Jacques Derrida Yazı ve Fark

JACQUES DERRIDA

YAZI VE FARK

metis

Jacques Derrida

Yazı ve Fark

Jacques Derrida (1930-2004). Fransız filozof. Cezayir'de doğup büyüdü. Lise eğitimi için Paris'e gitti, Ecole normale supérieure'e (ENS, Yüksek Öğretmen Okulu) girip felsefe eğitimi aldı, Louis Althusser ve Michel Foucault gibi filozofların öğrencisi oldu. Yüksek lisans tezi için Husserl Arşivi'nde çalıştı. Daha sonra aldığı bir bursla ABD'de Harvard'a gitti. Dönünce önce Sorbonne'da, ardından ENS'te asistan oldu. 1984'te Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Sosyal Bilimler İleri Araştırmalar Okulu) profesör olarak dersler vermeye başladı. Uluslararası Felsefe Okulu'nun kurucuları arasında yer aldı ve ilk başkanı oldu. Çok sayıda Amerikan üniversitesinde dersler ve konferanslar verdi; "yapıbozum" başlığı altında topladığı düşüncesi bu dönemde özellikle ABD'de geniş yankı buldu.

Derrida filozofların yanı sıra edebiyatçılarla ve eleştirmenlerle de temas içinde oldu. Siyasal tutumlarıyla öne çıkmamış olsa da Mayıs 68 olaylarına katıldı, Fransa'da felsefe eğitiminin iyileştirilmesi için bir araştırma grubu kurdu ve Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığına karşı çıktı.

Başlıca yapıtları: *Gramatoloji* (1967; çev. İsmet Birkan, 2011), *La Voix et Le Phénomène* (1967, Ses ve Fenomen), *Yazı ve Fark* (1967), *Marges - de la philosophie* (1972, Felsefenin Kıyıları), *La dissémination* (1972, Saç-ıl-ma), *Marx'ın Hayaletleri* (1993, çev. Alp Tümertekin, 2019), Anne Dufourmantelle ile birlikte *De l'hospitalité* (1997, Konukseverlik Üstüne; Metis yayın programında), *Marx ve Mahdumları* (2002, çev. Alp Tümertekin, 2014).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Metis Edebiyatdışı
YAZI VE FARK
Jacques Derrida

Fransızca Basımı: L'écriture et la différence
Éditions du Seuil, 1967

© Éditions du Seuil, 1967
© Metis Yayınları, 2016
Türkçe Çeviri © P. Burcu Yalım, 2019

İlk Basım: Mart 2020

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak Resmi: Jaume Plensa'nın *Silent Rain/Sessiz Yağmur* (2003) başlıklı yerleştirmesi üzerine kolaj.
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-148-6

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Jacques Derrida

Yazı ve Fark

Çeviren

P. Burcu Yalım

metis

"tümü de metnin boşlukları dışında
yeni bir şey olmaksızın"

Bir Zar Atımı İçin Önsöz

İÇİNDEKİLER

Güç ve Anlamlama 9

Cogito ve Deliliğin Tarihi 47

Edmond Jabès ve Kitap Sorusu 89

Şiddet ve Metafizik:
Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme 107

"Türeyiş ile Yapı" ve Fenomenoloji 207

Sufle Söz 227

Freud ve Yazı Sahnesi 264

Vahşet Tiyatrosu ve Temsilin Kapanımı 307

Kısıtlı Ekonomiden Genel Ekonomiye:
Sakınmasız Bir Hegelcilik 331

Beşeri Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun 367

Elips 385

Kaynakça 393

"tümü de metnin boşlukları dışında
yeni bir şey olmaksızın"

Bir Zar Atımı İçin Önsöz

GÜÇ VE ANLAMLAMA

Sophokles'ten beri dövmeli vahşiler olabiliriz pekâlâ. Fakat Sanat'ta çizgilerin düzlüğünden ve yüzeylerin pürüzsüzlüğünden başka bir şey daha var. Üslubun yoğrulabilir biçimi fikrin bütünü kadar geniş değil... Elimizde çok fazla şey var, yeterince biçim yok. (FLAUBERT, *Preface à la vie d'écrivain*)

I

Yapısalcı akın, bir gün eserlerini ve göstergelerini medeniyetimizin sahillerinde bırakarak geri çekilecek olsaydı, fikir tarihçisi için bir soruya, hatta belki de bir nesneye dönüşürdü. Fakat o noktaya varan tarihçi aldanırdı: Tam da onu bir nesne olarak düşünmesiyle, onun anlamını, ve asıl meselenin her şeyden önce bakışın serüveni, yani herhangi bir nesneyi, özellikle de tarihsel nesneleri –kendininkileri– ve bunların en tuhafı olan edebi denen şeyi sorgulama biçimindeki bir dönüşüm olduğunu unuturdu.

Analoji yoluyla söylersek: Evrensel düşüncenin, bütün alanlarında, izlediği bütün yollarda ve bütün farklara rağmen, bugün dile dair bir kaygıdan –ki bu da ancak dilin bir kaygısı ve bizzat dildeki bir kaygı olabilir– müthiş bir itici güç alıyor olması tuhaf bir birlikteliğin eseridir; özelliği de tarihçinin karşısında –tarihçi ezkaza onda bir çağın göstergesini, bir dönemin modasını ya da bir krizin semptomunu görmeye çalışacak olsa– görülesi bir şey olarak bütün yüzeyiyle ortaya serilememesidir. Bu konudaki bilgimiz ne kadar kıt olursa olsun, gösterge sorununun veya sorusunun kendi başına, zamanın bir göstergesinden ya daha az ya daha fazla, ama her halükârda ondan farklı bir şey olduğu açıktır. Onu zamanın bir göstergesine indirgeme düşü, şiddet düşüdür. Hele ki alışılmadık bir anlamda tarihsel olan bu soru dilin salt göstergesel ni-

teliğinin oldukça şüpheli, kısmi veya önemsiz göründüğü bir noktaya yaklaştığında. Yapısalcı takıntı ile dil kaygısı arasındaki analojinin şans eseri olmadığı rahatlıkla teslim edilecektir. Dolayısıyla, yapısalcı bir eleştirmenin 19. yüzyıl için kendi kendisine biçtiği misyon ("müstakbel bir tarihe, imgelemin ve duyarlılığın tarihi"ne[1] katkıda bulunmak) asla herhangi bir ikincil veya üçüncül düşünceyle 20. yüzyıl yapısalcılığına (özellikle de bu akıma şevkle katılan edebiyat eleştirisi yapısalcılığına) dayatılamayacaktır. Aynı şekilde, yapı mefhumunun kendinden gelen cezbediciliği de bir moda olayına indirgenemeyecektir[2] – tabii imgelemin, duyarlılığın ve modanın anlamı yeni baştan düşünülüp ciddiye alınmadıkça (şüphesiz daha acil bir iş). Her halükârda, yapısalcılıkta gündelik anlamlarıyla imgeleme, duyarlılığa ya da modaya dair bir şey varsa da bu asla onun özüne dair olamaz. Yapısalcı tutum ve bizim bugün dilin karşısında veya dilde aldığımız tavır, sadece tarihin anlarından ibaret değildir. Daha ziyade, tarihin kökeni olarak anlaşılan dilin –bizzat tarihselliğin– karşısındaki şaşkınlıktır. Bu aynı zamanda, sonunda kabullenilmiş, sonunda dünya kültürü ölçeğine yayılmış bir şaşkınlığın –Batı düşüncesi denen ve bütün yazgısı Batı'nın hükümdarlık alanı daraldıkça kendi hükümdarlığının sınırlarını genişletmek olan o düşünceyi sarsan benzersiz bir şaşkınlığın– sözün olanaklılığı karşısında ve zaten hep sözün olanaklılığında, tekrarlanmasıdır. En derin maksadına is-

1. Jean-Pierre Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*'de (Mallarmé'nin İmgesel Evreni, Paris: Seuil, 1961, s. 30, n. 27) tam olarak şöyle yazar: "Sunduğumuz çalışmada 19. yüzyıl için henüz mevcut olmayan, ama Jean Rousset'nin Barok, Paul Hazard'ın 18. yüzyıl, André Monglond'un da Romantizm öncesi hakkındaki çalışmalarının şüphesiz devamı niteliğinde olacak bu müstakbel tarihe, imgelemin ve duyarlılığın tarihine birkaç yeni malzeme sunabilmişsek ne mutlu bize."

2. "*Yapı*," der Kroeber *Anthropology* adlı kitabında (New York, Harcourt: Brace & World, 1963, s. 325), "tamamen belirli bir anlamı olan ama birdenbire on ya da yirmi yıllığına cazip bir modaya dönüşen ve revaçta olduğu sürece de kulağa hoş geldiği için olur olmaz kullanılan bir kelimeye (tıpkı 'aerodinamik' kelimesi gibi) karşı bir zaaftan ibaret görünmektedir."

Sonuçta tartışmasız bir olgu olan moda fenomeninin ardında gizlenen derin zorunluluğu kavrayabilmek için öncelikle "olumsuz yol"dan gitmek gerekiyor: Bu kelime tercihi, her şeyden önce, bir dışlamalar kümesinden (doğal olarak yapısal bir küme) oluşur. Neden "yapı" dediğimizi bilmek, neden artık *eidos*, "öz", "biçim", *Gestalt*, "küme", "kompozisyon", "kompleks", "inşa" (*construction*), "bağlaşım", "bütün" (*totalité*), "İdea", "organizma", "hal", "sistem", vs. demek istemediğimizi bilmek demektir. Neden bütün bu kelimelerin sonuçta yetersiz kaldığını anlamak, fakat aynı zamanda yapı mefhumunun da neden bunlardan kalan örtük bir anlamı taşımaya devam ettiğini ve bu kelimelerin de neden yapı mefhumunda yaşamaya devam ettiklerini düşünmek gerekiyor.

tinaden ve dil hakkındaki tüm sorular gibi, yapısalcılık da böylelikle yapısalcılığın olanaklılığını önceden varsayan klasik fikirler tarihinden (ki naif bir biçimde dilin alanına aittir ve kendini onda ileri sürer) kaçar.

Yine de yapısalcılık fenomeni, kendisindeki indirgenemez koca bir düşünce'sizlik ve kendiliğindenlik alanıyla, açıkça söylenmemiş olanın asli gölgesiyle, fikir tarihçisi tarafından ele alınmayı hak edecektir. İyisiyle kötüsüyle. Bu fenomende sorunun kendi kendisi için saydamlığına tekabül etmeyen her şey; etkili bir yöntemin yanılmazlığını teşkil eden ve önceleri (tam da kör olduğu için yanılmaz olduğu söylenen) içgüdüye isnat edilirken şimdi uyurgezerlere atfedilen her şey de yine onun tarafından incelenmeyi hak edecektir. İnsan edimleri ve kurumları içerisinde, o muazzam uyurgezerlik alanını, mutlak bir uyanıklık hali olmayan o *neredeyse-her-şey*'i, sorunun kendisinin kısır ve suskun kekremsiliği olan *neredeyse-hiçbir-şey*'i öncelikli olarak ilgilendirmek tarih denen bu beşeri bilimin en küçük başarısı da değildir.

Mademki yapısalcılığın bereketinden besleniyoruz, düşümüzden vazgeçmek için henüz çok erken. Ne anlama *gelebileceği* üzerine onun içinden düşünmemiz gerekiyor. Gelecekte yapısalcılık belki de *güce*, yani bizzat gücün gerilimine yöneltilen dikkatteki bir gevşeme, hatta bir sürçme olarak yorumlanacak. *Biçim*, ancak gücü kendi içerisinden anlayacak gücümüz, yani yaratma gücümüz kalmadığında büyüler. Bu yüzden edebiyat eleştirisi her çağda yapısalcıdır, gerek özü gerek yazgısı itibariyle. Eleştiri bunun her zaman bilincinde olmamışsa da artık bunu idrak etmekte ve kendi kavramında, sisteminde ve yönteminde kendi kendisini düşünmektedir. Eleştiri artık güçten ayrı olduğunu bilerek, tüm derinliği ve vakarıyla, ayrılığın sadece yapıt hakkındaki söylemin değil, yapıtın da koşulu olduğunu göstermek suretiyle zaman zaman ondan öcünü alır.[3] Bazen kimi "yapısal" denen analizlerde teknik beceri-

3. Yazarın güçten *ayrı olması* (*séparation*) teması üzerine, bkz. bilhassa Jean Rousset'nin *Biçim ve Anlamlama* kitabının Giriş kısmında III. bölüm. Delacroix, Diderot, Balzac, Baudelaire, Mallarmé, Proust, Valéry, Henry James, T. S. Eliot, Virginia Woolf burada ayrılığın eleştirel âcizliğin tam tersi olduğuna tanıklık etmeye çağrılır. Eleştiri edimi ile yaratıcı güç arasındaki bu ayrılık üzerinde ısrar etmekle bu iki jeste ve bu iki âna ilişkin en banal temel –başkaları buna "yapısal" da diyebilir– zorunluluğa işaret etmekle kalmış oluruz. Buradaki âcizlik eleştirmenin değil, eleştirinin âcizliğidir. Bazen ikisi birbirine karıştırılır. Flaubert de bunu yapmaktan geri durmaz. Geneviève Bollème'in *Préface à la vie d'écrivain* (Yazarlık Hayatına Önsöz, Paris: Seuil, 1963) adı altında yayına hazırladığı harikulade mektup derlemesini okuduğumuzda görürüz bunu. Eleştirmenin yapıta bir şeyler vermek yerine yapıttan aldığı konusuna yoğunlaşan Flaubert şöyle yazar: "... Sanat yapamayanlar eleştiri yapar; tıpkı asker olamayan-

nin veya matematiksel zekânın zaferini haykıran çığlıkların ardında kendini hissettiren o kederli ton ve melankolik *pathos* böyle açıklanır. André Gide için melankoli meselesinde olduğu gibi, bu analizler ancak güç yenilgiye uğradıktan sonra ve şevkin bir kez kırılmasıyla mümkündür. Bu bakımdandır ki yapısalcı bilinç, geçmişin –yani genel olarak olgunun– düşüncesi olarak genel anlamda bilinçtir. Tamamlanmışın, kurulmuşun, *yapılmış*'ın düşüncesi: durumuna göre tarihsel, eskatik ve alacakaranlık bir düşünce.

Fakat yapıda yalnızca biçim, ilişki ve biçimlenim yoktur. Dayanışma da vardır; ve daima somut olan bir bütünlük (*totalité*) de.* Edebiyat eleştirisinde yapısal "perspektif", J.-P. Richard'ın tabiriyle, "soru kipinde ve totaliter"dir.[4] Zaafımızın gücü, âcizliğimizin ayırmasında, salıvermesinde ve özgürleştirmesinde yatar. Bundan böyle bütün daha iyi algılanır; panorama ve dahi panoramagram mümkün hale gelir. Yapısalcı enstrümanın tam sureti olan panoramagram 1824'te icat edilmişti; Littré'nin sözlüğündeki tanımıyla, "ufuktaki nesnelerin perspektif içindeki görünüşünü doğrudan doğruya düz bir yüzeyde elde etme"ye yarar. Şemalaştırma ve az çok açıkça kabul edilen bir mekânsallaştırma sayesinde, güçlerinden yoksun kalmış alan bir *düzlem üzerinde* ve daha özgürce katedilir. Güçlerinden yoksun kalmış bir bütündür bu, biçimin ve anlamın bütünlüğü bile olsa, zira bu durumda biçim olarak tekrar düşünülen anlam söz konusudur; yapı da biçim ile anlamın *biçimsel* birliğidir. De-

---

ların casus olması gibi... Plautus tanısaydı Aristoteles'le alay ederdi! Corneille onunla boğuşup durdu! Voltaire bile Boileau tarafından küçümsenmişti! W. Schlegel olmasaydı modern tiyatroda epey bir musibetten esirgenmiş olurduk. Hegel'in tercümesi bittiğindeyse Tanrı bilir sonumuz neye varacak!" (s. 42). Hegel'in tercümesi neyse ki bitmiş değil; bu da Proust, Joyce, Faulkner ve birkaçının daha durumunu açıklıyor. Bunlar ile Mallarmé arasındaki fark belki de Hegel okumasında yatar. Mallarmé'nin, en azından, Hegel'e gitmeyi tercih etmiş olmasında... Her halükârda, dehanın daha vakti var ve tercümeler de okunmayabilir illa. Fakat Flaubert Hegel'den korkmakta haklıydı: "Sanatın gelecekte de gelişmeye ve kusursuzlaşmaya devam edeceğini umabiliriz pekâlâ...", fakat sanat "biçimiyle zihnin en yüksek ihtiyacını artık karşılamaz olmuştur". "Sanat, en azından en yüce ereği itibariyle, bizim için geçmişte kalmıştır. Bize göre hakikatini ve yaşamını kaybetmiştir. Bizi onu canlandırma iddiasında olmayan ama tüm kesinliğiyle özünü tanıdığını iddia eden bir felsefi tefekküre davet eder."

* Fr. *totalité*: Bu kelime için, kitabın genelinde, bilhassa felsefi anlamıyla birin ve çoğun ayrılmaz birliğini ifade ettiği durumlarda "bütünlük" karşılığını tercih ettim; bir şeyin bütün parçalarının bir aradalığını ya da eksiksizliğini ifade eden, doğrudan *ensemble* veya *tout* ile eşanlamlı kullanımı için "bütün" ve benzeri karşılıklar kullandım. *Total* kelimesine ise "bütüncül" dedim. –*ç.n.*

4. *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, s. 14.

necektir ki anlamın bu şekilde biçim yoluyla nötrleştirilmesi eleştirmenden ziyade yazarın marifetidir ve bu, en azından belli bir ölçüde –ama zaten bu ölçüdür mesele– doğrudur da. Her halükârda, bütünü düşünme projesi bugün yüksek sesle daha kolay dile getirilen bir şey olup böyle bir proje aynı zamanda klasik tarihin *belirli* bütünlerinden de kendiliğinden kaçar, zira onların sınırlarını aşma projesidir. Böylece anlamın yaşayan enerjisi olan içerik nötrleştirildiğinde, yapıların kabartısı ve taslağı da daha iyi ortaya çıkar: Bir bakıma, doğal veya yapay bir felaketin ardından iskeletinden ibaret kalmış ıssız veya viran bir şehrin mimarisi gibi. Sadece ıssız kalmış veya terk edilmiş değil, daha ziyade anlamın ve kültürün hayaletinin gezindiği bir şehir. Onu burada doğa haline geri dönmekten alıkoyan bu perili olma hali, belki de şeyin kendisinin saf dildeki –saf edebiyatta barındığı varsayılan ve saf edebiyat eleştirisinin nesnesi olan saf dil– genel mevcudiyet veya namevcudiyet* tarzıdır. O halde yapısalcı bilincin felaket getiren bir bilinç olmasında, hem yıkılan hem yıkan, diğer bir deyişle *yapısız bırakan* bir bilinç olmasında paradoksal bir şey yoktur – tıpkı her bilinç gibi, ya da en azından her bilinç hareketinin has (*propre*) âni olan çöküş âni gibi. Yapı bir *tehdit* durumunda algılanır; bakışımız yaklaşan tehlikeden ötürü bir kurumun temel taşına –kurumun olanaklılığını ve yumuşak karnını barındıran taşa– yoğunlaştığı anda. O zaman yapı, onu daha iyi anlamak için, sadece payandalarını görmek için değil, inşa veya yıkıntıdan ibaret olmayıp bir çalkantı teşkil ettiği o gizli yeri açığa çıkarmak için de *yöntemli olarak* tehdit edilebilir. Bu işleme (Latinceden gelen) *soucier* ("endişelendirme") veya *solliciter* ("tahrik etme")** denir. Diğer bir deyişle, *bütün*'e yönelik bir sarsma hareketiyle *sarsmak* (eski Latincede *sollus*: "bütün" ve *citare*: "hareket ettirmek"ten gelir). Yapısalcı endişe ve tahrik, yöntemli hale geldiğinde, sadece görünürde teknik bir özgürlüğe sahip olurlar. Gerçekte ise varlığa dair bir endişeyi ve tahriki, temellere yönelik tarihsel-metafiziksel bir tehdidi, yöntem düzeyinde, yeniden üretirler. Tarihsel *yerinden oynamalar*'ın yaşandığı dönemlerde, *yer*'den atıldığı-

* Kitabın genelinde Fransızca *présence* kelimesi için "mevcudiyet" veya "şimdi-buradalık", *présent* içinse bu bağlamda "şimdi-burada (mevcut)", *non-présence* için "mevcut olmayış" karşılıkları; *absence* içinse "namevcudiyet" veya "yokluk", *absent* için "olmayan, orada olmayan, yok" karşılıkları kullanıldı. Ancak *présence-absence* karşıtlığının "varlık-yokluk" diye karşılanması, ayrıca *absence*'ın "olmamak, olmayış" gibi karşılıklarla çevrilmesi gerektiği durumlar da oldu. –*y.n.*

** Bundan başka, birbirini dışlamayan "(ısrarla) istemek", "talep etmek", "ayartmaya çalışmak", "teklif etmek", "zorlamak", vs. anlamları da vardır. –*ç.n.*

mız zamanlarda, hem bir nevi deney furyası hem de şemaların çoğalması demek olan bu yapısalcı tutku kendi adına gelişir. Barokçuluk buna verilebilecek pek çok örnekten biridir. Nitekim onunla bağlantılı olarak "bir retoriğe dayalı" "yapısal poetika"dan[5] dem vurulmamış mıdır? Keza "patlamış yapı"dan, "patladığı esnada yapısı ortaya çıkan lime lime bir şiir"den?[6]

Bu *eleştirel/kritik* kopuşun bize getirdiği özgürlük, o halde endişe (*sollicitude*) ve bütünlüğe açılmadır. Fakat bu açıklığın kenara koyup göstermediği şeyle değil de bizzat ışığıyla bizden gizlediği nedir? Jean Rousset'nin o güzel kitabı *Biçim ve Anlamlama*'yı[7] okurken bu soruyu sorup durmaktan kendimizi alamayız. Sorumuz bazılarının "hüner" dediği ama bize, birkaç istisna haricinde, bundan çok daha fazlası ve çok daha iyisi gibi görünen şeye bir tepki değil. Bir yöntemin nasıl uygulandığını göstermeye yönelik bu parlak ve etkili egzersizler karşısında, meselemiz daha ziyade sağır bir kaygıyı dağıtmak ve bu kaygının yalnızca biz okurların kaygısı olmayıp bu kitabın dilinin, gerçekleştirdiklerinin ve en büyük başarılarının ardında, bizzat yazarın kaygısıyla uyuşur gibi olduğu noktada bunu yapmak.

Rousset elbette kimi yakınlık ve akrabalıkları kabul eder: Bachelard, Poulet, Spitzer, Raymond, Picon, Starobinski, Richard, vs. Fakat bu aile havasına, yapılan alıntılara ve pek çok övgü dolu teşekküre rağmen, *Biçim ve Anlamlama* bize pek çok açıdan tek kişilik bir teşebbüs gibi görünüyor.

Öncelikle, *kasti* bir farktan ileri gelir bu. Rousset, araya mesafe koyarak kendini soyutlamaz bu farkta, daha ziyade bir niyet ortaklığını dikkatle derinleştirir, bugün kabul ve saygı gören değerlerin ardında saklanan muammaları açığa çıkarır – bunlar modern değerler de olsa

5. Bkz. Gérard Genette, "Une poétique structurale", *Tel Quel*, no. 7, Güz 1961, s. 13.

6. Bkz. Jean Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France. I. Circé et le paon* (Fransa'da Barok Dönemin Edebiyatı. Kirke ve Tavuskuşu, Paris: José Corti, 1954). Burada bilhassa Almancadan bir örneğe dair şu satırları okumak mümkündür: "Paramparça bir dünyadır cehennem; şiirin, birbirine karışan çığlıklarla, diken diken saçılan ıstıraplarla, nidalar içinde taklit ettiği bir talan. Cümle yerlerinden oynatılmış unsurlarına indirgenir; sonenin çerçevesi kırılır: çok kısa ya da çok uzun dizeler, dengesiz dörtlükler; şiir patlar..." (s. 194).

7. *Forme et Signification: Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel* (Biçim ve Anlamlama: Corneille'den Claudel'e Edebi Yapılar Üzerine Denemeler), Paris: José Corti, 1962.

eleştirinin basmakalıpları haline gelecek kadar, dolayısıyla üzerlerinde düşünmeye ve onlardan şüphe etmeye başlayabileceğimiz kadar da gelenekselidir. Rousset, edebiyat eleştirisinde yöntem üzerine söylemin (*Mallarmé'nin İmgesel Evreni*'nin girişiyle birlikte) şüphesiz önemli bir parçası haline gelecek, fevkalade bir yöntembilimsel girişte maksadını açıklar. Giriş niteliğindeki referanslarını çoğaltmakla tezini bulanıklaştırmaz; aksine, onun özgünlüğünü sıkılaştıran bir ağ dokur.

Örneğin: Edebi olguda dilin anlamla bir olduğu, biçimin yapıtın içeriğine ait olduğu; Gaëtan Picon'un sözleriyle, "modern sanat için yapıt [ın] ifade/dışavurum (*expression*) değil, yaratım" olduğu...[8] tüm bunlar –ancak hayli ikircimli bir biçim veya ifade mefhumu sayesinde– üzerinde anlaşılan önermelerdir. Aynısı *imgelem* mefhumu için de geçerlidir; şu anlam ile lafız arasındaki dolayımlama veya sentez kabiliyeti; tümelin ve tekilin (ve bu şekilde birbirinden ayrılmış başka her ikilinin) ortak kökü; bu yapısal şemaların, yapıtı ve yapıtın birliğine erişimi mümkün kılan "biçim ile içerik" arasındaki şu dostluğun karanlık kökeni, Kant'ın nazarında kendi içinde zaten bir "sanat" olan bu imgelem, en başında doğru ile güzel arasında ayrım yapmayan sanatın ta kendisiydi: Tüm farklarına rağmen, *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bahsedilen imgelem Rousset'nin bahsettiğiyle *aynı* imgelemdir. Sanat olduğu muhakkak, fakat "gizli bir sanat"tır[9] bu, "göz önüne serilemeyen".[10] "Estetik ideanın (serbest oyun halindeki) imgelemin *açık-*

8. Gaëtan Picon'dan bir pasajı ("Modern sanattan önce, yapıt önceki bir deneyimin ifadesi gibi görünür..., yapıt tasavvur edilmiş veya görülmüş olanı anlatır; öyle ki deneyim ile yapıt arasında yalnızca bir icra tekniğine geçiş söz konusudur. Modern sanat içinse yapıt ifade değil, yaratımdır: kendinden önce görülmemiş olanı gösterir; yaptığı yansıtmak değil, oluşturmaktır") alıntıladıktan sonra, Rousset şöyle bir açılımda ve ayrımda bulunur: "Modern sanatın, *daha doğrusu bu sanatın yaratım sürecine dair kazandığı bilincin* büyük farkı ve bence büyük zaferi..." (altını çiziyorum: Rousset'ye göre, *bugün* kazandığımız bu bilinç *genel anlamdaki* yaratım sürecine dair bir bilinçtir). Picon'a göre, bu mutasyon sanatı da etkilemektedir, sadece modern sanat bilincini değil. Başka bir yerde şu satırları yazmıştır: "Modern şiirin tarihi tümüyle bir ifade dilinin yerini bir yaratım dilinin almasının tarihidir... dünyayı artık ifade edemeyen dilin şimdi onu üretmesi gerekmektedir" (*Introduction à une esthétique de la littérature*, 1. Cilt: *L'écrivain et son ombre*, Paris: Gallimard, 1953, s. 159).

9. *Critique de la raison pure*, çev. A. Tremesaygues ve B. Pacaud, Paris: PUF, s. 153; Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2015. Kant'ın burada bahsedeceğimiz metinlerini –ve ileride başvuracağımız diğer pek çok metnini– Rousset kullanmamıştır. Kural olarak, yazarın yaptığı her alıntı için doğrudan *Biçim ve Anlamlama*'nın sayfa numaralarını belirteceğiz.

10. *A.g.y.*

lanamaz (*inexponible*) bir temsili olduğu söylenebilir."[11] İmgelem, ancak eserlerinde kendini gösteren özgürlüktür. Bu yapıtlar *doğada* olmadıkları gibi, bizimkinden *başka* bir dünyada da bulunmazlar. "İmgelem (üretken bilme yetisi olarak), esasında, gerçek doğanın ona sunduğu malzemeyle bir nevi ikinci bir doğa yaratma kudretine* sahiptir."[12] Bundan dolayı, eleştirmenin imgelemi ve güzeli tanımaya çalışırken kullandığı esas yeti zekâ olmayabilir; "bizim güzel dediğimiz şeyde imgelem zekânın değil, zekâ imgelemin hizmetindedir".[13] Zira "imgelemin özgürlüğü tam da kavramsız olarak şemalaştırmasında yatar".[14] Yapı ve ayrılmaz birlik –ve yapısalcı eleştirinin nesnesi– olarak yapıtın bu gizemli kaynağı, Kant'a göre, "dikkatimizi yöneltmemiz gereken ilk şey"dir.[15] Rousset'ye göre de bu böyledir. Rousset, daha ilk sayfadan itibaren, asla yeterince sorgulanmayan "edebi olgunun doğası"nı, "bir dolu belirsizlik ve anlaşmazlık"lara konu olan "bu belli başlı işlevin, yani imgelemin sanattaki rolü"ne bağlar. Metaforu –yani dilde *olmak* fiili haricindeki her şeyi– üreten böyle bir imgelem mefhumu, eleştirmenler için bugün kimi filozofların naif bir biçimde kullanıldığını söyledikleri ve *işlemsel kavram* dedikleri şeydir. Bu teknik saflığı aşmak, işlemsel kavramı *tematik kavram* olarak yansıtmak demektir. Görünüşe göre, Rousset'nin tasarılarından biri budur.

O halde yaratıcı imgelemin işleyişini mümkün olduğunca yakından kavramak için şiirsel özgürlüğün görünmez içerisine doğru dönmek gerekir. Yapıtın kör kaynağına onun karanlığında ulaşmak için kişi kendi kendisinden ayrılmalıdır. Edebiyat edimini (yazma veya okuma) kuran bu dönme deneyimi öyledir ki, "ayrılık" ve "sürgün" kelimeleri dahi, daima dünyanın *içinde* meydana gelen bir kopuşun ve bir gidişatın adları olduklarından, onu doğrudan doğruya ifade edemez, ona ancak bir metaforla işaret edebilirler – hem de öyle bir metaforla ki tek başına soykütüğü bile bütün düşünme gücünü seferber etmeyi gerektirir. Zira burada mesele dünyanın dışına çıkmak ve bir ütopya ya da mazeret olmayan, *başka* bir dünya ya da *yer-olmayan* bir şey olduğunu da söyleyemeyeceğimiz bir yere doğru gitme meselesidir. Rousset'nin aktardığı

* Fr. *puissance* karşılığı esas olarak "kudret", gerektiğinde de "kuvvet, güç" veya "potansiyel", *impuissance* karşılığı "âcizlik" dedim. –*ç.n.*

11. *Critique du Jugement*, 57. Kısım, I. Yorum, çev. J. Gibelin, Paris: Dhouailly et Compagnie, 1946, s. 157; Türkçesi: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2016.

12. *A.g.y.*, 49. Kısım, s. 133. 13. *A.g.y.*, s. 72. 14. *A.g.y.*, 35. Kısım, s. 111.

15. *Critique de la raison pure*, s. 93.

Focillon'un deyişiyle (s. 11) "evrene eklenen bir evren" yaratma meselesi. Dolayısıyla da yalnızca her şeyde fazla olan o fazlalığı, her şeyin dilde belirmesini ve meydana gelmesini sağlayan –ve Maurice Blanchot'nun sesinin, derinliğin *ısrarıyla,* yazının ve genel anlamda bir edebi *esin*'in bizzat olanaklılığı olduğunu hatırlattığı– o özsel hiçbir şeyi ifade eder. Yalnızca *saf yokluk* –şunun veya bunun yokluğu değil, içinde her türlü varlığın müjdelendiği her şeyin yokluğu– *esin verebilir*; diğer bir deyişle, *çalışabilir* ve sonra da çalıştırabilir. Saf kitap, doğal olarak, her türlü zenginliğin fevkaladeliğinin ötesinde veya berisinde, kendi birincil ve has içeriği olan bu yokluğun doğusuna dönüktür. Saf kitap, kitabın kendisi, kendindeki en eşsiz şey sayesinde, Flaubert'in düşlediği o "hiçbir şey hakkındaki kitap" olmalıdır: gri, olumsuz düş; başka imgelemlere musallat olan bütüncül Kitap'ın kaynağı. Edebiyatın durumu olarak bu boşluğu, eleştirmen, nesnesinin özgüllüğü olarak, sürekli *etrafında* konuştuğu şey olarak kabul etmelidir. Eleştirinin has nesnesi –"hiçbir şey", nesne olamayacağına göre– daha ziyade *bizzat* bu "hiçbir şey"in kaybolurken belirlenme şeklidir: Yapıtın kökenin kılık değiştirmesi olarak belirlenimine geçiştir. Fakat köken ancak kılık değiştirmiş olarak olanaklıdır ve kılık değiştirmiş olarak düşünülebilir. Rousset bize Delacroix, Balzac, Flaubert, Valéry, Proust, T. S. Eliot, V. Woolf (ve daha pek çoğu) gibi birbirinden çok farklı karakterlerin bunun ne denli kesin bilincinde olduklarını gösterir, her ne kadar –bir şeyin sezgisi olmadığından– ilke olarak açık ve seçik olamasa da. Bu seslere bir de lafı hiç dolaştırmayan Antonin Artaud'nunkini eklemek gerekir: "Hiçbir şey yazamadığımı söylemek için kitaplar yazmakla başladım edebiyata. Söyleyecek ya da yazacak bir şeyim olduğundaysa, düşüncelerim benden en çok esirgenen şeydi. Asla bir fikrim olmazdı; yazdığım çok kısa, yetmişer sayfalık iki kitap da bu derin, kronik ve endemik fikir yoksunluğunu konu alıyor. Bunlar *L'Ombilic des limbes* (Arafın Göbek Deliği) ve *Le Pèse-nerfs* (Sinirölçer)..."[16] Söyleyecek bir şeyi olmanın bilincinin hiçbir şeyin bilinci olması... bilinçlerin en yoksulu olmasa da en mazlumu. Bu hiçbir şeyin bilincine dayanaraktır ki bir şeyin bilinci olan her bilinç zenginleşerek anlam ve biçim kazanır. Her söz onu temel alarak ortaya çıkabilir. Zira şeyin *olduğu şey* olarak düşüncesi, zaten saf söz deneyimiyle karışır; bu sonuncusu da deneyimin *kendisiyle* karışır.

16. Akt. M. Blanchot, *L'Arche* (no. 27-28, Ağustos-Eylül 1948, s. 133). Paul Valéry'nin *L'Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*'sinde (Leonardo da Vinci'nin Yöntemine Giriş) betimlenen de aynı durum değil midir?

Oysa saf söz –biraz Leibnizci özün varoluşu gerektirmesi ve kendini (potansiyelden edime geçiş gibi) dünyaya doğru itelemesi gibi– yazılmayı* gerektirmez mi?[17] Yazı korkusu, yazmanın verdiği iç daralması hissi (*angoisse*), *belirli* bir *pathos* değilse ve öyle olmaması gerekiyorsa, bunun temel sebebi bu daralmanın yazarın ampirik bir değişimi veya duygulanımı değil, sözün ister istemez dar olan –olanaklı anlamların birbirini itip kakarak birbirine engel oldukları– geçidinin, yani *angustia*'nın (darlık, daralma) sorumluluğu olmasıdır. Olanaklı anlamlar burada birbirini engeller, evet, fakat aynı zamanda, anlamların bir nevi özerk aşırı-birlikte-olanaklılığıyla, klasik Tanrı'nın yaratıcılığının yanında fazlasıyla zayıf göründüğü saf bir çokanlamlılık kudretiyle, beklenmedik bir biçimde ve adeta ben istemesem de birbirlerini çağırır ve kışkırtırlar. Konuşmak korkutur beni çünkü asla yeterince söyleyemeyerek, hep çok fazla söylerim aynı zamanda. Nefes veya söz olma gereği de anlamı –ve anlama dair sorumluluğumuzu– sarıyorsa eğer, yazı sözü daha da fazla sarar ve sıkıştırır.[18] Yazı, insan yalnızlığında ve insan sorumluluğunda deneyimlenen İbrani *ruah*'ının** korkusudur; Tanrı'nın söylediklerini yazıya geçiren Yeremya tarafından ("Bir tomar al ve sana söylediğim bütün sözleri yaz oraya") ya da Yeremya'nın söylediklerini yazıya geçiren Baruh, vs. tarafından (Yeremya 36:2,4); ya da tam anlamıyla insana özgü olan *pnömatoloji –pneuma*, *spiritus* veya *logos* ilmi– durumunda deneyimlenen korku. O ilim de tanrısal, meleklere özgü ve

* Fr. *inscription*: "Yazıt, yazı; yazma ve yazılma, kaydolma/kaydetme" gibi anlamlara geliyor. Yazıyla ilişkisini vurgulamak gerektiğinde "yazılı olarak kaydetme/kaydedilme" veya "yazı, yazılma", diğer durumlarda "kayıt, kaydetme/kaydedilme" veya "işlenme" karşılıkları kullanıldı. –*ç.n.*

** Esinti, nefes, Yunanca *pneuma*. –*ç.n.*

17. Onu oluşturan da bu gereklilik değil midir? Bu gerekliliğin bir tür ayrıcalıklı *temsili* değil midir?

18. Aynı zamanda da kendi kendini keserek kendi içine geri giren, kendi kendisini içine çeken ve ilk çıktığı kaynağa geri dönen bir nefesin korkusu. Zira konuşmak, düşüncenin dile gelmek ve belirmek için kendi kendisine yabancılaşması *gerektiğini* bilmektir. Böylece kendisini vererek kendi kendisini geri almak ister. Bundan dolayı sahici yazarın, ediminin kaynağına olabildiğince yakın durmak isteyen yazarın dilinin altında, nefesle verilmiş sözü geri alma, geri sokma hareketini hissederiz. Esinlenme de (*inspiration*: fizyolojide, "nefes alma" –*ç.n.*) budur aynı zamanda. Kökensel dile ilişkin olarak, Feuerbach'ın felsefe dili hakkında söyledikleri söylenebilir: "Felsefe ağızdan veya kalemden çıktığında, bunu dosdoğru kendi *kaynağına* geri dönmek üzere yapar; konuşmanın zevki için konuşmaz (boş laflara antipatisi de bundandır), ... *konuşmamak* için, *düşünmek için* konuşur. Kanıtlamak, basitçe *söylediğim* şeyin *doğru* olduğunu göstermektir; basitçe düşüncenin yabancılaşmasını (*Entäusserung*) düşüncenin *özgün kaynağında* tekrar kavramaktır. Ayrıca, kanıtlamanın anlamı *dilin* anlamı-

insana özgü olarak üçe ayrılıyordu. Duyduklarımızı nakşedip etmeyeceğimize ve nakşetmenin sözü kurtardığına ya da kaybettiğine *karar verilmesi* gereken andır bu. Tanrı, Leibniz'in Tanrısı (çünkü demin bahsettiğimiz oydu), olanaklılar arasından seçim yapmanın korkusundan bihaberdi: Olanaklıları edim halinde düşünüyor ve İdrak'inde veya *Logos*'unda bu haliyle kullanıyordu; *İrade*'yi teşkil eden geçidin darlığı her halükârda "en iyi"yi tercih eder. Her varoluş da Evren'in bütününü "ifade etme"yi sürdürür. Dolayısıyla, kitabın trajedisi yoktur burada. Tek bir Kitap vardır; o da kendini bütün kitaplara dağıtan Kitaptır. *Teodise*'de, "Jüpiter'in kızının tanrısal ışığına karşı koyabilecek hale gelmiş" Theodorus, onun tarafından "Yazgılar sarayı"na götürülür; burada olanaklıyı "var olan dünyanın başlangıcından önce gözden geçirmiş", "olanaklıları dünyalar halinde özümsemiş" ve "hepsi içinden en iyisini seçmiş olan" Jüpiter, "zaman zaman buraları ziyaret ederek yeniden her şeyin üzerinden geçmenin ve ona her seferinde keyif veren kendi seçimini tekrarlamanın tadını çıkarır". Theodorus böylece eskiden "bir dünya olan" bir eve getirilir. "Yazılarla dolu bir evdi bu; Theodorus bunun ne demek olduğunu sormaktan kendini alamadı. Şu anda ziyaret ettiğimiz bu dünyanın tarihi bu, diye yanıt verdi tanrıça. Sextus'un alnında bir sayı gördün. Bu kitapta onunla işaretli yeri bul. Theodorus aradı ve Sextus'un daha önce gördüğü tarihçesinden daha uzun bir tarihini buldu orada. Dilediğin bir satıra koy parmağını, dedi Pallas, orada kabaca gösterilen şeyin en ince ayrıntısına kadar bilfiil temsil edildiğini görecek-

---

na başvurmaksızın kavranamaz. Dil, *türün gerçekleşmesinden* başka bir şey değildir; türün birliğini temsil etmek üzere bireysel yalıtılmışlıklarını ortadan kaldırmak suretiyle ben ile sen arasında kurulan ilişkidir. İşte bu yüzden sözün elementi en manevi ve en evrensel yaşamsal ortamı teşkil eden havadır" ("Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı", 1839, *Manifestes philosophiques* içinde, çev. L. Althusser, Paris: PUF, 1960, s. 22).

Fakat Feuerbach düşünmüş müydü *hava elementinden olan* dilin kendi kendini unuttuğunu? Havanın, toprağın üzerine çökmemişse eğer, tarihin elementi olmadığını? Ağır, kasvetli ve sert toprak. Çalışılan, eşelenen, üzerine yazılan toprak. Bir o kadar evrensel olup kalıcı olsun diye anlamın üzerine kazındığı element.

Bu noktada Hegel'in bize daha çok yardımı dokunabilir. Zira o da, doğal unsurları kullanan manevi metaforlarla, "hava *değişmez* özdür, bütünüyle evrensel ve şeffaf", "su... *her daim sunulan ve feda edilen* öz", "*ateş*... bunların hayat veren birliği" diye düşünüyorsa da, yine de onun için "*toprak* bu tertibin *sımsıkı düğümü*; bu özlerin ve onların süreçlerinin, kaynaklarının ve geri dönüşlerinin öznesidir". *Phénoménologie de l'esprit*, çev. J. Hyppolite, II, s. 58.

Yazı ile toprak arasındaki ilişkiler problemi aynı zamanda elementlerin bu şekilde metaforlaştırılmasının olanaklılığı, dolayısıyla da kökeni ve anlamıyla ilgili bir problemdir.

sin. Theodorus söyleneni yaptı ve o Sextus'un yaşamının tüm özellikleri gözleri önüne serildi."

Yazmak Leibnizci kitabı olanaksız bir olanaklılık olarak düşünmek değildir sadece. Olanaksız olanaklılık: Mallarmé'nin açıkça adını koyduğu sınır. Verlaine'e: "Daha da ileri giderek diyeceğim ki: Büyük harfli Kitap, zira esasında tek bir kitap olduğundan eminim, her yazarın, Dehaların dahi, farkında olmadan yazmaya teşebbüs ettiği"... "şunu açığa vurur – az çok bütün kitaplar birtakım sayılı tekrarların birleşimini içerir: Hatta tek kitap vardır – dünyanın kanunu – ulusların taklit ettiği kutsal kitap. Yapıtlar arasındaki fark, medeni veya edebi denen çağların en doğru sözlü metin için girdikleri müthiş çekişmede sunulan onlarca okuma arasındaki farktır."* Yazmak, büyük harfli Kitap diye bir şeyin olmadığını ve ilelebet, mutlak bir özne tarafından düşünülmeyen bir dünyanın anlamının –daha bir bile olmadan– parçalandığı *kitaplar* olduğunu; yazılmamışın ve okunmamışın herhangi bir diyalektiğin kullanışlı olumsuzluğuna dayanarak zeminsiz kabul edilemeyeceğini ve "çok fazla metin!"in ağırlığı altında ezilen bizleri bu denli müteessir kılanın büyük harfli Kitabın yokluğu olduğunu bilmek değildir sadece. Yazmak yalnızca her sayfanın hakikatin biricik metniyle kendiliğinden birleştiğini görmenin verdiği teolojik kesinliği kaybetmiş olmak da değildir – hakikatin biricik metni, diğer bir deyişle, hesap kitabın (*rationes*) ve deneyimlerin Belleğe alınmak üzere not edildiği günlük ya da eski tabiriyle "akıl defteri", soykütüğü derlemesi, bu kez Akıl Kitabı, bize –az çok gecikmeli** olarak– kalemini ödünç verdiği söylenen bir Tanrı tarafından okunan sonsuz elyazması. Bu yitik kesinlik, tanrısal yazının bu yokluğu, diğer bir deyişle, her şeyden önce (ara sıra bizzat da yazan) Yahudi Tanrısı'nın yokluğu, yalnızca ve belli belirsizce "modernlik" diye bir şeyi tanımlamaz. Tanrısal göstergenin yokluğu ve hayaleti olarak, bütün modern estetiğe ve modern eleştiriye hükmeder. Bunda şaşılacak bir şey yoktur: "Bilinçli olarak ya da olmayarak," der Canguilhem, "kendi şiirsel gücü hakkındaki fikri, insanın dünyanın yaradılışına dair fikrine

* Derrida'nın yaptığı alıntıda, anlaşılan o ki bir dizgi yanlışı var: "quelques redites *complètes*" ifadesi Mallarmé'nin yayınlarında "quelques redites *comptées* (birtakım sayılı tekrarlar)" diye geçiyor. Düzelterek çevirdim. –*ç.n.*

** Fr. *différé*. Derrida'nın aynı anda her iki anlamı üzerine oynayarak sıklıkla kullandığı terimlerden biridir. *Différer* fiili "ertele(n)mek", "ötele(n)mek" gibi anlamların yanı sıra "farklılaşmak", "değişiklik göstermek" gibi anlamlara gelir, fiil hali buna uygun şekilde çevrildi. Buna karşılık, bu anlamları bünyesinde birleştiren *différance* türetimi, bu şekilde bilindiği için, olduğu gibi bırakıldı. –*ç.n.*

ve şeylerin radikal kökeni problemine sunduğu çözüme karşılık gelir. Yaratım mefhumu çokanlamlı, ontolojik ve estetik bir mefhumsa eğer, bu ne şans eseri ne de bir kafa karışıklığından ötürü böyledir."[19] Yazmak yazıdan ve üslubun/kazı kaleminin sivri ucundan* –Leibniz'in tanrısal yaratıma ilişkin olarak düşündüğü gibi– en iyinin geçmesinin, bu geçişin *istemli* olmasının, kayda geçirilenin evreni sınırsızca *ifade etmesinin* ve ona benzeyip onu birleştirmesinin zorunlu olmadığını bilmek değildir sadece. Aynı zamanda anlamın yazmaktan mutlak surette önce gelmesini sağlayamamaktır: Böylelikle anlamı alçaltırken aynı suretle yazılmayı yükseltmektir. Kötümserlik ile teolojik iyimserliğin ebedi kardeşliği. Leibnizci Kitaptan daha güven verici ama aynı zamanda ondan daha ümitsiz, kitaplarımız için ondan daha yıkıcı bir şey yoktur. *Kitaplar* ne ile yaşar, ne olurlardı, eğer yalnız, yapayalnız, sonsuz ve ayrı dünyalar olmasalardı? Yazmak, henüz harfte üretilmemiş olanın başka bir evi** olmadığını, herhangi bir *topos ouranios*, yani tanrısal bir idrakte duran bir *reçete* veya *talimat* olarak bizi bekliyor olmadığını bilmek demektir. Anlamın kendi kendisinde ikamet etmesi ve kendi kendisinden farklılaşarak/ötelenerek olduğu şeye, yani anlama dönüşmesi için söylenmeyi veya yazılmayı beklemesi gerekir. Husserl'in de *Ursprung der Geometrie*'de (Geometrinin Kökeni) bize düşünmeyi öğrettiği budur. Böylece edebiyat edimi kaynağında, yapabileceklerinin hakiki gücüne kavuşur. *Hakikatin Kökeni* konusunda yazmayı düşündüğü kitap için alınmış bir notta Merleau-Ponty şöyle diyordu: "Edebiyatta iletişim yazarın insan zihninin bir *a priori*'sine ait olacak anlamlara başvurmasından ibaret değildir: Bundan çok daha ziyade, iletişim, sürüklenmeyle veya bir nevi dolambaçlı bir eylemle, zihinde anlamı uyandırır. Yazarın düşüncesi dili dışarıdan kontrol etmez: Yazarın kendisi, kendi kendisini oluşturan yeni bir dil gibidir..."[20] "Kendi sözlerim beni şaşırtıyor ve düşündüğüm şeyi bana öğretiyor," der başka bir yerde.[21]

* Fr. *la pointe du style*: "Üslup" anlamına gelen *style* kelimesinin Latince kökü olan *stylus* "sivri uçlu kazı kalemi" demekti, Fr. *style* (veya *stile*) kelimesi hâlâ bu anlamda da kullanılabilmektedir. –*ç.n.*

** Fr. *demeure*. "Ev" veya "yuva" olarak karşılandı. –*ç.n.*

19. "Réflexions sur la création artistique selon Alain", *Revue de métaphysique et de morale* (Nisan-Haziran 1952), s. 171. Bu analiz, Alain'in Birinci Dünya Savaşı esnasında yazdığı *Système des Beaux-Arts*'ın (Güzel Sanatların Sistemi) "modern" estetiğin görünürde en özgün temalarını müjdelemekten fazlasını yaptığını ortaya koyar. Bunu bilhassa, Canguilhem'in gösterdiği gibi, Platon'la –"kötü niyetli yaklaşılmayan" Platonculuğun ötesinde– derin bir ittifakı dışlamayan belli bir Platon karşıtlığı üzerinden yapar.

Yazı, –kelimenin yeni anlamıyla– *başlangıç niteliğinde* (*inaugural*) olduğu için tehlikeli ve korkutucudur. Nereye gittiğini bilmez; hiçbir bilgi de teşkil ettiği ve her şeyden önce kendi geleceği olan anlama doğru kaymaktan, bu özsel kaymadan onu alıkoyamaz. Bununla beraber, güvenilmezliği salt korkaklığındandır. Dolayısıyla bu riske karşı hiçbir güvence yoktur. Yazı, yazar için, ateist değilse bile, ama yazarsa eğer, birincil ve lütufsuz bir seyrüseferdir. Aziz İoannis Khrysostomos yazardan mı bahsediyordu yoksa? "Yazıdan medet ummamalı fakat öylesine saf bir yaşam sergilemeliydik ki maneviyatın lütfu ruhumuzda kitapların yerini almalı, kitaplara işlenen mürekkep gibi işlenmeliydi kalplerimize. Bu lütfu kendimizden esirgediğimiz içindir ki ikincil bir seyrüsefer teşkil eden yazıyı kullanmak icap eder."[22] Fakat her türlü iman veya teolojik güvence bir yana, *ikincillik* deneyimi, kurulu –yazılı– anlamın kendi kendisini peşinen veya aynı anda *okunmuş* olarak sunduğu ve orada nöbet bekleyen başka'nın yazma ile okuma arasındaki gidiş-gelişi, yani ikisi arasındaki işi indirgenemez kıldığı bu tuhaf ikilenmeye bağlı değil midir? Anlam, edimden ne önce ne sonradır. Tanrı denen ve insanın her seyrüseferini ikincillikle damgalayan şey de bu geçiş, okuma ile yazma arasındaki bu gecikmeli karşılıklılık değil midir? Mutlak tanık; yazmaya başlanan şeyin çoktan okunmuş olduğu, söylemeye başlanan şeyin çoktan yanıt olduğu diyalogda anlamın saydamlığı demek olan üçüncü taraf. Hem yaratılmış bir şey hem de *Logos*'un Babası. *Logos*'un daireselliği ve gelenekselliği. Lütfun eksik olmasının kaçınılmaz olduğu tuhaf bir dönüşün ve serüvenin eseri.

Öyleyse, İdea'nın veya "iç tasarı"nın onu ifade etmekle kalacak bir yapıttan düpedüz önce geldiği fikri bir önyargıdır: *İdealist* denen geleneksel eleştirinin önyargısı. Bu önyargının kuramının* –bu seferlik "teoloji"sinin diyebiliriz– Rönesans döneminde serpilmiş olması tesadüf değildir. Şimdi veya geçmişte başka pek çokları gibi, Rousset de şüphesiz bu "Platonculuğa" veya "yeni-Platonculuğa" karşı çıkar. Fakat şunu da unutmaz: "Fikir bakımından zengin olan biçim" (Valéry) yoluyla

* Fr. *théorie* ve *théorique* kelimeleri sırasıyla "kuram" ve "kuramsal" olarak, *théorétique* ise "teoretik"şeklinde karşılandı. –*ç.n.*

20. Bu parça *Revue de métaphysique et de morale*'de yayımlanmıştır (Ekim-Aralık, 1962, s. 406-7).

21. Bkz. Maurice Merleau-Ponty, "Sur la phénoménologie du langage", *Problèmes actuels de la phénoménologie*, haz. Pierre Thévenaz ve diğ., Paris: Desclée de Brouwer, 1952, s. 97. (Künye bilgisini düzelterek aktardık. – *y.n.*)

22. *Commentaire sur l'évangile selon Saint Matthieu* (Matta İncili'nin Tefsiri).

gerçekleşen yaratım ifadede kusursuz bir saydamlık anlamına gelmese de, yine de ve aynı anda bir açığa vurmadır. Yaratım açığa vurma olmasaydı eğer, yazarın sonluluğuna ve Tanrı'nın terk ettiği elinin yalnızlığına ne olurdu? Riyakâr bir hümanizm tanrısal yaratıcılığa el koyardı. Yazı *başlangıç niteliğinde* ise eğer, yaratıcı olduğu için değil, mutlak bir söyleme özgürlüğünden; zaten-orada olanı göstergesiyle ortaya çıkarma, alametleri bulma özgürlüğünden ötürüdür bu. Tarih-dünyayı ve –tek söyleyebildiği "varlık zaten hep başlamıştır" olan– sözü yegâne ufku kabul eden yanıt özgürlüğü. "Yaratmak, açığa vurmaktır," der klasik eleştiriye sırtını dönmeyen Rousset. Onu anlar ve onunla diyaloğa girer: "Peşinen var olan sır ve bu sırrın yapıtla açığa çıkarılması: Burada eski ve yeni estetiğin bir biçimde uzlaştığını görürüz; zira önceden var olan bu sır Rönesansçıların İdeası olabilir, fakat her türlü yeni-Platonculuktan arınmış olarak."

Şiir olarak kavranan hakiki edebiyat dilinin bu açığa vurma kudreti, söz söyleme özgürlüğüne, "varlık" kelimesinin (ve belki de "ilkel kelime" veya "ilke-kelime" [*leitwort*] (Buber) mefhumuyla kastettiğimiz şeyin) sinyalizasyon *işlevlerinden* kurtardığı söze erişimdir. Yazılan şey sinyal-gösterge olarak *öldüğü* zamandır ki dil olarak doğar; işte o zaman, kendinden başka hiçbir şeye göndermeyerek, anlamsız bir gösterge, bir oyun ya da saf işleyiş olarak, olan şeyi söyler, zira artık doğal, biyolojik veya teknik malumat olarak ya da bir olan'dan (*étant*) bir diğerine, bir gösterenden bir gösterilene geçiş olarak *kullanılmaz* olmuştur. Paradoksal bir biçimde, sadece yazılma, bir şiir gücüne, diğer bir deyişle, sözü gösterge uykusundan uyandırma kudretine sahiptir – her ne kadar bunu her zaman yapmaktan uzak olsa da. Yazının sözü kayıt altına alırken başlıca yönelimi* ve bunu yaparken aldığı ölümcül risk, mevcut her algı alanında, her şeyin olumsal bir durumun duygusuna gönderdiği doğal angajmandan anlamı azat etmektir. Bundan dolayıdır ki yazı asla salt "sesin resmi" (Voltaire) olmayacaktır. Kayıt altına alarak, bir oymaya, bir kertiğe, bir kabartıya, sonsuza dek aktarılabilir olması istenen bir yüzeye emanet etmek suretiyle yaratır anlamı – hep istendiğinden, hep istenmiş olduğundan değil; saf tarihselliğin, saf gelenekselliğin kökeni olarak yazı da –felsefesi daima gelecek olan– bir yazı tarihinin *telos*'undan (erek) başka bir şey değildir. Bu "sonsuz gelenek" projesini – tamamına erip ermemesinden bağımsız olarak– proje anlamıyla kabul

* Fr. *intention:* Kitabın genelinde duruma göre "niyet", "maksat" ve "yönelim" karşılıkları kullanıldı. –*ç.n.*

etmeli ve ona saygı duymalı. Projenin daima çuvallayabilecek olması, onun saf sonluluğunun ve saf tarihselliğinin alametidir. Anlamın oyunu daima doğanın, yaşamın ve ruhun bölgesel sınırlarında sarmalanmış bulunan anlamlamadan (sinyalizasyondan) taşabiliyorsa eğer, bu taşma bir yazmak-isteme ânıdır. Yazmak-isteme, bir iradecilikten hareketle anlaşılamaz. Yazmak, ilkel bir iradenin sonradan gelen belirlenimi değildir. Yazmak, tam aksine, "iradenin iradesi" anlamını depreştirir: özgürlük; ampirik olanın gizli özüyle, saf tarihsellikle bir uzlaşmayı gözeterek ampirik tarihin alanından kopuş. Bu bir yazma arzusu değil, yazmak-istemedir, zira söz konusu olan bir duygulanış değil, özgürlük ve ödevdir. Yazmak-isteme, varlıkla olan ilişkisinde, duygulanışın dışına çıkmanın yegâne yolu olmak ister. Yalnızca hedeflenebilecek bir çıkıştır bu ve hedeflenirken de kurtuluşun olanaklı olduğu ya da olanaklıysa da duygulanışın dışında olduğu kesin değildir. Duygulanmak, etkilenmek sonlu olmaktır: Bu durumda yazmak, yine de sonluluğu aldatmak ve varlığa –*kendi başına* ne var olabilecek ne de beni duygulandırabilecek varlığa– olan'ın dışından ulaşmayı istemek olacaktır. Diğer bir deyişle, farkı unutmak istemek olacaktır: canlı ve saf olduğu söylenen şimdi-burada mevcut sözde, yazıyı unutmak.

Öncelikle bu yazmak-istemeden ileri geldiği ölçüde edebiyat edimi, saf dilin kabulüdür, anlaşıldığı zaman yazarı yazar olarak kuran "saf" sözün çağrısı karşısındaki sorumluluktur. Bu saf sözü, Heidegger "gösterge-niteliği"nden (*Zeichencharakter*) hareketle, "hatta belki anlamlama-niteliği"nden (*Bedeutungscharakter*) hareketle dahi, "özünün doğruluğu içinde düşünme"nin[23] mümkün olmadığını söyler.

Böylece yapıtı genel anlamda kökensel yazıyla özdeşleştirme riskiyle, çoğunlukla edebi olanı genel anlamda lafızdan ayırmak için kullanılan sanat mefhumunu ve "güzellik" değerini feshetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaz mıyız? Fakat belki de estetik-değere-özgülüğünü ortadan kaldırmak suretiyle, güzelliği –tam aksine– kurtarmış oluruz. Güzelin bir özgüllüğü var mıdır ve varsa bundan bir kazancı olur mu?

Rousset için bunun yanıtı "evet"tir. Rousset'nin yapısalcılığı da, en azından kuramsal olarak, bu özgüllüğü göz ardı etme eğilimine (sözgelimi, "sanatla fazla ilgilenmez" dediği Poulet'nin eğilimidir bu)[24] karşı

23. *Lettre sur l'humanisme*, Paris: Aubier, 1957, s. 60; Türkçesi: *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

24. S. XVIII: "Tam da bu sebeple, Georges Poulet *sanatla*, bir dilde ve biçimsel yapılarda ete kemiğe bürünmüş gerçeklik olarak yapıtla fazla ilgilenmez; onların 'nesnel' olduğundan 'şüphelenir': Eleştirmenin bunları dışarıdan kavrama riski vardır."

olarak tanımlanır; bu da yapıtın – "kendi kendine yeten, mutlak, bağımsız organizma"nın (s. XX)– biçimsel özerkliğine dikkat eden Rousset'yi böylece Leo Spitzer ve Marcel Raymond'a yaklaştırır. "Yapıt bir bütündür ve bütün olarak deneyimlenmekten daima fayda sağlar" (s. XII). Fakat yine burada da Rousset'nin konumu hassas bir dengeye bağlıdır. Ayrılığın üniter temeline karşı daima dikkatli olan Rousset, Poulet'nin eleştirdiği "nesnelcilik" tehlikesini savuşturur; yapının salt nesnel veya biçimsel olmayan bir tanımını yapar, en azından biçimi niyetten ya da bizzat yazarın ediminden ilkece ayırmaz: "Bu biçimsel değişmezlere, zihinsel bir evreni ele veren ve her sanatçının kendi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yarattığı bu bağlantılara 'yapı' diyeceğim" (s. XII). Yapı o halde bir biçim ile bir anlamın birliğidir. Yer yer yapıtın biçiminin ya da yapıt olarak biçimin *sanki* kökeni yokmuş gibi, sanki yine burada da, başyapıtta (çünkü Rousset sadece başyapıtlarla ilgilenir) yapıtın talihinin bir tarihi yokmuş gibi, bünyevi bir tarihi yokmuş gibi davranıldığı doğrudur. Tam da burası yapısalcılığın zayıf noktası gibi görünür ve tam da burada, teşebbüsünün –kesinlikle bütününü kapsamayan– bütün bir boyutuyla, Rousset de geleneksel Platonculuğa düşme riskiyle karşı karşıya kalır. Gayet meşru bir şekilde yapıtın *iç* hakikatini ve anlamını tarihselciliğe, biyograficiliğe veya psikolojizme (bunlar bir de "zihinsel bir evren" *ifadesinde* daima pusuda bekler) karşı koruma niyetine bağlı kalındığında, yapıtın kendisinin –basitçe psikolojik veya zihinsel olmayan öznel bir kökenle olan ilişkisinde– içsel tarihselliğini gözden kaçırma riski vardır. Klasik edebiyat tarihini "mukaddime ve tahdit" olarak "vazgeçilmez" "yardımcı" (s. XII, n. 16) rolüyle sınırlama kaygısıyla, başka bir tarihi, düşünmesi daha zor olan, bizzat yapıtın anlamının, onun *etkinliği*'nin tarihini gözden kaçırma tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Yapıtın bu tarihselliği sadece yapıtın *geçmişi* ya da yazarın niyeti dahilinde yapıtın kendi kendisinden önce geldiği arifesi* veya uykusu değil, onun herhangi bir zamanda *şimdi-burada mevcut* olabilmesinin, mutlak bir eşanlılıkta veya ânındalıkta toplanabilmesinin de olanaksızlığıdır. Bu nedenledir ki, göreceğimiz üzere, yapıtın *mekânı* yoktur, tabii eğer mekândan kasıt *şimdi-burada mevcudiyet* ve *sinopsis* ise. Bunun eleştiri işi üzerindeki sonuçlarının neler olabileceğini ileride göreceğiz. Şimdilik bize öyle geliyor ki "edebiyat tarihi" ("Marksizm", "Freudculuk", vs. tarafından teknikleri ve "felsefesi" yenilendiğinde dahi) yapıtın

* Fr. *veille*. Aynı zamanda "uykusuzluk, uykusuz geçirilen gece" anlamına geliyor. Kitapta gerektiğinde "nöbet" karşılığını da kullandım. –*ç.n.*

içsel eleştirisinin tahdidinden ibaretse, buna karşılık, bu eleştirinin yapısal ânı da değerin ve anlamın kendi tarihsellik ve zamansallıklarında yeniden oluşturulduğu ve uyandırıldığı içsel bir genetiğin tahdidinden başka bir şey değildir. Bu tarihsellik ve zamansallık artık anlamsızlaşmaksızın *nesne* olamadığı gibi, kendine has yapılarının da klasik kategorilerden kaçması gerekir.

Şüphesiz, Rousset'nin açıkça dile getirdiği amacı, bu biçim statiğinden sakınmaktır – tamamlanması demek, görünürde çalışmadan, imgelemden ve (anlamlı olmayı sürdürmesinin yegâne koşulu olan) kökenden kurtulması demek olan bir biçimin. Nitekim teşebbüsünü J.-P. Richard'ın teşebbüsünden ayırmaya koyulduğunda,[25] Rousset'nin hedeflediği de şeyin ve edimin, biçimin ve niyetin, *entelekhia*'nın ve oluşun bütünlüğü, somut bir biçim olarak edebi olguyu teşkil eden bu bütünlüktür: "Hem imgelemi hem morfolojiyi kucaklamak, bunları eşanlı bir edimle duyumsamak ve kavramak mümkün mü? Ben bunu yapmak istiyorum; her ne kadar bu yaklaşımın, üniter olmaktan önce, çoğu zaman *dönüşümlü* [vurgu bana ait] olarak uygulanması gerekeceğine inansam da. Fakat amacım elbette türdeş bir gerçekliği birleştirici bir işlemde eşanlı olarak kavramak" (s. XXII).

Ancak, dönüşümlü çalışmaya mahkûm olan ya da boyun eğen eleştirmen, onu bu şekilde kabul ederken, aynı zamanda onun tarafından azat edilip temize çıkarılır. Tam da bu noktada Rousset'nin farkı artık *kasti* bir fark olmaktan çıkar. Kişiliği ve *üslubu*, artık yöntembilimsel bir kararla değil, eleştirmenin kendiliğindenliğinin –bu "dönüşümlülüğün" özgürlüğüyle gerçekleşen– hareketiyle ortaya koyulacaktır. Bu kendiliğindenlik, Rousset'nin aslında kuramsal bir norm olarak benimsediği bir dönüşümlülüğün *fiilen* dengesini bozacaktır. Aynı zamanda eleştirinin – burada Rousset'nin eleştirisinin– üslubuna yapısal biçimini veren fiili bükülmedir bu. Yapısal biçim, Claude Lévi-Strauss'un toplumsal modeller, Rousset'nin de edebi yapıtta yapısal motifler konusunda dediği gibi, "yaratıcı iradeden ve açık bilinçten kaçar" (s. XVI). O halde bu tercihteki dengesizlik nedir? Bu ağır basan şey –açıkça kabul edilen değil, yapılan şey– nasıl bir şeydir? Görünüşe göre, *çift*'tir.

25. "J.-P. Richard'ın analizleri öylesine zekice, vardığı sonuçlar öylesine yeni ve ikna edicidir ki kendi soruşturmaları konusunda ona hak vermek işten değil. Fakat ortaya koyduğu perspektifler uyarınca, onu öncelikle ilgilendiren şey yapıtın morfolojisinden ve üslubundan ziyade şairin imgesel dünyası, altta yatan yapıttır" (s. XXII).

II

Bazı çizgiler vardır ki ucubedir... Bir çizgi tek başına anlamsızdır; ona ifade vermek için bir ikincisi gerekir. Müthiş yasa.
(DELACROIX)

*Valley, das Tal, ist ein häufiges weibliches Traumsymbol.**
(FREUD)

Bir yandan, yapı bizzat nesneye, edebi şeyin kendisine dönüşür. Daha önce hemen her zaman olduğu şey değildir artık: Ya bir keşif enstrümanı, bir okuma yöntemi, içeriği açığa vuran bir özellik ya da içerikten ve terimlerden bağımsız bir nesnel ilişkiler sistemi; çoğu zaman da ikisi birden, zira yapının verimliliği edebi nesnede ilişkisel bir biçimlenimin varlığını dışlamıyor, aksine gerektiriyordu; yapı konusunda bir gerçekçilik her zaman –az çok açıkça– icra edilmiştir. Fakat yapı asla eleştirel betimlemenin münhasır *terimi/varış noktası* olmamıştır. Daima, okumak veya yazmak için, anlamları toparlamak, temaları bulmak, değişmezlikleri ve mütekabiliyetleri düzene koymak için bir *araç* veya ilişki teşkil etmiştir.

Bu noktada yapı, inşa şeması, morfolojik bağlaşım (*corrélation*), *fiilen ve eleştirmenin kuramsal niyetine rağmen*, onun yegâne –ya da neredeyse yegâne– derdi haline gelir. Artık *ordo cognoscendi* (bilme düzlemi) dahilinde bir yöntem, *ordo essendi* (olma düzlemi) dahilinde bir ilişki değil, yapıtın varlığı söz konusudur. Burada bir ultra-yapısalcılıkla karşı karşıya bulunuyoruz.

Diğer yandan (ve akabinde), edebi şey olarak yapı bu kez *harfiyen* anlaşılır ya da en azından öyle icra edilir. Kelimenin dar anlamıyla yapı mefhumu sadece mekâna, morfolojik veya geometrik mekâna, biçimlerin ve yerlerin düzenine gönderme yapar. Öncelikle bir tertibin veya bir *inşanın* içsel birliği olarak yapı, organik ya da yapay bir yapıttan –birleştirici bir ilkenin, bulunduğu yere uygun biçimde inşa edilmiş ve görülebilir bir *mimari*'nin hükmettiği yapıttan– bahsederken kullanılır. "İnsan kibrinin muhteşem anıtları, / Piramitlerin, mezarların soylu yapıları / Ehil ellerde ve alın teriyle / Yenebileceğini gösterdi sanatın doğayı" (Scarron). Ancak metafor aracılığıyladır ki bu *topografik* düzanlamlılık Aristotelesçi *topik* anlamına doğru kaymıştır (dildeki yerler/

* "Vadi kadın rüyalarında ortak bir simgedir."

basmakalıp sözler* kuramı ile motiflerin veya savların kullanımı). Daha 17. yüzyılda "kelimelerin seçimi ve dizilimi, kompozisyonun *yapısı* ve ahengi, düşüncelerin mütevazı görkemi" gibi şeylerden[26] bahsediliyordu. Ya da: "Kötü *yapıda* daima eklenecek, azaltılacak ya da değiştirilecek bir şeyler vardır; sadece yer değil, kelimeler bakımından da."[27]

Bu metafor hikâyesi nasıl mümkün olur? Dilin şeyleri yalnızca mekânlaştırarak belirlemesi, kendi kendini ismen tayin ettiği ve yansıttığı anda kendisinin de mekânlaşmak zorunda olmasını açıklamaya yeter mi? Bu soru genel olarak her dil ve her metafor için sorulabilir. Fakat burada özel bir önceliği var.

Nitekim yapı mefhumunun metaforik anlamı *bu niteliğiyle* (*comme tel*) kabul edilmediği müddetçe, yani mecazi (figüratif) karakteri sorgulanarak hatta yok edilerek onunla tayin edilen mekânsızlık veya özgün mekânsallık canlandırılmadıkça, *etkili* olduğu ölçüde algılanması zor bir nevi kaymayla, bu anlamı geometrik veya morfolojik, en iyi ihtimalle de kinematik modeliyle karıştırma riski vardır. Figürle, onda metafor aracılığıyla oynanan oyunu kaçırmak pahasına, sırf kendisi için ilgilenme tehlikesine düşülür. (Burada *figür* kelimesini retorikteki anlamıyla olduğu kadar, geometrideki anlamıyla [şekil] da kullanıyoruz. Rousset'nin üslubunda, retorik figürleri daima aslında son derece esnek bir geometrinin figürleridir.)

