahip olduğu (zımni de olsa) zorunlu olarak ileri sürülebilir. Ama bu imge haline koyma, aynı zamanda, güdüyle, bu ilişkiyi hiçbir şeyin sağlamadığı bir anla ilintili olmalıdır. "Ruh ile beden bağı"nın tüm gizemlerinin yoğunlaştığı ve biriktiği nokta belki burasıdır.

Psişe, bu temsilin öğelerini –malzemeleri *ve* örgütlenmeyi– nereden almaktadır? Burada rastlanan ve asla Freud'a özgü olmayan paradoksların felsefi açıdan saygın bir geçmişi vardır. Psişe her şeyi kendinden çıkarıyor olsa da, biçimleri (örgütlenme) ve içerikleri bakımından kendi temsillerinin saf ve bütün üretimi olsa da, kendinden ve kendi ürünlerinden başka bir şeye nasıl ve niçin asla rastlamadığı sorusu sorulur. Eğer temsilin öğelerini "gerçek"ten ödünç aldığı söylenirse, anlamdan yoksun bir sav ileri sürülmüş olur (birinden, sahip olmadığı bir şeyi nasıl ödünç alabiliriz? Gerçek, aynı anda hem gerçek hem de gerçek içinde gerçeğin gerçek temsili olamaz), ve ayrıca, Freud'çu düşüncenin sabit bir vektörü olacak şey yıpratılarak yok edilmiş olur: "Gerçek"in psişe içinde kendini duyurmasını sağlayan şey, (Kantçı terimi kullanırsak *Eindruck*) "izlenim", ancak, öznelere ve uğraklara göre en farklı ve en beklenmedik sonuçları üretebi-

len psişik bir hazırlığa bağlı olarak bir temsilin öğesi olabilir. Çatışkıyı çözümleme yönündeki kademeli teşebbüs, başka her yerde olduğu gibi burada da aldatıcı bir baştan savmadan başka bir şey değildir: İzlenimler, önceki "deneyim"in tümlüğüne bağlı olarak, her evrede, en "zengin" ve "aniden yükselen" biçimde hazırlanmış olurlar. Ama bu deneyimin "birinci evresi" bile psişenin *deneyim* olarak örgütlenme kapasitesini –ne kadar ilkel, kaba olsa da– önceden varsayar; bu kapasite olmadan, iç ve dış izlenimlerin kaosu olarak kalır. Bu örgütlenme kapasitesinin, öznenin tarihi içinde ve bu tarih dolayısıyla engin bir gelişime uğradığına hiç kuşku yoktur; ne var ki asgari ama temel bir düzeyde baştan itibaren mevcut değilse bu gelişim nasıl olur? Bu kapasitenin, kendi "ürün"lerine bağlı olarak ve "ürün"lerinin geri dönüşüyle incelik kazandığı şeklindeki kademeli tezin ileri sürülmesi bile, bir ilk ürünün ilk üreticisini önceden varsayar.

Eğer temsilin kökeni temsilin kendisinin dışında aranırsa, temsilin sorunsalını anlamanın hiç imkânı yoktur. Psişe, kuşkusuz, "izlenimleri alımlayıcılık"tır, "bir şeyden duygulanım alma" kapasitesidir; ama aynı zamanda (ve özellikle – yoksa, izlenimleri alımlayıcılık hiçbir şey vermez) indirgenemez ve biricik varlık kipi olarak ve figürasyonu, "imge halinde konmuş" olması aracılığıyla ve bunun içinde bir şeyin örgütlenmesi olarak temsilin doğuşudur. Psişe, oluşturduğu şey içinde ve oluşturduğu şey dolayısıyla var olan ve oluşturduğu *gibi* var olan bir *oluşturan*'dır; *Bildung* ve *Einbildung*'tur, oluşum ve imgelemdir, hiç temsilden yola çıkan, yani *hiçten yola çıkan* temsilin "ilk"ini ortaya çıkaran kökten bir imgelemdir.

Eğer psişe temsiller ortaya çıkarmanın kökensel kapasitesi değilse psişik yaşam olamaz; ve "başlangıçta", içinde her temsilin örgütlenme olasılığını bir anlamda içermesi gereken bir "ilk" temsil –bir biçimlenmiş-biçimleyen olan, figü-

rasyon şemalarının tohumu olacak bir figür–, dolayısıyla, ne kadar embriyon biçiminde olsa da, daha sonra gelişecek psişik dünyayı örgütleyici öğeler, kuşkusuz başka yerden gelen ama kökensel temsilin ortaya koyduğu gerekliliklere göre zorunlu olarak alımlanmış ve özümsenmiş önemli yardımcılarla birlikte bir "ilk" temsili ortaya çıkarmalıdır.

Freud'çu sorunsalın özüne bağlı olan bu zorunluluk burada açıkça belirtilmiş değildir. Hatta, Freud'un imgeler sorununu mevcut haliyle tematikleştirmesini engelleyen derin gerekçelere bağlı olarak, örtük bir halde bulunur. Freud'un düşüncesinin gücüllükleri içinde içerilmiş olarak, Freud'da ve daha çok da ardıllarında, ikincil bir sorunsalla, fantasma ve türemiş imgesel oluşumlar sorunsalıyla aslında gizlenmiştir.

İşlemekte olan imgelem kendini gözleme ve kliniğe, elbette fantasma ve benzer oluşumlar içinde sunar. Ve eğer klinik malzemenin sağladığı fantasmaların analizi ve yorumu üzerinde yoğunlaşılırsa, her zaman için, tanım gereği türev ürünlerle –ki oluşumu psişenin işlevlerinin tüm dizisini işin içine katar– karşı karşıya kalınacaktır. Bu durumda, fantasmalaştırma (ve imgelem) içinde yalnızca, ancak varlık nedenleri içinde, örgütlenmeleri ve içerikleri içinde, başka işlev ve etkenlere çağrı yapma yoluyla anlaşılabilen sonraki işleyişler görülebilir. Örneğin Freud fantasma kurmanın (*phantasieren*), "gerçeklik ilkesinin inşaasından sonra" olup bitene indirgendiğini ve önceden "düşünülenin (arzulananın) [yani tasarlananın] basitçe sanrılı konumu"ndan başka bir şey olmadığını yazar: "Gerçeklik ilkesinin oluşmasıyla birlikte, gerçekliğin sınaması karşısında serbest kalmış ve yalnızca haz ilkesine tabi kalan bir tür düşünme faaliyeti ayrışmıştır. *Fantasma kurmak* budur; çocuk oyunlarıyla başlar ve sonradan *gündüz düşleri*

biçiminde devam eder ve gerçek nesnelere yaslamayı reddeder." Bu evreden önce, psişik sükunet hali iç ihtiyaçların gerekleriyle altüst olduğunda, "düşünülen (arzulanan) şey basitçe sanrılı biçimde ortaya konmuştu, tıpkı şimdi hâlâ her gece rüya düşüncelerimizde olduğu gibi." "Düşünülmüş", Freud'da sıkça görüldüğü gibi burada da tasarlanmış anlamına gelir.[8] Anlam kaymasının mümkün olabilmesi için bu "sanrılı biçim"in ve rüyadaki denginin anlamı üzerine daha öte bir sorgulamanın ihmal edilmesi gerekir. Ama, sanrı teriminin içerdiği "gerçek"e görünüşteki ve paradoksal referansla –doğrulanabilir olmasa da– açıklanabilir: Genelde olduğu gibi, burada Freud'un hedeflediği durumlarda da sanrı kendi öğelerini "gerçek"ten ödünç alır ve "ilk" sanrının en yetkin biçimi, Freud'a göre, anne memesinin yokluğunu, onun imgesini "gerçek" gibi ortaya koyarak telafi edendir. Bu model üzerinde –dolayısıyla: "Gerçek" bir algı içinde önceli olan bir tatmin sahnesinin (algıya eşit olarak konmuş) temsilinin yeniden-üretimiyle birlikte, güdünün (hatta, Freud'un daha yukarda anılan metinde dediği gibi ihtiyacın) baskısı altında bir "eksiklik"i örtmeye gelen imgelemin ürününün modeli üzerinde–, ne kadar "kökensel" olarak adlandırılsa da fantasma ve imgelem sorununu düşünmeye, bunun ardından her zaman yönelinmiştir. Bununla birlikte, bunun ne olduğunu ve Freud'un göndermede bulunduğu "psişik sükunet hali"ni oluşturanın ne olduğu ve buna eşlik eden temsilin ne olduğunu kendimize soruyoruz. Çünkü, eğer *psişik bir hal* söz konusuysa, bu zorunlu olarak *temsil* olarak da var olur; "içsel ihtiyaç"ın onu koparıp alması, bu temsilin tartışma konusu edilmesidir, ve (ister sanrılı olsun ister olmasın) bir temsil faaliyeti yardı-

8 "Formation sur les deux principes du fonctionnement psychique", *G.W.* VIII, s. 234. Temsilden yola çıkarak "düşünce"nin türetilmesi açıkça formüle edilmiştir, *ib.*, s. 233.

mıyla bu yeniden onarılırken, psişenin hedefi, geri dönmek istediği *statu quo ante*'yi açığa vurmak zorundadır.

Kesinlikle çok güç olan bu kökensel düzeyin keşfine çalışılmadı; "gerçeğe" farklı referans türleri aracılığıyla daha ziyade bundan kaçınıldı. Örneğin, hayal mahsulü oluşumlara yine de büyük bir önem atfetmiş olan Mélanie Klein bile, "... üzerinde temellendikleri ve böylelikle yalnızca dış dünya içine değil, ilhak süreci yoluyla benin içine de yerleşmiş olan gerçek nesnelerin hayal mahsulü deforme imgesi olan imago'lar"ın nesnelerini "iyi" ve "kötü" olarak nitelediğinde,[9] sonuçta fantasmaları, J. Laplanche ve J.B. Pontalis'in saptadığı gibi,[10] yanlış algılar haline getirir – bu, yalnızca "yanlışın kökeni" sorusunu cevapsız bırakmakla kalmaz, özellikle yanlışın *sistematik* özelliğinin, dahası *örgütleyici işlevinin* kökeni sorusunu da karşılıksız bırakır. Örneğin, hedeflenen "gerçekçilik" bir çatışkıya varır: Psişe, gerçek algısının ona sunduğu şeyi fantasmaya dayalı ve sistematik olarak deforme etme kapasitiesi olarak –dolayısıyla, hiçten yola çıkarak onun için anlamı olan bir şey ortaya koyma kapasitesi olarak– ortaya konur (burada, "herhangi bir şey"in varlığı ya da yokluğundan teşvik buluyor olması bu açıdan önemsizdir). Aynı şekilde, Susan Isaac'ın[11] bu konuda söylediği şey de, "fantasm öncesi" güdüyü örgütleme isteğiyle birlikte, Freud'un "temsil yoluyla vekillik" konusunda açıkça ifade etmiş olduğu şeyi bilmez görünmektedir.

J. Laplanche ile J.B. Pontalis'in[12] kökensel bir fantasmaya uzanma teşebbüslerinde karşılaştıkları güçlüklerin nite-

9 "A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states", in *Contributions to Psycho-analysis*, 1950, s. 282.

10 Jean Laplanche ve J.B. Pontalis, "Fantasme originaire, fantasmes des origins, origine du fantasme", *Les Temps Modernes*, no 215, Nisan 1964, s. 1834.

11 Susan Isaac, "nature et fonction du phantasme", *La Psychanalyse*, no 5, 1959, s. 125 ve devamı.

12 Yukarda belirtilen makalede.

liği farklıdır. Bir dizi önemli sonuç elde ederler: Fantasmanın örgütleyici (onların terminolojisinde "yapılandırıcı") niteliğinin tanınması, kökensel fantasına ile diğerleri arasındaki net ayrım, fantasmanın "öz-erotizm zamanı"yla bağı; ama "oluşmuş" fantasmalar bütünü olarak adlandırılabilecek olan şeyle "oluşturucu" fantasma-fantasmalaşmayı kesin olarak ayırt etmeyi başaramazlar. Bunun için, ikincil fantasmatik faaliyete (bilinçdışı hatta bilinçli: Laplanche ile Pontalis'in haklı olarak saptadıkları gibi, gündüz düşleri, kelimenin tam anlamıyla fantasmayla derin bir yakınlık sürdürür) yönelik Freud'un (çok sayıdaki) ifadesi ile psişenin faaliyetinin sonuncu önvarsayımlarına ve kökensel varlık kipine yönelik olanları arasındaki ayrımı köktenleştirmek gerekir. Örneğin, Freud, "yaşanmış ve işitilmiş şeylerin bilinçdışı bileşimiyle meydana gelen fantasma"dan söz ettiğinde,[13] daha geç oluşumları kastettiği açıktır. "Kökensel fantasmalar" (*Ur-phantasien*) dediği şey ise daha az belirgin olmakla birlikte, daha az kesin değildir.[14] Bu fantasmalar üzerine –ya da "bir çocuk dövüldü" fantasması üzerine– okunabilir arkaizm izleri ne olursa olsun, temsilî öğelerini oldukça ileri ve farklılaşmış bir deneyimden ödünç alan senaryoların ikincil ve sonradan olma niteliği açıkça ortadadır. Hazırlanmış muazzam bir dizi bir psişik olayı önvarsaydığında, öznenin psişizmi içinde meydana gelecek her şeyi karşılama yapısının bu sahnelemesini nasıl nitelemek gerekir? Bu sahneleme, kendi olasılık koşulları içine imleyen *olarak* "gerçek" öğelerin gelişmiş bir eklemlenmesini dahil ettiğinde, orada

13 *Draft M*. Benzer ifadeler *Draft L*'de de bulunur.

14 "Anne babaların cinsel ilişkilerinin, baştan çıkarmanın, hadım etme ve benzerinin gözlenmesiyle ilgili bu fantasmatik oluşumları kökensel fantasmalar diye adlandırıyorum; ve bunların kişisel yaşanmışlıkla ilişkileri olarak menşeini başka yerde ayrıntılı olarak inceleyeceğim." "Psikanalitik teoriyi yalanlayan bir paranoya vakası üzerine" 1915, *G.W.*, X, s. 242. [Fr. Çeviri. *Névrose, sychanalyse et perversion*, Paris, PUF, 1973, s.215 (NdE)]

anlamlılığın kaynağını nasıl görebiliriz? "Bir çocuk dövüldü" fantasması üzerinde arkaizmin *izi,* Laplanche ve Pontalis'in ortaya çıkarmayı başardıkları, ama konu edinmedikleri ve yeterince araştırmadıkları şu önemli özelliktir: Özneyi fantasma yerlerinden *birine* sabitlemenin olanaksızlığı. Ve bunun nedeni, uğraklara ve durumlara bağlı olarak, öznenin "yeri"nin, senaryonun (adıl olmayanlar da dahil) herhangi bir terimiyle özdeşleştirilebilir olması ya da sonuçta, "söz konusu sıralamının sözdizimi içinde"[15] bulunması değildir; bunun nedeni, bilinçdışı hedefin, *özne ile özne-olmayanın ayrımsızlığının temel kipliği altında* fantasına tarafından sahnelenen topyekun durum olmasıdır. *"Farklı" tasarım öğelerinin çokluğunu içeren her fantasmanın tanımı gereği ikincil* olduğunu söylemekle aynı anlama gelir bu: "Ayrım" kipi altında bu tür öğelerin varlığı, bir özümsenmenin reddedilemez işaretidir, – ama psike topyekun sahneyle çakışmayı hedeflediği ölçüde psikenin kökensel halinin izini taşır, çünkü onun kökensel hali, "ilk" tasarım, "tüm sahne"dir. Aynı şekilde, Freud'un *Ur-phantasien*'leri[16] içinde gerçekten kökensel fantasınalar –hadım etme, baştan çıkarma, ilkel sahne– görülemez, bunlar "içerik"in, "kişiler"in, "edim"lerinin gelişmiş bir örgütlenme ve eklemlenmesini önvarsayarlar – burada da psike'nin niyetini, hedefini ifade eden permütasyon [birbirinden ayrılabilir nesnelerin değişik sıralarda dizilmeleri – e.n.] olasılığı içinde arkaik iz görünür olmaya devam eder.

Bu arkaik izin rolü temeldir: Hem fantasma örgütlenmesinin böyle-varlığım hem de özellikle özne için taşıdığı *an-*

---

15 *L.c.*, s. 1861, 1868. "Sözdizimi" burada, görünür biçimde, yapısalcı-dilbilimci baştan çıkarmanın bir etkisidir. Tecrit edilebilir "sözdizimi" söz konusu değildir, örgütlenme ile örgütlenebilir *olan* şeyin ayrılmaz oldukları topyekün düzenleme söz konusudur.

16 14. dipnotta aktarılan cümlede Freud "ilkel sahne"nin *gözlenmesinden* söz eder.

lamlılığı sağlayan şey bu permütasyon olasılığıdır. Fantasma "deneyim"den her şeyi ödünç alabilir; yine tek istisnası, deneyimin sahip olmadığı için ona veremeyeceği şeydir: Özne için ilksel anlam ya da anlamlılık –örgütlü öğelerin "doğa"sında değil, örgütlenme kipinde bulunan anlam–dolu olan bu "örgütlenme ayrım"ın içinde ve "ayrım" aracılığıyla bir ayrımsızlığı ya da temel bir "yeniden-birleştirmeyi" permutasyon yoluyla sunar ve şekillendirir. Laplanche ve Pontalis, bu konuda, "yapısal bağlayan"dan söz ederler. Bir bağlantıyı bağlayan bir ilkeye gönderme yaparak, onu anlamakta nasıl ilerleriz? Ve özellikle: Bu bağlayan ilke, temel süreçte ve başka yerde nasıl başka türlü tezahür eder ve davranır?

Eğer, Laplanche ve Pontalis'in doğru olarak hatırlattıkları gibi, "Freud, fantasmayı güdüler üzerinde temellendirmek yerine, güdüsel oyunu önceki fantasına yapılarına bağlıyorsa"[17] benim kökten imgelem diye adlandırdığım kökensel fantasma kurmanın, en ilkel bile olsa her güdü örgütlenmesinden önce var olduğunu ve bunlara öncülük ettiğini; bu güdü örgütlenmesinin psişik varoluşa girişin koşulu olduğunu; güdünün, "başlangıçta", "temsil yoluyla vekilliği"ni –*Vorstellungsrepräsentanz*'ını– kökensel temsil temelinden/fonundan (*Ur*-Vorstellung) ödünç aldığını kabul etmek gerekir. Ama, eğer durum buysa, "fantasmanın doğuşunu... kendi kendine-erotizmin ortaya çıkışına (bağlayarak) yeniden bulma"nın[18] mümkün olduğunu söylemek yeterli olmaz. Çünkü, kendi kendine-erotizmden genel olarak anlaşılan şey, Freud'un *Üç Deneme*'de[19] her koşulda gönderme yaptığı şey, yine çocuğun "kendisine tatmin

17 *Draft N* kadar eski metinlerdeki durum buydu; krş. Yine *G.W.*, X, s. 294 ya da *G.W.*, XII, 156.

18 Laplanche ve Pontalis, *l.c.*, s. 1865.

19 *G.W.*, V, s. 123.

getiren organın ait olduğu kişiyi bütünlüğü içinde görme" kapasitesini ve "nesne yitimi"ni önceden varsayan ve aşikâr bir bedensel faaliyete bağlı olan ikincil bir oluşumdur. Kökensel kendi kendine-erotizm ya da temel narsisizm olarak adlandırılabilecek olan şey budur; "libido'nun ilk nesnesinin, farklılaşmamış İd-Ego olduğu", "başlangıçta elbette öz bedenden ayrı olmayan [memenin], bedenden ayrılması ve dışarıya doğru yer değiştirmesi gerektiğinde... *nesne* olarak, kökensel narsisistik libidinal yatırımın bir bölümünü ödünç aldığı" olgusudur.[20] Demek ki, "Freud'a göre temel olan şey, güdünün düşünülmüş (kendi kendini gören) bir biçimini varsaymak gerektiği"[21] değildir. Çünkü libido'nun "düşünülmüş" –bunun saf olmayan bir terim olduğu görülecektir– biçimi, –eğer Freud'un peşinden gidersek– onun temel biçimidir. Bu kökensel narsisistik yatırım aynı zamanda, zorunlu olarak, *temsil*'dir (yoksa psişik olamazdı) ve bu durumda *Benlik*'in (bizim için hayal edilemez ve tasarlanamaz) bir "temsil"inden başka bir şey olamaz. Laplanche ve Pontalis'in doğru olarak saptadıkları gibi, "bu temel düzeyi, fantasmanın farklı terimleri içinde öznenin yer almadığı yerde aramamız" gerekiyorsa, bunun nedeni yalnızca kökensel psişik öznenin *bu* temel "fantasma" olması'*dır*: Bütün olan bir Benliğin hem temsili hem yatırımı. Öznenin fantasma *içindeki* şu ya da bu şey olmamasını sağlayan budur – daha sonra meydana gelecek bilinçdışı fantasmalarda da böyle bir şey olmayacaktır, çünkü bunlar temel sürecin kurallarına bütünüyle uyarlar.

Görüngüler düzeyinde kendini karışık olarak sunan çeşitli oluşumlar arasında, bunların yapılanmalarının farklı katmanlarını ayırt etme güçlüğü aynıdır ve bu katmanların her birinin varlık kipi ve örgütlenme kipi olarak gönderme yap-

20 *G.W.*, XVII, s. 115. Orijnal metinde altı çizili.

21 Laplanche ve Pontalis, *l.c.*, s. 1867.

tığı şey, toplumsal imgesel anlamlar dikkate alındığında bulunur. Örneğin Freud, din, sanat, vs. gibi kültürel oluşumlar hakkında "arzu ödünleyici fantasmalar"ndan söz edecektir.[22] Daha genel olarak, toplumsal görüngülerin psikanalitik kavranışı, bunları ödünlerle, örtülerle, savunmalarla, vs. özdeşleştirmeye yönelecektir; bu, belli bir düzeyde ya da bu oluşumların belli bir düzeni söz konusu olduğunda doğrudur. Ama bu ödünleme, örtü ya da savunmalar, ancak toplumun kurulmasından / kurumlaşmasından yola çıkarak anlam ve var olma olasılığı edinirler; bu kurulma zaten hazırlanmış tüm imlemlerin imleyen koşulu olarak, ne kendi varlık kipini ve de içeriğini herhangi bir dış kaynaktan alabilir, toplumsal-tarihselin ortaya koyduğu im gerekliliğine "cevap"tır, kurumlaştırdığı ve imal ettiği toplumsal bireyler için anlamın olasılık ve etkinliğini *de* yönetmesi gereken cevaptır.

Bu farklılığın unutulması, "gerçek" (ya da "yapısal") verilerden yola çıkarak, imgesel oluşumları, her türlü imgesel bileşen dışında gayet iyi tanımlanmış (öznenin ya da toplumun) bir durumuna "cevap" olarak var etmek isteyen anlayışların –hep var olan popüler yorumlar gibi–[23] kafa karıştırmasına neden olur. Bu anlayışlar, *ikincil* ve *türev* oluşumların *içeriğini* yorumlamayı hedeflemediklerinde, ancak temel soruların üstünün örtülmesine aracılık edebilirler. Öncelikle, ikincil oluşumlar söz konusu olduğunda bile, öznenin (ya da toplumun) baskın cevap kipi nasıl olur da imgelemin içinde yer eder, ve imgesel bir oluşum gerçek bir ihtiyaca ya da "yapısal" –yani mantıksal– bir gerekliliğe nasıl "ce-

22 Örneğin bkz. "*Das Interesse an der Psychoanalyse*", *G.W.*, VIII, s. 416: "... nevrozlar, kurumlar tarafından toplumsal olarak çözülmesi gereken arzunun ödünlenme sorunlarını kişisel olarak çözme teşebbüsleri olarak ortaya çıkmıştır." *Wunschkompensatorische Phantasien* –arzunun ya da isteğin ödünleyici fantasmaları– deyimi Freud'un kaleminde sık sık karşımıza çıkacaktır.

23 "Aç insan rüyasında ekmek görür" der bir Yunan atasözü.

vap" verebilir? Ardından, tanım kipi ne olursa olsun, "harekete geçirici" durum nasıl olur da, bir "cevaba" yol açabilecek ya da "cevap" sonucuna varabilecek şekilde özne (ya da toplum) için bir şey *anlamına gelebilir*? Son olarak, özne (ya da toplum) bu cevabın öğelerini nereden alır? Çağdaş psikanalitik literatürde sadece bu anlayışlar temsil edilir – aynı şekilde, sosyolojik literatürde neredeyse yalnızca bunların yapısal benzeşleri temsil edilir. Bunların farklı versiyonları ortak bir postulatı paylaşırlar: Her psişik hazırlanma, sağdan ya da soldan "ödünç aldığı" öğeler ve kendisini yöneten yasalar ne olursa olsun çıkış noktasını, özne için bir boşluğu, bir eksiği, kendisiyle eştözlü olan bir mesafeyi kapatma, örtme, dikme gerekliliğinde bulur. Bu mesafenin tanımlanış tarzının pek önemi yoktur: Bilinçdışınm Oidipus'çu arzudan vazgeçmekteki aşılmaz reddi (bu açık bir biçimde, görece olarak geç oluşumlara gönderme yapmakta ve mesafeyi bir "dış"la, bilinç ve bilinçdışı bölünmesinin koordine ettiği bir bölünmeyle koşullanmış olarak ortaya koymaktadır); aranan tatmin ile elde edilen tatmin arasındaki farklılık; tanımı gereği varılamaz olan, kayıp bir ilk nesnenin aranışı; öznenin yapısına dahil bölünme. Her koşulda, imgesele atfedilen işlev, zorunlu olarak açıklık, bölünme, öznenin var olma eksikliği olan şeyi doldurmak, tıkamak, üstünü örtmektir.

Bu durumda eksiklik, *bir özne için* eksiklik olarak nasıl varlık halini alır? Öznenin, tam da bu, arzu olduğu söylenir; ve arzu ancak nesnesinin eksikliğiyle beslenir.

Ama, insan ancak sahip değilse arzular[24] şeklindeki görünüşte masum bu totoloji, söz konusu durumda bir mantığa aykırılık aracı halini alır. Arzu, ancak *arzu edilen* bir nesnenin eksikliği durumunda varlığını sürdürebilir. Bir nesne-

24 Platon *Şölen*'de (200 c-e), daha doğru olarak, insanın eksikliğini duymadığı şeyi, sahip olmaya devam etmek anlamında arzulayabileceğini ortaya koyuyordu.

nin eksikliğinden söz edebilmek için, bu nesnenin öncelikle arzu edilebilir olarak ortaya konmuş olması gerekmez mi? Eğer bir nesneye yatırım yapılmamışsa nasıl olur da o arzulanır olabilir? Ve eğer asla ve hiçbir biçimde "mevcut" değilse ona nasıl yatırım yapılmış olabilir? Arzu kuşkusuz eksik (ya da eksik olabilecek) bir nesneye duyulan arzudur, ama eksik nesne, arzuya bağlı olarak bu şekilde oluşmuştur. "Gerçek" olsun ya da olmasın eksikliğin kendisi, hiçbir şey oluşturmaz ve her özne sayısız "eksiklikler"in sonsuzluğu içinde yüzer. Dolayısıyla, en azından şu eklemlenmeyi ortaya koymak gerekir: Özne, kendini falanca nesneyi arzulayan olarak koyarak ortaya çıkarır; bu demektir ki, aynı zamanda falanca nesneyi de kendisi için arzulanır nesne olarak koyarak ortaya çıkarır. Özne, arzulayan özne olarak kendini oluştururken, aynı zamanda da nesneyi arzulanır nesne olarak oluşturur. Ama burada kalabilir ve bu ânı özne için "ilk", başlangıç ânı olarak kabul edebilir miyiz? Yalnızca temel soruyu, "Bir nesne hangi koşullarda ("eksik olması" gerektiği şeklindeki sıradan koşul hariç) psişe tarafından arzu nesnesi olarak oluşturulabilir?" sorusunu sormaktan vazgeçersek bu mümkündür. Başka deyişle, bir eksik, kayıp, farklılık, hangi koşullarda psişe için *var* olabilir ve aynı zamanda da eksik, kayıp, farklılık olabilir? Dahası: Hangi koşullarda bu eksik, kayıp ya da farklılık, her seferinde, *başka* olabilir, herhangi bir başka özne tarafından başka türlü "oluşturulmuş" olabilir?

Bu koşulları, mevcut haliyle "özne"nin karakteristiklerine ve canlı olarak öznenin, bunlarla bağlantılı ve koordineli olan karakteristiklerine indirgeme isteği boşunadır. "Eksik nesne" –tipik ve genel olarak meme– her yerde ve her zaman aynıdır. Örneğin tüm memeliler için de aynıdır; ama bazı "arzulayan makine"ler dana olsa da, tüm danalar "arzulayan makine" değildir. Canlı olarak öznenin ve "nesne"nin ba-

ğıntısı, eşgüdümü, ön-uyumu, kuşkusuz, canlı olarak öznenin bilmezden gelemeyeceği ya da gözardı edemeyeceği şeye göndermede bulunur, bazı nesnelere ayrıcalıklı bir önem verir, böylece öznenin önceden var olan ve ondan önce ve ondan bağımsız ortaya konmuş bir örgütlenme içine dahil olmasını ifade eder; ama bu örgütlenme, ilk doğal katmanın örgütlenmesidir, tüm bunlar özneyi basit canlı olarak, insan-hayvan olarak içerir. Canlı olarak öznenin ve bazı nesnelerin, bu gerçekliğin kendisi *olan,* öznenin bedensel-biyolojik gerçekliğini ifade eden bir zincirlenme içine dahil edilmesi, mevcut haliyle, psişik dünya hakkında henüz hiçbir şey söylemez. Elbette ki, psişenin var yaptığı şey bu bedensel-biyolojik gerçeklik tarafından dayatılmış değildir, çünkü bu durumda her yerde ve her zaman aynı olurdu; ancak, ne bilmezden gelinebilecek, ne de tamamen keyfi biçimde manipüle edilebilecek bu gerçeklik karşısında "mutlak özgürlük" içinde yapılmış da değildir (bu sav kısıtlamaya tabi olsa bile: anoreksik bir süt çocuğu *kendi ölümüne neden olur*, psişesi biyolojik düzenlenişinden daha güçlüdür).

Bu iki uç ve soyut sınırdan daha fazlasını içeren ve psişik hazırlanmanın ne biyolojik örgütlenme tarafından dayatıldığı, ne de bu örgütlenme karşısında mutlak özgür olduğu şeklindeki Freud'çu *payandalanma* (*Anlehnung*) fikrinin hedeflediği şey, öznenin bedensel-biyolojik gerçekliği ile psişenin bu kökensel ve indirgenemez ilişkisidir. Payandalanma fikrinin söylediği şey şudur: İlk olarak, ağız-meme olmadan oral güdü olamaz, anüs olmadan da anal güdü olamaz – *ve* ağız-meme'nin ya da anüsün varlığı, genel olarak oral güdü hakkında, genel olarak anal güdü hakkında, bunların falanca kültürde, hele ki herhangi bir bireyde ne olacakları hakkında henüz hiçbir şey söylememektedir. Ama *özellikle*, ikinci olarak: Ağız-meme'nin ya da anüsün varlığı, basitçe "dış koşul" değildir, bu olmadan oral güdü, anal güdü

ve daha genel olarak da, bildiğimiz haliyle psişik işleyiş olamaz – aynı şekilde, atmosferdeki oksijen olmadan ya da kan dolaşımı olmadan da ne psişe olabilir, ne de fantasma ya da yüceltim. Oksijen fantasmalara hiçbir şey getirmemektedir, onların "var olmalarını sağlamaktadır". Ağız-meme ya da anüs, psişe tarafından "dikkate alınmalıdır", dahası, destekler ve sonuca götürür. Neyi nasıl destekler ve sonuca götürür? Yine burada da, geleneksel düşüncenin, miras aldığımız mantığın ve ontolojinin güçsüzlüğü, bağlı olarak oluştuğu alanlardan çıkıldığında görülebilir. Anüs ve feçes gibi, penis ve vajina gibi, ağız ve meme de ne nedendir, ne araç; her yerde ve her zaman aynı olan, *hatta aynı* özne için aynı olan bir imlenenle tekanlamlı ilişki içindeki "imleyen"ler elbette değildirler. Başka türlü düşünmeyi öğrenmek gerekir; payandalanma fikrinin, neden fikri ya da sembolleştirme fikri kadar indirgenemez ve kökensel olduğunu da öğrenmek gerekir. Ayrıcalıklı bedensel veriler, psişe tarafından her zaman yeniden ele alınacaktır, psişik özümleme "bunu dikkate almak" zorunda kalacaktır, burada kendi işaretlerini bırakacaklardır – ama hangi işaret ve hangi tarzda, bu, belirlenimin özdeşleştirici göndergesi içinde düşünülemez. Çünkü burada kökten imgelem olarak psişenin yaratıcılığı, temsilin ortaya çıkışı (fantasmalaştırma) ve temsilin başkalaşması işin içine girmektedir; bunlar, meme ya da anüsün bir fantasmanın "nedeni" olduğu fikrini olduğu kadar, evrensel ve dolu bir belirlenim-belirlilik'e oral ya da anal güdünün kesin olarak atfedilebileceği fikrini gülünçleştirmektedir.

Aynı zamanda, nesne "eksikliği" –ki bu, nesnenin kendi varlığının diğer bir veçhesinden başka bir şey değildir– psişik yaratının *payandalanmasıdır*. Psişe için eksikliğin olması için, psişenin bir şeyi *var yapan* olması –temsil– *ve* psişenin bir şeyi "eksik" gibi var edebilmesi gerekir: Bu, hem var olmayanı varolan olarak koyabilmesini, dolayısıyla onu tem-

sil edilebilir kılabilmesini – canlandırabilmesini hem de içine alındığı bir başka figürün içinde ve bu figürle ilişki halinde canlandırabilmesini içerir: "Hiçbir şeyi eksik olmayan" şey olarak "benlik" (dilin yanlış kullanımı) figürü ya da temsili. Çünkü Freud süt çocuğunun "sanrılı" memesinden söz ettiğinde, kökten imgeleme, psişik imgeleme yakın olunur – yoksa, "yansı"nın kaba ontolojisinin bir türevinden başka bir şey olmayan "yansıtıcı"dan söz edildiğinde değil. *Belli bir andan itibaren* "nesne"nin, yok ya da kayıp olmasına bağlı olarak, başka deyişle, *kendiliğinden olmayan* olarak keşfedildiği için (*weil sie so häufig vom Kind vermisst wird*, "çünkü meme çocukta sıklıkla eksik olur," der Freud) (*nesne*) imlemini edindiği söylenebilirse eğer, bu keşfin neyi önceden varsaydığı ve içerdiği de sorgulanmalıdır. Çünkü bu olgu: "Kendiliğinden olmayan şeylerin var olması kendiliğinden değildir" *de kendiliğinden değildir*. Burada –ve zaten ayrımlarla ve eklemlenmelerle dolu, tartışmasız biçimde "ikincil" bir oluşum içinde– memenin yok olan olarak "keşfi", ancak hiçbir şeyin yok olmaması gerektiği, hiçbir şeyin eksik olmaması gerektiği gerekliliğinden yola çıkarak ve buna bağlı olarak vardır; yalnızca herhangi bir şeyin "eksik olan" olarak, olması gereken yerde olmayan olarak ortaya konabilmesidir. Bu, kaçınılmaz olarak, hiçbir şeyin "eksik" olmadığı tasarlama-temsil olarak psişenin kökensel bir varlık kipine, bu temsil içinde ve bu temsil dolayısıyla (kendini) biçimlendirme ve sunma'nın *daima gerçekleşen* bir hedef-niyet-eğilim'ine gönderme yapar; biz de buna hiç kuşkusuz kökensel bir "duygulanım"ı eklemek zorundayız, çünkü bu ayrımların (temsilin, niyetin, duygulanımın) kendisi de, onların olasılıklarından önce gelen bir şeyin bizim ikincil ve uyanık haldeki dilimiz içinde betimlenme tarzından başka bir şey değildir. Kökensel düzeyde, yalnızca temsil, niyet, duygulanım ayrımı yapılamadığı gibi, burada "eksik nesne"

ve arzu da olamaz, çünkü "arzu", "arzu" olarak eklemlenmeden önce her zaman doldurulur-"gerçekleşir". Birkaç yıldan beri tekrarlana tekrarlana bıktıran "arzu", sokakta dolaşan yurttaşla ilgilidir. Kökensel bilinçdışı düzeyinde, bir niyetin, bir hedefin, bir "arzu"nun orada olduğunu söylemek, var olan ve psişik açıdan önem taşıyan *tek* gerçeklik içinde –yalnızca "imge" ya da "figür"lerin var olduğu ya da olabileceği gerçeklik içinde– gerçekleşmiş o niyet *olan* bir temsilin orada olduğunu *ipso facto* söylemektir. Bundan yola çıkarak, hem "sanrılı tatmin" hem de fantasma örgütlenmesi, ikinci bir evrede, silinmez işaretleri tezahür ettirir.

Psişik gerçeklik

Freud'un, "bilinçdışında hiçbir gerçeklik belirtisi yoktur", "duygulanım yatırımı yapılmış bir kurgunun hakikatini ayırt etmek imkânsızdır,"[25] şeklindeki ifadelerini sonuna kadar sorgulamak gerekir. Bunlarda söylenen şey, ne bilinçdışında, etiketleri kaldırılmış bir hakikat ile bir kurgunun varlığı, ne de burada hüküm süren karanlıkta onları seçmeyi sağlayan bir meşale edinmenin güçlüğüdür. Bilinçdışının varoluş öğesi, hakikat ve hakikat-olmayan'la ilişkisizdir, bu belirlenimlerden kökten heterojendir; varlığın bir başka bölgesine aittir. Bilinçdışı olarak kökten imgelem kendini var eder, başka hiçbir yerde olmayanı, var olmayanı ve bizim için her olursa olsun var olabileceği şartı var yapar. Gündüz kurallarına uygun olarak Freud'un "psişik gerçeklik" diye adlandırdığı şey bu varlık-olmayan'dır.

Bu psişik gerçeklik esas olarak temsillerden oluşmuştur. Psişe için, temsil kipinde olan hariç, hiçbir şey var olamaz – "güdünün temsil yoluyla vekilliği" (*Vorstellungsrepräsen-*

25 Krş. Fliess'e 21 Eylül 1897 tarihli mektubu ve "Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique", *G.W.*, VIII, s. 230 ve devamı.

tanz des Triebes) teriminin ve Freud'un başka sayısız ifadesinin belirttiği budur. "Düşünce süreci... temsilden yola çıkarak oluştu."[26] "Düşünce süreçleri"nin, ön-bilincin anımsanan izlerinin bir bölümünü oluşturan ve Freud'a göre, içinde "şeylerin imgeleri"nden başka bir şey olmayan, kelimenin tam anlamıyla bilinçdışına *asla* ait olmayan "sözcük temsilleri"ne bağlanması, bunlar tarafından taşınması, bunların içinde dolayımlanması ancak kısmen ve geç olarak var olmuştur. Ve ancak bir düşünce süreci aşırı-yatırım konusu olduğunda ve bu nedenle, (terimin en geniş anlamıyla) "algı nesnesi" olduğunda "hakiki olanı düşündüğümüzü düşünürüz".

Eğer Freud, bilinçdışı söz konusu olduğunda bile "temsil süreci"nden ya da kısaca "tasarlamak"tan değil de "düşünce süreci"nden, oldukça sık söz ediyorsa, aynı zamanda ve özellikle temsillerin (Kant'ı hatırlamak istersek) *ilişkiye* ya da *bağlantıya sokulmasını* hedeflediği içindir ve bu ilişkiye ya da bağlantıya sokulmayla özellikle bazı "yasa" ya da "kural" ya da "ilke"lere tabi olduğu ölçüde ilgilenmiştir. Temsillerin ortaya çıkışını ya da ilişkilendirilmesini yönlendiren bu yasa ya da kurallar iki postulattan kaynaklanır. Psişedeki hiçbir şey boşuna değildir; ilişkilendirme, bilinçdışı bir niyetin yerine getirilmesi olarak gerçekleştirilir. Psişede hiçbir şey ilgisiz değildir (ilgisiz olsaydı anılmazdı); ilişkilendirmeye zorunlu olarak bir *duygulanım yükü* eşlik eder. Yine belirtelim ki, "çeşitli anlar"ın bu ardışık ayrım ve sunumu, dil tarafından dayatılmış bir zorunluluktan başka bir şey değildir. Bilinçdışı "düşünce süreçleri" ancak bu "an"ların ayrımsızlığında vardır. Freud'un en ilk süreçlerde "haz ilkesinin sınırsız egemenliği"nden söz ederken ifade ettiği şey budur. Demek ki, bilinçdışı psişe şudur: Temsillerin doğuşlarının ve ilişkilendirilmelerinin haz ilkesi tarafından "düzenlendiği" /

26 "Formations...", *l.c.*, s. 233.

yönetildiği temsili süreç. Kökensel varlığı içinde psişik gerçeklik sorunu, demek ki, temsilin kökeni, ilişkinin kökeni, bir duygulanımı hedefleyen niyet olarak haz ilkesinin kökeni sorunudur.

Bu sorunu aydınlatmak için, psişenin evriminin çok geç evreleriyle ve özellikle de yetişkin ve "normal" bir bireyin ikincil ve bilinçli oluşumlarıyla ilgili mülahazalardan destek alalım. Burada, temsillerin kökeniyle ilgili olarak, bir "gerçek köken" (dış ya da iç bir "algılanmış"ın edimsel ya da engellenmiş mevcudiyeti), bir "ideal ya da rasyonel köken" (önceki rasyonel hazırlık depolarının ve sözcüklerinin temsil karmaşalarının karışımı), son olarak da, terimin yaygın ve ikincil anlamında bir "imgesel köken" (gerçek ya da ideal öğelerle çoğu zaman –ama her zaman değil– analojik ya da yeniden-üretilebilir olan, "gerçek"in ya da "rasyonel"in dayatmadığı temsillerin doğuşu) ayırt edebiliriz ve bunu sık sık yapmaktayız. – Burada, buna paralel olarak, temsillerin ilişkilendirilme "kural" ya da "yasaları" karşısında, birinci durumda, gerçeklik sınavının egemenliğini; ikinci durumda, bir rasyonalite sınavının egemenliğini (bir şeye uygunluğun hedeflenmesi, içerim, çıkarım, bağdaşıklık, vs. kurallarına göre dönüşüm ya da denetim); üçüncü durumda, (burada *arzunun ödünlenmesi* biçiminde tezahür eden) haz ilkesinin (kısmen; burada söz konusu edilen ikincil ve türev süreçlerde) egemenliğini ayırt edebiliriz.

Bu evrede bile, bu ayrımların ancak kısmi ve nisbi bir geçerlilik taşımasının pek önemi yoktur. Bizim için önem taşıyan şey, bilinçdışına bağlı olarak *hiçbir anlamlarının* olmaması ve bu dikkate alınırken, bu şekilde ayırt edilmiş "anlar"ın "psişik gerçeklik" ve varlık kipi içinde –yani, kökten imgelem içinde– emilip ortadan kaldırılmış olmasıdır. Bilinçdışında gerçeklik işareti ve hakikat işareti yoktur – bu demektir ki, burada ne "gerçeklik sınavı" ne de "rasyona-

lite sınavı" var olabilir; herhangi bir rasyonaliteyi taşımak için *sözcük* olarak sözcüklerin temsili yoktur ve sembolizm ve sembolik olan da yoktur ve olamaz. Gerçeklik işaretinin ve sınavının yokluğunda burada "algı" olarak var olabilecek olan şey, "algı"dan, yani –bir "dış"tan ayrı ve bir "dış"ın karşıtı bir "iç"in temsili olarak değil, ama bu ayrımdan önce, *kendi* (gibi) *tüm*'ün, *tüm* (gibi) *kendi*'nin temsili olarak (parantez içindeki sözcükler bu durumu ifade etmekte bizim uyanık haldeki düşüncemizin yetersizliğini belirtmek için vardır)– kendinin temsilinden başka bir şey asla olamaz.