Fakat amaçladığını söylediği şeye rağmen ve yapıyı biçimsel yapı ile niyetin birleşimi olarak tanımladığı halde, Rousset analizlerinde mekânsal modellere, matematiksel fonksiyonlara, çizgilere ve biçimlere mutlak bir ayrıcalık tanır. Yaptığı betimlemelerin özünde bu kapıya çıktığı nice örnek verilebilir. Şüphesiz, zaman ile mekân arasındaki dayanışmayı kabul eder (s. XIV). Fakat gerçekte zamanın kendisi daima –ve en iyi ihtimalle bir *boyut*'a– indirgenmiştir. İçerisinde bir biçimin ya da bir eğrinin sergilenebileceği ortamdan başka bir şey değildir. Daima bir çizgiyle veya bir düzlemle gizli bir işbirliği içindedir; daima mekânda açılmış halde, düzdür. Ölçüyü çağırır. "Ölçü mefhumu ile *yapı* mefhumu arasında hiçbir zorunlu bağlantı yoktur"[28] diyen Lévi-Strauss ile ay-

* Fr. *lieu*. Temel anlamı "yer" olmakla birlikte retorikte hatibin kullandığı savları tasnif etmek için kullanılan bir terim aynı zamanda. Zamanla, özellikle *lieu commun* (ortak yer) kullanımında, "basmakalıp söz" anlamı da gelişmiştir. –*ç.n.*

26. Guez de Balzac, VIII. kitap, 15. mektup.

27. Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, c. II, s. 101.

28. Bkz. *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, s. 310; Türkçesi: *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, İmge, 2012.

nı fikirde olmasak bile, bazı türdeki yapılar –bilhassa edebi ideallikte olanlar– için bu bağlantının ilkece dışlanmış olduğunu kabul etmek gerekir.

Biçim ve Anlamlama'da, geometrik veya morfolojik olan yalnızca bir tür mekanikle düzeltilir, asla enerjetikle değil. Duruma göre, Rousset'ye ve onun üzerinden en iyi edebi biçimciliğe, Leibniz'in Descartes'a yönelttiği eleştiri yöneltilebilir: doğadaki her şeyi şekillerle (*figure*) ve hareketlerle açıklamaya çalışmak ve gücü hareketin niceliğiyle karıştırmak suretiyle ıskalamak. Fakat cisimlerden veya bedenlerden daha fazla "ruhlarla ilişki"li olan dilin ve yazının alanında, "büyüklük, şekil ve hareket mefhumu sanıldığı kadar açık seçik değildir ve... algılarımıza göre değişen hayali bir şeyi içerir."[29]

"Ama bu geometri yalnızca metaforik," denecektir. Şüphesiz öyle. Fakat metafor asla masum değildir. Araştırmaya yön verir ve sonuçları belirler. Mekânsal model keşfedildiğinde ve işlediğinde, eleştirel düşünce ona sığınır. Eleştiri bunu kabul etmese de aslında bu böyledir.

Nice örnekten biri.

"*Polyeucte* ya da Çember ve Sarmal" (*Polyeucte* ou la boucle et la vrille) başlıklı denemenin başında, yazar temkinli bir şekilde bizi uyararak der ki, "aşırı derecede geometrik görünebilecek şemalar" üzerinde duruyorsa eğer, "bunun nedeni Corneille'in simetriyi herkesten çok çalışmış olmasıdır". Ayrıca, "bu geometri, geometri aşkına geliştirilmiş değildir", "büyük oyunlarında tutkulu amaçların hizmetine sokulmuş bir araçtır" (s. 7).

Peki bu denemenin aslında açığa vurduğu nedir? Yalnızca bir tiyatronun geometrisidir, fakat "delice bir tutku, kahramanca bir coşku" (s. 7) tiyatrosunun. Yazar *Polyeucte*'ün geometrik yapısı için tüm kaynaklarını ve tüm dikkatini seferber etmekle kalmaz, Corneille'in izlediği yolun bütün teleolojisi de ona göre düzenlenmiştir. Sanki 1643'e değin Corneille'in tek yaptığı karanlıklar arasından *Polyeucte*'ün tasarısını görür gibi olmak ya da onu beklemek olmuştur, bu tasarı da Corneille'in tasarısının kendisiyle karışacak ve her şeyin kendisine doğru devineceği bir *entelekhia* itibarını kuşanacaktır. Corneille'in geçirdiği evrim ve ortaya koyduğu iş, onun varış noktası ya da nihai yapısı kabul edilen şeye dayanılarak değerlendirilecek ve teleolojik olarak açıklanacaktır. *Poly-*

29. Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique*, XII. bölüm; *Discours de métaphysique et autres textes: 1663-1689*, çev. Christiane Frémont ve Catherine Eugène, Paris: Flammarion, 2011; Türkçesi: *Monadoloji ve Metafizik Üstüne Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğu-Batı, 2011.

eucte'ten önce, her şey taslaklardan ibarettir – yalnızca orada olmayanın hesaba katıldığı, gelecekteki kusursuzluğa nazaran hâlâ biçimsiz ve eksik olanın ya da yalnızca bu kusursuzluğun *gelişini haber veren* şeyin dikkate alındığı taslaklar. "*La Galerie du palais* (Sarayın Galerisi) ile *Polyeucte* arasında yıllar vardır. Corneille kendini arayıp bulur. Burada Corneille'in katettiği yolun ayrıntılarına girmeyeceğim; bakarsak zaten *Le Cid* ve *Cinna*'da kendi yapısını icat ettiğini görürüz" (s. 9). Peki ya *Polyeucte*'ten sonrası? Sözü dahi edilmez. Aynı şekilde, ondan önceki yapıtlar arasında da *Sarayın Galerisi* ile *Le Cid* dışında hiçbiri dikkate alınmaz; gerçi onlar da yine, ön-oluşumculuk tarzına uygun olarak, salt *Polyeucte*'ün yapısal ön-şekillenimleri olarak incelenir.

Aynı şekilde, *Sarayın Galerisi*'nde Célidée'nin kararsızlığı onu âşığından ayırır. Célidée kendi kararsızlığından bıkmış olarak (ama niçin?) âşığına tekrar yaklaşır, fakat bu sefer de âşığı kararsızmış gibi yapar. Böylelikle ayrılırlar, fakat oyunun sonunda tekrar birleşmek üzere. Özetle: "İlk bir araya geliş, ayrılış, ortada tekrar başarısız bir birleşme, birincisinin simetriği olan ikinci ayrılış ve nihai birleşme. Varış noktası, çaprazlanmış çember biçiminde dolaşarak çıkış noktasına geri dönüştür" (s. 8). Burada fevkalade olan *çaprazlanmış* çemberdir, zira çıkış noktasına geri dönüş olan bir varış noktası kadar alelade bir şey yoktur. Proust'un kendisi... (bkz. s. 144).

Le Cid'de de benzer bir şema vardır: "Ortadaki çaprazlanma ile çemberde dönme hareketi korunur" (s. 9). Fakat burada panorografinin doğrudan doğruya yeni bir boyuta kaydettiği yeni bir anlam çıkar ortaya. Aslında, "çevrimin her bir aşamasında, âşıklar –yalnızca her biri kendi adına değil, zamanla keşfedilen *son derece Corneille'ci* [vurgu bana ait] bir dayanışma yasası uyarınca, her biri diğeri vasıtasıyla ve diğeri adına– gelişip büyür; birliktelikleri tam da onları ayırması gereken kopuşlar sayesinde pekişip derinleşir. Burada, uzaklaşma aşamaları artık ayrılık ve kararsızlık aşamaları değil, sadakatin sınanma anlarıdır" (s. 9). O halde *Sarayın Galerisi* ile *Le Cid* arasındaki farkın da artık şimdi-buradalıkların tasarısında ve hareketinde (uzaklık-yakınlık) değil, deneyimlerin *niteliğinde* ve içsel *yeğinliğinde* olduğu düşünülebilir (sadakatin sınanması, nasıl öteki için olunduğu, kopuşun gücü, vs). Bu kez, bizzat oyunun zenginleşmesine bağlı olarak, yapısal metaforun söz konusu nitelik ve yeğinliği artık yakalayamaz olduğu ve güçlerin, kuvvetlerin etkisinin artık bir biçim farkına tercüme edilemeyeceği düşünülebilir.

Eleştirmenin beslendiği kaynakları hafife almak olur bu. *Yükseklik* boyutunun da işin içine girmesiyle analojik araçlarımız tamamlanacak-

tır. Hislerin gerilimi bakımından kazanılan şey (sadakat, öteki-için-olma duygusu, vs.), *yükseklik* olarak kazanılır; zira değerler, bilindiği gibi, ölçek üzerinde ilerler ve İyi de çok yüksektedir. Âşıkların birlikteliğini derinleştiren şey ("birliktelik derinleşir"), "en yüksektekine duyulan özlem"dir (s. 9). *Altus*: derin olan yüksektir. Böylece, eldeki çember, "yükselen bir sarmal" ve "döne döne bir yükseliş" haline gelmiştir. *Sarayın Galerisi*'nin yatay düzlüğü de hâlâ esas olanı –yükselme hareketini– gizleyen bir görünüşten ibarettir. *Le Cid*'in yaptığı yalnızca onu açığa vurmaya başlamaktır: "Varış noktası da (*Le Cid*'de), *görünürde* ilk bir araya gelişe geri gönderiyorsa da asla çıkış noktasına geri dönüş değildir; durum değişmiş, yükselinmiştir. *İşin özü buradadır* [vurgu bana ait]: *Corneille'ci hareket* şiddetli bir yükselme hareketidir..." (fakat bu şiddetten ve hareketin –onun niceliğinden ve yönünden daha fazla olan– bu gücünden bize kim ne zaman bahsetmişti?)... ve "en yüksektekine duyulan özlemin hareketidir; iki çemberin çaprazlanmasıyla birleşen bu hareket, şimdi yükselen bir sarmal, döne döne bir yükseliş çizer. Bu biçimsel kombinasyon anlam bakımından tüm zenginliğine *Polyeucte*'te kavuşacaktır" (s. 9). O halde, âşık bir kadın gibi müstakbel anlamıyla baş göz olup onunla döllenmeyi bekleyen alıcı bir yapıdır bu.

Buna ikna olabilirdik, tabii bir değer ve bir güç teşkil eden güzellik kurallara ve şemalara tabi kılınabilseydi. Bir kez daha bunun anlamsızlığını göstermek gerekiyor mu? Nitekim, *Le Cid* güzelse eğer, onda şemayı ve idraki aşan şey nedeniyle güzeldir. Dolayısıyla *Le Cid*'in kendisinden, güzelse eğer, çemberlere, sarmallara ve dönüşlere atıfla bahsedilmez. Bu çizgilerin hareketi *Le Cid* değilse, daha da kusursuzlaşmak suretiyle *Polyeucte* de olmayacaktır. Bu hareket *Le Cid*'in ya da *Polyeucte*'ün *hakikati* değildir. Aynı şekilde, tutkunun, imanın, ödevin, vs. psikolojik hakikati de değil, denecektir ki, şu Corneille'ce hakikattir. Fakat burada biyografisiyle ve psikolojisiyle ilgilenmediğimiz Pierre Corneille'e göre de değil: "en yükseğe doğru hareket", şemanın en ince özgüllüğü, *Corneille'ci hareket*'ten başkası değildir (s. 1). Kendisi de *Polyeucte*'ün yüksekliğini arzulayan *Le Cid*'in gösterdiği ilerleme, "Corneille'ci anlamda ilerlemedir" (*a.g.y.*). Burada şemanın, Corneille'e mi yoksa Rousset'ye mi ait olduğunu bilmenin mümkün olmadığı bir ustalıkla, en büyük kusursuzluğuna ve en büyük iç karmaşıklığına ulaştığı *Polyeucte*'ün analizini hatırlatmaya gerek yok.[30] Yukarıda Rousset'

30. Yine de denemenin en azından özet sonucunu ya da bilançosunu kopyalayalım: "Birinci ve beşinci perdelerin analizinden sonra, bunların simetrisine ve varyantlarına

nin fazlasıyla Descartes'çı olduğunu ve yeterince Leibnizci olmadığını söylemiştik. Açıklayalım. Leibnizcidir de aslında: Edebi bir yapıt söz konusu olduğunda, onun hareketinin ve geçtiği noktaların birliğini, bütünlüğünü açıklayan bir çizgi –ne kadar karmaşık da olsa– bulmak gerektiğini düşünüyor gibidir.

Nitekim Leibniz, *Metafizik Üstüne Konuşma*'da (VI. Bölüm) şöyle yazar: "Zira, diyelim ki birisi kâğıdın üzerine tamamen rasgele bir miktar nokta koysun, hani şu gülünç remil atanlar gibi. Ben derim ki belli bir kural uyarınca mefhumu sabit ve aynı olup bütün bu noktalardan geçen ve bunu elin onları bıraktığı sırayla yapan geometrik bir çizgi bulmak mümkündür.

"Hemen ardından kâh düz kâh çember biçiminde kâh başka türde olan bir çizgi çizilirse de, bu çizginin bütün noktalarına ortak olan ve yine aynı değişikliklerin meydana gelmesini gerektiren bir mefhum, bir kural ya da denklem bulmak mümkündür. Ayrıca, sözgelimi, konturu geometrik bir çizginin parçası olmayacak ve düzenli bir hareketle bir hamlede çizilemeyecek suret yoktur."

Fakat Leibniz tanrısal yaratımdan ve zekâdan bahsediyordu: "Bu karşılaştırmalara başvurmamın sebebi tanrısal bilgeliğe kusurlu bir benzerliğin eskizini çizmek... Fakat bunu yaparken bütün evrenin bağlı olduğu şu muazzam gizemi açıkladığımı iddia etmiyorum." Niteliklere, güçlere ve değerlere ilişkin olarak ve aynı zamanda sonlu zihinlerle okunan, tanrısal olmayan yapıtlara ilişkin olarak da, matematiksel-mekânsal *temsil*'e olan bu güven (bütün bir medeniyet ölçeğinde, zira burada mesele Rousset'nin dili değil, dilimizin ve ona olan inancın bütünüdür) Kanak sanatçılarının sözgelimi derinliğin düz temsiline duydukları güvene

---

ilişkin olarak, bir güzergâhtan ve bir metamorfozdan bahsettik. Bunlara şimdi bir de Corneille tiyatrosunun bir diğer temel özelliğini eklemek gerekiyor: Betimlediği hareket, sonsuz uzak bir merkeze doğru yükselen bir harekettir." (Peki bu mekânsal şemada, burada esas olan "sonsuz"a –yalnızca "hareket"in indirgenemez *özgüllüğü* değil, *nitel* özgüllüğüne de– ne olur?) "Bu hareketin niteliğini daha da açık olarak belirtmek mümkün. Yukarıya doğru bir hareketin etkisindeki iki çemberin izlediği yol, döne döne bir yükseliştir; yükselen iki çizgi birbirinden ayrılır, birbiriyle kesişir, birbirinden uzaklaşır ve tekrar birleşerek oyunun ötesindeki ortak bir patikada devam eder..." ("oyunun ötesinde" ifadesinin yapısal anlamı nedir?) "...Pauline ve Polyeucte ilk perdede birleşip ayrılır; dördüncü perdede daha yakından ve daha üst bir düzlemde tekrar birleşir, fakat sonra yine ayrılırlar; bir aşama daha yükselir ve beşinci perdede bir kez daha kavuşurlar: Bu aşama yükselişin son aşamasıdır; buradan son bir sıçrama yaparak, bu kez ayrılmamak üzere, özgürlüğün ve zaferin en yüksek noktasında, yani Tanrı'da birleşirler" (s. 16).

benziyor gibi:[31] yapısalcı etnoloğun da üstelik eskisine göre daha temkinli ve daha soğukkanlı bir şekilde analiz ettiği güven duygusu.

Burada basit bir sarkaç, dengeleme veya ters çevirme hareketiyle mekânın karşısına süreyi, niceliğin karşısına niteliği, biçimin karşısına gücü, figürlerin yüzeyinin karşısına anlamın veya değerin derinliğini koymaya çalışmıyoruz. Tam aksine, bu basit karşıtlıklara, terimlerden birini veya dizilerden birini seçme gereğine karşı, yeni kavramlar ve yeni modeller, bu metafiziksel karşıtlıklar sisteminden kaçan bir *ekonomi* bulmaya çalışmak gerektiğini düşünüyoruz. Bu ekonomi, biçimsiz ve saf bir güç enerjetiği olmamamalıdır. Ele alınan farklar *hem* yer farkları *hem de* güç farkları olmalıdır. Burada bir diziyi öbürünün karşısına koyuyor gibi duruyorsak, bunun nedeni belli bir yapısalcılığın öbür diziye tanıyıp geçtiği eleştirel olmayan ayrıcalığı klasik sistemin içerisinden görünür kılmak istememiz. Söylemimiz indirgenemez bir biçimde metafiziksel karşıtlıklar sistemine aittir. Bu aitlikten kopuş, *belli* bir organizasyon, belli bir *stratejik* hazırlık ile başlayabilir ancak: metafiziksel karşıtlık alanının içerisinde ve onun kabiliyetleriyle kendi *taktik manevraları*'nı ona karşı çevirmek suretiyle bütün sisteme yayılan ve onu her yönden çatlatarak uçtan uca *sınırlarını çizen* bir *yerinden oynatma gücü* üretecek şekilde.

"Soyutlamacılık"tan kaçınmak için, kuramda Rousset'nin de yaptığı gibi, biçim ile anlamın birliğine sarıldığımızı varsayarsak, Tanrı'da birleştiren "son bir sıçrama"yla, en yüksektekine duyulan özlemin; bu tutkulu, nitel, yeğin, vs. özlemin *kendi* biçimini sarmal harekette bulduğunu söylemek gerekecektir. Fakat o zaman bu birliğin –ki üstüne üstlük *bütün* yükselme metaforlarını olanaklı kılar– *has fark*, Corneille'in dili, olduğunu söylemekle abartmış mı oluruz? "Corneille'ci hareket"in özü buysa eğer, Corneille'e ne olur? Neden *Polyeucte*'te "yukarıya doğru bir hareketin etkisindeki iki çemberin izlediği yol"da olduğundan daha fazla güzellik olsun? Yapıtın gücü, dehanın gücü ve aynı zamanda genel anlamda yaratanın gücü de geometrik metafora direnir ve edebiyat eleştirisinin kendine has nesnesi de budur. Poulet'ninkinden farklı bir anlamda, Rousset bazen "sanatla fazla ilgilenmez" gibidir.

Tabii Rousset her çizginin, her mekânsal biçimin (ama her biçim mekânsaldır) *a priori* güzel olduğunu düşünmüyorsa; dolayısıyla da, belli bir ortaçağ teolojisinde olduğu gibi (bilhassa *Considerans*), biçi-

31. Bkz. örneğin M. Leenhardt, *l'Art océanien. Gens de la Grande Terre* (Okyanusya Sanatı. Koca Yeryüzünün İnsanları), s. 99; aynı yazar, *Do Kamo*, s. 19-21.

min –var olduğu ve oldurduğu, Varlık da Güzel olduğu için– aşkınsı olarak güzel olduğuna hükmetmiyorsa... Ortaçağ teolojisinde, yaratılmış evrenin düzenine tanıklık eden ve tanrısal ışığı yansıtan bir çizgiyle veya bir biçimle var oldukları için bizzat ucubelerin güzel olduğu söylenirdi. *Formosus* (biçimli) "güzel" demektir.

Daha sonra Buffon da *Supplément à l'histoire naturelle* (Doğa Tarihine Zeyil, c. XI, s. 410) adlı yapıtında "Çoğu ucube, simetrili bir biçimde ucubedir; parçaların dağınıklığı düzenli bir biçimde oluşmuş gibidir" demeyecek midir?

Fakat Rousset de kuramsal "Giriş" metninde, her biçimin güzel olduğunu değil, sadece anlamla iyi geçinen biçimin, her şeyden önce anlamla işbirliği içerisinde olduğu için anlaşılabilir olan biçimin güzel olduğunu ileri sürüyor gibidir. O zaman, bir kez daha, geometricinin ayrıcalığı nereden gelmektedir? Son kertede, güzelliğin kendini geometriciye teslim ettiğini veya bütün imkânlarının geometrici tarafından tüketilebildiğini varsayarsak, yüce durumunda (ki Corneille'in de yüce olduğu söylenir) geometricinin şiddet uygulaması gerekir.

Üstelik, özsel bir "Corneille'ci hareket" belirlemek adına, gerçekten önemli olan kaybedilmekte değil midir? Bu özcülük veya teleolojik yapısalcılık adına, esasında geometrik-mekanik şemaya meydan okuyan her şey –yalnızca eğrilerle ve sarmallarla sınırlandırılamayan parçalar değil, bizzat anlamı teşkil eden güç ve nitelik değil, aynı zamanda *süre*, yani hareketteki saf nitel heterojenliği teşkil eden şey de– ikincil olan görünüşe indirgenmiş olur. Rousset tiyatroya veya romana özgü hareketi Aristoteles'in genel olarak hareketi anladığı şekilde anlar: arzulanan biçimin durduğu noktaya tekabül eden edime geçiş. Adeta Corneille'ci anlamın dinamiğinde ve Corneille'in her bir oyununda her şey nihai bir barış için, yapısal *energeia*'nın barışı (*Polyeucte*) için hayat buluyordur. Bu barışın dışında, onun öncesinde ya da sonrasında, hareketin kendisi, saf süresiyle ve meşakkatli organizasyon süreciyle, ancak bir taslaktan veya atıktan ibaret olabilir. Hatta *Polyeucte*'e, o "ilk kusursuz başarı"ya nazaran bir ayıp, hata veya günah olabilir ancak. Rousset "kusursuz" kelimesinin altına şu notu düşer: "Cinna bu anlamda hâlâ günah işler" (s. 12).*

Ön-oluşumculuk; teleolojizm; gücün, değerin ve sürenin indirgen-

* "Kusursuz" diye karşıladığımız Fr. *impeccable* kelimesinin Lat. kökü olan *peccare* fiili "yanlış bir adım atmak, hata veya kabahat işlemek" demek; bu kökten gelen Fr. *pécher* fiili "günah işlemek" ve *pêché* ismi "günah" anlamını taşıyor. –*ç.n.*

mesi... bunların hepsi geometricilikle birdir ve yapıyı oluşturur. Bu kitaptaki bütün yazılara şu veya bu derecede hükmeden *fiili* yapı budur. Erken dönem Marivaux'da, "çift anlatım düzeyi" şemasına (anlatı ve anlatıya bakış) delalet etmeyen her şey, "yalnızca olgunluk dönemi romanlarına değil, dramatik işlerine de hazırlık niteliğinde olan" "gençlik dönemi roman alıştırmaları"dır (s. 47). "*Gerçek* Marivaux burada hâlâ *neredeyse* yok gibi"dir (vurgu bana ait). "Bizim açımızdan, önemli olan tek bir gerçek var..." (*a.g.y.*). Bunu izleyen bir analiz ve bir alıntıdan sonra şu sonuca varılır: "Karakterlerin başlarının üzerinde duran bu diyalog taslağı, yazarın varlık ve yokluğunun yer değiştirip durduğu kopuk bir anlatıda, gerçek Marivaux'nun taslağıdır... Böylece, bir ilk kabataslak biçimde, gösteri ile seyircinin, bakılan ile bakanın tam anlamıyla Marivaux'cu birleşimi şekillenmeye başlar. Bunun kusursuzlaştığını göreceğiz..." (s. 48).

Rousset, "Marivaux'nun kalıcı yapısı"nın,[32] gençlik dönemi işlerinde görünmez veya örtük olarak mevcut olsa da "roman yanılsamasının kasten dağıtılması" olarak "bürlesk geleneği"ne "ait" olduğunu belirttiğinde (s. 50), sorunlar da artar; tabii şüphelerimiz de (ayrıca bkz. s. 60). Bu gelenekten yalnızca "hem yazarın işini hem de yazarın işi üzerine düşünüşünü gösteren bir anlatının serbest tavrı"nı "alan" Marivaux'nun özgünlüğü, "eleştirel bilinç"tir (s. 51). Marivaux'nun dili o halde bu şekilde betimlenen yapıda değil, geleneksel bir biçime hayat veren ve yeni bir yapı oluşturan niyette aranmalıdır. Bu şekilde geri konulan genel yapının hakikati, Marivaux'cu organizmayı kendine özgü çizgileriyle *betimlemez*, hele ki gücüyle hiç betimlemez.

32. Bu "kalıcı yapı"nın birkaç *formülasyon*'una bakalım: "Gerçek oyun nerededir? İki düzlemin üst üste binmesinde ve birbiri içine geçmesinde, aralarında meydana gelen ve bize iki gözle görmenin ve çifte bir okumanın ince hazzını sunan ayrılıklarda ve değiş tokuşlardadır" (s. 56). "... Bu bakış açısından, Marivaux'nun bütün oyunları, iki düzlemi giderek birbirine yaklaşıp sonunda tamamen birleşen iki düzeyli bir organizma olarak tanımlanabilir. Bu iki düzey birbirinden ayrılamaz olduğunda, diğer bir deyişle, seyredilen kahramanlar kendi kendilerini seyirci-karakterlerin onları gördüğü gibi gördüğünde, oyun da biter. Gerçek çözüm anı, perde kapanırken bize söz verilen izdivaç değil, kalp ile bakışın birleştiği andır" (s. 58). "... Oyunun gelişimini iki anlatım düzeyinde birden izlememiz istenir; bunlar paralel ama birbirinden ayrı ve önemleri, dilleri ve işlevleri bakımından birbirinden farklı iki eğri sunar bize: Biri kabataslak çizilmiş, diğeri tüm karmaşıklığıyla resmedilmiştir; birincisi ikincisinin alacağı istikameti tahmin etmemize olanak verirken, ikincisi de birinciyi derinlemesine yanıltır ve ona değişmez anlamını verir. Bu iç yanılsamaların oyunu Marivaux'nun oyununun sağlam ve esnek geometrisine katkıda bulunurken, aynı zamanda iki anlatım düzeyini, aşkın hareketlerine varıncaya değin, sıkı sıkıya birbirine bağlar" (s. 59).

Gelgelelim: "Bu şekilde ortaya konan yapısal olgu –çift anlam düzeyi– bir değişmez olarak belirir... *Aynı zamanda* Marivaux'cu insanın kendi kendisiyle ilgili bilgisine *karşılık gelir* [vurgu bana ait]: Bakıştan yoksun bir 'kalp', yalnızca bakıştan ibaret bir bilincin alanına hapsolmuş" (s. 64). Fakat nasıl olur da bu çağda geleneksel olan bir "yapısal olgu" (bu şekilde tanımlandığında bir çağa ait olacak denli belirli ve özgün olduğunu varsayarsak), "Marivaux'cu insan"ın bilincine "karşılık gelebilir"? Yapının karşılık geldiği şey Marivaux'nun en müstesna niyeti midir? Marivaux burada daha ziyade çağa ait edebi bir yapıya ve dolayısıyla bizzat çağın bir yapısına *iyi bir örnek* değil midir (o zaman da neden *iyi* olduğunu göstermek gerekecektir)? Burada, *münferit* bir yapısal analiz için, bir yazarın veya yapıtın monografisi için, olmazsa-olmaz nitelikte bin tane çözülmemiş yöntembilim sorunu yok mudur?

Corneille ve Marivaux hakkındaki yazılarda bilhassa *geometricilik* öne çıkıyorsa, Proust ve Claudel söz konusu olduğunda *ön-oluşumculuk* baskındır. Üstelik bu kez topografik bir biçimden ziyade organikçi bir biçimle. Ön-oluşumculuğun en verimli ve inandırıcı olduğu yer de burasıdır. Bunun sebebi öncelikle daha zengin bir malzemeye hâkim olmayı ve ona daha içeriden nüfuz etmeyi mümkün kılmasıdır (İzninizle belirteyim: Bize öyle geliyor ki bu kitabın en iyi tarafı yöntemi değil, nesnesine yönelttiği dikkatin niteliğidir), ikinci olarak da Proust estetiğinin ve Claudel estetiğinin Rousset'ninkiyle derinlemesine uyum içinde olmasıdır.

Proust'un kendisinde –ve bu durum gösterildiğinde bu konuda hiçbir şüpheye yer kalmaz– yapısal gereklilikler değişmez ve bilinçli olup (ne hakiki ne sahte olan) simetri, tekerrür, dairesellik, geriye ışık tutma, birincinin ve sonuncunun uygunluk olmaksızın üst üste bindirilmesi, vs. gibi harikalarla kendini gösteriyordu. Burada söz konusu olan teleoloji, eleştirmenin yansıtmasının ürünü değil, yazarın temasıdır. Sonun başlangıçta içerilmesi; kitabı yazan özne ile kitabın öznesi arasındaki, anlatıcının bilinci ile kahramanın bilinci arasındaki tuhaf ilişkiler, bunların hepsi *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki oluş tarzını ve "biz" diyalektiğini akla getirir. Burada söz konusu olan hakikaten de bir tinin fenomenolojisidir: "Proust'un sonu başıyla birleşen bir romanın bu dairesel biçimine verdiği önemin daha başka sebepleri de olduğu görülür. Son sayfalarda kahramanın ve anlatıcının da, birbirlerinin izinde, kimi zaman çok yakın, kimi zaman birbirlerine bir o kadar uzak oldukları uzun bir yolun sonunda birleştikleri görülür; kahramanın anlatıcıya, diğer bir deyişle, kendi öyküsünün yazarına dönüşeceği çözüm ânında kesişirler. Anlatı-

cı, kendi kendisini açığa vuran yazardır; kahramanın kendi hikâyesi boyunca olmayı arzuladığı ama asla olamadığı kişidir; şimdi bu kahramanın yerini alacak ve tamamına ermekte olan yapıtı bina etmeye, her şeyden önce de kahramanın olduğu kadar anlatıcının da kaynağı olan şu *Combray*'i yazmaya koyulacaktır. Kitabın sonu, kitabın varlığını olanaklı ve anlaşılır kılar. Öyle bir tasarlanmıştır ki bu roman, sonu başlangıcını meydana getirir" (s. 144). Nihayetinde, Proust'un eleştirel yöntemi ve estetiği onun yapıtının dışında kalmaz, yaratımının bizzat kalbidir: "Proust bu estetiği romanının gerçek öznesi yapacaktır" (s. 135). Tıpkı Hegel düşüncesinde de felsefi, eleştirel ve düşünümsel bilincin salt tarihin süreçlerine ve eserlerine yöneltilen dikkatten ibaret olmaması gibi. Söz konusu olan öncelikle bu bilincin *kendi* tarihidir. Bu estetiğin, genel anlamda yapıtın kavramı olarak, Rousset'nin estetiğiyle bire bir örtüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Bu estetik gerçekten de, deyim yerindeyse, *uygulamalı* bir ön-oluşumculuktur: "Son cildin *son bölümü*," der Proust, "ilk cildin *ilk bölümünün* hemen ardından yazılmıştı. İkisi arasındaki her şey sonradan yazıldı."

Ön-oluşumculuktan kastımız gerçekten de ön-oluşumculuk: epigenezin karşıtı; tohumda içerilen bütün kalıtsal özelliklerin minyatür boyutlarda ama şimdiden gelecekteki yetişkinin oranlarına ve biçimlerine sahip olarak zaten edim halinde olduğunu söyleyen meşhur biyoloji doktrini. Ön-oluşumculuğun kalbinde bugün bizi tebessüm ettiren bir *iç içe geçme* kuramı yatıyordu. Peki bu tebessümün sebebi nedir? Minyatür bir yetişkin fikridir şüphesiz, ama aynı zamanda doğal yaşama ereklilikten fazlasının atfedilmesidir: edim halindeki takdiri ilahi ve yapıtlarının bilincinde olan bir sanat. Fakat söz konusu olan doğayı taklit etmeyen bir sanat olduğunda, sanatçı insan, yaratan da bilinç olduğunda, ön-oluşumculuk da tebessüm ettirmez olur. *Logos spermatikos* (dölleyici söz) kendi evindedir; artık ihraç edilmez, zira insanbiçimli bir kavramdır. Sözgelimi: Rousset, Proust kompozisyonunda *tekrar*'ın bütün o zorunluluğunu gösterdikten sonra, şöyle yazar: "*Swann'ın Bir Aşkı*'nı takdim eden düzenek hakkında ne düşünürsek düşünelim, onu hemen unutuveririz; parçayı bütüne bağlayan bağ o denli sıkı ve organiktir. *Kayıp Zaman*'ı bir kez okuduktan sonra ise o bölümün kesinlikle diğerlerinden soyutlanamayacağını fark ederiz; o olmasa, bütün de anlaşılmaz olurdu. *Swann'ın Bir Aşkı*, roman içinde bir roman ya da tablo içinde bir tablodur... Nice 17. veya 18. yüzyıl romancısının anlatılarındaki iç içe geçmiş öyküleri değil, daha ziyade Marivaux'ya ait *Marianne'ın Hayatı*'nda, Balzac'ın veya Gide'in yapıtlarında okuduğumuz iç öyküleri ge-

tirir akla. Proust, romanının girişlerinden birine onun özetini yansıtan küçük bir dışbükey ayna yerleştirir." (s. 146) İç içe geçme metaforu ve işlemi kendini dayatır – her ne kadar bunun yerini nihayetinde daha incelikli, daha uygun ama temelde aynı içer(il)me ilişkisini ifade eden bir imge alacak olsa da. Fakat bu kez yansıtıcı ve temsilci türden bir içer(il)me.

Rousset'nin estetiğinin Claudel'in estetiğiyle örtüşmesi de yine aynı sebeplerledir. Proust estetiği de zaten Claudel yazısının başında tarif edilmiştir. Aralarındaki yakınlıklarsa, bütün farkların ötesinde, apaçık meydandadır. Bu benzeşimler "yapısal tekdüzelik" teması altında birleştirilir: "Yine Vinteuil'ün yapıtlarının tekdüzeliğini düşünerek, Albertine'e büyük edebiyatçıların hayatta tek bir yapıtı olduğunu anlatıyordum, daha doğrusu, tek yaptıklarının dünyaya getirdikleri bir güzelliğin kırınımlarını farklı ortamlardan yansıtmak olduğunu." (s. 171) Claudel: "*Le Soulier de satin* (Saten Terlik), farklı bir halığa girmiş *Tête d'or*'dur (Altın Baş). Bu hem *Altın Baş*'ın hem de *Partage de midi*'nin (Öğle Arası) özeti. Hatta *Öğle Arası*'nın sonuç bölümü"... "Bir şairin yaptığı, önceden hazır bir planı geliştirmekten çok fazlası değildir" (s. 172).

Süreyi ve gücü, meşe palamudu ile meşe arasındaki *fark* olarak nötrleştiren bu estetik, Proust ve Claudel'in yapıtlarında özerk değildir. Bir metafiziği tercüme eder. "Saf haldeki zaman"a Proust aynı zamanda "zamandan münezzeh" veya "ebedi" der. Zamanın hakikati zamansal değildir. Zamanın anlamı, saf *zamansallık*, zamansal değildir. Benzer (ve yalnızca benzer) şekilde, geriye çevrilemez ardışıklık olarak zaman, Claudel için, Tanrı'nın düşündüğü ve yarattığı haliyle Evren'in temel hakikatinin fenomeni, üstderisi, yüzey imgesidir. Bu hakikat, mutlak *eşanlılık*'tır. Tanrı gibi, yaratıcı ve yazar/besteci Claudel de "birlikte var olan şeyleri sever" (*Art poétique,* Şiir Sanatı).[33]

Bu metafiziksel yönelim, bir dizi dolayımdan geçerek, bütün Proust yazısını olduğu gibi, *Öğle Arası*'nda "Claudel tiyatrosunun temel sahnesi"ne (s. 183), "Claudelci yapının safhali"ne (s. 177) ve bizzat Claudel'in

33. S. 189'da alıntılanmıştır. Rousset de şu yorumu getirir: "Münferit olmayan böyle bir açıklama gerçekliğin bütün katmanları için geçerlidir. Her şey *kompozisyon/beste* yasasına riayet eder; bu Yaratıcı'nın olduğu gibi sanatçının da yasasıdır. Zira evren bir eşzamanlılıktır ve ondan ötürüdür ki birbirinden ayrı duran şeyler birlikte var olur ve armonik bir dayanışma sergilerler; bunları bir araya getiren metaforun karşılığı da, varlıklar arasındaki ilişkilerde, ayrı düşmüş ruhlar arasındaki bağ olan aşktır. O halde mesafelerin ayırdığı iki varlığın eşanlılıkları vasıtasıyla birleşerek, bundan böyle, 'sönmek bilmez bir ilişkide', Prouhèze ve Rodrigue misali, bir akorun iki notası gibi tınlamaları Claudel düşüncesi için doğaldır."

dediği gibi "zamanla, bir akordeon gibi, keyfimizce oynadığımız" ve "saatlerin bitmek bilmeyip günlerin üzerinden atlandığı" (s. 181) bu tiyatronun bütününe yönelik bütün analizleri, son merci olarak, doğrular.

Elbette bu metafiziği veya bu zamansallık teolojisini kendi namına incelemeyeceğiz. Bunların hükmettiği bir estetiğin Proust veya Claudel okuması için haklı ve verimli olduğu açıktır: Zira bu *onların* estetiği, *onların* metafiziğinin kızı ya da anasıdır. Fakat burada meselenin her yapısalcılığın veya her yapısalcı jestin örtük metafiziği olduğu da bir o kadar kolayca teslim edilecektir. Bilhassa, yapısalcı bir okuma, kendi ânında, daima kitabın bu teolojik eşanlılığını varsayar ya da ona başvurur ve ona erişemediğinde de esasa erişemediğini düşünür. Rousset: "Her halükârda, sürdükçe gelişen okumanın, global olmak için, parçaların tümünde yapıtın eşanlı olarak mevcut olmasını sağlaması gerekecektir... 'Hareket halindeki bir tablo' gibi olan kitap, ancak birbirini izleyen fragmanlar halinde meydana çıkar. Titiz okurun görevi, kitabın bu doğal eğilimini tersine çevirmek ve kitabın kendisini bir bütün olarak zihnin nazarına sunmasını sağlamaktır. Bütünlüklü bir okuma ancak kitabı eşanlı bir karşılıklı ilişkiler ağına dönüştürmekle olur: Sürprizler de işte o zaman çıkar..." (s. XIII). (Ne sürprizi? Eşanlılık nasıl olur da sürprizlere gebe olabilir? Burada, daha ziyade, eşanlı olmayanın gebe olduğu sürprizlerin iptali söz konusudur. Sürprizler, eşanlı olan ile olmayan arasındaki diyalogdan doğar. Şu kadarını söyleyelim ki yapısal eşanlılığın *kendisi* güven verir). J.-P. Richard: "Her yapısal açıklamanın zorluğu, aslında hepsi aynı anda, eşanlı olarak var olan şeylerin birbirini izleyecek şekilde, sırayla betimlenmesi gereğinde yatar" (*L'univers imaginaire de Mallarmé*, s. 28). O halde Rousset, okumada, hakikati teşkil eden eşanlılığa erişmenin güçlüğünü dile getirirken, J.-P. Richard, yazıda, hakikati teşkil eden eşanlılığı izah etmenin güçlüğünü dile getirir. Her iki durumda, eşanlılık, düzenleyici ideal statüsü bahşedilmiş bütüncül bir okuma veya bütüncül bir betimleme mitidir. Eşanlılık arayışı, mekânsal imgenin cazibesini de açıklar: Mekân "bir arada varoluşların düzeni" (Leibniz) değil midir? Fakat mekân yerine "eşanlılık" demek, zamanı *unutmak* yerine onu *bir noktada yoğunlaştırma*'ya çalışmaktır. "Süre böylelikle türdeş bir ortam gibi aldatıcı bir biçim alır; bu iki terim –mekân ve zaman– arasındaki tire de zamanın mekânla kesişimi olarak tanımlanabilecek eşanlılıktır."[34] Düz ve yatay olana duyduğu bu ihti-

34. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Bilincin Dolaysız Verileri Üstüne Deneme).

yaçla, yapısalcılık için tahammül edilemez olan gerçekten de *hacmin* zenginliği ve içerdikleridir: anlamlamaya dair olup bir biçimin eşanlılığında dümdüz edilemeyen her şey. İyi ama kitabın her şeyden önce hacim* olması tesadüf müdür?[35] Peki ya anlamın anlamı (sinyalizasyon değil, genel olarak anlam anlamında) sonsuz içerme, gösterenden gösterilene sınırsız bir göndermeyse? Gücü de eğer belirtilen anlama nefes aldırmayan, onu asla rahat bırakmayan, onu kendi *ekonomi*'sinde yine anlamlamaya ve *farklılaşma*'ya/*ötelenme*'ye iten saf ve sonsuz bir çokanlamlılıkta yatıyorsa? Mallarmé'nin *gerçekdışılaştırdığı* Kitap haricinde, yazılı olanın kendi kendisiyle özdeşliği diye bir şey yoktur.

Gerçekdışılaştırma: Mallarmé'nin kendi kendisiyle bir olacak bir Kitabı *gerçekleştirmeyi başaramadığı* anlamına gelmez – Mallarmé bunu yapmayı istememiştir, hepsi bu. Kitabın birliğini tam bir güven içinde düşünmek için kullandığımız kategorileri sarsmak suretiyle, onu gerçekdışılaştırmıştır: Kitabın "kendi kendisiyle özdeşliği"nden bahsederken, Kitabın aynı anda "aynı ve başka" olduğunu, zira "kendi kendisiyle oluşturulmuş" olduğunu vurgular. Kitap burada yalnızca bir "çifte yorum"a elvermekle kalmaz, onun yoluyla, der Mallarmé, "Bütün bu iki cildin tohumlarını dört bir yana on kez saçarım adeta."[36]

Proust'a ve Claudel'e bu denli iyi adapte olan bu metafiziği ve bu estetiği yapısalcılığın genel yöntemi olarak tesis etmeye hakkımız var mı?[37] Ne var ki "yerleşik" teleolojik şemanın ışığında anlaşılamayan ve eşanlılığı içinde algılanmayan her şeyi, en azından göstermeye çalıştı-

* Fr. *volume*: Hem kitap şeklinde bir araya getirilerek ciltlenmiş yazılı yapıt, yani "kitap cildi" hem de kimya ve fizikteki anlamıyla "hacim". –*ç.n.*

35. Edebi yapısalcılık (belki de genel olarak yapısalcılık) için, kitapların harfi (kabukta, yani ciltte kendi üzerine yuvarlanmış bulunan anlamın sonsuz hareketi, değişkenliği ve kararsızlığı) Yasa'nın yüzeye serili, yerleşik harfinin (Tabletlere yazılı emirler) yerini almamıştır henüz (ama zaten bu mümkün müdür?).

36. Mallarmé kitabının bu "kendi kendisiyle özdeşliği" hakkında bkz. Jacques Scherer, *Le "Livre" de Mallarmé*, Paris: Gallimard, 1957, 1. basım, s. 95 ve 94. yaprak, s. 77 ve 129-130. yapraklar.

37. Burada bu türden sorular üzerinde uzun uzadıya durmayacağız. Banal ama savuşturmanın oldukça güç olduğu, üstelik Rousset'nin çalışmasının her aşamasında –ister tek başına ele alınan bir yazar ister münferit bir yapıt söz konusu olsun– karşımıza çıkan bir sorudur bu. Her seferinde tek bir temel yapı mı vardır? Bu yapı nasıl tanınır ve nasıl ayrıcalıklı kılınır? Bunun kriteri ne ampirik-istatiksel bir birikim olabilir ne de öze dair bir sezgi. Yapısalcı bir bilimin yapıtlara, yani yapısı *a priori*'ye bağlı olmayan şeylere ilişkin olarak karşı karşıya olduğu tümevarım problemidir bu. Yapıtın *maddi bir a priori'si* var mıdır? Fakat maddi *a priori*'nin sezgisi ondan da önce çözülmesi gereken muazzam sorunlar doğurur.

ğımız gibi, önemsiz bir rastlantıya veya bir artığa indirgemeye karar verdiği ölçüde, Rousset'nin yaptığı budur. Proust'a ve Claudel'e hasrettiği, olabilecek en kapsamlı yapının güdümündeki denemelerinde dahi, Rousset'nin "ana tema"dan veya "yapıtın genel organizasyonu"ndan "er geç koptuğunu gözlemlemek" gereken "her bölümü, her karakteri" "türeyiş arızaları" (s. 164) olarak düşünmeye karar vermesi gerekir; "gerçek Proust"u aslında "haksızlık yapma"sının olası olduğu "romancı"yla karşı karşıya getirmeyi kabul etmek durumundadır, zira gerçek Proust da Rousset'ye göre aşkın "hakikati"ni ıskalayabilir, vs. (s. 166). Tıpkı "gerçek Baudelaire belki yalnızca *Balkon*'da, Flaubert de bütünüyle *Madam Bovary*'dedir" (s. XIX) cümlesinde olduğu gibi, gerçek Proust da aynı anda her yerde değildir. Rousset'nin ayrıca *L'Otage*'ın (Rehine) karakterlerinin "koşullar" sebebiyle değil, "daha doğru bir ifadeyle" "Claudel şemasının gerektirdikleri" (s. 179) sebebiyle birbirlerinden koptukları sonucuna varması; Claudel'in *Saten Terlik*'te "kendi kendisini yalanlamadığı" ve "değişmez şeması"ndan "vazgeçmediği"ni (s. 183) göstermek için olağanüstü cambazlıklara başvurması gerekecektir.

En önemlisi de "ultra-yapısalcı" dediğimiz bu yöntemin bazı açılardan yapısalcılığın en kıymetli ve en özgün yönelimiyle çelişir gibi görünmesidir. Yapısalcılık, ilk ortaya çıktığı biyoloji ve dilbilim alanlarında bilhassa her bütünün kendi düzeyinde tutarlılığını ve tamamlanmışlığını korumaya dayanır. Verili bir biçimlenimde, öncelikle tamamlanmamış veya eksik olanı –bu biçimlenimin bir *telos* veya ideal bir norm temelinde düşünülen körü körüne bir ortogenez öngörüsü veya ortogenezden esrarengiz bir sapma olarak görünmesine yol açacak her şeyi– düşünmeyi kendine yasaklar. Yapısalcı olmak, öncelikle anlamın organizasyonuna, her ânın ve her biçimin özerkliğine ve kendisine has dengesine, tamamlanmış oluşumuna odaklanmaktır; ideal bir tip olarak anlaşılamayan her şeyin anormal bir arıza olarak savuşturulmasını reddetmektir. Patolojik olan da basitçe yapının yokluğu değildir. Organizedir. Bir eksiklik, bir kusur ya da ideal ve güzel bir bütünün bozulması olarak anlaşılamaz. *Telos*'un bozgunundan ibaret değildir.

Doğrudur, erekçiliğin reddi yapısalcılığın güçbela uygulayabildiği bir kural, yöntemsel bir normdur. Erekçiliğin reddi *telos*'a ihanet yeminidir, ama işin kendisi asla sadık kalamaz bu yemine. Yapısalcılık kendi vaadi ile kendi gerçeği arasındaki farkta yaşar ve ondan beslenir. Söz konusu olan ister biyoloji ister dilbilim ister edebiyat olsun, organize bir bütün sonundan yola çıkılmaksızın ya da en azından sonu varsayılmaksızın nasıl algılanır? Anlam da sadece bir bütünlük içinde anlamsa,

nasıl ortaya çıkardı, eğer bu bütünlük bir sonun beklentisiyle, bir yönelmişlikle –illaki ve öncelikle bir bilincin yönelmişliği olmayan bir yönelmişlikle– hayat bulmasaydı? Yapı diye bir şey varsa eğer, bu ancak bütünün açılıp kendinden taşarak –burada en belirsiz biçimiyle anlaşılması gereken– bir *telos*'un öngörüsüyle *anlam kazanmasını* sağlayan şu temel yapı sayesinde mümkündür. Bu açılma şüphesiz zamanı ve türeyişi özgürleştirir (hatta onlarla birbirine karışır), fakat aynı zamanda oluşu biçimlendirmek suretiyle onu sınırlandırma ya da gücü biçimle bastırma tehlikesi vardır.

Bu durumda, Rousset'nin bize önerdiği yeniden okumada, ışığı içeriden tehdit eden şeyin aynı zamanda her yapısalcılığı metafiziksel olarak tehdit eden şey olduğu görülür: anlamı açığa çıkaran edimin ta kendisiyle anlamı gizleme ihtimali. Bir oluşun yapısını, bir gücün biçimini *anlamak* demek, anlamı bulmak suretiyle kaybetmek demektir. Kendi saf nitelikleri itibariyle oluşun ve gücün anlamı, başlangıcın ve sonun durması, seyirlik bir şeyin (ufuk veya yüz) dinginliğidir. Bu duruşta ve bu dinginlikte, oluşun ve gücün niteliği bizzat anlamla bozulur. Anlamın anlamı, onda kendi kendisini gösteren her şeyle birlikte Apolloncudur.

Gücün fenomenin kaynağı olduğunu söylemek, elbette bir şey demek değildir. Dile getirildiğinde, güç zaten fenomen olmuştur. Bir fenomenin güçle açıklanmasının totoloji olduğunu Hegel açıkça göstermişti. Fakat bunu söylerken kastedilen, dilin kendi kendinden çıkarak kendi kaynağını dile getirmekten âcizliği olmalıdır, güç *düşüncesi* değil. Güç, dilin ötekisidir ve o *olmadan* dil de her neyse o *olamaz.*

Dildeki bu tuhaf harekete saygı göstermek ve onu da indirgememek için, metafizik olarak anlaşılan Batı felsefesinin kurucu metaforu olan bu gölge ve ışık (kendini gösterme ve kendini gizleme) metaforuna geri dönmeye çalışmak gerekiyor. Yalnızca fotolojik olduğu için değil –bu anlamda bütün felsefe tarihimiz de bir fotolojidir (ışığın tarihine ya da incelenmesine verilen isim)– zaten metafor olduğu için kurucu olan metafordur bu: Genel anlamda metafor, bir olan'dan bir diğerine veya bir gösterilenden bir diğerine –başta varlığın olan'a *tabi kılınması* ve *analojik* yer değiştirmesiyle mümkün olan– geçiş, söylemi metafiziğe demirleyen ve onu iflah olmaz bir biçimde metafiziğe hapseden asli ağırlıktır. Öyle bir yazgıdır ki bu, onu herhangi bir "tarih"in talihsiz ve geçici bir kazası olarak, *tarihte* (*in historia*) meydana gelen bir düşünce hatası veya sürçmesi olarak düşünmek budalalık olur. Bu, *in historiam*, düşüncenin felsefeye düşmesidir ki tarihi *başlatan* da odur. Bu da "dü-

şüş" metaforunun tırnak işaretini hak ettiğini söylemek için yeterlidir. Bu günmerkezli metafizikte, güç yerini *eidos*'a (yani metaforik göze görünür olan biçime) bırakarak, güç *anlamından* zaten ayrılmıştır; tıpkı akustikte müziğin niteliğinin kendi kendisinden ayrılması gibi.[38] Güç veya zayıflık, aydınlık ve karanlık bakımından nasıl anlaşılabilir?

Modern yapısalcılığın fenomenolojiye az çok doğrudan ve açıkça kabul edilen bir bağımlılık içinde büyüyüp serpilmiş olması, onu Batı felsefesinin –Platon karşıtlığının ötesine geçerek Husserl'i Platon'a götüren– en saf gelenekselliğine tabi kılmaya yeter. Fenomenolojide yeğinliği veya gücü düşünmeyi; yalnızca yönü değil, kuvveti de, yalnızca yönelmişlikteki (*intentionalité*) *içinde*'yi (*in*) değil *gerilim*'i (*tension*) de düşünmeyi mümkün kılacak bir kavram aramak beyhudedir. Bütün değer öncelikle teoretik bir özneyle kurulur. Kazanılacak ya da kaybedilecek ne varsa ancak açık olma veya olmama, apaçıklık, bir bilinç için varlık ve yokluk, bilinçlenme veya bilinç kaybı bakımından kazanılır ya da kaybedilir. En üstün değer saydamlık ve tekanlamlılıktır. Aşkınsı egonun türeyişini ve saf zamansallığını düşünmenin, *telos*'un başarılı veya başarısız biçimde ete kemiğe bürünmesini ve kriz denen o gizemli çöküşleri açıklamanın zorlukları da buradan gelir. Husserl de, yer yer, kriz fenomenlerini ve *telos*'un çuvallamalarını *özdışı*/*varlıkdışı* (*Unwesen*) "türeyiş arızaları" olarak düşünmeyi bıraktığında, unutmanın, "tortulaşma" adı altında, hakikatin gelişmesi, açığa vurulması ve aydınlatılması için zorunlu olan eidetik bir gereklilik olduğunu göstermek için yapar bunu. İyi de bilincin bu güçleri ve zaafları nereden ileri gelir? Bizzat açığa çıkarırken gizleyen zayıflığın bu gücü nereden çıkar? Bu güç ve güçsüzlük "diyalektiği" varlıkla ilişkisi içerisinde bizzat düşüncenin sonluluğu ise, biçimin diliyle, gölge ve ışık temelinde dile getirilemez. Zira güç, karanlık değildir ve tözünü, maddesini veya şifresini teşkil edeceği bir biçimin ardında gizlenmiş halde bulunmaz. Güç, bir karşıtlık temelinde, yani fenomenoloji ile gizlicilik arasındaki suç ortaklığından yola çıkılarak düşünülemez. Aynı şekilde, fenomenolojinin içerisinden, *anlam*'ın karşıtı *olgu* olarak da anlaşılamaz.

O halde bu dilden kurtulmaya çalışmalı. Burada kasıt ondan kurtul-

38. "... Niteleyici olan her şeyin niceliksel olduğunu ileri sürmeyi mümkün kılan çıkış noktası akustiktedir... (Ses telleri kuramı; aralıkların ilişkisi; dorian modu) ... Söz konusu olan, mutlak surette anlaşılmaz olan güçler için her yerde matematiksel formüller bulmaktır" (Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, çev. Geneviève Bianquis, Paris: Gallimard, 1938; Türkçesi: *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, Say, 2015).

maya *çalışmak* değil –zira *bizim olan* tarihi unutmaksızın bunu yapmak imkânsızdır– kurtulmayı düşlemektir. Ondan *kurtulmak* da değil –zira bu anlamsızdır ve bizi anlamın ışığından yoksun bırakır– ona olabildiğince direnmektir. Her halükârda, bugün en incelikli yapısalcı biçimciliğin en kötü sarhoşluğu olan bir koyuvermeyle bu dile kapılmamak gerekiyor.

Eleştirinin, bir gün edebi yazıyla bir yüzleşmeye ve değiş tokuşa girmesi gerekiyorsa, bu direnişin önce (eleştiriye ilkelerini veren estetik bir yöntembilime hükmeden) bir "felsefe"de örgütlenmesini beklemesine gerek yok. Zira felsefe kendi tarihi içerisinde şiirsel başlangıcın düşüncesi olarak belirlenmiştir. Kendi başına düşünüldüğünde, güçlerin alacakaranlığıdır; diğer bir deyişle, imgelerin, biçimlerin, fenomenlerin dile geldiği güneşli sabah; güçlerin vurgusunun düzleştiği ve derinliğinin ışıkta kaybolarak ufka yayıldığı fikirlerin ve putların sabahıdır. Fakat edebiyat eleştirisinin, bilerek ya da bilmeyerek, isteyerek ya da istemeyerek, çoktan edebiyat felsefesi olarak belirlenmiş olduğu düşünülürse, bu girişim daha başlamadan biter. Eleştiri, eleştiri olarak, yani biraz geride bahsettiğimiz ve basitçe yapısalcılık adı altında düşünülemeyecek stratejik harekâtı açıkça başlatmadığı sürece, uyumdan (*eurythmie*), geometriden, bakışın önceliğinden ve "her şeyden önce, göze görme yetisini veren iritasyona yol açan"[39] Apolloncu vecitten vazgeçmek için ne imkânı ne de bilhassa saiki olacaktır. Yeterince kendini aşamayacak, dolayısıyla da çizgileri yerinden eden hareketi ve gücü sevecek noktaya değin, onu hareket olarak, arzu olarak sevecek, çizgilerin arızası ya da epifanisi olarak değil, kendisi için sevecek noktaya –yazıya– varamayacaktır.

Başlangıçta bahsettiğimiz şu nostalji, şu melankoli, şu düşkün Dionysosçuluk da buradan gelir. *Biçim ve Anlamlama*'nın sonundaki yapısal ve Claudelci "tekdüzeliğe" övgünün ardında onu görmekte haksız mıyız?

Sonuca gelmemiz gerekiyor ama bu bitecek bir tartışma değil. Dionysos ile Apollon, itici güç ile yapı arasındaki ihtilaf ya da *fark* tarihte silinemez, zira *tarihte* değildir. O da, sıradışı bir anlamda, kökensel bir yapıdır: tarihin açılışı, tarihselliğin kendisi. *Fark* basitçe ne tarihe ne de yapıya aittir. Schelling'le birlikte, "her şey Dionysos'tan ibaret" demek gerekiyorsa eğer, Dionysos'un da, saf güç gibi, farkın eseri olduğunu

39. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, çev. Jean-Claude Hémery, Paris: Gallimard, 1988; Türkçesi: *Putların Batışı*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki, 2005.

bilmek –yani yazmak– gerekir. Dionysos görür ve görülür. Ve gözleri (ni) oyar. Ezelden beri, kendi dışarısıyla, görünür biçimle, yapıyla ilişki içerisindedir, ölümüyle olduğu gibi. – İşte böyle görünür (kendi kendisine).

"Yeterince biçim yok..." diyordu Flaubert. Bunu nasıl anlamak gerekir? Biçimin ötekisini yüceltmek midir bu? Biçimi aşan ve ona direnen "çok fazla şey"i yüceltmek midir? Dionysos'a övgü mü? Hayır, elbette değil. Bu aksine "Heyhat! Yeterince biçim yok" anlamında bir iç geçirmedir. Biçim olarak yapıt diye bir dindir bu. Üstelik, yeterince biçimine sahip olmadığımız şeyler zaten birtakım enerji hayaletleridir; "üslubun yoğrulabilir biçiminden daha geniş" olan "fikirler"dir. Söz konusu olan, Leconte de Lisle'e bir dokundurmadır, sevecen bir dokundurma, zira Flaubert "bu çocuğu pek sever".[40]

Nietzsche aldanmamıştı: "Flaubert, Pascal'in yeni baskısı, ama sanatçı kılığında ve şu içgüdüsel kanaatin güdümünde: '*Flaubert est toujours haïssable, l'homme n'est rien, l'œuvre est tout...*'"[41]

O halde yazı ile dans arasında bir seçim yapmak gerekecektir.

Nietzsche kalemin dansını öneredursun: "ayaklarla, kavramlarla, kelimelerle dans edebilmek: *kalemle* de dans edebilmek gerektiğini söylememe gerek var mı hâlâ – yazmayı öğrenmek gerektiğini?"[42] Flaubert yazının baştan sona Dionysosçu olamayacağını biliyordu ve haklıydı da. "İnsan ancak oturarak düşünebilir ve yazabilir," diyordu. Nietzsche'nin şen öfkesi: "İşte elimdesin, nihilist! Kıçının üstünde oturmak, Kutsal Ruh'a karşı işlenmiş bir *günah*'tır özellikle. Yalnızca yürürken gelen düşüncelerin değeri vardır."*

Fakat Nietzsche yazarın asla ayakta durmayacağını, yazının öncelikle ve ebediyen üzerine eğilinen bir şey olduğunu pekâlâ biliyordu. Hele ki harfler artık gökyüzünde ateşten şekiller değilken.

* *Putların Batışı*, *a.g.y.*, s. 16. Değişikliklerle. –*ç.n.*

40. *Préface à la vie d'écrivain*, s. 111.

41. *Le Crépuscule des idoles*, s. 68. (Nietzsche'nin metnindeki Fransızca bölüm: "Flaubert daima nefret edilesi; şahıs hiçbir şeydir, yapıt her şey..." –*ç.n.*) Nietzsche'nin bu sözlerini *Biçim ve Anlamlandırma*'dan şu pasajla yan yana okumak faydalı olabilir: "Mektup yazarı Flaubert'in mektupları benim için kıymetli ama mektup yazarı Flaubert'de romancı Flaubert'i bulamıyorum; bana öyle geliyor ki Gide ilkini tercih ettiğini söylediğinde, yanlış Flaubert'i ya da, en azından, romancının bertaraf etmek için her şeyi yaptığı Flaubert'i seçiyor." (s. XX)

42. *Putların Batışı*, *a.g.y.*, s. 61.

Nietzsche farkındaydı ama Zerdüşt emindi: "Etrafımda kimi kırık döküklü, kimi yarı yazılı tabletler. Burada durmuş bekliyorum. Benim için vakit geldiğinde, aşağı inme ve ölme vakti...", "*Die Stunde meines Niederganges, Unterganges.*" Yeni Tableti yazmak ve onu vadilere taşımak, okumak ve okutmak için aşağı inmek, çalışmak, eğilmek gerekecektir. Yazı, anlamın kendi içinden kendi dışına inişi olarak çıkış noktasıdır: bu-dünyada-başkalarına-yönelik-başkaları-için-metafor; bu dünyada başkalarının olanaklılığı olarak metafor; "başka" belirecekse, varlığın gizlenmesi gereken metafizik olarak metafor. Başka'nın içinde – aynı'nın kendi damarını ve fenomeninin gerçek altınını aradığı– başka'ya doğru bir çukur kazma. Aynı'nın daima (kendisini) kaybetmesinin olası olduğu bir teslimiyet. *Niedergang*, *Untergang*. Fakat (kendisini) kaybetme riskinden önce dahi, bu aynı hiçbir şeydir, kendi (kendisi) değildir. Zira kardeş olan başka, *önce* öznelerarasılık denen dinginlikte değil, sancılı sorgulama (*inter-rogation*)* sürecinde ve tehlikesinde yatar; önce iki olumlamanın *baş göz* olduğu *yanıt*'ın dinginliğinde sabit halde bulunmaz, geceleyin sorgulamada kazılan çukurla/alttan alta süren sorgulama çalışmasıyla çağrılabilir ancak. Yazı, başka'nın varlıktaki şu kökensel Vadisinin ânıdır. Aynı zamanda çöküş olan derinlik ânı. Oyuğun etkisi ve diretkenliği.

"Bakın işte yeni bir tablet. Fakat onu benimle birlikte vadilere taşıyıp kanlı canlı kalplere işleyecek kardeşlerim nerede?"**

* Lat. *inter* "arasında" ve *rogare* "(görüşünü) sormak" kelimelerinden geliyor. İlk anlamı "insanlar arasında sormak, soruşturmak". *–ç.n.*

** Son iki paragraftaki Nietzsche alıntıları yazarın sunduğu Fransızca versiyondan çevrilmiştir. *–ç.n.*

COGITO VE DELİLİĞİN TARİHİ

Karar Ânı Deliliktir... (KIERKEGAARD)

Ne olursa olsun, o kitap korkunç bir riskti.
Onu delilikten ayıran tek şey saydam bir yaprak.

(J. JOYCE, *Ulysses* hakkında)

BURADAKİ FİKİRLERİN çıkış noktası, sunumun adından da kolayca anlaşılacağı üzere,[1] Michel Foucault'nun kitabı *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*.[2]

Nice bakımdan hayranlık uyandırıcı, ufkunun genişliği ve üslubuyla da bir o kadar güçlü bir yapıt olan bu kitap, zamanında Michel Foucault'nun öğrencisi olma şansına ermiş benim için, hayranlık ve minnet dolu bir öğrenci olmanın bilinciyle, aynı zamanda bir o kadar göz korkutucu. Öğrenci hocasıyla* –tartışmaya demeyelim de– diyaloğa girmeye başladığında, daha doğrusu onu öğrenci yapan o bitmek bilmez sessiz diyaloğu dillendirmeye koyulduğunda, öğrencinin bilinci mutsuz bir bilinç-

* Bu şekilde karşıladığımız Fr. *maître* kelimesi aynı zamanda "efendi" anlamına geliyor; cümlenin devamında geçen "mutsuz bilinç" sözüyle birlikte Hegel'in köle-efendi diyalektiğine de gönderme olduğu düşünülebilir. –*ç.n.*

1. Bu metin, birkaç not ve (köşeli parantez içindeki) kısa bir pasaj haricinde, 4 Mart 1963 tarihinde Collège Philosophique'te yapılmış bir sunumun metni. Sayın Jean Wahl, bunu *Revue de métaphysique et de morale*'de yayımlamamızı önerirken metnin ilk biçiminin, yani kendine özgü koşulları ve özellikle de kusurlarıyla birlikte canlı söz biçiminin korunmasına razı gelmişti: Genel olarak, *Phaidros*'ta dendiği gibi, "babasının desteğinden yoksun" yazının, kırılgan ve gözden düşmüş şu "canlı ve hareket eden söylem" "put"unun "kendi kendisini kurtarması" zaten mümkün değilse eğer, yazı, sesin doğaçlamasını taklit etmekle üslubun imkân ve yalanlarını dahi kendi kendisinden esirgemek durumunda kaldığında, her zamankinden daha korunmasız ve daha savunmasız değil midir?

2. Michel Foucault, *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon, 1961; Türkçesi: *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 7. basım, 2017.

tir. Bu bilinç dünyada diyalog kurmaya, yani yanıt vermeye başladığında, (tanımı gereği ve adı üstünde) konuşamayan ve hepsinden öte cevap vermemesi gereken "çocuk" gibi,* kendisini en baştan suçüstü yakalanmış hisseder. Üstelik bu diyalog –öyle olmadığı halde– şimdi burada olduğu gibi bir itiraz gibi anlaşılma riski taşıdığında, kendi iç sesinden önce gelen hocasının sesi daha baştan ona itiraz edecek olduğundan, öğrenci yalnız olduğunu bilir. Bu sesin ona sonsuza dek karşı çıktığını, onu reddettiğini ya da suçladığını düşünür: Öğrenci sıfatıyla, içindeki hoca ona karşı çıkarken (onun içinden ve ondan önce konuşup ondan önce düşündüğü bu itirazı ayıplar ve daha baştan reddeder), içselleştirdiği hoca sıfatıyla ise, yine kendisi olan öğrenci karşı çıkar ona. Öğrencinin bu sonu gelmez bedbahtlığının sebebi –gerçek yaşamda olduğu gibi– hocanın belki asla orada olmadığını henüz bilmemesi ya da bunu hâlâ kendi kendisinden gizliyor oluşudur belki.

O halde camı, daha doğrusu aynayı, yansımayı, öğrencinin hoca hakkındaki sonsuz spekülasyonunu** kırmak gerekir. Ve böylece konuşmaya başlamak.

Bu düşünceler hiçbir şekilde çizgisel veya tek yönlü bir yol izlemeyeceğinden, girizgâhı burada kesecek ve dosdoğru bunların kalbinde yatan en genel sorulara geçeceğim. Bu soruları yolumuzun üstünde belirleyecek ve açacak, pek çoğunun, hatta çoğunun ucunu açık bırakacağız.

Çıkış noktam zayıf ve zorlama görünebilir. Michel Foucault, 673 sayfalık bu kitabında üç sayfayı (54-57) –üstelik kitabın ikinci bölümüne bir nevi öndeyi olarak– Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının ilkinden bir pasaja ayırıyor. Bu pasajda delilik, çılgınlık, demans, akıldışılık (*déraison*) felsefi itibar çemberinden koparılmış, onun dışına itilmiş, oradan sürülmüş, felsefe şehrine giriş hakkından, felsefi düşünceye erişim hakkından yoksun bırakılmış, Descartes tarafından mahkemenin –özü gereği deli *olamayacak* bir *Cogito*'nun nihai mahkemesinin– huzuruna çağrılmış, çağrılır çağrılmaz da oradan kovulmuş *gibi* görünür; "gibi"nin altını çiziyorum.

Foucault'nun bütün projesinin anlamının bu birkaç sayfada, bu üstü kapalı ve biraz da gizemli pasajlarda toparlanabileceğini –haklı veya haksız, zaman gösterecek– iddia ederken; burada sunulan Descartes ve Descartes'çı *Cogito* okumasının, problematiği bakımından, hem niyeti-

* Fr. *enfant* kelimesinin Latince kökü olan *infans* "konuşamayan" demek. –*ç.n.*

** Kelime Lat. *specere*'den ("bakmak", "seyretmek") geliyor. –*ç.n.*

ne hem de olanaklılık koşullarına ilişkin olarak bu *Deliliğin Tarihi*'nin tümünü ilgilendirdiğini iddia ederken, iki soru dizisi halinde şunları soracağım:

1. Öncelikle, bir bakıma tüm sorulardan önce gelen bir soru: Foucault'nun Descartes'ın niyetine ilişkin *yorumu* haklı bir yorum mu? Burada yorum dediğim şu: Foucault'nun *bir yandan* Descartes'ın söyledikleri –ya da söylediği veya söylemek istediği düşünülenler– ile *diğer yandan*, şimdilik kasten çok belirsiz bir şekilde söylersek, belli bir "tarihsel yapı", anlamlı bir tarihsel bütün, *özellikle* Descartes'ın söyledikleri –veya söylediği ya da söylemek istediği sanılanlar– üzerinden gösterilebildiği düşünülen bütüncül bir tarihsel proje arasında ileri sürdüğü anlamsal bir ilişki, birinden diğerine yaptığı geçiş. Bu yorumun haklılığını sorgularken, dolayısıyla iki şeyi düşünüyor, iki ön soruyu tek bir soruda soruyor olacağım:

a) *Gösterge*'nin kendisi, kendi içinde, iyice anlaşılmış mı? Diğer bir deyişle, Descartes'ın ne dediği ve ne demek istediği iyice kavranmış mı? Göstergenin kendi içinde, deyim yerindeyse, dolayımsız maddesiyle anlaşılması, her *yorumbilgisi*'nin ve göstergeden gösterilene geçme iddiasının yalnızca ilk ânıdır ama aynı zamanda da olmazsa-olmaz koşuludur. Genel olarak, açık bir dilden örtük bir dile geçmeye çalışırken öncelikle açık anlamdan kesin bir biçimde emin olmak gerekir.[3] Sözgelimi analist her şeyden önce hastayla aynı dili konuşmalıdır.

b) Birinci sorunun ikinci sonucu: Descartes'ın açıkça ortaya koyduğu niyet, –gösterge olarak– anlaşıldıktan sonra, onu ilişkilendirmek is-

3. Freud, *Traumdeutung*'da (I. ve II. Bölümler, *Rüyaların Yorumu*, çev. Dilman Muradoğlu, Say, 2016) rüya ile sözlü ifade arasındaki bağa ilişkin olarak Ferenczi'nin söylediklerini anımsatır: Her dilin kendi rüya dili vardır. Bir rüyanın (ve genel olarak bir davranışın veya bir bilincin) örtük içeriği ancak bir dilin birliği üzerinden, dolayısıyla analistin olabildiğince iyi konuşması gereken bir dilin birliği üzerinden açık içerik ile iletişime girer. (Bu konuda ayrıca bkz. Daniel Lagache, "Sur le polyglottisme dans l'analyse" (Analizde Çokdillilik Üstüne), *La Psychanalyse* içinde, I. Cilt, 1956). *Olabildiğince iyi*: Bir dilin bilgisinde ve pratiğinde kaydedilen gelişmenin ucu doğası itibariyle sonsuz ölçüde açık olduğu için (*birincisi*, dilde ya da en azından "gündelik yaşam" dilinde gösterenin kökensel ve özsel çokanlamlılığı, belirsizliği ve tam da gizli olan ile açıkça söylenen arasındaki farkı özgürleştiren oyun alanı sebebiyle; *ikincisi*, kendi aralarında farklı dillerin tarih boyunca birbirleriyle kurdukları temel ve özgün iletişim sebebiyle; *son olarak* da her dilin kendi oyunu, kendi kendisiyle ilişkisi veya "tortulaşması" sebebiyle), analizin riskleri veya yetersizlikleri ilkesel ya da indirgenemez değil midir? Yöntemi veya projesi ne olursa olsun, felsefe tarihçisi de aynı tehlikelerle karşı karşıya değil midir? Özellikle de felsefe dilinin köklerinin felsefi olmayan dilde olduğu hesaba katıldığında.

tediğimiz bütüncül tarihsel yapıyla ona atfetmek istediğimiz ilişkiye sahip mi? *Ona atfedilmek istenen tarihsel anlama sahip midir*?

"Ona atfedilmek istenen tarihsel anlama sahip midir?" Diğer bir deyişle, yine tek bir soruda iki soru birden sorarak:

– Ona atfedilmek istenen *belli* tarihsel anlama sahip midir? *O* anlama, Foucault'nun ona atfetmek istediği *böyle bir* anlama sahip midir?

– Ona atfedilmek istenen *tarihsel* anlama sahip midir? Bu anlamın tarihselliği onu bütünüyle tüketir mi? Diğer bir deyişle ve kelimenin klasik anlamıyla, tümüyle ve baştan sona tarihsel mi?

2. İkinci soru dizisi (burada artık Descartes meselesinin, artık kendi içinde değil de daha genel bir problematiğin belirtisi olarak inceleyeceğimiz Descartes'çı *Cogito* meselesinin biraz dışına taşıyoruz): İleri sürmemiz gerekecek Descartes'çı *Cogito* okumasının ışığında (veya daha ziyade "hatırlatmamız gerekecek" diyelim, zira, baştan söyleyelim, bu en basit olmasa bile bazı yönlerden en banal, en klasik Descartes'çı *Cogito* okuması), bu deliliğin tarihinin *belli* felsefi ve yöntembilimsel varsayımlarını sorgulamak mümkün olmaz mı? Yalnızca *belli* varsayımlar için konuşuyoruz, çünkü Foucault'nun girişimi kendinden önce gelmiş olacak bir yöntemi, hatta –kelimenin geleneksel anlamıyla– bir *felsefe*'yi dahi kabul etmeyecek denli zengin ve çokyönlü bir girişim. Dahası, Foucault'nun dediği ve Pascal'a atıfta bulunarak kabul ettiği gibi, ancak insanların "deli olmama"sına izin veren şu "deliliğin *öteki* biçimi" ne, yani akla ilişkin olarak delilikten bahsedebildiğimiz doğruysa eğer,[4] belki de Foucault'nun dediklerine herhangi bir eklemede bulunmak de-

4. Foucault'nun kaçınılmaz olarak sezdiği şey, bütün tarihin, son kertede, anlamın /aklın (*sens*), yani *genel olarak* Aklın (*raison*) tarihinden başka bir şey olmadığıdır – buna biraz sonra döneceğiz. Onun kaçınılmaz olarak sezdiği şey, "klasik deneyim"e atfettiği bir güçlüğün en genel anlamının "klasik çağ"ın sınırlarının ötesinde de bir o kadar geçerli olduğudur. Bkz. sözgelimi s. 628: "Onu [deliliği] en derindeki özüne kadar takip ederek, nihai yapısına değin belirlemek söz konusu olduğundaysa, onu dile getirebilmenin tek yolunun kusursuz bir hezeyan mantığında seferber edilmiş *aklın kendi dilinden*, delilik olarak savuşturarak erişilir kılan şeyden başkası olmadığı ortaya çıkıyordu." Aklın kendi dili... iyi ama *genel olarak* aklın olmayacak bir dil olabilir mi? Dahası, rasyonalitenin ve genel olarak anlamın tarihinden başka tarih yoksa, bu demektir ki felsefenin dili de, konuştuğu anda, olumsuzluğu geri alır (ya da onu unutur, ikisi aynı şey) – bunu sözde itiraf ya da kabul ettiğinde dahi (hatta o zaman belki daha da fazla). O halde hakikatin tarihi de bu olumsuzluğun *ekonomisinin* tarihidir. O zaman klasik felsefedeki anlamının radikal olarak karşıtı bir anlamda tarihdışı olana geri dönmek gerekir, geri dönmenin vakti gelmiştir: bu kez olumsuzluğu tanımamak üzere değil, –sessizce– kabul etmek üzere. Tarihin tarihsel olmayan sermayesi de olumlu hakikat değil, bu olumsuzluktur. Bu durumda söz konusu olan öylesine olumsuz bir olum-

ğil, Foucault'nun bu denli ustalıkla bahsettiği akıl ile delilik *ayrımı*'nın mahallinde, bu *Cogito*'nun ya da "Cogito"*ların* (zira Descartes'çı *Cogito*, *Cogito*'nun ne ilk ne son biçimidir) anlamını, anlamlarından birini bir kez daha *tekrarlamak* ve burada söz konusu olanın, en uç noktasına itildiğinde, belki de deliliğin kendisi kadar maceralı, onun kadar tehlikeli, gizemli, gececil ve patetik olan, ayrıca öyle sanıyorum ki hiç de Foucault'nun düşündüğü kadar deliliğe *karşı*, deliliği suçlayıcı, belirtici (*accusatrice*, *accusative*), yani nesneleştirici nitelikte olmayan bir deneyim olduğunu anlamak mümkün olacak.

İlk aşamada, *inceleme* türü içerisinde kalarak, Foucault'nun getirdiği Descartes'çı *Cogito* yorumunu *Deliliğin Tarihi*'nin bütüncül şemasına geri kaydederken Foucault'nun niyetine elimizden geldiğince sadık kalmaya çalışacağız. O halde bu ilk aşamada, Foucault'nun okuduğu haliyle Descartes'çı *Cogito*'nun anlamı ortaya çıkacak. Bunun için kitabın genel amacını hatırlatmak ve sayfa kenarına birkaç soru düşmek gerekiyor. Bunlar her halükârda ucu açık ve marjda kalacak sorular.

Foucault, deliliğin bir tarihini yazmak suretiyle, deliliğin *kendisinin* bir tarihini yazmak istemiştir – kitabının bütün önemi ama aynı zamanda bizzat imkânsızlığı da burada yatar. *Kendisi*. Deliliğin kendisi. Deliliğin tarihini yazmak suretiyle, diğer bir deyişle, deliliğe söz vererek. Foucault deliliğin, kitabının *öznesi* olmasını istemiştir; kelimenin her anlamıyla özne: kitabının konusu ve konuşan öznesi, kitabının yazarı, kendi kendisinden bahseden delilik. Deliliğin *kendisinin* tarihini yazmak; diğer bir deyişle, aklın diline değil, psikiyatrinin delilik *üzerine* (burada "üzerine"nin agonistik ve retorik boyutları örtüşür) –halihazırda psikiyatrinin altında ezilmiş, bastırılmış, alaşağı edilmiş, kapatılmış, diğer bir deyişle, nesne haline getirilmiş ve bizzat *logos*'la bir sayılmak istenmiş bir dilin ve tarihsel bir anlamın ötekisi olarak sürgün edilmiş bir delilik üzerine– kurduğu dile değil, deliliğin kendi ânına ve kendi otoritesine dayanarak yazmak. "Psikiyatrinin değil," diyor Foucault, "bilgiyle yakalanmadan önceki tüm canlılığıyla deliliğin kendisinin tarihi."

---

suzluk olacaktır ki artık ona "olumsuzluk" demek bile mümkün olmayacaktır. Olumsuzluk, diyalektikte –yani metafizikte– daima genel anlamıyla anlamın kuruluşuna hizmet eden *çalışma* olarak belirlenegelmiştir. Olumsuzluğu sessizce kabul etmek, düşünce ile dil arasında, belki de düşünce ile söylem olarak felsefe arasında klasik olmayan türden bir ayrılığa ulaşmaktır; bu bölünmenin ancak ve ancak felsefede ve kendi kendisini silerek dile getirilebileceğini bilerek.

Öyleyse mesele, klasik aklın ağına düşüp felç olmadan önce nefes alıp verdiği haliyle ehlileşmemiş deliliğin kendisinin bir tarihini klasik aklın diliyle, deliliği zapt etmenin tarihsel enstrümanları olmuş kavramları kullanarak aklın kontrollü ve kontrol edici diliyle yazmaktan ibaret olacak nesnelcilik tuzağından ya da naifliğinden kaçma meselesidir. Foucault'nun bu tuzaktan kaçma isteği her daim bakidir. Foucault'nun teşebbüsünün en cesur, en çekici yanı olduğu kadar, ondaki hayranlık uyandırıcı gerilimin de kaynağıdır bu. Fakat aynı zamanda, kelime oyunu yapmadan söylüyorum, projesinin *en büyük deliliği* de budur. İlginçtir ki bu tuzaktan –yani klasik aklın önce deliliğe kurmuş olduğu, şimdi de rasyonalizmin saldırganlığını tekrarlamaksızın deliliğin kendisinin bir tarihini yazmak isteyen Foucault'ya kurduğu tuzaktan– ısrarla kaçma isteği, aklı bu baypas etme isteği, ilk bakışta uzlaşmaz gibi duran *iki şekilde*, demektir ki *sıkıntılı* bir biçimde, kendini gösterir.

Kâh Foucault aklın dilini toptan reddeder, ki bu aynı zamanda Düzen'in dilidir (diğer bir deyişle, hem psikiyatrinin dile getirme iddiasında olduğu nesnellik sisteminin veya evrensel rasyonalitenin hem de şehir düzeninin dili – burada felsefe şehrinde yurttaşlık hakkı genel anlamıyla yurttaşlık hakkıyla örtüşürken, felsefi olan da, belli bir yapının birliği dahilinde, siyasalın metaforu veya metafiziği olarak çalışır). Durum bu olduğunda, Foucault şu türden cümleler kurar (bunları 18. yüzyılın sonunda akıl ile delilik arasındaki diyaloğun kopmasından bahsettikten hemen sonra söylüyor: Bu kopuş bütün dilin –ve dil hakkının– toplumsal aklın ve devlet aklının vekil tayin ettiği psikiyatrik akla eklemlenmesiyle sonuçlanmış, delilik susturulmuştur): "Psikiyatrinin dili, ki aklın delilik *üzerine* monoloğudur, ancak böyle bir sessizliğe dayanarak tesis edilebilmiştir. Benim yapmaya çalıştığım bu dilin tarihini yazmak değildi, daha ziyade bu sessizliğin arkeolojisini yapmaktı." Deliliği sessizliğe, "konuşan öznesi" ya da "dili olmayan kelimeler"e bağlayan bu tema bütün kitabı kateder: "konuşan öznesi ve muhatabı olmaksızın, tek başına konuşan, kendi üzerine yığılmış, boğazı düğümlenmiş, dile gelme aşamasına ulaşamadan çökerek aslında hiç terk etmediği o sessizliğe usulca geri dönen bir dilin inatçı mırıltısı. Anlamın kireçleşmiş kökleri." Deliliğin kendisinin tarihini yazmak, öyleyse bir sessizliğin arkeolojisini yapmaktır.

Peki ama, her şeyden önce, sessizliğin kendisinin bir tarihi var mıdır? İkincisi, arkeoloji, sessizliğin arkeolojisi bile olsa, bir mantık değil midir – diğer bir deyişle organize bir dil, bir proje, bir düzen, bir cümle, bir sözdizimi, bir "yapıt"? Sessizliğin arkeolojisi bu durumda deliliğe

karşı girişilen eylemin –üstelik tam da bu eylem ifşa edilirken– en etkin ve en incelikli –kelimenin en indirgenemez biçimde muğlak anlamıyla– *yinelenişi* olmaz mı? Üstelik Foucault'nun bu sessizliğin ve bu susturmanın kaynağına, deliliği sözün kesilmesi, yasaklanması ve felç edilmesi olarak düşünmeyi sağlayan her şeyin kaynağına işaret ettiğini düşündüğü bütün bu *göstergeler*'in, bütün bu belgelerin, istisnasız, yasak denen hukuki alana ait olduğunu hiç hesaba bile katmadan.

Şimdi şu soruyu sorabiliriz – sessizlikten bahsetmeyi tasarladığı zamanlar dışında Foucault da (bana göre, fazlasıyla yandan yaklaşarak ve üstü kapalı bir şekilde olsa da) bunu sorar: Bu arkeolojinin dilinin, klasik akıl olmayan bir akıl tarafından duyulup anlaşılması gereken bu dilin kaynağı ve statüsü ne olacaktır? Bu arkeoloji mantığının tarihsel sorumluluğu nedir? Nasıl konumlandırmak gerekir onu? Masumiyete kavuşmak ve deliliği tutsak eden rasyonel veya siyasi düzenle her türlü suç ortaklığını bozmak için psikiyatrinin araçlarını bir atölyeye kaldırıp kapısına kilit vurmak yeter mi? Psikiyatr bu düzenin vekilinden başka bir şey değildir, vekillerinden de sadece biridir. Belki vekili hapsetmek veya sürmek ya da onu da susturmak yetmez; belki de kişinin kendi dilini aklamak için psikiyatrinin kavramsal malzemesinden kendisini yoksun bırakması yetmez. Bizim *bütün* bu Avrupalı dilimiz, Batı aklının serüvenine uzaktan yakından dahil olmuş her şeyin dili, Foucault'nun deliliğin zaptı ya da nesneleştirilmesi olarak tanımladığı projenin muazzam vekilleridir. Bu dildeki *hiçbir şey* ve onu konuşan *hiç kimse* (Foucault'nun görünürde mahkemesini kurmak istediği) tarihsel suçtan – böyle bir suç varsa ve klasik bir anlamda tarihselse– kaçamaz. Fakat bu belki de imkânsız bir dava, zira soruşturma ve karar, sırf dile getirilmeleri itibariyle, durmaksızın suçu yineler. Bahsettiğimiz *Düzen* bu kadar kudretliyse ve kudreti kendi türünde benzersizse eğer, bu tam da onun üst-belirleyiciliğinden ve onu kendi dilinde anlayan herkesin üzerine şaibe düşüren evrensel, yapısal ve sonsuz suç ortaklığından ileri gelir – her ne kadar bu dil düzenin ifşa edildiği biçimi temin etse de. Böylece düzen, düzenin içinden ifşa edilir.

Ayrıca, deliliğin bu sürgününden sorumlu olacak tarihsel dilin *bütünüyle bütün* bağları koparıp ondan kurtularak sessizliğin arkeolojisini yazmaya çalışmak ancak iki şekilde mümkün olabilir:

Ya belli bir sessizlikle (yine ancak bu sessizliğe herhangi bir dilsizliğin bulaşmasını engelleyecek bir *dilde* ve bir *düzende* belirlenebilecek *belli* bir sessizlik) susarak *ya da* sürgün yollarında delinin izini sürerek. Delilerin bedbahtlığı, sessizliklerinin bitmek bilmez bedbahtlığı, onlara

en iyi nöbetçilik edenlerin yine onlara en iyi ihanet edenlerden çıkmasıdır; delilerin sessizliğinin *kendisini* dile getirmek isteyen kişinin –düzenin içinden düzene karşı savaştığında ve kaynağını sorguya çektiğinde dahi– çoktan düşmana katılmış, düzenin tarafına geçmiş olmasıdır. Aklın (genel olarak Aklın) hakkından gelemeyeceği Truva atı yoktur. Aklın düzeninin aşılmaz, benzersiz ve muhteşem görkemi, onun *fiili* bir yapı ya da düzen, belirli bir tarihsel yapı ya da olanaklı yapılar içinde bir yapı olmaması, ona karşı durmak için yine ona dönmek gerekmesinden, ona yine ancak onun içinden karşı çıkılabilmesinden ve kendi sahasında bize bıraktığı yegâne çıkar yolun taktik manevralar ve stratejiler olmasındandır. Bu da genel olarak Aklın mahkemesinin huzuruna aklın tarihsel bir belirlenimini çıkarmak demektir. Akla karşı devrim, tabii aklın tarihsel biçimi olan klasik akıl biçimindeki akla karşı devrim (fakat klasik akıl da genel olarak Aklın belirli bir örneğidir sadece ve Aklın bu tekliği sebebiyledir ki "aklın tarihi" ve dolayısıyla "deliliğin tarihi" düşünmesi güç ifadelerdir), Foucault'nun kitabında benim de kendi adıma son derece duyarlı olduğum Hegelci bir boyut uyarınca (her ne kadar Hegel'e çok açık bir atıf bulunmasa da), ancak aklın içerisinden gerçekleştirilebilir. Akla karşı devrim, dile getirildiği anda, ancak aklın *içerisinden* etkinleştirilebileceğinden, tam da *içişleri* bakanlığının dilinde "ajitasyon" denen şeyin sınırlı kapsamına sahiptir. Hiç şüphe yok ki akla karşı bir tarih, hatta bir arkeoloji dahi yazılamaz; zira tarih kavramı, öyle durmasa da daima rasyonel bir kavram olmuştur. Belki de ilk başta sorgulanmış olması gereken, "tarih"in veya ["arkeoloji"deki] *arkhe*'nin (köken) anlamıdır. Köken, akıl ve tarih denen değerleri sorgulamak suretiyle aşan bir yazı, bir arkeolojinin metafiziksel kapanımına sığdırılamaz.

Foucault böyle bir gözüpekliğin ve konuşma gereğinin, kendi dilini klasik çağda yüzeye çıkan akıldan daha derin bir aklın membaından çekip çıkarmanın bilincine –üstelik keskin bir bilincine– ilk varan olduğu için, klasik aklın nesnelci projesinden kaçan bir konuşma gereği (aklın dilinin kendi kendisine açtığı bir savaş; dilin kendi kendisini yeniden ele geçireceği, kendi kendisini yok edeceği ya da kendi yıkım hareketini durmaksızın baştan alacağı bir savaş pahasına da olsa konuşma gereği) duyduğu için, sessizliğin arkeolojisini yapma iddiası, şiddetli ve diyalektik olmayan bu uzlaşmaz ve pürist iddia, Foucault'nun kitabında çoğu zaman sadece bir güçlüğün itirafı olarak değil, aynı zamanda *başka* bir projenin de formülasyonu olarak söylenenlerle hafifletilir, dengelenir, hatta neredeyse yalanlanır – bu ikincisi ilki için bir çıkar yol bulma

projesi değil, ilkinden farklı ve belki daha iddialı, daha etkin bir biçimde iddialı bir projedir.

Bu güçlüğün itirafını şunun gibi cümlelerde buluruz (sizi derin güzelliğinden yoksun bırakmamak için alıntılamakla yetiniyorum): "Bunları [deliliğin acılarından ve mırıltılarından bahsediliyor] ehlileşmemiş halleriyle kavramaya çalışan algı, zorunlu olarak, onları çoktan ele geçirmiş bir dünyaya aittir. Deliliğin özgürlüğü, onun rehin tutulduğu kalenin tepesinden bakınca anlaşılabilir ancak. Fakat orada da kasvetli mahpusluk hallerinden, mazlumun dilsiz deneyiminden başka bir şey yoktur elinde. Bizim elimizdeki yegâne şeyse onun 'aranıyor' ilanıdır." Biraz ileride de Foucault "ehlileşmemiş haline kendi içinde geri dönmenin asla mümkün olmadığı" bir delilikten ve "erişilmez ilkel saflık"tan bahseder (s. VII).

Söz konusu güçlük veya imkânsızlığın bu deliliğin tarihinin betimlendiği dilde yankılanması gerektiğinden, Foucault aslında söylemini "çıkışsız bir görelilik" dediği şeyde, yani mutlak bir akla veya *logos*'a dayandırmadan sürdürme gereğini kabul ediyor. Foucault'nun başka yerde "dayanaksız bir dil" dediği şeyin, yani aklın sözdizimi içinde telaffuz edilmeyi fiilen değilse de ilkece reddeden bir dilin, hem zorunluluğu hem de imkânsızlığıdır bu. Fiilen değilse de ilkece: Fakat burada fiili gerçek öylece parantez içine alınamaz. Şüphesiz, dil nihayetinde her türlü paranteze direnen yegâne olgudur. "İşte burada, bu basit söyleme probleminde," diyor yine Foucault, "bu girişimin en büyük güçlüğü gizleniyor ve kendini gösteriyordu."

Bu güçlüğün çözümünün *formülleştirilmek*'ten ziyade *pratiğe geçirildiği* söylenebilir belki. İster istemez. Demek istediğim, deliliğin sessizliği bu kitabın *logos*'unda *dile getirilmez*, dile getirilemez; dolaylı bir biçimde, metaforik olarak, bu kitabın, deyim yerindeyse, (kelimenin en iyi anlamıyla) *pathos*'unda mevcut kılınır. Bu yeni ve radikal bir övgüdür deliliğe ve niyeti açıkça ifade edilemez, çünkü sessizliğe *övgü* daima *logos'un içerisinden*, nesneleştiren bir dilde olur; delilikten "iyi bahsetmek" onu yine bir kez daha ilhak etmek anlamına gelir, özellikle de bu "iyi bahsetmek", bu durumda olduğu gibi, "güzel konuşma"nın da hikmeti ve mutluluğu olduğunda.

Gelgelim, güçlüğü dile getirmek, dile getirmenin güçlüğünü dile getirmek henüz onu aşmak değil, hatta belki tam aksidir. Güçlüğü dile getirmek, öncelikle, güçlüğün hangi dile, hangi konuşma merciine dayanarak dile getirildiğini söylemek değildir. Güçlüğü algılayan, onu söyleyen kimdir? Ne deliliğin erişilmez ve ehlileşmemiş sessizliğinde ne

de basitçe gardiyanın, yani klasik aklın dilinde yapılabilir bu; böyle bir şey ancak klasik çağda akıl ile deliliği karşı karşıya getiren diyalog veya savaş, anlaşmazlık, çatışma veya çifte monolog *kendisi için* bir anlam ifade eden ve *kendisine* görünür olan kişinin dilinde mümkündür. Böylelikle içinde *belirli* bir akıl ile *belirli* bir delilik arasındaki iki monoloğun veya diyalogdaki kopuşun ya da bilhassa diyaloğun kopma noktasının gerçekleşebildiği ve bugün bunların anlaşılabilmelerini ve dile getirilebilmelerini sağlayan bir *logos* tarihsel olarak açığa çıkmış olur. (En azından bunların anlaşılmalarının ve dile getirilmelerinin mümkün olduğunu varsayarsak – fakat bu noktada Foucault'nun hipotezine yerleşmiş oluyoruz.)

Öyleyse Foucault'nun kitabı, teslim edilen bütün güçlüklere ve imkânsızlıklara rağmen yine de yazılabilmişse, Foucault'nun bu çıkışsız ve dayanaksız dili son çare olarak nereye dayandırdığını sorabiliriz: Çıkışsızlığı dile getiren kimdir? Bu deliliğin tarihini kim yazmış ve kim anlayacaktır; hangi dilde ve *logos*'un hangi tarihsel durumuna dayanarak, kim yazmıştır ve kim anlayacaktır onu? Zira böyle bir projenin tam da bugün şekillenebilmiş olması şans eseri değildir. *Deliliğin Tarihi*'nde söz konusu olan düşünsel jestin cesurluğunu unutmadan, *hatta tam aksine* onu da hesaba katarak, deliliğin belli bir ölçüde özgürleşmeye başlamış olduğunu, psikiyatrinin bir nebze de olsa kendisini açtığını, akıldışılık olarak delilik kavramının, herhangi bir birliği olmuşsa eğer, bunun yerinden oynadığını, böyle bir projenin de tarihsel olarak başlayabilmesinin ve geçiş yolu bulabilmesinin bu yerinden oynamanın yol açtığı açıklıkta mümkün olduğunu varsaymak gerekiyor.

Foucault bu türden sorulara herkesten daha duyarlı ve dikkatliyse de bunların yöntembilimsel veya felsefi birer önkoşul niteliğinde olduklarını görmek istememiş gibidir. Söz konusu soru ve haklı güçlüğü anlaşıldığında, doğrudur, bunlara hasredilecek bir ön çalışma her türlü soruşturmayı kısırdöngüye sokar veya felç ederdi. Soruşturma, bizzat edimiyle, delilik hakkında konuşma hareketinin mümkün olduğunu kanıtlayabilir. Fakat bu olanaklılığın temeli hâlâ fazlasıyla klasik değil mi?

Foucault'nun kitabı, soruşturmadaki bu muhtemel gamsızlığa kendini kaptıranlardan değil. Bu yüzden sessizliğin arkeolojisine ilişkin güçlüğün itirafının ardında belki de sessizliğin arkeolojisiyle çelişen *farklı* bir proje görmek gerekiyor.

Arkeolojisi yapılmak istenen sessizlik, bir dilsizlik ya da kökensel bir sözsüzlük değil, hâsıl olan bir sessizlik, *emir üzerine* susturulmuş bir söz olduğundan, öyleyse mesele akıl ile delilik ayrımından önce ge-

len bir *logos*'un içerisinden, daha sonra akıl ve delilik (akıldışılık) diye adlandırılacak şeylerin içinde diyalog kurmasına izin veren, ortaçağda delilerin şehirde gezinmelerine izin verildiği gibi aklın ve deliliğin serbestçe içinde dolaşmasına ve mübadele etmesine izin veren bir *logos*'un, bu serbest mübadele *logos*'unun içerisinden, kendi kendisini korumaya alıp kendisi için parmaklık* yapmaya ve kendi kendisini parmaklık olarak kurmaya çalışan bir aklın korumacılığının kaynağına ulaşmaktır. Mesele o halde diyaloğun koparak iki monoloğa ayrıldığı noktaya erişebilmektir: Foucault'nun çok kuvvetli bir kelimeyle *Karar* diye adlandırdığı şeye. Karar tek bir hamleyle akıl ile deliliği birbirine bağlayıp birbirinden ayırır; burada hem kökensel bir emir, bir buyruk, bir karar edimi olarak, hem de bir yırtılma, bir kesme (*césure*), bir ayrılık, bir ayrışma (*discession*) olarak anlaşılmalıdır. Buna daha ziyade *çatışma* (*dissension*)** diyeceğim, söz konusu olanın ikiye ayrılma, *genel olarak* anlamın/duyunun/aklın (*sens*), genel olarak *logos*'un bir bölünmesi ve bir iç sıkıntısı olduğunun, Latince *sentire* (duyularla veya akılla algılamak) ediminin kendisindeki bir bölünme olduğunun altını çizmek için. Her zaman olduğu gibi, çatışma iç çatışmadır. Dışarısı içerisi(dir), içeriyi delerek Hegelci *Entzweiung* (ayrılma) uyarınca onu böler.

Öyleyse görünüşe göre *logos*'a karşı onun birincil çatışmasına başvurma projesi sessizliğin arkeolojisinden farklı bir projedir ve farklı problemler doğurur. Bu kez mesele, akıl ile deliliği birbirine bağlayan ve birbirinden ayıran karar ediminin esrarengiz bir biçimde kök saldığı bakir ve üniter zeminin deşilmesi olacaktır. Klasik çağda aklın ve deliliğin kökü ortaktı. Fakat bu ortak kök, ki bir *logos*'tur, bu üniter temel, Foucault'nun o harikulade açılış bölümünde ustalıkla ama bir o kadar da kısaca bahsettiği ortaçağ döneminden çok daha eskidir. Ortaçağa özgü serbest mübadeleyi çoktandır bünyesinde barındıran kurucu bir birlik olmalıdır ve bu birlik halihazırda bir *logos*'un, yani bir aklın birliğidir: Şüphesiz tarihsel bir akıldır bu zaten, fakat klasik denen biçimiyle olacağından çok daha az belirlidir, çünkü "klasik çağ" belirlenimini henüz almamıştır. İşte bu arkaik aklın koşullarındadır ki ayrışma veya çatışma bir değişiklik, daha doğrusu bir altüst oluş, hatta bir devrim ama iç devrim olarak, kendine yönelik ve kendinde bir devrim olarak mey-

* Fr. *garde-fou*: "parmaklık" diye çevirdiğimiz, "korkuluk, tırabzan" da denebilecek bu birleşik kelimenin ilk kısmı "koruyucu, bekçi, muhafız", ikinci kısmı ise "deli" anlamına geliyor; bir bakıma "deliyi içeride tutan" demek. –*ç.n.*

** İçinde "*sens*" (duyu, akıl, anlam) geçtiği için "görüş ayrılığı" veya "duygu zıtlığı" da denebilir. –*ç.n.*

dana gelecektir. Zira başlangıçtaki bu *logos* yalnızca her çatışmanın ortak zemini değil, aynı zamanda ve bir o kadar kayda değer bir biçimde, Foucault'nun dilinin devindiği atmosferin, klasik çağda deliliğin bir tarihinin *fiilen* ortaya çıkmakla kalmayıp *hukuken* de sınırlarının tayin edildiği ve çizildiği atmosferin ta kendisidir. Öyleyse *hem* kararın kökenini (ya da olanaklılığını) *hem de* anlatının kökenini (ya da olanaklılığını) izah etmek için klasik çağın şiddetinin vuku bulduğu bu kökensel *logos*'u düşünmekle işe başlamak gerekirdi belki. *Logos*'un ortaçağdan ve klasik çağdan önceki tarihi, bilmiyorum söylemeye gerek var mı, karanlık ve dilsiz bir tarihöncesi değildir. Ortaçağın Yunan geleneğinden anlık kopuşu (varsa böyle bir şey) nasıl olmuş olursa olsun, bu kopuş ve bu değişiklik mantıksal-felsefi mirasın asli kalıcılığına nazaran geç gelen ve sonradan gelişen olaylardır.

Kararın gerçek tarihsel zeminine saplı köklerini Foucault'nun alacakaranlıkta bırakmış olması en az iki sebeple sıkıntı verici:

1. Foucault başlarken, Yunan *logos*'una biraz muammalı bir gönderme yaparak, klasik aklın aksine, "tersi yoktu" der. Kitaptan okuyalım: "Yunanların, *hybris* (kibir) dedikleri bir şeyle ilişkileri vardı. Bu yalnızca bir hüküm giydirme ilişkisi değildi; Thrasymakhos'un ya da Kallikles'in varlığı bunu göstermek için yeterlidir, her ne kadar söyledikleri bize Sokrates'in güven verici diyalektiğine sarılı olarak ulaşmış olsa da. Fakat Yunan *logos*'unun bir karşıtı yoktu."

[O zaman Yunan *logos*'unun bir karşıtı olmadığını, yani kısacası Yunanların en temel, ilkel ve bölünmemiş *Logos*'un hemen yanı başında durduklarını varsaymak gerekir ve bu durumda genel anlamda çelişki, bütün savaşlar ve bütün polemikler ancak ondan sonra ortaya çıkmış olacaktır. Bu hipoteze göre, "Sokrates'in güven verici diyalektiği"nin tarihinin ve bize intikalinin, *bütün* olarak, karşıtı olmayan bu Yunan *logos*'unun çoktan dışına düşmüş ve oradan sürülmüş olduğunu kabul etmek gerekir – ama Foucault bunu kesinlikle yapmaz. Zira Sokratik diyalektik Foucault'nun anladığı anlamda güven vericiyse eğer, bunun sebebi aklın kendi ötekisini çoktan defetmiş, dışlamış, nesneleştirmiş ya da (ilginçtir, aynı kapıya çıkar) kendisine benzetmiş, kendi anlarından birisi olarak ona hâkim olmuş ve onu "sarmış" olması ve kendi kendisini yatıştırıp Descartes öncesi bir kesinlik, bir *sophrosyne*, bir bilgelik, sağduyu ve makul bir ihtiyatlılık olarak güvenceye almış olmasıdır.

Sonuç olarak, (a) *ya* Sokratik an ile onun bütün zürriyeti, karşıtı olmayan bu Yunan *logos*'una doğrudan doğruya katılır, dolayısıyla da Sokratik diyalektik güven verici olamaz (biraz ileride belki de Descartes'çı

Cogito'dan daha güven verici olmadığını gösterme fırsatımız olur). Bu durumda, bu hipoteze göre, Nietzsche ve daha sonra Heidegger ile birkaç düşünürün daha etkisiyle kapıldığımız Sokrates'ten öncekilerin cazibesi bir miktar mistifikasyon içerecek ve tarihsel-felsefi motivasyonlarının incelenmesini gerektirecektir.

b) *ya da* Sokratik an ile Kalliklesçi *hybris* karşısındaki diyalektik zafer zaten *logos*'un kendi kendisinin dışına atılmasını, oradan sürülmesini ve bir kararın, bir farkın onda açtığı yaraları imler; o zaman da Foucault'nun kitabında betimlemeye çalıştığı dışlayıcı yapı klasik akılla birlikte doğmuş olamaz. Yüzyıllardan beridir felsefenin içerisinde tamamlanmış, pekiştirilmiş ve oturtulmuş olması gerekir. Felsefe tarihinin ve aklın tarihinin tamamı için temel nitelikte olmalıdır. Klasik çağın bu açıdan ne bir özgüllüğü olabilir ne de bir ayrıcalığı. O zaman Foucault'nun *Stultifera navis* (Deliler Gemisi) başlığı altında bir araya getirdiği bütün o göstergeler ancak kronik bir çatışmanın yüzeyinde çalışabilir. Delilerin serbest dolaşımı da, hiç de o kadar basitçe serbest olmamasının yanında, Yunan kökenlerinin doğuşundan beri çoktan kendi kendisine karşı bölünmüş olan bir aklın yüzeyindeki sosyoekonomik bir gölge-olaydan ibaret olabilir ancak. Her halükârda bence kesin olan bir şey varsa, şüphesiz yapay bir problemden ve yapay iki seçenekten ibaret olan şeye ilişkin olarak benimsediğimiz hipotezden bağımsız olarak, şudur: Foucault Sokrates'in diyalektiğinin zaten güven verici olduğuna ilişkin olumlama ile klasik çağın özgüllüğünü varsayan tezini – klasik aklın kendi ötekisini dışlamak suretiyle kendi kendisine güven verdiği, yani kendi karşıtından korunmak ve kurtulmak için onu bir *nesne* olarak *kurduğu* tezini– *aynı anda* kurtaramaz.

Kararın, bölünmenin ve farkın tarihini yazma girişimi, ayrımı kökensel bir mevcudiyetin birliğinin başına gelen bir olay ya da yapı olarak kurma, dolayısıyla da metafiziği en temel işlemiyle onaylama riski taşır.

Doğruyu söylemek gerekirse, bu hipotezlerden biri veya diğerinin doğru olabilmesi ve ikisinden birini seçmenin anlamlı olabilmesi için *genel olarak* aklın bir karşıtı, bir ötekisi olabileceğini, aklın bir ötekisini kurabileceğini ya da bulabileceğini ve akıl ile aklın ötekisi arasındaki karşıtlığın *simetrik* olduğunu varsaymak gerekiyor. İşin özü bu. İzninizle bu meseleye girmeyeceğim.

Klasik aklın durumunu, bilhassa Yunan *logos*'una ilişkin olarak (çatışma olsun olmasın), nasıl yorumlarsak yorumlayalım, *her halükârda*, Foucault'nun girişimi bir *gelenek* doktrinini, bir *logos* geleneği doktri-

nini (başka gelenek var mı?) önkoşul olarak gerektiriyor gibidir. Yunanların *hybris*'le ilişkisi ne olursa olsun, ki şüphesiz basit bir ilişki değildi... Burada parantez açarak bir soru sormak istiyorum: "Deliliğin" hangi değişmez anlamı adına Foucault Delilik ile *Hybris*'i ilişkilendiriyor (bu ilişkilendirme ne anlamda olursa olsun)? Burada bir tercüme problemi, felsefi bir tercüme problemi baş gösteriyor (ve ciddi bir problem bu), her ne kadar Foucault için *Hybris* Delilik olmasa da. Bunların farkının belirlenmesi oldukça riskli bir dilsel geçişi varsayar. Çevirmenlerin bu konudaki yaygın ihtiyatsızlığı karşısında son derece dikkatli olmalıyız. (Özellikle ve yeri gelmişken, *Philebos*'ta (45e)[5] "delilik" [*folie*] ve "hışım" [*furie*] diye tercüme edilen şeyi düşünüyorum. Ayrıca deliliğin böyle değişmez bir anlamı varsa eğer, bu tarihsel değişikliklerle, bu *a posteriori*'lerle, Foucault'nun analizine yön veren bu *olaylar* ile ilişkisi nedir? Foucault her şeye rağmen, ampirist bir yöntem gütmese de bilgi toplayarak ve soruşturmayla ilerliyor. Yaptığı şey bir tarih yazmaktır ve bunun için de olaylara müracaat etmek son kertede, en azından ilkece, zaruri ve belirleyicidir. Fakat Foucault'nun asla tematik bir şekilde ele almadığı bu delilik kavramı bugün artık –bilim ve felsefeyle sorgulanmasının ardından daima fazlasıyla geriden gelen konuşma dili ve halk dilinin dışında– dağılıp gitmiş yalancı bir kavram değil mi? Öyle ki Foucault delileri hep hapsetmiş olan psikiyatriye ya da felsefeye ait malzemeyi reddettiği için, nihayetinde –kaçınılmaz olarak– doğrulanamaz bir kaynaktan gelen gündelik ve ikircimli bir delilik mefhumunu kullanır. Bu kelimeyi sadece tırnak içerisinde, başkalarının diline aitmiş gibi, incelediği dönemde onu tarihsel bir enstrüman olarak kullanmış olanların diline aitmiş gibi kullansaydı, ciddi bir sorun teşkil etmeyecekti. Fakat Foucault sanki "deliliğin" ne olduğunu *biliyormuş* gibi davranıyor. Sanki, sürekli olarak ve alttan alta, delilik kavramının –ya da en azından nominal tanımının– önceden tam ve kesin olarak bilinmesi mümkünmüş ve bu bilgi elinin altındaymış gibi hareket ediyor. Esasında, incelediği tarihsel düşüncede olmasa da Foucault'nun kastettiği şekliyle delilik kavramının *olumsuzluk* adı altında toplanabilecek her şeyi kapsadığını göstermek mümkündür. O zaman mefhumun bu şekilde kullanılmasının ne gibi problemler doğurduğunu hayal edebiliriz. Aynı tipte sorular bütün kitabı kateden hakikat mefhumu için de sorulabilir...) Bu uzun parantezi burada kapatıyorum. Öyleyse Yunanların *hybris*'le,

5. Ayrıca bkz. örneğin *Şölen* 217e/218b, *Phaidros* 244b-c/245a/249/265a vd., *Theaitetos* 257e, *Sofist*, 228d/229a, *Timaios* 86b, *Devlet*, 382c, *Yasalar* X 888a.

Sokrates'in de kökensel *logos*'la ilişkisi ne olursa olsun, her halükârda şurası kesindir: Klasik akıl da öncesinde ortaçağ aklı da Yunan aklıyla ilişkiliydi ve klasik aklın serüveni veya başına gelenler de az çok doğrudan doğruya idrak edilen, az çok başka geleneklerle karışan bu miras bağlamında gelişmişti. Çatışmanın izlerini Sokrates'e kadar sürmek mümkünse eğer, Sokratik ve Sokrates sonrası dünyada delinin durumu –o zamanlar "deli" denebilecek bir şey olduğunu varsayarak– belki de ilk kertede incelenmeyi hak ediyordu. Bu olmadığından ve Foucault salt *a priori*'lerle ilerlemediğinden, yaptığı tarihsel betimleme de dönemselleştirmeyle, coğrafi, siyasi, etnolojik, vs. sınırlamalarla ilgili banal ama bir o kadar kaçınılmaz problemler doğurur. Eğer, aksine, *logos*'un şu tersi olmayan ve hiçbir şeyi dışlamayan birliği klasik çağın "kriz"ine kadar korunmuşsa, o zaman bu –deyim yerindeyse– ikincil ve türemiş bir krizdir. Bütün olarak aklı bağlamaz. Bu durumda, yeri gelmişken söyleyelim, Sokratik söylemin güven verici bir tarafı olmaz. Klasik çağın krizinin de tersi olmayan ama bütün belirli çelişkileri kendinde barındıran ve *dile getiren* bir *logos*'un en temel geleneğinden çıkıp onun içerisinde geliştiği söylenebilir. Bu anlamın ve aklın geleneği doktrini, Foucault'nun söylemine de akıl ile akıldışının savaşı hakkındaki her söyleme de *genel olarak* bir anlam ve rasyonalite vermenin yegâne imkânı olmasıyla, daha da kaçınılmaz olmuş olacaktır. Zira bu söylemlerin anlaşılmak gibi bir derdi vardır.]

2. Klasik çağ öncesi *logos*'un –bir tarihöncesi olmayan– tarihini karanlıkta bırakmanın *iki sebeple* sıkıntılı olduğunu söylemiştim. Descartes'a geçmeden önce kısaca değineceğim ikinci sebep, Foucault'nun bölünme ve çatışma ile tarihin bizzat olanaklılığı arasında kurduğu derin bağa ilişkin. Bölünme tarihin bizzat kökenidir. "*Deliliğin zorunluluğu*, bütün Batı tarihi boyunca, arka plan gürültüsünden ve onun sürekli tekdüzeliğinden –zamanda aktarılan ve tamamlanan– anlamlı bir dil çıkaran şu karar jestiyle, kısacası *tarihin olanaklılığı* ile ilişkilidir."

Sonuç itibariyle, deliliğin serbest öznelliğini dışlamak ve nesneleştirmek suretiyle aklın kendi kendisini kurmasını sağlayan karar gerçekten de tarihin kökeniyse, bizzat tarihselliğin kendisiyse, anlamın ve dilin koşulu, anlam geleneğinin koşulu ve yapıtın koşuluysa, dışlayıcı yapı da tarihselliğin temel yapısıysa eğer, o zaman bu dışlamanın (Foucault' nun betimlediği) "klasik" ânı ne mutlak ayrıcalığa sahiptir ne de arketipik bir örnektir. Model anlamında değil, numune anlamında bir örnek olabilir. Her halükârda, onun tekilliğini (ki şüphesiz derin bir tekillik) göstermek için, belki de ne bakımdan dışlayıcı bir yapı olduğunu vur-

gulamak yerine, onun *kendine has* ve *değişikliğe uğramış* dışlayıcı yapısının ne bakımdan ve özellikle de niçin diğerlerinden, diğer hepsinden, tarihsel olarak ayrıldığını vurgulamak gerekirdi. Bu yapının nasıl örnek olduğu problemine gelince: Olası pek çok örnek arasında bir örnekten mi bahsediyoruz, yoksa "iyi bir örnek"ten, ayrıcalıklı bir biçimde aydınlatıcı olan bir örnekten mi? Bunlar Foucault'nun kitabına musallat olan inanılmaz zor ve çok büyük problemler ve Foucault'nun yaptıklarından ziyade yapmak istediklerinde kendilerini gösteriyorlar.

Nihayet *son bir soru*: Bu müthiş bölünme tarihin bizzat olanaklılığıysa, tarihin tarihselliğiyse eğer, burada "bu bölünmenin tarihini yazmak" ne demektir? Tarihselliğin tarihini yazmak ne demektir? Tarihin kökeninin tarihini yazmak nedir? *Hysteron proteron** burada basitçe bir "mantık hatası", bir mantığın ya da kurulu bir *ratio*'nun içerisindeki bir hata olmadığı gibi, onu ifşa etmek de muhakeme etmek (*ratiociner*) değildir. Genel olarak aklın bir tarihselliği varsa, aklın tarihi asla onu *zaten* gerektiren aklın kökeninin tarihi değil, onun belirli şekillerinden birinin tarihidir.

Anlamın ve anlamsızlığın ortak köklerine ve *bir* dil ile *bir* sessizliğin birbirinden ayrıldığı kökensel bir *logos*'a ulaşmaya çalışan bu ikinci proje hiç de "sessizliğin arkeolojisi" başlığı altında toplanabilecek şeylere ilişkin bir çıkar yol bulma projesi değildir. "Sessizliğin arkeolojisi" hem deliliğin kendisini dile getirdiğini iddia eden hem de bunu yapmayı reddeden bir arkeolojidir. "Deliliğin kendisini dile getirmek" tabiri kendi içinde çelişkilidir. Deliliği nesnelliğe havale etmeksizin dile getirmek, onun kendi kendisini dile getirmesine izin vermektir. Oysa delilik özü gereği dile getirilemeyendir: Derin bir ifadeyle "yapıt yokluğu" diyor Foucault.

Öyleyse bu bir çıkar yol değil, daha farklı, daha iddialı bir projedir; bir akla övgüyü (övgü,** özü gereği, yalnızca akla övgü olabilir), fakat bu kez tarihsel olarak belirli bir ihtilafta kendi kendisine karşı gelen ve kendi kendisini belirleyen akıldan daha derin bir akla övgüyü beraberinde getirmesi gereken bir proje. Yine Hegel, hep Hegel... Öyleyse bu bir çıkar yol değil, daha iddialı bir iddiadır, Foucault'nun şu satırlarına rağmen: "Bu erişilmez ilkel saflığın [deliliğin kendisinin saflığı] *yoklu-*

* Zamansal olarak önce söz edilmesi gerekenin sonra söylenmesi. –*ç.n.*

** Fr. *éloge*, Lat. *elogium*'dan, o da Yun. *elegeion*'dan (ağıt beyti) geliyor. Kelimenin geçirdiği anlam değişikliğinde Yun. *logos* ile kurulan yakınlığın etkili olduğu düşünülüyor. –*ç.n.*

ğunda, yapısal bir çalışma aklı ve deliliği hem birleştiren hem birbirinden ayıran kararın kendisine geri dönmeli; anlamın ve anlamsızlığın karşıtlığına olduğu kadar birliğine de anlam veren sürekli mübadeleyi, karanlık ortak kökü, ilk karşılaşmayı açığa çıkarmayı hedeflemelidir" (vurgu bana ait).

Foucault klasik çağda aklın "tuhaf bir zor kullanma"* dediği şeyle deliliği sessizliğe indirgeyeceği ânı betimlemeden önce, deliliğin dışlanmasına ve hapsedilmesine nasıl bir başka dışlamanın –cüzamın– tarihiyle bir nevi yapısal bir barınak bulduğunu gösteriyor. Maalesef *Stultifera navis* bölümündeki bu harikulade pasajların üzerinde duramayacağım ama yine onlar da bir dizi soruyu beraberinde getiriyor.

Böylece "zor kullanma" meselesine geliyorum – 17. yüzyılın ortasında, delilerin ve diğerlerinin kapatıldığı mekânların ortaya çıkışıyla Foucault'nun kitap boyunca betimlediği bir klasik sürecin başlangıcını ve ilk aşamasını teşkil edecek büyük kapatılmaya. Üstelik bir kapatma mekânının icadı gibi bir olayın göstergeler arasında bir gösterge mi, temel bir semptom mu yoksa bir neden mi olduğunu tespit etmeksizin. Bu türden sorular bilhassa yapısalcı olma iddiasındaki bir yöntemin, yani ele aldığı yapısal bütündeki her şeyin dayanışma içinde ve dairesel olduğunu düşünen (öyle ki klasik nedensellik problemleri bir yanlış anlamadan kaynaklanıyor olur) bir yöntemin dışında kalıyor gibi görünebilir. Belki de öyledir. Fakat tarih söz konusu olduğunda (Foucault da bir tarih yazmak istiyor), acaba tam anlamıyla bir yapısalcılık mümkün müdür ve mümkünse, hepsinden önemlisi, her türlü etiyolojik sorudan, yapının, diyelim ki, ağırlık merkezini ilgilendiren her türlü sorudan –sadece betimlemelerin düzeni için ve bu düzen dahilinde bile olsa– kaçabilir mi? Belli bir nedensellik tarzını haklı olarak reddetmekle, belki de bütün etiyolojik talepleri reddetme hakkına sahip olmuyoruzdur.

Descartes'a ayrılan pasaj tam da "Büyük Kapatılma" bölümünü, dolayısıyla da aslında kitabın kendisini açıyor ve bölümün başında bulunması oldukça şaşırtıcı. Az önce sorduğum soru bu noktada hiç olmadığı kadar kaçınılmaz geliyor bana. Foucault'nun deliliğin bir nevi *felsefi* olarak kapatılması şeklinde okuduğu *Meditasyonlar*'ın ilki hakkındaki bu pasajın, tarihsel ve siyasi-toplumsal drama bir prelüd olarak, devamında sahnelenecek *bütün* dramın tonunu vermeye yönelik olup olma-

* Fr. *coup de force*: Genellikle askeri müdahale veya polis müdahalesi için kullanılan bir tabir. Aynı zamanda, kanunları ve hukuku çiğneyen (genellikle ani) bir şiddet eylemi. –*ç.n.*

dığını bilmiyoruz. Teoretik bilgi ve metafizik boyutunda betimlenen bu "zor kullanma" bir semptom mudur, bir neden mi, yoksa bir dil mi? Bu sorunun veya bu ayrımın anlamını yitirmesi için nasıl bir varsayımda bulunmak ya da neyi açıklığa kavuşturmak gerekir? Bu zor kullanma da dramın bütünüyle yapısal bir dayanışma içerisindeyse, bu dayanışmanın statüsü nedir? Son olarak, bu bütüncül tarihsel yapıda felsefenin yeri ne olursa olsun, neden tek örnek olarak Descartes verilmiştir? Aynı çağda onlarca başka filozof delilikle farklı tarzlarda ilgilenmiş ya da –bir o kadar manidar biçimde– ilgilenmemişken, Descartes'ı emsal kılan nedir?

Foucault burada kısaca değindiğimiz ama yöntembilimden fazlasını ilgilendiren bu kaçınılmaz sorulardan hiçbirine doğrudan yanıt vermiyor. Bu problem kitabın önsözünde tek bir cümleyle hallediliyor. Okuyorum: "Öyleyse deliliğin tarihini yazmak demek, ehlileşmemiş haline kendi içinde geri dönmenin asla mümkün olmadığı bir deliliği tutsak alan tarihsel kümeyi (mefhumlar, kurumlar, hukuki ve polisiye önlemler, bilimsel kavramlar) yapısal bir incelemeye tabi tutmak demektir." Bu öğeler "tarihsel küme" içinde nasıl organize oluyor? "Mefhum" ne demek? Felsefi mefhumların bir önceliği var mı? Bunların bilimsel kavramlarla ilişkisi nedir? Bunlar bu girişimi dört bir yandan kuşatan onlarca sorudan birkaçı sadece.

Bu gibi sorulara yanıt vermenin önkoşulunun öncelikle felsefi söylemin felsefi içeriğinin içeriden ve özerk bir analizini yapmaktan geçtiğine Foucault ne derece katılırdı bilmiyorum. Ancak bütün bu içeriğin anlamı benim için açık hale geldiği zaman (ama bu imkânsız), onu bütüncül tarihsel biçimiyle kesin olarak konumlandırabilirim. Ancak o zaman o içeriğin geri konması bir şiddet eylemi olmaz ve ancak o zaman *o* felsefi anlamın *kendisi* meşru bir biçimde yerine geri konabilir. Bilhassa Descartes'a ilişkin olarak, açıkça ortaya koyduğu niyetlerini ve felsefi söyleminin açık anlamını önce kendi içinde titiz ve etraflı bir analize tabi tutmadan, onunla ilgili –söyleminin örtük tarihsel anlamıyla ve bunun bütüncül bir yapıdaki yeriyle ilgili– herhangi bir tarihsel soruya yanıt vermek mümkün değil.

Şimdi, bir ilk karşılaşmanın dolayımsızlığıyla okunması mümkün olmayan bu açık anlamı, bu tam anlamıyla felsefi olan niyeti inceleyeceğiz. Fakat bunu öncelikle Foucault'nun omzundan okuyarak yapacağız.

*Torheit musste erscheinen, damit die Weisheit sie überwinde...** (HERDER)

Descartes'ın zor kullanması *Meditasyonlar*'ın ilkinde gerçekleştirdiği ve bu işlemin, çok kısaca söylersek, delilik olasılığının kestirilip atılarak bizzat düşüncenin dışına çıkarılmasından ibaret olduğu söylenir bize.

Önce Descartes'ın kitabından Foucault'nun alıntıladığı bu kritik pasajı okuyacağım. Daha sonra bu metnin Foucault okumasını takip edeceğiz. Son olarak da Descartes ile Foucault arasında bir diyalog kuracağız.

Descartes şöyle yazar (o âna dek "doğru bildiği" tüm kanaatlerinden kurtulmaya ve her şeye en temelden, *a primis fundamentis*, silbaştan başlamaya teşebbüs ettiği anda yapar bunu. Bu uğurda tek tek bütün kanaatlerinden şüphe etmek zorunda kalmadan eski temelleri alaşağı etmek Descartes için yeterli olacaktır, zira temellerin yıkılması bütün binanın çöküşünü de beraberinde getirecektir. Bilginin bu nazik temellerinden biri, en doğal olarak ortada olanı, duyusallıktır. Duyular bazen beni aldatır, o halde beni sürekli olarak da aldatabilirler: O zaman kaynağı duyusal olan her bilgiden şüphe edeceğim): "Şimdiye değin en doğru ve kesin olarak kabul ettiğim her şeyi duyulardan ya da duyular aracılığıyla öğrendim. Gelgelelim, bazen bu duyuların aldatıcı olduğunu gördüm ve bizi bir kez aldatan şeylere asla bütünüyle güvenmemek daha akıllıcadır."

Descartes satırbaşı yapar.

"*Ama* (*sed forte*... Luynes Dükü'nün çevirmeden bıraktığı *forte*'yi vurguluyorum; Descartes çeviriyi gözden geçirirken bu ihmali düzeltme gereği duymamış. Bu yüzden *Meditasyonlar*'ı okurken en iyisi, Baillet'nin dediği gibi, "Fransızca metni Latincesiyle karşılaştırmak"tır. Ancak Clerselier'nin ikinci Fransızca baskısında *sed forte* gerçek değerine kavuşuyor ve "ama belki de ...se de" [*mais peut-être qu'encore que*...] şeklinde çevriliyor. Burada değindiğim bu noktanın önemi biraz ileride ortaya çıkacak). Okumaya devam ediyorum: "Ama belki de *duyumsanması zor ve çok uzaktaki* [vurgular bana ait] şeylere ilişkin olarak duyular bizi aldatabilse de belki yine onlar aracılığıyla bilmemize rağmen makul olarak şüphe edemeyeceğimiz pek çok başka şey vardır..." Öyleyse, *belki de öyleyse* şüphe etmenin makul olmayacağı duyusal kay-

* Önce delilik olacaktı ki akıl alt edebilsin...

naklı bilgiler var. "Örneğin," diye devam ediyor Descartes, "burada, ateşin önünde, üzerimde sabahlık ve elimde bu kâğıt parçasıyla oturuyor oluşum ve bunun gibi şeyler. Hem bu ellerin ve bu bedenin benim olduğunu nasıl inkâr ederim, kendimi meczuplarla kıyaslamayacaksam; onların kafaları ödün kara dumanıyla öylesine bulanmış ve kararmıştır ki sersefil oldukları halde kral olduklarına, çırılçıplak oldukları halde sırmalı mor kaftanlara sarınmış olduklarına yemin ederler, kendilerini testi sanır yahut camdan olduklarını zannederler..."

Şimdi Foucault için en önemli cümleye geliyoruz: "Ama ne olacak, delidir onlar, *sed amentes sunt isti*; ben de onları örnek alsaydım onlar kadar çılgın (*demens*) olurdum."

Alıntıyı bu paragrafın sonunda değil, bir sonraki paragrafın ilk kelimeleriyle keseceğim. İzleyen paragraf demin okuduğum satırları, birbirine sımsıkı bir şekilde eklemlenmiş retorik ve pedagojik bir harekete geri kaydeder. Bu ilk kelimeler *Praeclare sane*'dir ..., *toutefois* ("amma velakin") olarak da tercüme edilir. Bu paragrafın devamında Descartes sonuçta rüya görmesinin de olası olduğunu ve dünyanın rüyasında gördüğünden daha gerçek olmayabileceğini düşünür. Mübalağa yoluyla da bu uyku ve rüya hipotezini genelleştirir ("Şimdi o zaman uyuduğumuzu farz edelim..."). Bu hipotez ve mübalağa doğal nedenlere dayalı şüpheyi geliştirmesine yardımcı olacak (zira bu şüphenin bir de mübalağalı ânı vardır), şüphenin erişimi dışında kalan yegâne şey de kaynağı duyusal olmayan –başta matematiksel– hakikatler olacaktır: Bunlar "ister uyuyor ister uyanık olayım" doğru olan ve ancak Kötü Cin'in yapay ve metafiziksel saldırısı altında teslim olacak hakikatlerdir.

Peki Foucault bu metni nasıl okur?

Foucault'ya göre, rüyaların ve bütün duyusal yanılgı biçimlerinin *yanı sıra* delilikle karşılaşan Descartes ("yanı sıra" tabiri Foucault'nun), bunları, deyim yerindeyse, aynı muameleye tabi tutmaz. "Şüphe ekonomisinde," diyor Foucault, "bir yanda delilik ile diğer yanda yanılgı arasında temel bir dengesizlik vardır..." (Yeri gelmişken, Foucault'nun başka yerlerde deliliği yanılgıya indirgeyen klasik yaklaşımı sık sık eleştirdiğini hatırlatalım). Foucault şöyle devam ediyor: "Descartes delilik riskini rüya ve yanılgı ihtimalini savuşturduğu gibi savuşturmaz."

Foucault böylelikle şu iki yol arasında paralellik kuruyor:

1. Descartes'ın duyuların sadece "duyumsanması zor" ve "çok uzaktaki" şeylere ilişkin olarak bizi aldatabileceğini göstermek için izlediği yol. Duyusal kaynaklı yanılgının sınırları burada olacaktır. Az önce okuduğum pasajda Descartes gerçekten de diyordu ki: "Ancak, belki de

duyumsanması zor ve çok uzaktaki şeylere ilişkin olarak duyular bizi aldatabilse de ... makul olarak şüphe edemeyeceğimiz pek çok başka şey vardır." Tabii deli değilsek: Aynı pasajda Descartes bu hipotezi ilkece dışlar gibidir.

2. Descartes'ın imgelemin ve rüyaların, bileşimlerine giren basit ve evrensel öğeleri kendi başlarına yaratamayacaklarını göstermek için izlediği yol. Sözgelimi "genel olarak maddi doğa – ve uzamı (*étendue*), kapladıklarının ifadesi, bunların niceliği veya büyüklüğü ve sayıları"*, tam da duyusal bir kaynaktan gelmeyip matematiğin ve geometrinin konusunu teşkil eden her şey. Öyleyse, Foucault'yla birlikte, Descartes'ın rüyaların ve duyusallığın *analizi*'nde (bu kelimeyi dar anlamıyla kullanıyorum) şüpheye indirgenemez bir yakınlık ve basitlik unsuru veya nüvesi aradığı düşünülebilir. Rüyaların ve duyusal algının *içinden* şüpheyi aşar veya (Foucault'nun tabiriyle) "savuşturur" ve böylece bir kesinlik zeminini geri kazanırım.

Foucault o zaman diyor ki: "Descartes delilik *riskini* rüya ve yanılgı *ihtimalini* savuşturduğu gibi savuşturmaz... Ne imgelerle dolu uyku ne de duyuların aldanabildiğinin apaçık bilincinde olmak şüpheyi evrenselliğinin en uç noktasına taşıyabilir; farz edelim ki gözlerimiz bizi yanıltıyor, 'şimdi uyuduğumuzu farz edelim', hakikat geceleyin bütünüyle kayıp gitmez elimizden. Delilik içinse durum farklıdır." Biraz ileride: "Şüphe ekonomisinde bir yanda delilik ile diğer yanda yanılgı arasında temel bir dengesizlik vardır. Bunların hakikate ve hakikati arayana ilişkin olarak durumları birbirinden farklıdır; rüyalar veya yanılsamalar hakikat yapısının içerisinden aşılır, fakat şüphe eden özne deliliği dışlar."

Descartes gerçekten de delilik deneyimini, deliliğe indirgenemez ama deliliğin içerisinde olacak bir nüveyle karşılaşıncaya değin deşmez gibidir. Descartes delilikle ilgilenmez. Delilik hipotezini dikkate almaz, onun üzerinde düşünmez. Bir dışlama kararıyla dışlar onu. Camdan olduğumu sansaydım çılgın olurdum. Fakat bu ihtimal dışlanmıştır, zira düşünüyorumdur. Sonuçları bakımından oldukça kesin olan çok sayıdaki etabın tamamlanmasını beklemesi gerekecek olan *Cogito*'nun ânını öngören Foucault şöyle yazar: "deli olmanın olanaksızlığı [bu]; fakat bu olanaksızlık düşüncenin nesnesi için değil, düşünen özne için esastır." O zaman delilik düşüncenin içerisinden kovulur, reddedilir ve bizzat olanaksızlığıyla ifşa edilir.

* Derrida bu alıntıyı tam yapmamış, ben ifadeyi Descartes'ta geçtiği şekliyle çevirdim. –*ç.n.*

Foucault bu ilk *Meditasyon*'da hezeyan ve deliliği bu şekilde duyusallık ve rüyalardan ayıran ve bunu felsefi anlamları ve yöntembilimsel işlevleri bakımından yapan, bildiğim kadarıyla, ilk kişi. Okumasının özgünlüğü de burada yatıyor. Fakat klasik yorumcular böyle bir ayrımı uygun bulmadılarsa, bunun sebebi dikkatsizlikleri midir? Bu soruya yanıt vermeden, daha doğrusu onu sormaya devam etmeden önce, Foucault'yla birlikte, büyük kapatılmaya ilişkin siyasi kararın habercisi olan ya da ona yanıt veren, onu tercüme eden ya da ona eşlik eden ama her halükârda onunla dayanışma içerisinde olan bu dışlama kararının sözgelimi bir Montaigne için imkânsız olacağını belirtelim, zira –bizzat düşünürken ve büsbütün– deli olma ya da delirme ihtimalinin Montaigne'in yakasını bırakmadığını biliyoruz. O halde Descartes'çı karar, diyor Foucault, "bir *ratio*'nun gelişi"nin işaretidir. Fakat bir *ratio*'nun gelişinin "bir rasyonalizmin ilerlemesi"yle "birlemesi" mümkün olmadığından, Foucault Descartes'ı burada bırakarak Descartes'çı jestin yalnızca göstergelerinden biri olduğu (siyasi-toplumsal) tarihsel yapıya odaklanıyor. Zira "klasik olayı", diyor Foucault, "birden fazla gösterge ele verir".

Foucault'yu okumaya çalıştık. Şimdi de Descartes'ı yeni baştan naif bir şekilde okumaya ve "gösterge" ile "yapı" arasındaki ilişki sorusunu tekrar sormadan önce, daha önce değindiğim gibi, *bizzat göstergenin anlamının* ne olabileceğini görmeye çalışalım. (Zira bu noktada gösterge zaten bir felsefi söylemin özerkliğine sahip, zaten gösterenden gösterilene giden bir ilişki.)

Descartes'ı tekrar okurken iki şey dikkatimi çekiyor:

1. Atıfta bulunduğumuz ve *doğal* nedenlere dayalı *şüphe* aşamasına karşılık gelen pasajda Descartes duyusal yanılgı ile rüya ihtimalini *savuşturmuyor*; bunları "hakikat yapısının içerisinden" "aşmıyor"; zira, görünüşe göre, bunları zaten hiçbir zaman ve hiçbir şekilde aşmıyor ya da savuşturmuyor, kaynağı duyularda ve imgesel kompozisyonda olan *her tür* bilgi için toptan yanılgı olasılığını zaten asla bir kenara koymuyor. Bu noktada rüya hipotezinin, duyuların beni *bazen* aldatabileceğini söyleyen hipotezin radikalleştirilmesi ya da belki mübalağa sanatıyla abartılması olduğunu iyi anlamak gerekiyor. Rüyada *bütün* duyusal imgelerim yanılsamadır. Bu durumda, rüyalara karşı dayanıklı olan bir kesinlik, duyusal türden *algısal* yanılsamalara karşı *evleviyetle* dayanıklı olacaktır. Dolayısıyla, doğal şüphe durumunu ya da genel olarak duyusal yanılgı durumunu bizim şu an ele aldığımız seviyede ele almak için rüya durumunu incelemek yeter. Peki, algıdan kaçan, dolayısıyla duyu-

sal yanılgıdan ya da imgesel ve düşsel kompozisyondan da kaçan kesinlikler ve hakikatler nelerdir? Bunlar kaynağı duyusal ve imgesel olmayan kesinlik ve hakikatlerdir. *Basit* ve *düşünülür* (*intelligible*) şeylerdir.

Nitekim, uyuyorsam, rüyada algıladığım her şey, Descartes'ın dediği gibi, "sahte bir yanılsama" olabilir – bilhassa ellerimin varlığı, bedenimin varlığı, gözlerimi açmam, kafamı oynatmam, vs. Diğer bir deyişle, Foucault'ya göre, biraz yukarıda çılgınlık olarak dışlanmış gibi görünen şey burada rüyanın olasılığı olarak kabul edilir. Bunun neden böyle olduğunu biraz sonra göreceğiz. Fakat, der Descartes, farz edelim ki bütün düşsel temsillerim yanılsama olsun. O zaman bile bedenim, ellerim, vs. doğal olarak kesin olan şeylerin bir temsilinin olması gerekir – bu temsil ne kadar yanılsama olursa olsun, temsil ettiği şeyle ilişkisi de ne kadar sahte olursa olsun. Söz konusu temsillerde bu imgeler, Descartes'çı anlamdaki bu idealar, bunların hepsi sahte ve kurmaca olabilir – tıpkı, der açıkça Descartes, eşi benzeri hiç görülmemiş yeni bir şey yaratacak denli "çılgın" bir hayal gücüne sahip şu ressamların ortaya koyduğu temsiller gibi. Fakat resim örneğinde, yanılsama olarak ayrıştırılamayacak ve ressamların taklit edemeyeceği nihai bir unsur vardır en azından, o da *renk*'tir. Bu bir *analoji*'dir sadece, zira Descartes genel olarak rengin zorunlu olarak var olduğunu düşünmez: Duyusal kaynaklı şeylerden biridir. Fakat *nasıl ki* bir tabloda, ne kadar özgün ve yaratıcı olursa olsun, her zaman indirgenemez bir basitlik ve gerçeklik payı –renk– kalıyorsa, *aynı şekilde* düşlerde de her fantastik kompozisyonda varsayılan ve hiçbir ayrıştırmayla (*décomposition*) indirgenemeyecek sahici bir basitlik payı vardır. Fakat bu kez –ressam ve renk örneği de bu yüzden analojiktir– bu duyusal veya imgesel değil, *düşünülür* bir paydır.

Foucault'nun üzerinde durmadığı bir nokta bu. Burada Descartes'tan bizi ilgilendiren pasajı okuyorum: "Zira hakikaten de ressamlar Sirenleri ve Satirleri tuhaf ve olağanüstü biçimlerle temsil etmek için *bütün hünerlerini* konuşturduklarında dahi, onlara yepyeni biçimler ve nitelikler isnat edemez, çeşitli hayvan uzuvlarının belli bir karışımını ve bileşimini yapmakla kalırlar; yahut belki de *eşi benzeri hiç görülmemiş yeni bir şey yaratacak denli çılgın bir hayal gücüne* sahip oldukları için tamamen uydurma ve büsbütün sahte bir şeyi temsil eden yapıtlar ortaya koysalar da hiç şüphe yok ki en azından onu oluştururken kullandıkları renkler gerçek olmalıdır. Yine aynı sebeple, bu genel şeyler, yani gözler, kafa, eller, vs. hayali de olsa, yine de kabul etmek gerekir ki bundan daha da basit ve daha da evrensel olup gerçek ve var olan şeyler vardır ve bunların karışımı, tıpkı gerçek renklerde olduğu gibi, bütün bu düşün-

cemizde duran şeylerin –ister hakiki ve gerçek ister uydurma ve fantastik olsun– imgelerini oluşturur. Genel olarak maddi doğa da –ve uzamı, kapladıklarının ifadesi, bunların niceliği veya büyüklüğü ve sayılarının yanı sıra bulundukları yer, sürelerinin ölçüsü olan zaman, vs.– bu tür şeylerden oluşur. Belki de bu yüzden Fiziğin, Astronominin, Tıbbın ve bileşik şeylerin düşünülmesini gerektiren bütün diğer bilimlerin oldukça şüpheli ve güvenilmez olduğu, Aritmetiğin, Geometrinin ve yalnızca çok basit ve çok genel şeylerle –bunlar doğada var mıdır yok mudur diye fazla sormadan– ilgilenen bu türden diğer bilimlerin ise kesin ve şüphe götürmez bir unsur içerdiği sonucuna varırsak yanılmış olmayız; zira ister uyuyor ister uyanık olayım, iki artı üç her zaman beş edecek, karenin asla dörtten fazla kenarı olmayacak; bu denli aşikâr hakikatlerin herhangi bir yanlışlık veya belirsizlik taşıdığından şüphelenmek mümkün görünmüyor."

Bir sonraki paragrafın da bir "amma velakin" (*verumtamen*) ile başladığını belirtmek istiyorum. Buna biraz sonra döneceğiz.

Dolayısıyla, bu *düşünülür* basitliğin veya genelliğin kesinliğine –ki akabinde Kötü Cin kurmacasıyla metafiziksel, yapay ve mübalağalı bir şüpheye tabi kılınacaktır– sürekli indirgemelerle ilerleyip sonunda bu indirgemeye direnen duyusal veya imgesel bir kesinlik nüvesine varmak suretiyle ulaşılmaz. Başka bir düzene geçiş ve süreksizlik söz konusudur. Nüve bütünüyle düşünülür olup bu şekilde varılan hâlâ doğal ve geçici olan kesinlik de duyulardan radikal bir kopuşu varsayar. Analizin bu aşamasında, bu haliyle *hiçbir* duyusal veya imgesel anlam *kurtarılmamıştır*; duyusal olanda şüpheye karşı *hiçbir* dayanıklılık *gözlemlenmez*. Kaynağı duyusal olan *her* anlam, *her* "idea", *delilikle aynı sebepten ötürü*, hakikat alanından *dışlanmıştır*. Bunda şaşılacak bir şey de yok, zira delilik burada Descartes'ı asıl ilgilendiren duyusal yanılsamanın özel bir durumundan, üstelik her halükârda en vahim olmayan durumundan ibarettir. Böylelikle şu tespiti yapabiliriz:

2. Çılgınlık hipotezi –Descartes'çı düzenin bu aşamasında– hiçbir ayrıcalıklı muameleye tabi tutulmaz ve özel olarak dışlanmaz gibidir. Çılgınlığın sahneye çıktığı ve Foucault'nun aktardığı pasajı tekrar okuyalım ve mahiyetine bir daha bakalım. Duyuların bazen bizi aldattığını söyleyen Descartes, "bizi bir kez aldatan şeylere asla bütünüyle güvenmemek daha akıllıcadır" der. Satırbaşı yapar ve az önce dikkatinize sunduğum *sed forte* ile söze başlar. İzleyen paragrafın tamamı Descartes'ın nihai ve kesin düşüncesini değil, filozof olmayan kişinin ya da filozof adayının itirazını ve şaşkınlığını dile getirir. Bu şüpheden korkup itiraz

eden filozof adayı şöyle der: "Duyumsanması zor ve çok uzaktaki" şeylerle ilgili kimi duyusal algılardan şüphe etmenize bir diyeceğim yok, ama ya diğerleri! Burada, ateşin karşısında oturmuş, bu şekilde konuşuyor, elinizde bu kâğıt parçasını tutuyor oluşunuz ve bunun gibi şeyler! O zaman Descartes bu naif okurun ya da muhatabın şaşkınlığını takınır ve onu dikkate alıyormuş gibi yaparak şöyle yazar: "Hem bu ellerin ve bu bedenin benim olduğunu nasıl inkâr ederim, kendimi meczuplarla kıyaslamayacaksam..., vs." "ben de onları örnek alsaydım onlar kadar çılgın olurdum..."