Genellikle ayırt ettiğimiz öğelerin psişik gerçekliği içinde bu "emilip dağılma", bu "öğeler"in bu kökensel ayrımsızlığı, demek ki, sonuçta, psişe için tek *gerçeklik* olan "*kendi* (gibi) *tüm*"ün bir temsiline yöneltir. Bu temsil, otomatik olarak ve tümüyle haz ilkesinin egemenliği altındadır. Arzudan öncedir, çünkü var olmayan bir "nesne" eksik olamaz, ve varolan şey, var olması gereken şeydir;[27] arzuya imkânsız hedefini sonsuza dek sağlar, arzu "nesne"si ile "özne" ne fazlalık ne eksiklik olmadan örtüştükçe, otomatik olarak çakıştıkça, "nesne"nin varlığının ve tatminin yapı itibarıyla sağlanmış olduğu durumdur bu. Öznenin tüm "fiziksel enerji"si, bu evrede, özne olan bu "kendi-tüm"den başka bir şeye yatırım yapamaz, mutlak ilkel narsisistik libido'dan, daha doğrusu "otistik" –yani, "ilkel" bile olsa, narsisizmin içinde kapsanmış yansıyan öğeyi dışlayan– libido'dan başka bir şey olamaz: "kendini" "nesne" *sanmak,* buraya geri dönmek için kendinden yola çıkmak için değil, ama doğrudan doğruya kendi yanında ya da kendi içinde kalmak için. Sonuçta bu, *in-sensé* [anlam-sız] karakteri içinde, özne için, her zaman *anlam* olacak şeyin ana kalıbı ve prototipidir: kendi kendini hedefleyen ve kendi üzerinde temellenen yıkılmaz birarada-

27 Krş. Freud, *G.W.*, II-III, s. 571-574. - "İmgelem olmadan arzulayan da olamaz," diyordu Aristoteles (*De anima*, 433 b 29).

tutuş, hiçbir şeyin eksik olmadığı ve arzulanacak hiçbir şeyin kalmadığı sınırsız haz kaynağı.

Kökensel öznenin monadik çekirdeği

Özne, eğer özne varsa, birinci "hal"inde ve birinci "örgütlenme"sinde –"hal" ve "örgütlenme"den anlaşılan her şeyin çok uzaklarında– ancak kendine göndermede bulunabilir, ben'in ve geri kalanın bir ayrımı yoktur ve böyle bir ayrım ortaya konamaz. Bu bağlamda bir "özne" "dünya"sından söz edilebildiği ölçüde, bu dünya tıpatıp ben'dir, proto-özne ile proto-dünya tam anlamıyla örtüşür. Burada, temsil ile "algı"yı ya da "duyum"u ayırt etmenin hiç yolu yoktur. Anne memesi ya da bunun yerini tutan şey, daha sonra "öz beden" olacak olan ve henüz elbette bir "beden" olmayan şeyin parçası olur – ayrı parça olmaz. *İnfans* ile meme arasında dolaşan libido, kendi kendine-yatırım libidosudur. Bu konuda, ilksel bile olsa "narsisizm"den söz etmemek tercih edilebilir, çünkü narsisizm, geri kalan her şeyi *dışlayarak* kendi üzerine sabitlenmiş bir libido'ya gönderme yapar, oysa ki burada tümden *içerme* söz konusudur. Burada, Freud'un aynı bağlam içinde ve aynı sorun hakkında açıkça onayladığı Bleuler'in *otizm* terimini kullanabiliriz.[28] Bu otizm, "bölünmez"dir: Ayrı olarak temsilin, duygulanımın ve ni-

28 "Formulations...", *l.c.*, s. 232, dipnot. Bu dipnotu *in extenso* alıntılamak gerekir. Burada Freud ("gerçeklik itirazı" karşısında) yeni doğmuş bebeğin, anne bakımı dahil, tamamıyla "haz ilkesi"nin egemenliğinde psişik bir system oluşturduğunu ileri surer; "dış dünyanın uyaranlarından kurtulmuş psişik bir system"in, hatta beslenme ihtiyaçlarını bile "(Bleuler'in deyimiyle) otistik tarzda" karşılayan "bir sistem"in iyi bir örneği, yumurta içindeki civcivdir; ve haz ilkesine göre yaşayan bir sistemin gerçekliğin uyarılarından kurtulmasını sağlayan "düzenekler", "içsel hoşnutsuzluk uyarılarını işleten ve böylece onları dış dünyaya doğru atan 'bastırma'nın bağlaşıklarından başka bir şey değildir." Bu konuda söylenebilecek olanın tersine, ben'in "kökensel narsisistik yatırım"ı burada, Freud'da, sonuna kadar vardır – tamamlanmadan kalmış *Abrégé*'de bunu görmek mümkündür (örneğin *G.W.*, XVII, s. 115).

yetin otizmi değil, doğrudan doğruya bu "hal"in zaman-dışı sürekliliğinin niyeti ve (kendinin) temsili *olan* tek bir duygulanım. Daha sonra "anlar" olacak olan şeyin bu dolaysız özdeşliği içinde –ki bu "anlar"da tümlük basit birim olur, farklılık henüz ortaya çıkmamıştır– var olmak, bu çember içinde var olmaktır, varlık doğrudan doğruya "anlam"dır: Öznenin özne için doğrudan doğruya "varolması" olarak, bir "hal" ile bir "hedef" arasındaki her mesafeden önce ve her formülasyondan önce gerçekleşmiş niyet. Yalnızca özne ve nesne değil, ama onları birleştiren "koşaç" da aynıdır: "A, B'dir" değil, "ben = bu = yum" ve "ben = ben = im" ve "bu = yum = bu" ve tüm diğer olası bileşimler.

Bu saçma betimleme, bunlar gerçekten ciddiye alındığında ve hızla altında gizlendikleri pozitivist ya da yapısalcı cilalardan arındıklarında – ve böylece "kabul edilebilir" kılındıklarında, Freud'çu bilinçdışının "saçmalık"larından başka bir şeyi içermez. Bunun gerekliliğini göstermeye çalışalım.

"Ama fantasma arzu nesnesi değildir, sahnedir. Gerçekten de fantasmada özne nesneyi ya da imi hedeflemez. İmgeler sekansı içinde zaptedilmiş olarak kendini canlandırır. Kendini arzulanan nesne olarak tasarlamaz, kökensel fantasmaya en yakın biçimlerde, ona bir yer atfedilemeden sahneye katılan olarak tasarlanır."[29] dendiğinde, büyük ölçüde doğru olan bu betimlemede, fantasmanın işlettiği ve *yeniden üretmeye çalıştığı* halin karakteristiklerini görmek güç müdür? Özneye bir yer atfedilememesi, ikili bir yoruma elverişli gözükmektedir. Öznenin imgeler sekansının içine güçlü anlamda "alındığı"söylenebilir, yani: imgeler özneyi *alır*, özne, "rejinin" kullanımındaki bir öğeden başka bir şey olmadığı bir sahne içinde kendini kökensel olarak alınmış, tabi kılınmış, yabancılaşmış olarak tasarlar. Ama bu yorum,

29 Laplanche ve Pontalis, *l.c.*, s. 1868.

ikincil oluşumlar söz konusu olduğunda (hatta, bu durumda bile rollerin kaçınılmaz dolaşımı bu görme tarzını dışlar), özneye fantasması içinde *bir* yer atfetmenin imkânsızlığını açıklayamaz; yabancılaştırıcı temsil tam da bu sabitliği, öznenin bu tabiyetini gerektirir. Oysa, daha yakından bakıldığında, yalnızca kimin yendiği ve kimin yenildiği söylenememekle kalınmaz; kırbaçlayanın elini yönetenin kırbaçlananın arzusu olduğunu söylemek de yetmez. Özne kâh burada kâh orada olan değildir; kişilerin toplamından ve sahne düzenlenmesinden daha fazla bir şeydir o, *sahne*'nin kendisidir. Oysa "özne", gündüz gerçekliği içinde ya da bilinçdışı ikincil oluşumlar içinde "sahne" değildir. Özne, fantasma sahnesi*dir* (hem öğeler, düzenlenme, "reji" ve dar anlamda sahne), *çünkü* özne bu farklılaşmış monadik "hal" *idi*. Yalnızca bu "hal"in yeniden-üretimini hedeflediği için değil, aynı zamanda ve özellikle, fantasma, "öğeler"inin permütasyonu içinde (= temel özdeşleşme, özlü karşılıklı katılım) ancak kendi varlık ve örgütlenme tarzını ona ödünç verebildiği, bu "hal"in silinmez izlerini taşıdığı için böyledir. Fantasma, kökenine gönderir gibi, öznenin her yerde olduğu, *birlikte-varoluş tarzı da dahil olmak üzere,* herşeyin *yalnızca* özne olduğu bir "hal"e kaçınılmaz olarak gönderir. Bu anlamda, fantasmanın "arzu nesnesi" olduğu kadar, "arzunun gerçekleşmesi" olduğu da söylenebilir – ve gerçekten de, bu durumda biri olmadan diğerini söylemek imkânsızdır. Burada, arzu nesnesi, arzunun gerçekleşmesi ve sahne olarak ayırt edilecek anlam yoktur. İkincil oluşumlar terk edildiğinde, psikanalizde arzu nesnesi fikri, gerçekçi bir kalıntı olarak açıkça ortaya çıkar. Arzunun hedeflediği şey, bir "nesne" değil, kavranabildiğinde (ve, tanım gereği, ancak türev ve ikincil biçimler içinde bu yapılabilir) yalnızca bir "özne"yi ve "nesneler"i değil, bunlar arasında belli bir *ilişki*'yi de (elbette, bizim için erişilebilir olan ve öznenin

sonraki tarihinin tüm derin izlerini taşıyan biçimler içinde şu ya da bu tarzda özelleşmiş bir *ilişkiyi*) içeren bu "hal", bu "sahne"dir – ve "nesne"ler her zaman olumsal ve kullandıkça tükenir olduklarından, özne için *fantasma*'nın *anlamı* bu *ilişki*'de bulunur.

Arzu nesnesi ve bir arzunun arzusu deyimleri, *bir halin arzusu* (ki bu hali, fantasma sahnesini eldeki imkânlarla iyi kötü yeniden-üretmeye çalışır ve burada, arzu nesnesi de ötekinin arzusu gibi, özneye, *onunla birleşecek kadar* tabidir) ifadesinin parçalanmış kesitleridir, ve bu halleriyle önemli bir anlamları yoktur. Özne, bir aşamada ayrı nesnenin ve ötekinin gerçekleştirdiği zorla girişin temsil ettiği, kendi dünyasından, kendinden kopuşa, bu ilk dünyayı bundan böyle erişilmez olan dokunulmamış birliği içinde değilse de en azından, niyet, temsil, duygulanım arasında eşzamanlılık, mutlak uyum, kapalılık ve hakimiyet, özellikleri içinde bitmek bilmez bir biçimde yeniden oluşturarak karşılık verir. Öznenin ötekinin arzusuna yabancılaşması ikincil bir andır; ilk an, fantasma içinde tamamen sahiplenilmesi ve boyun eğmesi yoluyla, ötekinin özneye yabancılaşmasının (psişik) gerçekleşmesidir. Ve bu ilk an bizi, öteki ile nesnenin özneye "yabancılaşmış" olmadığı, ama mevcut halleriyle, ancak özne *gibi,* kendi varoluşlarına sahip çıkmadan önce varoluşlarından yoksun bırakılmış oldukları bir sıfır anına gönderir.

Sofokles ve Platon'un ardından, Freud de arzu ortadan kaldırılamaz, diye yazar. Bunun niçin böyle olduğunu kendimize sorabiliriz. Olası tek cevap, arzunun temel biçimiyle gerçekleştirilemez olmasıdır. Ama arzu içinde gerçekleştirilemez olan nedir? Ve kimin için gerçekleştirilemezdir? Ve çoğu zaman şundan çekinilir ki, bu önermelerin ardında hedeflenen şey, yine, sokakta dolaşan yurttaştır – o, gerçekleştirilemez arzularla, hatta tatmin edilmemiş ihtiyaçlarla do-

ludur, her ikisi de saygıdeğer, önemli, belirleyicidir. Ama, psikanalitik perspektifte tartışma konusu edilen şey bu değildir. *Psişik gerçeklik içinde bütün arzular gerçekleştirilebilir değildir,ama her zaman gerçekleşirler.* Oidipus'çu arzu bütün Oidipus'çu düşlerde sürekli gerçekleştiğine göre, bu arzunun gerçekleştirilemez olduğu nasıl söylenebilir?

Psişe için gerçekleştirilemez (dolayısıyla ortadan kaldırılamaz) tek arzu, gerçeklik içinde asla tasarlanamayacak olan şeyi değil, *temsil içinde* –yani, psişik gerçeklik içinde–, mevcut haliyle asla verilemeyecek olan şeyi hedefleyendir. Eksik olan ve daima eksik kalacak olan şey, tasarlanamaz bir ilk "hal", ayrılma ve farklılaşma öncesi, figürün, anlamın ve hazzın ayrılmaz birliğinin mevcut kılınması olarak psişik alanı her zaman çeken, psişenin üretebilecek durumda olmadığı bir proto-temsildir. Bu ilk arzu kökten indirgenemezdir, çünkü onun hedeflediği *şey*, gerçeklik içinde kendini cisimleştirebilecek bir nesne, ya da dil içinde kendini ifade edecek sözler bulamadığı gibi, psişenin içinde bile kendini canlandıracağı imgeler de bulamaz. Psişe, "nesne"nin, ötekinin ve kendi bedeninin dayatmasıyla, monadik "hal"den kopuşa maruz kaldığında, kendi karşısında sonsuza dek merkezsizleşmiş olur; artık olmadığı şey, var olmayan ve var olamayacak şey onu yönlendirir. *Psişe, kendi kayıp nesnesidir.* Bundan böyle, çaresizce uzaklaşmış ve farklılaşmış olarak görülen her şeyin, hem özneye hem de öznenin mutlak kullanımında olan tek bir dünyaya indirgenmesi, katışıksız fantasma temsili olarak bile imkânsızdır. Ama bilinçdışı süreçler üzerinde en eksiksiz, kaba, vahşi ve uzlaşılmaz biçimde hüküm sürecek olan şey, her zaman için onun hedefidir ve onu, her bastırmadan başka bir düzeyde, asla söze gelemeyecek olan şey yapacaktır, çünkü onun "anlam"ı sonsuza dek kaybolmuş bir başka yerdedir. Bu benlik yitimi, benlikle bu ayrışma, dünyaya dahil olması dolayısıyla psişeye da-

yatılmış ilk çalışmadır – ve bunu tamamlamayı yerine getirmeyi reddettiği de olur.

Öznenin, kökten imgesel bu ilk konumunda, birinci "özdeşleşme" bulunur, daha doğrusu, her özdeşleşmenin önceden varsaydığı ön-özdeşleşme. Genellikle söz konusu edilen ve fiilen "terk edilmiş nesne yatırımlarının üşüşmesi" olan özdeşleşmeler, ilişkilendirdikleri iki "terim"in, –kuşkusuz "mantıklı" olmayan– herhangi bir biçimde, "kendine özdeş" olarak önceden konulmuş olmasını elbette içerirler. Freud'un *Ich bin die Brust*'u (Ben memeyim),[30] ilişkileri içinde ve zaman içinde telaffuz edilmesi gereken iki imleme sahip olabilir ve gerçekten de sahiptir. "Ben memeyim", ardından, kayıp ya da terk edilmiş nesnenin özdeşleştirici kipte içe-yansıtılacağı [*introjecté*] anlamına gelebilir ve gelecektir de. Ama önceki bir zamanda, ve daha derin bir katmanda, bu sözce, özne ile memenin, dolayımlanmamış, basit özdeşliği anlamına gelir – Freud'un ifadelerinin belirttiği gibi, bunlara göre nesne ("nesne" *halini alacak* olan şey) başlangıçta ben'den ayrı ya da farklı görülmemiştir. Geçişli olarak meme olmadan önce, özne geçişli olarak o'*dur* ve bu varlık, aynı zamanda, özneden ayrımsız olarak memenin de varlığıdır. Herhangi bir "geçişli" ya da "yüklemli" özdeşleşme (A, B'dir, *ben bu* nesneyim), bir ilk özdeşleşmenin dönüşümü ve özümsenmesidir, buna *otistik özdeşleşme* ya da *aynılaşma* denebilir. Dilde ben, ağız, meme, süt, oral duyum, kassal duyum, haz, varlık, her, ben diye adlandırdığımız "terim"ler, bu sayede, birine ya da diğerine "indirgenmeden", mutlak anlamda *aynıdırlar*, yüklemli-olmayan ve yüklemsel-olmayan biçimde özdeştirler.

Öznenin sonraki, gözlemlenebilir evrimi, bir kopuş noktasından itibaren, psişik örgütlenmenin derinlerinde ardı-

30 12 Temmuz 1938 tarihli not (Londra), *G.W.*, XVII, s. 151.

şık altüst oluşlarla ve değişikliklerle cereyan eden, ve "olgun" öznenin katmanlaşmış ve aralarında ilişki olan depolarını cisimleştirdiği, farklılaşmış ve farklı olarak bir dizi temsil yaratımı hikâyesidir; ancak öznenin ölümüyle sona erecek temsili/duyumsal/yönelimsel akışın hikâyesidir – bu, aslında, psişenin toplumsallaşmasının, başka deyişle, *teukhein* ve başkalarının yaptıkları yoluyla toplumsal bir bireyin yaratılma hikâyesidir. Ama bu hikâye, tüm evrelerinde, kendi köken noktasının, özne, dünya, duygulanım, niyet, bağ ve anlamın aynı şey olduğu bir ilk evrenin izini taşır. Toplumun imal ettiği haliyle toplumsal birey, "bilinçdışı olmadan" tahayyül edilemez; ayrılmaz biçimde toplumsal bireyin de inşaası olan toplumun kuruluşu, psişeye esas olarak heterojen bir örgütlenmenin dayatılmasıdır – ama bu örgütlenme de, sırası geldiğinde, psişenin varlığına "*payanda atar*" (burada da payandalanma terimi farklı bir içerik edinir) ve kaçınılmaz olarak bunu "dikkate almak" zorundadır.

Psişenin bu varlığı, kutuplarından birinde, psişenin monadik çekirdeği olan ve asla bastırılmamış ama bir çeşitlilik ve hoşnutsuzluk dünyası oluştuğundan beri imkânsız –tasarlanamaz– kılınmış olan ve bizzat tasarlanamaz olarak, en derin psişik süreçlerin kiplikleri içinde ve bu kiplikler dolayısıyla temsil edilebilir kılınan kökensel bilinçdışından yola çıkarak yönetilir. Haz ilkesinin, bu ilkeden bir gerçeklik ilkesi söküp alacak bir bükülmeye-dönüşüme maruz kalması için, öncelikle, öznenin ötekisi olarak, belli bir gerçeklik gerekir; gerçeklik sınavının mümkün olması, mevcut haliyle hoşnutsuzluktan sakınmanın sonucundan başka bir şey olmayan, dolayısıyla geniş anlamda gerçeklik ilkesinin tezahürü olan[31] bastırmanın başlayabilmesi için, temsile boyun eğmeyen şeyin kendini duyurması ve psişeye kendini dayat-

31 Bkz. 28. dipnottaki Freud alıntısı.

ması gerekir. Bastırma, dünyaya dahil olma olgusu nedeniyle psişeye dayatılan ikinci çalışmadır. Terimin alışıldık anlamıyla dinamik bilinçdışı, ya da Freud'un ilkel süreçler diye adlandırdığı şeyin bütünü, bastırılmış olan psişenin tüm yaratılarıyla tedrici olarak dolacaktır ve örgütlenmesi de çok sayıda değişime maruz kalacaktır. Ama her zaman için, psişenin ilk çekirdeği olan şeyin egemenliğinde olacaktır; mevcut haliyle bilinçdışımda var olmayarak, buradan geçen her şeye damgasını vuracak olan psişik monad'tır bu. Bilinçdışı alanında, burada ortaya çıkan tüm temsilleri kendi güç çizgileri yönünde düzenleyen şey, tüm arzuların hakimi, tüm birleşme, farklılığın ve mesafenin ortadan kaldırılması yönünde olan ve her şeyden önce farklılığın ve mesafenin bilinmemesi yönündeki bu arzudur. Eğer bilinçdışı zamanı ve çelişkiyi bilmiyorsa, bunun nedeni, bu mağaranın en karanlık yerine büzülüp kalmış olan, birleştirici delilik canavarının buranın efendisi olarak hüküm sürmesidir. Arzunun asla gerçek olamayacağını değil, tam tersine, bilinçdışında arzunun, ortaya çıkar çıkmaz *ipso facto* gerçekleştiğini, önem taşıyan tek düzeyde –bilinçdışı temsil düzeyinde– gerçekleştiğini söylemek gerekiyorsa; eğer özne fastasmatik *sahne* ise; "düşüncenin büyülü mutlak erki"ni eğer hiçbir şey sınırlandırmıyorsa – bunun nedeni, nesnenin, öznenin üzerine doğrudan bağlanmış benlik bölümü olduğu, ya da tanımsız ve sonsuz biçimde plastik bir sanrıyla istenildiği gibi değiştirilebilir, birlikçi , öznel bir devrenin parçası olduğu bir ilk "hal"in etkileri ve kalıntıları burada olduğu içindir. Karşıtlar yoluyla bu temsili, bitişiklik, yoğunlaşma ya da yer değiştirme yoluyla bu özdeşliği ve sonuç olarak da, gündüz dilinin işleyişi içinde ve bu işleyiş dolayısıyla varlığını sürdüren ve *Rüyaların Yorumu*'nun yaratıcı patlamasından beri bu konuda temel hiçbir şey söylenmemiş olduğundan hâlâ tümüyle düşünülmesi gereken, fantasma, düş ve deliliğin tüm

mantık ve retoriğini mümkün kılan şey, bu kurucu etkinin* sürüyor olmasıdır.

Anlamın ilk kayıt kütüğü, ilişkilendirmenin ya da bağlantının işleyen-işlemiş şeması, var olan olarak koyduğu gerekliliği tatmin eden bir şeyin mevcut kılınması da psişenin bu kökensel varlık kipinde bulunur. Özne burada, "bizzat", her şey karşısında ve her şeye karşı daima arayacağı bağlantının prototipi olmuştu. Evrensel bilişsel bağlantı gerekliliği, ya da daha genel olarak, toplumsal düzeye bağlam aktarımından sonra, evrensel imlem gerekliliği, dünya ile arzunun, arzu ile bilginin, bilginin sonuçları ile arzunun hedeflerinin uyum gerekliliği, burada da bitmek tükenmez kaynaklarından birini bulur. Bu içerme ve genleşme, birlik olarak çoğulluk, verinin nihai "basitliği" deliliğinin içinde aklın kökenlerinden birini tanımak güç değildir. Bir anlamın elbette henüz var olmadığı yerde, proto-anlam, bütüncül anlamı, çatlaksız ve tümel ilişkilendirmeyi, bu ilişkiyi inkâr eden şeyi bile içermeyi istemeye yönelecek (ve örneğin ölümü ebedi yaşama dönüştürmeyi isteyecek) şekilde tek başına gerçekleştirir. Bu aşamanın deliliği yetişkin insanın aklına dönüşüyorsa, bu, kuşkusuz, toplumsal kuruluşunun bireye dayatılması yoluyladır, ama aynı zamanda, dolaysız tatmininden vazgeçmek zorunda kalırken, ilişkilendirme, bütüncül ve tümel bağlantı hedefini sürdürdüğü içindir. İnsan, eski basmakalıp düşüncenin ileri sürdüğü gibi, akıllı bir hayvan değildir. Hasta bir hayvan da değildir. İnsan, deli (delirerek başlayan) ve yine bu nedenle, akıllanan ya da akıllı olabilen bir hayvandır. Akıl spermi, aynı zamanda, ilk otizmin bütünlüklü deliliğinde de içerilmiştir. Dinin temel bir boyutu –bunu söylemeye gerek yok–, ama aynı zamanda felsefe ve bilimin de temel bir boyutu bundan türer. Akıl, gerektiği

(*) *Rémanence*: psikolojide uyaran kaybolduktan sonra bile oluşturduğu etkinin sürmesi anlamına gelen bir terimdir – e.n.

gibi yerleştirilemez, daha önemlisi: Akılda bir o kadar kesin olan, ama *aynı zamanda* birleştirici de olan deliliğin değişik hallerinden birini görmeyi reddedersek, akıl karşısında akla uygun bir konuma erişilemez, sonuçta ona sadık olunamaz, daha ziyade ona ihanet edilir. İster filozof olsun, isterse de bilim insanı, sonuncu ve baskın hedef –farklılık ve başkalık dolayısıyla, görüngüsel çeşitliliğin tam anlamıyla ve kendine tamamen benzer olarak içinde barındığı (adı ne olursa olsun ve kısaca varlık da olsa) *aynı*'nın tezahürlerini yeniden bulmak–, sonuncu yani ilk birliğin hem mevcut kılan, hem işlemsel, hem de değerlendiren şemasına dayanır. Hem bir olan hem de bir'in *öteki* olan bir dünyaya girmeyi sağlayan Bir'in biçiminin rasyonel kullanımı, sonuçta Özdeşlik'in bir biçiminden başka bir şey olmayan Aidiyet'in takma adı olarak ortaya koyarak İlişki'yi ortadan kaldıran Bir İdeası'nın rasyonel-imgesel kullanımına neredeyse her zaman dönüşme eğilimindedir. Böylece, ilişki varlığın benlikle ilişkisi halini alır ve gerçeklik ile yanılsamanın imleri burada, bir anlamda, permütasyon halinde bulunurlar: İndirgenemez başkalıklar içeren, güçlü anlamdaki ilişkilerin varlığı, yanılsama tarafına düşer; oysaki Varlık ilişkiyi gerçekten fiili olarak değil, düşünülmüş olarak ihtiva eder. Felsefenin bu hedefin imkânsızlığını çok erkenden kabul etmiş olması ve bundan vazgeçmek gerektiğini ileri sürerek[32] hadımlığı gerçekten üstlenmesi, kuşkusuz temel bir şeydir; bu kabulün periyodik ve düzenli olarak gizlenmiş, unutulmuş, ortadan kaldırılmış olması, –özdeşleştirici mantığın engellenemez "doğal" eğilimi kadar– burada işin içinde olan güdülerin de gücünü gösterir.

32 Platon, *Philèbe*, 16 c: "...var olduğu söylenebilecek herşey, bir ve birçok'tan yapılmıştır ve baştan itibaren kendisiyle birlikte büyüyen (*symphyton*), belirliliğe (*peras*) ve belirlenmemişliğe (*apeirian*) sahiptir."

Monadın kopuşu ve üçlü evre

Bireyin toplumsal kuruluş süreci, yani psişenin toplumsallaşma süreci, ayrılmaz bir biçimde, bir psiko-doğuş ya da *idiogenèse* veyahut da bir toplumsal-doğuş ya da *koinogenèse* sürecidir. Bu, psişenin hikâyesidir; ve bu hikâye boyunca psişe, kendi çalışması ve kendi yaratıcılığı sayesinde başkalaşır ve toplumsal-tarihsel dünyaya açılır; ve toplum tarafından psişeye, kendinden yola çıkarak asla ortaya çıkaramayacağı ve toplumsal bireyi imal eden-yaratan bir varlık kipinin dayatılma hikâyesidir. Bu iki hikâyenin vardığı ortak nokta, özel bir dünyanın (*kosmos idios*) ve ortak ya da kamusal bir dünyanın (*kosmos koinos*), daima imkânsız ve daima gerçekleşmiş birlikte-varoluşu olarak toplumsal bireyin ortaya çıkışıdır. Şeyler, bireyler, sözcükler, bir dünya, bir toplum, asla "doğa tarafından önceden yazgılanmış" olmayan (ve son katmanlarında bunları reddeden, hatta sonuna kadar *görmezden gelen*) bir psişe *için* var olmaya nasıl varır? İşte, bir kez daha tartışmak üzere kendime sunduğum, kuşkusuz bitmek bilmeyen ve çözümsüz soru budur.

Psişik monad bir oluşturan-oluşmuş'tur; o, hiçten yola çıkarak, ben'in oluşumu ve şekillenmesidir, kendini şekillendiren şekillenmedir. Kuşkusuz, canlı bedenin bir "veçhesi"dir, ya da, şöyle de denebilir, oluşturan –kendini oluşturan olarak, şekillenen– *kendi için* kendini şekillendiren olarak bu beden'*dir*. Bu açıdan, Aristoteles'in söylediğinden daha fazlası, *yalnızca* "biçim" olarak ya da bedenin "*entelechia*"sı* olarak var olduğu belki de asla söylenemez; şu koşulla ki, bu terimleri, içinde ve dolayısıyla ortaya kondukları metafizikten çıkarmak, ve psişenin oluşturucu olarak biçim olduğunu, söz konusu olan bu "*entelechia*"sı

(*) Bireysel olgunluğa erişme, kemâl – e.n.

bir amaca, tanımlı bir *telos*'a önceden-belirlenmiş önceden-yazgılılıktan tamamen başka şey olduğunu, bu "statik mükemmellik"in kökten imgelem olduğunu, hiçbir amaca zorunlu olmayan, ama kendi amaçlarının yaratısı olan *phantasia* olduğunu, canlı insan bedeninin, temsil ettiği ve kendini temsil ettiği ölçüde, canlı "doğa"sının gerektirdiği ve içerdiği şeyin ötesinde "imgeler"e koyduğu ve kendini koyduğu ölçüde canlı insan bedeni olduğunu anlamak gerekir. Canlı insan bedeni için, yani kökensel olarak, psişik monad için, her dışsal istek, dışsal ya da içsel her "duyumsal uyarı", her "izlenim" *temsil* halini alır, yani "imgeler halinde koyma", simgelerin ortaya çıkışı olur. Ama simgelerin bu ortaya çıkışını duyumsallık, ne var edilmesi içinde ne de böyle-varlığı içinde "belirlemiş" değildir (sonuçta, böyle bir "belirlenim" fikrine herhangi bir anlam atfetmek imkânsızdır). Psişenin temsili akışı, "dış uyarı" olsa da olmasa da devam eder, durmadan *kendini* yapar, ve "ilkel/temel süreçler" yemek yerken ya da uyurken, çalışırken ya da sevişirken de cereyan etmeye devam eder. Simgelerin bu ortaya çıkışı öncelikle (ve bir anlamda her zaman) "her = kendi"nin şekillendirici şeklinin egemenliği altında, "etkinliğin" ve "edilgenliğin" ayrımsızlığı içinde olduğu kadar, "dış" ile "iç"in de ayrımsızlığı içinde oluşur. Berkeley'in *their esse is percipi*'si (şeylerin varlığı, onların algılanan-varlığıdır), Bergson'un "bedenim yıldızlara kadar uzanıyor"u, psişe için her zaman ve mutlak anlamda doğrudur – ve uyanık birey için de tamamen doğru olmaya hep devam eder. Bir anlamda psişe, kendisi olan, merkezinde bulunuyormuş gibi kendini şekillendirirken kendi gibi kendini şekillendiren kürenin çapını genişletmekten başka bir şey yapmaz.

Burada olduğu gibi her yerde de büyük gizem –ve hep gizem olarak kalacaktır– *ayrılığın* ortaya çıkışıdır. Özel bir dünyanın ve kamusal ya da ortak bir dünyanın birey için

ayrı ve dayanışma içindeki inşaasına varacak ayrılıktır bu. Bildiğimiz ve söyleyebileceğimiz şey, mevcut haliyle ayrılığın toplum tarafından yaratılmış ve kurulmuş / kurumlaştırılmış olduğudur; ayrılık, gördüğümüz gibi, temel işlemsel şemadır, *legein* ve *teukhein* kurumunun üreticisi-ürünüdür. Psişeye toplumsallaşmanın dayatılması, esas olarak ayrılığın dayatılmasıdır. Psişik monad için, ötekilerle "ilişki"sinin, daha doğrusu öteki olarak ötekilerin istilasının zorladığı, şiddetli bir kopuşa denktir; bu sayede, özne için, hem bağımsız, hem esnek ve katılınabilir olan bir "gerçeklik" ve "psişik" ile "bedensel" arasında (asla tamamen gerçekleşmeyen) bir çatlak oluşur. Psişik monadın daima kendi üzerine kapanma yönündeki bu karşı konulmaz eğilimi gibi, bu kopuş da birey halini alacak olan şeyin oluşturucusudur.[33] Yeni doğmuş bebeğin toplumsal birey olması, hem bu kopuşa maruz kalmasından, hem de buna göğüs germesindendir – gizemli bir şekilde, her zaman için gerçekleşmiş olan şey budur. Gerçekten de, bu süreç yakından incelendiğinde şaşırtan şey, daha ziyade, yenilgilerin varlığından çok, ender halidir.

Ötekiyle ve ötekilerle ilişkinin dayatılması (her zaman için hem "haz kaynağı" ve "tatmin edici" hem de "hoşnutsuzluk kaynağı" ve "allak bullak edici" olan ilişki), her zaman için her şeyi kapatmaya ve onu imkânsız monad "hali"ne indirgemek için ve o olmadığından, vekilleri olan sanrılı tatmine ve fantasmalaştırmasına indirgemek için her şeye kısa devre yaptırmaya yönelen monad kutbu ile psişenin kendisine dayatılan şeyi her seferinde, az çok bütünleşmeyi başarmasını (yani, tasarlamayı, duygusal yatırım yapmayı ve şefkatli bir dize ya da yönelimle bağlanmayı) sağlayan ardışık ya-

33 Piera Castoriadis-Aulagnier'nin *Violence de l'interprétation - Du pictogramme à l'énoncé* (Paris, P.U.F., 1975) adlı eserinde, yazarın bakış açısı içinde, burada benimsenmiş olandan hiç de ayrı olmayan bir anlayış bulunacaktır.

pımlar dizisi arasında bölünmüş olan toplumsal bireyin etrafında oluştuğu psişik monadın maruz bırakıldığı ardışık kopuşlardır. Adım adım artan bir düzeyde hepsi de psişeye dayatılan ayrılık ve çeşitliliği dikkate almak zorunda olan ve kendi kendine bölünerek giden bu çeşitliliği bir arada tutma gibi bir teşebbüsten başka bir şey olmayan öznenin ardışık "oluşum"ları, monad kutbu aracılığıyla tüm psişik alanın manyetik etki altına girmesini ifade eden birleştirici ilkenin sultası altında her zaman yapılmış bu çeşitli bütünleşme düzeylerini tasarlarlar. Önceden söylediğimiz gibi, mevcut haliyle bu kutup tasarlanamazdır – ama aynı zamanda, birleşme yönündeki eğilimi, haz ilkesinin dolaysız ya da dolaylı egemenliğini, düşüncenin büyülü mutlak erkini, anlam gerekliliğini psişik yaşamın her katında gözlediğimizde okuduğumuz şey her zaman için bunun etkileridir. Ve bireyin toplumsal kuruluşu, ona *tekil kimlik* sağladığında, onu başkalarının tanıdığı "biri" olarak koyduğunda, imgesel düzeyde bile olsa –ya da özellikle bu düzeyde– ona tatminler sağladığında, her şeyin bir imleme gönderme yapabileceği bir dünyayı ona sunduğunda, bunu "dikkate alır".

Psişik monadın kopuşu, kuşkusuz, bedensel ihtiyaç tarafından payandalanmıştır; ama yalnızca payandalanmıştır. Bedensel ihtiyaç hiçbir şeyi "açıklamaz"; açlık psişeye kendini duyurur ve psişe tarafından doğrudan doğruya "bilmezden gelinemez" – ama psişe ne gerekli ne de yeterli koşuldur. Yeni doğmuş bir bebeği tıka basa beslemek ya da uyanır uyanmaz ona meme veya biberon sunmak için yirmi dört saat boyunca onun başında durmak onu belki psikotik bir çocuk yapar, ama asla insan biçimli bir buzağı yapmaz. "İhtiyaç"a verilen kitaba uygun "cevap", sanrı ve fantasmatik tatmindir; imgelemin içinde ve imgelem aracılığıyla ve belirsiz tarzda yapılır. Kuşkusuz, imgelemde kalori yoktur ve başka hiçbir şey olup bitmezse yeni doğmuş bebek ölür

– anoreksik olduğunda, imgelemi nedeniyle ve sunulan besinlerden bağımsız olarak gerçekten de ölür. Ve, "gerçek tatmin" her ortaya çıktığında, öznenin ilk birliğinin tezahürü, onaylanması, yeniden tesisi olarak temsil edilir. Normalde açlık memenin ya da meme yerini tutan şeyin sunulması ve kullanıma konulmasıyla yatıştırılır. Başlangıç olarak bu, monadik hali yeniden oluşturur; o dönemde ancak öznenin sahip olduğu şema ve temsiller aracılığıyla "yaşanmış" olabilir – ve özne ancak buna sahiptir. Meme ancak kendi olarak kavranabilir: Ben memeyim, *Ich bin die Brust,* ilk anlamda. Bedensel düzeyde ihtiyacın giderilmesi olarak cereyan eden şey, psişe tarafından –normal durumda– kendi dili içinde, birliğin ve bunun ayrılmaz parçası olan proto-duygulanımın onarılması olarak anlaşılır. Artık *haz* çekirdeğini bu oluşturacaktır. Psişik dengi, ihtiyacın ve giderilmesinin bedensel sürecinin "temsil yoluyla vekilliği", birliğin bu yeniden tesisi olacaktır; psişe kendi hazzını başlarken burada arayacaktır – ve bir anlamda, bilinçdışımda, ebediyen. Psişenin *fiili* mutlak erkinin bu evresinde, psişe, denk düşen temsili yeniden-üreterek, memeyi sanrılaştırarak ya da fantasmalaştırarak bu hazzı tek başına oluşturabilecektir.

Buna bağıntılı olarak, hoşnutsuzluk, otistik monadın kopuşudur. Açlık, kuşkusuz bunun payandalanmasıdır – ya da böyle olabilir; ama var olmayan meme, açlık *nedeni* anlamında değildir, ve bu anlamda *olamaz;* bu anlam basitçe yoktur ve bu evrede var olamaz. Var olmayan meme, monadik kapanmanın kopuşu olarak, –öznel alanda delik olarak, öznenin temel bir bölümünün *kesilip çıkarılması* olarak (hepsi arasında, oral sıkıntının sahip olunamayan yoğunluğu, öznenin ilk özdeşliğinin tartışma konusu edilmesi kuşkusuz buradan kaynaklanır)– anlamın yadsınmasıdır ya da negatif anlamdır. Başkalık, gerçeklik, anlamın yadsınması ya da negatif anlam, ilk biçimleri altında, psişik monadın maruz kal-

dığı memenin bu kesilip çıkarılmasıyla temsil edilen *hoşnutsuzluktan* başka bir şey değildir. Meme yokluğu, otistik dünyanın parçalanması olarak, hoşnutsuzluktur. İlk şema, tüm anlamlılığın koşulu ve temsil edilebilirliği olarak sürdüğü için, ben-dünya-anlam-haz ayrılmazlığına bağlı olarak, her şey psişe tarafından her zaman yaşandığından, meme yokluğu *simge* halini alabilir; daha doğrusu, bunun "varlığı"yla almaşıklığı içinde "nesne"nin kurucu bileşeni halini alabilir. Gücül bir var-olmayan sınırı, temsilin hududunda belirmeye başlar; evet/hayır, gerçeklik ve yadsıma, olası ve fiili kutupsallığı, ilk öznel tohumlarını burada bulurlar ve zeminfigür şeması, embriyon halindeki bir "bilinç" ile "algı"nın genel eklemlenmesi olarak ortaya konmaya başlar.

Ama psişe açısından haz, hoşnutsuzluğu dışlar, özdeşlik başkalığı dışlar. Sonuç olarak meme, "çocuk sık sık eksikliğini çektiğinden", "dışarı'ya doğru yer değiştirmek zorundadır."[34] Daha ziyade şunu diyebiliriz ki, psişenin istemediği şeyi, *içinde yeri olmayan* şeyi, anlamsızı ya da negatif anlamı, yok olan olarak memeyi, kötü memeyi dışarı atabilmesi için bir 'dışarı' *yaratılmıştır*. Embriyon halindeki bir nesnenin bu oluşumunun, ancak bir "dış uzam"ın eşzamanlı olarak inşasıyla ve bu inşa içinde mümkün olduğu açıktır. Psişe, hoşnutsuzluk memesini yerleştirmek için bir dışarı icat eder – hayal eder. Daha sonra "dünya" ve "nesne" olacak olan şey, kökeninde hoşnutsuzluğun dışarı atılması olan (ve arkaik hale yakın tüm mekanizmalar içinde, özellikle psikozda bu karakteri koruyacak olan), kelimenin tam anlamıyla *yansıtmadır*. Aynı zamanda, memenin öteki yüzü, mevcut ya

34 Freud, *Abrégé, G.W.*, XVII, s. 115; "Başlangıçta meme kendi bedeninden elbette ayrılmış değildir, ve bedenden ayrıldığında ve *'dışarı'* doğru yer değiştirmek zorunda olduğunda, çünkü çocuk sık sık eksikliğini çeker, kendisiyle birlikte *'nesne'* olarak kökensel narsisistik libidinal yatırımın bir bölümünü de alıp götürür." (Orijinalinde altı çizili). Bilindiği gibi, yazılması ölümüyle yarıda kalmış olan Freud'un son metnidir bu.

da ödüllendirici meme, içerilme şemasına tabi olmaya devam eder. Ama psişe, nesnenin görece başkalığını artık doğrudan doğruya bilmezden gelemez, sadece özdeşlik olamaz artık; ben'in ve ben-olmayan'ın ilk eklemlenme taslağına dayanarak, *içeyansıtma* [introjection] ve içe alma [incorporation] olur. Böylece, "Ben memeyim", yüklemlemenin *ben*'e iyeleyici ya da niteleyici olduğu ikinci anlamını edinir.

Yansıtma ile içeyansıtmanın imgesel yaratıları, önceden söylediğimiz gibi, iç/dış sınırın ilk çizimine denktirler; bunlar, değerin kutupsallığıyla (iyi/kötü) at başı giderler. Burada da, psişik süreçlerin üç "an"ının –temsil, duygulanım, yönelim– görece eklemlenmesi oluşmaya başlar; çünkü ancak böylelikle bir niyet olumlu bir duygulanıma doğru yönelebilir ve "karşıt" olarak ayırt edilmeye başlanan denk temsillerle koordineli olan olumsuz bir duygulanımdan vazgeçebilir. Nihayet burada, olumlu olarak her zaman özneye ve iyi memeye yatırım yapan ve olumsuz olarak da "dışarı"ya ve burada bulunan kötü memeye yatırım yapan otistik libido'nun ilk bölünmesi yavaş yavaş biçimlenir.

Yine de *gerçek*, yani öznenin nüfuzundan kurtulmuş bir nesne yapımı henüz yoktur. Bu gerçek nesne ancak iyi meme ile kötü meme özne için çakışmaya başladığında, iki imgesel kendilik, bu ikisinin temeli olan ama ne biriyle ne de diğeriyle özdeş olan üçüncü bir kendilikle bağlantılı olarak belirdiklerinde ortaya çıkabilir. Oysa, Freud'un dediği gibi, nesnenin gerçek olarak yapımının, nesnenin bir "kişi"ye "aidiyeti"nin gerçekten az çok kavrandığı anda kusursuzlaşabileceği oldukça muhtemeldir. Başka deyişle nesne, *kısmi* nesne olarak oluşabilir ancak; dolayısıyla, gerçekten "kayıp" olduğu –çünkü mutlak olarak bir başkasının iktidarına yerleştiği– anda gerçek olarak inşa edilmiş olur. Yine hiç kuşkusuz, öteki, ancak nesneye sahip olan kişi olarak ortaya konduğu andan itibaren öteki olarak ortaya konabilir.