Bütün bu paragrafa hükmeden *sed forte*'nin pedagojik ve retorik anlamı açıktır. Yalandan itirazın "ama belki de"sidir bu. Descartes hemen öncesinde bütün duyusal kaynaklı bilgilerin onu aldatabileceğini söylemişti. Bu cüret karşısında korkuya kapılan hayali filozof adayının hayret dolu itirazını kendi kendisine yönelterek, ona şöyle dedirtir: Hayır, duyusal bilgilerin hepsi böyle olamaz, yoksa siz de deli olurdunuz ve delileri örnek almanız, karşımıza bir delinin söylemiyle çıkmanız delilik olurdu. Descartes bu itirazı *kendi kendisine yanıtlar*: Burada oturmuş yazıyor olduğuma ve siz de beni anladığınıza göre deli değilim, siz de deli değilsiniz ve aklı başında insanlar arasındayız demektir. Öyleyse delilik örneği duyusal ideanın kırılganlığının göstergesi değil. Peki. Descartes bu doğal bakış açısını kabullenir, daha doğrusu, bu doğal rahatlık alanını benimser görünür ama bunu daha iyi, daha radikal ve daha kesin bir biçimde kendini ondan koparmak ve muhatabını huzursuz etmek için yapar. Peki o zaman, der Descartes, bu ateşin karşısında oturuyor olduğumdan, vs. şüphe etmemin delilik olduğunu, delileri örnek almamın da çılgınlık olacağını düşünüyorsunuz. Öyleyse delilikten daha müşterek, daha evrensel bir deneyim olduğu için size çok daha doğal gelecek ve kafanızı karıştırmayacak bir hipotez önereceğim: uyku ve rüya deneyimi. Bunun üzerine Descartes bilginin *bütün duyusal* temellerini yıkacak ve yalnızca kesinliğin *düşünsel* temellerini açığa çıkaracak olan hipotezini geliştirir. Her şeyden önce, delilikten çok daha ciddi çılgınlıkların –epistemolojik çılgınlıkların– olasılığından kaçmaya çalışmayacak bir hipotezdir bu.

Rüya göndermesi o halde Descartes'ın itibar edeceği, hatta dışlayacağı bir delilik olasılığına kıyasla geri planda değildir. Bilakis, burada benimsediğimiz yöntemsel düzende, delilik hipotezinin mübalağa sanatıyla azdırılmasını teşkil eder. Delilik duyusal algının ancak belirli bölgelerini, o da olumsal olarak ve kısmen etkiliyordu. Her halükârda burada Descartes için mesele delilik kavramını belirlemek değil, gündelik

dile ait çılgınlık mefhumunu hukuksal ve yöntembilimsel amaçlarla kullanarak yalnızca ideaların *hakikatini* ilgilendiren ilkesel sorular sormaktır.[6] Buradan çıkarılması gereken, *bu bakış açısından*, uyuyan ya da rüya görenin deliden daha deli olduğudur. En azından denebilir ki rüya gören kişi, burada Descartes'ı ilgilendiren bilgi problemine ilişkin olarak, gerçek algıya deliden daha uzaktır. Çılgınlık durumunda değil, uyku durumunda, kaynağı duyusal olan ideaların *bütün hepsi* şüpheli hale gelir ve Martial Guéroult'nun tabiriyle "nesnel bir değer"den yoksun kalır. Öyleyse çılgınlık hipotezi iyi veya aydınlatıcı bir örnek değildir; iyi bir şüphe aracı teşkil etmez – bu da en az iki sebeple:

a) Duyusal algı alanının *bütününü* kapsamaz. Deli her zaman her şey hakkında yanılmaz; yeterince yanılmaz, asla yeterince deli değildir.

b) Pedagojik bakımdan etkisiz ve talihsiz bir örnektir çünkü –tam da konuştuğu sırada hakikaten deli olabileceğini kabul eden filozofun izinden gidecek cesareti olmayan– filozof adayının mukavemetiyle karşılaşır.

Sözü yeniden Foucault'ya verelim. Az önce ilkesini gösterdiğim Descartes'ın metninin durumu karşısında Foucault –üstelik bu kez hiçbir alıntıya dayandırmadan kitabının mantığını sürdürmekle yetineceğim– yaptığı yorumu ikinci bir okumada haklı çıkaracak *iki hakikati* anımsatabilir ve bu durumda yorumu benimkinden yalnızca görünürde farklı olur.

1. Bu ikinci okumada ortaya çıkan şey, Descartes'ın deliliği bütün duyusal yanılgı vakaları gibi –üstelik en vahimi de olmayan– bir vaka olarak düşündüğüdür. (Foucault bu durumda delilik kavramına ilişkin olarak Descartes'ın hukuksal kullanımının değil, fiili belirleniminin perspektifine yerleşecektir). Delilik duyuların ve bedenin bir hatasından ibarettir: Her uyanık ama normal insanı tehdit eden hatadan biraz daha büyük, epistemolojik olarak ise, rüyalarda pençesine düştüğümüz hatadan çok daha küçük bir hata. O zaman, diyecektir şüphesiz Foucault, deliliğin bu şekilde bir örneğe, bir duyusal yanılgı vakasına indirgenmesinde deliliğin dışlanması, kapatılması ve bilhassa *Cogito*'nun yanı sıra idrake ve akla dair olan her şeyin de korumaya alınması değil midir

6. *Delilik, tema mı belirti mi*? Dikkate değer olan şu ki, Descartes esasında asla deliliğin kendisinden bahsetmez bu metinde. Teması delilik değildir. Deliliği epistemolojik bir değeri olan ilkesel bir sorunun belirtisi olarak ele alır. Denecektir ki, belki de işte tam da bu, derin bir dışlamanın göstergesidir. Fakat deliliğin kendisine ilişkin bu sessizlik aynı anda dışlamanın tam tersi anlamına gelir, zira bu metinde *mesele delilik değildir*; dışlamak için bile olsa, söz konusu edilmemiştir delilik. Descartes deliliğin kendisinden *Meditasyonlar*'da bahsetmez.

söz konusu olan? Delilik duyuların –ya da imgelemin– bir sapkınlığından ibaretse bedenseldir, bedenin tarafındadır. Tözlerin gerçek ayrımı deliliği *Cogito*'nun dışına atarak, *Cogito*'nun dış tarafındaki karanlık bölgeye gönderir. Delilik, Foucault'nun başka yerde kullandığı bir tabirle söylersek, dışarının içerisine ve içerinin dışarısına hapsedilir. *Cogito*'nun ötekisidir. Düşünüyorken, açık ve seçik fikirlerim varken deli olamam.

2. Foucault buradaki hipotezimize yerleşirken şu hatırlatmayı da yapabilir: Descartes deliliğe yaptığı atfı bir bilgi problematiğine kaydetmek, deliliği yalnızca bedene ait bir şey değil, bedenin bir *yanılgısı* haline getirmek, deliliği ideanın, temsilin veya yargının bir değişkesinden ibaret olarak ele almak suretiyle, deliliğin özgünlüğünü nötrleştirir. Hatta, son kertede, deliliği, bütün yanılgılar gibi, yalnızca epistemolojik bir zaaf olarak değil, iradenin çökmesine bağlı ahlaki bir kırılma olarak düşünmeye mahkûm olur, zira algının düşünsel sonluluğu ancak bu şekilde yanılgı olarak kabul edilebilir. Bu andan itibaren deliliğin günah olmasından bir adım uzaktayızdır; tek bir adım, o da çok geçmeden güle oynaya atılacaktır – Foucault'nun başka bölümlerde gayet güzel gösterdiği gibi.

Foucault bize bu iki hakikati hatırlatmakta son derece haklı olurdu, tabii eğer Descartes'çı güzergâhın naif, doğal ve metafizik öncesi evresinde, alıntıladığı pasajda geçen doğal şüphenin damgasını vurduğu evrede kalsaydık. Ne var ki şüphenin tam anlamıyla felsefi, metafiziksel ve eleştirel aşamasına geçer geçmez bu iki hakikatin de kırılganlaştığını görüyoruz.[7]

1. İlk olarak, *Meditasyonlar*'ın ilkinin retoriğinde "doğal" rüya mübalağasının gelişini haber veren ilk "amma velakin"i (Descartes "ama

7. Bu kırılganlığın altını çizmek ve buradaki en önemli güçlüğe temas edebilmek için "duyuların ve bedenin hatası" ya da "bedenin yanılgısı" tabirlerinin Descartes için bir şey ifade etmeyeceğini belirtmek gerekiyor. Bedenin yanılgısı diye bir şey yoktur, özellikle de hastalıkta: Sarılık ya da melankoli yalnızca iradenin yargıya katılmasından veya onda olumlanmasından –"her şeyin sarı olduğunu düşündüğümüz" ya da "hasta imgelemimizin hayaletlerini gerçekmiş gibi gördüğümüz" zaman– doğacak bir yanılgının *vesileleridir*; (*Kural XII*. Descartes bunun üzerinde çok durur: En anormal duyusal veya imgesel deneyim, kendi başına, kendi düzeyinde ve kendi ânı içerisinde düşünüldüğünde, bizi asla aldatmaz; anlama yetisi "kendisine sunulan şeyin doğrudan ya da imgelemdeki haliyle net bir sezgisine sahip olmakla sınırlıysa ve üstelik imgelemin duyu nesnelerini doğrulukla temsil ettiğine, duyuların şeylerin gerçek şekillerini aldığına ve son olarak, dış gerçekliğin daima göründüğü gibi olduğuna hükmetmiyorsa", anlama yetisini asla yanıltmaz).

ne olacak, delidir onlar; ben de onları örnek alsaydım", vs. dedikten hemen sonra) bir sonraki paragrafın başında nasıl ikinci bir "amma velakin"in izlediğini not edelim. *Doğal şüphedeki mübalağa âni*'nı işaretleyen ilk "amma velakin"e bizi doğal şüpheden çıkararak Kötü Cin hipotezine götüren *mutlak mübalağa âni*'nı işaretleyen bir diğer "amma velakin" yanıt verecektir. Hemen öncesinde aritmetiğin, geometrinin ve ilksel mefhumların birinci şüpheden kaçtığını söylemiş olan Descartes, şöyle yazar: "Amma velakin, uzun zamandır aklımda ... her şeye kâdir bir Tanrı'nın var olduğu fikri var." Kötü Cin kurmacasına giden meşhur hareketin başlangıç noktası bu.

Kötü Cin hipotezine müracaat, *toptan bir delilik* olasılığını, (hipotez gereği) başıma gelen bir şey olduğu için üzerinde hiçbir kontrolümün ve sorumluluğumun olamadığı toptan bir delirme olasılığını mevcut kılacak, onu çağıracaktır. Toptan delirme: yani artık *res cogitans*'ın (düşünen şey) sınırları dışında kalan, düşünen öznelliğin güvencesi ve kontrolü altındaki şehrin sınırları dışında duran bedenin, nesnenin, nesne-bedenin rahatsızlığından ibaret bir delilikle değil, saf düşünceye ve onun bütünüyle düşünülür nesnelerine, açık ve seçik fikirlerin alanına, doğal şüpheden kaçan matematiksel hakikatlerin âlemine yıkımı getirecek bir delilikle delirme.

Bu kez artık deliliğin ya da çılgınlığın elinden hiçbir şey kaçamaz, bedensel algılar da bütünüyle düşünsel algılar da. Descartes da sırasıyla şunları kabul eder:

a) filozof adayıyla konuşurken kabul etmezmiş gibi yaptığı şeyler. Kitaptan okuyorum (Descartes hemen öncesinde "kudretli olduğu kadar sinsi ve yalancı da olan [şu] kötü cin"den bahsetmiştir): "Yerin ve göğün, renklerin, şekillerin, seslerin ve dışarıda gördüğümüz her şeyin bu cinin safdilliğime tuzaklar kurmak için kullandığı yanılsamalardan ve aldatmacalardan ibaret olduğunu düşüneceğim. Benim kendimin de ellerim, gözlerim, etim ve kemiğim olmadığını, hiçbir duyum olmadığını, tüm bunlara sahip olduğumu zannettiğimi farz edeceğim." Bu fikirler *Meditasyonlar*'ın ikincisinde tekrar ele alınacaktır. Dolayısıyla burada biraz gerideki çılgınlığın baştan savılmasından oldukça uzağız...

b) doğal şüpheden kaçan şeyler: "Peki ya iki ile üçü her topladığımda ya da karenin kenarlarını saydığımda, vs. yanılmamı istemişse?"[8]

8. Burada *Meditasyonlar*'da izlendiği haliyle nedenlerin düzeni söz konusu. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da (4. Bölüm) şüphenin çok hızlı bir biçimde insanın bazen "yanılmalı tasıma düştüğü" "en basit geometri konuları"na dahi ulaştığını biliyoruz.

(Kötü Cin'e müracaat etmeden önce, yalancı Tanrı'dan bahsediyor).

Böylelikle ne duyusal kaynaklı ne de düşünsel kaynaklı idealar şüphenin bu yeni aşamasından kaçabilecek ve daha önce çılgınlık adı altında kenara konulan şey şimdi düşüncenin en temel içselliğine buyur edilecektir.

Burada felsefi ve hukuksal bir işlem söz konusu (fakat şüphenin ilk aşaması da zaten böyleydi) – artık deliliğin adını koymayan ve ilkesel olanaklılıkları açığa çıkaran bir işlem. *İlkece*, ilk şüphede çılgınlık diye adlandırılan yıkımın karşısında duran hiçbir şey yoktur – her ne kadar *fiilen* ve doğal bir bakış açısından, Descartes için, Descartes okuru için ve bizim için, bu fiili yıkımdan doğal bir kaygı duymak mümkün olmasa da. (Doğrusunu söylemek gerekirse, meselenin kalbine inebilmek için *Cogito* ile delilik arasındaki ilişkilerde neyin ilkesel neyin fiili olduğu sorusunu doğrudan doğruya kendi namına ele almak gerekir.) Bu doğal rahatlığın ardında, görünürde felsefe-öncesi olan bu güvenin ardında, özsel ve ilkesel bir hakikatin kabulü yatar: Felsefi söylemin ve iletişimin (yani dilin kendisinin) düşünülür bir anlamı olacaksa, diğer bir deyişle, söylemsel özleriyle ve amaçlarıyla uyumlu olacaklarsa, hem fiilen hem de ilkece delilikten kaçabilmelidirler. Normalliği kendi içlerinde taşımalıdırlar. Bu da Descartes'çılığa özgü bir zaaf değil (her ne kadar Descartes kendi dilini sorgulamasa da),[9] belirli bir tarihsel yapıya bağlı bir kusur ya da bir mistifikasyon değil, anlamın anlamına ait olduğu için hiçbir söylemin kaçamayacağı evrensel bir özsel zorunluluktur; hiçbir söylemin, bir mistifikasyonu ya da zor kullanmayı ifşa eden söylemin dahi kaçamayacağı özsel bir zorunluluk. Üstelik, paradoksal da olsa burada tamamen Foucault'cu bir şey söylüyorum. Zira Foucault'nun ilginç bir biçimde Descartes'ı da kendisine yönelik suçlamalardan kurtaran şu ifadesindeki derinliği artık görebiliyoruz: "Delilik yapıt yokluğudur," der Foucault. Kitabında bir temel notadır bu. Yapıt en basit söylemle, bir anlamın ilk ortaya çıkışıyla, *cümleyle*, bir "olarak"ın[10] (*comme tel*) ilk sözdizimsel kullanımıyla başlar, zira cümle kurmak ola-

9. Leibniz gibi, Descartes da "ilmi" veya "felsefi" dile güvenir. Bununla kastedilen illa da okullarda öğretilen dil değildir (*Kural III*) ama bu dilin bizi "aldatabilecek" yegâne terimler olan "gündelik dilin terimleri"nden dikkatle ayrılması gerekir (*Meditasyonlar*, II).

10. Yani, az çok örtük bir biçimde, *varlığa müracaat edildiği* anda (varlık öz ve varoluş olarak belirlenmeden de önce); ki bu ancak *varlık tarafından çağrılabilmek* anlamına gelebilir. Söz *sadece* varlıktan önce gelse ya da onu çağırmakla yetinseydi, varlık da varlık olmazdı. Dili deliliğe karşı koruyan nihai parmaklık varlığın anlamıdır.

naklı bir anlamı *dışavurmak*'tır. Cümle özü gereği normaldir. Normalliği, yani –kelimenin her anlamıyla ama bilhassa Descartes'ın anladığı anlamda– *anlamı/aklı* (*sens*) içinde taşır. Kimden geçerse geçsin, kim hakkında ve kiminle telaffuz edilirse edilsin, cümleyi söyleyenin içinde bulunduğu halden, onun esenliğinden veya deliliğinden bağımsız olarak, cümle hem normalliği hem de anlamı içinde taşır. En yoksul sözdizimiyle bile, *logos* akıldır, üstelik zaten tarihsel olan bir akıl. Bu durumda delilik, herhangi belirli veya yapma bir tarihsel yapının ötesinde, genel olarak yapıt yokluğuysa eğer, o zaman delilik –yaşamda *genel anlamda tarihsellik* olarak *delik açan* bir kesmeyle ve bir yarayla– hakikaten özü gereği ve genel olarak sessizliktir, sözün kesilmesidir. Şu değil de bu anda dayatılmış bir sessizlik veya belirli bir sessizlik değil, özü gereği bir zor kullanmaya, tarihi ve sözü açan bir yasağa bağlı bir sessizlik. *Genel olarak*. Ne tarihdışı bir ebediyetle ne de olgular tarihinin ampirik olarak belirlenmiş bir ânıyla karışan genel olarak tarihsellik boyutunda sessizlik, indirgenemez rolüyle, dili taşıyan şeydir, dilde dolaşan hayalettir; dil ancak bu sessizliğin dışında ve bu sessizliğe *karşı* ortaya çıkabilir ("karşı"* burada hem biçimin zorla ayrıldığı arka planı hem de karşısında zor kullanarak kendimi kanıtladığım ve güven tazelediğim hasmı ifade eder). Deliliğin sessizliği yapıt yokluğu da olsa, bu sessizlik ne yapıtın epigrafından ibarettir ne de dil ve anlam bakımından yapıtdışıdır. Anlamsızlık gibi, o da yapıtın sınırı ve derin kaynağıdır. Elbette, deliliği bu şekilde özselleştirdiğimizde psikiyatrideki olgusal belirlenimini bozabiliriz. Böyle bir tehlike hep var ama titiz ve sabırlı psikiyatrın gözünü korkutmamalı.

Öyle ki, Descartes'a dönersek, deliliği (yalnızca bedenin içerisinden ya da dış kaynaklı bir merciden değil) düşüncenin *içerisinden* çağırması gereken her filozof ya da her konuşan özne (filozof da en âlâsından bir *konuşan özne*'den ibarettir), bunu ancak *olanaklılık* boyutunda ve kurmaca dilinde ya da dilin kurmacasıyla yapabilir. Bu suretle, kendi dilinde, fiili deliliğe karşı –ki bazen çok geveze gibi gelebilir, bu da başka bir sorun– güven bulur, delilikle arasına –konuşmaya ve yaşamaya devam etmek için olmazsa-olmaz– bir mesafe koyar. Fakat şu veya bu tarihsel dile özgü bir zaaf ya da güvence arayışı (sözgelimi Descartes'çı tarzda bir "kesinlik" arayışı) değildir bu; genel olarak her dile –en deli gibi görünenlerin dahi, hatta ve bilhassa deliliğe övgülerinden ve deli-

* Fr. *contre*: Yazarın bahsettiği birinci anlamıyla, dalgaların kayalara vurması gibi çarpıp ayrılma anlamında, "bu sessizliğe çarparak" diye çevrilebilir. –*ç.n.*

likle suç ortaklıklarından ötürü delilikle boy ölçüşenlerin diline– özgü bir zaaf ya da güvence arayışıdır. Delilikten kopuşun ta kendisi olan dil, onunla ne kadar serbestçe boy ölçüşür ve ona ne kadar çok yaklaşırsa (ta ki onunla arasında Joyce'un bahsettiği "saydam bir yaprak"tan, yani kendi kendisinden başka bir şey kalmayana dek, zira bu saydamlık her şeyi nötrleştiren bir "hiçbir şey"in dilinden, anlamından, olanaklılığından ve *en temel* ketumluğundan başkası değildir), özü ve iç eğilimiyle (*vocation*) bir o kadar uyum içerisinde olur ve delilikten bir o kadar iyi kopar. Bu anlamda, Foucault'nun kitabını daha ziyade kuvvetli bir koruma ve kapatma jesti olarak gördüğümü söyleyebilirim. 20. yüzyıl için Descartes'çı bir jest: olumsuzluğun geri kazanımı. Görünüşe göre, Foucault'nun kapattığı şey akıldır, fakat hedefinde, tıpkı Descartes gibi, genel olarak anlamın olanağı değil, dünün aklı vardır.

2. Foucault'nun bize karşı ileri sürebileceği ikinci hakikate gelince, yine o da yalnızca şüphenin doğal aşaması için geçerli görünüyor. Descartes radikal şüphe aşamasında deliliği artık kapı dışarı etmemekle, tehlikeli bir delilik olasılığını düşünülür olanın tam kalbine koymakla kalmaz, aynı zamanda belirli olan hiçbir bilginin hukuken ondan kaçabilmesine de izin vermez. Bütün bilgiyi tehdit eden çılgınlık –çılgınlık hipotezi– bilginin içeriden değişikliğe uğramış hali değildir. Bilgi hiçbir zaman tek başına deliliğe hükmedemez ve ona hâkim olamaz, –diğer bir deyişle– onu nesneleştiremez, en azından şüphe ortadan kalkmadığı müddetçe. Zira şüphenin sonu bir problem doğurur. Bu probleme birazdan döneceğiz.

Cogito'nun ediminin ve var olmanın kesinliğinin ilk seferinde delilikten kaçtığı doğrudur. Fakat burada meselenin, ilk sefer için, nesnel ve temsili bilgi olmaması bir yana, artık *Cogito*'nun tam olarak delilik ona ulaşamadığı için ya da Foucault'nun dediği gibi "*ben* ki düşünüyorum, deli olamam" meselesinden ötürü delilikten kaçtığı söylenemez; *ben deli bile olsam*, düşüncelerimin hepsi delirmiş *bile olsa Cogito*'nun edimi, kendi ânında ve kendi otoritesi altında, yine de geçerli olduğu için *Cogito* delilikten kaçabilir. Varoluşun olduğu gibi *Cogito*'nun da belirli bir delilik ile belirli bir akıl arasındaki ikiliğe gelmeyen bir değeri ve anlamı vardır. Çılgınlık, kritik *Cogito* deneyimi karşısında, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da söylendiği gibi, onulmaz bir biçimde şüpheciliğin tarafındadır. Düşünce o zaman delilikten korkmaz: "Şüphecilerin en çılgın varsayımları onu sarsmaya yetmez" (*Yöntem Üzerine Konuşma*, IV. Bölüm). Bu şekilde elde edilen kesinliğin kapatılmış bir delilikten korunması gerekmez; zira bu kesinlik deliliğin ta kendisinde elde edilir ve

onunla güvenceye alınır. Bu kesinlik *deli bile olsam* geçerlidir – görünüşe göre deliliğin ne dışlanmasını ne savuşturulmasını gerektiren en üstün güvence budur. Descartes asla deliliği kapatmaz, doğal şüphe evresinde de metafiziksel şüphe evresinde de. *Onu yalnızca ilk evrenin ilk aşamasında, doğal şüphenin mübalağalı olmayan ânında, dışlar gibi yapar.*

Öyleyse Descartes'çı Cogito'nun bu mübalağalı gözüpekliği, bu deli cesareti (ki biz bunu pek de cesaret olarak görmeyebiliriz artık, zira Descartes'ın çağdaşlarından farklı olarak fazla kendimizden emin, *Cogito*'nun kritik deneyiminden ziyade şemasına fazla aşinayız) artık *belirli* bir akıl ve *belirli* bir akıldışılık ikilisine, bunların arasındaki karşıtlığa ya da tercihe sığmayan kökensel bir noktaya geri dönmekten ibarettir. Deli olsam da olmasam da *Cogito, sum* (Düşünüyorum, varım). Delilik o halde düşüncenin –kelimenin her anlamıyla– bir *halinden* (*düşüncedeki* bir halinden)* ibarettir. O zaman mesele, belli bir fiili tarihsel yapı biçiminde *belirlenmiş* bütün çelişkilerin belirebileceği ve –belirli anlam ile belirli anlamsızlığın ortak bir kökende buluştuğu şu sıfır noktasına nazaran– göreli olarak belirebileceği bir noktaya geri çekilmektir. Descartes'ın *Cogito* olarak belirlediği bu sıfır noktası hakkında, şu andaki bakış açımızla, şunları söyleyebiliriz:

Akıl ile akıldışı arasında hiçbir belirli çelişkinin işlemediği bu noktadan hareketle bu çelişkinin –bu başlamış veya kopmuş diyaloğun– belirli biçimlerinin tarihi bu niteliğiyle belirebilir ve dile getirilebilir. Foucault'nun anlatısının yanı sıra akıl ile delilik arasındaki bütün mübadelelerin, daha doğrusu mübadelelerin bütün belirli biçimlerinin anlatısı da bu aşılmaz kesinlik noktasında olanaklı olur. Bütünü ondan kaçarak düşünme projesinin kaynağındaki noktadır bu.[11] Burada "bütünden kaçmak"tan kastımız bütünü aşmak. Bütünü aşmak da –olan'da– ancak sonsuza ya da hiçliğe doğru yönelmekle mümkündür, zira düşündüğüm şeyin bütününde bir gerçekdışılık ya da bir delilik varsa bile, zira bütün dünya diye bir şey yoksa bile, anlamsızlık bütün dünyayı –düşüncemin içeriğine değin– sarmışsa bile, yine de düşünüyorumdur, düşündüğüm *sırada* varımdır. Burada bütüne *fiilen* erişemesem de ve bütünü bilfiil

* Fr. *cas:* Türkçede hemen hemen tüm anlamlarıyla "vaka"ya karşılık gelen ve genellikle "vaka", bazen de "örnek" olarak çevirdiğim bu kelimeyi, bu durumda bilhassa dilbilgisindeki anlamını ("ismin halleri") gözeterek "hal" kelimesiyle karşıladım. –*ç.n.*

11. Aslında bir *noktadan* ziyade genel anlamda bir zamansal kökensellik söz konusu.

anlayamasam veya kabullenemesem de böyle bir projeyi yine de dile getiririm ve bu proje sadece sonsuz ve belirsiz bütünün bir ön-anlamasıyla ilişkili olarak tanımlandığı kadarıyla anlamlıdır. Bu yüzden olanaklının, ilkedekinin ve anlamın gerçeğe kıyasla, olguya kıyasla ve olan'a kıyasla bu fazlalığı itibariyle projenin kendisi delicedir ve bu projenin nazarında deliliği özgürlüğü ve kendi olanaklılığı olarak tanır. Bu yüzden antropolojik olgusallık anlamında insani değil, metafiziksel ve şeytanidir: Kendisini öncelikle şeytanla, anlamsızlığın Kötü Cini'yle olan savaşında tanır ve onunla boy ölçüşür; kendindeki doğal insanı azaltmak suretiyle karşı koyar ona. Bu anlamda, hiçbir şey kendi başlangıç ânındaki *Cogito*'dan daha az güven verici değildir. Bütün dünyayı–genel olarak düşünebileceğim her şeyin bütünü olarak– aşma projesi Sokrates'in diyalektiğinden (o da olanların toplamından taşarak bizi *epekeina tes ousias* [tözün ötesinde] olan saklı bir güneşin ışığında bıraktığında) daha güven verici değildir. Glaukon da "Tanrı! Ne şeytani bir mübalağa? *Daimonias hyperboles*" (belki çok yavan bir biçimde "muhteşem aşkınlık" diye çevrilir) diye haykırırken yanılmamıştı. Bu şeytani mübalağa *hybris* tutkusundan daha ileri gider – en azından bu *hybris* adına insan denen olan'ın patolojik değişkesinden ibaret görülüyorsa. Böyle bir *hybris* dünyanın içinde kalır. Dengesizlik ve ölçüsüzlük olduğu varsayıldığında, *hybris* dünyayı aşarken onu dünya olarak açıp kuran mübalağanın ölçüsüzlüğünü ve temel dengesizliğini gösterir. *Hybris* ancak şeytani mübalağayla açılan alanın *içerisinde* fazlalıktır ve (t)aşmaya (*excéder*) meyleder.

Şüphede ve Descartes'çı *Cogito*'da daha önce görülmedik ve fevkalade bir fazlalık projesi *uç verdiği* ölçüde (belirlenmemiş olana, Hiçbir Şeye ya da Sonsuza doğru açılan, düşünülebilen şeylerin bütününden, belirli anlamların ve belirli olanların bütününden, olgusal tarihin bütününden taşan bir fazlalık), onu indirgemeye ya da belirli bir tarihsel yapıya hapsetmeye çalışan her girişim, ne kadar kapsamlı olursa olsun, esas olanı ıskalama ve *ucun* kendisini köreltme riski taşır. O zaman böyle bir girişimin kendisinin de projeye şiddet uygulaması gibi bir tehlike vardır (zira rasyonalistlere yönelik, anlama/akla ve *doğru* anlama/sağduyuya* yönelik de bir şiddet var; Foucault'nun kesin olarak gösterdiği de bu belki, zira bahsettiği mağdurlar hep anlamın taşıyıcısı olanlar; *be-*

* Fr. *bon sens*: Kelime anlamıyla "iyi/doğru anlam" ya da "iyi/doğru duyu, sezgi; aklıselim, sağduyu", hatta "iyi/doğru yön" demektir. Yazar burada kelimeyi "*bon* sens" şeklinde, "iyi, doğru" üzerindeki vurguyla "*doğru* anlam" yorumunu da ima edecek şekilde kullanıyor. –*ç.n.*

lirli "sağduyu", "bölüşüm"deki sağduyu, asla yeterince bölüşülmeyen ve daima fazla hızlı belirlenen sağduyunun gizlediği ve ezdiği *gerçek* ve *iyi* anlamın/duyunun *gerçek* taşıyıcıları); böyle bir girişim de projeye şiddet uygulayabilir,[12] hem de anlamı ve anlamın kökenini kaybeden totaliter ve tarihselci tarzda bir şiddet. Burada "totaliter" kelimesini yapısalcılıktaki anlamıyla [bütünlükçü] kullanıyorum, ancak kelimenin iki anlamının tarihte birbirine göz kırpmadığından emin değilim. Bu noktada yapısalcı totalitarizmin *Cogito*'yu kapatma edimi klasik çağın şiddetleriyle aynı türdendir. Foucault'nun kitabının totaliter olduğunu söylemiyorum, zira hiç olmazsa en başta *genel olarak* tarihselliğin kökeni sorusunu sorarak kendisini tarihselcilikten kurtarıyor. Daha ziyade diyorum ki projeyi hayata geçirirken zaman zaman totaliter olma riskiyle karşı karşıya kalıyor. Şurasını iyi anlayalım: Dünyada olmayan ve dünyanın varsaydığı bir şeyin dünyaya sokulmasından bahsettiğimde, ("Büyük Kapatılma" bölümünün epigrafı) "*compelle intrare*"nin* mübalağayı dünyaya geri koymak için ona yönelirken *şiddetin kendisine* dönüştüğünü söylediğimde, bu dünya-içiliğe indirgemenin şiddet denen şeyin bizzat kaynağı ve anlamı olduğunu ve akabinde deli gömleklerini mümkün kıldığını söylediğimde, *başka bir dünya*'ya, sığınılacak bir limana ya da kaçamak bir aşkınlığa çağrıda bulunmuyorum. Zira o da yine başka bir şiddet, üstelik genellikle birincisinin suç ortağı olacak bir şiddet ihtimali demek olurdu.

Dolayısıyla, (Descartes düşüncesinde) her şeyin belirli bir tarihsel bütüne indirgenebileceğini düşünüyorum, mübalağalı proje hariç. Fakat bu proje Foucault'nun anlattığı anlatıya değil, kendi kendisini anlatan anlatıya dairdir ve belirleyici bir tarih bağlamında olay olarak sayılamaz, nesneleştirilemez.

Descartes'çı Cogito denen harekette, tıpkı genel anlamda saf delilik gibi, sessiz olması gerekenin sadece bu mübalağalı uç nokta olmadığının altını çiziyorum. Descartes bu noktaya ulaşır ulaşmaz güvence bulmaya, *Cogito*'nun kendisini Tanrı'yla güvenceye almaya, *Cogito*'nun edimini makul bir aklın edimiyle özdeşleştirmeye çalışır. Bunu da *Cogito*'yu *dile getirdiğinde* ve *yansıttığında* yapar: diğer bir deyişle, yalnızca sezgi ânında, düşüncenin kendi kendisine dikkat ettiği anda ve ânın o noktasında ya da o en uç noktasında geçerli olan *Cogito*'yu zamansallaştır-

* Luka İncili'nde (14: 23) geçen bu Latince ifade "gelmeye zorla, zorla getir" diye çevrilebilir. *–ç.n.*

12. Her felsefenin (anlam felsefesinin) söyleminin bir noktasında anlamsızlığın dipsizliğiyle ilişkilenmesi demek olan fazlalığı silebilir.

ması gerektiğinde. Bu noktada *Cogito* ile zamansallaştırma hareketi arasındaki bu bağa dikkat etmek gerekiyor. Zira *Cogito* delilerin en delisi için bile geçerliyse eğer, onu yansıtmak, tutmak, kendisini ve anlamını iletmek için fiilen deli olmamak gerekir. Tanrı'ya *ve* belli bir belleğe yapılan atıfla birlikte,[13] esas "zaaf" ve kriz de işte burada baş gösterecektir. Bütün mübalağalı ve deli başıboşluklar, işte burada alelacele yeniden yurtlandırılacak ve nedenlerin düzenine sığınıp orada güven bularak, terk ettikleri hakikatlere böylece yeniden sahip çıkacaklardır.* En azından Descartes'ın metninde, kapatılma bu noktada meydana gelir. Mübalağalı ve deli başıboşluk da işte bu noktada yeniden yol ve yöntem haline gelerek Tanrı'nın sağlam zemin olarak bize geri verdiği var olan dünyamızda "emin" ve "kararlı" bir ilerlemeye dönüşür. Zira nihayetinde yalnızca Tanrı, öz ânında daima sessiz bir delilik olarak da kalabilecek

* Fr. *reprendre possession* deyimi "yeniden ele geçirmek" diye de çevrilebilir, ancak kelimenin "sahip olma" ile ilgili anlamını verebilmek için böyle çevirdik. *Possession*'u "sahip olma" ve türevleriyle, *dépossession*'u ise "mülksüzleş(tir)me" ile karşıladık. –*ç.n.*

13. *Meditasyonlar*'ın alıntısının sondan bir önceki paragrafında normallik teması bellek temasıyla iletişime girer, üstelik tam da bellek mutlak Akıl tarafından "Tanrı'nın doğruculuğu", vs. olarak teminat altına alındığı anda.

Genel olarak, apaçıklıkların hatırlanmasının Tanrı'nın teminatı altına alınması, yalnızca tanrısal aklın olumlu sonsuzluğunun zamansallık ile hakikati mutlak surette uzlaştırabileceği anlamına gelmez mi? Hegel'in 19. yüzyıldan beri felsefenin işi olduğunu söylediği zaman ile düşüncenin (hakikat düşüncesi) uzlaştırılması ancak sonsuzda, tüm belirlenimlerin, olumsuzlamaların, "dışlamalar"ın ve "kapatılmalar"ın ötesinde gerçekleşirken; düşünce ile uzamın uzlaştırılması "Descartes'çı" denen rasyonalizmlerin amacı olacaktır. Tanrısal sonsuzluğun bu iki uzlaşmanın yeri, koşulu, adı ya da ufku olmasına asla hiçbir *metafizikçinin* itirazı olmamış, ne Hegel ne de hakikatin ve anlamın özsel zamansallığını veya tarihselliğini düşünmeye ve adlandırmaya çalışmış çoğu düşünür (Husserl gibi) buna karşı çıkmıştır. Descartes için, bahsettiğimiz krizin iç (burada *düşünsel* anlamında) kaynağı, nihayetinde parçalar arasında zorunlu bir bağın yokluğu olarak, bir andan diğerine geçişin olumsallığı ve süreksizliği olarak anlaşılan zamanın kendisi olacaktır; bu da burada Descartes'ın felsefesinde ânın rolü konusunda Laporte'un yorumuna karşı gelen tüm yorumların izinden gittiğimiz anlamına geliyor. Sadece "salt düşünme şeklimize nazaran birbirinden farklı olan" korunumu ve yaratımı birleştiren sürekli yaratım son kertede zamansallık ile hakikati uzlaştırır. Deliliği ve krizi dışlayan Tanrı'dır; yani izi ve farkı bünyesinde toplayan şimdi-burada mevcudiyette "içerir" onları. Bu da demektir ki kriz, anomali, olumsuzluk, vs. sonluluğun ya da sonlu bir ânın deneyiminde, mutlak aklın veya genel olarak aklın bir *belirleniminin* deneyimine indirgenemez. Bunu inkâr etmeye çalışmak ve olumluluğu (hakikatin, anlamın, normun, vs. olumluluğunu) bu sonsuz aklın (özel belirlenimlerinin ötesindeki genel olarak aklın) ufku dışında güvenceye aldığını iddia etmek olumsuzluğu silmeye çalışmak ve tam da büyük klasik rasyonalizmlerin teolojizminin bir mistifikasyondan ibaret olduğunu ileri sürerken sonluluğu unutmaktır.

bir *Cogito*'dan ayrılmama izin verir; temsillerimi ve bilişsel belirlenimlerimi, yani deliliğe karşı söylemimi güvenceye alır. Zira hiç şüphe yok ki, Descartes'a göre, yalnızca Tanrı,[14] *öz otoritesi altındaki Cogito*'nun olabildiğince kucak açmaktan başka çaresinin olmadığı bir deliliğe karşı beni korur. Foucault'nun okumasının da Descartes'tan alıntıladığı metnin *Cogito*'dan önce gelen ve ona göre ikincil olan aşamasında değil, en uç noktasındaki anlık *Cogito* deneyiminin hemen ardından gelen andan itibaren güçlü ve aydınlatıcı olduğunu düşünüyorum: Bu noktada akıl ile delilik henüz birbirinden ayrılmamıştır; *Cogito*'dan yana olmak henüz makul düzen olarak anlaşılan akıldan yana olmak veya düzensizlikten ve delilikten yana olmak değil, *hem* aklın *hem* deliliğin belirlenmesinin ve dile getirilmesinin mümkün olmaya başladığı noktayı kavramaktır. Benim için Foucault'nun yorumu *Cogito*'nun organize bir felsefi söylemde yansıtılması ve söylenmesi gerektiği andan itibaren aydınlatıcıdır. Yani *neredeyse her zaman.* Zira *Cogito* deliler için bile geçerliyse eğer, deli olmak –yine bu tabirin tek bir felsefi anlamı varsa (ki sanmıyorum), basitçe *logos*'un her belirli biçiminin ötekisini ifade eder– *Cogito*'yu yansıtamamak ve dile getirememek, yani onu bir başkası için, kendim de olabilecek bir başkası için bu niteliğiyle görünür kılamamaktır. Descartes telaffuz ettiği andan itibaren, *Cogito*'yu membaını ele veren ve kendine özgü başıboşluğunu kısıtlayarak yanılgıyı savuşturan bir tümdengelimler ve korumalar sistemine kaydeder. Esasında, *Cogito*'nun doğurduğu konuşma problemi hakkında sessiz kalmak

14. Fakat Tanrı, aklın *kendisi*'nin mutlaklığının, genel olarak aklın ve anlamın öbür adıdır. Deliliği dışlayabilecek, indirgeyebilecek ya da diğer bir deyişle *mutlak bir biçimde anlayabilecek/içerebilecek* olan da genel olarak akıl değilse, klasik rasyonalistler için öbür adı Tanrı olan mutlak ve belirlenimsiz akıl değilse, nedir? Delilik karşısında çıkışı Tanrı'da gören bireyleri veya toplumları ona *sığınma*'ya çalışmakla, kendilerine deliliğe karşı parmaklıklar, korunaklı sınırlar temin etmekle suçlayabilmek için bu sığınağı dünyadaki *sonlu* bir sığınak, Tanrı'yı da bir üçüncü taraf ya da sonlu bir kudret haline getirmek, yani yanılmak –tarihte bu hareketin içeriğine ve etkin erekliliğine ilişkin olarak değil, Tanrı düşüncesinin ve Tanrı'nın adının felsefi özgüllüğüne ilişkin olarak yanılmak– gerekir. Felsefe diye bir şey vuku bulmuşsa eğer–ki buna itiraz etmek her zaman için mümkün– ancak sonlu sığınağın ötesini düşünmeyi tasavvur etmiş olduğu ölçüde bulmuştur. Bu sonlu korunakların tarihsel oluşumunu bireylerin, toplumların ve genel olarak bütün sonlu bütünlerin hareketinde betimlerken, son kertede her şey betimlenebilir –bu da haklı, muazzam ve gerekli de bir iştir– ama felsefi projenin kendisi betimlenemez. Bizzat bu betimleme projesi de betimlenemez. Sonsuzcu rasyonalizmlerin felsefi projesinin dünyada sonlu bir tarihsel-siyasi-toplumsal şiddetin aracı ya da mazereti görevi gördüğünü iddia etmek için (ki buna hiç şüphe yok), *önce* bizzat bu projenin kastedilen anlamını kabul etmek ve ona saygı duymak gerekir. Bu proje, asıl kastedilen anlamıyla, kendi kendisini sonsuzun düşüncesi olarak

suretiyle, Descartes açık seçik olanı düşünmenin *ve* söylemenin aynı şey olduğunu ima eder gibidir. *Neyi* düşündüğümüzü ve düşünüyor *olmamızı* ona ihanet etmeden söyleyebiliriz. Benzer –ve yalnızca benzer– şekilde, Aziz Anselmo için de *insipiens* yani meczup, düşünmeyen çünkü söylediği şeyi düşünemeyen biriydi. Delilik onun için de bir sessizlikti; söylediklerini düşünmeyen bir düşüncenin geveze sessizliği. Yine bu da üzerinde daha çok durmak gereken bir nokta. Her halükârda, *Cogito* söylediklerinde güven bulduğu anda yapıttır. Fakat yapıttan önce deliliktir. Deli, Kötü Cin'i reddedebilseydi eğer, her halükârda bunu kendi kendisine söyleyemezdi. Öyleyse söyleyemez. Her halükârda, Foucault şu önerme geçerli olduğu ölçüde haklıdır: Zaten başıboşluğu kısıtlama projesi kendisini hep sistemli addetmiş bir şüpheyi harekete geçiriyordu. *Cogito* ile makul –normal– akıl arasındaki bu özdeşleşmenin, kendisini deliliğe karşı koruyacak en yüce muhafız olacak doğrucu bir Tanrı'nın varlığına dair kanıtları –ilkece değilse de fiilen– beklemesi dahi gerekmez. Bu özdeşleşme Descartes'ın (kaynağının belirsizliği itibariyle deliler için bile geçerli olması gereken) *doğal ışığı belirlediği* andan itibaren, bir dizi ilke ve aksiyomdan (nedende de en az sonuçta olduğu kadar gerçeklik olması gerektiğini söyleyen nedensellik aksiyomu; akabinde, bu aksiyom Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı mümkün kıldıktan sonra, "aldanmanın zorunlu olarak bir kusurdan kaynaklandığını söyleyen doğal ışık" aksiyomu tanrısal doğruculuğu kanıtlayacaktır) hareketle doğal ışığı belirlemek suretiyle kendisini delilikten söküp ayır-

---

sunar; yani hiçbir sonlu bütünle, hiçbir işlevle ya da hiçbir araçsal, teknik veya siyasi belirlenimle bitirilemeyen şeyin düşüncesi olarak. Denecektir ki kendi kendisini bu şekilde sunması, zaten felsefi projenin yalanı, şiddeti ve mistifikasyonu, hatta ve hatta kötü niyeti budur. Ayrıca muhakkak bu taşkın niyeti sonlu tarihsel bütüne bağlayan yapı titizlikle betimlenmeli ve ekonomisi belirlenmelidir. Fakat bu ekonomik dalavereler de bütün dalavereler gibi ancak bir sonluluğun yerine bir diğerini koyan sonlu niyetler ve sözler için mümkündür. *Hiçbir şey* (sonlu ya da belirli bir şey) *söylemediğinizde*; Tanrı, Varlık ya da Hiçlik dediğinizde; sözlerinizin açıkça belirttiğiniz anlamında sonluluğu değiştirmediğinizde, sonsuzu dile getirdiğinizde, yani sonsuzun (Tanrı, Varlık ya da Hiçlik, zira sonsuzun anlamı herhangi bir ontik belirlenim olamamasındadır aynı zamanda) kendi kendisini söylemesine ve düşünmesine izin verdiğinizde, yalan söylemezsiniz. Tanrısal doğruculuk teması ve Tanrı ile Kötü Cin arasındaki fark da böylelikle yalnızca görünürde dolaylı olan bir ışıkla aydınlanmış olur.

Kısaca, Descartes sonlu düşüncenin –Tanrı olmadan– asla deliliği dışlamaya, vs. *hakkı* olmadığını biliyordu. Bu da demektir ki delilik ancak tarihte, *fiilen* ve zorla düşünceden dışlanır; daha doğrusu, bu dışlama, olgu ile ilke/hak arasındaki bu *fark* tarihselliktir, bizzat tarihin olanaklılığıdır. Foucault'nun da dediği bu değil mi? "*Deliliğin zorunluluğu... tarihin olanaklılığına* bağlıdır." Vurgular yazarın.

dığı anda gerçekleşir. Dogmatik olarak belirlenmiş bu aksiyomlar şüpheden kaçar, hatta şüpheye hiç tabi kılınmaz, ancak Tanrı'nın varlığından ve doğruculuğundan hareketle *geriye dönük olarak* tesis edilirler. Bundan ötürü, bir bilgi tarihinin ve felsefenin belirli yapılarının kapsamına girerler. Bu yüzden *Cogito*'nun edimi delilikle boy ölçüştüğü, daha doğrusu delilikle kıyaslanabildiği mübalağa ânında tekrarlanmalı ve Descartes'ın –onu anlaşılmak ve iletilmek üzere ileri sürdüğü, onu başkası, yani kendisi için yansıttığı andan itibaren– içine kaydetmesi gereken dilden ya da tümdengelim sisteminden ayırt edilmelidir. Başka benlik (*soi*) olarak başka/ötekiyle kurulan bu ilişki dahilindedir ki anlam da deliliğe ve anlamsızlığa karşı güven bulur... Felsefe de belki deli olma korkusuna karşı deliliğin en yakınında alınan güvencedir. Bu özgül sessiz âna *patetik* diyebiliriz. Descartes'ın söyleminin yapısında ve nedenlerin düzeninde mübalağanın nasıl işlediğine gelince, burada yaptığım okuma, öyle görünmese de Foucault'nun okumasıyla derin bir uyum içinde. Descartes'ın da (ve bu isim altında sayılabilecek her şeyin), kesinlik sisteminin de öncelikli olarak mübalağayı kontrol etmek, ona hâkim olmak ve onu sınırlandırmak için çalıştığı ve bunu, mübalağayı (aksiyomları en baştan itibaren mübalağalı şüpheden muaf olan) doğal bir ışığın eteri içinde belirlemek ve onu nedenler zincirine sıkı sıkıya bağlı bir geçiş noktası haline getirmek suretiyle yaptığı doğrudur. Fakat bana öyle geliyor ki bu hareketi kendine özgü yerinde ve zamanında betimleyebilmek ancak mübalağanın uç noktası peşinen mübalağadan ayrılmışsa mümkündür – ki Foucault görünüşe göre bunu yapmamıştır. Descartes'çı *Cogito* nedenlerin çizgisel düzeninden, genel olarak aklın düzeninden ve doğal ışığın belirlenimlerinden henüz hâlâ kaçabildiği o had safhada uçucu ve özü gereği yakalanamaz anda, belli bir noktaya kadar, Husserlci *Cogito*'da ve orada dolaylı olarak içerilen Descartes eleştirisinde tekrarlanmıyor mu?

Bu sadece bir örnek, zira Descartes'çı tümdengelimciliğin eleştirisinin, bütün dünyanın Husserlci indirgemesindeki devinimin ve deliliğin dile getirilebilmek için önce yaslanması sonra da üzerine çökmesi gerekmiş olan tarihsel olarak belirli ve dogmatik zeminin –bizim zeminimizin– ne olduğu bir gün ortaya çıkacak. Foucault'nun Descartes için yaptığını Husserl için yapabileceğiz: Olgusal dünyanın nötrleştirilmesinin ne bakımdan anlamsızlığın nötrleştirilmesi olduğunu (nötrleştirmenin aynı zamanda hâkim olma, indirgeme ve deli gömleğinde serbest bırakma olması anlamında), ne bakımdan zor kullanmanın en incelikli biçimi olduğunu göstermek. Aslında Husserl normallik temasını aşkınsı

indirgeme temasıyla gitgide daha çok ilişkilendiriyordu. Aşkınsı fenomenolojinin mevcudiyet metafiziğine köklerini daldırması ve bütün o Husserlci yaşayan şimdi tematiği, tüm kesinliğiyle *anlam*'ın derin *güvence*'sidir.

Cogito'da *bir yanda* mübalağa (ki olgusal ve belirli bir tarihsel yapıya hapsedilemeyeceğini, zira bütün sonlu ve belirli bütünleri aşma projesi olduğunu söylüyorum) ile *diğer yanda* Descartes felsefesinde (ya da bir o kadar Augustinusçu *Cogito*'nun veya Husserlci *Cogito*'nun yaslandığı felsefede) olgusal bir tarihsel yapıya ait olanı birbirinden ayırırken, her felsefede bir *philosophia perennis* (ebedi felsefe) adına sapla samanı ayırmak gerektiğini savunmuyorum. Hatta tam aksine, felsefenin bizzat tarihselliğinin hesabını vermek gerekiyor. Öyle sanıyorum ki genel olarak tarihsellik bir felsefe tarihi olmadan imkânsız olurdu ve felsefe tarihi de bir yanda sadece mübalağa, diğer yanda sadece belirli tarihsel yapılar veya sonlu *Weltanschauungen* (dünya görüşleri/tasavvurları) olsaydı yine bir o kadar imkânsız olurdu. Felsefeye özgü tarihsellik mübalağa ile sonlu yapı arasındaki, bütünü aşan fazlalık ile kapalı bütün arasındaki bu geçişte ve bu diyalogda, tarih ile tarihsellik arasındaki farkta, yani *Cogito*'nun ve burada simgelediği her şeyin (delilik, ölçüsüzlük, mübalağa, vs.) zorunlu olarak söylendiği, güven bulduğu ve çöktüğü –o da daha sonra bir çöküş ve yeni bir kriz haline gelecek yeni bir fazlalığın söylenişinde yeniden canlanana ve uyanana değin– zorunlu olarak unutulduğu yerde, hatta anda bulunur ve kurulur. Söz, daha ilk nefesinden itibaren, bahsettiğimiz zamansal ritme, kriz-uyanış ritmine tabi olarak, ancak deliliği hapsetmek suretiyle kendi konuşma alanını açar. Bu ritim üstüne üstlük bir de zamansal olacak bir dönüşümlülük demek değildir zaten. Daha ziyade, *logos*'un hareketiyle birleşmesi anlamında zamansallaşma hareketinin kendisidir. Fakat sözün bu şiddetli özgürleşme hareketi, ancak bu kökensel şiddet jestinden kendisini sakındığı, onun izini teşkil ettiği ölçüde olanaklıdır ve gerçekleşebilir; ancak bir kötüye kullanma olan konuşmaya bilinçli ve kararlı bir şekilde olabildiğince yakın –sadece şiddeti *dile getirecek* kadar, indirgenemez şiddet olarak kendi kendisiyle diyalog kurabilecek kadar yakın, sadece *yaşayabilecek* ve söz olarak yaşayabilecek kadar da ona uzak– durduğu ölçüde olanaklıdır ve gerçekleşebilir. Bu bakımdan kriz ya da unut(ul)uş konuşan felsefenin belki ilineği değil, yazgısıdır: Bu felsefe ancak deliliği hapsetmek suretiyle yaşayabilir, fakat her an yeni bir söz onda, onun şimdi'sinde, bir yandan günün delisini hapsederken bir yandan da eski deliliği azat etmese, düşünce olarak ve daha da beter

bir şiddetle ölüp giderdi. Sadece deliliğin bu şekilde boyunduruk altına alınması sayesindedir ki bir sonlu-düşünce, yani bir tarih hüküm sürebilir. Belirli bir tarihsel âna bağlı kalmadan ama bu hakikati genel anlamda tarihselliği içerecek şekilde genişleterek denebilir ki bir sonlu-düşüncenin hüküm sürmesi ancak içimizdeki delinin, hem baba hem efendi hem kral olan bir *logos*'un "soytarısı"ndan* başkası olamayacak bir delinin kapatılması, aşağılanması, zincire vurulması ve az çok içten içe alaya alınmasıyla mümkündür.

Fakat bu da başka bir konu, başka bir hikâye. Yine Foucault'dan alıntı yaparak sözlerimi bağlayacağım. Descartes hakkındaki pasajdan epey sonra, yaklaşık üç yüz sayfa sonra, *Rameau'nun Yeğeni*'ni sunarken, Foucault pişmanlıkla iç geçirerek şöyle yazar: "Şüphe en büyük tehlikeleriyle yüzleşirken, Descartes deli olamayacağının bilincine varıyordu – fakat daha uzunca bir süre ve Kötü Cin'e değin, akıldışılığın güçlerinin düşüncesi etrafında nöbet tuttuğunu kabul edecekti." Biz de bu akşam bu pişmanlığın, Foucault'nun pişmanlığının, Foucault'ya göre Descartes'ın pişmanlığının açtığı aralığa yerleşmeye çalıştık; şu "fakat daha uzunca bir süre... kabul edecekti" sözünün açtığı alanda şu *öteki* ışığı, şu hiç de doğal olmayan siyah ışığı –"akıldışılık kudretlerin"in *Cogito*'nun etrafında tuttuğu nöbeti– söndürmemeye çalıştık. Descartes'ın felsefenin aykırı kökeni olarak deliliğin tehditkâr güçlerine mukabele etmek için yaptığı jeste *mukabele etme*'ye çalıştık.

Foucault'ya olan minnettarlığımın onca sebebi içinden biri de naif *Meditasyonlar* okumasından ziyade bu muazzam kitabıyla, felsefe ediminin özü ve projesi itibariyle Descartes'çılığı geride bırakmasının ya da Descartes'çılığın anısını geride bırakmasının artık ne kadar imkânsız olduğunu daha iyi duyumsamamı sağlamış olması – tabii eğer Descartes'çılıktan anlaşılan, şüphesiz Descartes'ın da anladığı anlamda, Descartes'çı olmak istemekse. Descartes'çı olmak istemek, diğer bir deyişle, hiç olmazsa göstermeye çalıştığım gibi, şeytani-mübalağayı-demek-istemedir: Bu şeytani mübalağadan hareketle düşünce kendi kendisine delalet eder, kendi kendisini *korkutur* ve delilikte ya da ölümde son bulmaya ya da batmaya karşı, kendi kendisinin en yüksek noktasında, *güven bulur. Kendi kendisinin en yüksek noktasında*: mübalağa, mutlak açıklık, ekonomik-olmayan harcama daima bir *ekonomi*'ye yakalanır ve geri alınır. Akıl, delilik ve ölüm arasındaki ilişki bir ekonomidir, indirgenemez özgünlüğüne saygı duymak gereken bir *différance* yapı-

* Fr. *fou*: ilk anlamıyla "deli". –*ç.n.*

sıdır. Bu şeytani-mübalağayı-deme-isteği herhangi bir istek değildir; ara sıra ve eninde sonunda söylenmekle ya da istekli bir öznelliğin dolaysız nesnesiyle tamamlanacak bir isteme değildir. Bu demek isteme (ki sessizliğin karşıtı da değil, onun koşuludur) genel olarak her istemenin kökensel derinliğidir. Dahası, hiçbir şey bu istemeyi kavramaktan iradecilik kadar âciz değildir, zira sonluluk olarak ve tarih olarak anlaşılan bu isteme aynı zamanda bir ilk tutkudur. Kendinde bir şiddetin izini saklar. Söylenmekten ziyade yazılır; *ekonomikleşir*. Bu yazının ekonomisi, aşan şey ile aşılan bütün arasında düzene konmuş bir ilişkidir: mutlak fazlalığın *différance*'ı.

Felsefeyi mübalağayı-demek-isteme olarak tanımlamak, felsefenin kendi kendisini yatıştırarak deliliği dışladığı tarihsel söylemde kendi kendisini de ele verdiğini (ya da kendi kendisini düşünce olarak ele verdiğini) ve hareketinin özsel ve zorunlu bir aşaması olarak bir krize girdiğini ve kendi kendisini unuttuğunu itiraf etmektir – felsefe belki de bu muazzam itiraftır. Ancak *dehşet* içinde, delirmenin dehşetiyle felsefe yaparım, fakat delirmenin *itiraf edilen* dehşetiyle. İtiraf, şimdiki zamanı içinde, hem unut(ul)uş hem açığa çık(ar)ma, hem koruma hem açıkta bırakmadır: ekonomi.

Fakat aklın delilikten daha deli olduğu –zira anlamsızlık ve unut(ul)uştur– deliliğin de akıldan daha rasyonel olduğu –zira anlamın, sessiz veya mırıltılı da olsa membaına daha yakındır– bu kriz zaten hep başlamıştır ve nihayetsizdir. Şu kadarını söyleyelim, bu kriz klasikse eğer, belki de *klasik çağ* anlamında değil, özsel ve ebedi anlamında klasiktir – fakat umulmadık bir anlamda da tarihseldir.

Kriz kavramı da belki hiçbir zaman ve hiçbir yerde Michel Foucault'nun kitabında olduğu kadar bütün potansiyelleriyle ve anlamının bütün enerjisiyle bir araya gelmemiş, onları hiç bu kadar zenginleştirmemiştir. Burada kriz, bir yanda, Husserlci anlamıyla, nesnelcilik olarak, kökenlerin unutuluşu olarak, rasyonalist ve aşkınsı açığa çıkarmanın bizzat kendisi yoluyla ört(ün)me olarak aklı ve anlamı tehdit eden tehlikedir: bizzat güvenliğinin tehdidi altındaki aklın hareketi olarak anlaşılan tehlike, vs.

Fakat kriz, aynı zamanda, Foucault'nun bahsettiği anlamda karardır, kesmedir: Parmenides'in şiirinde ayırdığı iki yol –*logos*'un yolu ile yol'suzluk, *logos*'un içinde kaybolduğu labirent, *palintrope*; anlamın yolu ile anlamsızlığın yolu, varlığın yolu ile varlık-olmayanın yolu– arasında bir tercih ve bölüşüm anlamındaki *krinein*'dir. Bu bölüşümden yola çıkarak ve bundan sonradır ki *logos*, ortaya çıkışının zorunlu şid-

detinde, delilik olarak kendi kendisinden ayrılır, kendi kendisinden sürülerek kökenini ve kendi olanaklılığını unutur. Sonluluk denen şey de kriz olarak olanaklılık değil midir? Kriz bilinci ile krizin unutuluşu, olumsuzluk düşüncesi ile olumsuzluğun indirgenmesi arasında bir özdeşlik yok mudur?

Son olarak da akıl krizi, nüfuz edilen akıl ve hücum eden akıl.* Zira Michel Foucault'nun bize düşünmeyi öğrettiği şudur: Dünyanın delilik krizleri dediği şeylerle tuhaf bir suç ortaklığı içerisinde olan akıl krizleri vardır.

* Fr. *accès à la raison et accès de raison*: "nüfuz" (girmek, erişmek anlamında) ve "hücum" ("ani atak" anlamında, kanın hücum etmesi gibi) karşılıklarının her ikisi de *accès* kelimesi için kullanılmıştır. –*ç.n.*

EDMOND JABÈS VE KİTAP SORUSU

Evimi Yapıyorum'u[1] bundan böyle daha iyi okuyacağız. Anlamını gizleme ya da yutma, kendine doğru çekme gibi bir tehlike arz eden bir sarmaşık vardı çevresinde. Şakalar, oyunlar, kalıkahalar, danslar ve şarkılar, –gerçek köklerini henüz sevmediğinden rüzgârda biraz eğilen, sırf şiirsel yükümlülüğün doğruluğunu ve katılığını dile getirmek üzere doğrulmaya henüz yeltenmeyen– bir sözün etrafında ahenkle dönüp duruyordu.

Sorular Kitabı'nda (*Le Livre des questions*[2]) ses aynı ses olarak kalsa da veya niyet değişmese de daha pes bir ton söz konusudur. Kadim ve güçlü bir kök deşilirken, yüzeyde eskimeyen bir yara açığa çıkar (zira Jabès bize şunu öğretir: Kökler konuşur, sözler büyümek ister ve şiirsel söylem bir yara gibi *açılır*): Söz konusu olan, yazının doğuşu ve yazı tutkusu olarak Yahudiliktir. *Yazı(nın)** tutkusu: *öznesinin* Yahudi mi yoksa Harfin kendisi mi olduğunu bilmediğimiz harf(in) aşkı ve ölmezliği. Belki de bir halkın ve yazının ortak kökü. Her halükârda, "kitaptan çıkma bir ırk"ın tarihini harf olarak anlamın radikal kökenine, diğer bir deyişle, tarihselliğin kendisine aşılayan ölçüsüz, benzersiz yazgı. Zira harfiliğin ciddiyeti ve emeği olmaksızın tarih de olmazdı. Kendi kendisini şifrelerken tarihin kendi kendisini yansıtmasına olanak veren sancılı

* Fr. *passion de l'écriture*: gerek "yazı tutkusu, yazıya yönelik tutku", gerek "yazının tutkusu". Yazar biraz ileride bu çift yönlü tamlama ilişkisine değinecek. – *ç.n.*

1. *Je bâtis ma demeure: Poèmes, 1943-1957*, Paris: Gallimard, 1959. Bu derleme Gabriel Bounoure'un çok güzel bir önsözüyle sunulmuştu. Artık Jabès'e hasredilmiş önemli çalışmalar bulunuyor: M. Blanchot, "L'interruption", *Nouvelle Revue Française*, Mayıs 1964; G. Bounoure, "Edmond Jabès, la demeure et le livre", *Mercure de France*, Ocak 1965; "Edmond Jabès, ou la guérison par le livre", *Les lettres nouvelles*, Temmuz-Eylül 1966.

2. Paris: Gallimard, 1963.

kıvrılışı. Bu yansıma* onun başlangıcıdır. Kendi kendisini yansıtmakla başlayan yegâne şey tarihtir. Bu kıvrım ve bu kırışık da Yahudidir. Yahudiyi seçen yazıyı seçen Yahudi: hakikatin büsbütün tarihsellikle dolduğu, tarihin de kendi kendisini ampirik olarak *tayin ettiği* bir mübadele.

"Yahudi olmanın zorluğu yazı yazmanın zorluğuyla karışır; zira Yahudilik ve yazı bir ve aynı beklenti, aynı umut, aynı yıpranıştır."

Yahudi ile yazı arasındaki bu mübadelenin saf ve kurucu nitelikte olması, ilk müracaatın (*appel*) her şeyden önce (kelimenin başka bir anlamıyla) *çağrı* olduğu imtiyazsız bir mübadele olması, *Sorular Kitabı*'nın en ısrarcı olumlamasıdır:

"Sen yazan ve yazılansın.

.....

Reb** Ilde de: 'Seçmek ile seçilmek arasında ne fark olabilir, seçimi kabullenmekten başka çare olmadığında?'"

Öze doğru bir nevi sessiz bir yer değiştirmeyle (ki kitabı uzun bir metonimi haline getirir), Yahudinin durumu söz ve yazı dostunun ya da şairin durumu için örnek niteliğine bürünür. Şair, bizzat özgürlüğünü deneyimlerken hem dile bağımlı olduğunu hem de aslında hâkimi olduğu sözle ondan azat olduğunu fark eder.

"Kelimeler şairi seçer....

.....

Yazarın sanatı kelimelerin azar azar kitaplarıyla ilgilenmesini sağlamaktır" (*Evimi Yapıyorum*).

Gerçekten de babası olduğu şiirin şairi çalışması, kurtarması ve yavaş yavaş meydana getirmesi söz konusudur.

"Azar azar bitirecek beni kitap" (*Boş / Beyaz Alan*).

Şair o halde gerçekten de kitabın *özne*'sidir;*** onun tözü ve efendisi, hizmetkârı ve temasıdır. Kitap da şairin, yani *kitapta* ve kitap *üzerine* yazan şu konuşan ve bilen varlığın öznesidir. Şairin sesinden *dile getirilen* kitabın katlanarak kendi kendisiyle bağlandığı, kendinde ve kendi

* Fr. *réflexion*: Aynı zamanda, "kendi üzerine dönüş" olarak da anlaşılması gereken "düşünme", "düşünce", "düşünüm". –*ç.n.*

** Yidiş dilinde Ortodoks Yahudi erkekler için kullanılan bir saygı unvanı; sayın, bey. –*ç.n.*

*** Fr. *sujet*: Burada aynı zamanda "konu" olarak anlaşılmalıdır; yazarın bahsettiği "yazan-yazılan" ilişkisine istinaden metinde, doğal görünmeyen hallerde dahi, "özne" karşılığını tercih ettim. –*ç.n.*

için özne haline geldiği bu hareket spekülatif veya eleştirel bir düşünme/yansıma hareketi olmayıp, öncelikle şiir ve tarihtir. Zira özne onda kendi kendini temsil ederken/yeniden-sunarken* parçalanır ve kendini açar. Yazı kendi kendisinin temsilinde yazıldığı gibi, aynı zamanda dipsizliğinde kaybolur. Böylece, ilelebet kendi kendisini yansıtan ve kendi olanaklılığına dair sancılı bir sorgulama olarak gelişen bu kitabın içerisinde, kitabın biçimi kendi kendisini temsil eder: "Sara ile Yukel'in romanı, hayalî hahamlara atfedilen çeşitli diyaloglarla ve düşüncelerle, insanların ve kelimelerin yıkıp yok ettiği bir aşkın öyküsünü anlatıyor. Bir kitabın boyutlarına ve başıboş bir sorunun acı inatçılığına sahip."

Göreceğimiz gibi, metoniminin aldığı başka bir istikametle –ama nereye kadar başka?– *Sorular Kitabı*'nda bu şekilde betimlenen şey bizzat Tanrı'nın meydana gelişidir. Şairin hikmeti böylece bir tutkuda tam anlamıyla özgürlüğüne kavuşur: kelimenin yasasına itaati özerklik olarak tercüme etme tutkusunda. Bu olmazsa ve tutku da tabiiyete dönüşürse eğer, sonu deliliktir.

"Kelimelerin başkaldırısının kurbanıdır deli" (*Evimi Yapıyorum*).

Ayrıca, kökün bu çağrısına kulak veren ve Yasanın bu buyruğundan esinlenmeyi reddetmeyen Jabès böylelikle ilk yapıtlarının *canlılığından*, diğer bir deyişle, *hercailiğinden* feragat etmiş olabilir, ama söz söyleme özgürlüğünden asla vazgeçmemiştir. Hatta özgürlüğün topraktan ve köklerden gelmesi gerektiğini, aksi takdirde bir hiç olduğunu dahi kabul etmiştir:

"Bu öğretiyi Reb Zale şu imgeyle tercüme etmişti: 'Sanıyorsun ki özgür olan kuştur. Ama aldanıyorsun; çiçektir...'

Reb Lima da: 'Özgürlük ağır ağır uyanır, uykudan uyananın yavaşça duyularının bilincine varması gibi, bizi tutan şeylerin bilincine vardıkça biz; o zaman yapıp ettiklerimizin de adı konur nihayet.'"

Özgürlük onu kısıtlayan şeyle, gömülü bir kaynaktan aldığıyla, merkezini ve yerini belirleyen ağırlıkla ittifak kurar ve mübadeleye girer. Bu yerin dini illaki paganlık olmayabilir. Tabii bu Yerin herhangi bir yer, çevrili bir alan, kurtarılmış bir bölge, bir vilayet ya da bir getto olmaması koşuluyla. Bir Yahudi ya da bir şair Yeri ilan ettiğinde, savaş

* Fr. *se représenter*: Türkçe karşılığı "temsil etmek" olan *représenter* kelimesi, "tekrar" anlamı veren "re-" öneki ile "sunmak" anlamına gelen *présenter* kelimelerinin bileşiminden oluşur. Fiilin dönüşlü hali hem "kendi kendini (yeniden) sunmak" hem de "temsil edilmek" ya da "kendini temsil etmek" olarak okunabilir. –*ç.n.*

ilan etmiş olmaz. Zira belleğin ötesinden bizi çağıran bu Yer, bu topraklar daima Oradadır. Bu Yer bir ülke toprağının ampirik ve milli Burası değildir. Ezeli bir yer, dolayısıyla da aynı zamanda bir gelecektir. Hatta ve hatta, macera olarak anlaşılan gelenektir. Özgürlük, ancak Vadedilen Çölle ondan ayrılmışsa pagan olmayan Toprağa bahşedilir: yani Şiirle. Toprak, şiirsel sözle dile getirilebildiğinde, daima her yakınlıktan uzak durur, *illic* (orada) :

"Yukel, kendinle ilgili bir huzursuzluğun vardı hep; asla BURADA olmadın, hep BAŞKA BİR YERDEYDİN...

Ne düşünüyorsun? – Toprakları. – Ama Toprağın üzerindesin. – Gideceğim Toprakları düşünüyorum. – Ama şimdi yüz yüzeyiz ve ayaklarımız Toprağa basıyor. – Tek bildiğim, topraklara çıktığı söylenen yolun taşları."

Şair ile Yahudi *burada* değil, *orada* doğmuştur. Gerçek doğumlarından ayrı düşmüş halde, başıboş dolanırlar. Yalnızca sözün ve yazının – Yasanın– yerlisidirler. "Kitaptan çıkma bir ırk", çünkü gelecek Toprakların evlatlarıdırlar.

Kitabın yerlileri: Dediğimiz gibi, aynı zamanda da özerktirler. Bu da demektir ki şairin sözü ve yasası Tanrı'dan gelmez. Yahudi heteronomisinin bir şairin aracılığına ihtiyacı yoktur. Putun hakikatle ilişkisi neyse, şiirin peygamberlikle ilişkisi de odur. Belki de bu yüzden Jabès'in yapıtında şair ile Yahudi bize aynı anda bu kadar bir ve bu kadar ayrı görünür; belki de bu yüzden bütün *Sorular Kitabı* heteronomi içinde yaşayan ve şairin gerçekte ait olmadığı Yahudi cemaatiyle bir hesaplaşmadır aynı zamanda. Eşi benzeri olmayan şiirsel özerklik Tabletlerin kırıldığını varsayar.

"Reb Lima da: Özgürlük, başlangıçta, on defa kazınmıştı Yasanın Tabletlerine, fakat o kadar bilemedik ki kıymetini, Peygamber öfkesinden hepsini kırdı."