Önceki evrenin ayrı ve karşıt iki kısmî-nesnesi, iyi ve kötü meme, bağlı oldukları *aynı* kişi ortaya konulduğunda aynı olurlar. Bu doğrudan doğruya şu anlama gelir ki, bundan böyle birleşmiş olan ama iki karşıt niteliği bir araya getiren bu nesneye fiilen sahip olan öteki, aynı anda, ikili bir im altında kavranmıştır. Kötü nesnenin taşıyıcısı olarak ondan nefret edilir, iyi nesnenin taşıyıcısı olarak sevilir. Öteki, zorunlu olarak çiftanlamlılık içinde oluşur – başka deyişle, ötekini (ve kalıtımsal olarak, psişe için yatırım nesnesi olarak onun yerini alacak olan her şeyi) etkileyen ve asla ortadan kaldırılamayan çiftanlamlılık, onun inşaasına öncülük etmiş olan imgesel anların ortak-ürünüdür. Daha da belirleyici olan, tüm-güçlülük [toute-puissance] şemasından yola çıkarak yansıtmayla yapımıdır. *Infans*'ın ötekine atfettiği tüm-güçlülükten çıkan tüm sonuçların, psişe için ilk ötekinin oluştuğu anda sahip olduğu şemalar karşısında içerdiği her şeyin ortaya konmadığı kanısındayım. Özne ötekini ancak kendisi için kullanılabilir ve daima kullanılabilir olan –çünkü, tüm-güçlülük şemasını kendi kendinden çıkarır– tek şema aracılığıyla kavrayabilir. Bu şekilde oluşan öteki imgesi, demek ki, öznenin kendi hakkındaki "öz imge"sinin yansısıdır. Ötekinin, önem taşıyan tek şey, yani meme karşısında bu evrede fiilen tüm-güçlü olduğu ve çocuk için, ötekinin uçamamasının ya da termodinamiğin ikinci ilkesini ihlal etmesinin önemsiz olduğu söylenecektir. Bu açıktır, ve tamamen sorunun yanındadır: Çocuk, tüm-güçlülük imlemini ve onu gerçek olan her şey karşısında bu aşırılıkla, bu aşırı büyümeyle donatma kapasitesini nereden alabilir? Bu imlemin meme etrafında düğümlenen fiili ilişkiye payandalanması, benim söylediğimi yalanlamaz, güçlendirir. *Infans*'ın önce kendine bağladığı meme karşısındaki imgesel mutlak erk, ardından da kendine bağlanmaya devam etmek isteyecektir, sonunda onu başka bir yere, bir başkasına

yerleştirmek zorunda kalacaktır; bu demektir ki, önce ve her şeyden önce, *bir başkasını ancak kendi imgesel* tüm-güçlülük *şemasını yansıtarak oluşturabilir.*

Özneyi, nesneyi ve ötekini her zaman içeren, esasen üçlü şema olarak fantasmanın temel *pattern*'i bundan böyle oluşmuş olur. Sahnelenmiş "terimler" arasında tüm-güçlülüğün olası dolaşımını içerse de, önceki gereklilik ve şemaların görünür biçimde egemenliği altındadır. Fantasma, sahnelediği terimleri, onları tüm anlamın, bundan böyle ayırt edilmiş olan şeyin karşılıklı bağlılığının, duygulanımın engelsiz dolaşımının ilk gerekliliğine tabi kılarak *egemenliği altına alır.* Fantasmanın üçlü şemasının öğelerini birarada tutan harç, monadik evrenin temel karakteristiği olan, *eş-mevcudiyet* olarak anlamın sınanmışıdır.

Öznenin sonraki yaşamı için mutlak erk olarak ötekinin kökten imgesel ve yansısal konumundan kaynaklanan şey, ve toplumsal imgesellerin imlem içeriğinde sürekli ifade bulan şey, burada ısrar etmemizi gerektirmeyecek kadar açıktır. Ama, sıkıntı verme riskini göze alarak, tüm bu evreler boyunca kökten imgelemin hükümran karakterini vurgulamak önem taşır. Özne, gerçeğin, nesnenin ve öteki insanın öğelerini, kendinin olan imgesel şemaların tekelci egemenliğinden yola çıkarak ve bu egemenlik altında tasarlamaya başlayabilir. "Gerçeklik"in bir ucunu yakaladığında, kendisi için tek anlamlı şey olan gerçekdışına onu uyumlu kılmak için dönüştürmek zorundadır. Buna rağmen, öznenin oluşumu için üçlü evrenin önemi büyüktür. Üçlü şemadan –özne, öteki, nesne– geçiş, neredeyse ölmek pahasına zorunludur. Mutlak –yani tam anlamıyla otistik– bir psikozun pratikte gözlemlenemez olmasının, psikozla ilgili olan da dahil tüm psikanalitik deneyimlerin bu üçlü evreden kaynaklanan şeyden beslenmesinin ya da bu evrenin ardından gelmesinin, kimi zaman sanki tekmiş gibi teorileşmesinin nedeni budur

– ve her koşulda, burada denenen gibi, ancak inşa ya da yeniden inşa yoluyla bunun ötesine geçebilir kuşkusuz.[35]

Üçlü evreden geçiş, psişe tüm-güçlülükten yoksun kaldığı takdirde, psişenin toplumsallaşmasının bir taslağını temsil eder; bu toplumsallaşma, yine de, tamamen görecedir, çünkü mutlak erk basitçe ötekine aktarılmıştır, ve böyle bile olsa, psişe bu diğer imgelemi kendi etkisi altında korur ve ona fantasmada arzuladığı şeyi yaptırır. (Bu durumun dinsel uzantıları, üzerinde durmayı gerektirmeyecek kadar aşikârdır). Ötekinin varlığı/yokluğu'nun ve özne kullanımının sınırlandırılamaz dayatılması olarak "gerçeklik"in kendisi, ötekinin imgesel tüm-güçlülüğünün tezahürü olarak kurulmuştur / kurumlaşmıştır. Bu haliyle o, elbette "gerçeklik" değildir.

Ama bu öteki de bizzat toplumsal bireydir, sözleriyle olduğu kadar davranışıyla da, bedensel var olma ve yapma, çocuğu alma ve ona davranma tarzıyla konuşur, çocukla konuştuğu ve *kendisiyle* konuşur; toplumun kurduğu dünyayı temsil eder, temsil edilir kılar, hayal eder ve tanımsız biçimlerde bu dünyaya gönderir. Öteki konuşur: *Kendini* adlandırır ve *kendini* imler, çocuğu adlandırır ve imler, çocuğa "nesneler"i ve "nesneler" arasındaki "ilişkiler"i adlandırır ve imler. Bu onları gerçek olarak oluşturmak ve bir gerçeklik kurmak için henüz yeterli değildir, ama bu psişe dünyasında ve psişe *için* "var olan" şeyin var olma kipinde bir dizi yeni önemli değişikliğe yol açar. Öteki esas olarak imgesel olmaya devam ediyor olsa da, onun tüm tezahürleri özne tarafından ancak kendinin olan fantasma şeması içinde kavranabilir ve yorumlanabilir olsa da, o aynı zamanda, öznenin taleplerine boyun eğen ya da eğmeyen, seven ya da ilgisiz kalan, vaat eden, yasaklayan, veren, kaçıran, öfkelenen, kucaklayan, öznenin kendi "tavırları"na, yani esas olarak kendi temsillerine, duygulanım ve niyetlerine bağlı ola-

35 Krş. Serge Viderman, *La construction de l'espace analytique*, l.c.

rak inşa ettiği bir tarzda cezalandıran dış mercidir. Örneğin, özne için ötekini etkileyen ikianlamlılığa kaçınılmaz olarak eşlik eden, ifade edilmeyen, hatta ifade edilemez yıkım dilekleri, bilinçdışı suçluluğun çekirdeği olacak tüm-güçlü (ve elbette her şeyi bilen) ötekinin misilleme korkusunu imgesel olarak kışkırtır. Böylece özne, yansıtma yoluyla, bir etki-tepki şeması yaratır ki bunun "yansıtma" karakteri aşikârdır (sonuç neden üzerine geri döner, ötekini imha isteği öznenin öteki tarafından imhasına yol açabilir), ve ötekini özneden ayrı bir *neden*'in ilk ve zorunlu cisimleşmesi ve "*eğer..., o zaman...*"ın dayanağı yapar.

"Kısmî nesneler"in geçidi ve "merkezî" temsillerin ve bunu niteleyen özne yatırımlarının ardışık düzenlemeleri arasında, bu şekilde yerleşen cümle, Freud'un göstermiş olduğu gibi, hem "gerçek" bireyin daha sonradan olacağı şey üzerinde, hem de art arda terk edilen kısmi nesnelerin ve bunlara denk düşen fantasma şekillenmelerinin varlığını sürdürdüğü bilinçdışında derin ve silinmez izler bırakır. Özne burada ötekine bağımlı kalır, iktidarın ve "bilgi"nin, temsilin ve anlamın, arzunun ve "bilinç" halini aldıkça yitirdiği arzunun gerçekleşmesinin bölünmezliğini onun üzerine yansıtır. Yansımaların ve içeyansıtmaların kesişinesi karmaşıklaşarak ve büyüyerek devam eder. Özdeşleşme ikinci anlamını edinir; otistik özdeşleşme olmaya son vererek, geçişli özdeşleşme olur, bir şey ya da biri *ile* (genellikle ikisiyle birden) özdeşleşme olur; (yine, tüm-güçlülüğü içinde öznenin yansımasından başka bir şey olmayan) öteki olarak öznenin konumu ile ötekinin arzu nesnesi olarak (özne tarafından) konmuş nesne olarak öznenin konumu bu özdeşleşme içinde eşzamanlı olarak almaşıklaşır ya da farklı ama ayrılmaz olarak birlikte-varolur. Kendi kendine erotizm, libido'nun kendi üzerine doğrudan kapandığı döngü değildir, ötekinin öteki olarak ve arzulayan olarak şekillendiği fan-

tasmatik oluşumlar içinde ve bu oluşumlar aracılığıyla ikincil ve eklemli bir karakter edinir.[36] Hazzın biricik kökensel ilkesinin farklılaşması yeni bir evreye erişir. Haz ilkesi ikiye bölünür: Bilinçdışı tarafında bulunan ve hüküm sürdüğü imgesel faaliyet içinde tatmin olmaya devam eden, güçlü anlamdaki haz ilkesi; ötekinin etki ve tepkilerine ve bunların özne üzerindeki "etki"lerine giderek daha çok bağlanan, hoşnutsuzluktan kaçınma ilkesi. Etki, tepki, sonuçlar, sadece ötekinin her zaman imgesel olması anlamında değil, ötekine öznenin imgesel hallerinin "neden olduğu" ve şu ya da bu şekilde tepki gösterdiği "hazlar" ve "hoşnutsuzluklar" atfedilmesini içermeleri açısından da daima öznenin imgelemi içinde ve aracılığıyla inşa edilirler.

"Bilinç" ve "bilinçdışı"ndan söz etmiş olduk. Gerçekten de, ötekinin tüm-güçlülük konumunda inşaası, eşzamanlı olarak, hem içselleştirilmiş bir bastırma merciinin oluşturulması, hem de bunun kökenidir. Hazzın ve hoşnutsuzluğun efendisi olan öteki, "gerekir" ve "gerekmez"in, bir norm tohumunun imgesel kökeni ve kaynağıdır. Onun içe yansı-

36 Benim burada yaptığım psişe tarihi tartışmasını yöneten perspektif ve özgül kaygılar, birçok önemli sorunu, özellikle de cinsellik sorununu gereken kapsamda incelemeyi engellemektedir. (Terimin yaygın anlamında her türlü "fantasmalaştırma"nın ötesinde) insan cinselliğinin derinlemesine imgesel karakteri tek başına bir kitabı hak eder. Sadece şunu belirtmekle yetineceğim ki, monadik evre boyunca tüm bedensel yüzeyin mutlak ve fiili erojenliği, tıpkı bireyin tüm yaşamı boyunca bu bütünlüğün gücül erojenliği gibi, payandalanma nosyonunun kaynaklarını bile aşar ve bedensel-ruhsal monadın otistik yatırımını ifade eder. Monadın "birinci" hazzı olan farklılaşmamış bedensel-psişik haz, "kendi bedeni"nin tümünün erotikleşmesinin, "ayrı" olarak *"kendi bedeni" henüz olmadan önce var olduğunu* gösterir. "İkinci" haz, üçlü evrenin hazzı, özel beden bölgelerinin "özgül" erotikleşmesine denk düşer ve denk düşen "kısmî nesneler"e bağlıdır ve bunun için imgesel ötekinin (genel kural olarak annenin) dolayımı temeldir. Nihayet, "gerçeklik"in inşasından sonra, ("normal" durumda) "bedensel haz"ların çeşitli türlerinin istikrarı ve özgülleşmesi, şu gizemin belirmesiyle birlikte gider: Haz kaynağı olarak katışıksız temsilin yeniden bulunduğu, özellikle yüceltilmiş faaliyetlere bağlı, "maddi olmayan" haz (Freud, *intellektuelle Lust* demek cesaretini göstermiştir: "Formulations...", *l.c.*, s. 236).

ması –"dışarı" yansımış ve "bağımsız" bir kişiden ayrılığıyla olduğu kadar ona payandalanmasıyla da ağırlaşmış öznenin imgesel temsil kaynağına geri dönüşü–, yakınlaşan ya da yasaklayan bir figürün içeyansıması, kuşkusuz Oidipus-öncesi olan ve açıklamak için soyoluşa başvurmanın hem yersiz hem de gereksiz olduğu arkaik Üstben'in oluşumudur. Terimin dinamik anlamında bir bilinçdışı ve hakiki bir bastırma böylece oluşur: Tasarlanamadığı için ifade *edilemeyen* şeyin değil, tasarlandığı ve tasarlanmaya *devam edildiği için* ifade edilmemesi *gereken* şeyin bastırılması.

Gerçekliğin oluşumu

Tüm bunlar bir "gerçekliğin" ve kendinden ayrı bir gerçekliğin bağdaşığı olan ve bir başka imgeselin iktidarından bağımsız, ayrı birey olarak öznenin oluşumundan hâlâ uzaktır. Bu öteki, yine, konuşuyor olabilir. Ama bu bile yetmez. Çocuğun hissettiği, işittiği, bir süre sonra yeniden-üreteceği bu dil, bir "algı"nın oluşmaya başlaması için, "nesne"lerin hem temsilden hem de birbirlerinden ayrı olabilmesi için, onların "gerçeklik"lerini, her birini kendinde "bir araya getiren", onları sürdüren, onları ilişkilerin dayanağı yapan, vs. bir im ve imlemeye atfedilmiş olarak var yapan gerçekdışılığı edinmeleri ya da gerçekdışılıkla çoğalmaları için, kuşkusuz zorunlu bir koşuldur. Ama, öteki tüm-güçlü olarak kaldığı sürece bunlar sözümona bir dünyadaki sözümona nesnelerden başka bir şey yapmaz henüz; bu sözümona nesneler ve sözümona dünya, yalnızca neyseler o olarak değil, özellikle –ki bu önemlidir– oldukları *şey* olarak, ona bağlı olmaya devam ederler. İme, ardından –henüz gerçekten olmayan (bunun nedenini sonra göreceğiz)– "imlemler"e giriş, gerçekliğin ve bireyin oluşumu açısından henüz hiçbir şeydir. *Bu imlem,* başlangıçta hep olduğu ve uzun süre kaldığı gibi, *öte-*

kinin iktidarında durduğu sürece, ona sahip olan ve sabitleyen öteki olduğu sürece, mevcut haliyle, özneyi gerçekdışılık içine daha fazla daldırmaya –eğer mümkünse– başlar; varlık ve varlık-olmayan, ilişki ve ilişki-olmayan, anlam ve anlam-olmayan, iyi ve kötü, onun ne olduklarını söylediği şeydir. Çocuk ile öteki arasında *yalnızca* dil olduğu sürece – ve bu dil ötekinde ancak toplumsal kuruluşu aracılığıyla ve toplumsalın tüm varlığına gücül olarak koruyuculuk eden olarak var olabilse de– öteki, imgesel konumundan azledilemez; ne de hakiki dünyaya, ortak ya da kamusal dünyaya dönüşmesini desteklediği sözümona dünya azledilir. Oysa, çocuk ile onun bakımını üstlenen arasındaki dil, "özel dil" –dilin özel bir kullanımı– olmaya başlar; hatta başta zorunlu olarak "özel dil" olarak oluşur, tıpkı psikotik iki çocuğun kendi aralarında ileri derecede mükemmel özel bir dil kurabilmeleri gibi. Ve koruyuculuk ettiği "imlemler" ve gönderme yaptığı sözümona dünya da bir o kadar özeldir.

Öteki, ancak "imlemler" üzerindeki iktidarından azledildiği ölçüde imgesel tüm-güçlülüğünden azledilebilir. Bu azli, (paranoyakların gündelik olarak sürdürdükleri mantıksal olarak ve gerçekten su sızdırmaz ve çürütülmez binlerce söylemin ve bir başka bakış açısından, toplumsal ve dinsel sistemlerin büyük çoğunluğunun gösterdiği gibi) ne mevcut haliyle dil, ne de mevcut haliyle "gerçeklik" kendi güçleriyle gerçekleştirebilir. Öteki, ancak tüm-güçlülüğünden azledilirse, yani sınırlanırsa "gerçek" olabilir – ve böylece "nesneler"i olduğu kadar "dünya"yı da "gerçek" kılabilir; ve ancak "gerçeklik" içinde ve "gerçeklik" aracılığıyla sınırlı olabilir, çünkü "gerçeklik", kendisine atfedilen imlemden – ve çocuğun gözünde, özellikle ötekinden– başka bir şey asla değildir.[37] Öteki, ancak *kendi* kendini azlederse, imlem-

37 Örneğin Fransa'daki ve dünyadaki milyonlarca komünist için Tito bir gecede bir halk demokrasisinin muzaffer liderinden emperyalizmin ajanı haydut bir

nin (ve değerin, ve normun, vs.) kaynağı ve efendisi olmayan olarak *kendini* imlerse azledilebilir. Bunun için, "gerçek" bir üçüncü şahsı (eğer anne söz konusuysa, babayı) –eğer bu üçüncü şahıs yalnızca ötekinin ötekisi ise, sırası geldiğinde o da imlemelerin kaynağı ve efendisi ise, dolayısıyla tüm-güçlülük yalnızca bir başka dayanağa doğru yer değiştirmişse– belirtmesi, göstermesi ne zorunludur, ne de yeterli. Ötekinin çocuğa, rastlayabileceği kişiler arasında *hiçkimse*'nin imlemin kaynağı ve mutlak efendisi olmadığını imleyebilmesi gerekir ve yeterlidir. Başka deyişle, çocuğun imlemin *kuruluşuna* ve kurulmuş olarak imleme gönderilmiş olması ve özel olarak kimseye bağlı olmaması gerekir ve yeterlidir. Bu anlamda, bir deniz kazasından sonra küçük bebeğiyle kurtulup bir adaya çıkmış bir anne, gerektiğinde onu toplumsallaştırabilir ve onun için gerçek bir dünyayı var yapabilir – ve Paris'teki "gerçek" bir aile çocuklarını tam anlamıyla psikoza sokabilir. Çünkü, elbette, baba eğer kendini topluma ve toplumun kuruluşuna geri göndermiyorsa, başka babalar arasında bir baba olduğu, yaratması kendi gücünde olmayan bir yerde var olmayı istediği sürece orada var olduğu ve böylece çocuk için, kendisini özellikle sonsuz derecede aşan şeyi –kurum aracılığıyla ve kurum içinde birlikte-varolan ve zamanın yukarısında ve aşağısında devam eden bireylerin anonim ve tanımsız ortaklığını– simgelediği ve temsil ettiği çocuğa imlenmemişse, baba baba değildir. Psişeyi kökensel monadik deliliğinden ve bunun "kendiliğinden" devamı rahatlıkla olabilecek –ve kimi zaman gerçekten olmuş– şeyden, ikili, üçlü ya da çoklu delilikten yalnızca toplumun kurulması çıkarabilir. Ve bu, toplumsal birey olarak bireylerin "kalıtımsal" imalini gerektirir – bu şu demektir: Toplumsal bi-

ispiyona dönüştü – çünkü imlemlerin Efendisi, müteveffa Joseph Stalin böyle karar vermişti.

reylerin imaline devam edebilen ve bunu isteyebilen bireyler olarak "imali".

Oidipus kompleksinin derin anlamı, toplumsal-kültürel her türlü göreceliliğin ötesinde, burada yatmaktadır.[38] Çünkü Oidipus'çu durumda çocuk, gönüllü olarak imgesel anlamda manipüle edilemeyen bir durumla karşı karşıya gelmek zorundadır: Öteki (anne) hem üçüncü bir şahsa göndermede bulunarak mutlak erkinden kendini azleder, çocuğa ona duyduğu arzunun kendi dışında bir başka nesnesi olduğunu ve kendisinin de bir başkasının, babanın arzu nesnesi olduğunu imler. Durum çocuk tarafından (bu amaca yönelik bitmek bilmeyen çabalarına rağmen) ne manipüle edilebilir olarak, (örneğin babanın ölümüyle bozulması yönündeki sayısız dileğine rağmen) ne olumsal olarak, ne de anlamdan yoksun katışıksız bir olgu olarak kavranabilir: Kendi kendini söyleyen bir anlamla doludur, ve bu anlam içinde ve dolayısıyla, öznelerden oluşan bir dünya olan çekirdek bir dünya ortaya konmuştur, özne kökenini burada bulmuştur ve bir anlamda buradan dışlanmıştır. Ve kimse bu anlamın efendisi değildir: Baba ve anne, *sahip olmadıkları*

38 Okumayı bilen için bu, gün gibi ortadadır, söylemek gerekir ki, Freud'un ortaya attığı ve "Oidipus kompleksi" ve "baba katli" tematiği içinde ortaya attığı sorun, psişe'nin toplumsallaştırılması sorunuydu. Psişik işleyişten yola çıkarak kurumu saptayabileceğine inandığından onun getirdiği çözümlerin mitolojik kaldığını 1964 yılında yazmıştım (bkz. bu kitap, s. 202) ve elbette bunu ilk yazan ben değildim. Bu toplumsallaşmanın psişe-oluşsal ya da dil-oluşsal bir boyut içerdiği ve toplumsallaşmanın bundan böyle ancak Freud'den yola çıkarak ve onun temel keşifleri aracılığıyla düşünülebileceği olgusunda hiçbir şey değiştirmez. Bu keşifler ne Freud'un sosyo-kültürel ufku tarafından ne de, aynı anlama gelmek üzere, onun bilimciliği ve pozitivizmi tarafından geçersiz kılınmıştır (krş. "Épilégomènes...", *l.c.*). Günümüzde "baba-anne" üzerine alaylı alaylı gülen sahtekârların bu keşifleri durmak bilmeden talan etmeleri ve sırtlarını bunlara dayamaları bunun kanıtıdır (kuşkusuz, gelecekteki çocuklar, yalnızca "bebe-gaga" diye cıvıldamayı öğrendiklerinde arzuya serbestçe erişebileceklerdir). "Oidipus kompleksi"nin bu anlamını Freud'un ötesinde aydınlatmak, Jacques Lacan'ın önemli katkılarından biri oldu. Görmeyi bilen için bu da, yıllardan beri onun yolunu şaşırdığı ve başkalarını şaşırttığı tehlikeli seraplar tarafından maskelenemez.

ana baba çifti kurumu aracılığıyla böyledirler. Bu haliyle, Oidipusçu karşılaşma, kaçınılmaz biçimde, çocuğun karşısına anlamın temeli olarak kurumu diker (ve tersi); ve ötekini ve diğer insanları, onu kendi dolaşımlarından dışlayacak kadar ondan bağımsız şekilde birbirine bağlanabilecek özerk arzu özneleri olarak kabul etmek zorunda bırakır. Kesinlikle hakim olunamaz olan bu durum, bu nedenle, her zaman için bir "hadım etme"ye denktir. Yine bu nedenle, özneyi kesin olarak gerçek-rasyonel bağlantılara gönderir, "Gerçek Ben" (*Real-Ich*) inşaasını tamamlar ve aşağı yukarı kesin biçimde bastırma engelini kurar. Gerekliliğin bilinçdışına sonsuza dek hakim olacağı proto-anlamın ötesinde, öznenin açık anlam olarak anlama ve kelimenin tam anlamıyla anlama erişme yolunu açar, gücül olarak bitmek bilmez ilişkilendirme olarak, psişenin, temsilin, niyetin ve duygulanımın mutlak ötekisi –gerçek ya da rasyonel ve kurumun koruyuculuğundaki *olgu*– aracılığıyla dolayımlanmış olarak bunu yapar. Özne için, terimin gündelik anlamında onun özdeşleştirici model ve ölçütleri olacak şeyi oluşturur ve bunu –yeniden üzerinde duracağım– yüceltim süreçlerini olası kılmayı tamamlayarak yapar.

Kaçınılmaz toplumsallaştırıcı bu işlem ya da işlevler, bizim kültürümüzün de dahil olduğu bir dizi kültürde, (çok sayıda değişkesi olsa da) özel bir kurum aracılığıyla, ataerkil aile kurumu aracılığıyla tamamlanmıştır. Günümüzde derin bir kriz yaşayan bu kurumun değişiklik geçirmesi ya da ortadan kaldırılması gerektiği ya da bunların olabilirliği, burada tartışılması gereken bir sorun değildir.[39] Freud'un analizinin ve bunun Lacan tarafından geliştirilmesinin, "aile" kurumunun (bireylerin toplumsal birey olarak yeniden-üretilmesini sağlayan kurumun) herhangi bir biçimine ve özellikle de, meta-kültürel ve tarih-aşırı bir zorunluluk olarak yanlış

39 Bkz. Geride, s. 132-133.

biçimde sunulan ataerkil aileye bağlı gözükmesi ve gerçekten bağlı olduğu aşikârdır ve uzun zamandan beri bilinmektedir.[40] Ama önemli olan şey başka yerdedir. Yeni doğmuş insanın doğası tarafından, İyi Kalpli Doğa tarafından, hepimizin sevgili Annesi tarafından; ya da İyi Kalpli Tanrı Babamız tarafından; ya da moda olan son peygamberin ağzından konuşan Kutsal Ruh tarafından, yıllarla birlikte, organlarının büyümesi ve kilosunun artması gibi, içinde olgunlaşan toplumsal bir varoluşa önceden yazgılı kılındığına inanıyorsak eğer; herkesinkiyle tutarlı ve aynı anlamlara gönderme yapan bir gerçek oluşturmak (ya da "yansıtmak"), ötekini ve onun özerkliğini kendiliğinden kabul etmek, kendini birey olarak kabul etmek, önceden oluşmuş bir uyumun her zaman ötekilerle birlikte bahşettiği arzulardan başka bir şeye sahip olmaması, eksiksiz olarak kurumlaşmış olmayan bir topluluk içinde var olabilmek ya da doğumundan itibaren (daha doğrusu döllenmesinden itibaren) kurumlaşmış bir topluma girişini özgürce tartışabilmesi için genetik olarak ya da herhangi bir biçimde önceden-örgütlü olduğunu hayal etmiyorsak; kısacası, psişenin ve toplumun ne olduğunu tümüyle bilmezden gelmiyorsak, toplumsal bireyin bir bitki gibi bitmediğini, toplum tarafından yaratıldığım-imal edildiğini ve bunun da *her zaman* psişenin ve gereklerinin ilk hali olan şeyden şiddetli bir kopma aracılığıyla gerçekleştiğini anlamamamız imkânsızdır. Ve bununla, şu ya da bu biçimdeki toplumsal bir kuruluş / kurum *her zaman* yükümlü olacaktır. Bu kuruluşun / kurumun biçimi ve yönelimi değişebilir ve değişmelidir; kuruluşun / kurumun yarattığı-imal ettiği *şey* –kendi varlık kipi, göndermeleri, davranışları içindeki toplumsal birey– de değişir ve değişmelidir, yoksa, toplumun bir devri-

40 Bu konudaki polemiğin en azından Malinowski'den bu yana ve 1920'li yılların başında başladığı ve W. Reich tarafından tam anlamıyla geliştirildiği bilinmektedir.

mi imkânsızdır ya da "eski karmaşık yığın"a kısa vadede geri dönmeye mahkûmdur. Ama yeni doğan bebeği, ondan belirtemeyeceği bir görüş beklemeden, *kendi* dünyasından *her zaman* koparmak, imgesel tüm-güçlülükten vazgeçmeyi (tersi durumda psikoz tehlikesi belirir), onunki kadar meşru olan ötekinin arzusunu kabul etmeyi ona dayatmak, dilin sözcüklerine onun imlemelerini istediği imlemi veremeyeceğini ona öğretmek,[41] kısacası onu dünyaya, toplumsal dünyaya ve herkesin ve hiç kimsenin dünyası olarak imlemler dünyasına dahil etmek gerekecektir. Yeni doğmuş bebeğin sorumluluğunu üstlenecek olanların, tüm-güçlülük figürlerini temsil ettikleri imgesel bir sözümona-dünyanın nasıl olup da asla dayanakları olamayacakları; ya da erişimine sahip olmaması *gereken* bir arzunun varlığını şu ya da bu biçimde onun için tasarlanır-şekillendirilir kılmadan buradan çıkmasına nasıl yardım edebilecekleri anlaşılamaz – bu olmadan, asla öteki de çocuk için özerk bir arzunun öznesi olarak var olamayacağı gibi, çocuk da kendi kendine böyle bir özne olamaz. Oidipus'çu durumun gerçek anlamı budur, dolayısıyla, *bu açıdan,* ataerkil aile içinde cisimleşme *hem* örnektir *hem de* tesadüfi. Toplum kurumlarının dönüşümü açısından her şeyi hayal etmeye hakkımız vardır; ama, psişenin topluma girmesinin *karşılıksız* yapılabileceği şeklindeki bu tutarsız kurgu hariç. Birey, tropikal bile olsa doğanın bir meyvesi değildir, o, toplumsal yaratı ve kurumdur.

Psişenin yüceltilmesi ve toplumsallaşması

"Yüceltme", toplumsallaşmanın psiko-oluşsal ya da dil-oluşsal veçhesinden ya da psişik süreç olarak ele alınan psişenin toplumsallaşmasından başka bir şey değildir. Bu süreç an-

41 "*Words mean what I want them to mean*" (sözcükler ben hangi anlamda olmalarını istiyorsam o anlama gelir) der, bilindiği gibi, Humpty-Dumty.

cak, onun kesin olarak dışında olan temel koşullar aracılığıyla vuku bulabilir; toplumsal olarak kurulmuş / kurumlaşmış biçimlerin –*eidos*– ve bunların çağrıda bulunduğu anlamların psişesi tarafından ya da özel dünya ile kamusal ve ya ortak dünya arasında bir temas arayüzeyinin oluşumuyla psişe tarafından toplumsala sahip çıkarak yeniden ele geçirilir.

Freud, geç dönemde şunu yazıyordu: "Eğer ilk izlenime kapılırsak, yüceltmenin uygarlığın zorladığı güdünün bir yazgısı olduğunu söylemek durumunda kalırız. Ama bunun üzerinde daha fazla düşünürsek iyi olur."[42] Yüceltmenin güdülere uygarlık tarafından dayatıldığını söylemek, "uygarlık" –yani kurumlaşmış toplumun herhangi bir biçimi ve özellikle dil– yalnızca yüceltme varsa var olabileceğine göre, toplumsal-tarihselin psişik olana indirgenemezliğini (ve tersinin de indirgenemezliğini) gösterir. Aynı şekilde –ve daha yüzeysel başka ifadelere[43] rağmen– toplumsal olanın indirgenemez karakteri, *Totem ve Tabu*'nun şu cümlesinde zımni olarak kabul edilmiştir: "Genetik olarak nevrozun toplumsal yapısı, en kökensel eğilimden, yani tatmin etmeyen bir gerçeklik karşısında daha fazla hazzın olduğu bir hayal dünyasına kaçmaktan türer. Nevrozlunun kaçındığı bu gerçek dünyada, insanların toplumu ve onların kolektif olarak ürettikleri kurumlar hüküm sürer; gerçeklikten vazgeçmek, aynı zamanda, insan topluluğundan çıkmaktır."[44] Bu demektir ki, insan için, üzerinde toplumun ve kurumları-

42 *G.W.* XIV, s. 457 (*Malaise dans la civilisation*). Yüceltme üzerine Freud en şaşırtıcı ve en çelişik şeyleri söylemiştir. Örneğin, *le Moi et le Ça*'da (*G.W.*, XIII, s. 258): Terk edilmiş nesnenin içselleştirilmesi "bir tür yüceltme" olur. Yüceltme ile idealleştirme arasındaki farklılık ("Introduction au narcissisme", *G.W.*, X, s. 161 ve devamı) bizi burada ilgilendirmemektedir.

43 *Psychologie collective et analyse du Moi*'dakilerin çoğu gibi. Freud burada, örneğin, doğrudan doğruya toplumsal olanı "çok sayıda insanın etkisi"yle özdeşleştirir.

44 *G.W.*, IX, s. 92. Ayrıca krş. *G.W.*, XIV, s. 439-440.

nın "egemen olduğu"ndan başka gerçeklik yoktur, toplumsal olarak kurumlaşmış olandan başka gerçeklik asla yoktur, ve bu, Freud'çu teoride tanımlanmamış olan ve –başta Freud olmak üzere– çoğu zaman, sözümona basit ve çürütülemez bir "doğal gerçeklik"le özdeşleştirilen "gerçeklik ilkesi"nin –yani, gerçeklik teriminin göndergesinin– içeriğini tanımlama teşebbüsleri içinde hesaba katılmalıdır.

Burada önem taşıyan bakış açısından yüceltme, psişenin "kendi" ya da "özel" yatırım "nesneleri"nin (kendisi için kendi "imgesi" de dahil) yerine, var olan ve toplumsal kurumları içinde ve aracılığıyla değer taşıyan nesneleri koymak zorunda olduğu ve onları kendisi için hazzın "nedenleri", "araçları" ya da "dayanakları" yapmak zorunda olduğu süreçtir. Bu, elbette, bir yandan, imgelem olarak, yani bunun için, bunun yerine (*quod pro quo*) onu koyma olanağı olarak psişeyi; diğer yandan, toplumsal imgesel olarak toplumsal-tarihseli, yani mevcut haliyle psişenin var etme'de mutlak imkânsızlık içinde olduğu biçim ve anlamların, kurum içinde ve kurum aracılığıyla konumunu içerir. Terimin tam anlamında (kamusal dil olarak) dile katılma ve toplumsal olarak *yapma*'ya katılma, bunun temel mercileridir.

Dolayısıyla, bizim anladığımız anlamda yüceltme içinde tartışma konusu edilen şey, ne yalnızca ne de zorunlu olarak güdünün "cinselliksizleştirilmesi" değil, özel dünya ile kamusal dünyanın boş olmayan ve her seferinde özelleştiği haliyle toplumun kuruluşunun dayattığı gerekliliklere uygun –"kullanım bakımından yeterli"– bir kesişmesinin oluşmasıdır. Bu, güdü hedefinin dönüşümünü ya da değişimini, ama her zaman ve esas olarak, bu terimin en geniş anlamıyla bir *nesne* değişimini genel olarak içerir. Önceki evrelerin "nesne"si olan şey, psişe tarafından bir başka varlık kipinde ve başka ilişkiler içinde yeniden ele alınmalıdır – dolayısıyla, artık *başka* bir nesnedir, çünkü, fiziksel olarak "aynı" ol-

sa bile, ve hatta, psişe için, bu ayrım asla gerçekten olmamış olsa bile ve nesnenin ardışık oluşumlarına denk düşen "lavın üstüste konmuş tabakaları"[45] yalnızca her yerde volkanik kanallarla delik deşik olduğu için değil, ama neredeyse hiçbir zaman kesin olarak katılaşmış olmadığı için (bu, temsilin magma doğası üzerine daha yukarda söylenmiş olanlara gönderme yapar), başka bir anlamı vardır. Bu veçhe –nesnenin başkalaşması–, örneğin yüceltmenin yalnızca güdünün hedef değişimini içerdiği, cinsel tatminin yerine cinsel olmayan bir tatminin geçtiği söylendiğinde, yüceltmenin alışılmış temsilleri içinde maskelenmiş kalır.[46] Güdünün "nesne"si, güdünün "hedef"inden bağımsız tahayyül edilemez, dahası, içinde (ve dolayısıyla) "nesne" olarak ve *falanca* "nesne" olarak ortaya konduğu ilişkiler ağından ayrılamaz. Bireyler arasındaki toplumsal ilişkilerde "eşcinselliğin yüceltilmesi", başkalarının sunabileceği cinsel tatminden vazgeçilmesi anlamına gelmez yalnızca, başkalarının artık basitçe cinsel "nesne"ler değil toplumsal bireyler oldukları anlamına da gelir.[47]

Cinsel nesne olan annenin şefkatli anneye dönüşmesi, yalnızca güdü hedefinin bağlam değiştirmesi değil, nesne dönüşümüdür de: Şefkatli anne, cinsel nesne – anne değildir ve olamaz, çünkü (özne için) toplumsal olarak kurulmuş, onu sonsuzca aşan ve ancak kurumlaşmış toplumsal anlamlar olarak var olan bir yığın ilişki ve anlama gönderme yapan anne olamaz. O, doktor için de zoolojist için de aynı annedir; burada önem taşıyan için aynı anne değildir. Ve, bu ardışık anneler ve *ötekiler* –üçlü evrenin tüm-güçlü annesi, Oidipusçu evrenin annesi, şefkatli anne– psişe için bir-

45 "*Triebe und Triebschicksâle*", *G.W.*, X, s. 223.

46 "Introduction au narcissisme", *G.W.*, X, s. 161. Buna karşılık, "Yeni Konferanslar"ın 32.'sinde Freud, yüceltme ile ketlemeyi ayırt eder ve ne birinin ne de diğerinin nedeninin bastırma olduğunu ileri surer.

47 Eşcinselliğin açıkça kurum olduğu çok sayıda toplum bunun kanıtıdır.

likte-var oldukları ve birbirlerine gönderme yaptıkları ölçüde, magma olarak anne *temsilinin* bir özne için ne olduğu da bu örnek üzerinden görülebilir. Tersini düşünmek, temsili (ya da "nesne"yi) psişe için, her biri bağımsız bir yaşantı sürdüren ve hep birlikte, ortak "dayanak"larını dokunulmamış bırakan duygulanımların, niyetlerin, farklı ilişki ve anlamların üzerine ardışık olarak asıldığı bir portmanto gibi düşünmek olur.

Özne için artık "nesne"lerin değil, şeylerin ve bireylerin; "özel im ya da sözcükler"in değil kamusal bir dilin var olmasını sağlayan şey bu nesne değişimidir. Yine bu nedenle, yüceltme ile bastırmanın, güdünün birbirini dışlayan yazgıları olduğunu söylemek mümkün değildir. Gerçekten de, bilinç/bilinçdışı ayrımı oluştuğunda meydana gelen ardışık bastırmalar, yüceltme sürecinin birçok ânına denk düşer. Gerçekten de bu bastırmalar, güdünün hedef ve nesnesinde, embriyon halinde bile olsa, eşanlı değişimler olmadan imkânsızdır. *Infans* nesne bakışını ve kavrayışını memeden başka şeye yatırmalıdır, tıpkı söze yatırım yapması gibi; yoksa konuşamaz. Kuşkusuz, başlangıçta bu yatırımlar tamamen (daha doğrusu, doğrudan doğruya) "erotik"tir; bu, *infans*'ın konuşmasıyla amaçlanan hedefin emme yoluyla aranan hedef olmamasını hiç değiştirmez. Ve, elbette, yatırım yapılmış nesnelerin erotikleştirilmesi asla tamamen yok olmaz. Özne, bir kez işgal ettiği (yatırım yaptığı, *besetzt*) konumları asla tamamen terk etmez; bu aynı zamanda onun tarihidir. Ama bu konumlar, "normal olarak", *özellikle* bilinçdışı olarak varlıklarını sürdürürler. Bastırma ve yüceltme, güdünün birbirini dışlayan yazgıları değildir, eski temsiller ile yeni ve başkalaşmış temsil/imlemler arasındaki yatırımın enerji paylaşımlarıdır. Oidipus annesini şefkatli anne yapan yüceltme, annenin bastırılmış erotik nesne olarak sürdürülmesini yalnızca engellememekle kal-

maz, buna *her zaman* eşlik de eder. Aynı şekilde, anal güdünün bileşenleri de her zaman hem yüceltilmiş hem de bastırılmıştır – ve anal bölge, sürdürülen erojenliğine bağlı olarak, çok sayıda kültürün "normal" dediği bireyde "aşırı" bir karşı-yatırım konusu olacaktır çoğu zaman. Verili bir toplum için bireyin "normalliği", aynı zamanda ve özellikle bastırma ve yüceltme arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin kipliklerine bağlıdır.

Psişenin toplumsallaştırılmasının nihai evresinin içerdiği "topik" ve "ekonomik" değişimleri burada inceleyecek değiliz. Yalnızca şunu belirtelim ki, Freud'un terminolojisini takip edersek, bir "Gerçek Ben"in (*Real-Ich*) ve "sentez işlevleri"nin ortaya çıktığı andan itibaren, yani bizim anladığımız anlamda toplumsal bireyin mutlak anlamda inşa edilmiş olduğu andan itibaren, psişenin niyeti, bir şeye doğru yönelimi, "arzu"su da kendi varlık kipleri içinde temel bir değişime maruz kalırlar. Niyet, gerçek içinde ve gerçeğin dönüşüm niyeti olur – bundan böyle, farklı biçimlerinde bireyin yapma'sını destekleyecektir. Niyetin bu dönüşümü, güdünün (daha genel olarak psişik faaliyetin) "hedef değişikliği"nden ayrılmaz, bu da yeni bir haz biçiminin ya da yeni bir tatmin biçiminin ortaya çıkışına geri döner. Haz, psişik monadın proto-hazzı, temsilden ayrılmaz tatminin dolaysız mevcudiyeti olmaya başladı; "beden"in (kabaca da olsa) farklılaşmış bir temsilinin ortaya çıktığı ve ötekinin dolayımıyla bu "beden"i ayrıcalıklı bir tatmin alanı yaptığı andan itibaren terimin dar anlamında erotik de olmuştur. Toplumsal birey için, artık (ille de her zaman bilinçli olması gerekmeyen) üçüncü bir haz ortaya çıkar: Birey, kendi dışındaki "şeylerin durumu"ndaki bir değişimden ya da "şeylerin" falanca "durumu"nun algısından haz bulabilir ve bulabilmelidir. Bu şeylerin "doğası" çok önem taşımaz – toplumsal şeylerin söz konusu olduğu açıktır. Her zaman mev-

cut olan önceki evrelerin bileşenleri ne olursa olsun, toplumsal birey bir nesne üretmekten, başkalarıyla konuşmaktan, bir hikâye ya da şarkı dinlemekten, bir resme bakmaktan, bir teoremi kanıtlamaktan ya da bir bilgi edinmekten haz alabilen biridir; ayrıca, ötekilerin onun hakkında "iyi yargısı" olduklarını öğrenmekten, hatta "iyi davrandığı"nı düşünmekten de haz alabilir. Kendi içinde, psişenin bizi karşı karşıya getirdiği şeyler arasında en şaşırtıcılarından biri olan ve hazzın hem "kaynağı" hem de "karakteri" olan bu dönüşüm, elbette bir yığın süreci ve dayanak noktasını işin içine katar.[48] Bunun olasılığının, belli bir *temsil hali*'ne dayandığını, yani, belirtilen tüm durumlarda, haz sağlayanın mevcut haliyle temsil olduğunu nasıl görmeyiz?

Buradan yola çıkarak denebilir ki, paradoksal olarak, toplumsallaşma sürecinin sonundaki özne, mevcut haliyle temsilin haz olduğu başlangıçtaki durumun yakınında bulunur. Fark şudur ki, o zaman bu temsile "sahipti", şimdi ise sahip olmadığı bir "şey durumu"yla temsili dolayımlamıştır. Toplumsal birey, "nesnel olarak" ancak şeylere ve diğer toplumsal bireylere gönderme yoluyla oluşabilir, ontolojik olarak kendi kendini yaratabilecek durumda değildir, çünkü bunlar ancak kurum içinde ve kurum dolayısıyla var olabilirler; şeyleri ve bireyleri *onun için* yapmayı –yani, toplumun kuruluşunun sonuçlarını yatırmayı– başardığı ölçüde "nesnel olarak" da oluşmuştur.