Kırılmış Tabletin kırıkları arasından büyür şiir ve kök salar söz söyleme hakkı. Metnin bu kez "açıklamaların bağrında kutsal bir metin" olan "Yahudilerin anayurdu"ndan uzak, Yasadışı, yabani bir ot olarak serüveni de böylece başlar. Açıklama zorunluluğu, şiirsel zorunluluk gibi, bizzat sürgündeki sözün biçimidir. Başlangıçta yorumbilgisi vardır. Fakat kutsal metnin *bağrına* ulaşmanın bu *müşterek* imkânsızlığı ve bu *müşterek* tefsir zorunluluğu, bu yorumlama mecburiyeti, şair ve haham tarafından farklı yorumlanır. Özgün metnin ufku ile tefsir yazısı arasındaki fark, şair ile haham arasındaki farkı indirgenemez kılar. Birbirine bu denli yakın olup asla kavuşamayan şair ile haham, nasıl olup

da kutsal metnin *bağrına* ulaşacaktır? Yorumun kökensel açıklığı, özünde, daima hahamlar ve şairler olacağı anlamına gelir. Yorumlamanın da daima iki yorumu olacaktır. Büyük harfli Yasa o zaman Soruya dönüşür ve söz söyleme hakkı da sorgulama ödeviyle karışır. İnsanın kitabı bir soru kitabıdır.

"Her soruya karşılık Yahudi soruyla yanıt verir. –Reb Léma."

Fakat bu mutlak bir haksa eğer, bunun sebebi *tarihteki* bir rastlantıya bağlı olmamasıdır. Tabletlerin kırılması öncelikle tarihin kaynağı olarak Tanrı'daki bir kırılmadır.

"Unutma ki bir kırılmanın çekirdeğisin sen."

Tanrı konuşmamıza izin vermek, bizi afallatmak ve sorguya çekmek için kendi kendisinden ayrılmıştır. Konuşarak değil, susarak yapmıştır bunu; sessizliğin sesini kesmesine ve işaretlerine sekte vurmasına, Tabletlerin kırılmasına izin vererek. *Çıkış*'ta Tanrı tövbe eder ve bunu en az iki kere söyler; birinde ilk Tabletlerden ve yeni Tabletlerden önce, kökensel söz ile kökensel yazı arasında, diğerinde de Kutsal Kitap'ta, başlangıç ile tekrar arasında (32:14; 33:17). Yazı öyleyse kökeni itibariyle hermetik ve ikincildir. Bu bizim yazımızdır elbette, fakat aynı zamanda da çoktan O'nun olan yazıdır; onun sesinin kesilmesiyle ve Yüzü'nün gizlenmesiyle başlar. Bu fark, Tanrı'daki bu olumsuzluk, bizim özgürlüğümüzdür; olumsuz kökenlerinin saflığını salt Sorunun olanaklılığında bulan aşkınlık ve kelamdır.* Soru –Schelling'in bahsettiği "Tanrı'nın ironisi"– her zaman olduğu gibi yine önce kendi kendisine döner.

"Tanrı Tanrı'ya karşı sürekli başkaldırı halinde...
...Tanrı Tanrı'nın sorgula(n)masıdır..."

Kafka ne diyordu: "Bizler Tanrı'nın beyninde doğan nihilist düşünceleriz." Tanrı Tanrı'da soruyu açansa, bizzat Sorunun açılmasıysa eğer, Tanrı'da bir *basitlik* olamaz. Klasik rasyonalistler için düşünülemez olan şey burada gün gibi ortadadır. Kendi sorgulanabilirliğinin ikiliğiyle/ikiyüzlülüğüyle (*duplicité*) hareket eden Tanrı en basit şekillerde davranmaz; doğrucu da değildir, samimi de değildir. Samimiyet, ki basitliktir, yalancı bir erdemdir. Oysa yalanın erdemine erişmelidir.

"İlk ustam Reb Jacob yalanın erdemine inanıyordu, çünkü, diyordu, yalansız yazı yoktur ve yazı da Tanrı'nın yoludur." Tanrı'nın Tanrı'dan

* Fr. *verbe*: "Kelam", dilbilgisi terimi olaraksa "fiil" diye karşılandı. "Söz" karşılığını kullanmamız gerektiği yerler de oldu. –*ç.n.*

ödünç aldığı dolambaçlı, ikircimli, kaçamaklı yol. Tanrı'nın ironisi, Tanrı'nın hilesi, Tanrı'dan çıkma eğri yol, insanın bir sapağından ibaret olmadığı Tanrı yolu. Sonsuz sapma. Tanrı(*nın*) Yolu. "Yukel, Tanrı'daki yalan olan şu adamdan bahset bize."

Kendisinden önce gelip ona kendi doğruluğunu dayatacak hiçbir hakikati olmayan bu yol, Çöl'den geçen yoldur. Yazı, Ayrılık ânı olan çölün ânıdır. İsimlerinden de (Aramcada) anlaşılacağı üzere, Ferisiler –bu lafız/harf dostu, bu yanlış anlaşılmış halk– aynı zamanda "ayrı düşmüş" olanlardı. Tanrı bizimle konuşmaz olmuştur; kendi sözünü kesmiştir: Kelimeleri kendi üzerimize almalıyızdır. Yaşamdan ve cemaatlerden ayrılmalı, kendimizi izlere emanet etmeli, gözlerimize güvenmeliyizdir artık, çünkü bahçenin hemen yanı başından sesi duymaz olmuşuzdur: "Sara, Sara, neyle başlar dünya? – Sözle mi? – Gözle mi?..." Yazı, yitik söz ile vadedilmiş söz arasındaki kırık bir çizgi üzerinde hareket eder. Söz ile yazı arasındaki *fark* günahtır, kendi kendinden çıkan Tanrı'nın gazabıdır, yitirilmiş dolayımsızlıktır, bahçenin dışındaki çalışmadır. "Bahçe, sözdür; çöl de yazı. Her bir kum tanesinde, sürpriz bir işaret." Yaşam ile düşünce arasındaki bir ayrılık, bir yansıma olarak Yahudi deneyimi, kitabın –iki dolayımsızlık ve iki kendiyle özdeşlik arasında *sonsuz* bir münzevilik biçiminde– katedilişini ifade eder. "Yukel, yaşanacak kaç sayfa, ölünecek kaç sayfa, seni kendi kendinden ayırır, kitaptan kitabın terk edilmesine varıncaya dek?" Çöl kitabı kumdan bir kitaptır; "deli kum"dan, sonsuz, sayısız kuru kumdan oluşur. "Bir avuç kum al, diye yazıyordu Reb Ivri... o zaman anlarsın kelamın beyhudeliğini."

Yahudi bilinci gerçekten de mutsuz bir bilinç, *Sorular Kitabı* da onun şiiridir; Yahudinin, çölünü sınırlandırmamak ve kitabını kapatıp feryadını dağlamamak için, eskatolojik bir hüküm olmadan, sadece bir süreliğine izlemek istediği tinin fenomenolojisinin marjına kaydedilmiştir. "İlk sayfaya kırmızı bir ayraç koy; zira yara kitabın başlangıcına işlenmiştir. Reb Alcé."

Sorunun kalbi yokluksa eğer, ayrılık ancak Tanrı'daki kırılmada veya kopuşta –Tanrı'dan kopuşta*– ortaya çıkabiliyorsa, Başka'nın sonsuz uzaklığına da ancak kaybolmanın ve serap görmenin hep mümkün olduğu bir kitabın kumlarında *saygı duyuluyorsa* eğer, öyleyse *Sorular Kitabı* hem yokluğun bitmek bilmez şarkısı hem de kitap üzerine bir kitaptır. Yokluk kitapta kendi kendisini üretmeye çalışır ve söylenirken de

* Aynı zamanda "Tanrı'nın Tanrı'dan kopuşunda". –*ç.n.*

kaybolur; kaybetmeye mahkûm olarak, kayıp olduğunu bilir ve o ölçüde de anlaşılmaz ve erişilmez olarak kalır. Ona erişmek demek, onu ıskalamak; onu göstermek demek, onu gizlemek; onu kabul etmek demek, yalan söylemektir. "Bizim en büyük derdimiz Hiç'tir, diyordu Reb Idar" ve Hiç –tıpkı Varlık gibi– susup gizlenebilir ancak.

Yokluk. Öncelikle *yer yokluğu*. "Sara: Söz mesafeyi yok eder; yeri ümitsizliğe terk eder. Biz mi sözü dile getiririz, yoksa söz mü bize şekil verir?" *Yer Yokluğu* (*L'Absence de lieu*), *Evimi Yapıyorum* kitabında yer alan şiirlerden birinin başlığıdır. Şöyle başlar: "Boş arazi, takıntılı sayfa..." *Sorular Kitabı* da kararlılıkla bu boş arazide durur – şehir ile çöl arasında, köklerin aynı ölçüde reddedildiği ya da kısırlaştırıldığı yerdeki o yer'sizlikte. Kumda veya kaldırım taşları arasında hiçbir şey filizlenmez, kelimeler dışında. Şehir ve çöl –ki ne ülkedir bunlar ne manzara ne de bahçe– Jabès'in şiirini kuşatır ve çığlıklarına ister istemez sonsuz bir yankı verir. Hem şehir hem çöl; diğer bir deyişle, kendisi de –bildiğimiz gibi– Mısır'dan çıkmış olan Jabès'in memleketi Kahire. Şairin "meleklerden aşırdığı hançerler"le yaptığı ev, çölde sonsuzun ve harfin büyüsüne kapılmış göçebe Yahudinin kelimelerden kurduğu bir çadırdır. Yasanın çiğnenmesiyle parçalanmış, kendi içinde bölünmüştür Yahudi –(Yunan dilinin yasa, dalalet ve kendiyle özdeş olmama arasındaki ilişki hakkında; bölüşümün, *nomie*'nin* ve göçebeliğin ortak kökü –*nemein*– hakkında diyecek çok şeyi vardır şüphesiz). Yazı şairinin, Nietzsche'nin o "kendinde çöller saklar" dediğine havale ettiği –ya da vadettiği– "mutsuzluğa" kendini adamaktan başka çaresi yoktur. Şair –veya Yahudi– çölü korur; koruduğu çöl de onun sözünü (ki ancak çölde dillenir) ve yazısını (ki sadece çölde iz açabilir) korur. Diğer bir deyişle, tek başına, bulunmaz ve tayin edilemez bir yol icat eder: Hiçbir Descartes'çı *karar* bize bu yolun düz olduğunu ya da bir çıkışı olduğunu garanti edemez. "Yol nerede? Yol hep bulunmaya muhtaç. Boş bir sayfa yollarla dolu... On kez, yüz kez yapacağız aynı yolu..." Yazı, farkında olmadan, çölde görünmez bir labirent, kumlarda bir şehir çizer ve bulur aynı anda. "On kez, yüz kez yapacağız aynı yolu... Bütün bu yolların da kendi yolları var. – Yol olmazlardı yoksa." *Orada Olmayanın Kitabı*'nın (*Le Livre de l'absent*) ilk bölümü baştan sona yol ve harf üzerine bir düşünme çabası olarak okunabilir. "Öğle olduğunda yine kendisini sonsuzun, boş sayfanın karşısında bulmuştu. Bütün ayak izleri, bütün izler kaybolmuş,

* Sonuna geldiği terimlere bir disiplin, bir işlev, karakteristik bir özellik anlamı veren ek. –*ç.n.*

üzerleri örtülmüştü." Yine çölden şehre geçiş, yazının yegâne doğal ortamı olan şu Sınır: "Mahallesine ve evine geri döndüğünde –göçebenin teki onu deve sırtında en yakın karakola kadar götürmüş, burada şehre giden bir askeri kamyonda kendine yer bulmuştu– ne çok kelime onu ayartmaya çalışıyordu, ama ısrarla kaçtı onlardan."

Sonra, yazarın *yokluğu*. Yazmak geri çekilmektir. İnsanın yazmak için çadırına çekilmesi değil, bizzat kendi yazısından geri çekilmesidir. Kendi dilinden uzakta çakılıp kalmak; onu azat etmek ya da terk ederek savunmasız ve tek başına yolda bırakmak. Sözü bırakmak. Şair olmak, sözü bırakabilmektir. Onun kendi başına konuşmasına izin vermektir ki bunu ancak yazılı olarak yapabilir. (*Phaedros*'un dediği gibi, "babasının desteğinden yoksun" olan yazı, "onu iyi bilenlere olduğu gibi, onunla bir ilgisi olmayanlar karşısında da aynı kayıtsızlıkla", körlemesine, "bir sağa bir sola yalpalayarak" "kendi kendine gider"; bu kez kuma yazılı olduğu için değil –kendi de "yazı bahçeleri"ne ve bir kamış yardımıyla tohumlarını bırakabileceğini düşünenlere inanmayan Platon'un dediği gibi– "suya" yazılı olduğu için –ki aynı kapıya çıkar– kaybolmuş halde, başıboş dolanır.) Yazıyı *bırakmak* demek, sadece yazının geçmesine izin vermek için, sadece onun içinden geçeceği saydam unsur, yani hep ve hiç olmak için orada olmak demektir. Yapıtın nazarında, yazar aynı anda hep ve hiçtir. Tıpkı Tanrı gibi:

"Zaman zaman, diye yazıyordu Reb Servi, Tanrı'nın seni görmediğini düşünüyorsan, bunun sebebi O kendini bu denli mütevazı kıldığı için senin O'nu pencerende vızıldayan sinekle karıştırmandır. Fakat O'nun her şeye kâdir olduğunun kanıtıdır bu; zira O aynı anda Hep ve Hiçtir."

Tıpkı Tanrı gibi, yazar da:

"Çocukken, ilk kez adımı yazdığımda, bir kitaba başladığım hissine kapılmıştım. Reb Stein.
...Fakat o adam değilim ben,
zira o adam yazar
ve yazar hiç kimsedir.

Ben, burada olmayan Serafi, kitap yazmak için doğmuşum.
(Hikâyeyi anlatan ben olduğuma göre, burada değilim. Yalnız hikâye gerçek.)"

Gelgelelim (ki bu *Sorular Kitabı*'nın sayfalarını durmaksızın ve mecburen yırtıp ayıran çelişik koyutlardan yalnızca bir tanesidir: Tanrı zaten kendi kendiyle çelişir), sadece yazılı metin adımı söylemek sure-

tiyle beni var eder. Öyleyse şeylerin adlandırılmak suretiyle var oldukları da var olmaktan çıktıkları da aynı anda doğrudur. Hegel gibi söylersek, varoluşun kelimeye feda edilmesi ama aynı zamanda varoluşun kelimeyle kutsanması. Üstelik yazılmak da yetmez; kişinin bir adı olması için yazabilmesi de gerekir. Kendi kendisini çağırmalıdır. Bu da demektir ki "Adım bir sorudur benim... Reb Eglal." "Yazılarım olmadan rüzgârda savrulan bir çarşaftan daha meçhulüm ben, bir pencereden daha saydam."

Kişinin varoluşunu harfle ya da harfe karşılık *mübadele etme* –onu kaybetme ya da kazanma– zorunluluğu Tanrı için de geçerlidir:

"Seni aramadım Sara. Seni arıyordum. Senin yolunla, işaretin kaynağına, rüzgârın denizlere ve kumlara çizdiği ham yazıya, kuşun ve haylaz balığın yaban yazısına geri dönüyorum. Tanrı, Rüzgârın Efendisi, Kumun Efendisi, Kuşların ve Balıkların Efendisi, insanın insandan beklediği kitabı bekliyordu insandan; biri nihayet Tanrı olmak, diğeri de nihayet insan olmak için...

Bütün harfler yokluğu oluşturur.
O zaman Tanrı da kendi adının çocuğudur.
Reb Tal"

Üstat Eckhart ne diyordu: "Tanrı yaradılanlar Tanrı dediğinde Tanrı olur." İnsan yazısının Tanrı'nın yardımına gelmesi, yazı için "kendi kendisini kurtarma"nın (*Phaedros*) imkânsızlığıyla çelişmez. Yazının bu açmazında değil midir ki tanrısallık –insanın yok oluşu– müjdelenir?

Yokluk harfle indirgenemiyorsa, bunun sebebi harfin onun eterini, soluduğu havayı teşkil etmesidir. Harf ayrılık ve sınırdır; anlamın aforizmatik yalnızlığa hapsolmaktan kurtulduğu noktadır. Hiçbir "mantık", hiçbir bağlayıcı sarmaşık yapı onun temel süreksizliğinin ve edimsel-olmayışının, muhteşem *üstü kapalı* sessizliklerinin sonuna varamaz. Başka, daha en baştan katılır anlamın oluşumuna. Anlamlanmalar arasında basit ve olumlu bir kelime hilesinden, hatta her dilin gececil belleğinden ibaret olmayan temel bir *sürçme* vardır. Bunu anlatıyla, felsefi söylemle, nedensel bir düzen veya tümdengelim yoluyla indirgeme iddiası, dili ve dilin *bizzat* bütünlükten kopuş olduğunu anlamamak demektir. Kırık parça/fragman, belirli bir üslup ya da belirli bir akamet değil, yazılı olanın biçimidir. Tabii bizzat Tanrı yazmıyorsa, ki yine o zaman da bu Tanrı'nın, Jabès'in Tanrısı gibi kendi kendisini sorgulayıp kendi sözünü kesen, kendi nefesini kesen Tanrı değil, klasik filozofların Tanrısı olması gerekir. (Fakat fiili sonsuzluğuyla soruya tahammülü olmayan klasiklerin Tanrısı için yazı zaten yaşamsal bir ihtiyaç değildi).

Leibnizci Varlığın ve Kitabın aksine, yazımızın sorumlu olduğu *Logos*'un rasyonalitesi süreksizlik ilkesine riayet eder. Kesme, anlamı sonlandırmakla ve sabitlemekle kalmaz: "Aforizma," der Nietzsche, "Almanlar arasında ilk ustası olduğum vecize, ebediyetin biçimleridir." Fakat kesme her şeyden önce anlamı ortaya çıkarır. Bunu elbette tek başına yapmaz; fakat –harfler, kelimeler, cümleler ve kitaplar arasındaki– kesinti olmaksızın hiçbir anlam uyandırılamaz. Doğa'nın *sıçramayı* reddettiğini *varsayarak*, Kutsal Metnin neden asla Doğa olamayacağını anlamak mümkündür. Zira Kutsal Metin yalnızca sıçrayarak ilerler. Bu yüzden tehlikelidir. Ölüm harflerin arasında dolaşır. Yazmak ya da adına "yazmak" denen şey, hayatını kaybetme ya da doğadan vazgeçme cesaretini göstermekle zihne erişmenin mümkün olduğunu varsayar.

Jabès işaretler arasındaki bu cömert mesafeye karşı çok dikkatlidir.

"Işık, okuduğun yokluklarındadır onların...
... Bütün harfler yokluğu oluşturur..."

Yokluk harflerin hecelenmelerine ve anlamlanmalarına izin vermektir, ama aynı zamanda, dilin kendi üzerine burkulmasıyla, harflerin *ne* söyledikleridir: Özgürlüğü ve bahşedilen boşluğu, ağlarına hapsederek "oluşturdukları" şeyi söylerler.

Son olarak da harfin/lafzın soluğu olan bir yokluk, zira lafız *yaşayan* bir şeydir. "Filizlenmelidir ad, yoksa sahte ad olur," der André Breton. Yokluğu ve ayrılığı ifade eden lafız aforizma olarak yaşar. Lafız/harf yalnızlıktır, yalnızlığı söyler ve yalnızlıktan beslenerek yaşar. Farkın dışında olsaydı, yalnızlığı bölseydi, kesintiyi, mesafeyi, saygıyı ve başka'yla olan ilişkiyi, diğer bir deyişle, belli bir ilişkisizliği kesip atsaydı eğer, ölürdü.* O halde harfin kendi arzusunun, kaygısının ve yalnızlığının biçimlerine bürünen bir hayvansılığı vardır.

"Yalnızlığın
bir sincap alfabesi,
ormanların tasarrufunda."

("Kilit Taşı", *Evimi Yapıyorum* içinde)

* Bir metne ilişkin olarak anlamı olabilecek bir şey için "anlamsız (kalmak)", hukuki bağlamda "hükümsüz, geçersiz (olmak)", bir karara, vs. ilişkin olarak "sonuçsuz, etkisiz (olmak)" anlamında kullanılan ve kelime anlamıyla "ölü harf/lafız" demek olan *lettre morte*. –ç.n.

Tıpkı çöl ve şehir gibi, ürkek göstergelerle kaynayan orman da yer' sizliğin ve yolunu kaybetmenin, önceden çizili yolların olmayışının, küskün bir kökün tek başına, güneşin erişemediği yerde, saklı bir gökyüzüne doğru uzanışının ifadesidir şüphesiz. Fakat orman aynı zamanda, çizgilerin katılığının ötesinde, dehşete kapılmış harflerin sarıldığı ağaçlardır, atılan şiirsel kesiklerle yaralanan ağaçtır.

"Yalnızlık ağacının ıstırabına meyveyi
kazıyorlardı...

Gemi direğinin ağacına
Bir ad aşılayan denizci gibi
Göstergede yalnızsın."

Kazınan ya da aşılanan ağaç bahçeye ait değildir artık; ormanın ya da gemi direğinin ağacıdır. Şehir için çöl neyse, ağaç da gemi direği için odur. Yahudi gibi, şair gibi, insan gibi, Tanrı gibi, göstergelerin de doğal bir yalnızlık ile kurumsal bir yalnızlık arasında seçim yapmaktan başka şansı yoktur. İşte o zaman gösterge olurlar ve başka/öteki de olanaklı hale gelir.

Şüphesiz, harfin hayvansılığı başta sıradan bir metafor gibi görünür. (Sözgelimi *Evimi Yapıyorum*'da cinsiyet bir ünlü harftir, vs. ya da "Bazen, bir suç ortağının yardımıyla, kelime cinsiyet ve ruh değiştirir" ya da "Onların kaleminden çıkan ünlü harfler sudan çıkmış balıkların kancayla delinmiş ağızlarına benzer; ünsüz harfler de kazınmış pullarına. Sıkış tıkış yaşarlar yapıp ettikleriyle, mürekkepten mezbelelerinde. Sonsuzluğun hayaleti dolaşır aralarında...") Fakat metaforun *ta kendisidir* öncelikle; metaforun metafor-ötesi koşulları olan Varlık ve Hiç'in asla kendi kendilerini söylemedikleri, metafor olarak dilin kökenidir. Metafor ya da harfin hayvansılığı, Yaşam olarak anlaşılan gösterenin birincil ve sonsuz çokanlamlılığıdır. Atıl harfiliğin, diğer bir deyişle, doğanın ya da doğaya dönmüş sözün *ruhsal* yıkımı. Gösterenin yaşamı olan bu aşırı güç, daima bilgiden daha zengin olan, daima dingin ve yerleşik kesinlikten daha ileri gidebilecek hareket kabiliyeti olan dilin kaygısında ve başıboşluğunda ortaya çıkar.

"Bildiklerimi nasıl söylerim
birden çok
anlamı olan kelimelerle?"

Şarkının –zaten alıntılanarak ihanete uğrayan– organize gücü, *Sorular Kitabı*'nda, açıklayıcı nota müracaatla yakalanamaz. Fakat yine de kaynağının ne olduğunu sorabiliriz. Bu güç (bilhassa bu kitapta), kelimelerin engelinde, Edmond Jabès'in deneyiminin kusursuz tekilliğinde, onun sesinde ve üslubunda bütün ağırlığıyla kendisini hissettiren olağanüstü bir birleşmeden doğmaz mı? Bir halkın ıstırabının, bin yıllık düşüncesinin, "geçmişi ve sürekliliği yazının geçmişiyle ve sürekliliğiyle karışan" bu "ıstırabın" ve Yahudiyi huzuruna çağırarak onu ses ile şifrenin arasına yerleştiren bu yazgının birbirine kavuştuğu, birbirine sokulduğu ve birbirini çağırdığı bir birleşmedir bu ve mürekkep izi gibi siyah gözyaşlarıyla bu yitik ses için ağlar Yahudi. *Evimi Yapıyorum* başlığı, *Mürekkebin Sesi*'nden (*La voix de l'encre*, 1949) alınmış bir dizedir. *Sorular Kitabı* ise: "Tahmin edersin ki söylenenler benim için çok kıymetli, belki de yazılanlardan daha çok, zira yazılanlarda kendi sesim eksik, bense ona inanıyorum – onunla kastettiğim şu yaratıcı ses, hizmetçiden başka bir şey olmayan yardakçı ses değil."

(Emmanuel Levinas'ın yapıtlarında da aynı tereddüdü bulmak mümkündür; Sokratesçilik ile İbranicilik, harfin yoksulluğu ile zenginliği, soluğa bağlı olan ile yazıya bağlı olan [*le pneumatique et le grammatique*] arasındaki farkta aynı huzursuz hareket söz konusudur.)

Kökensel afazide, tanrının veya şairin sesinin yokluğunda, sözün papazlarıyla yetinmek gerekir: çığlık ve yazı. *Sorular Kitabı*'dır bu, Nazice tekrar, asrımızın şiirsel devrimi, bugün nihayet –ve daima nafile bir çabayla– bütün imkânları ve bütün yolları kullanarak dilini geri almaya (sanki bir anlamı varmış gibi) ve *Logos*'un Babası'na karşı diline yeniden sahip çıkmaya çalışan insanın olağanüstü düşüncesi. Sözgelimi *Orada Olmayanın Kitabı*'nda şu satırları okuruz: "Kritik bir savaş: Yaralarının ele verdiği mağluplar, yığılırlarken yere, galiplerin bilmeden savaşı başlatmış o seçilmiş kişiye adadıkları yazılı sayfayı anlatırlar. İşin aslı, kelamın insana olan üstünlüğünü, kelamın kelama üstünlüğünü göstermek için olmuştu savaş." Bu birleşme noktası *Sorular Kitabı* mıdır?

Hayır. Gerilimi yalnızca akıntıların birleşmesinden gelseydi, söylenmez olurdu şarkı. Birleşme, kaynağı tekrarlamalıdır. Bu çığlık şarkı söyler çünkü bütün gizemiyle, yarılmış bir kayadan fışkıran suyun, yegâne kaynağın, püsküren bir çatlağın birliğinin yüzeye çıkmasını sağlar. Bunu "akıntılar", "hücumlar", "etkiler" izler. Bir şiir daima anlamsız olma riski taşır ve bu risk olmadan bir hiçtir. Jabès'in şiiri anlamlı olmayı göze alacaksa, hiç olmazsa *soru*'sunun bir anlam taşıma ihtimali olacaksa, kaynağı varsaymak ve birliğin tesadüf eseri olmadığını, bugün

bu karşılaşmanın ardında başka bir karşılaşma yattığını kabul etmek gerekir. Bir ilk karşılaşma, hatta her şeyden öte, biricik bir karşılaşmadır bu, zira bir ayrılıktır, Sara ile Yukel'in ayrılığı gibi. Karşılaşma ayrılma'*dır*. "Mantık"la çelişen böyle bir önerme, ötekini ve farkı anlamın kaynağına buyur etmek suretiyle Varlık'ın –"olmak" ("-dır") fiilinin oluşturduğu kırılgan bağda yatan– birliğini bozar. Fakat, denecektir ki, bunu söyleyebilmek, karşılaşmayı ve ayrılığı dile getirebilmek için, neyin ve kimin karşılaştığını ve ayrıldığını, hele ki karşılaşmanın bizzat ayrılma *olduğunu* söyleyebilmek için, zaten hep varlığı düşünüyor olmak gerekir. Şüphesiz bu doğru, fakat bu "zaten hep... gerekir" sözü, tam da varlık âlemi dışına ilk sürgün oluşu, varlık düşüncesi olarak sürgünü ve Varlık'ın, (bugün bu kelimenin gerektirdiği her anlamda) farkın dışında, asla *kendi kendisi* olmadığını ve *kendi kendisini* göstermediğini, asla *şimdi*, *burada* olmadığını ifade eder. Bizzat Tanrı (ister varlık olsun isterse de olanların efendisi) farktadır ve kendi kendisi olarak farkta – yani fark olarak ve gizlenerek– belirir.

Muazzam bir şiire –burada yaptığımız gibi– acınası duvar yazıları eklerken onu sözde "tematik yapı"sına indirgemekte ısrar etseydik, hiçbir özgünlüğünün olmadığını kabul etmemiz gerekirdi. Tanrı'daki soru, tarihselliğin ve insan sözünün serbest kalışı olarak Tanrı'daki olumsuzluk, Tanrı(nın) arzusu ve Tanrı(nın) sorusu olarak insanın yazısı (ve bu çift yönlü tamlama ilişkisi* gramatikal olmadan önce ontolojiktir, hatta daha ziyade, ontolojiğin ve gramatikalin köklerinin *graphein*'e [yazmak] dalmasıdır), kendi kendinden çıkan Tanrı'nın gazabı olarak tarih ve söylem, vs. – bunlar artık iyice bilinen temalar: Önce Böhme'ye, Alman romantizmine, Hegel'e, geç dönemiyle Scheler'e, vs. özgü değiller. Tanrı'daki olumsuzluk, yazı olarak sürgün ve elbette harfin/lafzın yaşamı zaten Kabala'dır, yani bizzat "Gelenek". Jabès de kitabındaki Kabala tınılarının farkındadır. Hatta kimi zaman bunlarla oynar. (Bkz. sözgelimi *Orada Olmayanın Kitabı*, s. 12.)

Fakat geleneksellik ortodoksluk değildir. Belki başkaları söyleyecektir Jabès'in ne yönlerden Yahudi cemaatinden *de* kendini kopardığını – tabii "Yahudi cemaati" gibi bir mefhumun burada bir anlamı olduğunu

* Fr. *désir et question* de *Dieu*: "çift yönlü tamlama ilişkisi" diye tabir edilen durumda, *de* (Türkçede tamlayan eki, "-nin") ile birbirine bağlanan kelimelerin birbiriyle ilişkisi çift yönlü olarak belirlenir. Bu durumda denebilir ki "Tanrı sorusu"ndan ve "Tanrı arzusu"ndan (yani, Tanrı'ya yönelik soru ve arzudan) olduğu kadar, "Tanrı'*nın* sorusu"ndan ve "Tanrı'*nın* arzusu"ndan (yani, Tanrı'dan kaynaklanan soru ve arzudan) bahsetmek mümkündür. –*ç.n.*

ya da klasik anlamına sahip olduğunu varsayarsak. Jabès Yahudi cemaatinden yalnızca dogmalara ilişkin olarak koparmaz kendini, daha derin bir şey söz konusudur. Jabès için, ki Yahudiliğe çok geç gelen bir aidiyet duygusu geliştirdiğini fark ettiğini kabul eder, ıstıraplı bir alegoriden ibarettir Yahudi: "Siz hepiniz, hatta içinizdeki Yahudi düşmanları bile, Yahudisiniz, zira şehitlik yazıldı size." O zaman da kendini artık hayalî olmayan hahamlara ve kan kardeşlerine izah etmek zorunda kalır. Hepsi onu kansız bir evrenselcilikle, özcülükle, alegoricilikle, olayı simgeselde ve imgeselde nötrleştirmekle suçlayacaktır.

"Kan kardeşlerim bana dönüp dediler ki:
'Yahudi değilsin sen. Havraya gelmezsin...'

'Şarlatan o sözlerini zikrettiğin hahamlar. Hiç var mıydılar? Bir de onların o hayasız sözleriyle besledin kendini.'

'Başkaları için Yahudisin ama bizim için ne kadar az Yahudisin.'

Kan kardeşlerimden en aklı başında olanı bana dönüp dedi ki:

'Yahudi ile Yahudi olmayanı birbirinden hiç ayırmamak Yahudilikten çıkmak değil mi zaten?' Diğerleri de ekledi: 'Kardeşlik, vermek, vermek, vermektir, fakat neysen onu verebilirsin ancak.' / Yumruğumu göğsüme vurup düşündüm: / 'Ben bir hiçim. / Başım kesik. / Fakat bir insanın bir insan kadar yok mu kıymeti? / Başı kesik bir adamın, bir mümin kadar?'"

Jabès bu diyalogda sanık değildir, diyaloğu da suçlamaları da içinde taşır. Bu kendi kendisiyle örtüşmeme halinde, Yahudiden hem daha çok Yahudi hem daha az Yahudidir. Fakat belki de Yahudinin kendi kendiyle özdeşliği diye bir şey yoktur. Yahudi de o zaman kendi kendisi olma imkânsızlığının diğer adı olur. Yahudi bölünmüş ve öncelikle harfin şu iki boyutuna ayrılmıştır: alegori ve harfilik. Yahudi farka ve harfiliğe yerleşip orada devletleşseydi eğer, tarihi de herhangi bir ampirik tarihten ibaret olurdu. Soyut bir tümelliğin matematiğinde sindirilebilseydi eğer, bir tarihi bile olmazdı.

Harfi olayın kanlı canlı eti ile kavramın soğuk teni arasında dolaşır anlam. Kitaba da bu şekilde geçer. Her şey kitaba/kitapta geçer. Her şey kitapta yaşamalıdır. Kitaplar da. Bu yüzden kitap asla bitmez. Daima azapta, daima beklemededir.*

* Fr. *en veilleuse*: *veilleuse* kelime anlamıyla "(için için) sürekli yanan küçük alev ya da lamba", "gece lambası" demektir. *En veilleuse* tabiri düşük ısıda, sönük bir alevle aydınlatan şeyler ya da "bekleme modu"nda olduğu gibi askıya alınan bir faaliyet için söylenir. –*ç.n.*

"– Masamda bir lamba var, ev de kitabın içinde.
– Evde yaşayacağım nihayet.

– Kitap nerede bulunur?
– Kitapta."

Her kitap dışına çıkış kitabın içinde olur. Şüphesiz, yazının sonu da yazının ötesinde durur: "Kendi tamamına eren yazı ancak bir küçümsemenin tecellisidir." Yazı sonsuz ayrılığın itirafında benliğin ötekine, başka'ya doğru yırtılması değilse eğer, kendi kendinden haz almaksa, yazmak için yazmanın zevkinden veya sanatçının tatmininden ibaretse, kendi kendisini yok eder. Yumurtanın yuvarlaklığında ve Özdeşin tamlığında kendinden geçer. Ötekine, başka'ya doğru gitmenin aynı zamanda kendi kendini yadsımak olduğu doğrudur ve yazı geçerken anlam da kendi kendisine yabancılaşır. Niyet, söylenebilmek için kendi kendisini aşarak kendi kendisinden kopar: "Nefret ediyorum söylenen sözden, zira söylendiği anda zaten yokum ben." Yine şüphesiz, yazının sonunun yazıyı geçmesi gibi, yazının başlangıcı da henüz kitapta değildir. Kitabın mimarı ve muhafızı olan yazar evin girişini bekler. Yazar sınırdan geçiren kişidir ve yazgısının anlamı daima eşiğe bağlıdır. "– Kimsin sen? – Evin bekçisi. – ... Kitapta mısın? – Eşikte dururum."

Fakat –işin özü de bu– kitaba ilişkin olarak dışarıda olan her şey, kitabın bütün bu olumsuzluğu, *kitabın içinde* gerçekleşir. Kitabın dışına çıkış, başka ve eşik, bunların hepsi *kitapta* dile getirilir. Başka ve eşik yine ancak kitapta yazılabilir ve kitapta itiraf edilir. Kitaptan çıkmak da ancak kitabın içinde olur, zira Jabès için kitap dünyada değil, dünya kitaptadır.

"Dünya var çünkü kitap var..." "Kitap kitabın eseridir." "... Kitap kitabı çoğaltır." Var olmak kitapta-olmaktır, her ne kadar varlık denen şey ortaçağda genellikle Tanrı'nın Kitabı denen şu yaratılmış doğa olmasa da. Tanrı'nın kendisi de bu yolla insanı Tanrı'ya, varlığı da benliğe bağlayan kitapta ortaya çıkar. "Tanrı varsa eğer, kitapta olduğu için var." Jabès kitabın kuşatma altında (*investi*) ve tehlikede olduğunu bilir; bilir ki "bu yanıt da yine bir soru ve bu ev de her daim tehdit altında"dır. Ne var ki kitap ancak hiç'in, varlık olmayanın ve anlamsızlığın tehdidi altında olabilir. Tehdit –burada olduğu gibi– *var olabilseydi* eğer, itiraf edilmiş, dile getirilmiş, ehlileştirilmiş, diğer bir deyişle, evin ve kitabın olurdu.

Öyleyse bütün tarih kaygısı, bütün şiir kaygısı, bütün Yahudilik kaygısı bu nihayetsiz sorunun, bu sorunun şiirinin iç sıkıntısıdır. Bütün olumlamalar ve bütün olumsuzlamalar, bütün çelişik sorular, eşi benzeri olmayan bir mantık olan Mantıkla –bu noktada ona Gramer demek gerek– kitabın birliğine kabul edilir. Fakat bu kaygının ve bu savaşın, bütün bu suların köpürüşünün temelinde dingin ve sessiz bir sorusuzluk yok mudur? Sorunun yazılması, bir karar ve bir çözüm olması itibariyle, durmanın ve yanıt vermenin başlangıcı değil midir? Soruya ilişkin ilk şiddet değil midir bu? İlk kriz ve ilk unutuş; tarih olarak başıboşluğun, diğer bir deyişle, başıboşluğun bizzat gizlenmesi olarak anlaşılan başıboşluğun zorunlu başlangıcı değil midir?

Sözünü ettiğimiz sorusuzluk bir dogma değildir henüz; kitaba olan iman da, bildiğimiz gibi, Kutsal Kitap'a inanıştan önce gelebilir. Hatta ondan sonra da yaşamaya devam edebilir. Sözünü ettiğimiz sorusuzluk varlığın bir Gramer olduğunun; dünyanın baştan sona şiirsel bir yazıyla ya da şifre çözücülükle oluşturulacak (ya da baştan oluşturulacak) bir kriptogram olduğunun; kitabın kökensel olduğunun, her şeyin *dünyaya ait* olmadan önce ve *dünyaya* gelebilmek için *kitaba ait* olduğunun, her şeyin ancak kitaba *yanaşarak* doğabileceğinin, ancak kitabın *nazarında* başarısız olarak ölebileceğinin ve daima kitabın aldırışsız kıyılarının *önce* geldiğinin aşılmamış kesinliğidir.

Peki ya Kitap varlığın –kelimenin her anlamıyla– bir *çağ*'ından ibaret olsaydı (kapanmakta olan bir çağ ve kapanırken de can çekişen Varlığı sönen alevinde ya da geri çekilen pençesinde görmeye izin verecek ve adeta son bir maraz gibi, bazen ölüm döşeğinde görülen şu geveze ve inatçı aşırı hatırlama hali gibi, ölü kitap hakkındaki kitapları çoğaltan bir çağ)? Peki ya kitabın biçimi artık anlama model olmayacak olsaydı? Varlık radikal bir biçimde kitabın dışında, varlığın lafzının dışında olsaydı? Bu da artık yaz(ıl)manın ve anlamlamanın değemeyeceği bir aşkınlığın, artık sayfada yatmayacak/batmayacak ve en önemlisi de ondan önce kalkacak/doğacak bir aşkınlığın temelinde böyle olsaydı? Varlık kitaplarda kaybolsaydı? Kitaplar da varlığın yitip gidişi olsaydı? Dünya-varlık, onun şimdi-burada mevcudiyeti ve varlık olarak anlamı da yalnızca bir okunaksızlıkta, yitirilmiş ya da aranan bir okunaklılığın ya da ilahi bir ansiklopediden henüz koparılmamış bir sayfanın suç ortağı olmayacak radikal bir okunaksızlıkta açığa çıksaydı? Dünya, Jaspers'in tabiriyle, "bir başkasının elyazması" dahi olmayıp, öncelikle olası her elyazmasının başka'sı olsaydı? Dahası, "çöp sepetinde duran buruşturulmuş bir sayfadır isyan" demek için hep çok erken olsaydı? Kötülü-

ğün, bir *lapsus calami*'den (kalem sürçmesi) ya da Tanrı'nın karman çorman yazısından ötürü, sadece *deşifre edilemez* olduğunu söylemek için, "Kötülükte, yaşantımız Kitapların Kitabında okunaksız olduğu için dışlanmış, baş aşağı duran bir harf biçiminde" demek için hep çok erken olsaydı? Peki ya Ölüm, hem zaten bildiğimiz gibi, Yahudi Tanrısı'nın her yıl sadece yaşamasına izin verdiklerinin isimlerini kaydettiği kitaba *bizzat* kaydedilemeseydi? Ölmüş ruh da daima uyandırılabilecek ölü harften/lafızdan fazlası ya da azı ama her halükârda ondan başka bir şey olsaydı? Kitap da ölümün en kesin unutuluşu; kitaptan, gramerden ve orada varlığın anlamı namıyla beliren her şeyden daha yaşlı veya daha genç, onlarla aynı yaşta olmayan bir yazının –yine hâlâ okunaksız bir yazının– gizlenmesi olsaydı?

Bahsettiğimiz radikal okunaksızlık bir irrasyonellik, ümitsiz bir anlamsızlık ya da anlaşılmaz ve mantıksız olanın karşısında kaygıya yol açabilecek her şey değil. Okunaksızlığın bu yorumu –ya da belirlenimi– zaten kitaba aittir, zaten kitap cildinin olanaklılığında sarılı bulunur. Kökensel okunaksızlık kitaba, akla ya da *logos*'a içsel bir andan ibaret olmadığı gibi, onlarla kıyaslanamaz olması itibariyle hiçbir simetri ilişkisine girmediğinden, onların tersi de değildir. Kitaptan (kronolojik olmayan anlamda) önce gelen bu okunaksızlık, öyleyse hem kitabın bizzat olanaklılığı, hem de, kitabın içinde, sonradan gelen nihai bir "rasyonalizm"-"irrasyonalizm" karşıtlığının olanaklılığıdır. Okunaksız olanda kendini duyuran varlık bu kategorilerin ötesinde ve, yazılırken de, kendi adının ötesindedir.

Jabès'i *Sorular Kitabı*'nda bu soruları telaffuz etmemiş olmakla suçlamak gülünç olur. Bu sorular, onların hem canlılığına hem de uyuşukluğuna ihtiyaç duyan edebi edimde uyuyabilir ancak. Sorunun silinip gitmesi kadar salt teyakkuzu da yazının sonu olurdu. Yazmak yine bir kez daha ontoloji ile grameri karıştırmak değil midir? Ölü sözdizimindeki bütün yerinden oynamaların, sözün dile karşı bütün saldırılarının, bizzat lafzın sorgulandığı bütün sorguların kaydedildiği grameri kastediyoruz. Edebiyatı hedef alan yazılı sorular, ona yapılan bütün işkenceler yine edebiyatta ve edebiyat yoluyla şekil değiştirir, kurutulur ve unutulur; kendi kendinin, kendi kendine ve kendindeki değişkeleri haline gelmiş olarak, kangrenlere, diğer bir deyişle, her zamanki gibi, yaşamın hilelerine dönüşür. Yaşam da edebiyatta kendi kendisini yadsıyorsa eğer, bu ancak daha iyi hayatta kalabilmek içindir. Daha iyi var olabilmek için. Kendi kendisini ne kadar olumluyorsa o kadar yadsır ancak: Kendi kendisini farklılaştırır/öteler ve *différance* olarak yazar. Kitaplar

daima *yaşam* kitapları (ilk örneği Yahudi Tanrısı'nın tuttuğu *Yaşam Kitabı* olabilir) ya da *ölümden sonraki yaşam* kitaplarıdır (ilk örneği Mısırlıların tuttuğu *Ölülerin Kitapları* olabilir). Maurice Blanchot, "insan radikal bir sorgulama *yapabilir* mi, yani, nihayetinde, insan edebiyat *yapabilir* mi?" diye yazdığında, belli bir yaşam fikrine dayanarak, bazen "yapamaz" demek de bir o kadar mümkündür – meğerki saf bir edebiyatın edebiyat olmadığı ya da ölümün ta kendisi olduğu kabul edilsin. Kitabın kökeni sorusu, mutlak sorgu, olası tüm sorguların sorgusu olan "Tanrı'nın sorgula(n)ması" asla hiçbir kitaba ait olmayacaktır – tabii bu soru, sorgulama esnasında, belleğinin eklemlenmesinde/dile gelmesinde, *cümle*'sinin esnasında ve geleneğinde kendi kendisini unutmadığı ve kendi kendisinin hatırası, onu kendi kendisine bağlayan sözdizimi onu gizli bir olumlamaya çevirmediği müddetçe. Şimdiden, kökeninden uzaklaşan bir soru kitabı.

Bu andan itibaren, Tanrı'nın sahiden de, Jabès'in dediği gibi, *Tanrı'nın sorgula(n)ması* olabilmesi için son bir olumlamayı da soruya dönüştürmek gerekmiyor mu? O zaman belki edebiyat da bu sorunun uyurgezer gibi yer değiştirmesinden başka bir şey olmayacaktır:

"Bir, Tanrı'nın kendi kendisini sorguladığı Tanrı'nın Kitabı vardır, bir de Tanrı'nınkiyle boy ölçüşen insanın kitabı. –Reb Rida."

ŞİDDET VE METAFİZİK

Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme[1]

> İbranilik ve Helenizm... bu iki etki noktası arasında gidip gelir, bazen birinin çekimini daha güçlü hissederken, bazen diğerininkine daha fazla kapılır dünyamız ve bu ikisi arasında –hiç olmaz gerçi ama– eşit ve mutlu bir biçimde dengelenmelidir. (MATTHEW ARNOLD, *Kültür ve Anarşi*)

FELSEFENİN dün ölmüş olması, Hegel'den veya Marx'tan, Nietzsche'den veya Heidegger'den beri ölmüş olması –bu durumda felsefe hâlâ daha kendi ölümünün anlamına doğru başıboş sürüklenecektir– ya da (bizzat *philosophia perennis*'i ilan eden sözlerin gölgesinde sessizce itiraf edildiği gibi) hep ölmekte olduğunun bilinciyle yaşamış olması; *tarihte, bir gün* ölmüş olması ya da daima ölüm ıstırabından geçinerek

1. Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1. basım, Paris: Alcan, 1930; 2. basım, Paris: Vrin, 1963; Türkçesi: *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İthaki, 2016; *De l'existence à l'existant* (Varoluştan Var Olana), Paris: Fontaine, 1947; "Le temps et l'autre", *Le Choix, le monde, l'existence* içinde, Cahiers du Collège philosophique, Paris: Arthaud, 1949; Türkçesi: *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis, 2005; *En découvrant l'existence Avec Husserl et Heidegger* (Husserl ve Heidegger'le Varoluşu Keşfederken), Paris: Vrin, 1949; *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* (Bütünlük ve Sonsuz, Dışsallık Üstüne Deneme), Lahey: Martinus Nijhoff, 1961; *Difficile liberté, Essais sur le judaisme* (Zor Özgürlük, Yahudilik Üstüne Deneme), Paris: Albin Michel, 1963.

Burada ayrıca yeri geldiğinde bahsedeceğimiz başka makalelere de atıfta bulunuyoruz. Belli başlı yapıtlar başlıklarının baş harfleriyle anılacaktır: *Théorie de l'Intuition*... THI; *De l'existence à l'existant*: EE; *Le Temps et l'Autre*: TA; *En découvrant l'existence*: EDE; *Totalité et Infini*: TI; *Difficile Liberté*: DL.

Okumakta olduğunuz metin Emmanuel Levinas'ın iki önemli metni yayımlandığı esnada yazılmış durumdaydı: "La Trace de l'Autre", *Tijdschrift voor Filosofie* içinde, Eylül 1963 (Türkçesi: "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar* içinde, haz. Zeynep Direk, çev. Erdem Gökyaran, Metis, 2016, s. 12-46) ve "La Signification et le Sens" (Anlamlama ve Anlam), *Revue de métaphysique et de morale* içinde, 1964, no. 2. Maalesef burada bunlara kısa göndermelerde bulunmakla yetiniyoruz.

yaşamış olması, kendi olanaklılığını (aykırı zeminini, geçmişini ya da gerçeğini, ölümünü ya da membaını teşkil eden) felsefe olmayan şeyden koparıp ayırmak suretiyle tarihi açmanın şiddetinden geçinerek yaşamış olması; felsefenin bu ölümünün ya da ölümlülüğünün ötesinde, hatta belki bizzat onun sayesinde, düşüncenin bir geleceğinin olması, hatta bugün söylendiği gibi, felsefede geriye kalan ne varsa hepsine dayanarak düşüncenin bütünüyle gelecek olması; üstelik daha da tuhafı, bizzat geleceğin de böylece bir geleceğinin olması... bütün bunlar yanıt potansiyeli olmayan sorular. Bunlar, doğuştan ve en azından bir kereleğine, felsefenin çözemeyeceği problemler olarak felsefeye sorulmuştur.

Belki de *felsefi* bile değildir bu sorular; *felsefenin* soruları değildir artık. Yine de bugün, kurumların veya dillerin diasporasına rağmen, tıpkı sermaye ya da yoksulluk gibi birbirini tetikleyen ve kendi kendine çoğalıp büyüyen yayınlara ve tekniklere rağmen, en azından (bıkıp usanmadan sorgulamak gereken) bir hatıraya istinaden dünyada hâlâ filozof denenlerin ortaklığını kurabilecek yegâne sorular bunlar olsa gerek. Öyleyse sorunun henüz –ikiyüzlü bir yanıtın soru kisvesi altında kendini çoktan göstermiş olacağı, sinsi bir biçimde sorunun bizzat sözdiziminde kendini çoktan duyurmuş olacağı kadar– belirlenmiş olmadığı o kırılgan anda ortaya çıkan bir ortaklığından bahsedebiliriz. Kararın, inisiyatifin, mutlak ilkliğin ortaklığı, fakat tehdit altındaki bir ortaklık, zira soru aramaya karar verdiği dili henüz onda bulamamış, onun kendi olanaklılığının içerdiğinden henüz emin olamamıştır. Sorunun olanaklılığı hakkındaki sorunun ortaklığı. Bu pek bir şey demek değil, hatta neredeyse hiçbir şey demek, fakat bugün kararın sarsılmaz değeri ve sarsılmaz karar yükümlülüğü dediğimiz şey işte burada saklanıyor, özü burada yatıyor. Sarsılmaz bir sorumluluk.

Neden sarsılmaz? Çünkü olanaksız olan *zaten* vuku bulmuştur. Sorgulamanın bütününe göre; olanların, nesnelerin ve belirlenimlerin bütün hepsine göre olanaksız olan; olguların tarihine göre olanaksız olan şey vuku bulmuştur: Sorunun bir tarihi, saf sorunun saf bir belleği vardır ve belki bu sayede, kendi olanaklılığıyla, mirası ve (genel olarak ve saf bellek olarak) saf belleği mümkün kılar. Soru çoktan başlamıştır, bunu biliyoruz; sorunun geçmişine karşı kendini güvenceye alan *başka* bir mutlak kökene, başka bir mutlak karara ilişkin bu tuhaf kesinlik eşi benzeri olmayan bir öğretinin mümkün olmasını sağlar: soru disiplininin. Henüz olumsuzun geleneği dahi olmayan, ironiden, mayötikten, *epokhe*'den ve şüpheden çok daha önce gelen ve zaten kendisi de akla hayale sığmayan şu olumsuz belirlenim geleneği dahi olmayan bu disiplin yo-

luyla ("yoluyla" dediğimize göre, *zaten* okuyabildiğimizi varsayıyoruz) bir emir bildirilir: Soru korunmalıdır. Soru olarak korunmalıdır. *Sorunun* özgürlüğü (çift yönlü tamlama*) söylenmeli ve muhafaza edilmelidir: Soru olarak kalan (*demeurée*) sorunun evinin (*demeure*) kurulması, geleneğinin gerçekleşmesi demektir bu. Bu emrin etik bir anlamı varsa eğer, bu onun etik *alan*'ına ait olmasından değil, genel olarak her etik yasayı –en nihayetinde– mümkün kılmasındandır. Bildirilen hiçbir yasa yoktur ki bir söz söyleme özgürlüğüne yönelik olmasın; hiçbir emir yoktur ki bir söz söyleme özgürlüğünü hedef almasın. Öyleyse sorunun olanaklılığını teyit etmeyip kendinde *kapatmayan* –diğer bir deyişle, onu varsayıp gizlemeyen– ne yasa vardır ne de emir. Dolayısıyla soru daima kapatılmıştır; asla doğrudan doğruya soru olarak belirmez, ancak yanıtın onu zaten belirlemeye başladığı bir önermenin hermetikliği içerisinden belirir. Sorunun saflığı, yorumbilgisel (*herméneutique*) bir çalışmanın farkıyla, kendini olsa olsa duyurur ya da çağrıştırır.

Dolayısıyla felsefenin olanaklılığını, yaşamını ve ölümünü sorgulayanlar sorunun kendi üzerine ve kendi kendisiyle olan diyaloğuna çoktan katılmış, çoktan onun ağına düşmüşlerdir; sorunun kendi kendisiyle muhaberesine dahil olarak, çoktan felsefenin anısıyla hareket ederler. Öyleyse nihayetinde kendi kendisi üzerine yine kendi içinde spekülasyonda bulunmak, kendi kendisini kendi içinde düşünmek/yansıtmak ve yine kendi içinde sorgulamak özünde bu muhaberenin yazgısıdır. İşte böyle başlar muhaberenin kendi tarihi dünyada nesneleşmeye, ikinci olarak yorumlanmaya ve belirlenmeye; işte böyle başlar genel olarak soru ile sorunun kendisinin belirli –sonlu ya da ölümlü– bir ânı ve kipi olarak "felsefe" arasındaki farkta cereyan eden savaş. Bizzat soru'*nun* yapabildiği/gücü ya da macerası olarak anlaşılan felsefe ile macera'*daki* belirli bir olay ya da dönüm noktası olarak anlaşılan felsefe arasındaki farkta.

Bu fark bugün daha iyi düşünülüyor. Bu farkın bugün gün yüzüne çıkmış olması ve *fark olarak* düşünülüyor olması, şüphesiz olguların, tekniklerin veya fikirlerin tarihçisi için onun en göze çarpmayan, en önemsiz alametidir. Fakat tüm olası sonuçlarıyla birlikte anlaşıldığında, bu belki de çağımızın en derine kaydedilmiş özelliğidir. Bu farkı daha iyi düşünmek demek, filozofların daima ağına düştüklerinin bilincinde oldukları gelenek temelinde bir şey olacaksa hâlâ, bunun ancak gelene-

* Buna göre, "sorunun özgürlüğü" aynı zamanda "soru (sorma) özgürlüğü" olarak anlaşılabilir. –*ç.n.*

ğin kaynağını talep etmekten vazgeçmemek ve onun olabildiğince yakınında durmaya çalışmak koşuluyla mümkün olduğunu bilmek değil mi öncelikle? Rehavetle çocukluğa dönüp eveleyip gevelemeye başlamak değil, tam aksi demek bu.

Bize yakın olup Hegel'den beri ve onun o muazzam gölgesi altında, bu bütüncül tekrarı bize dikte eden, bizi onun huzuruna geri çağıran ve onu felsefenin en öncelikli meselesi kabul eden iki büyük ses hiç şüphesiz Husserl'in ve Heidegger'in sesleridir. Bu geleneğe müracaat (ki gelenekçilikle hiç alakası yoktur), aralarındaki en derin ayrılıklara rağmen, Husserl'in fenomenolojisi ile Heidegger'in –burada idareten, kolaylık olsun diye ve biraz da zorlayarak– "ontolojisi"[2] diyeceğimiz şeye ortak olan bir niyetin etrafında şekillenmiştir.

Buna göre, çok kısaca:

1. Felsefe tarihinin tamamı *Yunan* kaynağından hareketle kavranır. Burada söz konusu olan, bildiğimiz gibi, bir Batıcılık ya da tarihselcilik[3] değildir. Bu sadece felsefenin kurucu kavramlarının öncelikle Yunan olmasından ve bunların sunduğu ortam olmaksızın felsefe yapmanın veya felsefeyi dile getirmenin mümkün olmamasındandır. Platon'un Husserl'in nazarında, *telos*'u hâlâ karanlıklarda uyuyan felsefi bir aklın ve görevin kurucusu olması; Heidegger içinse, varlık düşüncesinin unutularak felsefe olarak belirlendiği an olması... – bu ikisi arasındaki fark,

2. Heidegger metafizikte uyumakta olan o tam anlamıyla ontolojik niyeti yerli yerine koymaya çalıştıktan ve "metafiziksel ontoloji"nin altında yatan "temel ontoloji"yi uyandırdıktan sonra, en nihayetinde, geleneksel çokanlamlılığın inatçılığı karşısında, bundan böyle "ontoloji" ve "ontolojik" terimlerini terk etmeyi önerir (*Metafiziğe Giriş*). Varlık sorusu hiçbir ontolojiye tabi kılınamaz.

3. Diğer bir deyişle, görecilik: Felsefenin hakikati, Yunan ya da Avrupa olayının olgusallığıyla ilişkisine bağlı değildir. Tam tersine, kaynağı Husserl ve Heidegger tarafından farklı biçimlerde belirlenen bir ortaya çıkıştan ya da çağrıdan hareketle Yunan ya da Avrupa'ya özgü *eidos*'a erişmelidir. Yine de her ikisi için de "felsefenin ortaya çıkışı" ("Aufbruch oder Einbruch der Philosophie", Husserl, *Krisis*...) "kökensel fenomen"dir ve "tinsel figür" (*a.g.y.*) olarak Avrupa'yı niteler. Her ikisi için de "*philosophia* kelimesi felsefenin, her şeyden önce ve öncelikle, Yunan dünyasının varoluşunu belirleyen bir şey olduğunu söyler bize. Dahası, *philosophia* aynı zamanda da özünde Batı-Avrupa tarihimizin en derinde yatan seyrini belirler. Şu beylik 'Batı-Avrupa felsefesi' tabiri aslında bir totolojidir. Niçin? Çünkü 'felsefe' bizzat varlığı itibariyle Yunandır – burada Yunan şu demek: Kökensel varlığı itibariyle felsefenin doğası öyledir ki felsefe öncelikle ve yalnızca Yunan dünyası üzerinde hak iddia edip onu ele geçirerek ortaya çıkabilmiştir." Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, Logos, 2000. Yunana bu göndermelerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine daha detaylı açıklamalar için bkz. *Chemins qui ne mènent nulle part* (Hiçbir Yere Götürmeyen Yollar), çev. Wolfgang Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962.

Yunan olan ortak bir kökün çıkış noktasında belirleyicidir ancak. Bu fark, bütünüyle aynı egemenliğe –ayrıca daha sonra ne fenomenolojinin ne de "ontoloji"nin yakasını bırakacak olan aynı'nın egemenliğine– tabi olan soyun devamı bakımından kardeşler arasındaki fark gibidir.

2. Husserl ve Heidegger'in farklı yollardan giderek bizi önüne çıkardığı arkeoloji, her seferinde, metafiziğin başka bir şeye tabi kılınmasını ya da ihlal edilmesini ama her halükârda *metafiziğin indirgenmesini* gerektirir. Bu jest Husserl ve Heidegger için, en azından görünürde, çok farklı anlamlara gelse de bu böyledir.

3. Son olarak, *etik* kategorisi burada sadece metafizikten ayrı tutulmamış, kendisinden başka bir şeye, daha önce gelen ve daha radikal bir mercie göre düzenlenmiştir. Böyle olmadığında ve yasa, karar verebilme gücü ve başka'yla ilişki yine *arkhe* ile birleştiğinde, orada etik özgüllüklerini kaybederler.[4]

Yegâne felsefenin yegâne kaynağına göre düzenlenen bu üç motif genel anlamda felsefi olan her imkânın alabileceği yegâne istikameti işaret eder. Husserlci fenomenoloji ile Heideggerci "ontoloji" arasında bir diyalog mümkünse eğer, bunların az çok doğrudan doğruya söz konusu olduğu her yerde, bu diyalog sanki sadece Yunan gelenekselliği içerisinden anlaşılabilir. Yunan-Avrupa macerasının meyvesi olan temel kavramsal sistem bütün insanlığı ele geçirirken, bu üç motif de bütün *logos*'u ve dünya çapındaki tarihsel-siyasi durumu belirleyecektir. Hiçbir felsefe, önce onlara boyun eğmeden ya da sonunda felsefe dili olarak kendi kendisini yok etmeden, onları sarsamaz. Tarih bilimi ve felsefelerinin ancak varsayabileceği bir tarihsel derinlikte, Yunan unsurunun güvenilirliğine emanet olduğumuzu biliriz; bu ne alışkanlıktan ne de rahatlıktan gelen bir bilgi ve güvendir; aksine, tam da o sayede bütün tehlikeleri düşünebilir, bütün kaygıları ve bütün açmazları deneyimleyebiliriz. Sözgelimi kriz bilinci, Husserl için, Descartes ve Kant düşüncesinde Yunan tasarısını gerçekleştirmeye başlayan aşkınsı bir motifin geçici, hatta neredeyse zorunlu olarak örtbas edilmesinden ibarettir: Bu motif bilim olarak felsefedir. Heidegger sözgelimi "uzun zamandır, çok uzun bir zamandır, düşünce kurumuştur" dediğinde, sudan çıkmış balık gibi olduğunu söylediği düşünceye geri vermek istediği unsur yine –za-

4. Husserl: "Akıl 'kuramsal', 'pratik' ya da 'estetik', vs. olarak ayrılmaya gelmez" ("La Philosophie comme prise de conscience de l'humanité", çev. Paul Ricœur, *Vérité et Liberté*). Heidegger: "'Mantık', 'etik', 'fizik' gibi terimler başlangıçtaki düşünce yitmeye başladığında belirir ancak." *Brief über den 'Humanismus'*, *Wegmerken* içinde, Frankfurt: V. Klostermann, 1967; Türkçesi: *Hümanizm Üzerine*, *a.g.y.*

ten–Yunan unsurudur; Yunan varlık düşüncesidir, ortaya çıkışıyla ya da çağrısıyla Yunanı üretecek varlık düşüncesi. Bahsettiğimiz bilgi ve güven o halde dünyada değildir – esas olarak dilimizin olanaklılığı ve dünyamızın dayanağıdır.

Emmanuel Levinas'ın düşüncesi de işte bu derinlikte bizi titretir.

Bu kuraklığın ortasında, sürekli büyüyen bu çölde, temelinde artık varlığın ve fenomenliğin düşüncesi olmak istemeyen bu düşünceyle birlikte, görülmedik bir hevessizleşmeyi ve mülksüzleşmeyi düşlemeye başlarız:

1. Yunancada, dilimizde, tarihinin bütün alüvyonlarının zenginliğiyle dopdolu bir dilde –sorumuz şimdiden beliriyor– bir ayartabilme gücü olduğunu bizzat kabul eden ve hiç durmadan bununla oynayan bir dilde, bizi Yunan *logos*'unu yerinden oynatmaya, kimliğimizi ve belki de genel olarak kimliği/özdeşliği yerinden oynatmaya davet eder bu düşünce; Yunan yerini ve belki de genel olarak her yeri terk ederek, artık bir kaynak ve bir yer dahi teşkil etmeyen (zira bunlar tanrılara fazlasıyla açıktır) bir şeye, bir *teneffüs*'e doğru, kaynağın Platon'dan ve Presokratiklerden de daha yakınında değil sadece, her Yunan kökeninin berisinde fısıldanmış bir peygamber sözüne doğru, Yunanın başka'sına doğru (ama Yunanın başka'sı Yunan-olmayan mıdır? Hepsinden de öte, Yunan-olmayan diye *adlandırılabilir* mi? Sorumuza iyice yaklaşıyoruz) gitmeye çağırır bizi. Bu düşünce için bütün Yunan *logos*'u zaten püskürmüş ve, bir zemin üzerine değil, daha eski bir yanardağın eteklerine çökerek yatışmış humuslu topraktır. Öyle bir düşünce ki, filolojiye başvurmadan ve salt deneyimin kendisinin dolaysız ama üstü örtülü çıplaklığına bağlı kalarak, Yunana özgü Aynı'nın ve Bir'in (varlığın ve fenomenin ışığı) tahakkümünden kurtulmak ister, tıpkı bir zulümden kurtulur gibi – şüphesiz dünyada eşi benzeri olmayan, ontolojik ya da aşkınsı bir zulüm ama aynı zamanda da dünyadaki bütün zulümlerin kökeni ve mazereti. Yine öyle bir düşünce ki "Batı felsefesine hükmeden bütünlük kavramında sabitlenmiş", "varlığın kendini savaşta gösteren yüzü"yle (TI, x) büyülenmiş bir felsefeden kurtulmak ister.

2. Yine de bu düşünce, birincil olanaklılığıyla, metafiziksel (gerçi sorduğumuz soru doğrultusunda ilerleyecek olursak, Yunan bir mefhumdur) olarak tanımlanmak ister. Levinas'ın tabiiyetinden kurtarmak ve bütün Aristoteles geleneğine karşı kavramını yerli yerine koymak istediği bir metafiziktir bu.

3. Bu düşünce, aşkınlık alanını açarak metafiziği serbest kılabilecek

yegâne ilişki olan etik ilişkiye –sonsuz-ölçüde-başka olarak sonsuzla, başkasıyla olan şiddetsiz ilişkiye– müracaat eder. Bunu da etiği ve metafiziği kendilerinden başka bir şeye dayandırmadan ve kaynak noktalarında başka sulara karıştırmadan yapar.

Söz konusu olan o halde Yunan sözünün tarihiyle kuvvetli bir hesaplaşma isteğidir. Kuvvetli dememizin sebebi, bu girişimin, türünün ilk örneği olmasa da diyalog konusunda Yunanların –öncelikle de Husserl ve Heidegger adlı iki Yunanın– yanıt vermeye davet edildiği bir irtifaya ve bir feraset düzeyine erişmesidir. Levinas'ın esinlendiği mesihçi eskatoloji felsefi apaçıklık denen şeye yedirilmek, hatta felsefi apaçıklığı "tamamlamak" (TI, x) dahi istemese de söylemi bakımından ne bir Yahudi teolojisi ne de bir Yahudi mistisizmi olarak gerçekleşir (hatta teolojinin ve mistisizmin yargılanması olarak bile anlaşılabilir); ne bir dogmatik teoloji ne *bir* din ne de *bir* ahlak olarak gelişir. Otoritesini son tahlilde asla İbrani tezlerine ve metinlerine dayandırmaz. *Deneyimin kendisine müracaat*'ın içerisinden anlaşılmak ister. Deneyimin kendisi ve deneyimdeki en indirgenemez unsur: başka'ya doğru geçiş ve başka'ya doğru çıkış; en indirgenemez biçimde başka olan başka'nın ta kendisi: başkası. Bu müracaat her zaman "felsefi bir yaklaşım" denegelmiş olan şeyle karışmaz ama aşılan felsefenin etkilenmemesinin mümkün olmadığı bir noktaya varır. Doğrusu, mesihçi eskatoloji asla harfiyen dile getirilmez: Söz konusu olan sadece çıplak deneyimde onun anlaşılabileceği/duyulabileceği ve yankılanması gereken bir alanı, bir boşluğu tayin etmektir. Bu boşluk herhangi bir açıklık değildir. Açıklığın ta kendisi, açıklığın açıklığıdır; hiçbir kategoriye ya da bütüne sığmayan şeydir; diğer bir deyişle, deneyimde geleneksel kavramlarla açıklanamayan, hatta her türlü felsefi ifadeye direnen her şey.

İki kökenin ve iki tarihsel sözün, İbraniliğin ve Helenizmin bu şekilde açıklanması ve karşılıklı olarak aşılması ne anlama gelir? İskenderiye'deki tatsız komşuluğun döne döne geri dönüşü olmayacak yeni bir ruhun, tuhaf bir ortaklığın başlangıcı mıdır bu? Heidegger'in de felsefeden destek alarak onun ötesine ve berisine uzanan eski bir söze geçit vermek istediği düşünülürse, bu diğer geçit ve bu diğer söz burada ne anlama gelir? Bilhassa, bu iki kökenin ve iki sözün hâlâ diyalog içerisinde olduğu felsefeden talep edilen bu destek ne ifade eder? Levinas'ın yapıtının oldukça kısmi[5] bir okumasını yapmak için işte bu sorgulama alanını seçtik. Tabii ki, ürkek bir başlangıç namına dahi, bu alanı inceleme iddiasında değiliz. Ona ancak ucundan ve uzaktan uzağa işaret et-

meye çalışmakla yetineceğiz. Öncelikle (ve kafamızı karıştıran hususlara yer vereceğimiz birkaç paranteze ve nota rağmen) kendimizi şerh veya inceleme tarzıyla sınırlandırarak bir düşüncenin kendi temalarına ve cesur hamlelerine sadık kalmaya çalışacağız. Bahsetmek istediğimiz karşılıklı sorgulamayı zaten özünde içeren ve taşıyan sebat ve kaygısıyla, bu düşüncenin tarihine de aynı şekilde bağlı kalmaya çalışacağız.[6] Daha sonra, birkaç soru sormaya çalışacağız. Bu sorular şu hesaplaşmanın kalbine yaklaşmayı başarırsalar da itiraz olmayacak, daha ziyade Levinas'ın *bize* sorduğu sorular olacak.

Az önce "temalar"dan ve "bir düşüncenin tarihi"nden bahsettik. Salt yönteme ilişkin olmayan, klasik bir güçlük bu. Bu sayfaların kısalığı bunu daha da güçleştirmekle kalacak. Birinden birini seçmeyeceğiz. Levinas'ın düşüncesinin ve yapıtlarının tarihini o müthiş *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında bir araya gelerek zenginleşen temaların düzenine ya da toplamına –buna sistem dememek gerek– feda etmeyi reddedeceğiz. Zira bu kitapta kurulan mahkemenin en büyük sanığına, bir kez olsun, inanmamız gerekiyorsa, oluş olmadan sonuç hiçtir. Fakat, aynı şekilde, niyetin kendi içindeki tutarlı birliğini de oluşa feda etmeyeceğiz çünkü o zaman oluş da büsbütün kargaşadan ibaret olurdu. Açıklık ile bütünlük arasında bir tercih yapmayacağız. Demektir ki tutarsız olacağız, fakat kendimizi sistematik bir biçimde tutarsızlığa bırakmadan. Ampirizme düşmemek için, olanaksız sistemin olanaklılığını ufkumuzdan ayırmayacağız. Burada bu tereddüdün felsefesi üzerinde durup düşünmeden

5. Sadece seçilen bakış açısından, Levinas'ın yapıtının enginliğinden, burada okuduğunuz bu denemenin maddi ve diğer sınırlarından kaynaklanmıyor bu kısmilik. Aynı zamanda Levinas'ın yazısı her eleştirinin birinci şiddetine teslim olmadığı için, yani kavramsal şema uğruna düzleştirilip etten kemikten arındırılamadığı için de kısmi bir okuma bu; zira tek başına bütün bir incelemeyi hak eden Levinas'ın yazısında, bilhassa *Bütünlük ve Sonsuz*'da, üslubun hareketini niyetten ayırmak hiç olmadığı kadar zordur. Levinas tabii ki Dionysosçu büyüyü ya da Dionysosçu şiddeti bozan iyi bir düzyazı kullanımını önerir ve şiirsel esrikliği meneder ama değişen bir şey olmaz: *Bütünlük ve Sonsuz*'da bir yandan hayranlık verici olan metafor kullanımı genellikle, hatta her zaman retorik suiistimalden kaçınsa da *pathos*'unda söylemin en kritik hareketlerini barındırır. Biz de ayık kalmaya çalışan düzyazımızda çoğu zaman bunları tekrarlamaktan imtina ederken, Levinas'a sadık mı olacağız öyleyse, yoksa ihanet mi edeceğiz? Dahası, *Bütünlük ve Sonsuz*'da temalar ne salt betimsel ne de salt tümdengelime dayalı olarak gelişir. Kumsala vuran dalgaların sonsuz ısrarıyla ilerler: Sürekli aynı dalganın aynı sahile geri dönüşü ve tekrarı; fakat dönüş her seferinde tekrarlanırken, aynı zamanda sonsuz ölçüde yenilenip zenginleşir. Yorumcuya ve eleştirmene meydan okuyan tüm bu yönleriyle *Bütünlük ve Sonsuz* bilimsel bir tez değil, bir yapıttır.