Başka bireylerin ve şeylerin oluşturduğu ağın birey tarafından bu "yeniden ele alınması", bu ağın içinde kendisinin de bir yer bulmasını ve buraya girmesini elbette içerir. Psikogenetik açıdan ele alındığında bu, bireyin nihai "özdeşleştirici model"inin oluşumundan başka bir şey değildir. Bu,

---

48 Sanatsal yaratıya ya da bilgiye bağlı olan bu hazzı "... günün birinde elbette metapsikolojik açıdan niteleyebiliriz," diye yazıyordu Freud 1930'da ("Malaise dans la civilization", *G.W.*, XIV, s. 438).

kutuplarından birinde, söz konusu toplum tarafından bireyin kurumlaşmasını (avcı, savaşçı, zanaatkâr, *mater familias*, yıldız adayı, militan, mucit, vs.) somutlaştıran ve eklemleyen toplumsal, imgesel bir anlamdır. Bireyin kendi tarihince dolayımlanarak, onun yaratıcı imgeleminin tekilliği içinde ikinci bir kutba sahip olur. Böylece, kimi zaman, toplumsal olarak önerilen (ve genel olarak "kullanım bakımından yeterli" olarak dayatılan) "model"in dışına az ya da çok taşabilir ve, sırası geldiğinde toplumsal olarak yeniden ele alınmış ve değer kazanmış olarak kendini bulursa, özgül içeriği içinde toplumsal bireyin kurumlaşmasının başkalaşmasının kökeni ve kaynağı olabilir. Ama, "özdeşleştirici model" aracılığıyla yatırılmış olan şey, yine de *her zaman* bireyin, diğerlerine sağlamak için kendine sunduğu "imge"nin dolayımladığı kendi için "imgesi"dir.[49] Bu yine, diğer toplumsal bireylere öznenin yatırım yapmasını ve anlam efendilerinin rolünün bir bölümünü korumalarını gerektirir. Ama aynı zamanda, bireyin kendi imgesine uyumu, bireyin bu imgesinin ve varlığının parçasıdır, imge olmadan imkânsız ve imgenin bütünlüğünün korunması uğruna düzenli olarak feda edilen –yoksa insan insan olamaz– bedensel bütünlükten ya da yaşamdan daha önemli görülebilir – hatta tipik olarak ve baskın biçimde kendini gösterebilir. Kökensel psişik monadın kapalı öz-temsilinin mutlak yatırımı, birey için, her anlamın ve her imlemin nihai dayanağı olan kendi imgesinin, öz-temsilinin bütünlüğünün vazgeçilmez önemi olarak hem korunmuş hem de kökten başkalaşmıştır.

49 Sokrates de Kriton'a (*Criton*, 53) Teselya'da şölen yapmak için kaçarsa, kendisine yakışıksız lafların edildiğini işitebileceğini söyler. Yalnızca bunu söylemediği doğrudur. Ama, Sokrates'in Atina yasaları aracılığıyla kendi kendisine hitap ettiği tüm söylemde, "çelişkiye düşmemek gerek"i ve "çelişkiye düşen biri izlenimi veremem kendim hakkında"yı birbirinden tam olarak ayırmak sonuçta mümkün değildir.

Yüceltmenin toplumsal-tarihsel içeriği

Demek ki tek başına psiko-genetik perspektif, toplumsal bireyin, psişenin toplumsallaşma sürecinin oluşumunu açıklamakta yetersizdir. Psikanalistlerin ezici çoğunluğunun –başta Freud olmak üzere – inatla görmezden geldikleri aşikâr gerçektir bu. Bu inadı yöneten şey, ve bununla atbaşı giden toplumsal-tarihsel gizleme, psişiği, bu da hem toplumsal imgesel olarak hem de psişenin kökten imgelemi olarak –yani, genel olarak tarihin ve özel olarak da psişe tarihinin sürekli olarak işlemekte olan ve sahip olunamaz (işleyişi içinde sahip olunamaz ve düşünce tarafından sahip olunamaz) kökeni olarak– imgesel olanı ortadan kaldırma istencinin yönetiminde olan biyolojik olana (ya da daha yakın dönemde, "yapı" ve mantığa) indirgeme olasılığı konusundaki ısrarlı yanılsamadır. Örneğin, aynı bedensel yapı, aynı cinsellik, aynı Eros ve Thanatos, her yerde ve her zaman işlemekte olan aynı oral, anal, genital güdüler, hangisi olduğu bilinmeyen herhangi bir önemsiz ve dışsal tesadüfe bağlı olarak, kâh poligamiyi kâh monogamiyi, kâh boomerangları kâh atom bombalarını, kâh bir Tanrı-Kralı, kâh bir halk topluluğunu, kâh şamanları kâh psikanalistleri, kâh erkek eşcinselliğinin resmi olarak yüceltilmesi ve kutsanmasını, kâh Sodom'un Tanrı'nın ateşleriyle yok edilmesini üretir. Bilimsel ve kesin anlayış adına, bilimsel bakımdan canavarca şu sonuca bir kez daha varılır: Sabit etkenler değişken sonuçlar doğurur. Dahası, biraz özel bu hayvana bir "içgüdü" daha, bir bilgi güdüsü ekleyebilir –bunun bir bedeli yoktur– ve bu "güdü"yü, onu ötekilerden ayırt eden tuhaf ve biricik bir özellikle, içkin sonuçlarında olduğu kadar "gerçekliğe" dahil etmeye muktedir olduğu dönüşümlerde de kendi kendine "ilerleme" özelliğiyle donatabiliriz – bunun da bir bedeli yoktur. Ama burada da, hiçbir bedeli olmayan "varsayım"lar

–Freud'un sık sık başvurduğu soyoluşsal varsayımlar gibi– hiçbir şey getirmez. Bunlar hem karşılıksız hem de işe yaramazdır.

Örneğin, "orallik" ve "jenitallik", insan varlığının biyolojik yapısının sonuçları ve bireyin ve türün korunmasının koşulları olarak doğal gözükürler. Ama bu, elbette, genel olarak insan oralliğinin ve jenitalliğinin *ne olduklarına,* dahası, farklı toplumlarda, *başka türlü* oldukları şeye ve sonuçta *aynı* toplumun farklı bireyleri arasında *başka türlü* olduklarına da son derece uzaktır. Ama biyolojik "zorunluluğun" bu görünüşü bile, anal güdü ele alındığında çöker. Çünkü, elbette, bir "anal güdü"nün oluşum ağırlığı, biyolojik defetme işlevlerine –ne yakından ne uzaktan– hiçbir biçimde yüklenemez. *Mevcut haliyle* ve *güdü* olarak anal güdü, katışıksız bir toplumsal-tarihsel yaratıdır. Defetme işleviyle alakası yoktur (niçin bir soluma güdüsü olmasın ki?), bir anlamda bazı memelilerde gözlenebilecek olan anal bölgenin özel bir "duyarlılığı"yla (ya da erojenliğiyle) alakası yoktur. Bu durumda, bedensel ya da biyolojik açıdan, bireyin psişik ve toplumsal yaşamı için büyük önem taşıyan yatırımın ve öznel yaşanmışın ayrıcalıklı alanına dönüşümünü hiçbir şey dayatmaz ya da bu sonucu çıkarmaz. Anal güdü, anal bölge "kendiliğinden" erojen olduğu için değil, feçes çocuk ile annesi arasındaki ilişkilerde anlamlı nesne olarak ortaya konduğundan bu erojenlik belirlenmiş ve sürdürülmektedir. Ve bunlar anne için, çocuğun biyolojik işleyişinin bir ürününden çok başka bir şey oldukları için bu şekilde ortaya konmuştur, çünkü feçes ve temizlik etrafında biyolojik açıdan tamamen tesadüfi bir dizi imlem düğümlenmektedir (daha doğrusu, bu açıdan son derece değişken olan toplumun kuruluşuna *göre düğümlenebilir*). İnsanların, asgari ölçüde , heteroseksüel jenitalliğe yatırım yapmamış oldukları bir toplum düşünmek çelişik olur. İnsanların her ihtiyaç duyduk-

larında bulundukları dışkıladıkları ya da idrar yaptıkları bir toplum asla düşünülemez. Feçes, nesne olarak toplumsal-tarihsel yaratılışı aracılığıyla var olan bir nesnedir. Hayvan insan feçes üretmez, dışkıları defeder. Ve, bu veçhenin ötesinde ya da berisinde, anal bölgenin erojenliği (tüm bedensel yüzeyin genel erojenliği içinde ayrıcalıklı hali), bu deliği ve buradan çıkanları en şaşırtıcı ve en değişken temsillerin dayanağı yapabilen psişik imgelemin simyası dışında tamamen anlaşılmazdır.

Dolayısıyla, az çok kendiliğindenmiş gibi bir "oral güdü" ya da bir "genital güdü"yü edinmiş gibi yapmak mümkündür; anal güdü söz konusu olduğunda bu yapılamaz. Ama bir o kadar az, kendimize genel olarak anal bir güdü verebiliriz ve bunun "yüceltilmesi"ni çalışma ve düzen, para ve resim kadar farklı toplumsal-tarihsel ürün ve kurumların düzeyine çıkarabiliriz. Çünkü, yalnızca nesneleri başka yerde sunulmuş ve tasarlanmış olmasaydı bu yüceltim imkânsız olmakla kalmazdı ve ancak toplumsal olarak yaratılmış ve *kurumlaşmış* olarak böyle olabilirler. Ama bu yüceltme her seferinde nasılsa *öyle*'dir, özellikle –yoksa ne psişe olurdu, ne güdü, ne psikanaliz– toplumun sayısız bireyi için başkalarının dışlanması karşılığında *bu tür* nesnelerin yüceltilmesini *zorunlu* kılan toplumun kuruluşu aracılığıyla ve bu nesneler, yalnızca onlara anlamlarını vermekle kalmayan, ama nisbeten bağdaşık ve örgütlü yaşam olarak toplum yaşamını olası da kılan karşılıklı ilişkiler içindedir. Bu tam anlamıyla, dar anlamda ele alınan bireysel alanda yalnızca anlamı olan Freud'un ortaya koyduğu haliyle[50] güdü nesnelerinin "değişkenliği" ya da "vekaleti"nin *tam tersidir*. Ancak yüceltme nesneleri hem tipik, hem kategorileşmiş *hem de* birbirlerini tamamlayıcıysalar toplum olabilir; aynı şekilde, paralel olarak, bireylere toplumsal olarak sunulmuş özdeşleştirici ku-

50 "*Triebe und Triebschicksäle*", *G.W.*, X, özellikle s. 215-219.

tuplar hem tipik *hem de* tamamlayıcı olmak zorundadır. Örneğin, feodal dönemin bir senyör oğluna önerilen özdeşleştirici "senyör" kutbu, eğer paralel olarak toplum, sayısız diğer çocuğa onları ömürleri boyunca serf yapan özdeşleşme kutupları ve anlamlar önermiyorsa ve *dayatmıyorsa,* fiili *psişik* işleyişi içinde katışıksız bir hiçlik olur (ya da ancak tuhaf psikotikler üretir).

Durumu yine bir örnekle açıklayalım. Psikanalitik bir yorum, bir bireyin, elbette her zaman toplumsal bir konum olan kendi fiili durumunu az çok üstlenebilmesini sağlayan şeyi açıklayabilmelidir. Kapitalistler ve proleterler, toplumsal işleyiş tarafından günde milyonlarca örnek olarak üretilmiyor olsalardı kapitalist toplum olmazdı; oysa bu işleyiş, aşağı yukarı bir yüzyıl önce yarı-feodaller ve köylüler üretiyordu. Bireyleri kapitalist ve proleter konumlarını üstlenmeye muktedir kılan psikogenetik süreçlerin çok önemi vardır, bunlar kapitalist sistemin varlık koşullarından biridir – Marksistlerin, bunları "üretim tarzı"nın otomatik eşanlısı olan bir gölge-görüngüye indirgeyerek genellikle unutmak istedikleri şey budur. Bu süreçler, saf anlamda toplumsal süreçlere indirgenemez; ama aynı zamanda, mantıksal olarak ve gerçek anlamda, bu saf anlamdaki toplumsal süreçleri de önvarsayarlar, çünkü söz konusu durumda bireyi kapitalist ya da proleter olarak oluşturmak söz konusudur, yoksa senyör, patrisyen ya da Amon-Ra rahibi olarak değil. Mevcut haliyle psişedeki hiçbir şey *bu* imlemleri, yokluğunda hiç oldukları imlemler *dünyasını*, kurumlaşmış olarak bu imlemlerin *varlık kipini* üretemez. Hiçbir "oluşturucu" bileşen, hiçbir oluşum sapması, güdü nesnesinin vekilliği ya da ana babanın sapkınlığı, Atina'da ya da Roma'da, bir çocuğun *General Motors*'un Başkanı olmasını önceden hazırlayamaz; günümüzde, Paris'te ya da New York'taki hiç kimse o çocuğun firavun ya da şaman olmasını önceden hazırlayamaz –

tek istisnası, onu bir psikotik yapabilirler ve psikotik çılgınlığın kapsamı tarihsel olarak elde mevcut anlamları kullanabilir. "İlk aşikârlıklar"; ve *niçin*? Niçin özellikle psikanalitik söylem sanki bu "aşikârlıklar" yokmuş gibi yapmaya düzenli olarak mecburdur ki?

Birey olarak kapitalisti daha yakından ele alalım. Bu tür bireyin olması için, öznenin bir diğerine, ötekilere ve "gerçekliğe" gönderme yapması gerektiğini hatırlamak yeterli olmaz. Hangi "gerçeklik"? İmgeselin gemi azıya almış inkârına simetrik ve bununla eş-tözlü olan, genellikle psikanalizin hiçbir zaman toplumsal gerçeklikten başka bir şey olmayan gerçekliğin tarihsel niteliğini yine gemi azıya almış bir şekilde inkârıdır ve hangi gerçekliğin söz konusu olduğu ve onu gerçeklik yapan şeyin ne olduğu konusunda psikanalitik söylemin boşluğudur. Kapitalist toplumda yaşayan biri için gerçeklik, kapitalizmin kuruluşu / kurumu tarafından gerçeklik olarak ortaya konan şeydir – ve psikanalitik açıdan önem taşıyan ve akla uygun olan budur, yoksa evrensel çekim ya da atom çekirdeğinin yapısı değildir. Bu gerçeklik, bu durumda, bir yığın ikincil kurumun, (kapitalist ve proleter olarak) toplumsal bakımdan kategorileşmiş bireylerin, makinelerin, vs. gerçekliğidir; kapitalizme özgü olan ve bu sayede kısaca *var olan* ve genel olarak ve her birey için neyseler *o* olan, imgesel toplumsal imlemler magmasına ortak göndermeyle bir arada tutulan toplumsal-tarihsel yaratılardır. Toplumsal-tarihsel yaratılar olarak bu gerçeklik, kendi başına anlaşılır ve kapitalistler *olan* bireylerin toplumsal imalatı olmadan imkânsızdır. Bu imalat da, sırası geldiğinde, örneğin, anal güdüyü ve dar anlamda "yüceltilme"sini gerektirir. Paranın, psikogenetik açıdan feçesin yüceltilmesine denk düştüğünü söylemek, toplumsal kurum olarak (ve bu, doğallığında böyle olmadığı gibi, dışsal katışıksız tesadüf de değildir) *ve* falanca türdeki toplumda pratik olarak zorunlu (bu olmadan, ne bu top-

lumlar var olabilir ne de bu toplumlarda doğmuş bireyler varlıklarını sürdürebilir), yüceltme koşulu olarak paranın varlığını *ön-varsayar*. Ama dahası da vardır, çünkü kapitalizm paranın, hatta genel olarak mülkiyetin keskin yatırımından çok daha özgül bir şeyi içerir – ve bu, hem toplumsal-tarihsel açıdan, hem de psikanalitik açıdan böyledir. Psişik oluşum olarak bir kapitalist, kelimenin tam anlamıyla ne bir cimridir, ne bir tefeci, ne de topraktan para kazanan bir kirli çıkın – ne bir Grandet'dir ne Jéröme Nicolas Séchard. O sosyolojik olarak olduğu kadar psikanalitik açıdan da bir başka evrene aittir. Batı Avrupa'da son yüzyıllarda sanayi kapitalizminin doğumunu, yayılmasını ve zaferini cisimleştiren bireylerin olduğu gibi kapitalist olmak, genel olarak para ya da mülkiyet yatırımı yapmak değil, makine ve işletme yatırımı yapmaktır ve bunu da özgül bir biçimde yapmaktır. Mevcut haliyle makineyle ilişki değildir: Makineleri icat etmiş olanlar ya da makinelere tutku duymuş olanlar kapitalist değildir, ya da tesadüfen kapitalisttir. Ne de bir topluluktaki yönetici ilişki, mevcut haliyle iktidarla ilişkidir: Bir kapitalist, general, bakan ya da rahip değildir. Ne de mevcut haliyle herhangi bir "rasyonalite"yle ya da bir "rasyonalleşme"yle ilişkidir: Bir kapitalist, bir matematikçi, bir bilim insanı ya da bir filozof değildir. Kapitalist olmak, ancak toplumsal kurum olarak var olabilen bu özgül nesnenin, insanların ve makinelerin karmaşık düzenlenmesi olan ve işletme dışında çok sayıda başka kurum ve süreci de içeren işletmenin yatırımını yapmaktır; *ve* işletme yatırımını, özgül, öznel bir fantasma oluşumunun, toplumsal, anonim bir arz ile talebin ortaya çıkarılması ve işletilmesi gereken besleyici bir karışımı –"pazar"– içine daldırılmış ve sürekli bir öz-büyüme eğilimi gösteren, hiç durmadan genişleyen ve yayılan bir kendiliğin dayanağı ve araçsallaştırılması olarak yapmak gerekir – eğer bu, aynı zamanda, toplumsal olarak gerçekleştirilebilir ve zaten gerçekleşmiş bir

şey *olmuş olmasaydı, yalnızca* fantasma ya da bir çılgınlık öğesi olarak kalırdı. Ve örneğin, aynı anda, başka bireylerin "yüceltimi" onları makineler icat etmeye, müsbet bilimler kurmaya, dinde reform yapmaya ya da ulusal devletlerin kurulmasında fantasma öğesi olarak değil, toplumun kurulmasının bileşeni olarak çalışmaya yöneltmeseydi, bu koşullarda da kapitalist var olamazdı, "yüceltim"i de ancak psikoz olurdu.

Birey ve genel olarak temsil

Bireyin toplumsal kurumlaşması psişe için, kamusal ve ortak dünya gibi bir dünyayı var etmek zorundadır. Bu kurumlaşma, psişeyi toplumun içinde ortadan kaldıramaz. Toplum ve psişe birbirinden ayrılmaz ve birbirine indirgenemez. Örneğin, toplumsal imgesel anlamların bazı önemli özellikleri ile psişenin toplumsallaşmasına özgü eğilim ya da gereklilikler arasında saptanabilecek olan sayısız denklik ve bağlantı –bunlardan bazılarını yukarda belirtmiştik–, bazılarının diğerlerinden yola çıkarak üretilebileceğini ya da çıkartılabileceğini hiçbir zaman düşündürtmez – çünkü *varlık kipleri* zaten kökten başkadır.

Şeyleri toplumun kurulması açısından incelediğimizde, toplumun bireye kurumlaşmış toplumsal imlem içinde kendisi için bir anlam bulma ya da böyle bir anlamı var kılma imkânını düzenlemesi gerektiği –ya da düzenlememezlik edemeyeceği– söylenebilir. Ama aynı zamanda bireye özel bir dünya da düzenlemek zorundadır –ve, ne yaparsa yapsın, düzenlemeden edemez–, yalnızca "özerk" faaliyetin minimal çevresi olarak değil (bilindiği gibi, bu çevrenin daraltılmasında çok ileriye gidilebilir), bireyin her zaman ve sonsuza dek kendi için merkez kaldığı temsil (ve duygulanımın, ve niyetin) dünyası olan özel bir dünya olmak zorundadır bu.

Toplumun kuruluşunun, kökten imgelem olarak psişeyi asla ortadan kaldıramayacağını –ve, zaten, toplumun varlığının ve işleyişinin olumlu bir koşulunun bu olduğunu– söylemek de aynı anlama gelir. Toplumsal bireyin oluşumu, psişenin yaratıcılığını, onun sürekli olarak kendini başkalaştırmasını, başka temsillerin sürekli ortaya çıkışı olarak temsilî akışını ortadan kaldırmaz ve kaldıramaz. Ve bu bizi yeniden genel olarak temsil sorununu ele almaya götürür.

Burada önem taşıyan bakış açısıyla, bilinçdışı temsil ile sürekli olarak içinde yüzdüğümüz –daha doğrusu bir anlamda biz olan– bayağı, bilinçli temsili, var olma olgusu ve var olma kipi açısından ayırt eden hiçbir şey yoktur. Eğer bu kendi için ve önyargısız ele alınırsa; eğer onu kümelendirici-özdeşleştirici örgütlenmeyle kaplayan şeyden arındırmak mümkünse; sürekli olarak kendini dayatan katı kurallı toplumsal bakışın yapıbozumuna yönelmeye az çok izin verilirse; eğer *épochè,* kendini olduğu gibi veren karşısında ön yargıyı erteleme çabası, yalnızca onun varlığı ya da olmayan-varlığı üzerine bir tezi hedeflemekle kalmıyor, onun varlık kipini, mantıksal örgütlenmesini, onu olduğu gibi var kılan taslak görüntüsünü de hedefliyorsa, bunun, özdeşleştirici mantıktan kaçan şeye dolaysız ve doğrudan erişebileceğini her birimiz fark edebiliriz.

Bir bireyin her anki ve ömrü boyunca var olan temsilleri, –daha doğrusu, bir birey *olduğu* temsilî (duyumsal-yönelimsel) akış– bunlar öncelikle ve her şeyden önce bir magmadır. Bunlar, tanımlı ve ayrı öğelerin bütünü değildir ve yine de bunlar dosdoğru kaos kesinlikle değildir. *Herhangi bir* temsil buradan çıkarılabilir ya da yeri burada saptanabilir – ama bu işlem, şeyin kendisi karşısında, görünür biçimde geçicidir (hatta, esas olarak pragmatik ve yararcıdır) ve işlemin sonucu, bu haliyle, ne doğrudur ne yanlış, ne hatasızdır ne hatalı. Temsilî akışın bir fragmanını, bir veçhesini, bir ânı-

nı –*legein* aracılığıyla– geri kalandan, *bir şeye göre* ve falanca amaçla, geçici olarak ayrı var kılar ve bunu yapmak için genellikle bunu dilin falanca terimine sabitler.

Bilinçdışı temsil hakkında önceden söylenmiş olanları burada tekrarlamaya ya da buraya aktarmaya gerek yok. Bir rüyada kaç temsil vardır, diye soruyorduk. Şunu da sorabiliriz: Bir temsilde kaç temsil vardır? Örneğin dostum C.'nin köpek, ev, deniz temsili nedir? Bunlarda kaç tane ayrı ve tanımlı terim vardır, burada temel olan nedir, ikincil olan nedir, buradaki özne nedir ve yüklemler nedir? Eğer bana köpekten söz edilirse, örneğin, özel bir köpek –fino, çoban köpeği, terrier, melez bir köpek– olmayan ama aynı zamanda beni rahatsız etmeden ya da köpeklerden söz etmemi engellemeden köpek olabilen köpeği düşünür ya da kendime takdim ederim –hayal ederim, şekillendiririm ve gözümde canlandırırım–; bir çene ve bir baş, kulaklar ve patiler ve kıllı bir beden canlandırabilirim – ya da bunlardan hiçbiri, ya da özel bir netlikte belirli bir köpek. Tüm bunlar, tanımadığım soydan, tuhaf görünümlü bir hayvanı, kendi kendime "ne tuhaf köpek" diyerek "tanımamı" engellemez. Ancak teorik ya da pratik zoolog olarak işlev görüyorsam ve bir kuşkunun, fiili ya da gücül bir itirazın ortaya çıktığı durumlarda, falanca hayvanın köpek olup olmadığına karar vermek için köpek-olma'nın akla uygun ve belirleyici özelliklerinin bir listesini çıkarabilirim. Ancak bir kanıtlamanın kesinliği üzerine bir matematik tartışmasına girişildiğinde, hayal ettiğim ya da tahtaya çizdiğim üçgenin ikizkenar mı yoksa çeşitkenar mı olduğunu ve söylediğim şeyin bu özelliklere mi bağlı olduğunu kendime sorarım. Başka türlü, benim temsilimde - şeklimde - imgemde özgül özellikleriyle her zaman özel *bir* üçgen olan ve ille de böyle olması gerekmeyen ve bu özelliklerin farklı olması gerekmeyen ama aynı zamanda akla uygun ya da tesadüfi diye açık seçik ortaya konmamış olan üç-

geni tasarlamakta - şekillendirmekte - imgelemekte hiç güçlük çekmem.

Tüm bu örnekler temsilin özel bir bölgesinden, algısal temsilden (ya da üçgenin "kurallı" temsilinden) alınmadır, bunun içinde kümelendirici-özdeşleştirici mantığın kendini dayatma ağırlığı özellikle büyüktür. Bu, temsilin belirlenimsizliğinin "şey"in kusursuz varsayılan (ileri sürülen) belirlenimine göre eksik olduğu şeklindeki ve yetersiz bir dikkatten, mantıksal yetilerimizin eksik ama daima tamamlanabilir ve düzeltilebilir uygulamasından, vs. kaynaklanan yanılsamayı yaratabilir – ve miras aldığımız düşüncede sürekli olarak yaratmıştır. Bu yanılsamayı ve bunun bağlı olduğu anlayışı kendi alanında ve kendi sınırları içinde defetmek, buna azami dikkat göstermek, en nüfuz edici mantık yetilerini, matematiğin tüm evrenini ve en güçlü aygıtları yöneltmek ve şu soruyu sormak çok kolay olur: Pekâlâ, şimdi söyleyin bize, orada "gördüğünüz" şey bir dalga mı yoksa bir parçacık mı, yoksa ikisi birden mi, aynı kalarak kâh biri kâh diğeri mi oluyor, tüm bunlar nasıl mümkün oluyor? "Şey"in belirlenmiş bir algısına sahip olmak için, buna dikkat etmek gerekir –ama çok fazla değil–; onu ciddiye almak gerekir– ama çok fazla değil. *Legein* ve *teukhein* içinde ve bunlar dolayısıyla hareket eden ve bilinçli bireyler olarak bizim toplumsal-tarihsel kuruluşumuzun bizim için belirlediği sınırlar içinde buna dikkat etmek ve bunu ciddiye almak gerekir. "Şey"in ve algılanmasının toplumsal-tarihsel kuruluşu, "şey"in ve *falanca* şeyin yalnızca bireyler için var olması anlamında değil, aynı zamanda, mevcut haliyle birey, her toplum tarafından bu haliyle *de* zorunlu olarak kurulmuş olan temel bir "şey" olduğu için de *bireyin* toplumsal-tarihsel kuruluşunun türdeşidir.[51] Eğer bu dikkat ve ciddiyet sınırları

51 Husserl'in *Lebenswelt*'i aslında şeylerin ve dünyanın bu toplumsal-tarihsel kuruluşudur; ve Heidegger'in varolanlar, orda-varlık ve varlık üzerine söyleye-

aşılmışsa, "şey"in dolu ve görünüşte belirlenmiş varlığı olan şey aniden varlık deliği, her yandan kaçan belirlenmemiş muamma, büyülenme, yutulma, felsefi anlam, şiir ya da ille de uygun olması gerekmeyen bilimsel keşiflerin bitmek bilmeyen zincirinin çıkış noktası olur.

Mevcut haliyle temsili, bize kendini sürekli olarak veren ya da bir anlamda bizim kendimiz de olan temsilî akışı ele alalım, "şeylerin algısı"ndan, yansı, taklit, izlenimlerin alımlanması ve kavramların kendiliğindenliği, varlığın açık alanında varolanların ortaya çıkarılması üzerine söylenebilecek her şeyden, vs. onu temizlemeye çalışalım. Gözleri kapayalım, kulakları tıkayalım, kendimizi anılara, düşe, hiçe kaptıralım. Hiçbir şeye: Bu mümkün değildir.[52] Ortaya çıkan ya da itişen, geciken ya da kaçan, kimileri diğerlerinin içine giren ya da çıkmadan dışarı çıkan, kaynaşan ya da çözülen, sürekli yok olurken birbirlerini tutan her türden (görsel, sessel, sözel, vs.) imge ve figürlerin, temsilî bir akışın kesintisiz ortaya çıkışı *vardır* – ve var olan *şey* "var" mı "yok" mu, "gerçek" mi "gerçekdışı" mı, bunu bilmek önemsenmez. Düşsüz uykunun dışında, terimin en genel, en tanımsız anlamında imge her zaman vardır; temsil her zaman vardır.

Burada bizi ilgilendiren şey, (temsilin var olmasıyla değil, var olmanın anlamıyla ilgili olan, kuşkusuz bitmek bilmeyen sorular ortaya atan) temsilin var olma olgusu değil, onun var olma kipidir; herhangi bir kişi için onun var olma kipi değil, kendi içinde var olma kipidir. Bu var olma kipi üzerine bütün ağırlığımızla çökmeye gerek yoktur: Miras aldığımız mantık, özdeşleştirici-kümelendirici mantık açısından bütün araçlarını da kullansa tamamen esrarengiz ve kavranamaz ol-

---

bileceklerinin gerisinde, kısmen kılık değiştirmiş olarak duran şey bu *Lebenswelt*'tir.

52 *"To die, - to sleep; - To sleep! Perchance to dream: - ay, there's the rub; For in that sleep of death what dreams may come..."* (Hamlet, III, 1).

duğundan, tamamen açık seçiktir. Bilinçdışı temsil konusunda yukarda söylenmiş olan her şey burada yeniden ele alınabilir. Temsil ne birdir ne çok, ve bu belirlenimler onlar için ne temeldir ne önemsiz. Aidiyet, içerim, vs. ilişkileri kapsar ya da sunar ya da belli eder, ama bu ilişkiler belirlenimsizdir ya da sürekli olarak yeniden belirlenir; burada ayırt edilebilecek "terim"lerin karşılıklı konum ve işlevleri akışkan ve sürekli olarak yeniden tanımlanır haldedir. Onun örgütlenmesi üzerine genel olarak söylenebilecek olan her şey, neredeyse boş şu koşula indirgenir: Figür ve fon her zaman vardır (ama bilindiği gibi figürün *kendisi* fon olabilir ve fon da figür olabilir). Belki şunu söylemek daha doğru olur: Farklılık ya da heterojenlik ya da asgari başkalık her zaman vardır. Ama somut başkalık olarak bu başkalığın kendisi de başkalaşır ve her seferinde ayrılmaz olduğu dayanakları hakkında genel olarak hiçbir şey diyemeyiz. Temsile ayrılık ya da ölçülülük şemasını uyguladığımızda buna dayanırız; ama bu uygulama, tanımsızlık açısından, her zaman yapaydır. Bir insanın başının temsili insandan hiçbir zaman gerçekten ayrı değildir ve eğer ben bedenden gerçekten kopmuş ve ayrılmış bir baş tasarlarsam, bu da beraberinde tanımsız bir adamın muğlak bedenini sürükler. Bu ayrımın gerçekleştiğini varsayarak, bu şekilde parçalanmış temsiller arasında farklı türde ilişkiler vardır; ama her yerde ve her zaman mevcut tek ilişki, *atıf* ilişkisidir: Her temsil başka temsillere atıfta bulunur (psikolojide çağrışım olarak adlandırılan şey bunun özel bir durumudur). Atıf: Onları yaratır ya da ortaya çıkarabilir. Nasıl, neden yola çıkarak, neye dayanarak ve nereye doğru? Bunlar hakkında genel hiçbir şey söylenemez. Özellikle, *a*'nın atıfta bulunduğu *b*'ler sınıfını belirlemek, bir başka terimle atıf ilişkisini destekleyen terimlerin tümünü saptamak imkânsızdır.[53]

53 Atıf ilişkisi *istemli* bir sözümona-denklik olarak kabul edilebilir. Eğer *a*, *b*'ye atıfta bulunabiliyorsa, ve *b*, *c*'ye atıfta bulunabiliyorsa, o zaman *a*, *c*'ye atıf-

Kuşkusuz, temsilî akış aynı zamanda zamansal ardışıklık ilişkisine –dolayısıyla, bir düzen ilişkisine, hatta tüm düzen ilişkisine– tabi olarak belirir. Ama, özdeşleştirici-kümelendirici zaman olarak, tanımlı ve ayrı olayların imlenme zamanı olarak zamanın toplumsal-tarihsel kuruluş bağlamını aştığımızda, şu sorudan kaçamayız: Ardışık bir zamansal ilişkiye tabi olan şey temsilî akış mıdır, yoksa burada zamanın süreğen yaratılışı ya da süreğen yaratılış zamanı da *olan* başkalığın ortaya çıkışı olarak temsilî akışın kendi kendini yaratması mıdır? Kant'ın, sezginin katışıksız biçimi olarak –yani bir ardışıklığın katışıksız temsili; katışıksızın buradaki anlamı şudur: Ampirik olsun ya da olmasın, her "terim"den bağımsız, bir başkasına bıraktığı miras dikkatle incelenecektir, hiçten hiçe ya da aynıdan aynıya miras, farklı olarak aynının doğuşu– zaman diye adlandırdığı şey gerçekten mümkün müdür, yoksa *başka* bir figürün ortaya çıkışı olarak, şekillendirilmiş başkalığın doğuşu içinde ve doğuşu yoluyla önceden varsaymakta mıdır, ayrılmaz biçimde kendini yapmakta mıdır? Soru, yukarda, daha genel bir bağlam içinde önceden tartışılmıştı ve geri dönmeye gerek yok. Yalnızca, temsilî akış olarak başkalığın bu ortaya çıkışının, her zaman için, hem zamansallaştırma hem de uzamsallaştırma olduğunu hatırlamak gerekir, çünkü var olan şey asla bölünmez nokta değildir, mesafelerin, araların, genişlemelerin, farklılaşmaların hemen verilmesini içeren imge ya da simge-

ta bulunabilir. Demek ki ilişki "istemli olarak geçişli"dir. Aynı şekilde, eğer *a*, *b*'ye atıfta bulunabiliyorsa, *b* de *a*'ya atıfta bulunabilir. İlişki, "istemli olarak simetrik"tir. Eğer yelken bana yelkenliyi düşündürtüyorsa, yelkenli de yelkeni düşündürmelidir. Eğer yelkenli bana *Chancellor*'u düşündürüyorsa, yelken de bana *Chancellor*'u düşündürebilir. Atıf ilişkisinin dönüşlü olduğu (*a*'nın *a*'ya gönderme yaptığı) şeklindeki görünüşte zararsız varsayıma eklenirse, istemli bir sözümona-denklik ilişkisi olacaktır; ve bu şekilde birbirine bağlanan temsillerin istemli olarak bu ilişkiye *modulo* sözümona-denk oldukları söylenebilir. Bu, bir kümeye ait *x*, *y*, *z ne olursa olsun*, *x* R *y* zorunlu olarak *y* R *x*'i gerektirir (simetri): *x* R *y* ve *y* R *z*, zorunlu olarak, *x* R *z*'yi gerektirir (geçişlilik); ve *x* R *x* her zaman doğrudur (dönüşlülük).

dir. Elbette burada, ve uzun zamandır bilindiği gibi, zamanın doğrusallığı, temsillerin, özdeşleştirici *legein*'in içerdiği "hem-ayrı-hem-tanımlı-bir-şey"in gerektirdiği sözün tekboyutlu eksenine (terimin geometrik anlamında) yansımalarının bilinçli el koymalarının sonucundan başka bir şey değildir.

Kümelendirici mantığın belirlenimleri ve ilişkileri burada ortaya çıktığı ölçüde, bu mantığın kendi nesnesi üzerinde fiilen etkide olduğu alanlarda, asgari ölçüde de olsa, aynı rol ve aynı işleve sahip değillerdir. Esas olarak akla yatkınlıktan yoksun olan bu belirlenimler ve ilişkiler, nesnenin içinde hiçbir şey oluşturmazlar ya da hiçbir şeyi açığa çıkarmazlar, bunun hiçbir şeyini kavranır kılmazlar. Yaptıkları tek şey, bundan söz etmeyi bize sağlamaktır, ve, bunu anlamak koşuluyla, bunu düşünmeyi sağlamaktır. Elbette bu anlamda bundan vazgeçemeyiz, ve yine bu anlamda, bizim söylediğimize el koymamazlık edemezler. Bundan kaynaklanan paradoks, ya da çatışkı –ve okura uzun süredir belirmiş olması gerekir, ve belki de okur iyice sinirlenmiştir, çünkü sürekli şunu yazmaktayız: İki temsil iki temsil değildir, bir başka temsili içeren bir temsil onu içermez, dahası, çünkü sürekli olarak akıl yürütmeyle davranmamız gerekiyor– özdeşleştirici mantık içinde ve bu mantık dolayısıyla ortadan kaldırılamaz. Ama aynı zamanda, terimin güçlü anlamıyla çatışkı ancak bu mantığın bakış açısında vardır. Sürekli olarak birbirine götüren, her yerde ve tanımsız biçimde kesişen, ama ne özdeş, ne biri diğerine indirgenebilir ya da birinden diğeri çıkartılabilir olan iki akım üzerinde –özdeşleştirici mantık ve düşünce– yaşamayı –düşünmeyi– öğrenmemiz, sürekli yeniden öğrenmemiz gerekmektedir. Temsil söz konusu olduğunda, kümelendirici-özdeşleştirici mantığın araçları, bizim bundan söz etmemizden fazlasını yapamazlar. Burada esas olarak *imleme* terim ve araçları olarak işlev görür-

ler. Üzerinde konuşulan şeyi ya da "gönderme yapılan şeyi" ve buna gönderme yapılma veçhesini, geçici olarak ve dışsal olarak ortaya koymayı sağlarlar. "Gönderme yapılan şey"in böylece alışıldık özdeşleştirici-kümelendirici ilişkiler ağı içinde tutuluyor olduğu izlenimi o zaman yaratılmıştır; ama bu izlenim yanıltıcıdır. Özdeşleştirici mantığın, çeşitli derecelerde akla yatkın olduğu alanlarda olup bitenin tersine, burada –imlenmiş ve söylenmiş olma olasılığı hariç– nesne üzerinde hiçbir etki yoktur.

"Gönderme yapılan şey" ifadesinin yalnızca tüm bir mantığı değil, tüm bir ontolojiyi de içerdiği söylenecektir. Bu ontolojinin *tüm* ontoloji olmadığını ve neredeyse karşı konulmaz kaymanın burada meydana geldiğini ekleyerek benim söylediğim de tam olarak budur. Örneğin, gönderme yapılan şey bir köpekse, "gerçek" bir köpekse, "gönderme yapma"nın özel bir anlamı vardır: Köpek olmanın, herhangi bir ya da belirli bir köpeğin dahil olabileceği farklı içerimlerin tammsızlığının, ele alınabileceği bakış açılarının bitmek bilmez biçimde gizemli karakterden bağımsız olarak; ifade, "nesnel" bağdaşığını istikrarlı, herkes tarafından incelenebilir, yalnızca özgül olmakla kalmayan, kategorileştirilebilir ve sonuçta ontolojik de olan bir yığın belirli ilişki ve görev içinde kesin olarak alınmış olarak doğrudan doğruya ortaya koyar ve belirler. Bir köpek, köpek olarak, *fiilen bir*'dir, milyarlarca hücresine rağmen *bir* olduğu *bir şeye göre,* temeldir; evrenle bitmek bilmeyen alışverişleri, onu canlı yapan bir başka temel açıya *göre* iyi çizilmiş bu hudut olmasını engellemez. Yok olup gitmesi, bir teoreme, bir melodiye, kendinin devamı olan şeyden başka herhangi bir şeye yer vermesi, başka köpekleri içermesi (eğer hamile bir dişiyse, köpek embriyonları hariç) ya da başka köpeklerin parçası olması dışlanmıştır. Var olma ve bir, aynı anlama gelir, diyordu Aristoteles. *Bir* köpeğe göndermede bulunmak, onu

anında bir yığın belirlenim altına yerleştirmek, onun içinde esas olarak tanımlı bir yoğunluğu tanımak ya da onu bu şekilde ortaya koymak, (her zaman tamamlanmamış olsa da) önceden gerçekleşmiş bir yoğunlaşmaya, *önceden* olmuş ve *önceden olmuş* olarak söylenen bir şeye göndermede bulunmaktır. – Genel olarak "şey"in niçin neredeyse kaçınılmaz olarak mantıksal ve ontolojik prototip olması gerektiği burada görülmektedir.

Ama eğer basit bir temsile göndermede bulunulursa –bir anı, bir düş, hatta "şu anda" "benim" köpek temsilim–, "göndermede bulunmak" ifadesinin tamamen başka bir anlamı vardır. Kendisiyle birlikte, ve kendi özelliğiyle –bundan yola çıkarak konuşmaya ve düşünmeye başlanabilecek bir imleme terimi, bir destek noktası değilse– neredeyse hiçbir şeyi taşımaz. Söylemek: Bu temsil ... söz konusu olan şey karşısında hiçbir şeye girişmez ve sürüklemez (boş bayağılıklar hariç). İfade son derece incedir, burada hiçbir temel *bir şeye göre* yoktur, ifadeyle *ipso facto* katkı içine sokulmuş hiçbir kategorisel örgütlenme yoktur; ifade neredeyse hiçbir şey dayatmaz ve neredeyse hiçbir şeyi dışlamaz, sayı ve yön bakımından belirlenmemiş yörüngelerin kaynaklandığı, akışkan ve kaçıcı bir şeyi geçici olarak tanımlamaktan başka hiçbir içeriği ve işlevi yoktur: "Kendi"nden başka bir şeye yer bırakmak için yok olacak ya da parçalanacaktır. Burada gönderme yapılan şey, gerçekleştirilmesi *gereken* bir yoğunlaşma, önceden yapılmamış, ama *başka şey* olarak kendini yaparken *olan* bir şeydir – ve bu bölgenin ve kendi var olma kipinin miras alınan felsefe tarafından niçin asla dikkate alınmamış olduğu, azgın bir inkârın niçin konusu olduğu ve daima olduğu, belirlilik olarak varlığın mantığı ve ontolojisinin niçin kendini temsil tarafından, imgelem, imgesel tarafından ölümcül biçimde tehdit altında hissettiği ve haklı olarak hep hissettiği de burada görülmektedir.

Bir kez daha: "Tanımlamak" yazdık; temsilin, tasarlayıcı akışın "kendini" yaptığı söylenir: "kendi", kim? Aydınlatmak istediğim sorunsal burada da kendini yeniden gösterir. Çünkü aynı zamanda her şey gizlenir, sessizliğe mahkûmuzdur, "içerisi" de dahil, eğer *bu* temsil *bu* temsil değilse, yani: kendine özdeş ve diğer hepsinden farklı; ve eğer bu terimleri şeye yönelik ve dolu belirlenimler olarak ele alırsak; temsilin varlığının kendinin dışına –"kendi" terimi yine aynı sorunu tekrarlar ve bu böyle sonsuza dek gider– bu daimi ve her yöne doğru –zamansal ve uzamsal– kaçıştan başka bir şey olmadığını unutursak, temsilin *legein*'in kümelendirici-özdeşleştirici kavranışına ancak en dış ve en boş biçimde kendini bıraktığını ve sonuçta *legein*'in kendisinin, temsil içinde kök salmamışsa eğer, ne var olabileceğini, ne işlev görebileceğini unutursak, çaresizce kayboluruz.

Her şeyin kendini kümelendirici-özdeşleştirici mantığa ve bu mantığın belirlenimlerine –*legein*'in mantık ve belirlenimleri– teslim ettiğini söylemek, *söylenmiş* olduğu andan itibaren bir totolojidir – felsefe tarihinin en büyük bölümü bu totolojinin bitmek bilmeyen ve çok zengin ve çok verimli hazırlığıdır. Özdeşleştirici mantığın az çok dolu bir şekilde işlediği alanların ve ortadan kaldırılamaz ama dışsal, biçimsel ve aşağı yukarı boş imleme aracı olarak işlediği alanların farklılığı gizlenir gizlenmez, bu totoloji bir aldatıcılık olur. Ve yine bunu *legein*'in içinde ve *legein* aracılığıyla hazırlanmış terim ve ilişkileri kullanarak söyleyebiliriz ancak. Eğer bunu söyleyebiliyorsak, *legein*'in ötesinde düşünebildiğimiz içindir ve *legein*'in sınırlarını düşünebilmektir; bu sınırlar *legein*'in içinde ancak yine *legein*'in kendisinin yol açtığı ve kendi kurallarına uygun olarak, *hiçbir şey* kalmayacak şekilde onu ortadan kaldırması gereken kaba belirlenimsizlikler ve çelişkiler olarak ortaya çıkabilir. *Legein*'in ge-

reklerini eğer bütün olarak ciddiye alırsak *legein* kendi kendini yok eder: Her şey tanımlanmış olmalıdır – ama, elbette ve zorunlu olarak, tanımlanamaz ilk terimler vardır, ardından gelen her şey de tanımlanamazdır ve dolayısıyla *hiç değildir*; her şey belirlenmiş olmalıdır – ama her şey değildir, söylenemez olan vardır, ve eğer biçimciliği ve özdeşleştirici gerekliliği tamamen ciddiye alırsak, matematiğin tümünün hiç vuku bulmamış olduğunu söylemek zorunda kalırız (sonlu kümeler üzerine işlemler hariç). Gödel'den çok uzun süre önce, mantığın kurucusu bile tüm bunları eksiksiz biliyordu: İlk ve son terimlerde, *logos* değil *nous* vardır. Mantığın mantıklı kullanımı mantıktan başka bir şeyi gerektirir: *nous*, düşünen kavrayış. Bunun dışında, *legein* hem boş hem de havada asılıdır; çünkü *legein*, kendi kalarak ve kendi yasalarına uygun olarak kendi üzerine kapanamaz.

Düşünceden ayrı özdeşleştirici mantığın bu boş karakteri, yüzyıllardan beri *kavramın* hafif parıltısıyla maskelenmiştir, bu parıltı hem özdeşleştirici hem de dolu bir söylem olasılığı yanılsaması yaratır. Ama geleneksel mantık-ontolojinin bu kayası dokunulur dokunulmaz un ufak olur; dolu bir mantığın bu katışıksız temsilcisi, izsürme ve imlem terimlerinin yığılmasından başka bir şey değildir. Terime kesin tanımın kısıtlayıcı anlamı verilse de, aynı nesneye gönderme yapan doğru yargıların sistematik kümesinden de söz edilse, ya da belirlenmiş bir genişleme ve kavrayış olarak nitelense de, aynı aporia'lar bulunur, aynı gizemlerin içine gömülüp kalınır. Kesin bir tanım, elbette, genişlemiş ve açıklanmış (bu tür bir grup terimden oluşmuş), aynı zamanda (eğer bu tanımı oluşturan terimlerin açıklaması sorulursa) dilin tümlüğüne gönderme yapan, söz konusu şeyin tamamen "dışında" kalarak kesin olabilen ve ancak verili bir bağlam içinde ve birkaç kişi için kesin olabilen bir izsürme teriminden başka bir şey değildir. Sistematik bir yargı kü-

mesinin aynı nesneye gönderme yaptığını söylemek, elbette, bir *nesne* nedir ve hangi koşullarda *aynı*'dır sorusunu hemen ortaya koyar; bu soru, ancak kendisi de bitmek bilmez bir şekilde gizemli olan belli bir metafizik içerisinde, töz-öz metafiziği –*ousia*– içinde belli bir cevap alır. Aristoteles bunu gayet iyi biliyordu: Tanım, demektedir, *to ti ên einai* anlamına gelen söylemdir, *var olan şeye* ve öze yönelik, var olacak olan şeydir, *tou ti esti kai tês ousias.*[54] Yargı (*apophainesthai*), *bir şeyin* bir şeyini (*ti kata tinos*) dile getiren olarak, kesin ve belirli, sözü *edilen* şeyin özünün-tözünün –*ousia*– yalnızca mantıksal değil, ontolojik konumunu da önvarsayar. Bu kesinlik ve *öncelikle mantıksal* olan bu belirlenim, kendi özü bakımından zaten düşüncenin, *nous*'un güvencesidir: "Çünkü *nous*, her zaman değil, bir şeyin bir şeyini (*ti kata tinos*) düşündüğünde değil, olması gereken bu'na göre var olan *şeyi* düşündüğünde doğrudur."[55] *Nous*, atıfta, yargıda yanılabilir – ama öze her zaman erişebilir. Bakış, diye devam eder Aristoteles, kendi duyarlı özü (*idion*) konusunda –bu, beyazdır– asla yanılmaz, ama atıf konusunda yanılabilir –bu beyaz nesne bir insandır–; *nous* da atıf konusunda yanılabilir ama onun düşünülebilir özü olarak adlandırılabilecek şey konusunda –yani, öz– yanılmaz. Bu nokta kesin değilse, bu demirleme yoksa, tüm atıflar söylemlerin okyanusu üzerinde yüzer. *Bu* metafizik –*hem* özlerin *hem de* düşüncenin metafiziği–, kavramdan ciddi olarak söz edildiğinde zorunlu olarak içerilir.[56] Tıpkı sayısız aporianın ve buna karşı durmak için kendi kendine sağladığı ek im-

54 *Top.*, I, 4, 101 b; *Anal. post.*, II, 3, 90 b.

55 *De anima*, 430 b 27-31.

56 Ve mecburen Aristoteles'in Tanrı-düşünmek'ine, Hegel'in Tin'ine yada aynı yapıdaki nihai bir varlık-varolan'a götürür. Althusser ve "Marksizm" kisvesi altında "kavramı çalıştıran" ve "kavramlar üreten" diğer normalyenler [Fransa'nın entellektüel elitini yetiştire nokulların mezunları] bunları hiç fark etmemiş gibidirler. Fransa'da yüksek öğrenimin kalitesindeki derin bozulmanın Mayıs 1968'den çok önce başladığı görülüyor.

kânların dahil edilmiş olması gibi. Örneğin, görünüşte pek açık seçik olan bir kavramın yayılması ile kavranışı arasındaki ayrımı ne yapmalı? Kavramın yayılmasına denk düşen sınıfın bir ya da birkaç üyesine yönelik doğru bir yargı, kavramın kavranışından ne adına dışlanabilir? Bunu dışlamak için, öz ile ilinekler ("tesadüfler") arasına, kuvve ile fiil arasına, temel olasılar ile tesadüfi olasılar, vs. arasına ayrım koymak gerekir. Sokrates'in yaşamış olması, insan kavramının kavranmasını ilgilendirmez. Kesin midir bu? Filozofların var olmuş olması, bu kavrayışı içerir mi içermez mi? *Ne zaman*'dan beri? Felsefe yapabilmek insanın özüne mi aittir, yoksa bir *sumbébékos,* tesadüfi bir ilinek midir? "İnsan, doğası (*physei*) içinde ve doğası dolayısıyla bilgiyi arzular." Felsefe yapabilmek ve bu gücün fiiliyatı, demek ki, insanın *ousia*'sının parçasıdır. Ne zamandan beri? Daima, her zamanın içinde ve her zaman için. Çünkü *ousia, ti ên einai*'dir, olması gerekendir, her zamandan beri ve her zaman için var olmaya yazgılı olandır. Tam anlamıyla kavram istendiğinde, bu metafiziği, bu ontolojiyi de istemek gerekir, bu olmadan o hiçtir. Onun sonuçlarını da istemek; örneğin: *Esas olarak,* onun özü olan şey için, her şey her zamandan beri belirlenmiştir; böyle olmayan –tanım gereği– tesadüftür. Hegel bundan fazlasını asla söylemedi.[57]

Mantıklı ve dolu kavram yoktur. Dolu kavram, özdeşleştirici mantığın içinde tözün-özün, özdeşleştirici ontolojinin merkezi konumunun karşıtından başka bir şey değildir. Mecbur olduğumuz gibi, eğer bu konumu terk edersek, kavram kavramı boş ve yararsız olur. Söylemin içinde genişleyerek ve zenginleşerek kesin tanımlar halini alan imleme terimleri vardır; her biri de her zaman geçici ve son derece görecedir. Ve esas olarak bitmek bilmeyen mantıksal bir hazır-

57 Kavram, varlığın ve özün özdeşliği ya da birliğidir: *Wissenschaft der Logik* (Lasson) II, s. 213, 235.

lığa kendini –her zaman değil ve her zaman esas olarak değil– teslim eden imler/anlamlar vardır.

Temsil, köklü imgelemdir. Temsilî akış, öz-başkalaşım gibidir, öz-başkalaşım olarak kendini yapar, akan imgeler olarak konmuş, düşünümsel analize sanki bunun önceden var olan olasılık koşullarıymış –zamansallaşma, uzamsallaşma, farklılaşma, başkalaşma– gibi geriye dönük olarak ortaya çıkan şeyi var yapan ve sürekli fiili kılan imgelerin ya da figürlerin (*Vor-stellung*) konumu içinde ve konumu dolayısıyla ötekinin hiç durmadan doğuşudur ve doğuşu olarak kendini yapar. (Bilinçdışı, mantıksal ve "gerçek" zamanı bilmezden gelir, basitçe zamanı değil: Bir düş, düş zamanının cereyan ettiği bir düş zamanı içinde cereyan eder). Temsilsiz düşünce yoktur; düşünmek, temsilleri –figürler, şemalar, sözcük imgeleri–, (ille de hakim olunması gerekmeyen) belli yönlerde ve belli kurallara uygun olarak, zorunlu olarak her zaman harekete geçirmektir – ve bu, ne tesadüfidir ne dış koşuldur, ne payandalamadır; bizzat düşüncenin öğesidir. Bunu inkâr etmek, dilsiz bir düşüncenin, aşkın bir dilin ya da düşüncenin dış koşulu olarak dilin tutarsız kurgularını ileri sürmek olur. Her bilinç, bir şeyin bilincidir. Ama temsilin ille de bir şeyin temsili (temsilin dışındaki bir şeyin temsili) olması gerekmez. Böyle olanlar da elbette vardır: Örneğin, algı denen, –bir başka temsil içinde ve bir başka temsil dolayısıyla hariç– üzerine hiçbir şey söylenemeyen bir şeyin imgelere konulması olan algısal temsiller. Burda, imge *haline koyan şeyden,* kökten imgelemden, temsilî akıştan gelen şeyden mutlak olarak ayrılmak kesinlikle imkânsız olacaktır. Aynı şekilde, temsil (*Vorstellung*) yeniden-sunum (*Vertretung*) değildir, o başka şey için ya da başka şey yerine, onu ikinci kez yeniden-sunmak için burada değildir. Wagner'in düşüncesinde büyüdüğünde *Tristan*'ın karakteristik ve temel akoru *neyi* yeniden-sunuyordu?

Algının önyargısı ve "şey"in ayrıcalığı

Temsil niçin her zaman –eğer asla gerçekten olmadığı gibiyse– olmadığı şeye göre ve anında bulanık düşünceye ya da zayıflamış algıya, yeterli ve uygun bir dikkat çabasının düşünce, katışıksız sezgi ya da algı olarak onardığı şeyin taklit ve kusurlu, karmaşık yığınına indirgenecek şekilde; ya da "özne" ile "şey"i can sıkıcı bir şekilde ayıran yansıma ekranı olarak; hatta, yakın tarihli "ontolojik" bir kipin kararlarıyla, varlığın unutulmasını kendi imkânıyla hileli olarak gizlemeyi hedefleyen bu sefil modern zamanların bir imalatı olarak teşhir edilmiş, kesin olarak ortadan kaldırılmış bir şey olarak düşünüldü? Niçin her zaman olmadığı şey olarak kavrandı? Çünkü geleneksel düşünce tarafından başka türlü kavranamazdı, çünkü geleneksel mantık ve ontolojinin onun üzerinde nüfuzu yoktur. Temsil sorunu, en temel tezahürü içinde kökten imgelem sorunundan başka bir şey değildir; her ikisinin de gizlenmesi aynı derin etkenlerden kaynaklanır.

Çünkü temsil, Yunan-Batı felsefesini başından sonuna desteklemiş olan varlık üzerine tezi– belirlilik olan varlığın, ve temel sonuçlarını, bir olarak varlığın ve aynı olarak varlığın ve herkes için aynının ve eş –*koinon*– olarak varlığın üzerine olan tezi– tartışma konusu eder ve kesin olarak konuşursak, bunu ortadan kaldırdığı kadarıyla, bu tezle türdeş, eş-tözlü mantıksal örgütlenme tipini de ortadan kaldırır. Kendi için ele alınan temsil içinde ve temsil dolayısıyla kendini gösteren şey, en temel mantık şemalarına isyan eder. Miras alınan düşünce, rahatsızlık ve dehşetle her zaman için bundan vazgeçti; çünkü –rüyanın içinde psişik işleyişin döküntülerinden başka bir şey görememesi gibi– temsil içinde de, yokluklarında var olamayacağı şemaların yokluğunu ya da parazitini bulabilir ancak. Psikanalitik teorinin temsili

öznenin yaşamının merkezine yeniden yerleştirdiği ve mantık-dışı özelliklerini, psikanalizi (ve cinselliği, ayrıca da toplumu, iktidarı, politikayı olduğu gibi) görmezden gelmek için çabalayıp duran Heidegger gibi filozoflar tarafından olduğu gibi, daha komik olarak, psikanalize gönderme yapan ya da bağlılıklarını bildiren başkaları tarafından da güçlü bir şekilde aydınlattığı dönemde, temsil sözcüğünün ve olgusunun şiddetli reddetmesinin ve ateşli ihbarının oluşturduğu görünür paradoks böyle açıklanır. Yalnızca görünürde paradokstur, çünkü, psikanalizin derinlemesine tartışma konusu ettiği şey, bilginin kendisi değilse, toplumun ahlaki düzeninden çok, mantıksal ve ontolojik düzenidir.

Aynı şekilde, varlığı kurtarmak için temsili reddetmek ya da indirgemek gerekir, çünkü varlık, belirlenmiş olmak, bir olmak, aynı olmak, herkes için aynı olmak, ortak olmak anlamına gelir – mevcut haliyle temsil bu normları bilmezden gelir ya da onları ihlal eder. İdealistler, gerçekçiler ve kuşkucular bir ağızdan, temsili, öncelikle, indirgenemez olarak kabul etmek, varlığı ve dünyayı toz duman etmek olur, derler – çözüme bağlamak için, birileri, temsilin var olmadığını ya da başka şeye indirgenmeye kendini teslim ettiğini, diğerleri ise, ortak bir dünyanın olmadığını ya da onun hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğini söylerler. Sanki *Si Minör* Ayin'in varlığını kurtarmak ya da onu "anlaşılır" kılmak için, Si *Minör Ayin*'i dinlerken, her birimizin işittiği, gördüğü, duyduğu, yaşadığı *şeyin var olmadığını* ne pahasına olursa olsun ileri sürmek gerekiyormuş gibi. Ama *Ayin*'in varlığı da şundan *da* ibarettir: Onu işiten herkeste onu indirgenemez öteki yapabilme, ve bunu, bu insanlar ve bu müzik var oldukça, bitmek bilmeden yapabilme. *Ayin*'in ya da dünyanın varlığını –sözcüğün yerleşik anlamında– kavranabilir kılmaya gelince, bu girişimin imkânsızlığı sevindirici bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Böylece, temsil asla kendi için kabul edilmemiştir, ama her zaman şu sorunun ağırlığı altındadır: Hakikat olan şeye ne sağlamaktadır, bilginin oluşumuna katkısı nedir, (her zaman için zımni olarak *başka yerde ve yalnızca başka yerde* olarak ve tek, biricik, tek ve ortak başka yerde konmuş olan) varlığa erişmeyi ne ölçüde sağlamaktadır? Böylece her zaman yansı ya da (genellikle kusurlu) kopya olarak, kusursuzca açık seçik olmayan bir şeyin imgesi olarak, bilinç ile şey ya da dünya *–doxa–* arasındaki ekran olarak ve nihayet, hata kaynağı ve var olmama sireni olarak görülür. Onun az varlığı, olmadığı şeyden kaynaklanır; örgütlenmesi, ne pahasına olursa olsun ona bir tane inşa etmek gerektiğinden, her zaman için bu diğer iki *constructa*'dan yola çıkarak tasarlanır: "Özne" ve "şey". O zaman, sabit ve istikrarlı "seyir" olur, öznenin "içine" asılı tablo, "şey"in kusurlu taklidi, zayıflamış ve engellenmiş algı olur.

Ama temsil öznenin içine asılı ve çeşitli göz yanılmalarıyla dolu tablo değildir; öznenin kendi kalbine çok yaklaştığı ve asla yolunu şaşıramayacağı "dünyanın seyri"nin kötü fotoğrafı değildir. Temsil, daimi sunumdur, her ne olursa olsun, içinde ve dolayısıyla kendini verdiği bitmek bilmeyen akıştır. Özne'*ye* ait değildir, başlangıç olarak, o özne'*dir*. Gözlerimizi kapadığımızda bile ışığı içinde olduğumuz, karanlık içinde ışık olduğumuz, sayesinde *düşün bile ışık olduğu* şeydir. "Hiçbir şey düşünmesek" bile, bizi biz yapan bu yoğun ve süreğen akışın her zaman olmasını sağlayan şeydir; hiçbir "şey" "mevcut" değilken bizim bizden başka şey için de var olarak kendimiz için de var olmamızı sağlayan şeydir; bizim varlığımızın, basitçe biz olmayan şeyin varlığından başka şey asla olmamamızı sağlayan şeydir. Tam olarak, bu "biz"in kendi içine asla kapanamamasını sağlayan şeydir; her yandan kaçmasını, sürekli olarak "olduğu" şeyden başkaymış gibi yapmasını, şekillerin konumu içinde ve bu ko-

num dolayısıyla kendini ortaya koymasını ve verili her şekli aşmasını sağlayan şeydir. "Psikolojik bilinç"in sözümona kendine içkinliğine aptalca benzeştirilen temsilî akış, özellikle kökten imgelemi içkin aşkınlık olarak, ötekine geçiş olarak, "var olan"ın ötekini var kılmadan "var olma" imkânsızlığını gösterir – kısacası, kesin ve mutlak olarak tasarlanan içkin ve aşkın karşıtlığının yapay ve imal edilmiş karakterini gösterir. Kökten imgelem olarak biz, bir şeklin konumu içinde ve konumu dolayısıyla "içkinleşen" ve bir başka şeklin var-yapma'sı dolayısıyla bu şekli ortadan kaldırarak "aşkınlaşan" şeyizdir. Temsil, dünyanın seyrinin taklidi değildir, bir dünyanın, bir ândan yola çıkarak, bu an içinde ve bu an dolayısıyla ortaya çıktığı şeydir. "Şeyler"in zayıflamış "imgeler"ini sağlayan şey değil, bazı parçaların bir "gerçeklik işareti"yle ağırlaştığı ve "şeylerin algısı"olarak iyi kötü "istikrara kavuştuğu" şeydir – ve bu istikrar asla kesin olarak sağlanmış olmaz. Tersini söylemek, "gerçek" ile imgesel ayrımına ve bunun her duruma uygulanma normuna sabit ve kesin olarak kendinde sahip olduğunu söylemektir – bir an bile tartışmayı hak etmeyen sav. Temsilî akış içinde sözde iyice ayrılmış "imgeler" üreten parçalama –filozofun, "bir şeyin temsili"nden söz ederken genellikle düşündüğü şey–, bunun varolan olarak var kıldığı temsilî akış içinde ortaya çıkan "biçimler"e, "şekiller"e, "tekillik"lere, "farklılık"lara, "düzey"lere, "benimsenen şey"lere kuşkusuz payandalanmıştır; ama bu parçalama, her koşulda, vuku bulmuş ve ikincil bir işlem oluşturur. Temsilî akış bunun dayanak ve tohumlarını içerir, daha doğrusu *yaratır* –bu olmadan, ne *legein* ne de düşünce mümkün olabilir– ama o, muğlak sonradan-bileşimi değildir.

Temsilin ve imgelemin gizlenmesi içinde, her koşulda baskın olan tekelci kaygı, "şey"le birlikte, dolayısıyla algıyla birlikte, yani *gerçeklik fetişizmiyle* birlikte, elbette temel bir

rol oynamışlardır. Temsil ve imgelem, yalnızca ayrı, farklı ve belirli bir kendiliğin, *kendinden* tanımlı ve bağımsız töz-öz olarak varolanın bu konumuyla karşıtlık içinde görülmekle kalmazlar –terimler telaffuz edilmemiş olsa bile, *alèthéia*'nın karşıtı olarak *doxa* söz konusu olduğunda da bu böyledir–; bu konum elbette ilk başka "şey"in konumudur ve *legein* ile *teukhein*'in kurulmasında, dolayısıyla toplumun kurulmasında eş-kökenlidirler. "Şey" ve "birey", "şey" olarak ve "şey"lerin tartışmasız var olduğu şey olarak birey, öncelikle bunlardır, toplumun kurulmasının boyutlarıdır.

Res'e (*extensa* ve *cogitans*; biri olmadan diğeri olmaz) atfedilen pek aşırı ontolojik ayrıcalık, *legein* ile *teukhein*'in toplumsal-tarihsel kuruluşunun gereklerine felsefenin sürekli itaatini ifade eder. Şey ve algı üzerine –kullanılan sözcüklerden tamamen bağımsız; ben, imgesel, gizli *şema*'dan söz ediyorum– ve birini varolanın türsel türünde, diğerini ise varlıkla her ilişkinin modeli olarak kuran bir merkezlenme bundan kaynaklanmıştır.[58]

Algı şemasının yerine yapı şeması konulduğunda, bu açıdan bir farklılık yoktur. Algı şemasında şey oradadır, önceden verilidir, benim "işbirliğim" talep edilmiş olsa bile ben pasifçe ona uyarım; bu işbirliği ontolojik olarak pasiftir, neyse o *şey* olan "şey"den ve daha öteden itibaren, bizim içimizde ve bizim aracılığımızla konuşan, bizim içimizde ve bizim aracılığımızla gören ve yine kuşkusuz bizim içimizde ve

58 Platoncu ruh, *theorei, eidos*'a (veçhe/şekil) bakar. Parmenides'in *noein*'ini (genellikle "düşünmek" anlamına gelir) Heidegger, en eski anlamlarından biri olan *vernehmen* –algı– (Almanca'daki *Vernunft* –akıl– buradan türer) olarak tercüme ettiğinde, bilerek ya da bilmeyerek (ve Parmenides'i de içererek burada kalınıp kalınamayacağını bilmekten bağımsız olarak) düşünce yorumunun kurumlaşmış toplumsal-tarihsel kökenlerine parmak basmaktadır. (*Was heisst Denken?* 1954, s. 124; krş. *Essais et Conférences*, Gallimard 1958, s. 166). Zaten varlıkla ilişkinin Heidegger tarafından her zaman için zımni olarak algı şemasına uygun düşünüldüğünü görmek güç değildir. Maurice Merleau-Ponty'nin *Le visible et* l'invisible'deki, özellikle *Notes de travail*'daki tavrı da farklı olmadığı gibi, kesinlikle böyledir.

bizim aracılığımızla algılayan varlığın kendisinden itibaren buyurulmuş ve düzenlenmiştir. Ve kuşkusuz, geleneksel *teodise*'de [Tanrı savunması], Tanrı niçin dünyayı ve insanları yaratmaya ihtiyaç duydu sorusunu nasıl ki sormamak gerekiyorsa, Heidegger'ci *ontodise*'de de [varlık savunusu], niçin varlık ancak bizim vekilliğimiz aracılığıyla konuşabilir, görebilir ve algılayabilir sorusunu ortaya atmamamız gerekir. İkincisinde (yapı oluşturan bilinç olarak) ben, izlenimlerin alımlanmasının bana sağladığı amorf balçığı özgürce modellendiren ve kategorileri oluşturan tinin bu evrensel işlem ve faaliyet türleri aracılığıyla, bu "işlev"ler aracılığıyla şeyi oluşturur ya da inşa ederim; şey, benim sentezimdir (yani, bileşimdir). Her iki durumda, şemalar, daha doğrusu, etkinlik/edilgenlik *şeması* egemendir. Oysa, bu şemanın ikincil ve düşünümsel niteliği, yapıcı yapılara, *legein* ve *teukhein* içinde ve aracılığıyla üretilmiş üretim koşullarına adiyeti aşikârdır. Etkinlik/edilgenlik, toplumsal-tarihsel olarak kurulmuş bireylerin birbirlerine gönderme yaptıkları kipliklerdir. Felsefe tarihine egemen olmuş olan etkinlik/edilgenlik şemasının kökensel hiçbir özelliği, hiçbir ayrıcalığı yoktur ve evrensel uygunluğu da yoktur. Örneğin, temsilî akış üzerinde etkisizdir: Temsilin ortaya çıkışı *vardır,* temsili benim yaptığımı ya da ona maruz kaldığımı söylemek, genel olarak anlamdan yoksundur.

Bu merkezlenme, ancak bir başka güzergâhın yeniden bulunmasıyla mümkündü –ya da bunun sonucuydu–, bu yeniden bulma kaçınılmazdı, bunun karşısında algı ve şey ikincildir ve vuku bulmuştur (elbette bu, indirgenebilir ya da inşa edilebilir oldukları anlamına gelmez). Bu güzergâh üzerinde, algı ile şeyin hemen verili olmadıklarını, ama psikogenetik bakımdan, öznenin tarihi içinden *doğduklarını,* algıdan bağımsız ve bundan hiç tartışmasız önce gelen temsilî akış olduğunu saptıyoruz. Öznenin tarihinde, farklı ve

tanımlı gerçek şeyleri doğru ve normal olarak algılayan bilinçli bir öznenin katı kurallı haline erişmesini sağlayacak koşullardan başka bir şey görmeme istenci, bu sıradan öğeyi kendi imlemi içinde her zaman sakatlamıştır; sanki yeni doğmuş bebek ve çocuk ancak "eksik yetişkin" olarak görülebilirmiş gibi. Ama çocuğun yetişkin *olması*; yeni doğmuş bebekte, bir dünyaya açılmanın, aslında hiç tamamlanmış olmayan temsilî akışın –akışı ben "ben"e ve bir "dışarı"ya gönderen– ikili merkez değişikliğini üreten bu gizemli kopuşun her zaman mevcut olasılığının olması, algı ile şeyin ikincil ve vuku bulmuş karakterini hiç değiştirmez; ne bunların bu akış içine dahil ettikleri süreksizliği, ne de bundan kopmalarının imkânsızlığını değiştirir. Erken çocuk psikozlarının farklı biçimlerinin gösterdiği gibi, bu kopuşun az çok başarısız olabildiği bilinmektedir; ama şu da bilinmektedir ki, miras alınan ontoloji için, patolojik-varlık, her zaman, "normal" varlıktan *azdır,* o yalnızca varlık parçasıdır (çünkü burada yalnızca özün, *physis*'in, varolanın varolan olarak olduğu *şey* olmasını sağlayan şeyin kalıntı ya da parçalarından başka bir şey bulunmaz). Var olmak, elbette her zaman, "var olmanın değer ve normu" anlamına gelmiştir.

Öznenin tarihinden algının ve şeyin bu doğuşu asla tek başına psiko-genetik algı içinde –ya da daha genel olarak, özel ve tekil *bir* öznenin (*idion*) üretimi ya da üretilmesi, yaratısı ya da yaratılması, olgunlaşma ya da olgunlaştırılması, keşfi ya da keşfedilmesi olarak *idio-genetik* olarak– düşünülemez. Yine de –ister psikoloji tarafından olsun, hatta isterse psikanaliz ya da aşılmaz egolojisi içinde felsefe tarafından olsun– hemen hemen her zaman bu perspektif içinde düşünülmüştür; ve bu, yaradılış olarak, ya da acil veri olarak, algı olarak ya da yapı olarak böyledir. Algının ve şeyin ortaya çıkışı, ancak sosyo-genetik ya da *koinogenetik* (*koinos,* ortak, paylaşılmış) bir perspektif içinde düşünülebilir. Çün-

kü birey, şey ve dünya yalnızca toplumun kurulması içinde ve kurulması aracığıyla var olmakla kalmaz (eğer bakteriler için de varsalar, bunu biyologlara söylemelidirler; ama dili kullanmadan söylemeleri koşuluyla). Ama her toplum *bu* kurumdur, bir başkasını değil, *bu* özel toplumsal imgesel imlemler magmasını, psişenin başka türlü değil bu türlü toplumsallaşması yoluyla, başka bir biçimde değil *bu* biçimde var kılar. Onu, öznelerin duyumsal edim ve yeteneklerinin maddiliği içinde, görme, işitme ve dokunmaları içinde, onların *cisimsel* (tavırsal, özellik-algılayıcı) *imgelem*'lerine dayattıkları oluşum içinde var kılar; boomerang fırlatmak, Afrikalılar gibi dans etmek, flamenko söylemek ne içgüdüseldir ne de kültür-aşırıdır ("Beden teknikleri" bedensel imgelemin özel bir durumudur, daha doğrusu onun kodlandırılabilir bölümüdür). Bunu özellikle dili içinde ve dili dolayısıyla yapar. Dil dışında, terimin tam anlamıyla bir *algıyı* düşünmek mümkün değildir; böyle bir olasılık, kesin olarak konuşulduğunda, hiçbir "mantıksal" işlev içermez, "şey"in oluşumuna hiçbir imlem ya da düşünümsellik müdahale etmez (ya da, aynı anlama gelmek üzere, bunların hepsi zaten "şey"in içindedir). Öznenin, minimal de olsa bir *yapma*'sı dışında bir algıyı düşünmek de imkânsızdır. Dil örneğinde, *legein*'in, dilin kod boyutunun dilden, dilin imsel boyutundan ayrı olmaması gibi, burada da, yapma örneğinde, *teukhein,* dar anlamda işlevsel boyut, toplumsal davranma'dan, bireylerin karşılıklı faaliyetlerinin dahil olduğu imlemlerden ayrılamaz. Katılınabilir olan tasarlamanın ve yapmanın koşulları ve örgütlenmesi, toplumsal olarak kurumlaşmıştır ve ancak böyle olabilir.

Şeyin kuruluşunun –insan-hayvan için zaten kısmen eklemli haliyle, dışsal olduğu kadar içsel de olan, doğal katmana kuşkusuz payandalanmış– kültür-aşırı bir kutbunun varlığı, bir şey'in *ne* olduğu ve belirli bir toplum için şeylerin

neler olduğu üzerine de henüz hiçbir şey söylememektedir; bireyin kültür-aşırı kutbunun varlığı bir bireyin *ne* olduğunu ve verili bir toplum için *nasıl* böyle olduğunu da söylememektedir. Ruhu olmayan, canlı olmayan, niyeti olmayan hiçbirşeyin varolmadığını düşünen insan ile şeyleri çoğu zaman ve daha ziyade mülkiyetindeki nesneler olan hareketsiz aygıtlar ya da ötekinin gözünde varolma araçları olarak gören insan için şeyin algısının, şeyin algısı olarak özdeş olduğunu savunan ya da insanın şey ve dünyayla ilişkilerinin her zaman aynı olan çekirdeğiyle şu ya da bu kültürde bu çekirdeği saran "imgesel" (ki burada ancak baştan başan kurgusal anlamına gelebilir) dallanmaları birbirinden katiyetle ayırabilmenin yolunu bildiğini düşünen filozofun, sosyoloğun ya da biyoloğun cesareti büyüktür – bu bizde yoktur. Ama, böyle bir ayrım mümkün olmadığından, bireyin, şeyin, dünyanın toplumsal kuruluşundan esasen bağımsız bireysel bir algıyı düşünemeyiz. Ve, tersine, bu kurumu, varolması içinde, varlık kipi içinde, ve her seferinde olduğu *şey* içinde, ebedi bir insan tarafından ebedi bir dünyanın ve şeylerin sözümona katı kurallı algısından yola çıkarak indirgenmesi ya da inşaası imkânsız olan toplumsal imgeselin yaratısı olarak düşünebiliriz ancak. Dünyanın *falanca* kurumuna açılan ve *falanca* şeylerle ilgili olan toplumsal-tarihsel bir birey için dünyaya açılımı biliyoruz ancak. Psişe, dünyaya açılışının gizilgücünü kuşkusuz içerir –bunu başka türlü düşünemeyiz, ama aynı zamanda bu bir totolojidir– ama bu açılma ancak toplumsal-tarihsel birey olarak yapısının dayattığı kopma aracılığıyla edimselleşebilir; bu "edimselleşme", psişenin bir *physis*'i içinde önceden-oluşmuş olasıların edimselleşmesinden daha fazladır, çünkü, eğer böyle olsaydı her yerde ve her zaman *aynı* olurdu.

Bu mülahazalar, fiili bir doğuşu hukuksal bir düzenin, birey, şey ve dünya psikolojisi ve sosyolojisini bunların ampi-

rik ya da aşkın mantık ve ontolojilerinin yanına koymayı ya da karşısına çıkarmayı hedeflememektedir. Mutlak ve nihai olarak kabul edilen bu ayrımların bir anlamı yoktur; ancak nisbi olarak ve *bir şeye göre* değer taşırlar. Sözümona aşkın tüm temeller, sonuçta bir olguya, ve kaba bir olguya başvurmaya mecburdur: Kant'a göre deneyimin var olmasına, Husserl'e göre *Lebenswelt*'in var olmasına. Karşılıklı olarak, bir ontoloji içermeyen olgular bilimi fikri, bilim insanlarının tutarsız bir fantasmasından başka bir şey asla olmadı; mevcut haliyle ve mevcut içeriği içinde, özellikle tutarsız ve özel bir metafiziği ifade eden fantasmadır bu.

Örneğin dil, tam algının olgusal olmayan, ama mantıksal olan –daha doğrusu, aşkın– bir önvarsayımıdır. Ama burada söz konusu edilen şey, asla genel olarak bir dil ya da genel olarak konuşan-varlık yetisi değil, belirli bir dile katılmadır; ve aşkın ya da katışıksız bir dil fiilen değil, hak olarak yoktur, çünkü böyle bir dil fikri kendi içinde çelişiktir, hatta bir kez değil birçok kez çelişiktir. Dolayısıyla, bir öznenin bir dünyaya erişebileceğini (ya da oradaki-varlık'ın varlığın ufkunda varolanlara rastladığını) söylemek, aşkın ve ontolojik olarak, *falanca* dil içinde ve bu dil dolayısıyla var olduğunu söylemektir (her olgunun, özel herhangi bir dil *olgusu* da –örneğin Almanca– dahil hak olduğunu söylemenin tamamen tutarlı olduğunu kabul eden filozof –Hegel– için neredeyse karşı konulmaz baştan çıkma elbette buradan kaynaklanır). Yine böylece, şeylerin ve dünyanın temsilî akışla ilişkisi hakkında: Şeylerin ve dünyanın, şey ve dünya olarak ve her seferinde var olmaları anlamında, toplumsal-tarihsel kurumlar olduklarını, yani bu bakış açısıyla, toplumsal imgeselin yaratıları olduklarını yukarıda güçlü biçimde vurguladık. Ama aynı zamanda yine de psişenin var olduğu şeyler ve dünya vardır – ve bu şu demektir: Özne, toplumsal-tarihsel kuruluşuna indirgenemediği sürece, her zaman için baş-

ka şeydir ve toplumsal birey tanımından daha fazladır; yoksa ya robot ya da zombi olurdu. Öyle ki, psikoloji (bundan elbette ki labirentler içindeki fareleri anlamıyorum) her ontolojinin, şeyler ve dünya üzerine, varolanlar ve varlık üzerine her düşünmenin koşuludur. Bir dünya ve şeyler (ve bir mantık) ancak psişe ve psişenin deliliği var olduğu sürece mümkündür. Bir anlamda, algıdan bağımsız temsilî akış yoksa algı da yoktur. Algıdan *başka bir şeye* sahip olmayan bir öznenin *hiçbir* algısı yoktur: "Şeyler" tarafından tamamen kapılmış, onların üzerine yaslanmış, dünya karşısında ezilmiş, bakışını onlardan ayıramaz, dolayısıyla kendi üzerine yöneltemez olur. Ve, imgelemden ve imgeselden söz ederken bayağı bir biçimde söylendiği gibi, kendini veren şeyi inkâr etme ya da hiçleştirme yönündeki basit yeti değildir bu. Temel olan şeyden burada söz bile etmiyoruz: Kökten oluşturucu imgelemden, *Einbildungskraft* değil, *Bildungskraft,* imgelere katan ve biçim veren olarak –bu, "kendini veren"in her zaman için aynı zamanda "kendini vermeyen" içinde, basit bir "bu olmayabilir" oluşturmaktan ziyade, her birinin görünenden başka bir kapsamı olan tanımsız gölgeler yığını içinde olmasını da "olumlu olarak" içerir ve gerektirir. Aynı zamanda "iç" derinlikler ve yoğunluklar da olduğu için, "şeyler", yani "dış" derinlik ve yoğunluklar vardır; "dış" sabitlik ve direniş, "iç" değişkenlikler ve akışkanlıklar olduğu için vardır; tıpkı, "iç" ısrar olduğu için "dış" hareketliliğin olması gibi. Temsilî akış olduğu için algı vardır. Bu bakış açısından, –toplumsal imgesel olarak ve psişenin imgelemi olarak– imgesel, "gerçek"in mantıksal ve ontolojik koşuludur.

Temsil ve düşünce

İmgesel, en yavanından, imlerin mekanik manipülasyonuna neredeyse indirgenebilecek olan neredeyse düşünce olma-

yan düşünceden (eğer bu mümkünse!) en zengin ve en derinine kadar her düşüncenin de koşuludur elbette. Daha önce söylendiği gibi, üstünün örtülmesi tüm felsefe tarihini yönetmiş olan bu soruna başka yerde tekrar döneceğim ("mantıksal olarak"), şekiller, şemalar, imgeler, sözcük imgeleri olmadan düşünce yoktur. Yukarda uzun uzadıya söyledik: Ölçülülüğün, düzenin, eş-varlığın, ardışıklığın işlemsel şemaları, mantıksal olarak inşa edilebilir değildir; her mantıksal yapı onları önceden-varsayar. Hem toplumsal *legein*'in ürünü olan hem de bunun tarafından önceden-varsayılmış olan bu şemalar, aynı zamanda, temsil kiplikleri olarak başka türlü ortaya çıkarlar ve işleyebilmek için, her zaman buna dayanmak zorundadırlar; ve, imgelemin ve imgeselin, "güdülenmemiş" tarzda, keyfi olarak koyduğu şekiller/imgeler tarafından taşınmıyorlarsa ne toplumsal *legein*'de, ne psişik temsilde var olabilirler ve işleyebilirler. Bu arada belirtmek gerekir ki, Öklid'çi olmayan geometriciler tarafından ya da sayı nosyonunun genelleştirilmesiyle, bir yüzyıldan beri hafifçe ileri sürüldüğü gibi, asla tartışma konusu edilmeyen, Kant'taki Aşkın Estetik ve Şematizm Doktrini'nin eksik de olsa (çünkü egolojik'tir ve toplumsalı ve dili bilmezden gelir) derin hakikati bunda yatmaktadır. Çünkü, katışıksız sezgi ve aşkın imgelem (ki, bilginin özel bir evresiyle bağı burada tesadüfi olarak kendini göstermektedir) şemaları başlığı altında Kant'ın gerçekte hedeflediği şey, imgesel *mathesis*'in indirgenemez, inşa edilemez, her yapım ya da tümdengelimin ön-varsaydığı, aynı zamanda tümevarımcı da olmayan, çıkarsanamayan, tüm ampirik tümevarım ve çıkarsamanın ön-varsaydığı köktü: Ancak, bölünmez biçimde estetikolojik olarak betimlenebilecek, ama aslında tüm estetik ve tüm mantıktan, tüm *aisthesis* ve tüm *logos*'tan önce gelen şey. Bu kök, temsil içinde ve temsil dolayısıyla içerilmiş olan, en temel şemaları ortaya çıkarma ve onları şekillendirme, yani *tasarlanabilir kıl-*

ma olasılığıdır; böylece, ilk "mantıksal" işlemler ve temsilî akış içinde, başlangıç olarak bir "uzam" ve bir "zaman" içindeki karşılıklı *yerleri* açısından, kararlılıkları ve karşılıklı ilişkileri açısından tanımlanabilir nesneler kümesinin ayrılığı mümkün olur. Bu "uzam" ve bu "zaman" aslında burada genel bir alımlayıcının özelleşmeleri de olsa ve Kant onları yalnızca temsilî akışın tüm içeriğinden değil, bu akışın *herhangi bir* içeriğinden de bağımsız olarak –bunu *a priori* olarak adlandırır– düşünse de; bunlar ancak burada ortaya çıkan başkalık, öteki şekillerin sürekli yaratılışı, kökten imgelem eserlerinin yayılması içinde ve bu başkalık dolayısıyla var olabilseler ve neyseler o olabilseler de; dolayısıyla bu uzam ve zaman, ancak *ikincil* bir düşünümsel ayrılık için "katışıksız" olarak belirebilse de, zamanın felsefi kuruluşu hakkında yukarda söylenmiş olan şeyden sonra bu açık olmalıdır. Yalnızca şunu eklemek gerekir ki, onun var kıldığı şema ve şekiller temsilî akışın belirlenimsizliği içinde kalırlarsa, maddi-soyut (*bu* belirlenmiş olduğu ölçüde maddi; belirlenmiş *bu*'nun ötesinde değer taşıdığı ölçüde soyut) "dayanaklar" içinde, yani kısaca ifade edersek *imler* içinde "sabitlenmiş" ve "istikrara kavuşmuş" değillerse, tüm bunlar hiçbir işe yaramaz. Dil, farklı bilinçler arasındaki iletişim aracı değildir yalnızca; bilincin kendisiyle –yani, yalnızca bilincin– iletişiminin temelidir. Tekbenci bir düşünce bile –eğer bu tutarsız kurguyu anmak istersek– dil olmadan olamaz. Ama dil imleri içerir; dolayısıyla, sabit ve istikrarlı şey-olmayan-"şeyler" (şey olmayan olarak, yani im olarak ele alınan şeyleri) içerir, ve bu işlemin iki yanı, toplumsal-tarihsel kurum olarak *legein*'i içerir, bu da, düşünceyi egolojik bir perspektif içinde düşünmenin imkânsızlığı ile –sonuçta– toplumsalı gözardı ederek varlığı düşünmenin imkânsızlığını bir kez daha gösterir.

— o —

Psikogenetik ya da idiogenetik perspektifler ile sosyogenetik ya da koinogenetik perspektifler hem birbirlerine indirgenemez hem de birbirlerinden ayrılmazdır ve sürekli olarak birbirlerine göndermede bulunurlar; bu perspektifler ortadan kaldırılamaz, bunları bir yana bırakarak ya da unutarak, özneyi, şeyleri, dünyayı düşünmemiz mümkün olamaz. Ama aynı zamanda, *belirli* özneyi, *belirli* toplumu, *belirli* şeyi, *belirli* dünyayı düşünürüz ya da düşünmeye çalışırız ve şu ya da bu biçimde, bunların, kurumun, hukuksal kuralın, metanın, *Füg Sanatı*'nın, düşün, sanrı olarak sanrının da *var olduğu* gibi *var olduklarını* sürekli olarak ve elimizden geldiğince tam biçimde söylüyoruz. Hatta, kendi toplumsal-tarihsel kurumumuz içinde ve düşüncenin toplumsal-tarihsel kurumu içinde kök salmış olarak, baştan başa bunların istilası altında, neredeyse her şeyi ona borçlu olurken neredeyse hiçbir şeyi ona borçlu olmayan ve tutarlı söylemin basit gerekliliklerinden, bizim toplumumuzun ortaya koyduğu ve bizim temsilimizin taşıdığı şekillerden, onları böyle-var-olma ve birlikte-var-olma yapan toplumsal imgesel anlamlardan başka hiçbir şeye göre kendini düzenlemeyen bir hakikati bu kurumun ötesinde hedeflediğimiz ölçüde ancak gerçekten düşünürüz. Aynı zamanda, bu sözceleri hem tartışmasız hem de kanıtlanamaz olarak ortaya koyarak düşünebiliriz: Dünya var, psişe var, toplum var, im var. Ve bu güzergâh, felsefenin ve hakiki ve tek bilimin, düşünen bilimin güzergâhıdır.

İmdi, felsefenin –hiç kuşku yok ki olduğu gibi– toplumsal-tarihsel kurum olduğunu söylemek, onu felsefe olarak ortadan kaldırmaz. Dünyaya açılmanın ancak toplumun kurulması içinde ve toplumun kurulması yoluyla var olduğunu söylemek, bu açılmayı engellemez – hatta bir anlamda onu genişletir. Merleau-Ponty'nin çift görme halini andığı, ama aynı zamanda ve özellikle doğuştan bir hemiyanopsiden

de [yarım körlük] muzdarip olan geleneksel ontoloji için ise bu açılmanın önünü tıkar. Temsili görmeye son vermedikçe dünya görülemez – ya da tersi. Kıyaslanamaz temsilî akışların sayısız çoğulluğu varsa eğer, *bir* dünya nasıl var olabilir? Eğer her birimizin kendi özel dünyası (*kosmos idios*) varsa, dünya nasıl ortak (*kosmos koinos*) olabilir? *Dolayısıyla*, temsil yoktur – Felsefe İmparatorluğu'nda baskın konum; ya da, İmparatorluk basamaklarının ötesindeki kuşkucu barbarlar için, dünya yoktur. Problemin var olmasını sağlayan terimlerin yarısını ortadan kaldırarak problem çözülürmüş gibi. Sayısız özel dünya olmasaydı eğer, ortak dünya olarak dünya sorunu ve *kısaca hiçbir sorun* olmaz. Tıpkı, sayısız kanı –*doxai*– olmasaydı, hiçbir hakikat –*alétheia*– sorununun olmayacağı gibi. Dünyanın ve dünya sorununun var olmasının nedeni, ortak dünya ve özel dünyalar olduğu *içindir*. Dünyayı tanıyabilmek için temsili ortadan kaldırınam gerekmiyor (ve tersi de gerekmiyor). Felsefe, dünyanın varlığını kurtarmak için temsilin varlığını ortadan kaldırmak gerektirdiğini gerçekten savlamak zorunda olsaydı, bu konum –dolayısıyla, önvarsayımların özdeşliği– ile –psikozun olası tanımlarından biri olan– ancak dünyanın varlığını ortadan kaldırarak temsilin varlığını kurtaran konum arasında kusursuz bir simetri olduğunu saptamak gerekirdi. Dahası, toplumların farklı, özel dünyaları içinde ve bu dünyalar aracılığıyla –ve yalnızca bu şekilde– dünya olarak bir dünyanın var olduğunu ve oluştuğunu kabul etmek için, –özellikle her bir toplumun kendi *kosmos idios*'u gibi *kendi* dünyasını da kurumlaştırdığı ve örgütlediği olgusunda tezahür bulan ve diğerlerinin farklılığını, ancak bunu kendine dahil ederek, şu ya da bu biçimde emerek ve hazmederek tanıdığında kabul eden– toplumların farklılığını ortadan kaldırmak zorunda da değilim.