6. *Zor Özgürlük*'ün sonunda, "İmza" başlığı altında, Levinas'ın felsefi bir biyografisi için referans noktaları bulmak mümkündür.

parantez içerisinde şunu da belirtelim: Sırf dile getirmek suretiyle Levinas'ın kendi problematiğine yaklaşmış olduk.

I. IŞIĞIN ŞİDDETİ

Yunandan çıkış *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*'nde sessizce tasarlanmıştı. 1930 yılı Fransası'nda Husserl düşüncesinin tamamına hasredilmiş ilk büyük yapıttı bu. Ustanın o âna kadar yayımlanmış çalışma ve derslerinden hareketle, Husserl'in düşüncelerinin ve yayımlanmamış yapıtlarının "gebe" olabileceği "sürprizler"in rolünü daha o zamandan dikkate alan uyarılarla birlikte, fenomenolojideki gelişmelerin fevkalade bir biçimde serimlendiği bu yapıtta söz konusu tereddüt dile getirilmişti. *Theoria*'nın* emperyalizmi daha o zamandan Levinas'ı endişelendiriyordu. Ona göre *fenomenoloji*, Platon'un izinde, başka hiçbir felsefenin olmadığı kadar büyüsüne kapılmıştı ışığın. Son bir naifliği, bakışın naifliğini indirgemeyi başaramamış olduğu için, varlığı önceden nesne olarak belirliyordu.

Bu noktada bu hâlâ ürkek ve parçalı bir ithamdır.

a) Birincisi, ışığa karşı felsefi bir söylem ileri sürmek kolay değildir. Otuz yıl sonra, teoretizme ve (Husserlci) fenomenolojiye yöneltilen suçlamalar gelenekten kopuşun başlıca motifleri haline geldiğindeyse, başkası'nın yüzünün çıplaklığının yine de bir şekilde aydınlatılması gerekecektir: karşısında tüm şiddetlerin (özellikle de fenomenolojiyle el ele vermiş şiddetin) susup silahlarını bırakması gerekecek bir ışık-olmayanın "aydınlanma"sının (*épiphanie*).

b) İkincisi, ki bunu görmezden gelmek zordur, Husserl varlığı önceden nesne olarak o kadar az belirler ki *Ideen I*'de mutlak varoluş yalnızca saf bilince bahşedilmiştir. Doğrudur, genellikle bu farkın pek de önemi olmadığı ve bilinç felsefesinin daima bir nesne felsefesi olduğu ileri sürülür. Levinas'ın Husserl okuması bu noktada daima incelikli, kıvrak ve farklara vurgu yapan bir okuma olmuştur. Daha *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*'nde Levinas, kuramı genel olarak nesnellikten ayırmıştır. İleride göreceğimiz gibi, pratik bilinç, aksiyolojik bilinç, vs. de Husserl için bir nesne bilincidir. Levinas bunu açıkça görür. Söz konusu itham öyleyse aslında özne-nesne bağlaşımının indirgenemez önceliğini hedef almaktadır. Fakat Levinas daha sonra giderek Husserl fe-

* Yun. "bakış" ve "kuram" demek. –*ç.n.*

nomenolojisinin "özne-nesne bağlaşımı"nın ötesine veya berisine götüren yönleri üzerinde duracaktır. Bu sözgelimi "nesnel olmayan dışsallık" olarak "başkalık ile ilişki anlamında yönelimsellik"tir, duyusallıktır, edilgin türeyiştir, zamansallaşma hareketidir,[7] vs.

c) Üçüncüsü, *epekeina tes ousias* (tözün ötesi) güneşi Levinas için daima düşüncenin saf uyanışını ve tükenmez kaynağını aydınlatacaktır. Bu yalnızca bütünü (varlığın ya da *noema*'nın, aynı'nın ya da Ben'in bütünlüğünü) aşan Sonsuz'un Yunan atası[8] değil, Varlık ya da Ben olarak anlaşılan Aynı'nın nötr bütünlüğüne tabi bir ontolojiyi ve fenomenolojiyi yok etmenin de aracıdır. 1947'de *Varoluştan Var Olana* başlığı altında toplanan tüm denemeler "İyiyi Varlığın ötesine koyan Platoncu formül"ün bayrağı altına yerleştirilecektir (*Bütünlük ve Sonsuz*'da "Eros'un Fenomenolojisi", *epekeina tes ousias* hareketini okşama deneyimiyle betimler). 1947'de, teolojik olmayan, "daha üstün bir varoluş"a doğru bir aşkınlık olmayan bu harekete Levinas "dışkınlık" (*ex-cendance*) adını verir. Varlıktan dayanak alan dışkınlık "varlıktan ve onu betimleyen kategorilerden çıkış"tır. Bu etik dışkınlık şimdiden meta-teoloji, meta-ontoloji ve meta-fenomenoloji olarak metafiziğin yerini, daha doğrusu yer'sizliğini işaret eder. Bu *epekeina tes ousias* okumasına ve onun ontolojiyle ilişkilerine dönmemiz gerekecek. Mesele ışık olduğuna göre, şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim, Platoncu hareket öyle bir yorumlanır ki artık güneşe değil, bizzat ışığın ve varlığın ötesine, varlığın ışığı'*nın* ötesine çıkar: "Böylece *kendimizce* Varlığın ötesindeki Platoncu İyi ideasıyla karşılaşıyoruz" (vurgu bana ait) satırlarını okuruz *Bütünlük ve Sonsuz*'un sonunda, yaratıma ve doğurganlığa ilişkin olarak. *Kendimizce*, yani şu demektir: Etik dış-aşkınlık nötr bir iyiye doğru fırlatmaz, başkasına doğru fırlatır; *epekeina tes ousias* (olan) şey de esas olarak ışık değil, doğurganlık ya da cömertliktir. Yaratım ancak başka'*nın* yaratılmasıdır ve ancak babalık olarak mümkündür; baba-oğul ilişkileri de mutlak başka'nın zorunlu olarak aynı olduğu bütün mantık, on-

7. Bkz. "La Technique phénoménologique" (Fenomenolojinin Tekniği), *Husserl: Cahiers de Royaumont* içinde, No. 111, Paris: Minuit, 1959 ve "Intentionnalité et Métaphysique" (Yönelimsellik ve Metafizik), *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* içinde, Paris: PUF, 1959.

8. Latin olan diğer atası ise Descartes'çı olacaktır: düşünceye hep ondan taşan şey olarak kendini duyuran Sonsuz fikri. Böylece Levinas'ın, düşünürlerinden ayrı olarak tamamen temize çıkarttığı ve masum addettiği yegâne iki felsefi hareketi saymış oluyoruz. Buna göre gelenek, bu iki öngörü haricinde, sonsuz adı altında –Aynı'dan mutlak surette taşmaktan âciz– "sahte sonsuz"dan başka bir şey tanımamış olacaktır: belirsiz bir ufuk ya da bütünün parçalara nazaran aşkınlığı olarak sonsuz.

toloji ve fenomenoloji kategorilerinden kaçar. (Fakat Platoncu güneş zaten görünen güneşi aydınlatmıyor muydu, dışkınlık da bu iki güneş meta-forunda* meydana gelmiyor muydu? İyi, her ışığın –zorunlu olarak gececil olan– kaynağı değil miydi? Işığın ışığı (ışığın ötesindeki ışık). Çokça söylendiği gibi, ışığın kalbi karanlıktır.[9] Ayrıca Platon'un güneşi aydınlatmaz sadece: Yaratır da. İyi, varlıklara "türemeyi, büyümeyi ve beslenmeyi" [*Devlet*, 508a-509b] veren görünür güneşin babasıdır.)

d) Son olarak, Levinas Husserl'in analizlerinde kuramsal bilincin ilkelliğini yumuşatan ya da karmaşıklaştıran her şeye karşı şüphesiz son derece dikkatlidir. *Kuramsal olmayan bilince* ayrılmış bir paragrafta, genel olarak nesnelliğin önceliğinin *Ideen I*'de illaki kuramsal tavrın önceliğiyle karışmadığı kabul edilir. "Yeni ve indirgenemez bir ontolojik yapıda olan" kuramsal olmayan edimler ve nesneler vardır. "Sözgelimi," der Husserl, "*değer atfetme* edimi, şeylerin dünyasına nazaran özgül bir *aksiyolojik* nesne (*Gegenständlichkeit*) teşkil eder; yeni bir bölgeden bir varlıktır..." Levinas teoretik nesnelliğe verilen önemin *Ideen I*'de en çok tercih edilen aşkınsı kılavuzdan, yani uzama yayılmış şeylerin algısından ileri geldiğini de birçok yerde kabul eder. (Fakat bu kılavuzun sadece geçici bir örnek olabileceğini zaten biliyorduk.)

Aldığı bütün bu önlemlere rağmen, Husserlciliğin lafzı ile ruhu arasındaki (çoğu zaman ikincisi adına birincisine itiraz ederek[10]) sürekli

* Kelimenin Yunancadaki köken anlamı olan "öteye taşıma" anlamı vurgulanıyor. –*ç.n.*

9. Bkz. Gaston Bachelard'ın felsefeden ve şiirden verdiği örnekler için: *La Terre et les Rêveries du repos* (Yeryüzü ve Dinlenme Hülyaları), Paris: José Corti, 1958, s. 22 vd.

10. Levinas'ın Husserl ile ilişkisine daima hükmeden şemadır bu. Teoretizm ve nesnelcilik, yönelimsel analizin ve fenomenolojinin ruhuna ihanet eden Husserlci sonucu ve lafzı teşkil eder. Bkz. sözgelimi "Yönelimsellik ve Metafizik": "Husserl fenomenolojisinin en büyük katkısı, yönelimselliğin ya da başkalıkla ilişkinin nesne-özne olarak kutuplaşmak suretiyle donup kalmadığı fikrinde yatar. Elbette nesnelleştirici yönelimselliğin aşkınsı yönelimsellikle aşılmasını bizzat Husserl'in yorumlayışı ve analiz edişi, birincisini başka görülere, adeta 'küçük algılara' indirgemekten ibarettir." (Husserl kendi "yorumlayışı"na ilişkin bu yoruma katılır mıydı? Bundan hiç de emin değiliz, fakat bu sorunun şimdi sırası değil.) Bunu mutlak surette kendinden çıkarak başka'ya yönelen bir yönelimsel deneyimin nesnel-öncesi alanının betimlemesi izler (fakat bizce bu betimleme asla Husserl'in lafzı dışına çıkmamıştır). "Fenomenolojinin Tekniği" ve *Bütünlük ve Sonsuz*'da da aynı şema söz konusudur: Husserl'in "temel öğretisi"nin karşısında onun "lafzı" durur. "Harfiyen anlaşılan Husserl fenomenolojisinde, bu umulmadık ufuklar sonuçta nesneleri hedef alan düşünceler olarak yorumlansa da ne önemi var!"

gidiş gelişlerine rağmen ve "Husserl düşüncesindeki dalgalanmalar" dediği şey üzerindeki ısrarına rağmen, Levinas bir daha dönmeyeceği bir kopuşun sinyalini verir. Husserl için "tarihsel rolü... bir problem dahi olmayan" fenomenolojik indirgeme, "kuramsal olduğu ölçüde" onu olanaklı kılan doğal tavra bağımlı kalır.[11] "Husserl kuramın kendisini kullandığı gibi, kuramın özgürlüğünü kullanmakta da beis görmez." Kitabın "Kuramsal Bilinç" başlıklı 4. Bölümü, dikkatli ve incelikli bir analizde ayrılık noktasını tayin eder: Nesnelleştirici edimin önceliği ile kuramsal olmayan bilincin indirgenemez özgünlüğü aynı anda savunulamaz. Eğer Levinas'ın dediği gibi, 5. *Untersuchung*'daki (Mantık Araştırmaları'nın Beşincisi) bilinç kavrayışı, kuramsal bilincin önceliğini olumlamakla kalmayıp onu nesnenin *varlığı* olan şeye yegâne erişim aracı olarak da görüyorsa, eğer "kendi kendisini açığa vuran var olan dünya kuramsal bakışa sunulan nesnenin varoluş kipinde" ise, eğer Husserl'in "felsefesinde ... bilgi ya da temsil[12] diğerleriyle aynı dereceden ya da ikincil dereceden bir yaşam kipi değil" ise, o zaman "ondan ayrılmamız gerekecek"tir.

Teoretik rasyonelliğin kusursuzluğunu reddeden ama mistisizmin ve tarihin şiddetine karşı, coşkunun ve vecdin esrikliğine karşı en kökünden koparılmış rasyonalizme ve evrenselciliğe başvurmaktan da asla vazgeçmeyecek bir düşüncenin daha sonra nasıl bir sıkıntıyı göğüslemesi gerekeceğini şimdiden sezebiliyoruz. Aynı zamanda, teoretizmin indirgenmesinden geçerek sonunda bir ayrılık metafiziğine varmanın zorluklarını da şimdiden görebiliyoruz. Zira klasik teoretizm ve nesnelcilik karşıtı itirazlar şimdiye değin hep ayrılığı, mesafeyi ya da kayıtsızlığı hedef alıyordu. Aksine, teoretizmin körlüğünü, onun kendinden çıkarak mutlak dışsallığa, bambaşka'ya, "nesnellikten daha nesnel" (TI)

11. Şüphesiz, Husserl'in kolay kolay kabul etmeyeceği bir önerme. Aynı şekilde, doksik teze ve *Ideen*'in 117. paragrafına ilişkin bütün o analizde (THI, s. 192) pratiğin, aksiyolojiğin ve estetiğin özgünlüğüne saygı göstermek konusunda zaten fazlasıyla dikkatli olan Husserl'in *tez* ve *doksa* mefhumlarını olağanüstü genişletmiş olduğu dikkate alınmış mıdır? İndirgemenin tarihsel anlamına gelince, 1930'da ve yayımlanmış yapıtlarında Husserl'in bunu henüz tematikleştirmediği doğrudur. Buna geri geleceğiz. Şimdilik Husserl için hakikatin ne olduğuyla değil, Levinas'ın güzergâhıyla ilgileniyoruz.

12. Görüş ayrılığının önemli sebeplerinden biri olan temsil meselesine gelince, Levinas bunun Husserl fenomenolojisindeki itibarı ve statüsü konusunda tereddüt etmeyi hiç bırakmamış gibidir. Fakat burada da yine, neredeyse her zaman, ruh ile lafız arasında kalır. Bazen de hukuk ile fiili gerçek arasında. Bu hareketin izini şu pasajlarda süreceğiz: THI, s. 90 vd.; EDE, s. 22-23 ve bilhassa s. 52, "Fenomenolojinin Tekniği", s. 98-99, TI, s. 95 vd.

olan sonsuz ölçüde başka'ya doğru gidemeyişini ifşa etmek daha güçlü –ve daha tehlikeli– bir girişim olacaktır. Kuramsal nesnellik ile mistik görüşün suç ortaklığı Levinas'ın gerçek hedefi olacaktır: başka'nın hep aynı kapatılışını dönüşümlü olarak değişikliğe uğratan tek ve aynı şiddetin metafizik-öncesi birliği.

1930'da Levinas Husserl'e karşı Heidegger'e döner yüzünü. *Sein und Zeit* (*Varlık ve Zaman*) yayımlanmış ve Heidegger'in öğretisi yayılmaya başlamıştır. Yorumun ve Husserl'in metninin "lafzı" dışına taşan her şey, "Heidegger'in bu terime verdiği çok özel anlamıyla", "ontoloji"ye kayar (THI). Levinas Husserl eleştirisinde iki Heideggerci temayı korur: 1. "ontolojik düzende, bilim dünyasının somut ve muğlak algı dünyasından sonra geldiği ve ona bağlı olduğu fikrinin derinliği"ne rağmen, Husserl "belki de bu somut dünyada her şeyden önce algılanan nesnelerin dünyasını görmekle hata etmişti" (THI). Heidegger daha ileri gider, zira onun için bu dünya her şeyden önce bakışa sunulmuş olmayıp daha ziyade (Heidegger bu formülasyonu kabul eder miydi, emin değiliz) "bizzat varlığıyla bir eylem merkezi, bir faaliyet ya da *ilgi** alanı gibi"dir (*a.g.y.*). 2. Husserl tarihselcilik ve doğalcı tarih karşısında haklı olsa da "farklı bir anlamda anlaşılan... insanın tarihsel durumu"nu[13] göz ardı etmiştir. İnsanın, salt yüklemlerinden ibaret olmayıp "bizzat tözünün tözselliği" olan bir tarihselliği ve bir zamansallığı vardır. "Heidegger'in düşüncesinde bu denli önemli bir yer tutan [da]... bu yapı"dır (*a.g.y.*).

"İnsanın tarihsel durumundan her şeyi *sub specie aeternitatis* (asıl özleriyle, ebediyen taşıyacakları anlamla) düşünmeye çalışan bir kuram kadar bağımsız... görünen" (THI) bir "felsefe"nin kusursuzluğunu reddeden, fakat sonrasında, deneyime olduğu gibi, "tarihin 'ötesi' olması itibariyle varlıkları tarihin yargı alanından koparan" eskatolojiye de başvurmaktan vazgeçmeyecek bir düşüncenin daha sonra nasıl bir sıkıntıyı göğüslemesi gerekeceğini şimdiden görebiliyoruz. Burada bir çelişki

* Fr. *sollicitude*: Heidegger terminolojisinde *Fürsorge*; "gözetme", "özen gösterme", "esirgeme" anlamında "ilgi" ve bu ilgi kaynaklı "kaygı", "tasa" olarak birlikte anlaşılmalıdır. –*ç.n.*

13. EDE'de, bu alandaki sürprizlerin artık sürpriz olmadığı bir dönemde (1940-1949), bu eleştirinin ana fikri yine de merkezi bir yer tutacaktır: "Husserl için anlam fenomeni asla tarihle belirlenmemiştir." (Burada söylemeye çalıştığımız, bu cümlenin Husserl'in o zaman bilinen niyetleriyle *en nihayetinde* çeliştiği değil. Fakat bu niyetler, özünde ve nihayetinde ne olursa olsun, Levinas'ın görünürde sandığından daha sorunlu değil midir?)

değil, bir kavramın –burada tarih kavramının– yer değiştirmesi söz konusu ve izini sürmemiz gerekiyor. Belki o zaman bu çelişki görünümü de kendi temel kavramlarının dört duvarı arasına hapsolmuş bir felsefenin fantezisi olarak ortadan kaybolacak. Çelişki derken, Levinas'ın genellikle "biçimsel mantık" diyeceği şeye göre bir çelişkiden bahsediyoruz.

Bu yer değiştirmenin izini sürelim. Husserl'e Heideggerci bir tarzda yöneltilen saygılı ve ılımlı itiraz, bu kez Heidegger'e yönelen ve şiddeti durmaksızın artacak bir sorgulamada başlıca itham konusu haline gelmekte gecikmeyecektir. Mesele elbette, daha ilk perdeden, nesnenin apaçıklığını son merci olarak görmeyi reddeden bir düşünceyi; anlamın tarihselliğinin, Levinas'ın kendi ifadesiyle, "zihnin sahici varoluş kipleri olarak açıklığı ve kuruluşu (*constitution*) yok ettiği"ni (EDE) savunan bir düşünceyi; son olarak da "apaçıklık artık başlıca akletme kipi değildir", "varoluş apaçıklığın ışığına indirgenemez" ve "varoluş dramı" "gün doğmadan oynanır" (*a.g.y.*) diyen bir düşünceyi militan bir teoretizmle suçlamak değildir. Bununla beraber, çok müstesna bir derinlikte (fakat burada olgunun da ithamın da ne olduğu iyice belirginleşiyor), Heidegger yine de teoretizmi bakışın otoritesinin ve ışık metaforunun – yani özne-nesne karşıtlığının can damarı olan mekânsal içeri-dışarı ikilisinin (ama bu ikili her yönüyle mekânsal mıdır?)– nezaretindeki Platoncu-Yunan geleneğin içerisinden ve onun adına sorgulamış ve indirgemiş olacaktır. Heidegger söz konusu şemayı indirgeme iddiasıyla, onu mümkün ve zorunlu kılan şeyi, yani ışığı, açığa çıkmayı, anlamayı ya da ön-anlamayı korumuş olacaktır. *Varoluşu Keşfederken*'den sonra yazılmış metinlerin bize söylediği budur. "Anlamanın ışığıyla aydınlanan Heideggerci kaygı (anlamanın kendisi de kendi kendisini kaygı olarak sunmakla birlikte) zaten ışığı tanımlayan 'içeri-dışarı' yapısıyla belirlenmiştir." Levinas "içeri-dışarı" yapısını Heidegger'e direneceği noktada sarsarken, kesinlikle onu sildiği ya da anlamını ve varlığını yadsıdığı iddiasında değildir. Özne-nesne ya da *cogito-cogitatum* (düşünüyorum-düşünülen) karşıtlığı için de aynısı geçerlidir. Levinas, güçlü ve hakikatli bir düşüncenin alametifarikası olduğu üzere (bu aynı zamanda Heidegger'in de tarzıdır), geleneksel hakikat bölgesine ya da katmanına saygı gösterir; önkabullerini betimlediği felsefeleri de genellikle ne reddeder ne de eleştirir. Sözgelimi burada mesele, bu hakikatin ardında, onu kuran ve orada gizlenen şey olarak, "varlığın bir içeri ve bir dışarı olarak ayrılmasından önce gelen bir durum"un meydana çıkmasını sağ-

lamaktır sadece. Fakat mesele aynı zamanda yeni, hem de yepyeni olması gereken bir anlamda, radikal bir ayrılık ve radikal bir dışsallık metafiziği tesis etmektir. Bu metafiziğin kendi dilini bütünüyle "içeri-dışarı" ve "içsellik-dışsallık" yapısının hükmettiği geleneksel bir *logos*'ta bulmakta zorlanacağını şimdiden görebiliriz.

Öyleyse, "Heidegger'in zamansallığı –bilgi olmadığı halde– bir vecittir, 'kendi dışında olmak'tır. Kuramın aşkınlığı değil, halihazırda bir içsellikten çıkarak bir dışsallığa doğru gidiştir". *Mitsein*'ın (birlikte-olma) bizzat yapısı ışığın dünyasına ait Platoncu bir miras olarak yorumlanacaktır. Esasında eros ve babalık deneyiminden, ölümün beklentisinden geçerek, artık "Eleacı Varlık mefhumu"nun (TA) değişkesi olarak anlaşılması mümkün olmayan bir başka'yla ilişki ortaya çıkmalıdır; zira söz konusu mefhum, çokluğun içerilerek birliğin hükümranlığına tabi kılınmasını gerektirir. Levinas'a göre, Platon felsefesine de –dişilik kavramına (etkinlik ve edilginlik kategorilerinde madde olarak kavranır) ve "idealar dünyasını taklit etmesi gereken" (TA) şehir-devlet kavramına varıncaya değin– yine bu hükmeder.

"...yürümek istediğimiz yol, birlik içinde erimeyen bir çoğulculuğa gider; ve amacımız Parmenides ile bağı –buna cüret edilebilirse eğer– koparmaktır" (TA). Levinas öyleyse bizi ikinci kez babayı katletmeye teşvik eder. Hâlâ yasasına tabi olduğumuz Yunan baba öldürülmelidir ki, bir Yunan (Platon) bile buna içtenlikle azmetmeyi başaramamış, onu bir cinayet sanrısı olarak ötelemiştir. Halihazırda sözün sanrısı olan sanrı içinde sanrı. Fakat burada bir Yunanın yapamadığını yapmak, Yunan olmayan biri için, Yunan kılığına girmeksizin, Yunanca *konuşmaksızın*, kral a yaklaşmak için Yunanca konuşur gibi yapmaksızın mümkün olacak mıdır? Üstelik söz konusu olan bir sözün öldürülmesi olduğuna göre, bu yalancılığın son kurbanının kim olacağı nereden bilinebilir? Bir dili konuşur gibi yapmak mümkün müdür? Parmenides'in talebesi Elealı yabancı, hakkından gelen dile hakkını vermek zorunda kalmıştı: Varlık olmayanı varlığa doğru kıvırmak suretiyle "varlığın şu veya bu tersine elveda deme"si ve varlık olmayanı varlığa nazaran göreliliğiyle, yani başkalık hareketiyle sınırlı tutması gerekmişti.

Levinas'a göre cinayetin niçin tekrarlanması gerekiyordu? Çünkü çokluk ve başkalık *var olanın varoluşundaki* mutlak *yalnızlığı* olarak anlaşılmadığı müddetçe, Platoncu jest etkisiz kalacaktır. Var olan ve varoluş (TA) *Seiendes* ve *Sein* karşılığı olarak Levinas'ın "ses uyumu nedeniyle" tercih ettiği çevirilerdir. Bu tercihte daima bir ikircimlilik olacaktır: *Var olan* aslında Levinas için hemen her zaman, hatta her zaman, in-

san-olan'ı, *Dasein* biçimindeki olan'ı ifade eder. Şimdi, bu şekilde anlaşılan var olan (*l'existant*) genel olarak olan (*l'étant*, *Seiendes*) olmayıp –öncelikle de aynı kökten geldiği için– Heidegger'in *Existenz* dediği şeye, yani "varlık kipi[ne], daha doğrusu, varlığın açıklığı için ve bu açıklıkta kendisini açık tutan olan'ın varlığı"na gönderir. *Was bedeutet "Existenz" in Sein und Zeit? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht* (*Was ist Metaphysik*'e Giriş).*

"Var olan"ın "varoluş"undaki bu yalnızlığı ilkseldir, (Levinas'ın genellikle "Vardır" [*il y a*] başlığı altında çok derinlikli bir biçimde betimlediği) *var olma*'nın nötr birliğinden hareketle düşünülemez. Fakat "vardır" varlığın kendisinden ziyade, belirlenmemiş, nötr, anonim, vs. olan'ın bütünlüğü değil midir? Bu "vardır" teması Heidegger'in "*es gibt*"e yaptığı göndermelerle sistematik bir karşılaştırmayı gerektirir (*Varlık ve Zaman*, *Hümanizm Üzerine*). Ayrıca Levinas'ın Heideggerci iç daralmasının (*angoisse*) karşısına koyduğu dehşet de Heidegger'in *Was ist Metaphysik*'e *Nachwort*'ta (Sonsöz) "özsel iç daralmasının yanı başında durur" dediği huşu (*Scheu*) deneyimiyle karşılaştırılmalıdır.

Bu yalnızlığın derinlerinden başka'yla ilişki çıkar ortaya. Bu yalnızlık, bu ilk sır olmadan, baba katli dramatik bir felsefi kurmacadan ibarettir. Sırrı, *var olduğu* ve var olanın sırrı *olduğu* gerekçesiyle, "var olma"nın birliğinden hareketle anlamak, "kendini birliğe kapatmak ve Parmenides'in baba katlinin her türlüsünden paçayı sıyırmasına izin vermektir" (TA). Dolayısıyla Levinas bu andan itibaren bir kökensel fark düşüncesine yönelecektir. Bu düşünce Heidegger'in yapmak istedikleriyle çelişir mi? Bu fark ile Heidegger'in bahsettiği fark arasında fark var mı? Aralarında kelime benzerliği dışında bir yakınlık olabilir mi? Peki en kökensel fark hangisi? Bu sorulara biraz ileride değineceğiz.

Işık ve birlik dünyası, "ışığın dünyasının, zamanın olmadığı bir dünyanın felsefesi." Bu güneş-siyasetinde "toplumsal ideal bir kaynaşma idealinde aranacaktır... özne... kolektif bir temsilde, ortak bir idealde... kaybolur... 'Biz' diyen bu kolektivitedir ve düşünülür güneşe, hakikate dönük olarak, başka'yı tam karşısında değil, yanı başında hisseder... *Miteinandersein* (bir başkasıyla birlikte olma) da ile'nin kolektifliği olarak kalır ve sahici biçimi hakikatin etrafında açığa çıkar". "Bizse, kendi pa-

* "'Varoluş' ne anlama gelmektedir *Varlık ve Zaman*'da? Bu kelime bir varlık tarzını, ona katlanarak içinde durduğu Varlığın açıklığı için açıkta duran olan'ın Varlığını ifade eder" (*Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 4. basım, 2015, s. 16. Küçük değişikliklerle). –*ç.n.*

yımıza, başka'yla olan kökensel ilişkinin *mit* (ile) edatından başka bir şeyle betimlenmesi gerektiğini göstermeyi umuyoruz." Dayanışmanın ardında, birlikteliğin ardında, başka'yla olan kökensel ilişkiden türemiş ve onun değişik bir biçiminden ibaret olacak *Mitsein*'dan önce, Levinas şimdiden yüz-yüze'yi ve yüzle karşılaşmayı, "ortaklık" ya da "aracı tanımayan bir yüz-yüzeliği" hedeflemektedir. Aracı ya da ortaklık tanımayan, ne dolayımlı ne de dolayımsız: Budur başka'yla olan ilişkimizin hakikati, geleneksel *logos*'un ebediyen uzak tutmak istediği hakikat. Levinas'ın mütemadiyen geri döndüğü canlı deneyimin düşünülemez hakikatidir bu; felsefi söz onu kuşatmaya çalıştığı anda, tek yapabildiği kendi ışığı altında yüzeyindeki korkunç çatlakları sergilemek ve sağlamlığı sandığımız o katılığını gözler önüne sermektir. Şüphesiz Levinas'ın yazısının, en kritik anlarında, bu çatlakları ustalıkla izleyerek, olumsuzlamalarla, olumsuzlama üstüne olumsuzlamayla ilerlemekte üstüne olmadığını göstermek mümkündür. Levinas'ın yazısı "ya... ya da" yolunu izlemez, "ne... ne de" yolunu izler. Metaforun şiirsel gücü de genellikle bu seçilmemiş seçeneğin ve dildeki bu yaranın izidir. Onunla ve onun açıklığında, sessizce deneyimin kendisi ağığa çıkar.

Ne bir aracı ne bir ortaklık tanıyan mutlak yakınlık ve mutlak uzaklık: "... eros: onunla, başka'nın yakınlığında, mesafe bütün olarak korunur; *pathos*'u da hem bu yakınlıktan hem bu ikilikten doğar." Mevcut-olmayışın, dolayısıyla fenomen-olmayışın ortaklığı. Işıksız bir ortaklık değil, gözü bağlı bir sinagog değil, Platoncu ışıktan daha önce gelen bir ortaklık. Nötr ışıktan, üçüncü taraf olarak gelen ve "birlikte gözlerimizi çevirdiğimiz" hakikatten, yargılayıcı ve arabulucu hakikatten önceki ışık. Sadece başka, bambaşka olan, neyse o olarak –müşterek hakikatten önce, tezahür olmayan bir biçimde ve belli bir yoklukla– tezahür edebilir. Sadece "başka" hakkında denebilir ki fenomeni belli bir fenomen-olmayıştır, mevcudiyeti de belli bir namevcudiyet(*tir*). Bildiğimiz basit yokluk değil (zira nihayetinde orada yine mantık yerini bulurdu), *belli* bir yokluktur. Böyle bir formülün açıkça gösterdiği gibi, başka'nın bu deneyiminde çelişkisizlik mantığına ya da Levinas'ın "biçimsel mantık" adı altında toplayacağı her şeye kökünden karşı çıkılır. Bu kökler sadece dilimizin kökleri değil, bütün Batı felsefesinin kökleridir[14] – özellikle

14. Buna göre Hegel'in kendisi de bu kuraldan kaçamaz. Çelişki durmaksızın ve en sonunda aşılmış olacaktır. Burada söz konusu olan müthiş cesaret, biçimcilik suçlamasını Hegel'e karşı geri çevirmek ve spekülatif düşünceyi anlamanın mantığı olmakla, totolojik olmakla suçlamak olacaktır. Bunun ne kadar zor bir iş olduğunu söylemeye gerek yok.

de fenomenolojinin ve ontolojinin. Bu naiflikten ötürü fenomenoloji ve ontoloji başka'yı düşünemez (yani, hiç düşünemezler; böylece akıl gerçekten de –bunu diyen Levinas olmasa da– "düşüncenin düşmanı" olur) ve söylemlerini başka'ya göre düzenleyemezler. Bunun iki sonucu olur. *a*) Başka'yı düşünmediklerinden, zamanları yoktur. Zamanları olmadığından, tarihleri de yoktur. Anların mutlak başkalığı, ki bu olmaksızın zaman da olmaz, öznenin özdeşliğinde ya da var olanın özdeşliğinde üretilemez ya da kurulamaz; anların mutlak başkalığı başkası yoluyla zamana gelir. Bergson ve Heidegger bunu gözden kaçırmıştır (EE). En çok da Husserl. *b*) Daha önemlisi, başka'dan vazgeçmek (kendini ondan ayırmak suretiyle bir anlamda ondan kesilerek değil, ki bu aslında onunla ilişkilenmek ve ona saygı göstermektir, onu görmezden gelerek, yani onu bilerek, tanıyarak ve özümseyerek) başka'dan vazgeçmek, kendini bir yalnızlığa (katılığın ve kendiyle özdeşliğin kötü yalnızlığına) hapsetmek ve etik aşkınlığı bastırmaktır. Nitekim, Parmenidesçi gelenek – bunun Levinas için ne ifade ettiğini artık biliyoruz– "var olan"ın indirgenemez yalnızlığını göz ardı ediyorsa, aynı suretle başka'yla ilişkiyi de göz ardı eder. Yalnızlığı düşünmez, kendi kendisiyle yalnızlık olarak görünmez çünkü bütünlükten ve opaklıktan gelen bir yalnızlıktır. "Tekbencilik ne bir dalalettir ne bir sofizm, aklın yapısıdır bizzat." Öyleyse aklın bir kendi kendine konuşması, ışığın da bir yalnızlığı vardır. Bu durumda, varlığıyla ve anlamıyla başka'ya saygısı olmayan fenomenoloji ve ontoloji şiddet felsefeleri olacaktır. Onların üzerinden bütün felsefe geleneği de anlamı bakımından ve derinlemesine biçimde aynı'nın zulmüyle ve totalitarizmiyle işbirliği içerisinde olacaktır. Işık ile kudret arasındaki kadim ve karanlık dostluk, kuramsal nesnellik ile teknik-siyasal sahip olma arasındaki kadim suç ortaklığı.[15] "Başka'yı ele geçirmek, onu kavramak ve bilmek mümkün olsaydı, başka olmazdı. Ele geçirmek, bilmek ve kavramak iktidarla/-ebilme gücüyle (*pouvoir*) eşanlamlıdır" (TA). Görmek ve bilmek, sahip olmak ve yapabilmek ancak aynı'nın ezici ve ışıklı özdeşliğinde mümkün olur ve Levinas için fenomenoloji ve ontolojinin temel kategorileri olarak kalır. Işıkla bana veri-

15. Bir diğer sıkıntı şudur: Tekniği Levinas asla mahkûm edip geçmez. Zira teknik daha beter bir şiddetten, kutsal esrikliğin, kök salmanın, manzaranın doğal yakınlığının "gerici" şiddetinden kurtarabilir bizi. "Teknik bizi Heideggerci dünyadan ve Yer hurafelerinden koparıp ayırır." "İnsan yüzünün tüm çıplaklığıyla ışımasına izin verme" fırsatı sunar (DL). Buna döneceğiz. Şimdilik şunu söylemekle yetinelim: Bir şiddetsizlik felsefesinin, *tarihte* –ama zaten tarihin dışında bir anlamı olur muydu?– bir *şiddet ekonomisinde* daha az şiddeti seçmekten başka şansı yoktur.

len her şey, kendi kendim tarafından kendime verilmiş gibi görünür. Bundan böyle, güneşbilimsel *metafor* bakışımızı başka yöne çevirmekle kalarak, ışığın tarihsel şiddeti için mazeret görevi görür: teknik-siyasal zulmün felsefi söylemin sahte masumiyetine doğru kayması. Zira hep metaforların masumiyete kavuşturduğu, şeylerin ve edimlerin ağırlığını kaldırdığı düşünülegelmiştir. Dilden geçmeyen bir tarih yoksa ve dil de (tabii varlığın *kendisini* ya da hiç'i adlandırdığı durumlar hariç: yani neredeyse hiçbir zaman) en temelinde metaforikse eğer, Borges haklıdır: "Belki de evrensel tarih birkaç metaforun tarihinden başka bir şey değildir." Işık bu belli başlı "birkaç metafor"a bir örnektir sadece, ama ne örnek! Kim anlamına hükmeder, kim anlamını söyleyebilir, önce onun tarafından söylenmeden? Hangi dil ondan kaçabilir? Nasıl ondan kurtulur, sözgelimi, başka'nın *aydınlanması* olarak yüzün metafiziği? Işığın belki tersi yoktur; varsa da asla gece değildir. Bütün diller –aynı metaforu *değiştirerek sadece* ve *en iyi* ışığı seçerek– onda çarpışıyorsa eğer, birkaç sayfa sonra, Borges yine haklıdır: "Belki de evrensel tarih birkaç metaforun farklı *tonlamalar*'ının tarihinden başka bir şey değildir." ("Pascal'ın Küresi", vurgu bana ait).

II. FENOMENOLOJİ, ONTOLOJİ, METAFİZİK

Bu hamleler kritikti ama tam kesinliklerin sesine uyuyorlardı. Bu kesinlikler egzotizmle, okşamayla, uykusuzlukla, doğurganlıkla, emek veya çalışmayla, anla ve yorgunlukla ilgili denemelerde, somut ve incelikli analizlerde, klasik kavramsallığı kemiren ve reddettikleri arasında kendi kavramsallığını arayan o tarifsiz yıkılmazlık noktasında, ancak bu en uç noktada beliriyorlardı. *Bütünlük ve Sonsuz*, bu büyük yapıt, bu somut analizleri zenginleştirmekle kalmaz, onları kuvvetli bir mimari içinde organize eder.

Başka'yı küçümsemenin ya da hiçe saymanın ötesine taşınan, diğer bir deyişle, başka'yı takdir etmenin ya da kavramanın, anlamanın ve bilmenin ötesine geçen olumlu harekete Levinas *metafizik* ya da *etik* adını verir. Metafiziksel aşkınlık *arzu*'dur.

Bu olabildiğince Hegel karşıtı bir arzu kavramıdır. Olumsuzlama ve benzetme hareketini ifade etmez; "kendinden emin" bir "kendinin bilinci" (*Tinin Fenomenolojisi* ve *Ansiklopedi*) haline gelmek için en başta şart olan başkalığın olumsuzlanması demek değildir. Levinas için arzu, tam tersine, başka olarak başka'ya saygı ve başka olarak başka'nın bil-

gisidir; bilincin ihlal etmeyi kendi kendisine menetmeye *zorunlu* olduğu etik-metafiziksel andır. Halbuki Hegel'e göre bu ihlal ve benzetme hareketi, tam aksine, temel bir zorunluluktur. Levinas onda doğal ve metafizik-öncesi bir zorunluluk görür ve bazı harikulade analizlerde arzuyu zevkten (*jouissance*) ayırır; Hegel'in görünüşe göre yapmadığı şeydir bu. Zevk çalışmayla ötelenir sadece: O halde Hegelci arzu Levinas'ın anladığı anlamda ihtiyaç olabilir ancak. Fakat *Tinin Fenomenolojisi*'nde kesinliğin ve arzunun hakikatinin hareketi titizlikle izlenecek olursa, tahmin edileceği üzere, işler karışacaktır. Kierkegaard'a olan itirazlarına rağmen, Levinas burada *Korku ve Titreme*'nin temalarına döner: Arzu hareketi ancak paradoks olarak, arzulanandan vazgeçiş olarak arzu hareketi olabilir.

Ne kuramsal yönelimsellik ne de ihtiyacın duygusallığı arzu hareketini tüketebilir: Bunların anlam ve amacı aynı'nın bütünlüğünde ve özdeşliğinde gerçekleşmek, tamamlanmak ve tatmine ulaşmaktır. Arzu ise, bilakis, başka'nın mutlak surette indirgenemez dışsallığıyla çağrılabilir ve dolayısıyla başka'ya denk olmaktan sonsuz ölçüde uzak olmalıdır. Arzu yalnızca aşırılığa denktir. Asla hiçbir bütün gelip de üzerine kapanamaz. Arzu metafiziği o halde sonsuz ayrılık metafiziğidir; Yahudi bilinci ya da mutsuz bilinç olan ayrılık bilinci değil: Hegelci Odysseia'da İbrahim'in mutsuzluğu geçici bir durum niteliğindedir; uzlaşmanın, kendine dönüşün ve mutlak bilginin ufkunda bir figürün belirmesinin ve bir geçişin gerçekleşmesinin geçici zorunluluğudur. Burada dönüş yoktur. Arzu da mutsuz değildir; açıklık ve özgürlüktür. Üstelik, arzulanan sonsuz arzuya hükmedebilir belki ama asla varlığıyla onu teskin edemez. "Arzu da Tanrı'yla bitecek olsaydı / Ah o zaman sana imrenirdim, cehennem."* (Levinas'ı yorumlarken Claudel'den alıntı yapmamıza izin var mı, Levinas "genç yaştan beri hayranlık duyduğu bu dimağ"a (DL) karşı da polemiğini esirgemediği halde?)

Sonsuz ölçüde başka olan görünmezdir, zira görmeyle önümüzde açılan yegâne şey kuramın ve ihtiyacın yanıltıcı ve göreli dışsallığıdır: yalnızca tüketmeyi ve bitirmeyi *gözeterek* erişilebilecek koşullu bir dışsallık. Tüm erişilmezliğiyle görünmez olan, yüceler yücesidir. Bu tabir –belki de Levinas'ın, fakat belki daha kolay tahmin edebileceğimiz başkalarının da dile getirdiği Platoncu tınılar barındırır– en üstünlük dere-

* Derrida'nın "*Et si le désir devait cesser avec Dieu / Ah je t'enverais l'enfer*" şeklinde yanlış alıntıladığı dizelerin doğrusu "*Et si le désir devait cesser avec Dieu / Ah, je l'enverais à l'Enfer*" (*La cantate à trois voix*) şeklindedir; yani "Arzu da Tanrı'yla bitecek olsaydı / Ah o zaman Cehenneme imrenirdim". *–ç.n.*

cesinin fazlalığı yoluyla, metaforun mekânsal lafzını yırtıp artar. Yükseklik, ne kadar yüksek olursa olsun, daima erişilebilir olarak kalır; yüceler yücesi ise yükseklikten daha yüksektir. Asla yükseklikteki bir artışla ölçülemez; mekâna ait olmadığı gibi, bu dünyadan da değildir. Fakat dilin, tam da mekânı aştığı anda mekâna kaydedilme zorunluluğu ne anlama gelir? Metafiziksel aşkınlık kutbu da mekânsal ama yükseklik olmayan bir şeyse, Jean Wahl'dan alınan "aşkın-yükselişlilik" (*transascendance*) tabirini son kertede meşru kılan nedir? Belki yüz teması bunu anlamamıza yardımcı olur.

Ben aynı'dır. Başkalık, ben'e içsel başkalık veya olumsuzluk, içsel fark bir görünüşten ibarettir: Bir *yanılsama*'dır; "Aynı'nın oyunu"dur; en temel anlarına beden, sahip olma, ev, ekonomi, vs. denen bir ben'in "özdeşleşme kipi"dir. Levinas bu anları harikulade betimlemelerle açıklar. Fakat aynı'nın bu oyunu tekdüze değildir, monologla ve biçimsel totolojiyle tekrarlanmaz. Özdeşleşme çalışması ve somut bir egoizm üretimi olarak *belli* bir olumsuzluk içerir. Sonlu bir olumsuzluktur bu; onunla içsel ve göreli bir değişikliğe uğrayan ben, özdeşleşme hareketiyle kendi kendisini duygulandırır. Böylelikle kendi içinde kendine doğru başkalaşır. Çalışmaya gösterilen direnç, onu kışkırtmak suretiyle, aynı'nın bir ânı olarak, eyleyenle bir sistem ve bir bütün oluşturan sonlu bir an olarak kalır. Böylece Levinas da doğal olarak *tarih*'i başka'ya karşı körleşme ve aynı'nın meşakkatli geçişi olarak betimleyecektir. Olumsuzluk aynılık çemberine mahkûm olduğunda ve çalışma da gerçek anlamda başkalıkla karşılaşmayıp direncini kendi kendisine gösterdiğinde, tarih tarih olabilir mi, *tarih var mı* diye sorabiliriz. Tarihin kendisinin Levinas'ın tarihin ötesine koyduğu başka'yla olan ilişkiyle başlayıp başlamadığını sorabiliriz. Bu soru şeması tüm *Bütünlük ve Sonsuz* okumasına hükmedebilir. Her halükârda, yukarıda bahsettiğimiz tarihsellik kavramının yer değiştirdiğine tanıklık ederiz böylece. Kabul etmek gerekir ki bu yer değiştirme olmadan hiçbir Hegel karşıtlığı tam anlamıyla sonuç veremez. Dolayısıyla bu Hegel karşıtlığının *zorunlu* koşulu yerine getirilmiştir.

Burada dikkat etmek gerekiyor: Bu somut (biçimsel olmayan) totoloji ya da yanlış (sonlu) heteroloji teması, ki zor bir temadır, *Bütünlük ve Sonsuz*'un başında oldukça ihtiyatlı bir biçimde önerilse de kitaptaki tüm olumlamaları koşullandırır. Olumsuzluğun (çalışma, tarih, vs.) asla başka'yla ilişkisi yoksa, başka aynı'nın olumsuzlanmasından ibaret değilse, o zaman ne ayrılığı ne de metafiziksel aşkınlığı olumsuzluk kate-

gorisi kapsamında düşünmek mümkündür. Tıpkı –biraz geride gördüğümüz gibi– salt içsel bilincin, bambaşka'nın çıkagelişi olmasa, kendi kendisine zamanı ve anların mutlak başkalığını veremeyecek olması gibi, ben de başkası'yla karşılaşma olmadan kendinde başkalığı üretemez.

Ben'in aynı'yla eşitlenmesini mümkün kılan bu ilk önermelere ikna olmadıysak, bundan sonra zaten ikna olamayız. Levinas çalışmaya veya arzuya sunulanların –Hegelci anlamda (sözgelimi doğal nesnellik)– ben'e ve ben'in ekonomisine (aynı'ya) ait olduklarını ve başka'ya (başkası) ayrılmış mutlak direnci aynı'ya göstermediklerini ileri sürdüğünde ona katılmıyorsak eğer; daha ziyade söz konusu direncin, en gerçek anlamıyla, şeylerin direncinin olanaklılığını (ben olmayan ve içinde olduğum, fakat olabildiğince özgün bir biçimde, sözgelimi dünyadaki dünyanın kökeni olarak içinde olduğum dünyanın varlığı) varsaydığını (ama bu olanaklılıkla karışmadığını) düşünüyorsak eğer; Levinas aynı karşısındaki asıl direncin şeylerin direnci olmadığını, *gerçek* değil, *düşünülür* olduğunu söylediğinde[16] ona katılmıyorsak ve salt düşünülür bir direnç mefhumunu reddediyorsak eğer, bu noktadan itibaren Levinas'a hiç katılamayız demektir. Aynı şekilde, aynı ile başka arasındaki klasik simetrisizliğin altüst olmak suretiyle ya da (klasik bir zihniyetin diyeceği gibi) altüst oluyormuş *gibi yaparak* basit bir cebirsel ikame işleminin ardında kayıtsızca *aynı* kalmak suretiyle izin verdiği kavramsal işlemleri de, tarifsiz bir rahatsızlık hissetmeksizin, izleyemeyiz demektir.

Peki o halde mutlak-ölçüde-başka'yla karşılaşma nedir? Ne bir temsil ne bir sınırlamadır ne de aynı'yla kavramsal bir ilişki. Ben ile başka, bir ilişki kavramıyla hâkim olunabilecek ya da bütün haline getirilebilecek bir şey değildir. Bunun en önemli sebebi ise daima *başka'ya verilmiş* olan kavramın (dilin malzemesi) başka'nın üzerine kapanamaz, onu içeremez olmasıdır. Dilin kökensel istikametini açan yönelme veya seslenme boyutu, bir şiddet olmaksızın nesnenin belirtme veya niteleme boyutunda içerilemez ve değiştirilemez. Dil o halde kendi olanaklılığını bütün haline getirip kendi kökenini ya da ereğini kendinde *içeremez*.

Doğrusu, bu karşılaşmanın *ne* olduğunu sormamız gerekmiyor. Karşılaşmanın *ta kendisi*'dir; öngörülemez bir biçimde başka olana doğru kendi kendinden yegâne çıkış yolu, yegâne maceraya atılıştır; her anlamda, *geri dönüş umudu olmadan*. İşte bu yüzden *hiçbir şeyi bekleme-*

16. "Liberté et Commandement", *Revue de métaphysique et de morale*, 1953; Türkçesi: "Özgürlük ve Buyruk", çev. Hamdi Özyel, *Tezkire*, Mayıs-Ağustos 2004, s. 170-81.

yen bu eskatoloji bazen sonsuz ölçüde ümitsiz görünür. Doğrusu, "Başka'nın İzi"nde eskatoloji yalnızca ümitsiz "görünmek"le de kalmaz. Aynı zamanda kendisini öyle sunar da, ve bu vazgeçiş de onun özsel anlamından gelir. Liturjiyi, arzuyu ve yapıtı Ekonomideki ve Odysseia'daki kopuşlar olarak, aynı'ya geri dönüşün olanaksızlığı olarak betimleyen Levinas, "benlik için umut taşımayan bir eskatoloji ya da kendi zamanımdan azat olmak"tan bahseder.

Öyleyse karşılaşmanın kavramsallığı yoktur: Karşılaşma başka'yla, "kategorilere direnen" öngörülemez olanla olanaklı olur. Kavram bir beklenti gerektirir; başkalığın kendi kendisini duyurduğu anda ve tam da öngörülebilir olmaya başladığı için *sönümlendiği* bir ufku varsayar. Sonsuz-ölçüde-başka, bir kavramda birleştirilemez; daima aynı'nın ufku olan bir ufuktan hareketle, püskürmelerin ve sürprizlerin daima bir içleme alınarak kabul edildiği bu temel birlikten hareketle düşünülemez. Dolayısıyla, düşüncemizin ve dilimizin bizzat eteri olduğu düşünülebilecek –öyle olmadığını düşünmemenin henüz mümkün olmadığı– bir apaçıklığa karşı gelerek düşünmek gerekir. Tersini düşünmeye çalışmak nefessiz bırakır. Üstelik mesele sadece *tersini* düşünmek de değil (zira tersi hâlâ klasik görüşle suç ortağıdır), düşüncemizi ve dilimizi klasik seçeneklerin ötesinde yatan karşılaşma için özgürleştirmektir. İlk kez görüsel bir temas biçimini değil (Levinas'ın anladığı anlamıyla etikteki başlıca yasak, etiğin tam kalbindeki yasak dokunma yasağıdır), bir ayrılık biçimini alan bu karşılaşma (ayrılma olarak karşılaşma, "biçimsel mantık"ta[17] bir diğer çatlak), öngörülemez olanın *kendisi* ile bu karşılaşma, şüphesiz zamanın olası yegâne açıklığı, yegâne saf gelecek, ekonomi olarak tarihin *ötesindeki* yegâne saf harcamadır. Fakat bu gelecek, bu öte, başka bir zaman ya da tarihin ertesi değildir. Deneyimin tam kalbinde *mevcut*'tur. Bütüncül bir şimdi-buradalıkla değil, *iz* olarak mevcuttur. Öyleyse bütün dogma ve dönüşümlerden de önce, her inanç bahsinden ya da her felsefi bahisten de önce, deneyimin kendisi, kökeni gereği ve baştan sona, eskatolojiktir.

Mesafeyi koruyan ve tüm bütünleri kesintiye uğratan bir bakışla *ve* bir sözle başka'yla yüz-yüze gelen bu "ayrılık olarak birlikte-olma" toplumdan, kolektiviteden ve cemaatten/ortaklıktan önce gelir ya da bun-

17. Bu "biçimsel mantık"ın çıplak deneyim karşısındaki âcizliğinin eleştirildiği çok sayıdaki pasaj arasında, bilhassa bkz. TI, s. 168, 237, 253, 345: Buradaki doğurganlık tasvirinde Levinas "Özdeş'te bir ikilik" durumunu kabul etmek durumunda kalır. (İkideki bir, üçteki bir... Yunan *Logos*'u da zaten bu türden sarsıntılardan geçmemiş miydi? Bunlara daha ziyade kucak açmamış mıydı?)

lardan taşar. Levinas buna *din* der. Din etiği açar. Etik ilişki dinsel bir ilişkidir (DL). *Bir* din değil, dinin *ta kendisi*, dinselin dinselliğidir. Olumsuzluğun ötesindeki bu aşkınlık, olumlu bir şimdi-buradalığın sezgisiyle gerçekleşmez; "ilk kelimenin ne hayır ne de evet olduğu bir yerde dili tesis eder sadece" (TI); zira ilk kelime bir sorudur. Fakat kuramsal bir sorgulama değil, bütüncül bir soru, bir açmaz ve bir çıplaklık, bir dua, özgürlüğe yönelik dinmeyen bir yakarış, diğer bir deyişle, emir. Olası yegâne etik buyruktur bu; başka'ya saygı olması itibariyle ete kemiğe bürünmüş yegâne şiddetsizlik: Belki de Levinas'ın söylediği hiçbir şeyi bire bir izlemeksizin denebilir ki, nötr evrensellik unsurundan ve –Kantçı anlamda[18]– Yasa'ya saygıdan geçmediği için dolayımsız olan, başka'nın kendisine saygıdır bu.

Metafiziğin bu şekilde yerli yerine konması, fenomenolojinin ve ontolojinin önceki indirgemelerinin radikalleştirilmesine ve sistematikleştirilmesine izin verir. Hiç şüphe yok ki *görme*, ilk bakışta, saygılı bir bilgidir ve ışık da, mümkün olduğunca sadık ve nötr bir biçimde, üçüncü şahıs olarak, bilinenin olmasına izin veren ortam kabul edilir. Metafiziksel ilişkinin en sevdiği şemanın kavramsal ilişki olması tesadüf eseri değildir (bkz. TI). Üçüncü terim, en nötr belirlenimsizliğiyle, varlığın ışığıysa eğer (ki bu varlık ne bir olan ne de bir olmayan'dır, oysa ki aynı ve başka *vardır*), kuramsal ilişki ontolojidir. Ontoloji, Levinas'a göre, varlığın birliği için başka'yı hep aynı'nın kalbine geri getirir. Varlık düşüncesine erişim kazanan teoretik özgürlük de aynı'nın özdeşleşmesinden başka bir şey değildir; karşılaştığımı söylediğim şeyi kendi kendime vermemi sağlayan ışık, diğer bir deyişle, Levinas'ın bu kelimeye verdiği özel anlamıyla, *ekonomik* özgürlüktür: içkinlikteki özgürlük, metafizik-öncesi, hatta neredeyse denebilir ki fiziksel özgürlük, tarihte adına "akıl" dense de ampirik özgürlük. Akıl bu durumda doğadır. Kuram

18. Hem Kant'a derinden bağlı ("Saygı her zaman yalnızca kişilere yöneliktir", *Pratik Akıl*) hem de tam manasıyla Kant karşıtı bir olumlamadır bu, zira biçimsel evrensellik unsuru olmadan, yasanın saf düzeni olmadan, başka'ya saygı, başka ve saygı ampirik ve patolojik dolayımsızlıktan kaçamaz. Levinas'a göre nasıl olur da yine de kaçarlar? Bu noktada belki de Levinas'ın Kant'la özellikle sistematik ve sebatkâr bir yüzleşmeye girişmemiş olması üzücü. Bildiğimiz kadarıyla yalnızca bir makalede, o da ancak laf arasında, "Kantçı yankılar"a ve "özellikle yakınlık duyduğumuz Kant'ın pratik felsefesine" değinmiştir. ("L'ontologie est-elle fondamentale?" [Ontoloji Temel Nitelikte midir?], *Revue de métaphysique et de morale*, 1951. *Phénoménologie, Existence*'ta tekrar yayımlanmıştır). Bu yüzleşme yalnızca etik temalardan ötürü değil, halihazırda bütünlük ile sonsuz arasındaki farktan ötürü de gerekliliğini hissettirir, zira başkaları gibi, belki onlardan da fazla, Kant'ın da bu konuda söyleyecekleri vardır.

kendi kendisini ontoloji olarak, aynı'nın dogmatizmi ve kendiliğindenliği olarak eleştirdiğinde, kendi kendisinden çıkarak etik hareketle başka'nın onu sorgulamasına izin verdiğinde, metafizik başlar. Metafizik, fiilen sonra gelse de ontolojinin eleştirisi olarak hukuken ve felsefi olarak ilktir. "Batı felsefesi çoğunlukla bir ontoloji olmuştur" (Sokrates'ten beri kendi kendisine ne veriyorsa onu alan[19] ve kendi kendisine geri gelmekten başka bir şey yapmayan bir Aklın egemenliğindeki ontoloji) sözü doğruysa eğer, ontoloji bir totoloji ve bir egolojiyse eğer, o halde başka'yı her zaman *nötrleştirmiş, etkisiz hale getirmiştir*. Hatta belki de denebilir ki fenomenolojik nötrleştirme bu tarihsel, siyasi ve denetleyici nötrleştirmeye en incelikli ve en modern biçimini verir. Yalnızca metafizik başka'yı varlığın ya da fenomenin "varlıktan direncini çalan" ışığından kurtarabilir.

Heideggerci "ontoloji" de tüm cezbediciliğine rağmen bu şemadan kaçamaz. Yine bir "egoloji", hatta bir "egoizm" olarak kalır: "*Sein und Zeit* belki de hep tek bir tezi savunmuştur: Varlık (zaman olarak serilen) varlığın anlaşılmasından ayrı düşünülemez; varlık zaten öznelliğe müracaattır. Heidegger için ontolojinin önceliği 'Olan'ı bilmek için olan'ın varlığını anlamış olmak gerekir' gibi bir apaçıklığa dayanmaz. *Varlığın olan*'a önceliğini olumlamak zaten felsefenin özüne ilişkin bir karar vermektir; bir olan'la, yani *bir kimse* ile ilişkiyi (etik ilişkiyi) gayrişahsi olduğu için olan'ı ele geçirip kavramayı, ona egemen olmayı mümkün kılan ve adaleti de özgürlüğe tabi kılan *olan'ın varlığı* ile ilişkiye (bir bilme ilişkisine) tabi kılmaktır. Özgürlük Başka'nın kalbinde Aynı kalmanın biçimiyse..." Heidegger düşüncesinin bu ele alınışında söz konusu edilebilecek tüm yanlış anlamalara rağmen –bunları ileride özel olarak irdeleyeceğiz– Levinas'ın niyeti her halükârda açık görünür. Nötr varlık düşüncesi, başkası'nı olan olarak nötrleştirir: "İlk felsefe olarak ontoloji bir kudret (*puissance*) felsefesidir"; nötrün felsefesi, anonim ve insanlıkdışı evrensellik olarak devlet zorbalığıdır. Burada devletin yabancı-

19. Levinas hiçbir şey öğretmeyen, zaten bilinenden başka bir şey öğretmeyen ve her şeyi kendi kendinden, yani Ben'den ya da Bellek olarak Aynı'dan çıkaran Sokratik ustalığı her fırsatta eleştirir. Anımsayış da bu durumda Aynı'nın bir geçişinden ibaret olacaktır. Levinas, en azından bu noktada, Kierkegaard'a karşı olamaz (bkz. sözgelimi, J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris: Vrin, 1949; s. 308-9): Platonculuk eleştirisi burada kelimenin tam anlamıyla Kierkegaardcu bir eleştiridir. Kierkegaard'un, anımsamaya ilişkin olarak, her seferinde Sokrates'i Platon'un karşısına koyduğu doğrudur. Bu durumda anımsama, Sokrates'in kendi kendisini "ayırdığı" Platoncu "spekülasyon"a dahil olacaktır (*Postscriptum*).

laşmasının eleştirisi için gerekli öncülleri buluruz ki, bu noktadaki Hegel karşıtlığı ne öznelci ne Marksisttir, "ancak emir olarak mümkün olabilen ilke" felsefesi olduğu için anarşist de değildir. Heideggerci "olanaklılıklar" birer yapabilme gücü (*pouvoir*) olarak kalır. Teknik-öncesi ve nesnel-öncesi olmalarına rağmen, ezici ve hükmedicidirler. Yine paradoksal bir biçimde, nötrün felsefesi ile yerin, kök salışın, pagan şiddetlerin, esrikliğin, coşkunun felsefesi, kutsala ya da meçhul tanrısala, Tanrı'sı olmayan tanrısala adanmış felsefe birbirine açılır (DL). Tam olarak söylenirse "utanç verici bir materyalizm"dir bu, zira özünde materyalizm öncelikle bir duyumculuk değil, nötre tanınan önceliktir (TI). Levinas'ın çok sık kullandığı *öncelik* (*primauté*) mefhumu, bütün eleştirisinin temel hareketini tercüme eder. *Arkhe* mefhumunun işaret ettiği gibi, felsefi başlangıç doğrudan doğruya etik veya siyasi bir emir olarak aktarılır. *Öncelik* en başından itibaren ilkedir *ve* baştır, şeftir. Böylece, Levinas'ın sorguladığı bütün klasik düşünceler *agora*'ya sürüklenerek, hep konuşmayı istemedikleri –ya da konuşmak istediklerini sanmadıkları– etik-siyasi bir dilde kendilerini savunmaya ve şedit amaçlarını itiraf ederek kendilerini bu dilde aktarmaya çağrılırlar; fakat şehirde zaten konuştukları ve –felsefenin dolambaçlı yollarıyla ve nihayetinde yeniden iktidara gelecek olsa da görünürdeki kayıtsızlığına rağmen– iyi de konuştukları bir dildir bu. Burada felsefeyi ideoloji olarak kavrayacak Marksist olmayan bir okuma için gerekli öncülleri buluruz. Levinas şüphesiz zor yolları seçer: İdealizmi ve öznellik felsefelerini reddettiğinden, "kimsenin kelamı olmayan *Logos*"un (*a.g.y.*) nötrlüğünü de eleştirmesi gerekir. (Şüphesiz, zaten düşüncesinin tarihi itibariyle de Husserl ile Heidegger arasındaki farka –rahatsız bir biçimde– yerleşen Levinas'ın daima birinden ödünç aldığı bir tarzla ve şemayla diğerini eleştirdiğini ve sonunda ikisini de "Aynı'nın oyunu"nun işbirlikçileri ve aynı tarihsel-felsefi zor kullanmanın suç ortakları olarak perde arkasına geri gönderdiğini göstermek mümkündür.) Kelam yalnızca bir kimsenin kelamı olmakla da kalamaz, aynı zamanda da konuşan özne denen şeyden taşarak başka'ya doğru gitmelidir. Nötrün felsefeleri gibi, öznellik felsefeleri de sözün veya konuşmanın (*parole*) bu patikasını, hiçbir söz veya konuşmanın bütün haline getiremeyeceği bu patikayı tanıyamaz. Tanımı gereği, başka eğer başka'ysa ve her söz veya konuşma da başka içinse eğer, mutlak bilme olarak anlaşılan hiçbir *logos* başka'ya doğru gidişi ve diyaloğu *anlayamaz*. Bu anlaşılmazlık, *logos*'taki bu kopuş irrasyonalizmin başlangıcı değil, sözü açan ve akabinde her *logos*'u ya da her rasyonalizmi mümkün kılan yara veya esindir. Bütüncül bir *logos* da

logos olabilmek için, kendi bütünlüğünün ötesindeki başka'ya kendini sunabilmelidir. Sözgelimi bir ontoloji ya da varlığı (olan'ın varlığını) anlamanın bir *logos*'u varsa eğer, şöyle açıklanır: "bu anlama, sunulduğu temanın ardında tekrar ortaya çıkan olan'a söylenir zaten. Bu 'Başkası'na söyleme' –muhatap olarak Başkası ile ilişki, bir *olan* ile ilişki– her ontolojiden önce gelir. Varlıktaki nihai ilişkidir. Ontoloji metafiziği varsayar" (TI). "Bilginin temeli ve varlığın anlamı olan bu genel olarak varlığın açığa çıkmasından önce, kendini dışavuran bir olan ile ilişki vardır; ontoloji düzleminden önce etik düzlem vardır." Etik o halde metafiziktir. "Ahlak, felsefenin bir dalı değil, ilk felsefedir."

Aynı'nın birliği ve bütünlüğü olarak –yani varlık olarak– ontolojinin başka'yla mutlak surette aşılması "sonsuz" biçiminde gerçekleşir, zira hiçbir bütün onu kavrayamaz. Sonsuzun *temsil*'ine indirgenemez olan sonsuz; içinde düşünüldüğü ve benim düşünebileceğimden de fazlası olarak –ne nesne ne de ideanın salt "nesnel gerçekliği" olabilecek bir şey olarak– düşünüldüğü *ideatum*'u aşan sonsuz: Metafiziksel aşkınlık kutbu budur işte. *Epekeina tes ousias*'tan sonra, Descartes'çı sonsuz ideası Batı ontolojisinde metafiziği ikinci bir kez gün yüzüne çıkaracaktır. Fakat ne Platon'un ne de Descartes'ın farkına vardığı nokta (ne gerçek aşkınlıktan ne de bu tuhaf Sonsuz fikrinden anlayan felsefi bir kalabalığın içerisinde yalnız olduklarına Levinas kadar inanmamamız mazur görülürse, bunlara başka isimleri de eklemek gerekir), bu sonsuzun ifadesini *yüzde* bulduğudur.

Yüz (*visage*) şeylerin yüzeyi ya da hayvan suratı, görünüm ya da tür olabilecek bir çehre (*face*) değildir sadece. Kelimenin kökeni uyarınca, *görülen* (*vu*), çıplak olduğu için görülen şey de değildir sadece. Aynı zamanda görendir. Şeyleri görenden (kuramsal ilişki) ziyade, bakışandır. Çehre ancak yüz yüze durumda yüz olur. Scheler'in dediği gibi (fakat alıntımız Levinas'ın kesinlikle bir Schelerci olmadığını unutturmasın): "Bir başkasının gözlerini görmem sadece, aynı zamanda onun bana baktığını da görürüm."

Hegel de bunu söylemiyor muydu zaten? "Hangi organda bütün ruhun ruh olarak belirdiğini soracak olursak, hemen göz gelir aklımıza; zira ruh gözlerde yoğunlaşır, gözler aracılığıyla görmekle kalmaz, aynı zamanda gözlerde görünür olur. Nasıl ki insan bedeninden bahsederken, hayvan bedeninin aksine, bütün yüzeyiyle kalbin varlığını ve kalp atışlarını gösterdiğini söylediysek, sanattan bahsederken de görüneni, yüzeyinin her noktasıyla, ruhun evi olan ve tini görünür kılan göze dönüştürmenin onun [sanatın] işi olduğunu söyleyeceğiz" (*Estetik*). (Ruhun

içselliği ve göz üzerine burada alıntılayamadığımız uzun ve güzel pasajlar için ayrıca bkz. III. Cilt, 1. Bölüm).

Fırsattan istifade, özel bir noktaya ilişkin olarak ileride daha çok üzerinde duracağımız bir temanın altını çizmek istiyorum: Levinas fazlasıyla, hatta sandığından çok daha fazla yakındır Hegel'e, üstelik tam da görünürde en radikal itirazını yükseltirken ona karşı. Burada tüm Hegel karşıtı düşünürlerle paylaşmak durumunda olduğu ve nihai anlamı üzerine kafa yorulması gereken bir durum söz konusu. Bilhassa bu noktada, arzu ile göz ve ses ile kuram arasındaki ilişki konusunda, aralarındaki yakınlık da aralarındaki fark kadar derindir ve ne basitçe o farka eklenebilir ne de o farkın yanına konabilir. Aslında Levinas gibi Hegel de "tüketmek" gibi bir amacı olmayan gözün arzuyu askıya aldığını düşünüyordu. Göz arzunun bizzat sınırıdır (belki dolayısıyla kaynağıdır da) ve ilk kuramsal duyudur. Işığı ve gözün açılmasını bir fizyoloji değil, ölüm ile arzu arasındaki ilişkiden hareketle düşünmek gerekir. Tat alma, dokunma ve koku alma duyularından bahsettikten sonra Hegel *Estetik*'te şöyle yazar: "*Görme* ise, aksine, nesnelerle salt kuramsal bir ilişki içindedir ve bu ilişki ışık aracılığıyla kurulur: Nesnelere, üzerlerine ışık düşürmek ve onları aydınlatmak suretiyle, fakat onları hava ve ateş gibi içten içe ya da açıkça tüketmeden özgürlük tanıyan şu madde olmayan madde. Arzulardan muaf olan görme duyusu, öyleyse mekânda maddi olarak var olan ama bütünlüğü bozulmadan yalnız biçimiyle ve rengiyle tezahür eden her şeye yönelir."

Arzunun bu şekilde nötrleştirilmesi Hegel için görme duyusunu kusursuz kılan şeydir. Fakat Levinas için aynı zamanda ve yine aynı sebeplerle ilk şiddettir – her ne kadar bakışın yokluğunda yüz tam anlamıyla yüz olmasa da. Şiddet o halde dilsiz bir bakışın, sözsüz bir yüzün yalnızlığı, görmenin *soyutla(n)ma*'sıdır. Levinas'a göre, bakış *kendi başına*, zannedilebileceğinin aksine, başka'ya *saygı* göstermez. Saygı, kavrayışın ve temasın ötesinde, dokunma, koku ve tat alma duyularının ötesinde, ancak arzu olarak mümkündür ve Hegelci arzunun ya da ihtiyacın aksine, metafiziksel arzunun tüketmeye ihtiyacı yoktur. Bu yüzden Levinas için ses ışıktan üstündür. ("Düşünce dildir ve ışığa değil, sese benzer bir ortamda kavranır." Burada bu *analoji*, bu fark ve benzerlik ne demektir? Duyumsanabilir ses ile düşünülür söz olarak anlaşılan düşüncenin sesi arasındaki ilişki ya da duyusallık ile anlamlama, duyular ile anlam (*les sens et le sens*) arasındaki bu ilişki ne anlama gelir? Bu aynı zamanda *Sinn* kelimesini çok seven Hegel'in de sorduğu bir sorudur.)

O halde *Bütünlük ve Sonsuz*'da metafiziğin hareketi, görmeye kıyasla duymanın aşkınlığıdır aynı zamanda. Fakat Hegel'in *Estetik*'inde de: "Diğer kuramsal duyu işitmedir. Görmede söz konusu olan şeyin tam tersi söz konusudur burada. İşitme duyusu renkle, biçimle, vs. değil, *sesler* ile, bedenin titreşimleriyle alakalıdır; bu titreşimler kokuyla algılanan nesneler için olduğu gibi bir ayrışma ya da buharlaşma sürecinden değil, yalnızca kendisi bozulmadan kalan bir nesnenin titremesinden ibarettir. Bir bakıma basit öznelliğin, titreşen cismin ruhunun dışavurulduğu bu ideal hareketi kulak, tıpkı gözün rengi ya da biçimi algıladığı gibi, kuramsal olarak algılar ve böylece nesnenin içselliği bizzat öznenin içselliği haline gelir." Fakat: "... Tıpkı görme gibi, pratik değil kuramsal duyulardan olan işitme duyusu... görme yetisinden de daha düşünseldir (*idéel*). Zira sanat yapıtlarının telaşsız ve çıkar-gütmez temaşası nesneleri yok etmeye çalışmak şöyle dursun, onların oldukları yerde oldukları gibi kalmalarına izin verdiğinden, görme yetisiyle kavranan şey kendi içinde düşünsel olmaz, aksine duyusal varoluşunda varlığını sürdürür. Kulak ise, nesnelerle pratik bir biçimde ilişkilenmeksizin, cismin içinden titremesinin sonucunu algılar; bu titremeyle maddi figür değil, ruhun bir ilk düşünselliği dışavurulup açığa çıkar."