Demek ki bu iki güzergâh temeldir, ortadan kaldırılamaz, indirgenemez, birbirinden ayrılamazdır. *İdio*-yaradılış

ve *koino*-yaradılıştan yola çıkarak, şeyin, algının, dünyanın, mantığın, düşüncenin hem psişenin temsilî magması içinde, hem de toplumsal-tarihsel kurum içinde kök salmasını gösteren şey; dolayısıyla, şey, dünya, birey, düşünce, imlemin kurumlar ve kurumların tortulaşması olduğunu, aynı zamanda, var olabilmek ve işleyebilmek için öznelerin temsilî akışı tarafından taşınmaları gerektiğini; düşünülen-konuşulan anda, düşünülebilecek-konuşulabilecek "önce"nin olmadığını, ancak bu ardışık kurumların ortasında ve onlardan yola çıkarak düşünüp-konuşabileceğimizi – öyle ki, olası bir kökten tabula rasa'nın, genelleşmiş kuşkunun ya da ilk kuruluşun asla olmadığını ve sözün ve düşüncenin koşullarının araştırılmasının asla kökten olamayacağını da gösterir; çünkü bunları onaylamadan ne bunlardan soyutlanabilir ne de bunları tartışma konusu edebilir. Ve onları bir başka biçimde sorgulamak için bıkıp usanmadan tüm bu noktalara geri dönen, "*vardır*: temsil vardır" ile "*vardır*: şey vardır"ı karşılaştıran, özel dünyalar ile toplumsal-tarihsel dünyaların farklılıkları ve başkalıkları içinde ve bu farklılık ve başkalıklar aracılığıyla, *bir* imlem dünya ile *bir* dünyayı hedeflemeye çalışan, onun kurumlaşması ile verili her kurumlaşmayı sınamaya kalkışan, ve en elverişli koşullarda, yeni bir kurumun billurlaştığı noktaya varan, ama kimi zaman da, kurumu bir başka biçimde sorgulayacak, bitmek bilmeyen bir başka güzergâhın çıkış noktasına varır.

Bu güzergâhların her biri her noktada ötekine götürür; her biri, her yerde, ötekinin içinde yoğundur. Ve onların ilişkisini ne çatışkı olarak, ne tamamlayıcılık olarak, ne de döngüsel olarak adlandırabiliriz; o, neyse odur, kendinin modelidir, kendinden yola çıkarak düşünülebilir. Tarihsel düşünce olarak ve düşünen *yapma* olarak düşüncenin varolma kipidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUMSAL İMGESEL İMLEMLER

Özdeşleştirici ya da kümelendirici mantığın, var olanın yalnızca bir katmanı üzerinde etkisi olduğunu ve bilerek yapmanın kaçınılmaz olarak bu katmanı aşmaya yöneldiğini kabul etmek şu soruya yöneltir: Özdeşleştirici mantığın ve bununla eştözlü olan ontolojinin sınırlarını basitçe saptamanın ötesine gidebilir miyiz, olanı nasıl düşünmemek gerektiğini söylemekle yetinmeden düşünebilmek için basit olumsuz ontolojiyi aşabilir, bir (ya da birçok) yol bulabilir miyiz?

Bu muazzam soru, bu eserin sınırlarını ve hedefini fazlasıyla aşmaktadır. Ama toplumsal-tarihsel ve imgesel, imler, temsil üzerine burada söylenmiş olan şey, birkaç ön mülahazayla bunu aydınlatmayı sağlıyor ve aydınlatmaya mecbur bırakıyor.

Magmalar

Yüzyılın son üç çeyreğinin bilme faaliyetinin doğrudan sonucu olan mevcut felsefi ve bilimsel durum, miras aldığımız mantık ve ontolojiyi –her biri farklı biçimde ama bir o kadar

da kesin olarak– kökten tartışma konusu eden temel parçacıklar ve kozmik alandan, canlının öz-örgütlenmesinden, bilinçdışı ya da toplumsal-tarihselden oluşan bu yeni nesnelerin varlık kipi ve mantığı üzerine düşünmeyi kesin olarak gerektirmektedir.

Bu nesnelerin bilinmesi, ele alman her bir durumda verimli oldukları kadar özgül oldukları da kuşkusuz olan yeni imlemlerin ya da imlem kalıplarının yaratılmasına bağlı olarak mümkün oldu ancak; ya da önceden bilinenlerden başka varlık kiplerini ve örgütlenme kiplerini gün ışığına getirdi. Bu iki formülasyondan hangisinin daha "doğru" olduğunu –yani, nihai düzeyde sorunun yalnızca dile getirilemez değil, anlamsız da olduğunu– öğrenmek için tartışmanın boşuna olduğunu ileri sürmek de söylemeye çalıştığım şeyin bir parçasıdır.

Bu imlemlerin ya da bu örgütlenmelerin ortak özellikler taşıyıp taşımadığı ya da kendi aralarında keşfedilebilir ilişkiler sürdürüp sürdürmedikleri ve bunların neler olduğu; ayrıca, her seferinde, geleneksel mantıkla sürdürdükleri ilişkiyi tam olarak aydınlatıp aydınlatmadıkları sorusu ortaya atılır. Bu sorunu düşünme yönündeki her teşebbüsün, kat ettiğimiz bilerek yapmanın *bu* aşamasına, dolayısıyla onunla bağıntılı haldeki olanın katmanlarına nasıl bağlandığının da bilincinde olması gerektiği açıktır; aynı şekilde, imlerin (ve kategorilerin) *bölgeselliğini* göz önünde bulundurmalı[1] ve naif tümelleştirme ya da birleştirme teşebbüslerinden kaçınmalıdır. Hem kuantum görüngüleri, hem bilinçdışı, özdeşleştirici mantığın çerçevesini aşıyorsa bu, *aynı* yeni bir mantık çerçevesinde düşünülmelerini zorunlu kılmaz. Şu da açıktır ki, eğer bir –ya da birçok– yeni mantık oluşabiliyorsa, bunun özdeşleştirici mantıkla ilişkisi de, sırası geldiğinde, miras alınan çerçeve içinde düşünülemez. Çün-

1 Bkz. "Science moderne et interrogation philosophique", *l.c.*, s. 70-72.

kü bu ne özdeşleştirici mantığa basitçe eklenebilir ne de bunun bir genelleştirilmesi ya da aşılması olarak kabul edilebilir. Özdeşleştirici ya da kümelendirici mantıkla ancak *sui generis* paradoksal bir ilişki sürdürebilir; çünkü, örneğin, olanın, herhangi bir bölgede ya da herhangi bir katmanda ayrı ve tanımlı olanın kiplerine göre kendi kendine örgütlenmiş *olmadığını* düşünmeye ya da söylemeye izin vermesi için, bunun da –burada sürekli yaptığımız gibi– ayrı ve tanımlı terimler kullanması gerekir. Özdeşleştirici-olmayan'ı ortaya çıkarmak ve aydınlatmak için özdeşleştirici olandan yararlanması gerekir –ve, yapılabildiği kadar ve yukarda anılan belirleyici sınırlar içinde, özdeşleştirici olanın ortaya çıkmasını kısmen aydınlatmak için özdeşleştirici-olmayandan yararlanabilmelidir– ("Diyalektiğin" özdeşleştirici mantığın bir değişkesinden başka bir şey olmamasının nedeni Hegel'in özdeşleştirici terimler kullanması değil –başka türlü nasıl *konuşabilirdi*?–, esas olarak *belirliliğin* şemasıyla ya da hiper-kategorisiyle işlem yapmasıdır).

Yukarda anılan bölgeler hakkında bildiklerimiz ve aslında daima bildiğimiz şeyler,[2] bizi şunu söylemeye yöneltir: Olan şey, hangi bölgede olursa olsun, ne teorik bilincin –ya da genel olarak kültürün, ya da her bir kültürün kendi tarzında– yalnızca kendi yasalarını ya da keyfiyetini açıklayan bir düzeni dayattığı –ya da bunu tek dayatabilecek olan– düzensiz bir kaos olarak düşünülebilir ne de kusursuzca örgütlenmiş kendi dünyası içinde iyice ayrı ve iyice yerleşmiş şeyler kümesi olarak ya da (aynı anlama gelmek üzere) karmaşıklığı ne olursa olsun, özler sistemi olarak düşünülebilir.

Olan, mutlak anlamda düzensiz bir kaos değildir ve olamaz. Zaten bu terime hiçbir anlam atfedilemez. Rastlantı-

2 226. sayfadaki 33. dipnotta verilen *Philèbe* alıntısından başka, neredeyse kelimesi kelimesine aynı şeyi söyleyen Philolaos'ta da (Diels Fr. 1 ve 2) bu görülebilir.

sal bir küme de, rastlantısal *olarak* hâlâ harika bir örgütlenme sunar; bunu tarif etmek, olasılıklar teorisinin sergilendiği ciltler doldurur. Eğer böyle olsaydı, hiçbir örgütlenmeye elverişli olmazdı, ya da her örgütlenmeye elverişli olurdu; her iki durumda da, tutarlı her söylem ve her eylem imkânsız olurdu. – Eğer ampirist-kuşkucu tez mutlak olarak ve kökten ele alınırsa, söylediği şeyi ötekinin ya da kendinin anlaması, dile getirdiği şeyi işitmesi, hatta var olması için dile getirenin beklentisi de dahil, her şeyi darmadağınık eder; eğer nisbi olarak ele alınırsa, görüngüler içinde olasılıklar ya da Hume gibi, öznede alışkanlıklar bahşetmek, dolayısıyla mutlak bir kaos fikrini baştan inkâr etmek zorundadır. – Eleştirel felsefe (Kant), ilk evrede, kendini veren şeyin, düşüncenin dayattığı şey dışında herhangi bir örgütlenmesi fikrini reddettiğinde, böyle bir örgütlenmenin asla zorunluluğa (yani, gerçek belirlenirliliğe) sahip olmayacağını ortaya koyduğu için bunu yapar; tanımı gereği (totolojik olarak, özdeşleştirici olarak) tek zorunluluk, düşünme ediminin kendi zorunluluklarından kaynaklanandır. Böylece, kendini verenin örgütlenmesinin zorunlu biçimleri, "bir şey = X"in kendini verdiğinde bunu düşünmesini sağlayan zorunlu biçimlerden başka bir şey olamaz (kategoriler). Ama, düşüncedeki hiçbir şeyin, kendini veren şeyin kategorilerin üzerinde fiilen etkide bulunabileceği gibi olmasını sağlamadığı –başka deyişle, duyumların sözümona kaosunun yine de *örgütlenebilir* olduğu–; dahası, dünyanın yalnızca, örneğin, töz kategorisinin olası dayanaklarıyla dolu olmadığı, yalnızca *örgütlenebilir* olmadığı, ama zaten belli bir biçimde *örgütlü* olduğu (*tanımsız* yıldızlar, *tanımsız* ağaçlar, *tanımsız* köpekler, vs. olduğu),* bu olmadan bilincin yasamasının nesnesiz kalacağı saptamasıyla sonraki evrelerinde karşılaşmak zorundadır; bir kez göz-

(*) Fransızca'da iki çoğul eki vardır *des* ve *les*. Burada kullanılan *des* eki, söz konusu varlığın tanınmadığı durumlar için kullanılır – e.n.

lemlenen tüm görüngü sekanslarının bir daha *asla* meydana gelmeyeceği kesin olsaydı, nedensellik ilkesiyle ne yapabilirdik? Mutlak anlamda biçimsiz bir madde fikri düşünülebilir bir şey değildir, çünkü "dayatılan" biçim açısından maddenin mutlak farksızlığına denktir, bu da, maddeye farklı biçimlerin dayatılmasının da kendi aralarında farksız olmasına yol açar ("doğramacının sanatı flütlere aktarılabilir," diyordu Aristoteles)[3], ve deneyimle ilgili olarak ne doğru vardı ne yanlış. Bu durumda eleştirel felsefe, bilinç ile dünyada-böylevarlığı arasında, "mutlu tesadüf" (*glücklicher Zufall*;[4] zorunluluğun zorunlu fikrinden yola çıktığımızı hatırlayalım) olarak nitelediği, ama transendantal bir garanti –ki bunun aslında baştan itibaren her şeyi üst-belirlediği fark edilecektir– arayıp bulacağı bir denklik kabul etmek zorundadır. Gerçekten de Tanrı, kozmolojik sonuçlara yol açan pratik aklın bir postulatı değildir yalnızca (eğer Tanrı kaotik bir dünya istemiş olsaydı, nasıl olurdu da etik olarak davranabilirdik?); satır aralarında olsa da ve "varlığı"nm kanıtlarının çürütülmesine rağmen o, özellikle, teorik aklın bir postulatından daha fazladır: "Aşkın ideal" olarak, yalnızca (anlağın kullanımını düzenleyen) aklın kullanımını düzenlemekle kalmaz, ama, yalnızca tam anlamıyla belirlenmiş olarak, var olma'nın anlamını tam olarak belirleyen yalnızca odur.

Kendini veren şey, küme ya da kümeler hiyerarşisi, öz ya da özler sistemi de değildir. Bilerek yapma'yı var eden toplumsal-tarihsel, imgesel, im, dil, temsil hakkında yukarda söylenmiş olan şey bunu yeterince göstermektedir; çağdaş fiziğin durumu da bunu göstermektedir.[5] Kendini veren şey, kümelendirici mantığa, *legein*'in taşıdığı örgütlenme-

3 *De anima*, I, 3, 407 b 24-25.

4 Kant, *Critique de la faculté de juger*, Fransızca tercüme Philonenko, 1968, s. 31.

5 Bkz. "Science moderne et interrogation philosophique", *l.c.*

ye uygun değildir. Bunun katmanlarından biri, birinci doğal katman, bu örgütlenmeye kısmen uygundur; ama *mantıksal* sorgulama ayağa kalkıp genişlediğinde, bu örgütlenme parçalı, boşluklu, eksik olmaktan da fazla olarak kendini gösterir. O zaman, birinci doğal katmanın ötesinde rastladığımız şey, yine örgütlenebilir olarak görülür, ama aynı zamanda "kategoriler"imizi değiştirmeye bizi zorlayacak şekilde önceden örgütlenmiş olarak da görülür – bunları çekip çıkardığımızı ya da dayattığımızı söyleyemeyiz. Yalnızca her yeni tabaka ya da katman da sırası geldiğinde, er ya da geç, boşluklu olarak ortaya çıkmakla kalmaz; ama, kendini veren bu tabaka ya da katmanlarının kendi aralarında sürdürdükleri bağıntılar –tözelleştirilmesi ya da şeyleştirilmesi kesinlikle gerekmeyen terimler– ne kaotiktir (kuantum mikrofiziğinden klasik fiziğe belli bir geçiş vardır) ne de özdeşleştirici mantığa tabidir (bu bakış açısından, paradoks ve çıkmazlarla doludurlar). Bir başka biçimde, dilin kendi içinde, kod ile dil arasındaki bağıntıların ne kaotik ne de özdeşleştirici olduğunu da gördük ve yine bir başka biçimde, bir toplumdaki "özel dünyalar" ile "ortak dünya" arasındaki bağıntılarda da bu geçerlidir.

Özdeşleştirici ya da kümelendirici mantığın dayatılmasından önce, kendini verenin var olma kipini hedefliyoruz; bu var olma kipi içinde kendini böyle verene *magma* diyoruz. Bunun alımlanan dilde ya da herhangi bir dilde usulüne uygun bir şekilde tanımını vermek elbette söz konusu değildir. Ama aşağıdaki önerme yine de gereksiz olmayabilir:

Bir magma, tanımsız sayıda kümelendirici örgütlenmenin çıkartılabileceği (ya da: içinde imal edilebileceği), ya da bu örgütlenmelerin (sonlu ya da sonsuz) kümelendirici bileşimleriyle asla (ideal olarak) yeniden oluşturulamayacak şeydir.

Kendini veren her şeyin bundan kümelendirici örgütlemeler çıkarabileceğini (ya da burada örgütlenebileceğini) söylemek, kendini veren şeyin içinde, (basit ya da karmaşık) imleme terimlerinin her zaman saptanabileceğini söylemektir. Bu terimleri, (terimin tam anlamıyla) küme öğeleri olarak ele almak isteyip istemediğimiz ve bunların verimli kümelendirici işlemlere katlanıp katlanamayacakları sorusu, ele alınan nesne kadar, bu nesnelerle (teorik ya da pratik olarak) ne yapılmak istendiğini de ilgilendiren bir sorundur. Her şey her zaman kümelendiricidir (yani, totolojik olarak, söylenmiş olan her şey, söylenmiş olarak söylemenin kuralları altındadır); ama, bazı sınırların ötesinde ya da bazı alanların dışında, ancak kabaca böyledir (bir kitaptaki tipografik işaretler her zaman sayılabilir ya da Louvre'daki heykellerin ağırlığı ölçülebilir, ki onları taşımak gerektiğinde bu çok önemli olur, ya da her birinin az sayıda ölçülü öğeden oluştuğu ortaya konduktan sonra Amerikan yerlilerinin mitleri birbirlerine dönüştürülebilir), ya eksik olarak (*in toto* ele alınan matematik) ya da çatışkılı olarak (çağdaş fizik) böyledir. Akla uygun biçimde kümelendirilebilir olan ile ancak boş olarak böyle olan ya da hiç olmayanın karmakarışıklığı neredeyse hayal edilemez karmaşıklık derecelerine erişebilir (örneğin, matematik ile ekonominin ilişkisi).

Nihayet, çelişik metaforların birikmesi yoluyla, magmadan anladığımız şeyin sezgisel bir tanımını vermeye çalışalım (okurun kendine verebileceği en iyi sezgisel destek, "Fransız dilinin tüm imlemleri"ni ya da "kendi yaşamının tüm imlemleri"ni düşünmek olur). Terimin alışıldık anlamında bir olmayan, ama bir olarak imlediğimiz ve "içerdiği" şeyi fiilen ya da gücül olarak sayabileceğimiz anlamda bir çoğulluk olmayan, ama mutlak anlamda iç içe geçmiş olmayan terimleri her seferinde imleyebildiğimiz bir çoğulluğu düşünmemiz gerekir; dahası, istemsel olarak geçişli bir

ön-ilişkiyle biraraya getirilmiş, muhtemelen değişken terimlerin kesinsizliği (geri gönderme) ya da gücül ve gözden yiten tekillikleri her tarafa serpmiş, farklı ama yine de homojen kumaşlardan yapılma, bağlayıcı dokuların sonsuzca karmakarışık hale getirdiği bir demet. – Ve, özdeşleştirici mantığın işlemlerini, bu gücül tekillikleri, bu harç maddelerini, bu terimleri ayrı ve tanımlı öğelere dönüştüren ya da edimselleştiren, geri göndermenin ön-ilişkisini *belirli* ilişki olarak sağlamlaştıran, birlikte-tutma'yı, içinde-varlık'ı, üzerinde-varlık'ı, yakında-varlık'ı belirli ve belirlenen ilişkiler sistemi (özdeşlik, farklılık, aidiyet, içerim) olarak örgütleyen, böylece ayırt ettikleri şeyleri "kendilik" ve "özellik" olarak farklılaştıran, bu farklılığı "kümeler" ve "sınıflar" oluşturmak için kullanan eşzamanlı çoğul açımlamalar olarak düşünmemiz gerekir.

Fiilen verilebilecek olan her şeyin –temsil, doğa, im– *magma*'nın var olma kipine uygun olduğunu; *legein*'in ve *teukhein*'in kuruluşu / kurumu olarak dünyanın, şeylerin ve bireylerin toplumsal-tarihsel kuruluşunun / kurumunun, aynı zamanda her zaman özdeşleştirici mantığın kuruluşu / kurumu da olduğunu, dolayısıyla, kümelendirici bir örgütlenmenin, kendini sürekli olarak ona teslim eden verinin birinci katmanına dayatılması olduğunu; ama aynı zamanda, asla *yalnızca* bu olmadığını ve asla da olamayacağını –her zaman ve zorunlu olarak toplumsal, imgesel bir imlemler magmasının kuruluşu / kurumu olduğunu–; son olarak da, *legein* ile *teukhein* arasındaki ilişkinin ve toplumsal, imgesel imlemler magmasının özdeşleştirici ve kümelendirici gönderge içinde düşünülebilir olmadığını; *legein* ile temsil arasındaki, *legein* ile doğa arasındaki ya da temsil ile imlem, ya da temsil ile dünya, ya da "bilinç" ile "bilinçdışı" arasındaki ilişkilerin de böyle olmadığını ortaya koyalım.

Dildeki imlemler

Toplumsal imgesel imlemler sorununu en yaygın ve en aşina alanda ele alıyoruz: Dildeki imlemler alanında. İmlem, burada, bir terimin ve yakından yakına, doğrudan ya da dolaylı olarak *gönderme yaptığı* şeyin eş-aidiyetidir. Bir terimden yola çıkan ve bir terimin etrafındaki göndermeler demetidir. Örneğin bir sözcük, katı anlamdaki dilbilimsel imlenenlerine gönderir –ister "özel" olsun ister "mecazlı"– ve bunların her birine özdeşleştirici adlandırma kipi üzerinden gönderme yapar. Bu imlenenler, eksiksiz bir sözlüğün imlenenleridir ya da verili olarak kabul edilen dilin bir "durumu" için bir Ansiklopedik Sözlük kaydıdırlar; böyle bir sözlük ancak dilbilimsel ifadelerin sonlu ve tanımlı bir *corpus* için, yani ölü bir dil için var olabilir. Yukarda daha önce belirtildiği gibi, dilin verili "senkronik" durumu için önceden kayıtlı olanlardan *başka* dilsel imlenenlerin ortaya çıkışının kalıcı olasılığı, yaşayan bir dilin oluşturucusudur. Demek ki bu göndermeler demeti *açıktır*. – Ama sözcük, kendi gönderge ya da göndergelerine de gönderme yapar. Oysa bu gönderge asla mutlak ve ayrı bir tekillik değildir, ne basittir ne de kendine yeterlidir – hatta *ousia*'dır. "Özel ad" yoktur. Dar anlamıyla ele alındığında, ünlü *singularia nominantur, sed universalia significantur* anlamdan yoksundur. Bir tümel, özdeşleştirici ad içinde "adlandırılmıştır" (örneğin "birim", *unité, Einheit, hen,* vs. olarak "adlandırılmıştır") ve bir "tekil" kendi adıyla "imlenir", çünkü bu ad, "belirttiği" şeyin "an" ve "veçhe"lerinin kesinsizliğini otomatik olarak içermiyorsa ad değildir. "Bir bireyin adı" –kişi, şey, yer ya da her ne olursa olsun– bu bireyin ne *olduğu*'nun bitmek bilmeyen okyanusuna gönderir; fiili ve olası ömrü boyunca ("Pierre bunu asla yapmaz") tezahürlerinin tümüne ve sunabileceği tüm veçhelerde, gücül olarak gönderme yaptıkça adı vardır, sınırları

tanımsız çokboyutlu bu tüpe koruyucu olarak eşlik ettikçe ve tüm dokularından, ayrıca var olan her şey içine karıştıkça bu böyledir. Soyut olarak inşa edilebilir olan tek mutlak tekillik, "somut" burada-şimdi (Hegel'in belirttiği gibi, elbette soyut bir evrensel olan "burada-şimdi" *biçimi* değil), ancak "basit" ve "bölünmez" olarak –yoksa, "ayrı" ve "kendine yeterli" olarak değil–, tekillik şeklinde inşa edilebilirdir yalnızca. Ancak soyutlamaların olağanüstü birikimiyle inşa edilebilir (ve söylenebilir), bu soyutlamaların her biri, kendinden başka bir şeye sayısız göndermeyi seferber eder ("gözlem, 23 Kasım 1974'de, falanca meridyene göre x derece kuzey enlemi ve y derece doğu boylamında, 12 saat, 21 dakika ve 7 saniyede yapıldı" deyimine "bir anlam vermek" için gereken şeyi düşünmek gerekir). Dolayısıyla, adlandırmanın özdeşleştirici postulat olarak ortaya konmasının –anlamın özdeşleştirici kullanımının– ötesinde, göndergenin kendisi ve kendi içinde esas olarak tanımsız, belirlenimsiz ve açık olduğundan, göndermeler demeti de bu nedenle açıktır. Dilsel imlemenin göndergeden başka bir şey *asla* olmadığını söylüyor değilim; ama imlemin göndergeden asla ayrı olmadığını, aynı zamanda göndergeye göndermeyi de içerdiğini söylüyorum. İlk ya da temel imgesel anlamlar hakkında, bir imlemin, esas olarak, imlemin kendisinden herhangi bir açıdan gerçekten farklılaştırılabilir "gönderge"sinin olmamasının tamamen mümkün olduğu görülecektir. Sonuçta, dilin mülahazasında, soyutlama yapamayız; şu nedenle ki, yol açtığı, sonuç olarak ortaya çıkardığı, imkân tanıdığı, modellendirdiği imlem, fiili ya da gücül bireylerin temsillerine, kuşkusuz bir başka biçimde gönderme yapar. Bu ilişki olmadan dil olamaz; bireylerin temsil dünyaları ile dilsel imlenenler arasındaki belirlenimsiz ve tanımsız geçirgenlik, her iki taraf için de varolma, işleme ve başkalaşma koşuludur.

Tüm bunlar, var olan her şeyi yalnızca imlem olmaya in-

dirgediğimiz ya da imlemi var olan her şeyin içinde ve her bir imlemi de diğerleri içinde ortadan kaldırdığımız anlamına gelmez. Bir ve her terimin imleminin *tüm* dil olduğunu söylüyor değiliz – bunu söylemekten geri de kalınmamıştır ve aslında mantıkçı (yapısalcı)[6] bir perspektif içinde bunu söylemek zorunlu olurdu. Daha genel olarak, alternatif: Dilin her bir terimi, bir gösterme içinde muğlaklığa düşmeden ve hiçbir şeyi önceden varsaymadan ya da ayrıca sürüklemeden sergilenebilecek belirli bir "nesne"yi (ya da "düşünme"yi) imler; ya da, dilin bir terimi diğerleriyle "kendi" (?) farklılığından başka bir şeyi, diğerlerinin imlemediği "bir şeyi" asla imlemez, iki terimi savunulamaz olan bu alternatif, ancak dilin "mantıksal" bir yaklaşımının açmazını gösterir. Ya da imlem, özdeşlik bakımından belirlenebilir ve belirlenmiş değildir ve hiçtir; ya da herhangi bir şeydir, ve o zaman belirlenebilir ve belirlenmiştir, o zaman, her biri muğlaklığa düşmeden belirlenebilir olan bu "sözcük" ile bu "şey" ya da bu "fikir" arasındaki tekanlamlı bu ilişkidir; ya da, ilişkilerin katışıksız ilişkisidir, ki bunların her biri tüm diğerlerinin yadsınması olarak belirlenir (bu "belirlenim"in bu durumda mutlak anlamda boş olduğunu eklemeye gerek yoktur).

Ama bu alternatif tamamen kurgusaldır. Magma olarak dilin imlemleri, var olma kipi ve ölçütü olarak belirliliğe tabi bir kümenin öğeleri değildir. Bir imlem, belirsizce belir*lenebilir*'dir (ve bu "belirsizce" elbette temeldir), ama bu onun belir*lenmiş* olduğu anlamına gelmez. Bir başka özdeşleştirici öğeyle özdeşleştirici bir ilişkinin özdeşleştirici öğesi şeklinde geçici olarak her zaman için imlenebilir, saptanabilir (adlandırmada olduğu gibi); tıpkı ardışık belirlenimlerin açık bir deva-

6 Böyle bir perspektifte dil, *yalnızca* farklılıkların, terimsiz ilişkilerin sistemi olduğundan, herhangi bir terimin verili olması için tüm diğerlerinin de aynı zamanda verilmiş olması gerekir.

mının çıkış noktası olarak falanca varlığın "herhangi bir şey" olarak imlenebilmesi gibi. Ama bu belirlenimler, ilke olarak onu asla tüketmez. Dahası, başlangıçtaki "herhangi bir"e geri dönmeye zorlayabilirler ve aslında her zaman da zorlarlar ve onu "bir başka herhangi şey" olarak ortaya koymaya yöneltirler, bunu yapmak için de ilk belirlenimin yapılmış olduğu ilişkileri altüst ederler. Bir bilgisayar için bu tür işlemlerin imkâsızlığı ortadadır ve muhtemeldir ki, bir dilbilimci de, dilbilimci olarak, burada kaybolur; ama okuryazar olmayan bir balıkçının kaybolmayacağı kesindir. Tam anlamıyla magma olarak imlemler bir kaostan tamamen başka şeydir. Her imin gönderme demeti olarak tarif ettiğimiz şey, elbette herhangi bir şey değildir, her seferinde bir göndermenin yönelttiği şey de değildir, buraya yöneltme tarzı da değildir. *Tak; çember* ve *zafer*'e aynı biçimde göndermede bulunmaz. Özdeşleştirici özümseme ve arındırma içinde, *bir şeye göre* halini alan, imlemin hareketli ve belirlenmemiş varlığını, her bir terim ile diğer bazıları arasında belirlenmiş ve tekanlamlı ilişkilerin sonlu, tanımlı ve belirlenmiş bütününe dönüştürerek kavramayı ve sabitlemeyi hedefleyen şey bu diğer tarzdır.

Filozofların ve dilbilimcilerin uzun zamandan beri tasarladıkları imlemin bu varlığı uzun süredir düzgün tarif edilememiştir ve aslında, özel anlam ile mecaz anlam arasındaki, merkezi esas imlem ile semantik hâle arasındaki, düzanlam ile yananlam arasındaki ayrımlarla gizlenmiştir. Aslında bu ayrımların, formüle edemeden hedefledikleri şey, imlenenin özdeşleştirici-kümelendirici yanı ile tam imlem arasındaki farklılıktır. Ve, özdeşleştirici mantık ile onun türdeşi olan ontolojinin nüfuzu altında, kümelendirici-özdeşleştirici öğeyi, açıkça, kendinde kesin bir şeyin kendi, merkezi düzanlamı olarak koyarlar. Ama özel anlam yoktur, onun özelliği içinde bir anlamı kavramak ve kuşatmak imkansızdır; anlamın yalnızca özdeşleştirici bir *kullanımı* vardır. Bir

yananlamın karşıtı olarak düzanlam yoktur; düzanlam fikri, töz-öz'ün –*ousia*'nın–, sözün hitap edeceği, kendi içinde tamamlanmış ve kapalı, dil dışında ayrı ve kendinde tanımlı bir varolanın ontolojisini zorunlu olarak içerir, açıkçası: gerçek ya da ideal *şey*'in, ve buna, onun üzerine nesnel olarak gelmiş ilinekleri (*sumbebekota*) ya da dilsel kullanımında sözcüğün başına gelmiş kazaları karşıtlık olarak çıkarılabilir. Bu ontolojinin (Frege'de olduğu gibi) "idealist" ya da "gerçekçi" bir tonda olması pek önemli değildir. "Austerlitz galibi" ve "Sainte-Hélène mahpusu" demenin düzanlamının (ya da *Bedeutung*'u) aynı –Napoléon– ve yananlamlarının (ya da *Sinn*) farklı olduğunu söylemek, birinci ifade ile ikinci ifadenin tam anlamıyla farklı *düzanlamları* olduğu olgusu üzerinden atlamaktır, böylece bu terminoloji içinde kalınmış olunur, çünkü birincisi Napoléon'u (bu) *olarak* belirtir ya da Napoléon'un falanca özelliğini ya da Napoléon'un özniteliğini ya da falanca şeye maruz kalmış olarak Napoléon'u belirtir. Bunun karşısına, tamamen düzanlamsal bir anlamda "Napoléon" çıkartılabilir, onun, her türlü öznitelikten, özellikten, temel ya da arızî ilinekten mutlak anlamda ayrı, bunların ötesinde, altında ya da üstünde var olduğunu, Napoléon olan bir şey, herhangi bir şey, bir *ousia* olduğunu ortaya koyarak –yani, bütün *herhangi bir şey* olarak'ların dışında konuşmanın, *mutlak olarak* konuşmanın olasılığının varlığını ortaya koyarak– karşı çıkılabilir. Oysa bu dilin bir tarifi ya da analizi değildir, çok özel bir metafiziktir; kuşkusuz ki, dilin özdeşleştirici kullanımının ve tözcü-özcü uzantısının karşı konulmaz biçimde meydana getirdiği ama yine de körcesine benimsenmemesi gereken bir metafiziktir. Bu metafiziği sınırına taşımış olan Aristoteles, yaşamını, *ousia*'nın konumunun yol açtığı aporia'ları ifade etmekle, içini oymakla, tartışmakla geçirdi; çağdaş mantıkçılar ve dilbilimciler genellikle bunlardan kuşku bile duymamışlardır.

Bir "söylem figürü", bir mecaz nedir ve özel anlam nedir? Antikçağdan beri mecaz olarak adlandırılmış olan şeyler, tikel mecazlardan ya da ikinci derecede mecazlardan başka bir şey değildir. *Her ifade esas olarak mecazidir.* Bir sözcük, sözümona "özel anlam"ı içinde ya da "temel imlem"iyle kullanıldığında bile, yine mecazi anlamda kulanılmıştır. "Özel anlam" yoktur; yalnızca –ama her zaman, ve ortadan kaldırılmaz biçimde, ve en incelikli ve en dizginsiz metaforlar ya da alegoriler içinde de olsa– imlemler magması içine alınmış ve olanın magmasına gönderilmiş bulunan özdeşleştirici bir imlemler ağında nokta olan özdeşleştirici işaretleme vardır. Düzdeğiştirmeceli olmayan bir atıf var mıdır? Böyle bir atıf olduğunu söylemek, *herhangi bir şeye göre* olmayan atıfların ya da yüklemlerin var olduğunu, mutlak atıf ya da yüklemlerin var olduğunu söylemektir. Ama mutlak bir atıf ne olabilir? Sonuçta, ancak *ousia*'nın *ousia*'ya atfı olabilir, yani mutlak totoloji, kendiyle özdeşliğin boş biçimi olabilir. "X, x'tir", "x olmak"tan başka bir şey söyler mi, ve olmak bir yüklem midir? "Bu vazo mavi" dediğimde, görünüşte, hiçbir söylem figürü yoktur; "vazo" teriminin burada kendi düzdeğişmecesi olarak kullanıldığı yine de dosdoğru ortadadır, *pars pro toto,* çünkü bu cümlenin hedeflediği şey, *belirli* vazo değil onun yüzeyidir. "Köpek uyuyor"; bu basit cümle biraz düşünüldüğünde korkunç bir derinlik kazanır. "Bu gece ben bir rüya gördüm,"* "yanlış dil kullanımı" yığınından başka bir şey değildir; *ben,* basit imleme terimi olarak ele alınmamışsa, ancak bir uçurumu maskeleyen bir sistir; çocuk yapar gibi, bir kaçamak yapar gibi, bir yemek yapar gibi, bir ittifak ya da bir savaş yapar gibi rüya yapılmaz ve *bir* rüya ne anlama gelmektedir, rüya hangi anlamda ve ne zaman *bir*'dir? Dolayısıyla, cümle dilin kötü kullanımla-

(*) Fransızca'da rüya görmek "faire un rêve", rüya yapmak şeklinde söylenir – e.n.

rının bir birikimi *değildir* – çünkü *her dil, dilin kötüye kullanılmasıdır,* o dile has dil âdeti yoktur.

Elbette, bu deyimlerin "analizi" her zaman yapılmış olabilir; analiz ilke olarak her zaman eksik ve bitimsizdir. Tamamlanabileceğini söylemek, –bu konuya tekrar döneceğiz– mutlak bir bilginin var olduğunu söylemektir. Burada önemli olan şey, dilin bu "analizler" aracılığıyla işliyor olmamasıdır. Köpek uyuyor, bu vazo mavi, bir rüya gördüm'ün "ne demek istediği"ni herkes bilir – bu sözümona "analiz"i yapmadan, hatta yapabilecek durumda ille de olmak gerekmeden bilinir bu. Ve bu deyimler dilin içinde "kullanım açısından yeterince" tekanlamlı olarak işlerler. Bunun nedeni, dilin özdeşleştirici-kümelendirici boyutunun her zaman var olmasıdır. Nasıl böyledir? En temel açıklayıcı sözcede –köpek uyuyor, bu vazo mavi–, terimler, bir yanda, geçici olarak basit ve çözülemez olan imlemlerin, diğer yanda *belirli* bir ilişki altında (ya da sınırlı sayıda ilişki altında) çözülebilir olan imlemlerin hedefini gözetirler; sözce aynı zamanda ona özgü olan *bir şeye göre*'yi de ortaya koyar, geçici bir kapalılık içinde onu açıklamadan ya da açıklayamadan (açıklama sonsuz olur) bunu yapar. Ama bu kapalılık gözenek doludur, çünkü özdeşleştirici-kümelendirici boyut asla gerçekten tecrit edilebilir olmadığı gibi fiilen tecrit edilmiş de değildir; ideal olarak ancak, tamamen biçimselleştirilmiş bir sistem içinde tecrit edilebilir ki bu da artık bir dil değildir.

Burada bir parantez açalım. En kaba mugalatalar, en kötülerini içeren Platoncu diyalogların en aptalının cinasına en yakın mugalatalar –örneğin *Euthydème*– ile *Parmenides, Sofist, Metafizik*'deki ya da Hegelci sistemdeki en berbat aporia'lar arasında süreklilik açısından kesinlikle hiçbir kopukluk yoktur. Bu mugalatalar ancak özdeşleştirici mantığın acımasız kullanımıyla, bir terimin her seferinde bir an-

lamı ve yalnızca bir anlamı olması gerekliliğiyle, her sözcenin içinde zımni olarak bulunan *bir şeye göre*'nin kusursuzca ve tam anlamıyla açıklanmış olmasıyla böyledirler. Oturan Sokrates ile ayaktaki Sokrates'in aynı Sokrates olduğunu nasıl söyleyebiliriz, çünkü aynı Sokrates *olmadığı* kör gözüm parmağına bir gerçektir. Oturan-varlık ile ayakta-varlık, Sokrates'in anlamının ya da varlığının parçası mıdır? Eğer değilse, oturan Sokrates ile ayakta Sokrates nedir? Eğer böyleyse, denk düşer biçimde, Sokrates'in iki anlamı –ve iki Sokrates– vardır. Ve elbette burada bir sonsuzluk vardır, daha doğrusu bir belirsizlik. Eğer güzel Klinias bilge değilse, onu bilge kılmak, onu var olduğundan başka kılmaktır, dolayısıyla şimdi olduğu haliyle onu ortadan kaldırmaktır, böyle-varlık olarak varlığını yok etmektir ve onu bir başka böyle-varlık olarak var yapmaktır; "demek ki onun ölümünü istiyorsunuz," der Dionysodore tumturaklı biçimde.[7] "Niteliğin nesnenin kendisiyle ve nesnenin varoluşuyla karışması," diye belirtir yorumcular. Bu durumda, hiçbir nitelik olmadan nesne var mıdır? Canlı-olmak, nesnenin bir niteliği midir, yoksa nesnenin kendisi midir? Elbette ki, bu nesnenin kendisi olamaz – çünkü başka nesneler de canlıdır. Dolayısıyla bu en genel anlamda bir niteliktir; o halde, yaşam Sokrates'in bir niteliği midir? Ama biz hepimiz, Asirtoteles gibi, dilin yanlış kullanımı hariç, cesedin artık Sokrates olmadığını söyleriz. Varlık, böyle-varlık'tan ayrılabilir mi? Hangi noktaya kadar ayrılabilir? Bir şeyin olduğunu söylemek, olası tüm yüklemler karşısında tamamen belirlenmiş olduğunu söylemektir, diyordu Kant. Klinias insan olduğundan, ve "bilge / bilge değil" insanın olası yüklemleri olduğundan, Klinias ancak bilgelik ve bilge olmama karşısında belirlenmişse gerçekten vardır. Elbette bilge Klinias, bilge olmayan Klinias'tan *başka türlü belirlenmiştir*. Yine de

7 *Euthydème*, 283 c-d.

başka mıdır? *Bir şeye göre* başkadır ve başka değildir, aynıdır – *neye göre* aynı? *Eidos*'a göre, *ousia*'ya göre aynı. Ama *eidos* nedir, *ousia* nedir? *Metafizik* bu soruya cevap vermek için devasa bir çabadır, ama sonuçsuzdur. Platon ve Aristoteles yaşamlarının önemli bir bölümünü, *bir şeye göre*'yi (*pros ti*) yeniden ele almakla, açıklamakla, özümsemekle, düzeltmekle, yani söylemi, aşılamaz olan ama yine de mutlak olarak ele alındığında onu mahveden kendi belirlilik gereği karşısında kurtarmak için mücadele etmekle geçirmişlerdir. Her zaman var olan ile her zaman oluş halinde olanı, kuvve ile fiili, öz ile ilineği ortaya koymayı ve karşıtlaştırmayı talep etmiş olan bu mücadelenin sonunda Platon şunu kabul etmek zorunda kalmıştır ki, varlık bile "kesin olarak on bin çarpı on bin kere var değildir", öteki *varlık olmayan* olarak *vardır*, ve her seferinde *herhangi bir şeye göre* (*ekeinê kai kat' ekeino*) aynının öteki ve ötekinin aynı olduğunu gözönünde tutmak gerekir.[8] Dilin nihai sözcüklerinin sınırlandırılamaz çokanlamhlığım (*pollachos legomenon*) tanıyarak: var olmak, bir ve özdeşleştirici mantığın belirgin işlemlerinin, bu mantık içinde ve bu mantık tarafından açıklanmaya izin vermeyen şey tarafından, iki uçta da koşullandığını kabul ederek –"ilk ve son terimlerde, *nous* vardır, *logos* değil"–,[9] Aristoteles bile, söylemin içinde şiddetten başka bir şey aramayanlara direnilemeyeceğini kabul edecektir.[10] Kuşkusuz fiziksel şiddet değil, söylemin şiddeti: Belirlilik ve tutarlılık sorunu ortaya konulduğunda –yani, aslında, dilin ilk gününden itibaren– söylemin temel bir gerekliliği *olan* ve –burada tatmin olamayacağından– söylemin kendisini kaçınılmaz olarak tahrip eden özdeşleştirici mantığın tekelci ve amansız kullanımı. Bir anlamda, büyük mugalatacılığın ger-

8 *Sophiste*, 259 a-d.

9 *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 a 35 ve devamı.

10 *Metaph.*, Γ, 6.

çek zemini, miras aldığımız felsefenin gerçek zeminiyle aynıdır: Totoloji gerekliliği; modern mantıkta hakikate totoloji dendiğini hatırlayalım.[11] Mugalatacılık bu gerekliliği kabalıkla ve küstahlıkla, ve tatmin edilemeyeceğini göstermek için ortaya koyar; felsefe bunu titizlikle ve tatmin etmeye çalışarak ortaya koyar. Aristoteles'e mugalatacının ve filozofun ancak etik tercihleriyle (*proairesis*) birbirlerinden farklılaştıklarını söyleten şey budur: Ancak hakikat içinde, bir ve aynı tutarlı söylem içinde iletişim aranarak felsefe yapılabilir.[12] Mugalatacılığın ve kuşkuculuğun var olmuş tüm "çürütmeleri", mugalatacılığın tutarlı söylem olarak *kendini* yok ettiğini, tutarlı söylem fikrini yok *edebileceğini* ama *tutarlı söylem olarak* kendini yok ederek bunu yapabileceğini göstermek için var olmuştur yalnızca; dolayısıyla, tutarlı bir söylem fikrinin geçerli olduğu kişi için geçerlidir bunlar ve söylemin oyun ya da savaştan başka bir şey olmadığı kişilere karşı hiçbir şey yapamazlar – bunlar ister beşinci yüzyıl Atina'sında yaşıyor olsunlar, isterse de günümüz Paris'inde.