Böylece *analoji* meselesi, düşünselliğe geçişin başlangıç noktasını teşkil etmesiyle Hegel'in *Estetik*'inde belirleyici olduğunu düşündüğümüz bu *titreme* mefhumuna bizi geri getirir. Öte yandan, Hegel'in ve Levinas'ın yüz temasına ilişkin düşüncelerini sistematik bir karşılaştırmaya tabi tutmak için yalnızca *Tinin Fenomenolojisi*'nde fizyonomiye ayrılan sayfaları değil, *Ansiklopedi*'de tin, yüz ve dil hakkındaki 411 sayılı paragrafı da dikkate almak gerekir.

Şimdi daha iyi anladığımız sebeplerle, yüz-yüzelik böylece bütün kategorilerden kaçar. Zira yüz-yüzelikte yüz hem ifade hem söz olarak sunulur. Yalnız bakış değil, bakışın ve sözün, gözlerin ve ağzın –konuşan ama aynı zamanda açlığını dile getiren ağzın– ilksel birliği. Yüz o halde aynı zamanda görünmez olanı *duyan*'dır, zira "düşünce dildir" ve "ışığa değil, sese benzer bir ortamda kavranır". Yüzün bu birliği, anlamı itibariyle, duyuların ve duyma organlarının ayrılmasından önce gelir. Dolayısıyla yüzün anlamı indirgenemez. Zaten yüz bir *anlama* gelmez. Kendinden, ruhtan, öznellikten, vs. başka bir şeyi ete kemiğe büründürmez, takınmaz, işaret etmez. Düşünce sözdür ve dolayısıyla doğrudan doğruya yüzdür. Bu bakımdan yüz tematiği en modern dil felsefesine ve en modern kişiye has (*propre*) beden felsefesine aittir. Başka/öteki, yüzüyle ben buradayım demez, o yüzün ta kendisidir: "... yüzüyle mutlak

surette mevcut olan Başkası –hiç metaforsuz– benimle yüz yüze gelir (*me fait face*)."[20] Başka/öteki öyleyse kendi kendisini, "şahsen" ve alegorisiz, ancak yüzde sunar. Kendisi de yükseklik, töz ve yüz temalarını birbirine bağlayan Feuerbach'ın söylediklerini hatırlayalım: "Mekânda en yüksekte yer alan, aynı zamanda nitelik bakımından insanın en üst noktası, ona en yakın ve artık ondan ayrılmaz olan şeydir – yani, *baş*'tır. Bir insanın başını gördüğümde, gördüğüm şey bizzat kendisidir; fakat sadece gövdesini görüyorsam, gövdesinden başka bir şey görmem."[21] *...dan ayrılmaz olan şey...* en temel yüklemleriyle ve "kendi içinde" tözdür. Levinas da yüz olarak başka'dan bahsederken sıklıkla *kath'auto* (kendinde, kendi başına) ve "töz" terimlerini kullanır. Yüz mevcudiyettir, *ousia*'dır.

Yüz bir metafor değildir; yüz bir figür/mecaz* da değildir. Yüz hakkındaki söylem ne bir alegoridir ne de zannedilebileceği gibi konuşturma sanatı. Dolayısıyla yüzün (bedenin geri kalanına nazaran) yüksekliği belki de *kısmen* (neden sadece kısmen olduğunu biraz ileride göreceğiz) demin ele aldığımız *yüceler yücesi* tabirini belirleyici niteliktedir. Yüceler yücesinin yüksekliği, söylemeye çalıştığımız gibi, mekâna *ait değilse* eğer (en üstünlük derecesinin metaforu kurarken mekânı yok etmesi zorunluluğu da bundandır), bunun sebebi mekâna yabancı olması değil, mekân(da) olması, mekânın kökeni olması, söz ve bakış aracılığıyla, yüz aracılığıyla, yani bedene ve mekâna yukarıdan komuta eden başın/şefin aracılığıyla mekânı yönlendirmesidir. (Aristoteles'in de aşkın iyi ilkesini ordu komutanıyla kıyasladığı doğrudur, fakat hem yüzü hem de orduların tanrısının Yüz olduğunu göz ardı eder). Yüz bir anlam ifade etmez, kendi kendisini gösterge olarak sunmaz; kendi kendisini *şahsen*, kendinde, *kath'auto* sunmak suretiyle *kendini dışavurur/ifade eder*: "Kendindeki şey kendini dışavurur." Kendini dışavurmak göstergenin *arkasında* olmaktır. Göstergenin arkasında olmak da *öncelikle* – *Phaedros*'un Thot'a (ya da Hermes'e) karşı ileri sürdüğü ve Levinas'ın

* Aynı zamanda "yüz", "sima" ve bir ifadeye ilişkin olarak yüzün aldığı şekil. Ayrıca, bilhassa konturlarıyla belirlenen "şekil". Dil bağlamında "biçim"; kendi başına bir bütün teşkil eden bir veya daha fazla kelimeden oluşan ve ifadeye canlılık katmak için kullanılan söyleme biçimi, söz sanatı, mecaz. Metin bağlamında bilhassa "söz sanatı, mecaz" anlamı akılda tutulmalıdır. Yerine göre biri veya diğeri olarak karşıladım. –*ç.n.*

20. "A priori et subjectivité" (A Priori ve Öznellik), *Revue de la métaphysique et de morale*, 1962.

21. *Manifestes philosophiques* (Felsefi Manifestolar), çev. L. Althusser, Paris: PUF, 1960.

birçok kez alıp kullandığı bir tabirle– sözünü desteklemek (ona tanıklık edebilmek), onu kurtarabilmek değil midir? Yalnızca canlı söz veya konuşma, hâkimiyeti ve tumturaklılığıyla, kendi kendisini kurtarabilir ve yalnızca o, itaatkâr bir gösterge değil, dışavurumdur – gerçekten söz olması, yani "hizmetçiden başka bir şey olmayan yardakçı ses değil, şu yaratıcı ses" (Edmond Jabès) olması kaydıyla. Hem bildiğimiz gibi, bütün yazı tanrıları (Yunan, Mısır, Asur, Babil'de) yardımcı tanrı statüsündedir; büyük tanrının itaatkâr kâtipleridir, tanrıların kralını bazen hile hurdayla tahtından eden sinsi ve hayali ulaklardır. Yazılı metin ve yapıt Levinas için dışavurum değil, birer göstergedir.

Bu tema, *epekeina tes ousias* göndermesiyle birlikte, *Bütünlük ve Sonsuz*'un en azından ikinci Platoncu temasıdır. Bu temayı Nicolas Cusanus'ta da buluruz. "Usta yapıtını bırakıp gider ve yapıt kendi bağımsız yazgısını yaşamaya başlar, oysa bir şey söyleyenin kelamı onu söyleyen kişiden ayrılamaz."[22] Bu üstü kapalı yapıt eleştirisi, en azından bu kez, Hegel'i Nicolas Cusanus'tan ayırır.

Bu problematiği ayrıca ve kendi başına ele almak gerekir. "Sözlü söylem", "söylemin tamlığı mıdır?" Yazı yalnızca "yeniden gösterge olmuş dil midir?" Yoksa başka bir anlamda, beni dışavurmaktan ziyade ele veren "üretimlerimden eksik olduğum, ürettiklerimde yok olduğum" "söz etkinliği" midir? Dışavurumun "açıksözlülüğü", Tanrı olmayan kişi için, esas olarak canlı sözden yana mıdır? Yüzü insanın ve Tanrı'nın "benzerliği" olarak düşünen Levinas için şüphesiz anlamsız bir soru bu. Eğitimin yüksekliği ve tumturaklılığı yazıya dair değil midir? Levinas'ın bu konudaki bütün önermeleri tersine çevrilemez mi? Sözgelimi yazının kendi kendisini kurtarabileceğini, zira özgürlüğü ve *zamanı olduğu* için ampirik önceliklerden daha iyi kaçabildiğini, ampirik "ekonomi"nin gereklerini nötrleştiren yazının özü gereği sözden (Levinas'ın anladığı anlamda) daha "metafiziksel" olduğunu göstermek suretiyle bu yapılamaz mı? Yazarın, kendisini sözle ifade edene kıyasla, şimdi burada olmamakta daha iyi olduğu, diğer bir deyişle, kendisini başka olarak daha iyi dışavurduğu ve başka'ya daha iyi seslendiği; göstergelerinin *zevkler*'inden (*jouissance*) ve etkilerinden kendini yoksun bırakmak suretiyle şiddetten daha iyi vazgeçtiği gösterilemez mi? Yazarın belki de yalnızca göstergelerini sonsuz çoğaltmak istediği doğrudur; böylelikle –hiç olmazsa– başka'yı, ölüm olarak kavranan sonsuz ölçüde

22. M. de Gandillac, *Introduction aux œuvres choisies de Nicolas de Cues*, Paris: Aubier, 1941, s. 35.

başka'yı unutarak yazıyı *différance* ve *ölüm ekonomisi* olarak icra eder. Şiddet ile şiddetsizlik arasındaki sınır o halde belki de söz ile yazı arasından değil, her birinin kendi içinden geçer. *İz* tematiği (Levinas bunu mutlak görünmez olan başka'yla ilişkilenmeyen etki, yol ya da gösterge mefhumundan ayırır) yazının bir anlamda ıslahını getirmelidir. Aşkınlığının ve cömert yokluğunun geri dönüşsüzlüğünü izde hissettiren *Il** de daha ziyade sözü söyleyen değil, yazıyı yazan değil midir? Yapıt, ekonomiyi aşan, Levinas'ın belirlediği haliyle saf harcama ne oyundur ne ölüm. Basitçe ne harfle karışır ne de sözle. Bir gösterge de değildir ve dolayısıyla kavramı *Bütünlük ve Sonsuz*'da karşımıza çıkan yapıt kavramıyla örtüşemez. Levinas öyleyse Nietzsche ve Bataille'a hem çok yakın hem de onlardan çok uzaktır.

Blanchot "konuşanı bize yaklaştıran şu sakin hümanist ve Sokratik söz"[23] gibi olan sözlü söylemin bu üstünlüğüne itiraz eder. Hem nasıl olur da Levinas'ın övmeyi de çok iyi bildiği İbranilik harfi hor görebilir? Sözgelimi: "Edebiyatın insanlar üzerindeki etkisini kabul etmek Batı'nın en büyük hikmetidir belki, ehl-i kitap kendini bulacaktır onda" (DL) ve "Ruh harfte özgür, kökte tutsaktır"; sonra "Tevrat'ı Tanrı'dan çok sevmek", "Kutsal'la doğrudan bir temasın deliliğinden korunmak"tır (DL). Levinas'ın canlı ve kökensel sözün *kendisinde* neyi kurtarmak istediği burada oldukça açık. Onun olasılığı olmadan, onun ufku dışında, yazı bir hiçtir. Bu anlamda, yazı daima ikincil olacaktır. Bu olasılıktan ve bu ufuktan, bu temel yardımcılığından kurtarmak onu yazı olarak yadsımak ve dilsiz bir gramere ya da sözlüğe, sibernetiğe ya da elektroniğe yer açmaktır. Fakat şimdi-burada mevcudiyet olarak, yazının kökeni ve ufku olarak söz ancak Tanrı'da kusursuz biçimde gerçekleşir. Levinas'ın niyetini Sokrates'in *Phaedros*'taki niyetinden ayıran tek şeyin Tanrı sözüne yapılan bu gönderme olduğunu, kökensel sonluluk düşüncesi için bu ayrımın artık mümkün olmadığını ve yazı bu durumda ikincilse eğer, yine de ondan önce hiçbir şey olmadığını gösterebilmek gerekecektir.

Levinas'ın Blanchot'yla ilişkilerine gelince, Levinas'ın sık sık ileri sürdüğü yakınlıklara rağmen, bize göre aralarındaki derin ve tartışmasız benzerliklerin hepsi eleştiri ve olumsuzluk ânına aittir – mesihçi eskatolojinin gelip yankılandığı sonluluğun boşluğuna, Levinas'ın bir yanıtı

* Fr. *Il*: Düz karşılığı üçüncü tekil şahıs zamiri "o" olmakla beraber, gayrişahsi bir yüklemin ya da öbek fiilin nötr öznesi görevini de görür. –*ç.n.*

23. "Connaissance de l'inconnu" (Bilinmeyenin Bilgisi), *La Nouvelle Revue Française*, no. 108, Aralık 1961.

işitmeye başladığı şu beklentisinin beklentisine. Bu yanıtın adı da yine beklentidir, doğru, fakat Levinas için artık onu beklemeye gerek yoktur. Bize öyle geliyor ki eskatolojik olumluluk geriye dönük olarak ortak yolu aydınlattığında, sorunun sonluluğunu ve saf olumsuzluğunu kaldırdığında ve nötr olan belirlendiğinde, benzerlikler de son bulur. Blanchot iletişim alanındaki simetrisizlik hakkında söylediklerini şüphesiz Levinas'ın bütün önermelerini içerecek şekilde genişletebilirdi: "Anlamamız gereken ve sunulduğu teolojik bağlamdan bağımsız olarak savunulması gerekecek olumlamada belirleyici olan, öyle sanıyorum, budur." Fakat bu mümkün müdür? Bu söylem (Levinas'ın şüphesiz reddedeceği bir ifadeyle) "teolojik bağlamı"ndan bağımsız kılındığında, büsbütün çökmez mi?

Dünyada olan göstergenin arkasında olmak, *akabinde* bir aydınlanma içerisinde dünya için görünmez olarak kalmak demektir. Başka, kendini şahsen *başka olarak*, yani kendi kendisini açığa vurmayan ya da temalaştırılamayan şey olarak yüzde ele verir. Belirtme boyutunda ne başkasından bahsedebilir ne onu temalaştırabilir ne de nesne olarak dile getirebilirim. Başkasıyla sadece konuşabilirim; başkasıyla sadece *konuşmalıyımdır*, bir kategori ya da sözün bir *hali* olmayıp sözün ortaya çıkışı, sözün bizzat doğuşu olan seslenme boyutunda onu *çağırmalıyımdır*. Kategoriler olmamalıdır ki başkası ıskalanmasın, fakat başkasının ıskalanmaması için kendi kendisini yokluk olarak sunması ve fenomen-olmayış olarak belirmesi gerekir. Daima göstergelerinin ve eserlerinin arkasında duran, gizli ve ketum içselliğiyle, sahip olduğu söz söyleme özgürlüğüyle, tarihin tüm bütünlerini ebediyen kesintiye uğratan yüz bu "dünyadan" değildir. Dünyanın başlangıcıdır. Ancak *onunla* konuşarak *ondan* bahsedebilirim ve ancak nasıl *ulaşmalıysam* o şekilde *ulaşabilirim* ona. Fakat ona ancak erişilmez, görünmez, dokunulmaz bir şey olarak *ulaşmam* gerekir. Sır, ayrılık, Gyges'in görünmezliği ("insanın bizzat koşulu") *psykhe* denen şeyin bizzat durumudur, statüsüdür. Bu mutlak ayrılık, bu doğal ateizm, hakikatin ve söylemin kök saldığı bu yalan söyleme özgürlüğü, bütün bunlar "yaratıcının büyük bir zaferi"dir. En azından bu sefer, şaşırtmayacak bir olumlama.

Yüzün başka'yı metaforsuz sunması için sözün düşünceyi tercüme etmesi yetmez. Şüphesiz düşünce de zaten söz olmalı, fakat en önemlisi beden de dil olarak kalmalıdır. Rasyonel bilginin kelimelerin ilk sözü olmaması gerekir. Dili düşünceye, bedeni dile tabi kılan klasik indirgemeyi Husserl ve Heidegger, Levinas'a inanacak olursak, temelde kabul etmiştir. Merleau-Ponty ise, tam tersine, "etten kemikten arınmış dü-

şüncenin; sözü söylemeden önce onu düşünen, sözün dünyasını oluşturan düşüncenin bir mit" olduğunu "herkesten daha iyi" göstermiş olacaktır. Fakat Levinas, tam da kendisine özgü bir hareketin gücüyle, bu fevkalade "modern" cesareti kabul etse de sonunda onu kendinde varsayması gerektiğini düşündüğü genellikle oldukça klasik biçimli, Hegelciden ziyade Kant öncesi bir sonsuzculuğa geri gönderir. Böylece dil olarak ve yönelimsellik olarak kişiye has beden temaları klasik tehlikeleri savuşturamaz ve düşüncenin *önce* dil olabilmesi için onun *önce* ve indirgenemez bir biçimde başka'yla ilişki olduğunu kabul etmek gerekir (bizce bu Merleau-Ponty'nin de gözünden kaçmamıştı[24]), fakat indirgenemez bir başka'yla: Beni dönmemek üzere dışarı çağıran –zira düşüncenin üzerine kapanmasının mümkün olmadığı sonsuz kendini orada sunar– ve "Merleau-Ponty'nin 'bedensel yönelimselliği'ne sahip olsa bile" monoloğu imkânsız kılan başka. O halde görünürdeki manzaraya ve tüm alışkanlıklarımıza rağmen, burada düşünce ile dil arasındaki ayrımın ve dilin düşünceye tabi kılınmasının bir sonluluk felsefesinin en temel özelliği olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bunun gösterilmesi bizi Merleau-Ponty'nin ötesinde bir kez daha, *Meditasyonlar*'ın üçüncüsündeki Descartes'çı *Cogito*'ya, Heidegger ve Husserl'e getiriyor. Levinas'ın düşüncesini bütünüyle destekler görünen bir şema uyarınca oluyor bu: Başka ancak başkalığının mutlak surette indirgenemez, yani sonsuz indirgenemez olması kaydıyla başkadır ve sonsuz-ölçüde-Başka da ancak Sonsuz olabilir.

Söz ve bakış olan yüz öyleyse dünyada değildir, zira bütünü açıp aşar. Bundan dolayıdır ki her iktidarın, her şiddetin sınırını ve etiğin başlangıcını işaretler. Bir anlamda, cinayet daima yüzü hedef alır, ama daima ıskalamak üzere. "Cinayet güçten kaçan şeye güç uygular. Yine de bir iktidardır bu, zira yüz duyusal olanda kendini dışavurur ama şimdiden de bir âcizliktir, çünkü yüz duyusalı paramparça eder." "Başkası öldürmek isteyebileceğim yegâne varlıktır", fakat aynı zamanda "cinayet işlemeyeceksin" diye buyuran ve gücümü mutlak surette sınırlandıran da yalnızca odur. Bunu benim karşıma dünyada başka bir güç çıkararak değil, benimle konuşarak ve bana dünyanın *başka* bir başlangıcından, hiçbir sonlu gücün kuşatamayacağı noktadan bakarak yapar. Düşünülemez, tuhaf bir mefhum: gerçek olmayan direnç mefhumu. 1953 tarihli (daha önce alıntıladığımız) makalesinden sonra Levinas, bildiği-

24. Gerçekten de Merleau-Ponty için –ve Levinas'tan farklı olarak– başkalık fenomeni ilk olarak, hatta münhasıran, zamansallaşma hareketinin fenomeniydi.

miz kadarıyla, bir daha "düşünülür direnç" tabirini kullanmaz – bu hâlâ, en azından kelime anlamıyla, Aynı'nın alanına aittir ve görünüşe göre sadece gerçek-olmayan bir direnci ifade etmek için kullanılmıştır. *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas "etik direnç"ten bahseder.

İktidar olarak anlaşılan kavramdan kaçan o halde genel olarak varoluş değil, başkasının varoluşudur ve bunun sebebi öncelikle, öyle değil gibi görünse de, başkası diye bir kavram olmamasıdır. Bu "Başkası" (*Autrui*) kelimesi –*başka*'nın nötrlüğünü büyüten o büyük harfle sessizce nişan alınan ve kavramların bizzat kargaşası olduğu halde son derece teklifsizce kullandığımız bu kelime– üzerine düşünmek için, felsefe ve filolojinin birbirlerini denetleyerek kaygılarını ve dikkatlerini birleştirdikleri istikamette zanaatkârca düşünmek gerekir. Bu sadece kavramı olmayan bir cins isim mi? İyi ama her şeyden önce isim (*nom*) mi? Sıfat ya da zamir değil, öyleyse kelime türü olarak ad (*substantif*) –sözlükte de böyle sınıflandırılır– fakat alışıldık bir ad türü değil: Cins isim de değil, zira genel olarak "başka" (*heteron*) kategorisinde olduğu gibi belirli tanımlık alamaz. Çoğulu da yoktur. "'*L'autrui*' (başkası) idari teriminde *le* kelimesi *autrui*'nin tanımlığı olarak yorumlanmamalıdır. Üstü kapalı olarak *mal*, *hak* anlaşılır; *başkasının malı, hakkı*," diye yazar Littré. Öncesinde şöyle der: "*Alter-huic*'ten gelen *autrui*, tümleç halindeki (*à un cas régime*) *cet autre* [şu öteki] demektir: Bu yüzden *autrui* hep tümleç veya tamlanan durumundadır (*au régime*) ve yine bu yüzden *autrui*, *les autres* (diğerleri/başkaları) kadar genel değildir." O halde, dili düşüncenin ilineği haline getirmeden, dilde daima "tümleç veya tamlanan durumunda olan" ve daha az genel olanın, anlamı itibariyle çekimsiz ve cinsler-ötesi olmasını açıklamak gerekir. Anlamın dildeki bu *hal*'inin, dilin anlamı yerleştirdiği bu *rejim*'in kaynağı nedir? *Autrui*/*Başkası* özel isim de değildir ama anonimliği her özel ismin adı-konulamaz bir kaynaktan geldiği anlamına gelir. Yunandaki *heteron* düşüncesi *alter-huic* karşısında sendeler gibi olduğunda, yine sadece kendisinin *başkalık* (genel olarak başka) olarak gizlemek suretiyle ön-anlamasına izin verdiği ve buna karşılık ona anlamının indirgenemez merkezini (başkası *olarak* başka) gösterecek şey üzerindeki hâkimiyetini korumaktan âciz hale gelir gibi olduğunda, dilde ne olduğu üzerinde sabırla düşünmek gerekir. Kavramsal bir hareket dahilinde meydana gelmeyen bu gizleme ile bu ön-anlama arasındaki suç ortaklığı üzerinde düşünmek gerekir, zira Fransızca *autrui* kelimesi *autre* (başka) cinsinden bir türe verilen ad değildir. Bu (cins olmayan) "*genel olarak* başka" düşüncesi üstüne kafa yormak gerekir. Yunan tarzı bir düşüncedir bu ve türsel olmayan

bu *fark* onun içerisinden tarihimizi üretir (ya da tarihimizde üretilir). Hatta daha doğrusu: Yunan düşüncesinde *heteron* ve Yahudi-Hıristiyan düşüncesinde *başkası* olarak belirlenmeden önce, *başka* ne demektir? Bu türden soruları Levinas katiyetle reddeder gibidir: Levinas'a göre, ancak başkasının çıkagelmesi başka'nın mutlak ve indirgenemez başkalığına erişimi mümkün kılar. Öyleyse aşkınlığı henüz bir "sen"in aşkınlığı olmayan *autrui*'nin bu *Huic*'i* üzerinde düşünmek gerekir. Levinas'ın Martin Buber'e ya da Gabriel Marcel'e itirazı işte bu noktada anlam kazanır. Levinas *İz* üzerine düşünürken, Ben-Sen'in samimi karşılıklılığı karşısına *Siz*'in tumturaklı yüksekliğini koyduktan sonra (TI), bir *Ille* ya da *Il* (diğer bir deyişle, sevmek gereken "komşu/yakınlar" [*prochain*] olarak tercüme edilen kelimenin kökensel muğlaklığı uyarınca, uzak yabancı olarak komşu) felsefesine yönelir: Bu *Il*, *sen*'e karşıt olacak gayrişahsi bir nesne değil, başkası'nın görünmez aşkınlığıdır.[25] Yüzdeki ifade/dışavurum bir açığa vurma değilse eğer, açığa vurulamaz olan da o zaman her türlü temalaştırmanın, her kurucu analizin ve her fenomenolojinin ötesinde dışavurur kendini. Husserl'in *Cartesianische Meditationen*'in (Descartes'çı Medistasyonlar) beşincisinde betimlemeye çalıştığı haliyle *alter ego*'nun (başka ben) aşkınsı kuruluşu, farklı evrelerinde, (Levinas'a göre) türeyişini izlediği söylenen şeyi varsayar. Buna göre başkası, bir *alter ego* olarak, Ego'nun fenomeni olarak, yan-

* Lat. "bu" veya "şu". *–ç.n.*

25. Levinas bir yandan "Buber'i 'düzeltmek' gibi gülünç bir iddia"sı olmadığını savunurken (TI), Ben-Sen ilişkisini esas olarak şu sebeplerle eleştirir: 1. Karşılıklı ve simetriktir; dolayısıyla yükseklik ve bilhassa da ayrılık ve sır üzerinde şiddet uygular; 2. Biçimseldir, "İnsanı insanla olduğu kadar, şeylerle de birleştirme" gücüne sahiptir (TI); 3. "kendi kendine yeten ve evreni unutan" çiftin "özel ilişkisi"ni, "gizli hayat"ını, yani ayrıcalıklılığı tercih eder (TI). Zira, nötrlüğe itirazına rağmen, Levinas düşüncesinde bizi ben-sen'in "mağrur maneviyatçılığı"ndan koruyan bir üçüncü şahsa, evrensel tanığa, dünya yüzüne ihtiyaç duyulur. Buber'in kendisi hakkındaki bu yoruma katılıp katılmayacağını başkaları belki daha iyi bilir. Fakat ona gelmeden, şimdiden denebilir ki Buber bu çekinceleri öngörmüş gibidir. Zira ben-sen ilişkisinin, bütün bu ampirik ve olası değişkelerden önce gelmesiyle ne bir ayrıcalıklılık ne de bir sınırlandırma olduğunu söylememiş midir? Bizi Tanrı'ya yönelten mutlak Ben-Sen temelinde kurulmuş bu ilişki, aksine, her türlü başkasıyla ilişkinin olanağını açar. Kökensel sahiciliğiyle anlaşıldığında ne bir yüz çevirmedir ne de bir şaşırtmaca. *Postscriptum à "Je et Tu"*de ("Ben ve Sen"e Hamiş) dendiği gibi, Buber'i sıkıntıya sokmak için kullanılan nice çelişki gibi bu da "daha üst düzeyde bir yargı"ya ve "paradoksal bir mutlak kişi olarak Tanrı tanımı"na yerini bırakarak kaybolur. "Tanrı... insanla girdiği ilişkiye mutlaklığını getirir. O zaman O'na yönelen insanın başka hiçbir *Ben-Sen* ilişkisine sırt çevirmesi gerekmez. Onları [diğer ben-sen ilişkilerini de], usulünce, kendine çeker ve onlara 'Tanrı huzurunda' aydınlanma olanağı sunar."

sunumsal analojiyle çalışan monadik bir özne tarafından ve böyle bir özne için kurulmaz. Etik ilişki kökensel yüz-yüzelik olarak, mutlak başkalığın, kendisinden başka bir şeyden hareketle türetilemez, yaratılamaz ve kurulamaz bir dışsallığın –mutlak dışarı, *ego cogito* (düşünüyorum) monadından sınırsızca taşan bir dışsallığın– ortaya çıkışı olarak kabul edilseydi, Husserl'in karşılaştığı bütün güçlükler "aşılmış" olurdu. Husserl' in yanlış anladığı söylenen *Meditasyonlar*'ın üçüncüsünün Descartes'ı yine burada da Husserl'e karşıdır. Descartes *cogito* üzerine düşünürken, yalnızca sonsuz'un (şüphe edilebilir) nesne olarak kurulamayacağının değil, sonsuzun nesneden taşmak suretiyle (metaforu paramparça eden mekânsal olmayan bir taşma) onu zaten *cogito* olarak mümkün kıldığının da bilincine varırken, Husserl "*cogito*'da kendisi dışında hiçbir şeye dayanmayan bir öznellik görüyorsa da bizzat sonsuz fikrini kurup onu kendi kendisine nesne olarak veriyordur" (TI). Oysa sonsuz (ölçüde başka) söz olduğu için, anlamın ve dünyanın kökeni olduğu için nesne olamaz. Dolayısıyla etiği, sözü ve adaleti hiçbir fenomenoloji izah edemez.

Fakat her adalet sözle başlarsa da her söz adil değildir. Retorik, psikagojide, demagojide, hatta eğitim anlamına gelmeyen pedagojide dahi, başka'yı *yönlendirirken* onu *indirgeyen* kuramın şiddetiyle aynı yere çıkabilir. Eğitim mutlak dışsallığı öğrencinin özgürlüğüne halel getirmeyen hocanın yüksekliğinden gelir. Retoriğin ötesinde, söz yüzün çıplaklığını ortaya çıkarır, o olmadan hiçbir çıplaklığın anlamı yoktur. Tüm çıplaklıklar, "utançla deneyimlenen bedenin çıplaklığı dahi", yüzün metaforsuz çıplaklığı için birtakım "figürler"den ibarettir. Bu tema "Ontoloji Temel Nitelikte midir?" başlıklı yazıda dahi son derece açıktır. "Yüzün çıplaklığı bir üslup figürü değildir." Dahası, yine hâlâ negatif teoloji yoluyla, bu çıplaklığın bir açıklık dahi olmadığı, zira açıklığın "çevredeki bir tamlığa" nazaran açıklık olduğu gösterilir. Böylece "çıplaklık" kelimesi kendi kendisinin ötesine işaret etme işini gördükten sonra kendisini yok eder. *Bütünlük ve Sonsuz*'un tamamını sadece bu tez etrafında okumak ve sorgulamak mümkündür. Bu bize göre son derece dolaylı – belki de fazlasıyla dolaylı– bir biçimde Levinas'ın yüz dediği şey ile "Yüzün Ötesi" ("Eros'un Fenomenolojisi"nin yanı sıra Aşkın, Doğurganlığın ve Zamanın ele alındığı bölüm) arasındaki kritik ayrımı destekler gibidir. Söz ve bakış olarak yüzün bu çıplaklığı, ne bir kuram ne de teorem olmasıyla, bir çıplak kalış, ısrarlı bir yakarış, kendi kendisini kurtarabilen bir söz ile yardıma çağıran bir bakışın düşünülemez birliği olarak sunulup ortaya konur.

Asimetri, ışıksızlık ve emir, sonlu varlıkları birbiriyle ilişkilendiriyor olsalardı eğer ya da başka (sonlu ya da sonsuz) aynı'nın olumsuz bir belirleniminden ibaret olsaydı, şiddet ve adaletsizliğin ta kendisi olurlardı – ve gerçekten de genellikle böyle anlaşılırlar. Fakat gördüğümüz gibi durum farklıdır. Sonsuz (sonsuz ölçüde başka olarak), bütün gibi şedit olamaz (Levinas bir tercihle, söylemindeki bir ilk kararla, bütünü daima *sonlu bütün* olarak *tanımlar* ve belirler: Bütün Levinas için sonlu bütündür. Bu belirlenim sessiz bir aksiyomdur). Bundan dolayıdır ki Levinas'ın dünyasını en fena ve saf şiddetin dünyası olmaktan kurtaran, onu bizzat ahlaksızlığın dünyası olmaktan alıkoyan yalnızca Tanrı'dır. Levinas'ın betimlediği canlı ve çıplak deneyimin yapıları da –sonsuz ölçüde başka sonsuz olmayıp kazara sonlu ve yalnız, çıplak bir insan olsaydı eğer (tuhaf bir şart cümleciği)– savaşın hüküm süreceği bir dünyanın yapılarıdır. Fakat bu durumda, derdi Levinas şüphesiz, artık savaş bile olmazdı, zira ne bir yüz olurdu ortada ne de gerçek bir asimetri. Dolayısıyla Tanrı'nın *zaten* konuşmaya başlamış olduğu çıplak ve canlı deneyimden bahsetmiyor olurduk. Başka türlü söylersek, yüzün (dünyadan olmadığı için) bütünüyle saygı gördüğü bir dünyada artık savaş diye bir şey olmazdı. Yüzün artık hiçbir şekilde saygı görmediği, artık yüzün olmadığı bir dünyada savaşa mahal kalmazdı. Öyleyse Tanrı savaşla iç içedir. Tanrı'nın adı da, barışın adı gibi, savaşın sisteminde bir fonksiyondur: konuşabilmemizin temeli olan ve dilini konuşmanın mümkün olduğu yegâne sistem. Tanrı'yla ya da Tanrı'sız, savaş olmazdı. Savaş Tanrı'yı hem varsayar hem de dışlar. Ancak böyle bir sistemde Tanrı'yla ilişkimiz olabilir. Savaş –*zira savaş vardır*– o halde yüz ile yüzün olmadığı sonlu dünya arasındaki farktır. Fakat bu fark hep Dünya diyegeldiğimiz şey değil midir zaten, Tanrı'nın varlık-yokluğunun (*absence-présence*) *oynandığı* dünya? Yalnızca dünyanın oyunu Tanrı'nın *özünü düşünmeye* elverir. Dilimizin –Levinas'ın da– pek kaldıramayacağı bir anlamda, dünyanın oyunu Tanrı'dan önce gelir.

Öyleyse Levinas için yüz-yüzelik en başta dik duran iki eşit insanın karşı-karşıyalığı olarak belirlenmemiştir. Yüz-yüzelik boynu bükük, bakışlarını yukarıdaki Tanrı'ya doğru kaldırmış insanın yüz-yüzeliğini varsayar. Dilin yüz-yüzeliğin ve dik duruşun olanaklılığı olduğu doğrudur, fakat daha aşağıdakini –daha yürümeyi öğrenmeden kovulduğunu, yüzükoyun ve dilsiz, büyüklerin ellerine teslim edilip bırakıldığını hatırlayan çocuğun bakışı gibi olan– babaya doğru bakışın mütevazılığını da dışlamaz. Denebilir ki insan erken gelmiş bir Tanrı'dır; diğer bir deyişle, Varlığın zaten-oradalığına nazaran ebediyen geç kaldığının bilin-

cindeki bir Tanrı. Fakat tabii ki bu son söylediklerimiz, en hafif deyimle, yoruma girmiyor. Burada psikanaliz adıyla bilinen temalara ya da insan yavrusunun yapısal olarak erken doğumu hakkındaki embriyoloji ya da antropoloji hipotezlerine gönderme de yapmıyoruz. Şu kadarını bilelim yeter: İnsan doğar.[26]

Tanrı'nın adı çok sık telaffuz edilir ama sonsuz (ölçüde) başka'yla ilişki olarak bu deneyime ve "şeylerin kendileri"ne dönüş teolojik bir dönüş değildir, her ne kadar şimdiye değin "Tanrı ile mahluk arasındaki ilişki fikrini düşüncesizce ontolojik olarak ele almış" (TI) olan teolojik söylem akabinde yalnız onunla temellendirilebilecek olsa da. Hümanizmin ve teolojinin ortak kökü olan –Levinas'ın anladığı anlamda– metafiziğin temelleri bu şeylerin kendisine dönüşte bulunacaktır. Bu ortak kök insan ile Tanrı arasındaki, insanın yüzü ile Tanrı'nın Çehresi arasındaki benzerliktir. "... Başkası Tanrı'ya benzer" (*a.g.y.*). İnsan sözü, bu benzerlikten geçerek, Tanrı'ya geri dönebilir; Levinas'ın söylem üzerine söyleminin bizzat hareketi olan adeta duyulmadık bir *analoji*'dir bu. Tanrı'yla diyalog olarak benzetme: "Konuşma Tanrı'yla konuşmadır... Metafizik Tanrı'yla olan bu dilin özüdür." Tanrı'da konuşma, yani *katılım* değil, Tanrı'yla konuşmadır bu; Tanrı ve sıfatları hakkında konuşma, yani *teoloji* değil, Tanrı'yla konuşma. Dahası, ötekiyle/başka'yla ilişkimin simetrisizliği, "özneler arası uzayın eğriliği her hakikatin tanrısal yönelimini ifade eder". "Belki de Tanrı'nın bizzat varlığıdır." Ayrılık olarak varlık, yokluk-varlık, yine Parmenides'ten, Spinoza'dan ve Hegel'den kopuş (ki ancak "yoktan yaratım fikri" ile tam manasıyla tüketilebilir). Ayrılık olarak varlık, benzerlik olarak yokluk-varlık: Fakat bu benzerlik ustanın [Tanrı'nın] –yapıtına basılmış (Descartes) ya da "onun suretinde ve ona benzer yaratılmış varlıklar"a (Malebranche[27]) vurulmuş– "ontolojik damga"sı değildir; ne bir paylaşım veya bilgi olarak ne de bir katılım veya ete kemiğe bürünme olarak anlaşılabilir. Bu benzerlik ne Tanrı'nın göstergesi ne de etkisidir. Ne gösterge ne de etki Aynı'yı aşar. "Tanrı'nın İzinde"yiz: "Tanrı'nın bizzat varlığı"na yapılan hiçbir atıfla uyuşmama riski taşır bu önerme. Her an ateizme dönüşebilecek bir önerme: Peki ya Tanrı *bir iz etkisiyse*? Tanrısal varlık fikri (yaşam,

26. Çocuğun ya da (sözgelimi hasta yatağındaki ya da ölüm döşeğindeki) insanın yatık pozisyonuyla ilişkisinde Tanrı'nın yüksekliği üzerine, *klinik* ile *teoloji*'nin ilişkisi üzerine bkz. sözgelimi Feuerbach, *a.g.y.*, s. 233.

27. Bu noktada kendisi de ışık ve Tanrı'nın çehresi problemiyle boğuşan Malebranche'ı sorgulamak gerekir (bilhassa bkz. "10. Açıklama").

varoluş, *parousia* [huzurda bulunuş, varış], vs.), Tanrı'nın adı izin şimdi-burada mevcudiyette silinme hareketinden başka bir şey değilse? Mesele şudur: İz mi şimdi-burada mevcudiyeti sisteminde düşünmeye izin verir, yoksa tersi mi doğru sıradır? Şüphesiz, *doğru sıra* o. Fakat burada söz konusu olan elbette *doğruluğun/hakikatin sırasıdır/düzenidir.* Levinas'ın düşüncesi bu iki koyutlamanın arasında durur.

Tanrı'nın Çehresi kendi kendisini gösterirken ebediyen kaçar. Böylece Levinas'ın çıplak bıraktığı deneyimin tam kalbinde, (elbette *Bütünlük ve Sonsuz*'da asla adı anılmayan) Yehova'nın Çehresi'nin farklı çağrışımları, metafiziksel anlamlarının birliğinde bir araya gelir. Yehova'nın Çehresi "Musa'yla yüz yüze konuşan Ebedi"nin *mutlak* zatı ve *mutlak* varlığıdır, fakat bu yüz-yüzeliğe rağmen Musa'ya şöyle der Ebedi Olan: "Benim çehremi göremeyeceksin çünkü insan beni görüp de yaşayamaz... Kayanın üstünde duracaksın. Benim ihtişamım geçerken seni kayanın oyuğuna koyacağım ve geçene kadar da elimle kapatacağım seni. Elimi çektiğimdeyse, beni arkadan göreceksin ama çehrem görünmeyecek" (*Çıkış*). Tanrı'nın gizlenirken buyuran çehresi hem yüzlerden daha çok yüz hem de daha az yüzdür. Levinas'ın bütün dikkatine rağmen, *Bütünlük ve Sonsuz*'da teoloji ile metafizik arasındaki müphem suç ortaklığı da belki buradan ileri gelmektedir. Edmond Jabès'in *Sorular Kitabı*'ndaki o korkunç muğlak sorusuna Levinas katılır mıydı acaba?

"Bütün yüzler O'nundur, bu nedenle O'nun yüzü yoktur."

Yüz ne Tanrı'nın çehresidir ne insanın suratı; bunların benzerliğidir. Fakat Aynı'ya müracaat etmeden önce ya da müracaat etmeden düşünmemiz gereken bir benzerlik.[28]

28. Bu şemanın ötesine geçmeyeceğiz. Burada içselliğe, ekonomiye, zevke, mesken tutmaya, dişiliğe, Eros'a, "Au-delà du visage" (Yüzün Ötesi) başlığı altında ileri sürülen ve şüphesiz sorgulanmayı hak eden bütün her şeye ilişkin betimlemelere girmeye çalışmak nafiledir. Bu analizler yalnızca "biçimsel mantığı" bitmez tükenmez bir yıkıma uğratmakla kalmayıp, geleneksel kavramsallığa kıyasla o kadar keskin ve özgürdürler ki bunlara birkaç sayfalık bir yorum getirmeye çalışmak korkunç bir ihanet olur. Şu kadarını bilelim yeter: Bu analizler yukarıda çizdiğimiz kavramsal matrise bağlıdır; bu matristen çıkarsanamamakla beraber, onu sürekli yeniden üretirler.

III. FARK VE ESKATOLOJİ

Şimdi temel ilkesini göstermeye çalışacağımız soruların hepsi, farklı anlamlarda, dile ilişkin sorular: hem dil soruları hem de dil(in) sorusu. Fakat yaptığımız yorum yanlış değilse de Levinas düşüncesinde kendiliğinden bu sorularla ilişkilenmeyen hiçbir şey olmadığı zaten şimdiye dek anlaşılmış olmalıdır.

Kökensel Polemik Hakkında

Önce içimizi rahatlatmak için şunu söyleyelim: Levinas'ın düşüncesi öyle bir yol çizer ki bütün sorularımız zaten onun kendi iç diyaloğuna aittir, onun söylemi içinde devinip yer değiştirir; farklı açılardan ve farklı biçimlerde, ona kulak vermekten başka bir şey yapmazlar.

A. Sözgelimi *Varoluştan Var Olana* ile *Zaman ve Başka* "cins mantığı" ile Aynı ve Başka kategorilerini imkânsız kılar gibiydi. Bunlar Levinas'ın bizi geri götürmek istediği deneyimin özgünlüğünden yoksundu: "Platon'un dünyası olan kozmos'un karşısında eros'un içerimlerinin cins mantığına indirgenmediği ve *aynı*'nın yerini Ben'in, *başka*'nın yerini de başkası'nın aldığı tinin dünyası durur." Oysa Aynı ve Başka kategorilerinin bütün gücüyle geri döndüğü *Bütünlük ve Sonsuz*'da, *vis demonstrandi* ve gelenekten kopuş enerjisinin kendisi tam da Ben ile Aynı, Başkası ile Başka arasındaki upuygunluktur. Levinas bizzat bu terimleri kullanmadan, *özdeşlik* ile *kendiliğin* (*ipséité*), Aynı ile Ben'in, yani *idem* ile *ipse*'nin karıştırılma ihtimaline karşı bizi her fırsatta uyarmıştır. Yunanca *autos* ile Almanca *selbst* kavramlarında adeta doğrudan doğruya gerçekleşen bu karışıklık, Fransızcada bu kadar kendiliğinden meydana gelemez ve yine de, önceki uyarılara rağmen, *Bütünlük ve Sonsuz*'da bir nevi sessiz bir aksiyom olarak geri döner.[29] Daha önce gördüğümüz gibi, Levinas'a göre Ben'de içsel bir fark, temel ve otokton bir başkalık yoktur. Nasıl ki içsellik, sır, kökensel ayrılık vaktiyle Yunandaki Aynı ve Başka kategorilerinin klasik kullanımını terk etmeyi

29. Hegel ile Levinas'ı kritik önemdeki özdeşlik, kendilik ve eşitlik temaları bakımından karşılaştırmak için bkz. bilhassa Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit* (*Tinin Fenomenolojisi*'nin Türeyişi ile Yapısı), Paris: Aubier, 1946, c. I, s. 147 vd; Heidegger, *Identität und Differenz*; Türkçesi: *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat, 1997.

olanaklı kıldıysa, (türdeş hale gelmiş, sonlu bütünün yanı sıra kavramla da türdeş olmuş) Aynı ve Ben'in alaşımı da şimdi bu sefer hem Yunan hem de en modern –Ben ile aynı, Başkası ile başka ayrımına en duyarlı (daha önce Levinas'ın olduğu gibi)– öznellik felsefelerini aynı suçtan yargılamayı mümkün kılar. Bu çifte harekete, bizzat kendi koşulunu ve ilk aşamasını reddeder gibi görünen bu ilerleyişe dikkat edilmezse eğer, kavrama, devlete ve bütüne yönelik bu itirazın özgünlüğü gözden kaçırılır, zira genellikle olduğu gibi öznel varoluş adına değil, öznel varoluşa karşı yükselir bu itiraz: hem Hegel'e hem Kierkegaard'a karşı.

Levinas kendi Hegel karşıtlığının bir öznelcilikle ya da Kierkegaard'cu tarzda bir varoluşçulukla karıştırılması ihtimaline karşı (ki karıştırmak çok kolaydır) pek çok kez uyarır; Levinas için bunlar daima metafizik öncesi şedit egoizmler olarak kalacaktır: "Ben'i sisteme kabul etmeyen, Kierkegaard'un zannettiğinin aksine Ben değil, Başka'dır" (TI) Kierkegaard'un zaten böyle bir ayrıma kulak asmayacağına ve kendisinin de her halükârda bu kavramlara karşı çıkacağına bahse girilemez mi? Başka'nın, sistemi kabul etmiyorsa, öznel varoluş olduğu için kabul etmediğini söylerdi belki de. Başka, Ben değildir, elbette –hem kim öyle olduğunu söyledi ki? – fakat *bir* Ben'dir; ki Levinas'ın da tezini desteklemek için öyle olduğunu varsayması gerekir. Bu şekilde Ben'den *bir Ben*'e geçiş olarak Başka'ya geçiş, *genel olarak* öznel varoluşun ampirik olmayan özsel *egoluğuna* geçiştir. Filozof Kierkegaard *yalnızca* Søren Kierkegaard'u müdafaa etmez ("hâlâ Kierkegaard'un mutluluğunu ya da selametini düşünen öznelliğin egoist çığlığı"), genel olarak öznel varoluşu (bu ifadede çelişki yoktur) müdafaa eder; söyleminin ampirik egoizme girmeyip felsefi olması da bundandır. Felsefi bir öznenin ismi, bu özne *Ben* (*Je*) dediği zaman, daima belli bir anlamda rumuzdur. Kierkegaard'un, bireysel varoluşun özle "olanaklılaştırılması"na karşı çıktığı halde, sistematik olarak benimsediği bir hakikattir bu. Kavramı reddeden, öznel varoluşun özüdür. Öznel varoluşun bu özü de ancak öznel varoluş olarak kendisi –yani Başka– olabilen Başka'ya saygının önkabulü değil midir? Öyleyse Levinas'ın Kierkegaard'cu öznel varoluş mefhumunu reddedebilmek için öznel varoluşun (Ben'in ve öncelikle de Başka'nın/Ötekinin Ben'inin öznel varoluşunun) *özü* ve *hakikati* mefhumlarını dahi defetmesi gerekecektir. Bu zaten fenomenolojiden ve ontolojiden kopma mantığına da uygun olacaktır. En azından şu kadarı söylenebilir: Levinas bunu yapmaz ve felsefi söylemi reddetmeksizin yapamaz da. Büsbütün kopmanın mümkün olmadığı felsefi söylem *aracılığıyla* onu delip felsefi söylemin ötesine doğru geçme teşebbüsü-

nün *dilde* başarıya ulaşmasının tek şansı (Levinas da dilden önce ve dilin dışında düşünce olmadığını kabul eder) *aidiyet ile delip geçme arasındaki ilişki problemini*, bu *kapanım problemini biçimsel* ve *tematik* olarak ortaya koymaktır. Biçimsel, yani olabildiğince edimsel olarak ve en biçimsel, en biçimselleştirilmiş şekilde: bir *mantık*'la, diğer bir deyişle, bir felsefeyle değil, yazılı olarak kaydedilmiş bir betimlemeyle, felsefi olan ile olmayan arasındaki ilişkilerin kaydedilmesiyle, felsefi kavramların artık yalnızca bir *işlev*'den ibaret olacağı bir nevi görülmedik bir *grafik*'le.

Kierkegaard'a *hakkını* vermek için şunu da ekleyelim: Kierkegaard'un Bambaşka'nın indirgenemezliğiyle ilişkiye dair bir sezgisi yok değildi. Bu sezgi kavramın egoist ve estetik bir berisine dair değil, İbrahim diye birinin söz konusu olduğu dinsel bir ötesine dairdi. Buna karşılık –zira sözü Başka'ya vermek gerekir– Kategorinin ve Yasanın ânı olan Etikte öznelliğin ve dinin meçhule düşerek unutuluşunu görmemiş midir? Etik an Kierkegaard'a göre Hegelciliğin ta kendisidir ve bunu da açıkça söyler. Fakat bu onun tekrarda yine etiği olumlamasına ve Hegel'i bir ahlak ortaya koymamış olmakla eleştirmesine mâni olmaz. Levinas'ın anladığı anlamda Etiğin yasasız ve kavramsız bir Etik olduğu ve şiddetsiz saflığını da ancak kavram ve yasa olarak belirlenene kadar koruduğu doğrudur. Bu bir itiraz değil: Unutmayalım ki Levinas'ın amacı bize birtakım yasalar veya ahlak kuralları dayatmak değildir; belirlemeye çalıştığı şey *bir* ahlak değil, genel olarak etik ilişkinin özüdür. Fakat bu belirlenim bir Etik *kuramı* olarak sunulmadığından, mesele o halde Etiğin Etiğidir. Bu durumda, bu Etiğin Etiğinin kendi kendisini yadsımaksızın ve unutmaksızın belirli bir etik ve belirli yasalar üretememesi belki de vahim bir durumdur. Hem zaten bu Etiğin Etiği bütün yasaların ötesinde midir? Yasaların Yasası değil midir? Tutarlılık karşıtı tezin tutarlılığını bozan bir tutarlılık; kavrama karşı çıkışta gizlenen sonsuz kavram.

Yazarın aksi yöndeki uyarılarına rağmen onu sık sık Kierkegaard'a yaklaştırmamız gerektiyse de Levinas'ın Hegelciliğe itirazının, temel noktası ve ilk esin kaynağı bakımından, Kierkegaard'un itirazına yabancı olduğunu fark ediyoruz. Buna karşılık, Levinas'ın düşüncesi Feuerbach'ın ve özellikle de Jaspers'in Hegel karşıtlığıyla ve yine Jaspers'in Husserl karşıtlığıyla kıyaslandığında, bize öyle geliyor ki İz düşüncesinin de teyit edeceği daha derin çakışmalar ve benzerlikler ortaya çıkacaktır. Çakışmalardan bahsediyoruz, etkilerden (*influence*) değil; birincisi, etki mefhumunun felsefi anlamından emin olmadığımız için; ikin-

cisi, Levinas bildiğimiz kadarıyla hiçbir yerde Feuerbach'a ve Jaspers'e göndermede bulunmadığı için.

Fakat Hegelcilik ile klasik Hegel karşıtlığı arasındaki tartışmanın – ki aynı zamanda bir suç ortaklığıdır– ötesine geçmeye çalışan (çok zor bir geçiş) Levinas, neden daha önce reddeder gibi göründüğü kategorilere müracaat ediyor?

Burada dildeki bir tutarsızlığı veya sistemdeki bir çelişkiyi eleştiriyor değiliz. Bir zorunluluğun anlamını sorguluyoruz: geleneksel kavramsallığı yıkmak için yine geleneksel kavramsallığa yerleşme zorunluluğu. Bu zorunluluk neden Levinas'a gelip de kendini dayatmıştır? Dışarıdan gelen bir zorunluluk mudur bu? Tek bir enstrümanı, tırnak içine alınabilecek bir "tabir"i mi etkiler? Yoksa bu zorunluluğun ardında Yunan *logos*'unun yıkılmaz ve umulmadık bir kaynağı, onu püskürtmeye çalışanın zaten hep *ağına düşmüş* olduğu sınırsız bir sarıp sarmalama kudreti mi gizlenmektedir?

B. Aynı dönemde Levinas *dışsallık* kavramını da kapı dışarı etmişti. Zira bu kavram mekânın aydınlık birliğine yaptığı atıfla, radikal başkalığı (hiçbirisi de bir İçerinin bir Dışarıyla ilişkisi olmayan başka'yla ilişki, Anların birbirleriyle ilişkisi, Ölümle ilişki, vs.) nötrleştiriyordu. "Başka'yla ilişki bir Gizle ilişkidir. Başka'nın bütün varlığını kuran şey, dışsallığı, daha doğrusu –dışsallık mekânın bir özelliği olduğundan ve özneyi ışık yoluyla kendisine geri getirdiğinden– başkalığıdır" (TA). Oysa altbaşlığı "Dışsallık Üstüne Deneme" olan *Bütünlük ve Sonsuz* dışsallık kavramına çok sık başvurmakla kalmaz, Levinas burada aynı zamanda *gerçek* dışsallığın mekânsal olmadığını, mutlak ve sonsuz olup mekânsal olmayan bir dışsallığın da –Başka'nın dışsallığı– olduğunu göstermeye çalışır: zira Aynı'nın yeridir mekân. Demek ki Yer de hep Aynı'nın yeridir. O halde mekânsal olmayan bir ilişkiyi ifade etmek için neden hâlâ "dışsallık" kelimesini (bir anlamı varsa, cebirdeki gibi bir x değilse eğer, ısrarla mekâna ve ışığa işaret eder) kullanmak gereksin? Eğer her "ilişki" mekânsalsa, Başka'yı ilişkiden bağışık tutan saygıya neden hâlâ (mekânsal olmayan) "ilişki" adını vermek gereksin? Neden bu dışsallık mefhumunu, silmeden, okunaksız kılmadan –dışsallığın hakikatinin hakikat'sizliği olduğunu ve *hakiki* dışsallığın mekânsal olmadığını, dolayısıyla dışsallık olmadığını söyleyerek– *aşındırmak* gereksin? Sonsuzun bütüne kıyasla *fazlalığını* bütünün *diliyle* dile getirmek gerekmesi, Başka'yı Aynı'nın diliyle dile getirmek gerekmesi, *hakiki*

dışsallığı *dışsallık olmayan* bir şey olarak, yani yine İçeri-Dışarı yapısıyla ve mekânsal metaforla düşünmek gerekmesi, hâlâ metaforun harabelerinde yaşayıp geleneğin döküntülerini ve şeytanın paçavralarını kuşanmak gerekmesi... belki de bütün bunlar şu demektir: Hiçbir felsefi *logos* yoktur ki *önce* İçeri-Dışarı yapısına sürgün edilebilmesi gerekmesin. Kendi yerinden sınırdışı edilerek Yere, yani mekânsal yerelliğe taşınmak, felsefi *logos*'un doğuştan *metafor*'udur. Metafor, dildeki retorik bir prosedür olmaktan önce, bizzat dilin ortaya çıkışıdır. Felsefe de bu dilden başka bir şey değildir; en iyi ihtimalle ve tabirin alışılmadık bir anlamıyla, *bu dili konuşmak*'tan, metaforun *kendisini* dile getirmekten başkasını yapmaz, diğer bir deyişle, onu metafor-olmayanın –Varlığın– sessiz ufkunda *düşünür*. Doğum (doğum'*un*) yarası ve doğum(un) sonluluğu olan mekân olmaksızın dil açılamazdı bile; bahsedebileceğimiz gerçek ya da sahte bir dışsallık bile olmazdı. Öyleyse geleneğin kelimelerini kullanarak *aşındırabilir*, paslı ve değersiz, eski bir madeni para gibi kazıyabiliriz onları; gerçek dışsallığın içsellik de olmayan dışsallık dışı bir şey olduğunu söyleyebilir ve yazdığımızın üstünü çizip, üstü çizilenlerin de üstünü çizerek yazabiliriz: Zira üstünü çizme de yine yazar, yine mekânda çizer. Yerin sözdizimi –ki arkaik yazısı (*inscription*) dilin madeni *üzerinde* okunaksızdır– silinemez, zira o madenin kendisidir; onun aşırı karanlık sertliği ve aşırı parlak parıltısıdır. Dil, toprağın ve güneşin oğlu: yazı. Dili dışsallıktan ve içsellikten kesip koparmak, koparılıştan koparmak için "içeri", "dışarı", "dış", "iç", vs. gibi kelimeleri unutmaya ve bir kararla oyundışı bırakmaya çalışmak nafiledir, zira mekânda kopuş içermeyen bir dil, (üstelik başkalığın daha da kesin olarak kaybolması demek olacak) bir hava ya da su dili bulunamayacaktır. Zira İçeri-Dışarı, Işık-Gece, vs. ikililerinden ışıyan anlamlar yalnızca dışarı atılan kelimelerde yaşamaz; şahsen veya vekâleten, bizzat kavramsallığın kalbinde yatarlar. Bunun sebebi bir mekâna *dalma* anlamına gelmemeleridir. İçeri-Dışarı ya da Gündüz-Gece yapısının bir başına ve yönsüz/doğusuz kalmış (*dés-orienté*) saf bir mekân *içerisinde* hiçbir anlamı yoktur. Mekânın ne içinde ne dışında olup *içerilen* bir kökenden ve *kaydolan* bir doğudan (*orient*) doğar. Bu bakışın metni *aynı zamanda* sözün metnidir. Öyleyse ona Yüz diyebiliriz. Fakat bundan böyle dili mekândan ayırabilmeyi, mekânı dilden çıkartabilmeyi ya da sözü ışıktan kaçırabilmeyi, bir El bir yandan İhtişamı gizlerken konuşabilmeyi bekleyemeyiz. Şu ya da bu kelimeyi ("içeri", "dışarı", "dış", "iç", vs.) istediğimiz kadar sürgün edelim, ışıktan harfleri istediğimiz kadar yakalım ya da yasaklayalım, bütün dil bir ışığa düşme olarak çoktan uyan-

mıştır zaten. Ya da şöyle söyleyelim: Dil güneşle doğar. "Güneşinse adı yok ama kudreti aramızda"dır (Saint-John Perse). Başka'nın sonsuz dışsallığının mekânsal *olmadığını*, dışsallık-*olmayan* ve içsellik-*olmayan* bir şey olduğunu söylemek, onu ancak olumsuz yoldan ifade edebilmek, sonsuzun (kendisi de fiili olumluluğu bakımından olumsuz yoldan ifade edilir: son-suz) dile getirilemediğini kabul etmek değil midir? Bu da "içeri-dışarı" yapısının, ki dilin kendisidir, sözün ve sözün başına gelen her şeyin kökensel sonluluğunun işareti olduğunu kabul etmek anlamına gelmez mi? Hiçbir felsefe dili, dildeki mekânsal praksisin bu doğallığını asla indirgeyemeyecektir; Leibniz'in de "halk dili" ile felsefe dili ve "ilim dili" diye ayırdığı şeylerin birliği üzerinde düşünmek gerekir. Gündelik yaşam dili ile felsefe dili arasında, daha doğrusu, kimi tarihsel diller ile felsefe dili arasında –filozofun bütün retorik çabalarına rağmen– oluşan bu indirgenemez suç ortaklığı üzerinde bu noktada daha da sabırla düşünmek gerekir. Felsefe dilinin, her spekülatif kavrama ilişkin olarak, kökünden koparılamaz bir doğallığı, kökensel bir naifliği olduğu kanıtlanabilir (elbette *Tanrı* ismi ile *Olmak* fiilinden oluşan şu kavram-olmayanlar bunun dışındadır). Felsefe dili bir dil(ler) sistemine aittir. Felsefe dilinin bu spekülatif olmayan soyu, spekülasyona daima belli bir çokanlamlılık getirir. Belki de felsefe, kökensel ve indirgenemez olan bu çokanlamlılığı kabul etmeli, onu düşünmeli ve onda düşünülmeli, spekülasyonla, hatta bizzat felsefi anlamın saflığıyla ikiliğe ve farka kucak açmalıdır. Bize öyle geliyor ki bu konudaki en derin teşebbüs Hegel'inki olmuştur. Hegel'in Almanca *Aufhebung* mefhumu için yaptığını, naifçe rastlantı kategorisine, mutlu yazgı ya da mutlu tesadüf kategorilerine başvurmadan, her kavram için yapmak gerekir. Hegel bu mefhumun Almancadaki varlığını ve çokanlamlılığını *sevindirici* addeder: "*Aufheben* kelimesinin dilde iki anlamı vardır: hem muhafaza etme ve saklama hem durdurma ve *sonlandırma*. Üstelik muhafaza etme olumsuz anlamdadır... Leksikolojik bakımdan, *Aufheben* kelimesinin bu iki belirlenimi kelimenin iki *anlamı* gibi kabul edilebilir. Bir dilin iki zıt anlamı ifade etmek için nihayetinde aynı kelimeyi kullanması çarpıcıdır. Spekülatif düşünce dilde kendi başına spekülatif anlamı olan kelimeler bulduğuna *sevinir* [vurgu bana ait]. Almancada bu türden kelimeler çoktur." (*Science de la logique* [Mantık Bilimi], I, s. 93-94). Hegel, *Tarih Felsefesi Üstüne Dersler*'de, aynı şekilde "dilimizde" *Geschichte* kelimesinde iki anlamın bir araya gelmesinin (*historia rerum gestarum* ve *res gestas*, olup bitenin anlatılması ve olup bitenler) "salt dışsal bir olumsallık" olmadığını belirtir.

Bu andan itibaren, başkasının indirgenemez (sonsuz) başkalığını ancak (sonlu) mekânsal dışsallığı olumsuzlayarak gösterebiliyorsam, bunun nedeni belki de anlamının sonlu olması ya da olumlu anlamda sonsuz olmamasıdır. Sonsuz ölçüde başka ya da Başka'nın sonsuzluğu olumlu sonsuzluk, Tanrı ya da Tanrı'yla benzerlik *olarak* Başka değildir. Sonsuz ölçüde başka olumlu sonsuzluk olsaydı eğer ve belir-siz olanın, *apeiron*'un (sınırsız) olumsuzluğunu kendinde saklamasaydı, olduğu şey, yani başka olmazdı. "Sonsuz ölçüde başka", her şeyden önce sonu gelmez çabalarıma ve deneyimime rağmen sonuna varamadığım şeyi ifade etmez mi? Levinas'ın düşündüğü gibi Başka'ya Başka olarak saygı gösterirken olumsuzluğu, yani çabayı/çalışmayı aşkınlığın dışına atmak mümkün müdür? Olumlu Sonsuz (Tanrı), bu kelimelerin bir anlamı varsa eğer, sonsuz ölçüde Başka olamaz. Levinas gibi, olumlu Sonsuzun sonsuz ölçüde başkalığa tahammülü olduğunu, hatta onu gerektirdiğini düşünüyorsak, o zaman her dilden vazgeçmemiz ve öncelikle de *sonsuz* ve *başka* kelimelerinden vazgeçmemiz gerekir. Sonsuz, ancak son-suz biçiminde anlaşılırsa Başka olarak anlaşılır. Sonsuzu olumlu bir tamlık (Levinas'ın olumsuz olmayan aşkınlığının bir kutbu) olarak düşünmeye çalıştığımız anda, Başka düşünülemez, dile getirilemez ve imkânsız hale gelir. Belki de Varlığın ve (geleneksel) *Logos*'un ötesindeki bu düşünülemez-dile-getirilemez-imkânsız olana çağırmaktadır bizi Levinas. Fakat bu çağrı *ne düşünülebilmeli ne de dile getirilebilmelidir*. Her halükârda, klasik sonsuzun olumlu tamlığının dilde ancak olumsuz bir kelimeyle (son-suz) kendini ele vererek tercüme edilebilmesi belki de düşüncenin, en derinden, dilden koptuğu noktayı işaret eder. Bu kopuş daha sonra bütün dilde yankılanacaktır. İşte bu nedenle artık düşünceyi ve dili birbirinden ayırmak ve hiyerarşik bir düzene sokmak istemeyen modern düşünceler esas olarak, hiç şüphesiz, kökensel sonluluk düşünceleridir. Fakat o zaman ebediyen klasik şemanın esiri olan "sonluluk" kelimesini de terk etmeleri gerekir. Bu mümkün müdür? Hem klasik bir mefhumu *terk etmek* ne demektir?

Başka, ancak sonlulukla ve ölümlülükle (benimki *ve* onunki), neyse o, yani sonsuz ölçüde başka olabilir – tabii ki sadece ve sadece dile geldiği anda ve sadece *başka* kelimesinin bir anlamı varsa, fakat Levinas değil miydi bize dilden önce düşünemeyeceğimizi öğreten? Bu yüzden bu sorular düşünceyi dilden ayıran ve dilin hep düşüncenin gerisinde kaldığı, sözgelimi Descartes'çı tipteki klasik bir sonsuzculuk için şüphesiz daha az can sıkıcı olurdu. Hatta bu sorular onun için daha az can sıkıcı olmakla da kalmaz, belki de onun kendi soruları olurdu. Başka

türlü söylersek: Başka'nın tanımında mekânı nötrleştirerek olumlu sonsuzluğu serbest kılma çabası, Levinas'ın ısrarla altını çizdiği gibi, bedenden kurtulmuş bir düşüncenin bedensel/cisimsel metaforu değil, *beden olan* bir yüzün (bakış-söz) özsel sonluluğunu nötrleştirmek değil midir? Beden, diğer bir deyişle, *aynı zamanda* dışsallık, kelimenin tam anlamıyla mekânsal ve bire bir mekânsal anlamıyla yerellik; sıfır noktası, mekânın kökeni, şüphesiz, fakat aynı zamanda mekân'*ın* olmadan önce hiçbir anlamı olmayan, yarattığı ve yön verdiği mekândan ve tamlama ilişkisinden ayırmanın mümkün olmadığı bir köken: *kaydedilmiş* köken. *Kayıt* yazılmış kökendir: Çizilmiş ve çizildiği anda bir *sisteme*, artık tasarrufunda olmayan bir *figüre kaydedilmiştir*. Bu olmadan kişiye has beden diye bir şey kalmazdı. Başka'nın yüzü *aynı zamanda*, *indirgenemez bir biçimde* mekânsal dışsallık olmasaydı, yine ruhu bedenden, düşünceyi sözden veya, en iyi ihtimalle, mekânsal olmayan gerçek bir yüzü maskesi ya da metaforu olan mekânsal suretinden (*figure*) ayırmak gerekirdi. Bu durumda bütün Yüz Metafiziği çökerdi. Yine burada da bu soru klasik bir sonsuzculuktan (düşünce ve dil ikiliği ama aynı zamanda da düşünce ve beden ikiliği) olduğu kadar en modern sonluluk düşüncesinden de türetilebilir. Soruda kurulan bu tuhaf ittifak belki de demektir ki felsefede ve dilde, yani *felsefi söylemde* (başka söylemlerin de olduğunu varsayarak), olumlu sonsuzluk teması ile yüz teması (bedenin, bakışın, sözün ve düşüncenin metaforik olmayan birliği) *aynı anda* kurtarılamaz. Bu bahsettiğimiz birlik, bize öyle geliyor ki ancak Ölüm'ün ve Başkası'nın indirgenemez *ortak* ufku olarak sonsuz (belirsiz/sınırsız) başkalığın ufkunda düşünülebilir. Sonluluğun ufku ya da ufkun sonluluğu.

Fakat bu, yine söyleyelim, *bizzat* (metaforsuz) Ölümün düşüncesi ile olumlu Sonsuzun düşüncesinin hiç geçinemediği *felsefi söylemde* böyledir. Yüz *bedense* eğer, ölümlüdür. Ölüm olarak sonsuz ölçüde başkalık, olumluluk ve mevcudiyet olarak sonsuz ölçüde başkalık (Tanrı) ile uzlaşamaz. Metafiziksel aşkınlık hem Ölüm olarak Başka'ya doğru hem de Tanrı olarak Başka'ya doğru aşkınlık olamaz – tabii Tanrı, Ölüm demek değilse; ki bu olasılık sonuçta Tanrı'yı Sonsuzun, olumlu Mevcudiyetin Yaşamı ve Hakikati olarak anladığımız klasik felsefenin hepsi tarafından *dışlanmıştır* sadece. Fakat bu *dışlama* ne anlama gelir, her özel *belirlenim*'in dışlanması değilse eğer? Tanrı'nın da *hiçbir* şey (belirli bir şey) *olmaması*, hiçbir yaşam olmaması, zira *her şey* olması ve dolayısıyla aynı anda Hep ve Hiç, Yaşam ve Ölüm olması ne anlama gelir? Tanrı demek ki Hep ile Hiç, Yaşam ile Ölüm, vs. arasındaki farkta

olur ya da belirir; o farkta *adı konur*: farkta ve özünde bizzat Fark olarak. Bu fark Tarih dediğimiz şeydir. Tanrı oraya *kayıtlı*'dır.