Daha yukarda söylediğimiz gibi, özdeşleştirici-kümelendirici boyut asla gerçekten tecrit edilebilir ya da fiilen tecrit edilmiş değildir. Onu tam anlamıyla tecrit etmeyi hedeflemek, dili yok etmeyi hedeflemektir (tıpkı bu boyutu görmezden gelme ya da ortadan kaldırma isteğinin de dili yok etmek olması gibi). Dilin içinde olmak, imlemin içinde olmayı kabul etmektir. "Sokrates nedir ve Sokrates kimdir?" sorusuna verilecek belirli bir cevap olmadığını kabul etmektir; Sokrates'in –bedensel-psişik Herakleitosçu akış, elektronların ve temsillerin dansı, bunun düşünülme biçi-

11 Örneğin W.V.O. Quine, *Mathematical Logic*, gözden geçirilmiş baskı, Harper and Row, 1962, s. 50 ve devamı.

12 *Metaph.*, Γ, 2, 1004 b 22-25. İlkeler (*archai*) dahil olmak üzere her şeyin kanıtını istemek, der daha ilerde, *apaideusia*'nın, *paideia* eksikliğinin, yani insanı insan ve site içinde insan yapan şeyin eksikliğinin özüdür (1006 a 4-11).

mi ne olursa olsun, başka akış ve başka dansların belirsizliği içinde ele alınmış– (aldatıcı biçimde "özel" denen) ad olarak hem "kullanım bakımından yeterli" bir imleme terimini kapsar *hem de* başka imlemlerin belirsizliğine olduğu kadar, var olanın belirlenimsiz yanlarına da gönderme yapan bir imlemi kapsar. Konuşmak, aynı zamanda ve eşzamanlı olarak bu iki boyutta birden olmaktır. Dilin, –örneğin pratik işbirliğinin katışıksız aygıtı olarak– özellikle özdeşleştirici boyutta işlem görür olarak belirdiği, imlenenlerin işleyişinin bir koda uygun olarak kusursuzca düzenlenmiş gözüktüğü durumda bile, dilin öteki boyutuna geçiş her zaman olası ve sürekli olarak eli kulağındadır – bu olmadan bu işleyiş var olamaz. Çünkü onun, hem var olan şeye göre hem de söze göre düzeltilmesi her zaman olası olmalıdır ve bu düzeltme hiçbir zaman özdeşleştirici bir alt-sistemden bir diğerine basitçe geçiş olamaz; imlemleri yeniden bahis konusu yapar.

"Bağlamsal bağımlılık" fikrinin imlemin varlığı sorusuna cevap verdiğine inanıldığında bile şeyin kendisinden hâlâ son derece uzaktayızdır. Fikir aşikâr da olsa, ancak muğlak kaldığı ölçüde bir şey söyler: Bir terimin ya da bir cümlenin imleminin araştırılmasını her seferinde yönlendiren şey, bir yanını ayrıcalıklı biçimde aydınlatan şey, bağlamla ilişkilidir – bu bağlamın kendisinin de, bu terimin kendisinin belirmesiyle değişmiş kabul edilen terimi aydınlatmaya gücül katkısını görebildiği ve çoğu zaman gördüğü (ve buna her zaman hakkı olduğu) unutulmamalıdır. Ama ilk başta, bu bağlam (dar anlamda dilbilimsel bağlamla bile sınırlı kalınsa) kesin olarak ya da tek bir biçimde tanımlanamaz; dahası, söz konusu dilin büyük bir bölümünü kapsayan komşu ailelerle karşılaştırılabilir. Dar anlamda konuşursak, bir cümlenin dilbilimsel bağlamı, içinde bu cümlenin söylendiği dilin tümüdür ve onun dilbilimsel olmayan bağlamı, tüm evrendir. Bu şekilde ortaya atılan sorun, kod olarak dile dahil bir "bağ-

lamsal işlev" aracılığıyla –bayağı durumlar hariç– çözülmüş değildir, çözülemez de; o, her seferinde, insanların dil içindeki yapma'larıyla –konuşma– çözülür. İkinci olarak, cümlenin ya da terimin kendi özel bağlamlarını yarattıkları olgusu bilmezden gelinebilir. Örneğin, "x yanılıyordu" anakalıp cümlesi olsun. "Pierre yanılıyordu", örneğin, dün kafedeki bir tartışmayla ilgili olarak nisbi bir bağlam yaratır. "Parmenides yanılıyordu", bağlam olarak, tüm felsefe tarihini yaratır. Son olarak, "bağlamsal bağımlılık" ifadesine kesin bir anlam vermek, ve bu sayede imlem sorununa cevap bulmayı varsaymak, ancak dil, burada tanımlanan anlamda, belirli bir özdeşleştirici ilişkiler sisteminin koduysa mümkündür. Bu durumda, bir terimin imleminin yalnızca bu terimin kendisine değil, bağlamına da bağlı olduğunu söylemek, f(x) = f(x,C)'nin yerine f(x, C) = B'yi (C, "bağlam"ı temsil eden, muhtemelen düzenli bir grup harftir) koymak demektir. Bu ise zaten sıradan bir şeydir ve ancak, tek değişkenli bir fonksiyonla çok değişkenli bir fonksiyonun ayrı dünyalardan olduğuna inananların gözünü kamaştırabilir. Ama bu sıradanlık aynı zamanda bir saçmalıktır. Sözcükler kümesinin imlemler kümesine uygulanmasının var olduğunu söylemek ya da sözcükler kümesinin n. Kartezyen kuvvetinin imler kümesine uygulamasının var olduğunu söylemek, her iki durumda da, bir imlemler kümesinin *var olduğunu* (imlemlerin bir küme oluşturduğunu) ve uygulamaların elbette var olduğunu (herhangi bir terim grubunun aldığı değerin belirlenmiş olduğunu, ve biricik ve her zaman aynı olduğunu) önvarsaymak olur. Oysa, bu iki önvarsayım metafizik ve keyfidir. Dahası, (dilin bazı sınırlı kullanımları için geçerli) kısmi ve sürekli olarak uçup giden işlemsel postulatlara denk düşer. Bunlar ancak anlamın özdeşleştirici kullanımları için, yani birinin, konuşurken, önceden söylenmiş olan şeyi dar anlamda tekrarlaması ve *ne varietur* yeniden üretile-

bilir olduğu ölçüde geçerlidir – yani, bir kez daha, dilin içine tekanlamlı adların kodu şeklinde tutulan şey olarak. Ama bu iki önvarsayımın dilin işleyişinin ve veçhelerinin tümünü kapsadığını ileri sürmek, asla söylenmemiş olan her şeyin, önceden söylenmiş olan her şeyin dar anlamda tekrarından başka bir şey asla olmadığını; dolayısıyla, bir dilde söylenmiş olan her şeyin, kuruluşunun ilk anından itibaren –ve sonsuza dek– bu dil içinde ve bu dil aracılığıyla önceden tanımlı ve belirli olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Bundan şu sonuç da çıkar ki, birçok dil olduğuna göre, bunların her birinde diğerlerinden söz edilebilir ve bunlar tatmin edici biçimde betimlenebilir, her dil kendi içinde, baştan itibaren, asla var olmamış ya da asla var olmayacak tüm diğer dillerin fiili olasılığını –her koşulda, bunların taşıdığı imleri– barındırır. Gerçekten de, bu durumda, ya *logos, omen, wirklic*'in Fransızca'da yakın ya da uzak bir eşdeğeri asla olmamalıdır, bunlar herhangi bir düzeyde anlaşılamazdır ya da, bunlar, Fransızca'nın başka türlü bileştirdiği aynı imlem öğelerinin özel bileşimlerini temsil etmektedirler. Birinci varsayımın yanlış olduğu ortada olduğundan, bundan çıkan sonuç tüm dillerin, her biriyle farklı farklı bileşime giren aynı son öğelere ya da imlem atomlarına gönderme yapıyor olduklarından birbirlerine kusursuz biçimde tercüme edilebilir olduğudur. Dolayısıyla, denklik ya da eşbiçimlilik değil, tüm dillerin gönderme yaptıkları imlemler kümesinin mutlak özdeşliği olurdu. Bu demektir ki, asla söylenemeyecek olan her şey, ilk dil ortaya çıktığı andan itibaren baştan söylenebilirdi; ve ideal olarak, daima ve sonsuza dek ortaya konmuştu. Burada da, özdeşleştirici mantığın zamandışı beirlenmişliğin ve *aei*'nin ontolojisiyle eştözlülüğü ve de elbette "pozitif" dilbilimin özel bir metafiziğe bütünlüklü ve kör itaati görülmektedir. Dil deyimlerinin tam bir analizi olasılığı fikri, mutlak bir bilginin var olduğunu ortaya koymakla denktir.

Elbette, yalnızca farklı dillerin varlığı ve onların karşılıklı indirgenemezliği (ki bu iletişimsizlik anlamına gelmez) değil ya da her bir dilin bir tarihinin ve bu dillerin gönderme yaptıkları imlemlerin varlığı da değil; ama imlemlerin dilin içinde ve dil dolayısıyla var olma tarzları, bu bakış açısının savunulamaz olduğunu gösterir. Bir dil, ancak yeni imlemler ya da bir imlemin yeni yanları ortaya çıkabildikçe ve sürekli olarak ortaya çıktıkça dildir; yukarda söylendiği gibi, bu "diyakronik" bir yan değil, "senkronik" bütün olarak dilin temel özelliğidir. Bir dil ancak, *söyledikleri şey içinde hareket edebilmek için* söyledikleri şeyin içinde ve bunun aracılığıyla *kendilerini imleme* olasılığını, ötekini yaratmak için aynıya yaslanma olasılığını, başka imlemler ya da görünüşte önceden verili imlemlerin başka yanlarını ortaya çıkarmak için adlandırma kodlarını kullanma olasılığını muhataplara sunuyorsa dildir. Sözcükler ve cümleler kümesinin, imlemlerin sözde-"küme"sine sözde-"uygulanma"ları, dilin özdeşleştirici boyutunu betimleme yollarından başka bir şey asla değildir. Ve, kesin olarak ele alınan bağlamsal bağımlılık fikri ancak buna bağlı olarak anlam taşıyabilir.

İmlemin bu iki veçhesinin, *peras* ve *apeiron,* "kesinlik - belirlilik - ayrım - sınırlandırma" ile "belirsizlik - belirlenmemişlik - ayrımsızlık - sınırlanmamışlık" mantıksal ve gerçek ayrılmazlığı vardır. Dilin, koruyucu olarak eşlik ettiği/göz diktiği imleri, kesin olarak sınırlandırılabilir, her biri kendine özdeş ve tüm diğerlerinden farklı, ayrılabilir ve ayrılmış, belirli terimlerden oluşan bir küme olarak ele alma olasılığını her zaman sağlıyor olması temel önemdedir. Ve yeni terimlerin ortaya çıkma, mevcut terimlerin ilişkilerinin yeniden tanımlanabilme, dolayısıyla ilişkilerinden ayrılamayan mevcut terimlerin böyle olması olasılığını da her zaman sağlıyor olması temel önemdedir. Bu olasılık ise, ön-

ceden verili terimler arasındaki ilişkilerin tükenmez ve belirlenimsiz olmasına dayanır, tıpkı bu terimlerin kendileri gibi, çünkü, örneğin, yeni bir imlemin konumu hiçbir zaman, önceden orada olanı o durumda bırakan dışsal bir ekleme olarak tasarlanamaz. İçlerinden çıkartılabilecek ya da orada inşa edilebilecek her kümenin ötesinde olan imlemler, bir küme değildir; onların var olma kipi başkadır, bir magmanın kipidir.

Toplumsal imgesel imlemler ve "gerçeklik"

Toplumun, birinci doğal katman olarak adlandırdığım şeyle ilişkisi, Freud'çu payandalanma terimiyle belirtilmiş olan ilişki yukarda uzun uzun tartışıldı. Toplumun yapma'sı ve tasarlama/söyleme'si ne doğal katmanın kesin ve kendinde böyle-varlığı tarafından dayatılmıştır, ne de bu katman karşısındaki nisbi olarak "mutlak özgürlük" içinde dayatılmıştır – bu bir gerçekliktir. Ama, –bunu göstermeye çalıştık– payandalanma fikri psikanalizde bile bu uzak ve soyut iki sınırın konumundan çok daha fazlasını ve başka şeyleri söyler.

Kurumun birinci doğal katmana payandalanması dikkate alındığında durum çok daha karmaşık ve zengindir, hatta niteliksel olarak da başkadır. Toplumun her seferinde kurumlaştırdığı imlemler dünyası, elbette, "gerçek" bir dünyanın ne bir ikizi ya da taklididir ("yansı"), ne de doğanın belli bir böyle-varlığıyla ilişkisizdir. Bunun toplum tarafından dünyanın kurulması içinde "dikkate alınma" gerekliliği, onu destekleme ve onu teşvik etme gerekliliği herkesin bildiği bir gerçek olsa da; bu aşikâr gerçek, özdeşleştirici-kümelendirici mantığın hem hakikati hem de zorunlu aldatıcılığı olarak belirmesini içerir. Burada da şu sorulabilir: Doğa, dünyanın toplum tarafından örgütlenmesini destekler ve teşvik

eder – neyi ve nasıl destekler ve teşvik eder? Ne neden olarak (değişken sonuçlar üreten sabit bir neden olur yine), ne basit araç olarak (neyin aracı?) ne de "sembol" olarak (neyin sembolü, kimin için sembol?) teşvik eder. Ve doğanın *içinde* teşvik ettiği şey, toplumun ve bağdaşık imlemler dünyasının kuruluşu, doğanın *ötekisi* olarak, toplumsal imgeselin yaratılması olarak ortaya çıkar.

"Bedensel olandan psişik olana geçiş"te bir başka düzeyin ve bir başka var olma kipinin ortaya çıkması gibi, ve eğer temsil yoksa, hiçbir şey psişik olmadığından; böylece, "doğal olandan toplumsal olana geçiş"de, bir başka düzeyin ve bir başka var olma kipinin ortaya çıkışı vardır, ve eğer imlem değilse, kurulmuş bir imlemler dünyasından alınmış ve bu dünyaya gönderme yapıyor değilse, hiçbir şey toplumsal-tarihsel olarak değildir. Bu dünyanın örgütlenmesi, birinci doğal katmanın bazı veçhelerine payandalanmıştır, buradan dayanak noktaları, teşvikler, tümevarımlar bulur. Ama yalnızca bunun basit tekrarı ya da yeniden-üretimi olmakla kalmaz; kısmi ve seçmeli bir "numune" olarak bile betimlenemez. "Numune olarak alınmış" olan şey, ancak toplumun ortaya koyduğu dünyanın örgütlenmesine bağlı olarak ve bundan yola çıkarak böyledir; toplumsal kuruluş içinde ve bu kuruluş dolayısıyla *oluşmuş* ve *dönüşmüş* olduğu için böyledir; ve, sonuçta ve özellikle, bu oluşum –dönüşüm *fiili*'dir, "duyumsal dünya"nın dönüşümleri içinde ve dolayısıyla şekillendirilebilir– temsil edilebilirdir: Öyle ki, sonuçta, *üzerine* payandalanmış olan *şey bile,* payandalanma olgusunun kendisi dolayısıyla toplum tarafından *başkalaştırılmıştır* – bunun psişik dünyada hiçbir dengi yoktur. Çünkü, imler dünyasının toplumsal-tarihsel dünya olarak kuruluşu, bunun, böyle-varlığı içinde tarihsel olarak dönüşmesini sağlayan "duyumsal dünya" içinde *ipso facto* "kaydedilmesi" ve "cisimleşmesi"dir.

Kuşkusuz, bunun, imada bulunulmuş olan doğal dünyanın böyle-varlığının belirleyici bir yanı içinde nihai bir olasılık koşulu da vardır. "Doğal gerçeklik" yalnızca direnen ve yapmaya izin vermeyen şey değildir; bu, *yine de* dönüşüme uyum sağlayan şeydir, *hem* "özgür küçük aralıkları" *hem de* "düzenliliği" aracılığıyla "koşullu olarak" başkalaşmaya izin veren şeydir. Ve bu iki ân temeldir. Doğal "gerçeklik", toplumsal yapma için temel bir düzeyde belirlenimsiz'*dir;* burada hareket ettirilebilir ve kendini hareket ettirebilir, taşınabilir ve kendi yer değiştirebilir, kesebilir, bir araya getirebilir. Makroskopik ölçekte bile belirlenimsizlik vardır – terimin Aristotelesçi anlamında "kuvvet"in ya da "madde"nin hareketi, başka türlü var-olabilmesi vardır. *Ve,* bu belirlenimsizlik, bir belirlenimle, nisbi olarak sabit ve istikrarlı özelliklerle ve zorunlu ya da olası ilişkilerle at başı gider: "eğer ... ise", var olanı başka türlü var etme koşulu. "Doğal veri"nin birbirinden ayrılmaz bu direnişi ile bu esnekliği, *teukhein*'in ve genel olarak toplumsal yapma'nın fiili araçsallaştırılmasını sağlar. "Doğal veri"nin direniş ve esnekliğinin her seferinde kendini gösterdiği hat ve her ikisinin de tezahür ediş tarzı, toplumsal *teukhein* ve yapma'ya bağlıdır. Öyle ki, bu nihai olasılık koşulu bir anlamda soyutlaşır: Her zaman için hem direnen hem de uysal olan "doğal veri"yle toplumun her zaman işi vardır; ama direnen ve uysal olan *şey* ve onun böyle olma tarzı, ancak her seferinde ele alınan toplumsal dünyayla bağlantılı olarak böyledir. Hidrojen ergimesinin mümkün olabilmesinin –gerçekleştirmesi çok güçtür– çağdaş toplum için bir anlamı vardır ama başka hiçbir toplum için anlamı yoktur; falanca ağaçtan mükemmel yay yapılabilir olmasının, binlerce yıl boyunca insanların yaşamı için temel bir önemi olmuşken, bu toplum için neredeyse hiçbir anlamı yoktur.

— o —

Toplumsal imgesel imlemlerin ve toplumun kuruluşunun artık doğal değil toplumsal olan "gerçeklik"le, toplumun "soyut maddiliği" olarak adlandırabileceğimiz şeyle, toplumun hem somut ve örnek kendilikler olarak hem de toplum tarafından yaratılmış (hayal edilmiş, icat edilmiş, kurulmuş) bir *eidos*'un mercileri olarak imal ederek *–teukhein–* var yaptığı "şeyler"le ilişkisi ele alındığında, payandalanmadan söz edilemez. Toplumsal olguların şey olmadığını ileri sürmenin zorunluluğuna inanıldı. Söylenmesi gereken şey, elbette, toplumsal şeylerin "şey" olmadığıdır; bunlar ancak toplumsal imlemleri "cisimleştirdikleri", daha doğrusu, şekillendirip temsil edilebilir kıldıkları ölçüde toplumsal şeyler ve *bu* şeylerdir. Toplumsal şeyler, ancak doğrudan ya da dolaylı olarak, dolayımlı ya da dolayımsız olarak şekillendirdikleri imlemler aracılığıyla toplumsal şeydir. Marx bunu zaten biliyordu ve "metanın fetiş karakteri"ni betimlerken hayranlık verici biçimde göstermişti: Ne var ki onun için, bu "hayal mahsulü", bu "hiyeroglif" karakter, şeye ancak kapitalist (ya da daha genel olarak "meta") üretim tarzı içinde ve bu üretim tarzının bir "mantığı"nın sonucu olarak yük oluyordu. Birazdan bu konuya tekrar döneceğiz. – Buna karşılık, toplumsal imgesel imlemler, doğrudan ya da dolaylı olarak, dolayımlı ya da dolayımsız olarak onları temsil edilebilir kılan ve şekillendiren "şeyler" –nesneler ve bireyler– içinde ve bunlar dolayısıyladır. Ancak –hem somut kendilikler hem de tiplerin, *eidos*'un mercii ya da örneği olan– "haberdar kıldıkları" birey ve nesnelerin, ancak bu imlemler dolayısıyla genel olarak var olan ve neyseler o olan birey ve nesnelerin ağı içinde ve bu ağ dolayısıyla sunumları ve şekillenmeleriyle, "cisimleşmeleri" ve "kaydedilme"leriyle var olabilirler. Toplumsal birey ve nesnelerle bu *sui generis* ilişki onları toplumsal imgesel imlemler yapar ve onları genel olarak imlemlerle karıştırmayı, hele hele onlara katışıksız kur-

gular olarak davranmayı engeller. Toplumsal imgesel imlerin kurulmuş olduğunu söylemek, ya da toplumun kuruluşunun toplumsal imgesel bir imlemler dünyasının kuruluşu olduğunu söylemek, aynı zamanda bu imlerin, bireylerin, edimlerin ve "haberdar ettikleri" nesnelerin edimselliği içinde ve bu edimsellik dolayısıyla temsil edilebilir ve şekillendirilebilir olduklarını söylemektir. Toplumun kuruluşu, toplumsal imgesel imlemler magmasını "maddileştiren" olarak neyse odur ve olduğu şeydir; bireyler ve şeyler yalnızca bu imlemlere gönderme yoluyla kavranabilir, hatta yalnızca var olabilir ve bu magmanın, var yaptığı birey ve nesnelerden ayrı olarak var olduğu da söylenemez. Burada, her türlü maddi dayanaktan, katışıksız ideallik kutuplarından "serbestçe ayrılabilen" imlemlerimiz yoktur; bu imlemler, bu "dayanak"ın varlığı ve böyle-varlığı içinde ve aracılığıyla vardır ve var oldukları gibidirler.

Marx şöyle yazıyordu: "Altın, kendi içinde, nasıl ki para değilse, bir makine de, kendi içinde, sermaye değildir." Burada da, metanın fetiş karakterinden söz ederken olduğu gibi, böyle adlandırmadan hedeflediği şey, bizim toplumsal imgesel imlem olarak adlandırdığımız şeydir. Altının kendi içinde para olmadığını söylemek, yüzeysel olarak bir bayağılık gibi gelebilir, ama doğrudan doğruya toplumun kuruluşu ve bu kuruluşun esasen tarihselliği sorusuna yöneltir. Altının para olabilmesi için, ekonomi politik elkitaplarının sıraladığı ve onu bu role "önceden-yazgılayan" "doğal" niteliklere sahip olması yetmez, mübadelenin embriyon halindeki biçimlerinin ortaya çıkışından itibaren bir "genel eşdeğer"in kurulmasına götüren bu toplumsal-tarihsel gelişim gerekir (burada kendi başına tartışmayacağımız Marx'ın kavrayışı en azından budur). Bir makinenin sermaye olabilmesi için, kapitalizmin kurumlaştırdığı sosyo-ekonomik ilişkiler ağı içine dahil olması gerekir. Makine, ser-

maye-imi'ni, mevcut haliyle makineye bağlı olmayan (ne de yeterli sayıda makinenin varlığına, niteliğe dönüşen niceliğe, vs. bağlı olan), ama bu makinenin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik "sistem"e, "üretim tarzı"na bağlı olan bu dahil olma içinde ve bu sayede edinir; aynı makineler "kümesi" sosyalist bir devrimin ertesinde artık "sermaye" olmayacaktır – tıpkı insanların aynı "üretici yetenek"lerinin de böyle bir devrimin ertesinde "iş gücü" olmayacağı gibi.

Bu arada belirtelim ki, Marx'ın düşüncesinin çatışkılı karakteri burada da kendini göstermektedir. Eğer "üretici güçlerin durumu", teknik evrim, üretim ilişkilerinin örgütlenmesini, dolayısıyla bütün olarak toplumsal sistemin örgütlenmesini muğlaklığa yer vermeyecek şekilde *belirliyorsa*, –"kol değirmenine feodal toplum, buharlı değirmene kapitalist toplum denk düşüyor" ise–, o zaman, terimin dar anlamında makine ve bu tip makineler, kapitalist bir toplumun ortaya çıkışını *belirler ve* bunun içinde makine ancak "sermaye" olabilir. "Dolayımsız olarak" sermaye değildir; ama bu dolayımsızlık, her dolayımsızlık gibi, ancak bir soyutlamadır, makinenin varlığı ancak tüm dolayımlar gerçekleştiğinde ve bunların sonuçları, dolayımsız üzerine geri dönerek, derinliği içinde onu tamamen belirledikleri zaman tam anlamıyla makinedir. Bu anlamda, makine elbette sermaye'*dir* – altının tersine, ki onun para-varlığı bu bakış açısıyla çok daha dışsal ve tesadüfidir. Makinenin, "son çözümlemede" bile olsa, kapitalizmi var yaptığını söylemek; ve kendi içinde yansız ve katışıksız araç olan makineleri *sermaye* olarak var yapanın kapitalizm olduğunu söylemek aynı şey değildir.

Oysa Marx iki şeyi aynı anda söylemektedir –kâh birini kâh ötekini–, miras alınmış ontolojiye mahkûm olması burada ifade bulmaktadır. "Materyalist" olarak, kapitalizmi makineyle belirlemek istemektedir; "Hegelci" olarak, makinenin, ancak Tümlük –burada ona bir imlem "bahşe-

den" toplumsal sistem– içine dahil olmasıyla neyse o olduğunu, anlamını (varlığını) bundan aldığını bilmektedir. Elbette, iki konum birden savunulamaz. Makine, teknik-varlığına indirgense bile, –tesadüfi değilse de– yansız olarak düşünülemez. Kapitalist dönemde söz konusu olan makineler, adamakıllı "içkin anlamda" kapitalist makinelerdir. Bizim tanıdığımız makineler, kapitalizmin, katışıksız tekniklerinden "caydırarak" (teknisyenlerin ve bilim insanlarının çoğu zaman naifçe düşündükleri gibi) kapitalist amaçlarla kullandığı ve aynı zamanda başka toplumsal "amaçlar" için de kullanılabilecek "yansız" nesneler değildir. Bunlar, binlerce açıdan, kapitalizmin temel imlemlerinin "cisimleşmesi", "kaydı", sunum ve şekillenmesidirler; içlerinden çoğu kendi başlarına alınmıştır, ama her koşulda onları oluşturan teknolojik *sistemin* dışında mantıksal olarak ve gerçek olarak imkânsızdırlar. Aynı şekilde, Marx gibi, üretim ilişkilerinden "şeylerin dolayımladığı kişiler arasındaki ilişkiler" olarak söz edildiğinde, bu ilişkileri "kişiler"in ve "şeyler"in dışında ya da onlara eklenmiş bir şey olarak gösterme riskine düşülür; bu "kişi" ve "şeyler" de, ayrıca, bu "ilişkiler"in içine bu dahil olmadan bağımsız, ideal olarak tanımlanabilir olurlar; ayrıca bu "ilişkiler"in de, "kişi" ve "şeyler"i dokunulmadan bırakarak "dönüştürülmesi" mümkün olabilirmiş gibi gözükür. Mevcut teknoloji altüst edilmeden kapitalizmin yıkılmasının tasavvur edilemeyeceği asla dikkate alınmadan, "(kapitalist) tekniği sosyalizmin hizmetine koymak"tan, (mülkiyetin hukuksal biçimleriyle hızla ve tesadüfi olmayan biçimde özdeşleştirilen) "üretim ilişkileri"ni değiştirmekten başka bir şeyi Marx'ın da Marksist hareketin de asla düşünmemesinin gösterdiği gibi, bu bir risk değil bir kesinliktir. Sonsuzdaki sınır noktalar hariç, öznitelikleri, özellikleri, içkin karakteristiklerinden başka, kapitalist ya da başka bir toplumsal sisteme kendilerini dalmış bulduk la-

rı için ilave nitelikler edinen "kişi" ve "şey" yoktur. "Şeylerin dolayımladığı kişiler arasındaki ilişkiler", örneğin, yalnızca ve yalnızca özgül "şeyler"in dolayımındaysa –ki bunları kapitalist şeyler (ya da feodal şeyler ya da Aztek şeyleri) olarak adlandırmaya cesaret etmelidir– kapitalist ilişkiler olabilir. Ama diğer yandan, bu tür ilişkilerin ortaya çıkması için bu tür şeylerin varlığı yetmez, bunlar hiçbir şeyi *belirlemez*. Kapitalist makineler, mevcut halleriyle ve kendi içlerinde, "ayrı ayrı ele alındıklarında" (neden olma ya da belirlenim ilişkilerinden söz edeceksek olması gerektiği gibi), örneğin, "prekapitalist" toplumların büyük çoğunluğuna kapitalizmin nüfuz etmesindeki büyük güçlüğün kanıtladığı gibi, eğer aynı zamanda, (çelişkili ve çatışkılı olarak) "kapitalist bireyler" olan bireyler verili değilse, kapitalist ilişkiler sonucuna varmak için yeterli değillerdir. Bu güçlük, makineleri, "sermaye"yi ithal etme güçlüğü değildir, ne de meslek okullarını gerektiren "teknik eğitim" güçlüğüdür. "Kapitalist insanlar"ı (kelimenin tam anlamıyla kapitalist ve proleter olarak) bugünden yarına ya da birkaç yıl içinde yaratmanın –yani, önemli olan ve olmayan şeyin, bir anlamı olan ve olmayan şeyin, bir şeyin ya da bir edimin imleminin bundan böyle geleneksel toplumlarda olduğundan başka tarzda tanımlandığı, ortaya konduğu, kurulduğu; mekânın ve zamanın farklı biçimde örgütlendiği, içsel olarak farklı eklemlendiği ve imgesel olarak farklı temsil edildiği; kendi bedeni yalnızca başka dışsal disiplinlere tabi olmakla kalmamış, ama dünyayla başka bir ilişki içine dahil edilmiş, nesneleri ve başka nesneleri başka türlü elleyebilen, alabilen, kullanabilen; bireyler arasındaki ilişkilerin altüst olduğu, geleneksel ortaklık ve toplulukların dağıtıldığı, bunlara denk düşen dayanışma ve bağlılıkların yok edildiği; nihayet, olası ekonomik "artığın", eğer varsa, prestij için harcanmaya, geniş aile üyelerine ya da klana dağıtılmaya, hac yolculuğuna adanma-

ya ya da saklanmaya değil, *birikime* yönelik olduğu bireyleri toplumsal olarak *imal etmenin*– güçlüğü, hatta imkânsızlığıdır. Ama böyle bir imalat, bireylerin böyle bir *teukhein*'i, kapitalizmin toplumsal imgesel imlemlerine gönderme yoluyla ve bu imler aracılığıyla imalatlarından başka bir şey değildir; dünyanın kapitalist kurumlaşmasının bu toplumlara dayatılmasından başka bir şey olamaz – bu kurumlaşma olmadan oraya bol miktarda ithal edilmiş makineler de, Rusların Gine'ye yardım adı altında sağladıkları ve Conakry'de uzun süre sergilenen büyük kar açma makinesi kadar "yararsız" ve gülünçtürler.

Aynı şekilde, ilk kez ortaya çıktığı yer olan Batı Avrupa'da da kapitalizmin kuruluşu, ayrılmaz biçimde, bireylerin, şeylerin, toplumsal ilişkilerin ve bu terimin ikinci anlamıyla "kurumlar"ın başkalaşmasıydı – birbirleri olmadan imkânsız olan ve hepsi de dünyanın kapitalist kuruluşunu ve bunun taşıdığı toplumsal imgesel imlemleri temsil edilebilir kılan ve şekillendiren kapitalist bir insanın, kapitalist bir tekniğin, kapitalist üretim ilişkilerinin yaratılmasıydı. Bu demektir ki, "doğal" ve toplumsal dünyanın özgül örgütlenmesi, bunların işlem kipleri içindeki, araçları ve sonuçları içindeki orijinal *legein* ve *teukhein*'i, edimselin ve olasının bölünmezliği olarak var kıldıkları "toplumsal gerçeklik", toplumsal imgesel imler çekirdeğinin hem "aracı", hem "ifadesi", hem şekillenmesi hem de sunumudur; bu imlemlere göndermeye bağlı olarak, bu toplum için, şeyler, bireyler, temsiller, fikirler *vardır* ya da *yoktur, değer taşır* ya da *taşımaz*.

Toplumsal imgesel imler ve dünyanın kuruluşu

Toplumun kuruluşu her seferinde toplumsal imgesel imlemler magmasının kurulmasıdır; bu magmayı, imlemler *dünyası* olarak adlandırabiliriz ve adlandırmamız gere-

kir. Çünkü, toplumun dünyayı her seferinde kendi dünyası olarak ya da kendi dünyasını da dünya olarak kurduğunu söylemek ve bir imlemler dünyası kurduğunu, kendine ait olan ve buna bağlı olarak yalnızca bir dünyanın var olduğu ve onun için var olabileceği imler dünyasını kurarak kendini kurduğunu söylemek aynı şeydir. Kökten kopuş, toplum-öncesi doğada toplumsal-tarihselin ortaya çıkışının temsil ettiği başkalaşma, imlemin ve bir imlemler dünyasının konumudur. Toplum bir imlemler dünyasını var kılar ve toplumun kendisi de böyle bir dünyaya göndermeyle vardır. Bununla bağlantılı olarak, eğer imlemler dünyasına gönderme yapmıyorsa hiçbir şey toplum için olamaz; ortaya çıkan her şey anında bu dünyanın içine dahil edilir – ve ancak bu dünyanın içine dahil edilmişse ortaya çıkabilir. Toplum, imlem gerekliliğini evrensel ve tüm olarak koyarak ve kendi imlemler dünyasını bu gerekliliği tatmin etmeyi sağlayacak şey olarak koyarak vardır. Ve yukarda sorulan, bir toplumun "birliği" ve "özdeşliği", yani *işte burada'lığı* nedir ve bir toplumu bir arada tutan nedir sorularını ancak her seferinde kurulmuş / kurumlaşmış bu imlemler dünyasıyla bağlantılı olarak düşünebiliriz. Bir toplumu bir arada tutan şey, onun imlemler dünyasını bir arada tutmaktır. Onu kendi *işte burada'lığı* içinde, başka bir toplum değil *bu* toplum olarak düşünmeyi sağlayan şey, başka türlü değil bu şekilde örgütlenmiş olan toplumsal imgesel imlemlerin *bu* magmasının kurulması olarak kendi imlemler dünyasının tikelliği ya da özgüllüğüdür. – Verili bir toplumun farklı ve tanımlı bir nesne ya da bu tür nesnelerin herhangi bir sistemi olmaması ve olamaması anında aşikâr bir hal alır – çünkü imlerin varlık kipi böyle değildir. Aynı şekilde, şu tür soruları da asla özdeşleştirici gönderge içinde düşünemeyiz: Bir toplum öz-başkalaşması içinde, ne zamandan itibaren *bu* toplum değildir; ya da çağdaş ve "akraba" toplulukların "aynı"

toplumun veya birçok farklı toplumun parçaları olduklarını hangi koşullarda söyleyebiliriz? Atina, Korint, Isparta ne Antik Yunan toplumunun basit parçalarıdır, ne Yunan sitesi "kavram"ınm mercileridir, ne de antik Yunan toplumundan başka toplumlardır. Yunan sitelerinin Yunan toplumuna eş-aidiyet *kipi* bile, bu toplumun kendine özgü ve orijinal kuruluşunun parçasıdır – tıpkı ulusal devletlerin modern kapitalizm koşullarında bir tür dünya çapında topluma eş-aidiyet kiplerinin modern kapitalizmin kuruluşunun parçası olması gibi. Her iki durumda da bu kip, tikel kurumların ve herhangi bir ortaklığa özgü imlemlerin olasılık ve edimselliğini içerir. – Aynı şekilde, cumhuriyetçi Roma ile imparatorluk Roması arasındaki ilişkiyi, bir dayanağı, bir Romatözünü değişmez bırakan bazı san ya da niteliklerin değişimi olarak ya da mutlak kopuş olarak ya da bir mirasın aktarımı aracılığıyla, zaman içinde birincinin ikinci üzerindeki "etkisi" olarak düşünmemiz de olasılık dışıdır. Bu geçiş içinde ve bu geçiş dolayısıyla başkalaşan şey, Roma toplumudur; bu kurumlarm taşıdığı, var yaptığı ve bunlar aracılığıyla kendilerinin de var *olduğu* imlemlerin temel başkalaşımını görmemek kadar, bu geçiş içinde sayısız kurumun varlığını sürdürdüğünü ya da koruduğunu görmemek de aynı şekilde imkânsızdır.

Toplum niçin bir imlemler dünyasını kurumlaştırarak kendini kurumlaştırır, toplumsal-tarihselin ortaya çıkışı niçin imlemin ve kurumlaşmış olarak imlemin ortaya çıkışıdır – velhasıl, niçin imlem *vardır*? Bu soruların, "niçin hiçten ziyade bir şey var?" sorusundan daha fazla anlamı yoktur. Toplumun yalnızca kendini kurumlaştıran ve kurumlaşmış olduğunu ve imlem olmadan kuruluşun tahayyül edilemez olduğunu saptadığımızda, bu sorulara cevap vermiyoruz (sorunun *ipso facto* yinelenmesi olmayan "cevap"ın na-

sıl asla olamayacağı görülmemektedir), yalnızca içinde bulunduğumuz ve topyekun olarak incelenemez olan durumu aydınlatmaya çalışıyoruz. Yukarda, dil konusunda, *legein* ile *teukhein*'in bu döngüsel içerimini zaten uzun uzun betimledik. Toplumun kuruluşu, toplumsal yapma'nın ve toplumsal tasarlama/söyleme'nin kuruluşudur. Bu iki veçhesiyle, *legein* ve *teukhein* içinde tezahür eden özdeşleştirici-kümelendirici bir boyutu kaçınılmaz biçimde içerir. *Teukhein,* toplumsal yapma'nın özdeşleştirici (aynı zamanda işlevsel ya da araçsal olarak da adlandırılabilir) boyutudur; *legein,* dil her zaman için zorunlu olarak *kod* da olduğundan özellikle dilin içinde kendini gösteren toplumsal tasarlama/söyleme'nin özdeşleştirici boyutudur. Ama, dilin yalnızca kod olamayacağını, imlemler magmasına gönderme yapan imlemsel bir boyutu kaçınılmaz olarak içerdiğini ve her zaman *dil* [*langue*] de olduğunu yine uzun uzun görmüştük. Bunun nedeni biçimsel bir sistemin kendi üzerine kapanamamasıdır – ya da, şöyle de denebilir, özdeşleştirici bir sistem*in* hiçbir şeyi ve sistem*deki* hiçbir şey, ne genel olarak böyle bir sistemi üretmeyi sağlayabilir, ne onun kendinden başka bir şeye göndermede bulunmasını, ne de onun somut, tikel kapsam ve örgütlenmesine karar vermeyi sağlayabilir. Dahası: Dil, dünyayı söylemelidir ve kodun içindeki hiçbir şey bir dünyayı ortaya koymayı ya da bu dünyanın ne olacağına ve olacağı *şeye* karar vermeyi sağlayamaz. Aynı şekilde, toplumsal yapma yalnızca *teukhein* ya da teknik olamaz; ereklilik şemasıyla ve ereklilik şeması içinde, yapmanın araçsal ve işlevsel boyutu içinde buraya konmuş olan edim ve nesneler, katışıksız araçsallık ya da işlevsellikten yola çıkarak tanımlanamaz ve kavranamaz. Bunlar, toplumsal yapmanın topyekun yönelimi aracılığıyla, ele alınan toplumun imgesel imlemler dünyasının bir yanından başka bir şey olmayan bu yönelim aracılığıyla neyseler odurlar ve mevcut halleriyle-

dirler. Ve yine bu durumda, yapma'nın araçsal ya da işlevsel boyutu (*teukhein* ve teknik) ve imsel boyutu birbirinden ayrılmaz. Bunun nedeni, *teukhein* ile tekniği, her türlü amaca hizmet edebilen, katışıksız yansız aygıtlar olarak kabul etmenin saçma olacağı değildir yalnızca. Bunları, toplumun ortaya koyduğu amaç ve imlemlerin bir "sonucu" olarak düşünmek, öncüllerini yapma'nın yönelimlerinin sağladığı bir kıyasın sonucu olarak görmek de imkânsızdır. Toplum, "birinci zaman" içinde, bunları kullanmaya ve cisimleştirmeye en uygun teknikleri tartışmasına yol açacak amaç ve imlemler ortaya koymaz. Amaç ve imlemler, teknik ve *teukhein* içinde ve bunlar aracılığıyla bir anda ortaya konulur – tıpkı imlemlerin *legein* içinde ve *legein* aracılığıyla ortaya konması gibi. Bir anlamda, bir toplumun aygıt ve aletleri imlemler*dir*, bunlar söz konusu toplumun imgesel imlemlerinin özdeşleştirici ve işlevsel boyut içinde "maddileşmesidirler". Bir imalat ya da montaj zinciri, kapitalizmin merkezi imgesel imler yığınının "maddileşmesi"*dir* (ve ancak böyle olabilir).

Buraya kadar özelikle imlemleri, *legein* ve *teukhein* ile –deyim yerindeyse– dolayımsız ya da içkin ilişkileri içinde ele aldık; bu iki durumda da, özdeşleştirici boyut ile imlemsel boyutun döngüsel içerimini göstermek ve açıklamak önemliydi. Bir sözcük, özdeşleştirici bir *belirtilen*'e gönderme yaptığı ve dilin bir imine eşlik ettiği ölçüde, bölünmez biçimde sözcüktür. Bir alet ya da aygıt, her zaman için, hem kısmi ya da yerel bir erekliliğin işlevsel ilişkileri içinde özdeşleştirici olarak tanımlanmıştır, *hem de* toplumsal yapma'nın magması içindedir. Böylece imlem, imlemden ayrı, bağımsız, önceden var olabilen "bir şeye" *bağlı* olarak belirebilir; bu "bir şey"in –doğal varlık, imal edilmiş maddi nesne, mantıksal ya da rasyonel kendilik– toplum *için* ancak bir imlem "yatırımı yapılmışsa" var olabileceğini kabule hazır olsak bile bu böy-

ledir. Umarım ki buraya kadar söylenenler, bu bakış açısının yetersiz olmaktan da öte olduğu ve esas olarak aldatıcı olduğu konusunda okuru ikna edecektir. Ama daha fazlası da vardır. İkincil ya da türev olarak adlandırılabilecek imlemler konusunda bir akla yatkınlık görünümü sunar. Bir toplumun merkezi ya da birincil imgesel imlemleri söz konusu olduğunda bunun kesinlikle hiçbir anlamı yoktur; çünkü bunlar *ex nihilo* nesnelerin *yaratıcılarıdır* ve (toplumun "dışında" dünya, toplumsal dünya ve her ikisinin de karşılıklı içkinliği olarak) dünyanın örgütleyicileridir. Böylece, basit olsa da daha az önemli olmayan bir örnek alırsak, *Tanrı* "bir şeye bağlı" bir imlem değil midir? Hangi şey? *Tanrı* sözcüğünün, söz konusu toplumun her seferinde ortaya koyduğu haliyle Tanrı imleminden başka hiçbir göndergesi yoktur. Tanrı'nın (ya da tanrıların) bireysel temsilleri olan "gönderge", Tanrı olan bu merkezi imgesel imlemin yaratılması ve kurumlaşması aracılığıyla *yaratılmıştır*. Tanrı imlemi hem bireysel temsillerin bir "nesne"sinin yaratıcısı, hem de tektanrıcı bir toplum dünyasının örgütlenmesinde merkezi öğedir, çünkü Tanrı hem varlığın ve en yetkin varolanın kaynağı, hem Yasa'nın normu ve kökeni, hem de toplumsal yapma'nın yönelim kutbu ve her değerin nihai temeli olarak konmuştur, çünkü kutsal bir bölge ile dindışı bir bölge ona gönderme yaparak *ayrılmıştır,* bir yığın toplumsal faaliyet kurumlaşmış ve başka hiçbir "varlık nedeni" olmayan nesneler yaratılmıştır. Tanrı'nın ve dinin kurumlaşmasından yola çıkarak dinsel imlemlerin, onlardan "bağımsız" toplumsal bir varoluşa sahip olan ya da olabilecek nesne ya da edimlere bağlanmış oldukları da ancak ikincil, türev ve sonuçta büyük önem taşımayan bir anlamda söylenebilir. Çoktanrıcı, "animist", "fetişist" diğer "inanç" biçimlerinde de durum esas olarak aynıdır; bunu göstermek, burada yapılamayacak kadar ayrıntılı bir analizi gerektirir. – Aynı şekil-

de, örneğin, "ekonomi" ve "ekonomik" merkezî toplumsal imgesel imlemlerdir, herhangi bir şeye "gönderme" yapmazlar, ama bunlardan yola çıkarak bir yığın şey ekonomik *olarak* toplumsal anlamda tasarlanmış, düşünülmüş, davranılmış, yapılmıştır. Bunun, daha iyi analiz edebilmek için toplumsal süreçlerin ekonomik bir "veçhe"sini ayıran teorisyenin "soyutlama"sıyla *hiç alakası* yoktur. Belli bir andan ve belirli toplumlardan yola çıkarak, "ekonomik" imlem önce önemli olarak, ardından merkezî ve belirleyici olarak ortaya çıkmamışsa ve zımni olarak kurumlaşmamışsa, teorisyen bu alanda hiçbir şeyi ayıramaz. Bu, teorisyenin "soyutlama"sının ampirik değil, mantıksal ve ontolojik koşuludur. Bu ekonomik imlem, bir yandan, "somut" nesnelere (üretilmiş mallar, üretim aletleri, vs.) gönderme yapan bir yığın imleme, diğer yandansa, "soyut" ama toplumsal bakımdan etkili ve etkin çok sayıda imleme (örneğin, kapitalist ekonomide, sermaye, stok, emek, ücret, gelir, kâr, faiz "soyut" imlemlerdir, katılımcılar tarafından ve katılımcılar için bu şekilde konu haline getirilmiş ve açıkça belirtilmiştir ve açıkça belirtilmiş olmaları bu ekonominin etkili işlem koşuludur) "çevrilmiş" ya da dönüştürülmüştür. Ama tüm bu imlemleri birarada tutan ve onları *ekonomik* imlem yapan şey nedir? Bu soruya tarih-aşırı cevap verme yönündeki her teşebbüs yanılgıya varır. Örneğin, akademik ekonomistler gibi, sınırlı araçlarla sınırsız amaçlara erişmenin söz konusu olduğu söylendiğinde (ki bu tekniği de içerir ve örneğin tarımbilim için olduğu kadar uzay yolculuğu için de geçerlidir ve "sınırsız amaçlar" fikrinin ancak kapitalist dönemdeki bir ekonomistin kafasında yeşerebileceği fikrini gözardı eder); ya da, toplum üyeleri arasında "mübadele"lerden söz edildiğinde (şeylerin, kadınların ve sözcüklerin mübadelesinde hâlâ geçerli olan bulanıklıklar bundan doğar); son olarak da, toplumun maddi yaşamının üretiminden ve yeniden-üretiminden

söz edildiğinde (sanki geri kalandan ayrılabilir bir "maddi yaşam"ın ne olduğu biliniyormuş gibi; ya da sanki ayrı bir "maddi yaşam", kapitalist döneme en tarihsel biçimde uzanan ve en tipik ürünlerden biri değilmiş gibi...) sonuç yanılgıdır. Ekonomik alan ile toplumsal faaliyetlerin geri kalanının *ayrımının*, "özerk" ve nihayet baskın alanda oluşumu olgusunun, ancak bazı toplumlarda, karmaşık bir gelişmeye bağlı olarak ortaya çıkan başlı başına tarihsel bir ürün olduğu üzerinde zaten vurgu yapmıştık. Ama bu görüngünün tarihselliğini saptamak, bunun neden ibaret olduğunu sormaktan asla muaf kılmaz – tersine. Bazı toplumlarda ekonominin geri kalandan "ayrıldığını" söylerken neyi kastediyoruz? Kuşkusuz ne "gerçek" bir ayrımı ne de görüngüleri daha anlaşılır kılmaya çalışan teorisyenin mantıksal bir inşaasını. Söz konusu olan şey, zaten kullanılabilir olan bir yığın toplumsal imlemi yeniden örgütleyen, yeniden belirleyen, yeniden biçimlendiren, buradan yola çıkarak da onları başkalaştıran, başka imlemlerin oluşumunu koşullayan ve söz konusu sistemin toplumsal imlemlerinin neredeyse tümü üzerinde benzer etkilere yanlamasına yol açan merkezi bir imin ortaya çıkışıdır. Ve elbette, tüm bunlar "cisimsizleşmiş" imleri asla içermez; bu, söz konusu toplumun *faaliyet* ve *değerlerinin* dönüşümleriyle birlikte olur –yoksa imkânsızdır–, tıpkı, bu veçhelerden birinin diğerleri üzerinde mantıksal ya da gerçek bir önceliğinin burada asla söz konusu edilemeyeceği toplumsal birey ve nesnelerin fiili dönüşümleri gibi. Ekonomik olan şey, fiili toplumsal faaliyetler içinde ve bu faaliyetler tarafından cisimlendirilmiş, şekillendirilmiş, tasarlanabilir kılınmış, araçlandırılmış değilse eğer, merkezî toplumsal im olarak kendini oluşturamaz ve kurumlaşamaz – ekonomik im ortaya çıkmadan ve bunun içerdiği ve peşinden sürüklediği toplumsal imlerin tüm magması başkalaşmadan ne bu faaliyetler ekonomik faaliyet halini

alabilir ne de baskın bir ekonomik yan kazanabilir. Ekonomik imin ortaya çıkışı ile toplumsal imler magmasının başkalaşması da, toptan ve perakende olarak toplumsal değerler sisteminin dönüşümünden ayrılamaz. Oysa, fiili tarih içindeki belirleyici karakteristikleriyle birlikte ekonomik imin bu ortaya çıkışı, iştirakçiler için belirgin hale gelmesinden büyük ölçüde bağımsızdır; teorik tema haline gelmesinden daha da bağımsızdır. Xenophones'in *Economique*'i ya da Aristoteles'e atfedilen *Economique,* kapitalizmin ortaya çıkışından yirmi yüzyıl öncedir ve Antoine de Montchrestien yeni gerçekliğe ve yeni "bilim"e adını veren eseri on yedinci yüzyıl başında yazdı. Ama bu teorik konulaştırma, bu örneklerin gösterdiği gibi, kapitalizm tarafından ekonomik imin merkezî olarak kurumlaşmasının ne sonucudur ne koşulu. Bu im zımni olarak işler, kimse onu bu haliyle hedeflememiştir, toplumsal uzamda tek başlarına var olan ve bu şekilde temsil edilen, katılımcılar için kısmi, "somut" ve "soyut" olan ama kurumlaşmakta olan bu merkezî im tarafından daha sonra üst-belirlenmiş olduğu ortaya çıkan imlerle koordine edilen belirlenimsiz sayıdaki tikel amacın takip edilmesiyle gerçekleşir. Böylece ekonomik im, kendisini daha sonra sonra, toplumsal görüngülerin gerçek birlikte-varlığının gerçek olmayan koşulu olarak kavranmaya sunar. Gerçek olmayan, ama son derece etkin (*wirklich*), çünkü gerçekleştirici (*wirkend*) koşuldur.

İster aile, ister yasa ister devlet söz konusu olsun, tüm merkezî toplumsal imgesel imler hakkında bu analizi yeniden ele alabiliriz; çünkü bu terimleri terimin ikincil ve yaygın anlamında "kurumlar"a göndermede bulunarak nitelemekte acele etmeden önce, olguların, edimlerin, vs. falanca grubunun, nasıl, hangi araçlarla ve neden yola çıkarak bir toplum tarafından örneğin "hukuksal" diye nitelenebileceği sorusu sorulabilir.

Merkezî imler, bir "şey"i imleri değildir – ikincil bir anlam hariç, bir şeye "bağlı" ya da "göndermede bulunan" imler de değildir. Bunlar, görünüşte en tuhaf nesne, edim ve bireylerin verili bir toplum için eş-aidiyetlerini var eden şeylerdir. Onların "gönderge"leri yoktur; şeyler ve bireyler sanki onlara gönderme yaparmış gibi bir varlık kipini kurumlaştırırlar. Bu haliyle, bunları kuran / kurumlaştıran toplum için ille de belirtik değillerdir. Toplumun belirtik kurumlarının toplamı ve kısaca dünyanın ve bunların aracılık ettiği toplumsal dünyanın örgütlenmesi aracılığıyla temsil edilebilir kılınırlar – şekillendirilirler. Bunlar, içinde ve aracılığıyla dönüşerek süregittikleri toplumsal yapma ve tasarlamayı koşullar ve yönlendirirler.

Toplumsal imgesel imlerin var olma kipi

Toplumsal imgesel imler bizi birincil, kökensel, indirgenemez bir var olma kipiyle karşı karşıya bırakır; bu kipi, burada da, başka yerde kullanılabilir mantıksal-ontolojik şemalara önceden tabi kılmadan, kendinden yola çıkarak düşünmemiz gerekir.

Burada daha önce söylenmiş olan şey, toplumsal imgesel imlerin, onları "taşıyan" ya da "hedefleyen" bir "özne"yle sahip olabilecekleri bir ilişkiden yola çıkarak düşünülemeyeceğini yeterince gösterir. Bunlar, bir *noesis*'in [düşünme ediminin] *noema*'sı [düşünülen şeyleri] değildir – ikincil ve tali olarak hariç. Bu terimler ne pahasına olursa olsun kullanılmak isteniyorsa, onları yalnızca *noema*sız *noesis** olarak değil, bir toplumun bireyleri için *noema* ve *noesis*'e sahip olabilmelerini sağlayan şey olarak da ele almak gerekir; ve bunu, hedefi mümkün kılan "nesne" olarak değil, sözü müm-

(*) Noesis: Antik Yunan felsefesinde düşünme edimi. Nous'un işleyişini tanımlamak için kullanılır. Noema ise düşünce içeriği anlamındadır – e.n.

kün kılan dil olarak ele almalı. Çünkü onlar, "özne"lerin özne olarak ve *bu* özneler olarak var olmasını sağlayan şeydir. Bir düşünmenin onları her zaman böyle olarak açıkça hedefleyebilmesi, bir *noesis*'in *noema*sı olarak ortaya koyabilmesi, ikinci ve ikincildir, ve (sonuçta sorunsallı ve her koşulda tarihsel bakımdan geç kalmış) böyle bir düşünme olasılığı da kendi koşulunu toplumsal imgesel imlerde bulur.

Dahası, toplumsal imgesel imler, "gönderge"leri olarak "nesne"lerle "ilişki"lerinden yola çıkarak düşünülemez. Çünkü, "nesne"ler ve "referans" ilişkisi bunların içinde ve bunlar dolayısıyla mümkün kılınmıştır. Gönderge olarak "nesne", her zaman, denk düşen toplumsal imgesel im tarafından eş-oluşturulmuştur – hem tikel nesne hem de mevcut haliyle nesnellik. En önemlisi, merkezî ya da birinci imlerin belirli bir göndergesi yoktur ya da şu denebilir, bunlar kendi özgün göndergeleridirler. Genel olarak Tanrı'nın, dinsel veya mitolojik tanrısallık, figür ya da kendiliklerin göndergesi yoktur – im olarak bu figürlerin kendisi dışında. Yurttaş, adalet, meta, para, sermaye, vs. imlerinin de bu imlerin kendilerinden başka göndergeleri yoktur. Bir nesnenin ya da bir nesne sınıfının meta olduğunu söylemek, mevcut halleriyle bu nesneler üzerine bir şey söylemek değildir, bir toplumun bu nesneyi ya da bu nesne sınıfını işleme (işleyebilme) tarzı üzerine, bu toplum için bu nesnelerin var olma tarzı üzerine laf söylemektir; bu toplumun, nesneleri, falanca nesneleri "meta" olarak var yapan maddi olanakların ve birey davranışlarının –mevcut haliyle ve türev imler ağı içinde ve aracılığıyla– meta imini kurumlaştırdığını söylemektir.

Böylece, "şey", bilinen tüm toplumlar için kurumlaşmış imgesel imdir (elbette çok değişken bir içeriği vardır). Yukarda daha önce söylendiği gibi bu kurum, *legein*'in temel işlemsel şemalarını (ayrılık/birlik, özdeşlik, "süreklilik", vs.), yani toplumsal imgeselin ama *her zaman da* başka imge-

sel bileşenlerin işlemci figürlerini uygulamaya koyar. Hangi toplum olursa olsun "şeyler", örneğin *ya in toto* canlanmıştır *ya da* kısmen cansızdır. Oysa, bu iddia kabul edilemez görünse de, bu *iki* konum hayalidir. Canlanmamış olarak "şeyler"in konumu, onların "canlanma"sının basit "yadsınması" *asla* değildir, her zaman için başka şeyin konumudur: Tanrı'nın bizim için yarattığı, hakimiyetimizi ve doğaya sahip olmayı uygulamak için katışıksız cansız malzeme, vs. Verili bir toplumda kurumlaşmış "şey" imi, bireyler için "algılanan şey"leri ya da (bir "bağımsızlık" işaretinden etkilenmiş temsiller olarak) algısal temsilleri mümkün kılan ve her seferinde "şeyler"in *hangileri* olduğunu ve onların *ne* olduğunu tanımlayan şeydir. "Töz"ün gizemi olmak dışında atfedilebilir hiçbir anlamı zaten olmayan, aynı adlı felsefi "kavram"la (ya da kategoriyle) karıştırılamaz.

Toplumsal imgesel imlerin, onları "taşımak" için kasıtlı imal edilmiş bir "özne"ye indirgenemeyeceği açıktır –bu, "grup bilinci", "kolektif bilinçdışı" ya da nasıl istenirse öyle adlandırılabilir–; bu terimler, gayrimeşru ihracatlar ya da taklitler aracılığıyla ve imlerin özgül var olma kipi olan şeyle karşılaşmadaki yetersizliğine bağlı olarak inşa edilmiş ve bunlara denk düşen sözde-kendilikler oluşturulmuştur. Yine bu anlamda, bazı sosyologların, bizim bu şekilde düşünmeye çalıştığımız bir veçheyi, doğru ama yetersiz bir şekilde hedeflemeye çalıştıkları "kolektif temsil" ya da "toplumsal temsil" terimleri uygun değildir ve bulanıklık yaratma riski taşırlar.

Daha genel olarak, kurulmuş / kurumlaşmış imler dünyası, fiili bireysel temsillere ya da bunların "ortak", "ortalama" ya da "tipik yanlarına" indirgenemez. İmler, bireylerin bilinçli ya da bilinçsiz kendileri için tasarladıkları *şey* ya da düşündükleri *şey* elbette değil*dir*. Bireyler bunlardan yola çıka-

rak ve bunlar aracılığıyla, toplumsal tasarlamaya/söylemeye ve yapma'ya katılabilen, çatışkılı bile olsa (bir toplumu parçalayabilecek en şiddetli çatışkı, hâlâ, tanımsız sayıda "ortak" ya da "paylaşılabilir" şeyi önvarsaymaktadır), uygun, tutarlı, bağdaşık biçimde tasarlayabilen, davranabilen ve düşünebilen toplumsal birey olarak oluşmuşlardır. Bu, toplumsal imgesel imlerin bir bölümünün, bireylerde (onların bilinçli bilinçsiz temsillerinde, davranışlarında, vs.) fiili bir "eşdeğer" bulmasına ve başkalarının da doğrudan ya da dolaylı olarak, yakın ya da uzak olarak bunu "tercüme etmelerine" yol açar ve kuşkusuz bunu gerektirir de. Ama bu, bireylerin temsilinde, "fiili" ya da "şahsen" mevcudiyetlerinden tamamen başka bir şeydir. Hiçbir birey, toplumsal birey olmak için, toplumun kurumlarının tümünü ve bunun içerdiği imleri "kendisine tasarlamak" zorunda değildir ve bunu yapamaz zaten. Ve bu özellikle, burada incelenemeyecek olan engin bir sorun ortaya koyar: Toplumun eklemlenmesi içinde ve bu eklemlenme aracılığıyla kurumlaşmış birey tiplerinin zorunlu *tamamlayıcılığı*, aynı zamanda da, bireylerin temsillerinde fiilen mevcut toplumsal imgesel imlerin "eşdeğer"lerinin ya da "tercüme"lerinin *tamamlayıcılığı* sorunu. Bireylerin toplumsal "roller"i öğrendikleri ya da üstlendikleri, bu rolleri yerine getirmek için güdülendirildikleri, yönlendirilip koşullandırıldıkları söylendiğinde de henüz hiçbir şey söylenmiş değildir. Piyes yoksa rol de yoktur; eğer rollerin toplamı bir piyes oluşturmuyorsa rol nasıl olsun? Hangi piyes, kim yazdı? İnsanların kimi zaman Romalı tuniklerine bürünüp burjuva devrimini oynadıkları, ya da bir generalin yirminci yüzyıl kostümleri içinde Jeanne d'Arc'ı oynamak istediği vakidir; ama nasıl olur da gerçek tarihte Agamemnon'a replik veren asla Zerline olmaz ve Brutus'ün dostu ve sırdaşı nasıl olur da Mösyö Perrichon olmaz? Senyörsüz serf yoktur ve serfsiz de senyör yoktur; genel olarak senyör, kendi senyörü ve köle-

lik ilişkisi hakkında belli bir temsili olmayan serf yoktur; bu temsiller farklıdır ve farklı olmak zorundadır ve de tamamlayıcıdır – ve bu tamamlayıcılık olmadan feodal toplum yoktur. Bu tamamlayıcılık ancak kurumlaşmış im yoluyla olabilir (bu imin bir yanıdır ya da ona aittir). Kurumlaşmış im (burada, kölelik ilişkisi) tamamlayıcı temsillerin "toplamı" değildir; bu im kurumlaşmış olduğu için (serfin, senyörün, kölelik ilişkisinin, serf için ve senyör için) bu temsiller(i) vardır ve bunlar tamamlayıcıdır.

Bu uyum ve özellikle, bireylerin temsillerinin temel tamamlayıcılığı, –ki bu olmadan temsiller de bireyler de hiç olur– tasarlanabilir ve yapılabilir olanın koşulları olarak toplumsal imler hakkında söylediklerimi açıklıyor ve bireysel olandan yola çıkarak toplumsalın tüm "açıklama"larının açmazlarını, sosyolojinin psikolojiye –bu psikoloji ister "pozitivist", ister davranışçı, isterse de psikanalitik yönelimli olsun– her indirgenişinin açmazlarını gösterir.

Son olarak, toplumsal imgesel imler, Max Weber'in toplumu düşünmeye çalıştığı[13] çeşitli im ya da anlam (*Sinn*) tipleriyle karıştırılmamalıdır. Kuşkusuz bunlar "öznel olarak hedeflenmiş anlam" (*subjektiv gemeinte Sinn*), toplumsal bireyin mevcut haliyle hedeflediği ve dolayısıyla, bir anlamda, onun için "mevcut" yan ya da veçhe değildir – dahası, öznel olarak hedeflenmiş anlamların "ortalama" bir anlamı ya da "ortak paydası" da değildir. Toplumsal imgesel imler, somut ya da "ortalama" bu tür öznel hedeflerin olası kılındığı imlerdir. Bu nedenle bunlar, "ideal-tipik imler"le ya da "ideal tipler"le, toplumsal görüngülerin kavranışım kendisi için mümkün kılmayı hedefleyen teorisyenin inşaalarıyla karıştırılamaz. Çünkü "ideal tipler" toplum üzerine düşünmenin ürünüdür – toplumun var *olduğunu,* uyumlu ve ta-

13 Örneğin bkz. *Wirtschaft und Gesellschaft* (1956), s. 1-11.

mamlayıcı öznel hedeflerin burada mümkün ve etkili olduğunu varsayar; oysaki toplumsal imgesel imler, her ele alındıklarında topluma "içkin"dir. Gerçekte, Max Weber'in sözünü ettiği "ideal-tipik anlam", etkili toplumsal imleri hedeflemek ve yeniden inşa etmek için kendine verdiği araçtan başka bir şey değildir – yeni-Kantçılıktan büyük ölçüde etkilenmiş olan yöntembilimi ve epistemolojisi, bu halleriyle onun tanımasını yasaklarlar: *Etkili anlam,* eğer bir özne *için* anlam değilse ya da teorik bir yapı içindeki ve bu yapı dolayısıyla bir anlam değilse ne olur, ne olabilir? Fiilen, kişi için anlam yoksa, bu imin toplumsal ve kurumsal imi yoksa eğer, bir özne için anlam olamayacağını saptamaya yöneltilmiştik. Yine bu nedenle, bir toplumu düşündüğümüzde falanca anlama asla "doğrudan doğruya" erişemeyecek olduğumuzu ve onu ancak "yeniden üretmeyi" ya da "inşa etmeyi" deneyebilecek durumda olduğumuzu söylemenin pek önemi yoktur. İnşacılık [constructivisme], bir sözcükten başka bir şey değildir; tabii eğer her inşanın eşdeğer olduğunu doğrulamıyorsa – Max Weber'in kuşkusuz asla yapmadığı şey budur. Falanca inşanın bir başka inşaya *tercih edilebilir* olması, söz konusu edilen şeyle belli bir ilişkiyi destekliyor olmasını gerektirir. Ve örneğin, toplumun bir ya da birkaç "görüngü" ya da "veçhe"siyle bağdaşık olarak ideal-tipik imleri gerçekten inşa etmenin imkânsız olduğu olgusunda bile kendini ifade eden şey budur. Bunlar, her seferinde topyekun topluma dahil olmalarıyla neyseler o ve oldukları gibi olurlar – sonuç olarak birbirlerine gönderme yaparlar ve hepsi de söz konusu toplumun kuruluşunu alttan destekleyen ve yönlendiren imler magmasına gönderme yapar. Bu, bir kez daha, *tamamlayıcılıkla* kendini gösterir – yalnızca birey temsillerinin değil, verili bir toplumun var yaptığı birey, nesne, edim *tiplerinin* temsillerinin de tamamlayıcılığı. Roma yurttaşının "ideal tipi", Roma kadınının, Roma'da olduğu haliyle dinin ve ya-

sanın, vs. "ideal tipi"ne *içerden* gönderme yapar – ve bu içkin birlikte-tutma'yı, bu imlerin her birine içkin bu kendi-dışı'nı sağlayabilecek olan şey teorik inşa değildir. Bu, imlerin temel *tarihselliği* tarafından da ifade edilir: Görünüşte benzer "kurumlar" kökten başka olabilir, çünkü, bir başka topluma dalmış olarak, başka imlerin içine alınırlar. Kütlesel ve açık seçik bir örnek verirsek, genel olarak bürokrasinin "ideal tipi"ne gönderme yapmak, örneğin, Çin imparatorluk bürokrasisi ile modern kapitalist bürokrasi arasındaki belirleyici farklılıkları ancak maskeleyebilir. Bu iki tür bürokraside –ve başkalarında– ortak olabilecek şey, genel olarak bürokrasiler *üzerine* bir kavramsallaştırmadan kaynaklanır, bu da kuşkusuz toplumsal-tarihsel kurumun önemli yanlarından kaynaklanır ve bu kurumun "tümel"i ve "kültür-aşırı"sı gibi muazzam bir sorunu ortaya atar – bunu burada ele alacak değiliz. Ama bu sorun, "ideal tip" ve "ideal-tipik anlam" kavramı tarafından basitçe *adlandırılmıştır,* hazırlanmış değil.

Toplumsal imler dünyasını gerçek bir dünyanın gerçekdışı bir ikizi olarak düşünmememiz gerek; hiyerarşik bir "kavram"lar sisteminin başka bir adı olarak da düşünmemeliyiz; bireysel temsillerle "ifade edilebilir" olan şeyin oluşturduğu bir şey olarak da düşünmemeliyiz – ya da öznel *noem*lerin "nesnel" bağlantısı (*entgegen-stehend*) olarak da varsayılmamalı; son olarak, başka yerde tam olarak verilmiş öznelere ve nesnelere eklenen ve herhangi bir tarihsel bağlamda, özellikleri, etkileri, davranışları değiştiren ilişkiler sistemi olarak da düşünülmemeli. Bunu, toplumsal-tarihselin ve verili bir toplumda her seferinde tezahür ettiği haliyle toplumsal imgeselin birinci, başlangıçtaki ve indirgenemez hali olarak düşünmemiz gerekir: Kurum içinde ve kurum aracılığıyla, dünyanın ve toplumun kendisinin kuruluşu olarak temsil edilen ve şekillenen konum. Her bir toplum

için, var olanı ve var olmayanı, değer taşıyanı ve değer taşımayanı, ve var olabilecek ya da değer taşıyabilecek olan şeyin *nasıl* var olup olmadığını, değer taşıyıp taşımadığını ortaya koyan şey, *–legein* ve *teukein*'in kuruluşları içinde her zaman araçsallaştırılan– imlerin bu kuruluşudur. Yapılabilir ve tasarlanabilir olanın ortak koşullarını ve yönelimlerini oluşturan da odur ve böylelikle, her seferinde somut olarak toplum olan bireylerin, edimlerin, nesnelerin, işlevlerin, terimin ikincil ve yaygın anlamında kurumlarm tanımsız ve esas olarak *açık* yığınını önceden ve deyim yerindeyse inşa yoluyla bir arada tutar.

Demek ki imleri, metaforik olarak bile "tözleştirmeden" ya da onları bir başka düzenin "özne"lerine dönüştürmeden (örneğin, "mitler kendi aralarında birbirlerini düşünüyor" diyerek) özgüllüğü ve orijinalliği içinde imlerin bu dünyasından –bu dünyalarından– ayrı bir var olma kipini de düşünmemiz gerekir. Toplumsal-tarihselden ve toplumsal imgeselden söz ederken olduğu gibi, güçlük, burada tartışma konusu edilen şey için yeni sözcükler bulmakta değil, bu sözcüklerin hedeflediği şeyin, düşünmeye alışkın olduğumuz dilbilgisel kategoriler (ve bunların ardında, mantıksal ve ontolojik kategoriler) aracılığıyla kategorileştirilebilir olmadığını anlamaktır. Örneğin toplumsal-tarihselden söz ederken ne bir adı, ne bir sıfatı, ne de adlaşmış bir sıfatı hedeflediğimizi; toplumsal imgeselin ne töz, ne nitelik, ne eylem, ne tutku olduğunu; toplumsal imgesel imlerin ne temsil, ne şekil ya da biçim, ne de kavram olduğunu anlamaktadır güçlük.

Kökten imgesel, kurucu toplum, kurulmuş toplum

Olacak olan [*l'à-être*] içinde, başkalık olarak ve başkalığın daimi yönelimi olarak, şekillendiren ve şekillenen kökten

imgesel doğar; bu, şekillendirirken ve şekillenirken, kendileriyken ve mevcut halleriyken imlerin ya da anlamların şekillenmesi ya da temsil edilebilir kılınması olur.

Kökten imgesel, toplumsal-tarihsel ve psike/soma gibidir. Toplumsal-tarihsel gibi, anonim kolektifin açık ırmağıdır; psike/bedensel gibi, temsilî/duygusal/yönelimsel akıştır. Toplumsal-tarihselde konum, yaratı, var etme olan şeyi biz, terimin birincil anlamında toplumsal imgesel ya da kurucu toplum olarak adlandırıyoruz. Psike/somada, psike/soma için konum, yaratı, var etme olan şeyi kökten imgelem olarak adlandırıyoruz.

Toplumsal imgesel ya da kurucu toplum, toplumsal imgesel imlerin ve kurumun; bu imlerin "temsil edilebilir kılınması" olarak kurumun ve kurumlaşmış olarak bu imlerin konum-yaratı'sı içinde ve bunun aracılığıyla vardır. Kökten imgelem, duyuların temsil edilebilir kılınması olarak şekillerin ve her zaman şekillenmiş-tasarlanmış olarak anlamın konum-yaratı'sı içinde ve dolayısıyla vardır. Kurucu toplum tarafından toplumun kurulması, verinin birinci doğal katmanına payanda atar – ve önceden kurulmuş / kurumlaşmış olan şeyle her zaman için (kaynağı tesbit edilemeyecek bir noktaya kadar) bir alımlama/başkalaşma ilişkisi içinde bulunur. Anlamlı şekillerin ya da kökten imgelem tarafından şekillendirilmiş anlamların konumu, canlı olarak öznenin böyle-varlık'ına payanda atar ve psike tarafından ve psike için önceden tasarlanmış olan şeyle bir alımlama/başkalaşma ilişkisi içinde her zaman (inilemeyecek bir köken noktasına kadar) bulunur.

Toplumun kuruluşu her seferinde, toplum için var olanı özdeşleştirici-kümelendirici bir örgütlenme yapan iki temel kurum içinde araçsallaşması dahilinde ve bu araçsallaşma yoluyla mümkün olan bir imler magmasının kuruluşudur. *Legein*'in araçsal kuruluşu, toplumsal tasarlama/söyle-

me'nin özdeşleştirici-kümelendirici koşullarının kuruluşudur. *Teukhein*'in araçsal kuruluşu, toplumsal yapma'nın özdeşleştirici-kümelendirici koşullarının kuruluşudur. Her ikisi karşılıklı olarak birbirini gerektirir, içkin olarak birbirinin özünde bulunur, biri olmadan diğeri imkânsızdır. Her ikisi de "nesnel olarak düşünümsel"dir, birbirlerini varsayarlar ve ancak işlemlerinin ürünleri zaten kullanılabilirse işlem görebilirler. Her ikisi de, toplumsal yapma ve tasarlama/söyleme içinde, "her yerde yoğun"dur: Her imle, her temsille, her toplumsal edimle ne kadar yakın olunursa, kümelendirici-özdeşleştirici belirsiz öğeler bulunacaktır. Her ikisi de toplumsal imgeselin mutlak yaratılarıdır; bunlar kurumlaşmış imler magması içinden "numune olarak alınmış" gibi düşünülebilir; tabii bu magmanın ancak *legein* ve *teukhein* aracılığıyla var olabileceğini ve ele alınan toplum için var olabileceğini unutmamak koşuluyla.

Toplumun topyekun kuruluşu, bu toplumun her seferinde var ettiği imler magmasının şekillenmesi-tasarlanır kılınması, *legein* ve *teukhein* içinde ve dolayısıyla araçlaşır. Bu kuruluş, her seferinde, bu toplumun ve bu toplum için dünya(sı) olarak ve toplumun kendisinin örgütlenmesi-eklemlenmesi olarak dünyanın kuruluşudur. Toplumsal yapma'nın ve tasarlama/söyleme'nin içeriğini, örgütlenmesini ve yönelimini sağlar. Psike/soma'nın toplumsallaştırılmasının temsil ettiği bu *teukhein* ve bu özel yapma aracılığıyla, toplumsal bireyin kuruluşunu, toplumun kuruluşu olarak, kaçınılmaz biçimde içerir. Buradan yola çıkan toplum, algı, söz ve düşünmenin var olduğu bireyleri var kılar; bunlar, toplumsal birey olarak kendi kendilerini sonsuzca yeniden üretebilirdir ve bu bireylerin her biri için, her zaman, hem özel dünya hem de kamusal dünya vardır, ve toplum içindeki yaşamları, bir anlamda, kurumlaşmış toplum olarak toplumun yaşamı ve işleyişi*dir*.

Kurumlaşmış toplum olarak kurucu toplumun yaratılışı, her seferinde, ortak dünyadır – *kosmos koinos:* bireylerin, türlerinin, ilişkilerinin ve faaliyetlerinin konumu; ama aynı zamanda şeylerin, tiplerinin, ilişkilerinin, imlerinin de konumu – her biri, her seferinde, onları birlikte var yapan, ortak olarak kurumlaşmış alımlayıcılar ve göndergeler içine dahil edilmişlerdir. Bu kuruluş, her şeyi kapsaması gerektiği ve kapsayabileceği; her şeyin onun içinde ve onun sayesinde, genel olarak söylenebilir ve tasarlanabilir olması ve her şeyin mutlak anlamda imler ağı içinde kapatılmış olması gerektiği; her şeyin anlamı var etmesi gerektiği anlamında bir dünyanın kuruluşudur. Her seferinde her şeyin anlam olarak var edilme tarzı ve var edilen anlam, ele alınan toplumun imgesel imler çekirdeğinden kaynaklanır. Ama bu kapsama asla kesin değildir: kimi zaman neredeyse ilgisiz bir halde ondan kaçan şey, belirleyici bir vehamette olabilir ve böyledir de. Ondan kaçan şey, olacak olan olarak, yani tükenmek bilmez başkalık deposu olarak ve yerleşik imlere indirgenemeyecek meydan okuma olarak, ortak toplumsal dünyanın arkasında duran, kısaca dünyanın gizemidir. Yine ondan kaçan, kurucu toplum olarak toplumun varlığıdır, yani sonuçta başkalığın kaynağı ve kökeni, ya da daimi öz-başkalaşma olarak varlığıdır.

Ortak dünyanın kurulması, zorunlu olarak, her seferinde, var olan ile var olmayanın, değer taşıyan ile taşımayanın, –tıpkı yapılabilir olan ile yapılabilir olmayan gibi– (doğaya göre) toplumun "dışında" olduğu kadar "içinde" de kurulmasıdır. Bu haliyle, aynı zamanda, zorunlu olarak, varlık olmayanın, yanlışın, kurgusal olanın, yalnızca olası olan ama fiili olmayanın toplum için "mevcudiyeti"dir. Verili bir toplum için "gerçeklik" tüm bu anlamlılık şemalarının sinerjisi aracılığıyla oluşur.

Gerçeklik, dil, değerler, ihtiyaçlar, her toplumun çalışması, her seferinde, kendi özel var olma kipleri içinde, söz ko-

nusu toplumun kurduğu / kurumlaştırdığı toplumsal imgesel imlere gönderme yapan toplumsal dünyanın ve dünyanın örgütlenmesini özelleştirir. Toplumun iç eklemlenmesinde kendini temsil edilebilir –şekillendirilir kılan da bu imlerdir– topluluk da, basit anlamda simetrik olarak bölünmüş ya da bir iç çatışma içinde ya da bu çatışma dolayısıyla; cinsiyetler ile toplumsal bireylerin yeniden üretimi arasındaki ilişkilerin örgütlenmesinde; toplumsal faaliyetlerin ve yapma'nın özgül biçim ve sektörlerinin kurulmasında asimetrik olarak ayrılmış birey kategorileri arasında paylaşılmış olarak kurulabilir. Toplumun kendine gönderme yapma ve kendi geçmişine, şimdiki zamanına ve gelecek zamanına gönderme yapma tarzı ve diğer toplumların onun için var olma kipi de buraya aittir.

Bu özgülleştirme, bir yığın ikinci imgesel imler ve kurumlar aracılığıyla yapılır; minör ya da yalnızca türev oldukları anlamında ikincil* değil, onların birarada tutan şey, söz konusu toplumun merkezî imlerinin kurulması olduğu için ikincil. Bunlar ötekiler olmadan var olamaz; bunlar arasında öncelik bağıntısı yoktur, ve genel olarak bu tür bağıntıların burada ele alman düzeyde anlamları yoktur. Şirket, kapitalizmin ikincil bir kurumudur – bu olmadan kapitalizm yoktur.

Aynı zamanda gerçekten ikincil ve türev (kurumdan söz edildiğinde genellikle buna gönderme yapılır) kurumların (ve imlerin) çoğalmasını da içeren kurulmuş / kurumlaşmış toplum olarak toplumun işleyişi bu ikincil kurumlarm tümü içinde ve tümü dolayısıyla sağlanır ve sürekli kılınır.

Toplum, kurumlaşmış olduğu kadar kurumlaştırıcı olarak da içkin bir şekilde tarihtir – yani öz-başkalaşma. Kurumlaşmış toplum, kurucu / kurumlaştırıcı toplumun karşı-

(*) Kelime, Türkçeye ikincil olarak çevrilmiş bulunan *secondaire* değil, ikinci, yardımcı anlamına gelen *second* kelimesidir – e.n.

sına, cansız bir ürünün onu var etmiş olan faaliyetin karşısına çıktığı gibi çıkmaz; içinde ve dolayısıyla, yalnızca kökten imgeselin toplumsal-tarihsel olarak var olabildiği ve kendini var ettiği kurulmuş / kurumlaşmış biçim-şekillerin nisbi ve geçici sabitliğini/istikrarını temsil eder. Toplumun daimi öz-başkalaşması, onun varlığıdır; bu varlık, nisbeten sabit ve istikrarlı biçimlerin-şekillerin konumuyla ve başka biçimlerin-şekillerin konumu-yaratısı olmaktan başka bir şey asla olamayan bu biçimlerin-şekillerin parçalanmasıyla tezahür eder. Her toplum, aynı zamanda, kendi zamansallığı olarak adlandırılabilecek olan öz-başkalaşma kipini de var eder – yani, kendini var olma kipi *olarak* da var eder. Tarih, toplum-özün farklı mercilerinin üretimi olarak değil, toplum-olma'nın bir başka *türünün* (biçim-şekil - yan-anlam: *eidos*) her toplumun içinde ve her toplum dolayısıyla yaratılması olarak –ki bu, aynı zamanda, *kendileri de* toplum tarafından ve falanca toplum tarafından ortaya konmuş-yaratılmış olan düzeylere ve her düzeyde toplumsal-tarihsel yeni kendilik *türlerinin* (nesneler, bireyler, fikirler, kurumlar, vs.) de yaratılması olarak– ontolojik doğuştur.

Ama toplum, kurumlaşmış olarak bile, ancak daimi öz-başkalaşma olabilir. Çünkü toplum ancak, kendisiyle özdeşliği dışlayan ve kendi temel başka-olma olasılıkları sayesinde var olan bir imler dünyasının kuruluşu olarak ve toplumsallaşmaları kökten imgelemlerinin tezahürünü *haberdar ettiği* ama onu yok etmediği ölçüde bu şekilde işleyebilen ve bu şekilde olan toplumsal bireyler aracılığıyla kurulabilir / kurumlaşabilir. Bu haliyle her seferinde ortaya konan kurumun, yalnızca kendiyle özdeşlik normu, atalet ve kendi kendini sürdürme mekanizması olarak var olabileceği doğrudur; ama, kendiyle özdeşliği olması gereken şeyin, kurumlaşmış imin ancak başkalaşarak var olabileceği ve toplumsal yapma ve tasarlama/söyleme aracılığıyla başkalaştığı da doğ-

rudur. Böylece normun kendisi de, bir başka normun belirtik konumuyla parçalanmasını beklerken, özdeşlik normu olması gereken şeyin başkalaşmasıyla başkalaşır.

Demek ki toplum her zaman toplumsal-tarihselin öz-kurumlaşmasıdır. Ama bu öz-kurumlaşma genel olarak bu haliyle bilinmez (bu da onun kendini bu şekilde bilemeyeceğine inandırır). Toplumun yabancılaşması ya da yaderkiliği, öz-yabancılaşmadır; öz-kurumlaşma olarak toplumun varlığının kendi gözünden gizlenmesi, esas zamansallığının üstünün örtülmesidir. Psişik işleyişin gerekliliklerine bugüne kadar tarihsel olarak verilmiş cevapların, kurumun kendi eğiliminin ve özdeşleştirici mantık-ontolojinin neredeyse kısıtlanamaz tahakkümünün desteklediği bu öz-yabancılaşma, kendini toplumun kurulmasının toplum-dışı bir kökeninin (kendisi de her seferinde kurumlaşmış) toplumsal temsili içinde gösterir (doğaüstü varlıklara, Tanrı'ya, doğaya, akla, zorunluluğa, tarih yasalarına ya da Varlığın böyle-varlığına atfedilen köken). Bu bakış açısıyla, miras aldığımız düşüncenin temel bir kısmı toplumun bu yaderkliğinin akılcılaştırılmasından başka bir şey değildir ve mevcut haliyle tezahürlerinden biridir. Dünya ve tarih sorusuna cevapları, hatta cevapsız kaldığında sorgulaması, her zaman için, toplumsal-tarihsel olarak ve kökten imgelem olarak kökten imgeselin, belirlenimsizliğin, yaratının, temel öz-başkalaşma olarak zamansallığın inşa gereği dışlandığı bir alana yerleşir. Teorinin içinde ve teori aracılığıyla varlığın eksiksiz belirlenimi olarak hakimiyet fantasmasının çoğu zaman taşıdığı miras alınmış düşünce, güçsüzlüğün melankolisi içine gömülmek için ya da bir başka yerden itibaren kendi kendini belirlemiş olarak kendini ortaya koymak ve onun içinde ve onun dolayısıyla kendini söyleyenin varlık olduğunu kendi kendine söyleyerek kendini teselli etmek için onu terk eder. Baştan itibaren yapma'nın ve var yapma'nın üstünün örtülmesi üzerinde

kurulmuş olduğundan, toplumsal-tarihselin var olma kipi ve tezahürü olan kendi *düşünen yapma* doğasını bilmezden gelmeye mahkûm olarak *nemesis'ine* maruz kalır.

Elbette, toplumun öz-yabancılaşması ya da yaderkliği "basit temsil" ya da toplumun kendini bir başka yerde ve bir başka yerden itibaren kurumlaşmış olarak tasarlama yetersizliği değildir. Toplumun somut kurumlaşmasının içinde cisimleşmiştir, güçlü ve ağır biçimde maddileşmiştir, toplumun çatışkılı bölünmesi içine dahil olmuştur, tüm örgütlenmesi tarafından taşınmış ve dolayımlanmıştır, toplumsal işleyiş, nesnelerin, faaliyetlerin, toplumsal bireylerin böyle-varlığı içinde ve dolayısıyla bitmek bilmez biçimde yeniden üretilmiştir. Aynı şekilde, –tarihin yasaları, proletaryanın çıkarları ya da varlığın yazgısı böyle olduğu için değil, *biz istediğimiz için* hedeflediğimiz ve başka insanların da istediğini bildiğimiz– bunun aşılması, toplumun yalnızca kendini bilmekle kalmadığı, açıkça kendini kurumlaştıran olarak *kendini yaptığı* bir tarihin inşaası, toplumun bilinen kurumunun köklü bir yıkımını gerektirir; bu, ancak en kuşku duyulmaz köşelerine dek, yalnızca yeni kurumların değil, kendini kurmanın / kurumlaştırmanın yeni bir *kipinin* ve toplumun ve insanların kurumla yeni bir ilişkisinin de konumu/yaratılması olabilir. Görebildiğimiz kadarıyla, tarihin böyle bir özdönüşümünün imkânsız olduğunu ileri sürmeyi sağlayan hiçbir şey yoktur; özdeşleştirici mantık-ontolojinin kurgusal ve sonuçta tutarsız "olmayan-yer"i hariç, bu önermeyi dile getirenin ayaklarını basabileceği hiçbir yer yoktur. Toplumun özdönüşümü, toplum içinde insanların toplumsal --dolayısıyla, terimin derin anlamında politik– yapma'larını gerektirir; başka bir şeyi değil. Düşünen yapma ile politik düşünme –*kendini* yapan olarak toplumun düşünmesi– bunun temel bir bileşenidir.

Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? başlıklı çalışmasının birinci cildi olan *Marksizm ve Devrimci Kuram*'ı yayımladığımız Cornelius Castoriadis, *Toplumsal İmgelem ve Kurum*'da toplum ve tarih sorununun aydınlatılmasını hedefliyor. Castoriadis'e göre, bu sorun ancak, tek ve aynı olarak, yani "toplumsal-tarihsel sorunu" olarak ele alındığında anlaşılabilir. Toplumsal-tarihsel sorununu Platon'dan başlayarak felsefi okumalara göndermelerle cevaplamayı amaçlayan Castoriadis, bu göndermeler sırasında belli imgelerden ve bu imgelerin dünyayla bağdaştırılmasından bahsediyor.

Toplumsal-tarihsel sorununun kökeninde bireylerin algı ve düşünce teknikleri yatar. Toplumun kurumlaşması bireylerin kendi yaratısıdır. Bireylerin düşündükleri kadar düşünmedikleri de bu kurumlaşmayı belirler. Ve bu süreçte bireyler hem diğer bireylerle hem de kurumlaştırdıkları toplumla sistematik bir oluşum içerisine girerler. Castoriadis, bu sistematik oluşumu kategorileştirirken düzen, ilişkiler ve zorunluluklardan bahseder.

Toplumun kurumlaşması sürecinde bireyin birey olmaktan çıkarken kullandığı dil ve dil üzerindeki kodlar gerçekliği ne kadar yansıtıyor sorusuna düşünce ve algı çerçevesinde felsefi bir cevap...

İLETİŞİM 1644
POLİTİKA 92