Levinas'ın tam da bu felsefi söyleme karşı çıktığı söylenecektir. Fakat bu savaşta Levinas olabilecek en iyi silahından zaten vazgeçmiştir: konuşmanın/söylemin hor görülmesi. Aslında, bahsettiğimiz dille ilgili bu klasik güçlükler karşısında, Levinas klasik çarelere başvuramaz. Bergsonculuğun olduğu kadar negatif teolojinin de problemleri olan problemlerle mücadele ederken, onların yaptığı gibi sefaletini kabullenmiş bir dilde konuşma hakkını kendisinde görmez. Negatif teoloji, sefilliğinin ve sonluluğunun bilincinde olan, Tanrı'nın idraki anlamındaki *logos*'tan aşağı olduğunu bilen bir sözle dile getiriliyordu. Hele ki –mütevazılığına ya da azametine rağmen bir mübadeleyi bozmakta ya da başlatmakta özgür olan– iki sözün nefes-nefeseliğinde ve yüz-yüzeliğinde Tanrı'yla Konuşma diye bir şey kesinlikle söz konusu değildi. Benzer şekilde, Bergson'un da mekâna adanmış bir dilde sürenin sezgisini göstermeye ve düşünsel mekânsallaş(tır)mayı eleştirmeye hakkı vardı. Mesele "simgelerle işi olmadığı iddiasındaki bilim" olan "metafizik"te (Bergson) söylemi kurtarmak değil, yok etmekti. Dilin bu özyıkımında birbirine düşman metaforlar düzenli bir şekilde çoğaltılıyor ve sessiz metafiziksel sezgiye çağrıda bulunuluyordu. Tarihsel kalıntı olarak tanımlandığından, dili iyi kötü kendine ihanetini göstermek için kullanıp akabinde retorik bir atık ve *metafizik uğruna kaybedilmiş bir söz* olarak kendi yetersizliğine terk etmekte hiçbir tutarsızlık bulunmuyordu. Negatif teoloji gibi, görüsel ortaklık felsefesi de felsefi söylemi yabancı bir ortammış gibi katetme hakkını (haklı ya da haksız olarak, başka mesele) kendinde buluyordu. Peki ama bu hak artık verili olmadığında ve metafiziğin olanaklılığı da sözün olanaklılığı olduğunda ne olur? Metafiziksel sorumluluk –"düşünce konuşmaktan ibaret" (TI) ve metafizik de Tanrı'yla konuşulan bir dil olduğu için– dilden sorumluluk olduğunda ne olur? Başka eğer yalnızca dışsallık olarak ve dışsallık (yani başkalık-olmayan şey) yoluyla konuşuluyorsa, nasıl düşünülür? Peki ya mutlak ayrılığı tesis etmesi ve koruması gereken söz de özü gereği mutlak ayrılığı ve mutlak başkalığı tanımayan mekânda kök salıyorsa? Eğer, Levinas'ın dediği gibi, adil olabilecek tek şey (sezgisel temas değil) söylemse ve, diğer yandan, her söylem mekânı ve Aynı'yı özsel olarak barındırıyorsa, söylemin kökensel olarak şedit olduğu anlamına gelmez mi bu? Savaşın da –yine ancak kendisinde barış ilan edilebilecek– felsefi *logos*'ta yaşadığı söylenemez mi? Söylem ile şiddet arasındaki ayrım[30] daima erişilemez bir ufuk olarak kalır. Bu durumda şiddetsizlik

söylemin özü değil, *telos*'udur. Belki de söylem gibi bir şeyin özünün kendi *telos*'unda, şimdi'sinin şimdi-buradalığının da kendi geleceğinde yattığı söylenecektir. Elbette bu doğrudur, fakat geleceğinin ve *telos*'unun söylem olmaması kaydıyla: yani *belli* bir sessizlik olarak, sözün belli bir ötesi, belli bir olanaklılığı, sessiz bir ufku olarak barış. *Telos*, müstakbel bir şimdi-buradalık biçiminde de olsa, daima şimdi-buradalık biçiminde olmuştur. Ancak söylemin açılmasından sonra savaş vardır ve ancak söylemin sona ermesiyle savaş son bulur. Barış da, sessizlik gibi, kendi kendisini kendi dışına çağıran bir dilin tuhaf çağrısıdır. Fakat *sonlu* sessizlik de şiddet unsuru olduğundan, dilin ebediyen tek yapabileceği kendisinde savaşı tanırken ve savaş yaparken belirsiz/sınırsız şekilde adalete uzanmaktır. Şiddete karşı şiddet. Şiddet *ekonomisi*. Levinas'ın bu kelimeyle kastettiği şeye indirgenemez bir ekonomi. Şiddetin ortamı ışıksa eğer, şiddetlerin en kötüsünden, söylemden önce gelen veya onu bastıran gecenin veya sessizliğin şiddetinden sakınmak için ışığa karşı başka bir ışıkla savaşmak gerekir. İşte bu *teyakkuz*, tarihi, diğer bir deyişle, sonluluğu ciddiye alan bir felsefenin, baştan sona (ne sonlu bü-

30. Burada bilhassa Levinas ve Eric Weil'de ortak olan söylem ile şiddet ayrımını kastediyoruz. Bu ayrım ikisi için farklı anlamdadır. Levinas bunu laf arasında belirtip "söyleme karşıtlığı dahilinde anlaşılan şiddet teriminin sistematik ve etkin kullanımı" için Weil'i takdir ederken, kendisinin bu ayrıma "farklı bir anlam" yüklediğini ileri sürer (DL). Hatta bize göre adeta taban tabana zıt bir anlamdır bu. Weil'in şiddetsiz olduğunu söylediği söylem ontolojidir, ontoloji projesidir (Bkz. *Logique de la philosophie*, sözgelimi s. 28 ve devamı: "Ontolojinin Doğuşu, Söylem"). "İnsanlar kendi kendileriyle değil, olanla meşgul olurlarsa, insanlar arasındaki uyum da kendiliğinden tesis olacaktır"; bu ontoloji sonsuz tutarlılık kutbudur ve en azından üslubu bakımından Hegelcidir. Ontolojideki bu tutarlılık Levinas için şiddetin ta kendisidir: "Tarihin sonu" Mutlak Mantık değil, *Logos*'un kendindeki ve kendi kendisiyle olan mutlak tutarlılığı ya da Mutlak Sistem dahilinde bir uyum değil, ayrılıktaki Barış ya da mutlakların diasporasıdır. Buna karşılık, Levinas'a göre barışçıl olan söylem, ayrılığa saygı gösteren ve ontolojik tutarlılık ufkunu reddeden söylem de Weil için şiddetin ta kendisi değil midir? Şematik olarak açıklayalım: Weil için, şiddet ancak başkalığın ya da başkalık iradesinin indirgenmesiyle indirgenecektir, daha doğrusu, indirgenebilir. Levinas içinse tam tersi. Fakat Levinas için tutarlılık daima sonludur (Levinas'ın anladığı anlamda bütündür bu, zira Levinas için "sonsuz bütün" mefhumunun hiçbir anlamı yoktur). Weil içinse, aksine, başkalık mefhumu indirgenemez sonluluk anlamına gelir. Fakat her ikisi için de şiddetsiz olan sadece sonsuzdur ve ancak söylemde kendini belli edebilir. Bu çakışmanın ve ayrılığın ortak önkabullerini sorgulamak gerekir. Saf ihlalin ve saf *logos*'un, özellikle de bunların birbirleriyle bağdaşmazlıklarının her iki düşüncede ortak olan önbelirlenimlerinin mutlak bir apaçıklığa mı gönderdiği yoksa belki de şimdiden düşünce tarihinde ya da Varlığın tarihinde bir çağa mı gönderdiği sorulmalıdır. Bu arada Bataille da *Erotisme* kitabında Weil'in kavramlarından esinlendiğini açıkça belirtir.

tünlüğe ne de olumlu sonsuzluğa tahammülü olan bir anlamda) *tarihsel* olduğunun ve, Levinas'ın da başka bir anlamda dediği gibi, *ekonomi* olduğunun bilincindeki bir felsefenin daha küçük şiddet olarak seçtiği şiddettir. Fakat yine burada da ekonomi derken, tarih olmasıyla, ne Levinas'ın Aynı dediği sonlu bütünde ne de Sonsuzun olumlu mevcudiyetinde *evinde* olabilen bir ekonomiden bahsediyoruz. Söz elbette şiddetin ilk bozgunudur ama, paradoksal bir biçimde, sözün olanaklılığından önce şiddet diye bir şey yoktur. Filozof (insan) çoktan dahil olduğunu ve ancak söylemi yadsıyarak, yani şiddetlerin en kötüsünde bulunma riskini göze alarak kaçabileceğini bildiği bu ışığın savaşında konuşmaya ve yazmaya *mecburdur*. Bu yüzdendir ki söylemdeki savaşın kabulü, henüz barış olmayan bu itiraf, savaşçılığın tersini ifade eder: *Tarihte* savaşçılığın en iyi suç ortağı, bildiğimiz gibi –hem kim bunu Hegel'den daha iyi göstermiştir? – barışçılıktır. *Tarihte*: Filozof bu tarihten kaçamaz çünkü Levinas'ın anladığı anlamda tarih (yani, bütün) değil, bütünün dışına çıkışların tarihi, bizzat bütünden taşan fazlalığın (o olmadan hiçbir bütün beliremez), aşkınlığın hareketi olarak tarihtir. Tarih eskatolojiyle, metafizikle veya sözle aşılan bütün değildir. Aşkınlığın ta kendisidir. Söz metafiziksel bir aşkınlık hareketiyse eğer, tarihin ötesi değil, tarihtir. Tarihin başlangıcını kusursuz bir sonlu bütün (Aynı) halinde düşünmek güç olduğu gibi, onu kusursuz bir olumlu sonsuz halinde düşünmek de bir o kadar güçtür. Bu anlamda metafiziksel aşkınlık hareketi tarihse eğer, yine hâlâ şedittir, zira –Levinas'a her daim esin olan haklı apaçıklıktır bu– tarih şiddettir. Metafizik *ekonomidir*: şiddete karşı şiddet, ışığa karşı ışık: (genel olarak) felsefe. Bu felsefe hakkında, Claudel'in niyetini biraz saptırarak denebilir ki, her şey "sanki daha koyu bir ışıkla ışığın üzerine boyanmıştır, havanın kırağıya *dönüştüğü* gibi".* Bu dönüşüm, bu oluş savaştır. Bu polemik dilin ta kendisidir. Dilin kaydedilmesidir.

Aşkınsı Şiddet Hakkında

Ayrıca soyunun ışığa kadar uzanmasından kaçamayan metafizik, kendi fenomenoloji eleştirisinde de daima bir fenomenolojiyi varsayar; hele ki, Levinas'ın metafiziği gibi, konuşma ve öğreti olma çabasındaysa.

A. Metafizik bu fenomenolojiyi yalnızca, kelimenin dar anlamıyla,

* Paul Claudel, *Le Livre de Christophe Colomb, Théâtre*, c. 2, Gallimard, Pléiade, s. 1191. –*ç.n.*

bir yöntem veya bir teknik gibi mi varsayar? Husserl'in araştırmalarının bire bir sonuçlarının çoğunu reddeden Levinas, ondan miras aldığı yönteme sadık kalır şüphesiz: "... Kullandığım mefhumların sunulmasında ve geliştirilmesinde her şeyi fenomenolojik yönteme borçluyum" (TI; DL). Fakat mefhumların sunulması ve geliştirilmesi düşünceye giydirilen bir cübbeden mi ibarettir? Yöntem bir alet gibi ödünç alınabilir mi? Levinas otuz yıl önce, Heidegger'in izinde, yöntemi soyutlamanın imkânsız olduğunu savunmuyor muydu? Yöntem daima, özellikle de Husserl'in durumunda, "ele alınan varlığın 'anlamı'na ilişkin öngörülen bir görüş" barındırır (THI). Levinas o dönemde şöyle yazıyordu: "... Sonuç olarak, tezimizde, felsefi bir yöntem olarak görü kuramını Husserl'in *ontolojisi* denebilecek şeyden ayıramayız" (THI).

Oysa bu fenomenolojik yöntemin açık bir şekilde ve son tahlilde işaret ettiği, çok kolaylıkla gösterilebileceği gibi, Batı felsefesinin Platon'dan beri kendi kendisini bilim olarak, kuram olarak belirleme kararıdır, diğer bir deyişle, tam da Levinas'ın fenomenoloji yoluyla ve yöntemiyle sorgulamak istediği şey.

B. Yöntemden başka, Levinas'ın "Husserl'in temel öğretisi"nde (TI) korumak istediği diğer unsur, sadece betimlemenin esnekliği ve titizliği ya da deneyimin anlamına bağlılık değil, yönelimsellik kavramıdır: temsili ve kuramsal boyutunun ötesine, Husserl'in hatalı bir biçimde ilkel yapı olarak görmüş olacağı noetik-noematik yapının ötesine geçecek şekilde genişletilmiş bir yönelimsellik. Sonsuzun baskılanması Husserl'i yönelimselliğin –fenomenin ya da varlığın ötesindeki başka'ya yönelen metafiziksel aşkınlık ve arzu olarak– gerçek derinliğine ulaşmaktan alıkoymuş olacaktır. Buna göre bu baskılama iki şekilde gerçekleşir.

Bir taraftan, *upuygunluk* değeriyle baskılanır sonsuz. Vizyon ve teoretik görü olarak Husserlci yönelimsellik upuygunluk olacaktır. Buna göre bu upuygunluk her hakiki mesafeyi ve her hakiki başkalığı tüketip bitirir ve içselleştirir. "Vizyon, gerçekte, esas olarak dışsallığın içselliğe upuygunluğudur: Vizyonda dışsallık temaşa eden ruhta erir ve *upuygun bir fikir* olarak, bir *Sinngebung* (anlam verme) sonucunda, *a priori* olduğu anlaşılır" (TI). Oysa "düşüncenin nesneyle *upuygunluk* olduğu yönelimsellik, bilinci en temel düzeyinde tanımlamaz". Tam da upuygunluk olarak yönelimsellikten bahsedilirken Husserl'in adı anılmaz belki ve "düşüncenin nesneyle *upuygunluk* olduğu yönelimsellik" sözünü Levinas'ın "... tarzında bir yönelimsellik; en azından ... ... olduğu bir yöne-

limsellik" şeklinde anladığı düşünülebilir. Fakat söz konusu bağlam, çok sayıda başka pasaj ve *Sinngebung*'a yapılan atıf, bunların hepsi Husserl'in, metinlerinin lafzında, "yönelimsellik olarak her bilgi zaten sonsuz fikrini, *upuygun-olmayış*'ın en âlâsını varsayar" (TI) gerçeğini ıskalamış olacağına açıkça işaret eder. Dolayısıyla Husserl'in nesnelliği ve upuygun görüyü aşan sonsuz ufukları sezinlemiş olduğu varsayılsa bile, Husserl bunları *harfiyen* "nesneleri hedef alan düşünceler" olarak yorumlamış olacaktır: "Harfiyen anlaşılan Husserl fenomenolojisinde, bu umulmadık ufuklar sonuçta nesneleri hedef alan düşünceler olarak yorumlansa da ne önemi var!" (Daha önce alıntılamıştık.)

Diğer taraftan, Husserlci *Cogito*'nun sonsuza açıldığı varsayıldığında ise, Levinas'a göre bir nesne-sonsuz'a, başkalık içermeyen bir sonsuza, sahte sonsuza açılmış olacaktır: "Husserl *cogito*'da kendisi dışında hiçbir şeye dayanmayan bir öznellik görüyorsa da bizzat sonsuz fikrini kurup onu kendi kendisine nesne olarak verir." "Sahte sonsuz", Levinas'ın asla kullanmadığı bu Hegelci tabir, bize öyle geliyor ki, belki de Hegelci olduğu için, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki pek çok eleştiride kendisini hissettirir. Hegel için olduğu gibi, Levinas için de bu "sahte sonsuz" belirsiz/sınırsız, yani sonsuzun *olumsuz* biçimi olacaktır. Fakat Levinas *hakiki* başkalığı olumsuzluk-olmayan şey (olumsuz olmayan aşkınlık) olarak düşündüğü için, başka'yı gerçek sonsuz ve (olumsuzlukla tuhaf bir suç ortaklığı içerisindeki) aynı'yı da sahte sonsuz yapabilir. Bu fikir tabii Hegel için (ve onunla büyüyüp serpilen ve onunla yeniden düşünülen bütün metafizik için) çılgınlık olurdu: Başkalık olumsuzluktan nasıl ayrılabilir? Başkalık "sahte sonsuz"dan nasıl ayrılabilir? Hakiki sonsuz nasıl olur da aynı olmaz? Ya da tersine, mutlak aynı nasıl olur da sonsuz olmaz? Aynı, Levinas'ın dediği gibi, şedit bütün olsaydı eğer, bu onun sonlu, dolayısıyla soyut bir bütün, dolayısıyla başka'dan da (başka bir bütünden de) başka, vs. olduğu anlamına gelirdi. Sonlu bütün olarak aynı da aynı değil, yine başka olurdu. Levinas aynı adı altında başka'dan, başka adı altında da aynı'dan bahsederdi, vs. Sonlu bütün eğer aynı olsaydı, ancak kendinden başka'ya dönüşerek (bu da savaştır) sonlu bütün olarak düşünülebilir ve ortaya konabilirdi. Başka'ya dönüşmeseydi, ne başkalarıyla (sonlu bütünler) savaşabilir ne de şedit olabilirdi. O andan itibaren de, şedit olmadığı için, Levinas'ın anladığı anlamda aynı (sonlu bütün) olmazdı. Savaşa girmekle –zira savaş vardır– şüphesiz, başka'nın başka'sı olarak düşünülür; diğer bir deyişle, bir başka (kendi) olarak başka'ya erişim kazanır. Fakat yine o zaman da Levinas'ın anladığı anlamda bütün değildir artık. Bu dilde, ki Batı felsefesinin yegâne dilidir,

bu dilin mutlak surette kendi kendisine sahip çıkmasından başka bir şey olmayan Hegelciliği tekrarlamamak mümkün müdür?

Bu koşullarda Hegel tarafından yutulmamak için alınabilecek yegâne etkili pozisyon, bir an için, şöyle görünebilir: Sahte sonsuzu (yani derin bir anlamda kökensel sonluluğu) indirgenemez kabul etmek. Belki de Husserl'in yönelimsel bitmemişliğin, dolayısıyla da başkalığın indirgenemez olduğunu ve bilincin de, indirgenemez olduğu için, özü gereği asla kendi-bilinci haline gelemeyeceğini ya da mutlak bir bilmenin *parousia*'sında mutlak surette kendi etrafında toplanamayacağını göstermek suretiyle yaptığı da özünde budur. Fakat bu *söylenebilir mi*; *hakiki* sonsuzun kendi kendisini belli etmesine, sunmasına, düşünmesine ve dile getirmesine *zaten* (zamanı düşünmeyi mümkün kılan bir *zaten*!) izin vermiş olmaksızın (ki o zaman onu bu niteliğiyle, yani hakiki sonsuz olarak kabul etmek gerekir), "sahte sonsuz" kendisi olarak (tek kelimeyle, zaman olarak) düşünülebilir mi; deneyimin hakikati başında durup düşünür gibi yanı başında durup düşünülebilir mi? Felsefe denen şey, ki belki de düşüncenin hepsi değildir, hakiki olanın önceliğini ve üstünlüğünü kabul etmeksizin ne sahteyi düşünebilir ne de hatta sahteyi seçebilir (başka ile aynı arasında da aynı ilişki vardır). Bir o kadar Levinas'tan Husserl'e gelebilecek bu son soru da göstermektedir ki Levinas Hegel'e karşı *konuştuğu* anda, Hegel'i doğrulamaktan başka bir şey yapamaz, onu *zaten* doğrulamış olur.

Fakat upuygun olmama temasından ve ufukların sonsuz taşışı temasından daha katiyetle ve özellikle de daha harfiyen Husserlci bir tema var mıdır? Kim kendini Husserl kadar ısrarla vizyonun aslen ve esasen içsellik ile dışsallık arasındaki upuygun-olmayış olduğunu göstermeye adamıştır? Aşkın ve mekâna yayılmış şeyin algısının özü gereği ve ebediyen bitmemiş olduğunu? İçkin algılamanın deneyimin akışının sonsuz ufkunda gerçekleştiğini (bkz. sözgelimi *Ideen I*, 83. paragraf ve muhtelif yerlerde)? Hepsinden önemlisi, en başta kim bize bu Husserlci temaları Levinas'tan daha iyi anlatmıştır? Mesele o halde bunların varlığını hatırlatmak değil, Husserl'in nihayetinde upuygunluğu *özetleyerek* deneyimin sonsuz ufuklarını eldeki *nesneler* durumuna indirgeyip indirgemediğini ve bunları da Levinas'ın onu itham ettiği ikinci yorumla yapıp yapmadığını sormaktır.

Biz buna pek ihtimal vermiyoruz. Az önce bahsettiğimiz iki yönelimsel istikamette, *Kantçı anlamdaki İdea*, mutlak surette ilkesel ve indirgenemez olan mutlak bir özsel zorunluluktan ötürü *asla* bizzat nesne

haline *gelemeyecek* veya bir nesnenin görüsüyle –Tanrı'nınkiyle dahi– tamamlanmayacak ve *eşitlenemeyecek* bir ufkun sonsuz taşışını ifade eder. Ufkun kendisi nesne olamaz, zira genel olarak her nesnenin nesneleştirilemez kaynağıdır. Upuygunluğun olanaksızlığı o kadar radikal bir olanaksızlıktır ki ne apaçıklıkların *kökenselliği* ne de *zorunluluğu* ile de upuygunluktur (bkz. sözgelimi *Ideen I*, 3. Kısım, *Descartes'çı Meditasyonlar*, 9. Kısım ve muhtelif yerlerde). (Bu tabii kimi upuygun apaçıklık olasılıklarının –tikel ve temellendirilmiş olanların– Husserl tarafından göz ardı edilmiş olduğu anlamına gelmez). Ufuk kavramının önemi tam da asla kurulan bir *nesne olamamasında* ve nesneleştirme işini sonsuza açmasında yatar. Husserlci *cogito*, bize öyle geliyor ki, sonsuz fikrini kurmaz. Fenomenolojide asla ufukların kuruluşu diye bir şey yoktur; sadece kuruluş ufukları vardır. Husserlci ufkun sonsuzluğunun belirsiz/sınırsız bir açıklık biçiminde olması ve kendi kendisini olası bir son olmaksızın kuruluşun (nesneleştirme çabasının) olumsuzluğuna sunması, onu bir bütünlüğe dönüşmekten alıkoyan ve başka'nın birdenbire bulunamaz hale geldiği (tamlıkla belirlenen) bir sonsuzun dolaysız olarak şimdi-burada mevcut olduğu yanılsamasından koruyan en güvenli kalkan değil midir? Sonsuza (hatta sonluya bile!) sonsuz upuygun-olmayış bilinci dışsallığa saygı göstermek isteyen bir düşünceye özgüyse eğer, Levinas'ın en azından bu noktada nasıl olup da kendisini Husserl'den ayırabildiğini anlamak güçtür. Yönelimsellik saygının ta kendisi değil midir? Diğer bir deyişle, başka'nın, ama aynı'ya başka *olarak görünen* başka'nın aynı'ya ebediyen indirgenemezliği değil midir? Zira bu başka olarak başka fenomeni olmaksızın, saygı da olamaz. Saygı fenomeni fenomenliğe saygıyı varsayar. Etik de fenomenolojiyi.

Bu anlamda, fenomenoloji saygının kendisidir; bizzat saygının gelişimi ve dil-oluşudur. Aklın kuramsal, pratik, vs. akıl olarak ayrılamayacağını söylerken (geride alıntılamıştık) Husserl'in kastettiği budur. Bu demek değildir ki etik olarak saygı fenomenolojiden *türemiştir*; demek değildir ki fenomenolojiyi öncülü olarak ya da daha önceki veya daha üstün bir değer olarak varsayar. Fenomenolojinin önceden varsayılması çok özel bir anlamdadır. Emretmenin dünyevi (gerçek, siyasi, vs.) anlamıyla hiçbir şey "emretmez". Hatta bizzat bu türdeki emrin nötrleştirilmesidir. Fakat nötrleştiriyorsa eğer, bunu bir emrin yerine bir diğerini koymak için yapmaz. Her türlü hiyerarşiye bütünüyle yabancıdır. Demek oluyor ki etik sadece fenomenolojide dağılmamakla ya da ona boyun eğmemekle kalmaz, onda gerçek anlamını, özgürlüğünü ve radikal-

liğini bulur. Mevcut-olmayış temalarının (zamansallaşma ve başkalık) fenomenolojiyi bir mevcudiyet metafiziği yapan şeylerle çelişiyor, onu durmaksızın *içte içe işliyor olması* bizim için zaten tartışmaya mahal vermeyecek denli açıktır; başka yerlerde de bunun üzerinde duruyoruz.

C. Teoretizm ve nesne bilincinin önceliğine ilişkin olarak Levinas'ı Husserl'den daha haklı gerekçelerle ayırmak mümkün müdür? Unutmayalım ki burada söz konusu olması gereken "öncelik" *genel olarak* nesnenin ya da nesnelliğin önceliğidir. Fenomenoloji genel olarak nesne mefhumunu sonsuz yenilememiş, genişletmemiş, esnetmemiş olsaydı hiçbir katkısı olmamış olurdu. Apaçıklığın nihai yargı alanı sonsuz açıktır; bütün olası nesne türlerine, yani genel olarak bilinç için mevcut olan, düşünülebilecek her anlama açıktır. Bu genel olarak fenomenolojik apaçıklık boyutundan beslenmeyen hiçbir söylemin (sözgelimi *Bütünlük ve Sonsuz*'da etik apaçıklıkları mutlak bağımsızlıklarının farkına vardırmak isteyen söylem, vs.) anlamı olamaz; böyle bir söylem düşünülemez ya da anlaşılamaz. Husserl'in haklı olması için etik anlamın *düşünülmesi* yeter. Etikten, aşkınlıktan, sonsuzdan, vs. bahsederken sadece nominal tanımlar değil, ondan önce, kavramlara yön veren özsel olanaklılıklar da varsayılır. Bu tabirlerin genel olarak somut bir bilinç için anlamı olmalıdır; bu olmadan hiçbir söylem ve hiçbir düşünce mümkün olamaz. Mutlak surette "peşinen var olan" apaçıklıkların alanı aşkınsı fenomenolojinin alanıdır ve oraya bir etik fenomenolojisi kök salar. Bu kök salma *gerçek* değildir; gerçek bir bağımlılığı ifade etmez ve aşkınsı fenomenolojiyi etik değerler ya da davranışlar yaratmaktan *fiilen* âciz olmakla (ya da onları az çok doğrudan doğruya bastırabilmekle, ki aynı kapıya çıkar) suçlamak boşunadır. Her belirli anlam, her düşünülen anlam, her noema (sözgelimi etiğin anlamı) *genel olarak noema*'nın olanaklılığını varsaydığından, *hukuken* aşkınsı fenomenolojiyle başlamak doğrudur. *Hukuken* genel olarak noema'nın olanaklılığıyla başlamak – bu kritik noktayı unutmayalım– Husserl için *gerçek* (*reell*) bir an değildir ve dolayısıyla *başka herhangi bir şeyle* gerçek bir ilişkisi (hiyerarşik olsun olmasın) yoktur. Bu başka herhangi bir şey ancak noematik durumda düşünülebilir. Bu da bilhassa şu anlama gelir: Etik, Husserl'in gözünde, *fiilen*, varoluşta ve tarihte aşkınsı nötrleştirmeye *tabi kılınamaz* ve aslında hiçbir şekilde ona boyun eğemez. Ne etik ne de hatta dünyadaki başka herhangi bir şey. Aşkınsı nötrleştirme, ilke olarak ve anlamı itibariyle, her olgusallığa, genel olarak her varoluşa yabancıdır. Gerçekte etikten ya da herhangi bir şeyden ne öncedir ne de sonra.

Öyleyse etik nesnellikten, nesne (noema) olarak etik değerlerden veya buyruklardan bütün etik özgünlükleriyle –bu nesnelliği nesnellikten anlaşılan şey için hatalı bir model sunan (fakat bu Husserl'in hatası değil) nesnelliklerden birine (teoretik nesnellik, siyasi, teknik, doğal, vs. nesnellik) indirgemeden– bahsetmek mümkündür. Doğrusu, teoretiğin iki anlamı vardır: Birincisi, bilhassa Levinas'ın itiraz ettiği yaygın anlamıdır; ikincisi de genel olarak *görünme* veya *belirme*'nin ve özel olarak da (birinci anlamda) teoretik olmayanın belirmesinin söz konusu olduğu daha gizli anlamıdır. Bu ikinci anlamda, fenomenoloji hakikaten de bir teoretizmdir ama her düşüncenin ve her dilin hukuken ve fiilen teoretizme bağlı olduğu ölçüde. Fenomenoloji bu ölçünün ölçüsüdür. Teoretik olmayanın (sözgelimi etik, Levinas'ın anladığı anlamda metafizik) teoretik olmayan olarak anlamını (genel olarak) teoretik bir bilmeyle bilir ve ona bu niteliğiyle, kendi anlamıyla saygı duyarım. Bir şey olarak, bir dış yüz olarak, bir teorem olarak bakılamayan şeyi nazarı itibara alabilirim. Yüzün kendisini nazarı itibara alabilirim.

D. Ne var ki, bildiğimiz gibi, Levinas ile Husserl arasındaki temel uyuşmazlık burada yatmaz. Bu uyuşmazlığın Levinas'ın daha önce Husserl'i suçladığı nokta olan ve Husserl'in "sürprizler"ine sahne olacak anlamın tarihdışılığıyla da ilgisi yoktur (tıpkı otuz sene sonra, "tarihin ya da *bütünün ötesi*"nden (TI) söz ederek bizi sürprize uğratacak olan Levinas'ın eskatolojisi gibi). Bu da yine bir kez daha bütünün sonlu olduğu (ki kavramına kaydedilmiş böyle bir şey kesinlikle yoktur), tarih olarak tarihin sonlu bir bütün olabileceği ve sonlu bütünün ötesinde tarih olmadığı anlamına gelir. Belki de, gerilerde ileri sürdüğümüz gibi, tarihin sonlu bütünde olanaksız ve anlamsız olduğunu, olumlu ve fiili sonsuzlukta da olanaksız ve anlamsız olduğunu, fakat bütün ile sonsuz arasındaki farkta tutunduğunu ve tam da Levinas'ın aşkınlık ve eskatoloji dediği şey olduğunu göstermek gerekir. Bir *sistem* ne sonlu ne sonsuzdur. Yapısal bir bütün, işleyişiyle bu ikilikten kaçar. Böyle bir bütün arkeolojik ve eskatolojik olandan kaçar ve bunları kendine kaydeder.

Uyuşmazlığın kesin göründüğü nokta, başkası meselesidir. Gördüğümüz gibi, Levinas'a göre, bilhassa *Descartes'çi Meditasyonlar*'da Husserl başka'yı Ego'nun kendine ait alanından yola çıkarak analojik yan-sunum (*apprésentation*) ile kurulmuş bir Ego fenomeni haline getirmek suretiyle, başka'nın sonsuz ölçüde başkalığını ıskalamış ve onu aynı'ya indirgemiş olacaktır. Başka'dan bir *alter ego* yapmak, der Levinas, onun mutlak başkalığını nötrleştirmektir.

a) Oysa Husserl'in, bilhassa *Descartes'çı Meditasyonlar*'da, başkası'nın başkalığına anlamı bakımından saygı göstermek konusunda ne kadar dikkatli olduğu kolaylıkla gösterilebilir. Mesele Husserl için başka'nın *başka olarak*, indirgenemez başkalığıyla bana nasıl sunulduğunu ve ileride göreceğimiz gibi, nasıl kökensel mevcut-olmayış olarak sunulduğunu betimlemektir. Zaten Ego'nun fenomeni, başka olarak başkadır: Genel olarak Ben olan Ben (*eidos ego*) için indirgenemez olan bir fenomen-olmayışın fenomeni. Zira *alter ego* ile (bizzat Levinas'ın betimlediği karşılaşma biçiminde[31]) karşılaşmak olanaksızdır; deneyimde ve dilde *alter ego*'ya saygı göstermek, bu başka, başkalığıyla, (genel olarak) bir Ego için *belirmedikçe*, olanaksızdır. Bambaşka diye bir fenomen, bambaşka olarak apaçıklığı olmasaydı eğer, ne bambaşka'dan bahsedebilirdik ne de ona dair bir fikrimiz olurdu. Bu apaçıklığın ve fenomenin indirgenemez ve tekil bir tarzda olmasına, orada kendisini gösterenin kökensel bir fenomen-olmayış olmasına hiç kimse Husserl'den daha duyarlı olmamıştır. *Hakkında* konuşulmayıp *kendisiyle* konuşulan başka'yı temalaştırmaya çalışmasak da ya da temalaştıramasak da bu olanaksızlığın ve bu kaçınılmazlığın kendisi de ancak (Levinas'ın yap-

31. Özünde Levinas'ın kesinlikle itibar etmediği mefhum, bizzat "*alter ego*'nun kuruluşu" mefhumudur. Şüphesiz, Sartre gibi, Levinas da derdi ki: "Başkası *karşılaşılacak* bir şeydir, kurulacak bir şey değil" (*Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki , 2009). Burada "kuruluş" kelimesi Husserl'in sıklıkla okurunu yanlış olduğuna dair uyardığı bir anlamda anlaşılır. Kuruluş karşılaşmanın karşıtı değildir. Doğal olarak da ne yarattığı ne kurduğu ne de meydana getirdiği bir şey vardır: ne varoluş –ya da olgu– ki bu açıktır; ne de hatta anlam, ki bu da o kadar açık olmasa da bir o kadar kesindir – tabii bu konuda titiz ve dikkatli olmak, bilhassa Husserlci anlamda görüdeki edilginlik ve etkinlik anlarını birbirinden ayırmak ve bu ayrımın imkânsız hale geldiği ânı ayırt etmek kaydıyla. Bu aynı zamanda "kuruluş"un karşısına "karşılaşma"yı koyan bütün problematiğin anlamını yitirdiği veya salt ikincil ve koşullu bir anlamda problematik olduğu andır. Burada bu inceliklerin üzerinde duramayacağımız için, şimdilik Husserl'in uyarılarından sadece birini hatırlatmakla yetinelim: "Yine burada da, *alter ego*'da olduğu gibi, 'bilincin gerçekleştirilmesi' (*Bewusstseinleistung*) bu yüce aşkınlığı benim uydurduğum (*erfinde*) ve yarattığım (*mache*) anlamına gelmez." (Tanrı'dan bahsediliyor.) (*Logique Formelle et Logique Transcendantale* [Biçimsel Mantık ve Aşkınsı Mantık], çev. Suzanne Bachelard, Paris: PUF, 1957.)

Buna karşılık, Husserl'in anladığı anlamda kuruluşu reddediyorsak başvurmamız gerekecek olan "karşılaşma" mefhumu da, ampirizm tehdidi altında olması bir yana, "karşılaşma"dan *önce* "başka"nın olmadığı bir zamanın ve bir deneyimin olduğu anlamına gelmez mi? Bunun ne gibi sorunlar doğurduğunu tahmin etmek zor değil. Husserl'in bu konudaki felsefi dikkati takdire şayandır. *Descartes'çı Meditasyonlar*'da *fiilen* ve *gerçekte* başkası'nın deneyiminden *önce gelen* hiçbir şey olmadığını pek çok kez vurgular.

tığı gibi) başka olarak başka'nın bir Ego'ya belirmesi şeklinde temalaştırılabilir. Husserl'in bahsettiği de işte bu *sistem*, bu beliriş ve başka'yı şahsen temalaştırmanın olanaksızlığıdır. Bu da *onun* problemidir: "Oysa ki bunlar (diğer *ego*'lar) basit temsiller ve bende temsil edilen nesneler, 'bende' gerçekleşen bir doğrulama sürecinin sentetik birimleri değil, tam da 'başkaları'dır... bu aynı dünya için öznelerdir... dünyayı algılayan özneler... ve bu suretle beni deneyimlerler, tıpkı benim de dünyayı ve dünyada 'başkaları'nı deneyimlediğim gibi" (*Méditations cartésiennes*, çev. Levinas). Ego'nun *yönelimsel fenomeni* olarak sorgulanan, benim asla olamayacağım şey olarak başka'nın belirişidir; bu kökensel fenomen-olmayıştır.

b) Zira –bu noktada, tam bir labirent gibi ilerleyen *Descartes'çı Meditasyonlar*'ın beşincisinin en aşikâr ve en katiyetle tartışılmaz anlamına bağlı kalarak söylüyoruz– Husserl'in en temel olumlaması başka olarak başka'yı hedef alan yönelimselliğin *indirgenemez bir biçimde dolayımlılığına* ilişkindir. Çok temel, mutlak ve kati bir apaçıklıkla şurası apaçıktır ki aşkınsı başka olarak başka (dünyanın yönleniminde mutlak köken olarak başka ve sıfır noktası olarak başka) bana asla kökensel olarak ve şahsen değil, analojik yan-sunum yoluyla verilmiş olabilir ancak. Analojik yan-sunuma müracaat etmenin zorunluluğu, başka'nın analoji ve benzetme yoluyla aynı'ya indirgenmesini ifade etmek şöyle dursun, ayrılığı ve kaçınılmaz bir (nesnel olmayan) dolayımlama zorunluluğunu doğrular ve ona riayet eder. Başka'ya analojik yan-sunum yoluyla yaklaşmayıp ona doğrudan doğruya ve kökensel olarak, sessizce ve onun kendi deneyimine katılarak ulaşsaydım, başka da başka olmaktan çıkardı. Yan-sunumsal aktarım teması, görünüşün aksine, mutlak kökenler arasındaki radikal ayrılığın kabulünü, [her türlü ilişkiden] bağışık mutlakların ilişkisini ve sırra gösterilen şiddetsiz saygıyı ifade eder: başarılı asimilasyonun tam tersi.

Bedenler/cisimler, aşkın ve doğal şeyler bilincim için genel olarak başkadır. Bunlar dışarıdadır ve aşkınlıkları da zaten indirgenemez bir başkalığın göstergesidir. Levinas öyle düşünmez; Husserl öyle düşünür ve şeyler söz konusu olduğunda "başka"nın halihazırda bir şey demek olduğuna inanır. Dış dünyanın gerçekliğini ciddiye almaktır bu. Şeylerin burada başkasıyla paylaştığı bu genel olarak başkalığın bir diğer göstergesi, şeylerde de bir şeyin daima gizli kalması ve buna ancak beklenti, analoji ve yan-sunum yoluyla işaret edilebilmesidir. Husserl *Descartes'çı Meditasyonlar*'ın beşincisinde söyler bunu: Analojik yan-sunum, bir ölçüde, *her algı*'ya aittir. Fakat aşkın bir şey olarak başka du-

rumunda, gizli yüzün kökensel ve özgün olarak kendini sunmasının ilkesel olasılığı daima ilkece ve *a priori* olarak açıktır. Başkası durumunda ise bu olasılık mutlak surette reddedilmiştir. Aşkın şeyin başkalığı da halihazırda indirgenemez olmakla beraber, ancak kökensel algılarımın belirsiz/sınırsız bitmemişliği dolayısıyla başkalıktır. Dolayısıyla, başkasının yine indirgenemez olan ve bitmemişlik boyutuna (başkasının uzaydaki cismi, ilişkilerimizin geçmişi, vs.) daha derin bir kökensel-olmama boyutunu, yani şeylerin etrafından dolaşarak bir de diğer taraftan görmenin imkânsızlığını ekleyen başkalığıyla kıyaslanamaz. Fakat ilk başkalık, yani cisimlerin başkalığı olmadan (başkası da en baştan itibaren bir cisimdir), ikinci başkalık ortaya çıkamaz. Birbirine kaydedilmiş bu iki başkalığın oluşturduğu sistem birlikte düşünülmelidir. Başkasının başkalığı öyleyse çifte bir belirsizlik/sınırsızlık kudretiyle indirgenemezdir. Yabancı sonsuz ölçüde başka'dır çünkü, özü gereği, profilindeki hiçbir zenginleşme bana onun deneyiminin, *kendi perspektifinden*, kendisi tarafından yaşanmış haliyle öznel çehresini veremez. Asla bu yaşanmışlık –*mir eigenes*, yani bana *ait/ has* olan her şey gibi– bana özgün olarak verilmiş olmayacaktır. Kişiye has olmayanın (*le non-propre*) bu aşkınlığı, hep kısmi kalan çabalarla erişilemez olarak kalan bütünün aşkınlığı değildir artık: Bütün'ün değil, Sonsuz'un aşkınlığıdır.

Levinas ve Husserl bu noktada birbirine çok yakındır. Fakat Husserl *sonsuz ölçüde başka olarak* (bu niteliğiyle beliren) sonsuz ölçüde başka'ya genel olarak Ego'nun yönelimsel değişkesi statüsünü vermek suretiyle, kendi kendisine sonsuz ölçüde başka'dan bu niteliğiyle *bahsetme hakkını* tanır; dilinin kökenini ve meşruluğunu izah eder. Fenomen-olmayışın fenomenliğinin sistemini betimler. Levinas sonsuz ölçüde başka'dan *fiilen* bahseder ama onda Ego'nun yönelimsel bir değişkesini görmeyi reddeder –zira bu onun için totaliter bir şiddet edimi olurdu–, kendi dilinin bizzat temelinden ve olanaklılığından kendini yoksun bırakır. Sonsuz ölçüde başka onun aynı dediği ve aşkınsı betimlemenin nötr düzeyi olan o bölgede bu niteliğiyle belirmiyorsa, Levinas'ın "sonsuz ölçüde başka" demesini mümkün kılan nedir? Başka'nın başka olarak belirdiği ve dile, *olası her dile* getirilebildiği yönelimsel fenomene adeta olası yegâne çıkış noktasına dönermiş gibi geri dönmek, şiddete teslim olmak ya da en azından ona suç ortağı olarak fiili gerçeğin şiddetine –eleştirel anlamda– *hak vermektir* belki; fakat o zaman indirgenemez bir olgusallık alanı, yani her türlü etik tercihten önce gelen, hatta etik şiddetsizlikte varsayılan kökensel ve aşkınsı bir şiddet söz konusu olur. Etik öncesi bir şiddetten bahsetmenin bir anlamı var mıdır? Kas-

tettiğimiz aşkınsı "şiddet" bizzat fenomenliğe ve dilin olanaklılığına bağlıysa eğer, o zaman anlamın ve *logos*'un –henüz retorik, psikagoji, demagoji, vs. olarak belirlenmesi gerekmeden de önce– köküne yerleşmiş olacaktır.

c) Levinas şöyle yazar: "Başkası, başkası olarak, bir *alter ego* değildir sadece. Benim olmadığım şeydir" (EE ve TA). "Edep duygusu" ve "günlük yaşam" "başka'nın, sempatiyle, kendimin bir başkası, *alter ego* olarak tanındığı"na (TA) dair yanlış bir kanaate kapılmamıza sebep olur. Bu tam da Husserl'in yapmadığı şeydir. Husserl onu sadece Ego biçimiyle, dünyadaki şeylerin biçimi olamayacak başkalık biçimiyle başkası olarak tanımak ister. Başka eğer aşkınsı *alter ego* olarak tanınmasaydı, bütünüyle dünyada olur ve –Ben olarak– dünyanın kökeni olmazdı. Onda bu anlamda bir ego görmeyi reddetmek, etik düzende, şiddet hareketinin ta kendisidir. Başka eğer ego olarak tanınmasaydı, bütün başkalığı çökerdi. O halde öyle görünüyor ki en değişmez ve en açık niyetlerini suiistimal etmeksizin Husserl'in başka'yı (kelimenin olgusal anlamıyla) kendimin bir başkası, *yaşamımın gerçek* bir değişkesi haline getirdiğini varsayamayız. Başkası egolojik yaşantımın gerçek bir ânı olsaydı ve "monadımda başka bir monadın içerilmesi" (*Descartes'çı Meditasyonlar*) gerçek olsaydı eğer, onu *originaliter* (özgün olarak) algılardım. Husserl bunun mutlak bir olanaksızlık olduğunun her fırsatta altını çizer. *Alter ego* olarak başka, tam da ego olduğu için, ego biçiminde olduğu için *benim* ego'ma indirgenemeyecek başka olarak başka'yı ifade eder. Başka'nın egoluğu ona benim gibi "ego" deme olanağını verir ve bundan dolayıdır ki *gerçek ekonomimde* sözgelimi bir taş ya da konuşamayan bir varlık değil, başkası'dır. Hatta, denebilir ki, bundan dolayı yüzdür; benimle konuşabilir, beni duyabilir ve nihayetinde bana emir verebilir. Dünyadan olmayan ve gerçek bir şey olmadığı için de başkalığa veya simetrisizliğe hiçbir sınır dayatmayan, hatta aksine onu mümkün kılan bu simetri olmadan simetrisizlik de mümkün olmazdı. Bu simetrisizlik, yeni –ve Levinas için muhtemelen yine bir o kadar tahammül edilemez olacak– bir anlamda, *ekonomi*'dir.

Bu ekonomi –formülün olmayacak mantığına rağmen– iki ampirik asimetrinin aşkınsı simetrisidir. Başka, benim için, benimle bir başkasıyla ilişkilenirmiş gibi ilişkilendiğini bildiğim bir egodur. Bu devinimler nerede *Tinin Fenomenolojisi*'ndekinden daha iyi betimlenmiştir? Levinas'ın anlattığı haliyle Başka'ya doğru aşkınlık hareketi, en temel anlamlarından biri olarak, kendiliğimde başka için başka olduğumu bilmemi içermeseydi eğer, anlamsız olurdu. Bu olmasa, başka'nın başka'sı

olamayan "Ben" (*Je*, genel olarak Ben: egoluk) asla şiddete uğramazdı. Levinas'ın bahsettiği şiddet de kurbanı olmayan bir şiddet olurdu. Fakat Levinas'ın betimlediği simetrisizlikte şiddetin faili asla başka'nın kendisi olamayıp daima aynı (ego) olacağından ve tüm egolar da başkaları için başka olduklarından, kurbanı olmayan şiddet aynı zamanda faili de olmayan bir şiddet olurdu. Ayrıca tüm bu önermeler rahatlıkla tersine de çevrilebilir. Kolayca görülecektir ki *Şiir*'in Parmenides'i, araya sokulan tarihsel fantazmalarla, çok kez baba katlinin kurbanı olduğunu düşündürüyorsa da, biz ayrı varlıklar, birlik, fark, aynı ve başka üzerine büyük söylemlerde bulunaduralım, genç Sokrates'le konuşan büyük ve korkunç beyaz gölge gülümsemeye devam eder. Ona *ego*'nun *aynı*'ya denk olduğunu ve Başka'nın da ancak mutlak olarak, Aynı'yla ilişkisinden bağışık sonsuz ölçüde başka olarak başka olduğunu anlatmaya çalışsaydık eğer, kimbilir *Bütünlük ve Sonsuz*'nın kenarlarına ne notlar alır ne alıştırmalar yapardı Parmenides! Sözgelimi: 1. Sonsuz ölçüde başka, derdi belki, ancak başka'ysa, yani [bir şey]*den* başkaysa sonsuz ölçüde başka olabilir. [Bir şey]*den başka*, *benden başka* olmalıdır. O andan itibaren, bir egoyla ilişkiden bağışık değildir. Dolayısıyla da sonsuz ve mutlak surette başka değildir. Olduğu şey değildir artık. Bağışık olsaydı da yine Başka değil, Aynı olurdu. 2. Sonsuz ölçüde başka, ancak mutlak surette aynı olmamak suretiyle olduğu şey –yani, sonsuz ölçüde başka– olabilir; diğer bir deyişle, bilhassa, kendinden başka (ego olmayan) olarak. Kendinden başka olduğu için de olduğu şey değildir. O halde sonsuz ölçüde başka değildir, vs.

Bize öyle geliyor ki bu alıştırma laf kalabalığından veya "Aynı'nın oyunu" konusunda sergilenen diyalektik maharetten ibaret olmazdı özünde. "Sonsuz ölçüde başka" ya da "mutlak surette başka" tabirini hem dile getirip hem düşünmenin mümkün olmadığı anlamına gelirdi; Başka'nın başka olmaktan çıkmadan aynı'ya mutlak surette dışsal olamayacağı[32] ve dolayısıyla aynı'nın da Levinas'ın ekonomi, çalışma ve tarih dediği şeyde kendi üzerine kapanmış bir bütün, kendi kendisiyle oynayan ve başkalığı görüntüden ibaret bir özdeşlik olmadığı anlamına gelirdi. Başkalığın kendisi zaten Aynı'*da* olmasaydı – *-da* ekinin şüphesiz ele verdiği bir içerme anlamında– bir "Aynı'nın oyunu" olabilir miydi? *Oynatılan* ya da *çalışan* bir makinede ya da organik bütünde, bir

32. Ya da en azından *olamayacağı* ya da herhangi bir şey olamayacağı: Levinas'ın katiyetle karşı çıktığı da zaten varlığın otoritesidir. Karşı çıktığı mercie söyleminin yine de boyun eğmek zorunda kalması, kuralı metne sistematik olarak kaydedilmesi gereken bir zorunluluktur.

oyun oynama veya yerinden oynama anlanındaki "Aynı'nın oyunu" – Aynı'*daki* başkalık olmadan– nasıl gerçekleşirdi? Levinas için, daiına bütünde ve tarihte hapis olan *çalışma*'nın da temelde bir oyun olduğunu göstermek mümkündür. Bazı önlemler almak kaydıyla, ondan daha kolaylıkla kabul edeceğimiz bir önerme bu.

Son olarak, kabul etmeliyiz ki şu türden önermelere kulaklarımız tamamen tıkalıdır: "Varlık çoklu olarak, aynı zamanda Aynı ve Başka'ya bölünmüş olarak meydana gelir. Bu onun nihai yapısıdır" (TI). *Varlığın* aynı ile başka *arasında* bölünmesi nedir? Aynı ile başka *arasında* olup da en azından aynı'nın başka'nın başkası *olduğunu*, başka'nın da kendiyle aynı olduğunu varsaymayan bir bölünme ne demektir? Yalnızca genç Sokrates'le oynayan Parmenides'in alıştırması gelmesin aklımıza. Eleacılıktan, tıpkı Levinas gibi, başkalık adına kopar gibi görünen *Sofist*'in Yabancısı da bilir ki, başkalık ancak olumsuzluk olarak düşünülebilir ve hepsinden önemlisi ancak olumsuzluk olarak *dile getirilebilir* –Levinas'ın en baştan reddettiği şeydir bu– ve başka, varlıktan farklı olarak, daima görelidir, *pros heteron* (başka için) dile getirilir, ki bu onun bir *eidos* (yani, kavramsal olmayan bir anlamda *cins*) olmasına, diğer bir deyişle, kendiyle aynı olmasına engel değildir ("kendiyle aynı", *Identität und Differenz*'de Heidegger'in tam da *Sofist*'e ilişkin olarak dediği gibi, zaten dolayımı, ilişkiyi ve farkı varsayar: *eksaston auto tauton*). Levinas ise başka'yı burada söz konusu olan *heteron*'a asimile etmeyi reddederdi. Fakat "başkası", genel olarak *heteron*'un başkalığına –onu "indirgemeksizin" demeyelim de– atıfta bulunmaksızın nasıl düşünülür ya da dile getirilir? *Heteron* mefhumu bundan böyle, sanki gerçek ya da mantıksal nesnellik bölgesiyle sınırlıymış gibi, onu basitçe *başkası*'na *karşıt* olarak düşünmeyi mümkün kılan dar anlama sahip değildir artık. Burada *heteron*, başkası mefhumunda hâlâ söz konusu olan bu öznelliğin (yani nesnelliğin) felsefesinin serimlendiği alandan daha derin ve daha kökensel bir alana aittir.

O halde başka, *alter ego* olmasaydı eğer, olduğu şey (yabancı olarak komşum) olmazdı. Burada "edep duygusu"ndan ve "günlük yaşam"ın gizlediklerinden önce gelen bir apaçıklık söz konusudur. Levinas *alter ego* tabirini, *alter* burada gerçek bir öznenin sanlığıymış (*épithète*) gibi (eidetik öncesi bir düzeyde) ele almaz mı? Gerçek (ampirik) özdeşliğimin ilineksel, sanlıksal değişkesi olarak? *Alter ego* tabirinin aşkınsı sözdizimi ad ile sıfat, mutlak ile sanlık arasında şu ya da bu yönde bir ilişki kabul etmez. Tuhaflığı da buradadır. Anlamın sonluluğundan ileri gelen

bir zorunluluk: Başka ancak bir ben ise, yani bir anlamda benimle aynıysa, mutlak surette başka'dır. Buna karşılık, *res* (şey) olarak başka hem daha az başkadır (mutlak surette başka değildir) hem de daha az benimle "aynı"dır. Hem daha çok hem daha az başkadır; bu da, bir kez daha, başkalığın mutlağının aynı olduğu anlamına gelir. Bu çelişki (Levinas'ın Başka'ya *alter ego* demeyi reddetmekle en azından bu seferinde izlediği biçimsel bir mantık bakımından çelişki), başkasıyla ilişkimi dilin rasyonel tutarlılığına tercüme etmenin bu olanaksızlığı, bu çelişki ve bu olanaksızlık bir "irrasyonellik" göstergesi değildir. Daha ziyade, burada artık *Logos*'un tutarlı *ortamında* teneffüs etmediğimizin, daha ziyade diyalog ve fark olarak dilin kökensel bölgesine girdiğinde düşüncenin nefesinin kesildiğinin göstergesidir. Bu köken, rasyonelliğin somut koşulu olarak, kesinlikle "irrasyonel" olmasa da dilde "içerilme"si mümkün değildir. Bu köken kaydedilmiş bir kayıttır.

Ayrıca, başka'nın *benim* yaşamımın *gerçek* bir ânına indirgenmesi, yani ampirik "alter ego" durumuna indirgenmesi, Husserl'in betimlemelerinde tasavvur edilen zorunlu eidetik ilişkileri önceden varsayan ve adına şiddet denen ampirik bir olanaklılık, hatta muhtemel bir durumdur. *Alter ego*'nun egoluğuna onun bizzat başkalığına ulaşırmış gibi ulaşmak ise, olabilecek en barışçıl jesttir.

Mutlak surette barışçıldır demiyoruz. Ekonomik diyoruz. Aşkınsı ve etik öncesi bir şiddet, (genel olarak) bir simetrisizlik vardır ki *arkhe*'si aynıdır ve daha sonra tam aksi bir simetrisizliği, yani Levinas'ın bahsettiği etik şiddetsizliği mümkün kılar. Nitekim, ya yalnızca aynı vardır ve bu aynı artık beliremediği ve dile getirilemediği gibi, şiddet uygulaması (saf sonsuzluk ya da saf sonluluk) bile mümkün değildir; ya da aynı *ve* başka vardır ve o zaman da başka ancak aynı (kendiyle aynı: ego) olmak suretiyle başka –aynı'nın başkası– olabilir ve aynı da ancak başka'nın başkası, yani *alter ego* olmak suretiyle aynı (kendiyle aynı: ego) olabilir. Benim aynı zamanda esas olarak başka'nın başkası olmam ve bunu bilmem, Levinas'ın betimlemelerinde izini bulamadığımız tuhaf bir simetrinin kanıtıdır. Bu apaçık gerçek olmaksızın başka'yı etik simetrisizlikle arzulayamam ya da ona saygı gösteremem (ya da ona saygı göstermeyi arzulayamam). Etik bir kararlılıktan ya da etik bir özgürlükten, başka'ya *belli bir şekilde* yaklaşma ya da ondan taşma *biçiminden* ileri gelmeyen bu aşkınsı şiddet, kökensel olarak iki sonlu kendilik arasındaki ilişkiyi tesis eder. Gerçekte, (indirgenemez başkalığıyla) başka'nın anlamına onun "yüzü"nden hareketle, yani fenomen-olmayış fenomeninden, temalaştırılamaz temasından hareketle, diğer bir deyişle, (genel olarak)

egomun yönelimsel bir değişkesine (Levinas'ın söyleminin anlamını dayandırması gereken yönelimsel değişke) dayanarak erişme gereği; başka'dan onun benim-için-olduğu-şey-olarak-yani-başka-olarak-belirmesine (özsel gizlenişini gizleyen ve onu ışığa çıkaran, onu çırılçıplak soyarak başka'da gizli olanı gizleyen belirme/görünme) dayanarak başka olarak bahsetme ya da yine buna dayanarak başka'yla başka olarak konuşma gereği; hiçbir söylemin en başından beri kaçamayacağı bu zorunluluk, şiddetin ta kendisi, hatta daha doğrusu, indirgenemez bir şiddetin aşkınsı kökenidir – tabii biraz geride söylediğimiz gibi, etik öncesi şiddet diye bir şeyden bahsetmenin bir anlamı olduğunu varsayarsak. Zira başka'yla ilişkinin indirgenemez şiddeti olan bu aşkınsı köken, başka'yla ilişkinin açıldığı yer olduğu için, aynı zamanda şiddetsizliktir. Bir *ekonomi*'dir. Başka'ya erişimin bu açıklık yoluyla, etik özgürlükle, ahlaki şiddet ya da ahlaki şiddetsizlik olarak belirlenmesine imkân verecek olan da bu ekonomidir. Şiddet mefhumunun (sözgelimi aynı'nın başka'yı gizlemesi ya da onu ezmesi olarak, Levinas'ın aşikârmış gibi kullandığı ama zaten aynı'nın ya da olduğu şey olarak başka'nın tahrifi anlamına gelen mefhum) –genel olarak ego-*alter ego* ilişkileri ve genel olarak dünyanın birden çok kökeni arasındaki ilişkiler peşinen eidetik-aşkınsı bir analize tabi tutulmadan– salt etik bir düzeyde nasıl katiyetle belirlenebileceği belli değildir. Başka'nın yalnızca aynı'yla ilişkisi içerisinde başka olarak belirdiği fikri, Yunanların kabul etmek için (onu daha sonra doğrulayacak olan) aşkınsı egolojiye gerek bile görmedikleri bir apaçıklıktır ve sonluluğun egemenliğinde anlamın ve söylemin kökeni olarak şiddettir.[33] Aynı ile başka arasındaki farkın, ki herhangi bir

33. Söylemin ve şiddetin bu ortak doğası bize göre *tarihte ortaya çıkmamıştır* ya da şu veya bu iletişim biçimine ya da şu veya bu "felsefe"ye bağlı değildir. Burada bu ortak doğanın bizzat tarihin özüne, aşkınsı tarihselliğe –burada ancak Hegel'e, Husserl'e ve Heidegger'e (hâlâ aydınlatılması gereken bir anlamda) ortak olan bir sözün yankısında anlaşılabilecek bir mefhuma– ait olduğunu göstermek istiyoruz.

Tarihsel ya da etnososyolojik malumatın burada tek yapabileceği, eidetik-aşkınsı apaçıklığı örnek olgular sıfatıyla doğrulamak ya da desteklemektir. Bu malumat azami felsefi ve yöntembilimsel dikkatle ele alınmış (derlenmiş, betimlenmiş, açıklanmış) olsa da, yani temel okumaya doğrulukla eklemlenerek eidetik genelliğe her düzeyde riayet etse de, hiçbir durumda özsel bir zorunluluğu *temellendiremez* ya da *kanıtlayamaz*. Sözgelimi Claude Lévi-Strauss'un da *Hüzünlü Dönenceler*'de harikulade sayfaların orta yerinde "yazılı iletişimin birincil işlevi esareti kolaylaştırmaktır" "hipotezi" ni ileri sürerken bu teknik ve aşkınsı tedbirleri aldığından emin değiliz. Eğer yazı –ve halihazırda genel olarak söz de– kendinde özsel bir şiddet barındırıyorsa, bunu herhangi bir alandan alınmış "olgular"dan yola çıkarak, bu alandaki olguların tamamı elimizin altında olsa dahi, "kanıtlamak" ya da "doğrulamak" mümkün değildir. "Beşeri

fark ya da herhangi bir ilişki değildir, sonsuzda hiçbir anlamı yoktur – tabii eğer Hegel'le birlikte ve Levinas'a karşı, kendi kendini belirleyen ve yadsıyan sonsuzun huzursuzluğundan bahsetmeyeceksek. Şiddet, şüphesiz, bir sonsuz fikrinin ufkunda belirir. Fakat bu ufuk sonsuz ölçüde başka'nın ufku değil, aynı ile başka arasındaki farkın ya da *différance*'ın hükmünü yitireceği, yani bizzat barışın bir anlamının kalmayacağı bir devrin ufkudur. Bu da öncelikle fenomenlik ya da genel olarak anlam diye bir şeyin kalmayacak olmasındandır. Sonsuz ölçüde başka ile sonsuz ölçüde aynı, sonlu bir varlık için bu kelimelerin bir anlamı varsa eğer, aynıdır. Hegel bile mutlak sonsuzda olumsuzluğu, huzursuzluğu ya da savaşı kabul etse de ancak kendi tarihinin hareketi olarak ve başkalığın *parousia*'da mutlak surette *toparlandığı* hatta kaldırıldığı nihai bir uzlaşmayı *gözeterek* kabul ediyordu.[34] Genel olarak tarihin sonu denen şey durumunda, öncelikle *gözetilen* şeyin *olgusunu düşünme zorunluluğunu* nasıl yorumlamak gerekir? Diğer bir deyişle, başka *olarak* başka *düşüncesi* ne anlama gelir ve bu biricik durumda, "olarak"ın ışığı gizle(n)menin ta kendisi değil midir? Biricik durum mu dedik? Hayır, terimleri tersine çevirmek gerekiyor: "Başka", ışığın ve gecenin bu düşünülemez birliğinin adıdır; onun anlamıdır. "Başka"nın anlamı gözden kaybolma olarak fenomenliktir. Burada "bu çelişiklerde (açığa vurulma ve gizlenme, *Başka'nın İzi*) dışlanmış üçüncü bir yol" mu söz konusudur? Fakat bu yol sadece üçüncü olarak belirebilir ve üçüncü olarak dile getirilebilir. Ona "iz" diyorsak eğer, bu kelime felsefi açıklamasıyla boyuna "çelişikler"e gönderecek bir metafor olarak ortaya çıkabilir ancak. Bu olmadan, özgünlüğü –onu *Gösterge*'den (Levinas'ın kolaylık olsun diye tercih ettiği bir kelime) ayıran şey– beliremez. Oysa belirmesi *sağlanmalıdır*. Fenomen ise en baştan göstergeyle karışmış olduğunu varsayar.

Savaş o halde fenomenlikle birlikte doğmuştur; sözün ve belirmenin bizzat ortaya çıkışıdır. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde "insan" kelimesini telaffuz etmekten imtina etmesi boşuna değildir; savaşı da (sözgelimi Köle-Efendi diyalektiğini) antropolojik bir göndermede bulunmadan, bir *bilinç* biliminin, yani bizzat fenomenliğin alanında ve hare-

---

bilimler"in betimleme pratiğinde çoğu zaman ampirik araştırmanın, tümevarımsal hipotezin ve öz görüsünün (*intuition d'essence*), ileri sürülen önermelerin kaynağına ve işlevine dair hiçbir tedbir alınmadan, olabilecek en *baştan çıkarıcı* (kelimenin her anlamıyla) karmaşa içerisinde birbirine karıştırıldığını görürüz.

34. Başkalık, fark ve zaman mutlak bilme tarafından *Aufhebung* biçiminde *ortadan kaldırılmaz, muhafaza edilir.*

ketinin zorunlu yapısıyla betimler: deneyim ve bilinç bilimi olarak.

Öyleyse söylem, kökensel olarak şeditse eğer, *kendi kendisine şiddet uygulamak*'tan, kendi kendisini olumlamak için kendi kendisini yadsımaktan, onu tesis eden savaşla savaşmaktan başka çaresi yoktur, fakat söylem olduğu ölçüde, bu olumsuzluğu asla temellük *edemez*. Temellük etmesine *gerek* de yoktur, zira temellük etseydi, barışın ufukları gecenin karanlığında gözden kaybolurdu (şiddetlerin en kötüsü olan şiddet-öncesi). Şiddetin itirafı olan bu ikinci savaş olabilecek en küçük şiddettir; şiddetlerin en kötüsünü, ilkel ve mantık öncesi sessizliğin şiddetini, günün tersi dahi olamayacak akla hayale sığmaz bir gecenin şiddetini, şiddetsizliğin tersi bile olamayacak mutlak bir şiddeti bastırmanın yegâne yoludur. Saf hiçin ya da saf anlamsızlığın şiddeti. Söylem o halde saf hiçe ve saf anlamsızlığa karşı, felsefede de nihilizme karşı, şiddetle kendi kendisini seçer. Bunun böyle olmaması için, Levinas'ın söylemine can veren eskatolojinin sözünü zaten tutmuş olması gerekir; öyle ki o noktada artık söylemde eskato*loji* ve "tarihin ötesindeki" barış fikri olarak bile vuku bulamamalıdır. "Kötülüğün geri dönüşüne karşı tüm tedbirleri almış" "mesihçi zafer"in tesis olmuş olması gerekir. Levinas'ın kitabının ufkunu teşkil eden ama onun "çerçevesinden taşan" (TI) bu mesihçi zafer ancak aynı ile başka arasındaki farkı (birleşme ya da karşıtlık) askıya alarak, yani barış *fikrini* askıya alarak şiddeti bertaraf edebilir. Fakat bu ufkun kendisi de ancak *şiddetten geçerek* şimdi ve burada (genel olarak bir şimdi'de) dile getirilebilir; ancak *şiddetten geçerek* son dile getirilebilir ve eskato*loji* mümkün olur. Bu sonsuz geçiş tarih denen şeydir. Bu bahsettiğimiz şiddetin indirgenemezliğini göz ardı etmek, *şiddetlerin en kötüsü*'nü göze almadan *reddetmeye çalışamayacağımız* felsefi söylemin düzeninde, kendi sonlu felsefi söyleminin sorumluluğunu sorgulamayan Kant öncesi bir sonsuzcu dogmatizme geri dönmektir. Bu sorumluluğun Tanrı'ya havale edilmesinin, Tanrı sonlu bir üçüncü şahıs olmadığına göre, bir el çekme, sorumluluğu terk etme olmadığı doğrudur. Bu şekilde kavranan tanrısal sorumluluk benim sorumluluğumun, yani sonlu filozofun sorumluluğunun bütünlüğünü ne dışlar ne de ondan bir şey götürür. Tam aksine, onu kendi *telos*'u ya da kökeni olarak gerektirir ve çağırır. Fakat bu iki sorumluluğun birbiriyle ya da bu yegâne sorumluluğun kendi kendisiyle upuygun *olmaması* –tarih ya da sonsuzun huzursuzluğu– Kant öncesi, hatta Hegel öncesi demek gereken rasyonalistler için henüz bir *tema* değildir.

Levinas'ın kendi deyişiyle, "ben için" kendinden çıkarak başka'ya doğru gittiğinde dahi "kendi olmamanın imkânsızlığı" olan bu mutlak

surette ilkesel apaçıklık ortadan kalkmadığı sürece de bu böyle olmaya devam edecektir; ki zaten bu imkânsızlık olmadan ben de kendinden çıkamaz. Bu "imkânsızlık", Levinas'ın kuvvetle ortaya koyduğu gibi, "ben'in derin trajedisinin, kendi varlığına perçinlenmiş olmasının işaretidir" (EE). Bilhassa da ben'in bunu bildiğinin işaretidir. Bu bilme eskato*loji*'nin ilk söylemi ve ilk sözüdür; ayrılığı ve başka'yla konuşmayı mümkün kılandır. Herhangi bir bilme değildir bu, bilmenin ta kendisidir. "Bilmenin, vs. en temel özelliği şu 'daima-bir-yine-de-daima-başka-olmak'tır" (Schelling). Dilinden sorumlu hiçbir felsefe, hele ki ayrılık felsefesi ya da eskatolojisi, genel olarak kendiliği reddedemez. Kökensel trajedi ile mesihçi zafer arasında *felsefe* vardır: şiddetin bilmeyle kendi kendisine karşı döndüğü, kökensel sonluluğun kendi kendisine belirdiği ve başka'nın aynı'da ve aynı tarafından saygı gördüğü felsefe. Bu sonluluk indirgenemez surette açık bir soruda, yani *genel olarak felsefi soruda* belirir: Başka'ya doğru çıkış olarak deneyimin bu özsel, indirgenemez, mutlak surette genel ve koşulsuz biçimi *neden* hâlâ egoluktur? *Benim deneyimim* olarak (kelimelerin eidetik-aşkınsı anlamıyla, genel olarak bir ego için) yaşanmayan bir deneyim *neden* olanaksız ve düşünülemez bir deneyimdir? Bu düşünülemez olan şey, bu olanaksızlık genel olarak aklın sınırlarıdır. Başka türlü söylersek: *neden sonluluk*, eğer, Schelling'in dediği gibi, "egoluk sonluluğun genel ilkesi" ise? *Neden Akıl*, eğer "Akıl ve Egoluk, gerçek Mutlaklıkları içerisinde, bir ve aynı şeydir" (Schelling) ve "akıl... genel olarak aşkınsı öznelliğin bir nevi evrensel ve özsel bir yapısıdır" (Husserl) önermeleri doğru ise? Bu fenomenoloji olarak aklın söylemi olan felsefe özü gereği böyle bir soruyu yanıtlayamaz, zira her yanıt ancak bir dilde mümkündür ve dil de soruyla açılır. Felsefe (genel olarak felsefe) sadece soruya, soruda ve soruyla açılabilir. Sadece *sorgulanabilir.*

Husserl bunu biliyor ve buna kök-olgusallık (*Urtatsache*) diyordu: ampirik olmayan olgusallık, aşkınsı olgusallık (belki de hiçbir zaman üzerinde durulmamış bir mefhum), deneyimin indirgenemez surette egomsu özü. "Bu *varım*, bunu dile getiren ve gereğince anlayarak dile getiren benim için, *dünyamın yönelimsel ilksel temelidir* (*der intentionale Urgrund für meine Welt*)..."[35] *Benim dünyam*, en âlâsından deneyim olan başkası olarak başkası'na doğru aşkınlık deneyimi de dahil, her deneyimin gerçekleştiği açıklıktır. Bir "varım" için "dünyam"a ait

35. *Logique formelle et logique transcendantale*, çev. S. Bachelard, s. 317. Vurgular Husserl'in.

olanların dışında kalan hiçbir şey beliremez. "Bana uysun uymasın, (herhangi bir önyargıdan ötürü) canavarca görünsün görünmesin, bu benim *göğüs germem gereken ilksel olgudur* (*die Urtatsache, der ich standhalten muss*) ve filozof olarak bir an olsun ondan gözümü ayıramam. Filozof çocuklar için burası hakikaten de tekbencilik, psikolojizm ya da görecilik hayaletlerinin geri geldiği o karanlık köşe olabilir. Oysa asıl filozof, bu hayaletlerden korkup kaçmak yerine, karanlık köşeyi aydınlatmayı yeğleyecektir."[36] Bu şekilde anlaşıldığında, "egonun dünyamla" yönelimsel ilişkisi "dünyam"a kökten yabancı bir başka-sonsuz temelinde açılamaz; bana "bu ilişkiyi belirleyen bir Tanrı tarafından dayatılması..." da mümkün değildir, "zira öznel *a priori*, Tanrı'nın varlığından ve düşünen varlık için, yani benim için var olan istisnasız her şeyden önce gelir. Bizzat Tanrı da, benim için, kendi bilincimi gerçekleştirmem neticesinde neyse odur; küfür zannedilmesinden korkup kaçarak bu gerçeğe gözlerimi yumamam; tam aksine, problemi görmem gerekir. Yine burada da, *alter ego*'da olduğu gibi, 'bilincin gerçekleştirilmesi' bu yüce aşkınlığı benim uydurduğum ve benim yaptığım anlamına gelmez."[37] Tanrı *alter ego*'nun olduğundan daha *gerçek olarak* bana bağlı değildir. Fakat yalnızca genel olarak bir ego için bir *anlamı* vardır. Bu da demektir ki her ateizmden ya da her imandan önce, her teolojiden, Tanrı hakkında ya da Tanrı'yla olan her dilden önce, Tanrı'nın tanrısallığının (sözgelimi sonsuz başka'nın sonsuz başkalığının) genel olarak bir ego için bir anlamı olmalıdır. Yeri gelmişken belirtelim: Aşkınsı fenomenolojinin kabul ettiği bu "öznel *a priori*", nötrün totalitarizminin, kişisiz bir "mutlak Mantık"ın, diyalogsuz bir eskatolojinin ve klasik, hatta fazlasıyla klasik Hegelcilik başlığı altında toplanabilecek her şeyin üstesinden gelmenin yegâne yoludur.

Aşkınsı kök-olgusallık olarak egoluk sorusu, "yaşayan şimdi"nin kök-olgusallığı yönünde daha derin olarak tekrarlanabilir. Zira egolojik yaşamın (genel olarak deneyim) indirgenemez ve mutlak surette evrensel biçimi yaşayan şimdi'dir. Şimdi'de yaşanmaması mümkün bir deneyim yoktur. Şimdi dışında yaşamanın bu mutlak olanaksızlığı, bu ebedi olanaksızlık aklın sınırı olarak düşünülemez-olanı tanımlar. Anlamı (geçmiş) bir şimdi biçiminde kavranamaz olan bir geçmiş mefhumu yalnızca genel olarak felsefe için değil, felsefenin dışına adım atmak isteyecek bir varlık düşüncesi için dahi *olanaksız-düşünülemez-dile-getirilemez* olanı işaretler. Ne var ki bu mefhum Levinas'ın son yazılarında

36. *A.g.y.*, s. 318, vurgular Husserl'in. 37. *A.g.y.*, s. 335-36.

kendini duyuran iz düşüncesinde bir temaya dönüşür. Yaşayan şimdi'de, ki aynı anda mefhumların en kolayı ve en zorudur, her zamansal başkalık bu niteliğiyle kurulabilir ve belirebilir: başka geçmiş şimdi olarak, başka gelecek şimdi olarak ve yaşayan şimdi'nin birliğiyle ve edimselliğiyle, yönelimsel değişkede tekrar yaşanan başka mutlak kökenler olarak. Yalnızca yaşayan şimdi'nin edimsel birliği başka şimdi'lerin (başka mutlak kökenlerin) bellek ya da beklenti denen şeyde (sözgelimi bunlarda; gerçekte ise sürekli zamansallaşma hareketinde) başka şimdi'ler belirmelerini mümkün kılar. Fakat yalnızca geçmiş ve gelecek şimdi'lerin başkalığı yaşayan şimdi'nin –kendiyle özdeşsizliğin kendiyle özdeşliği olarak– mutlak özdeşliğini mümkün kılar. *Descartes'çı Meditasyonlar*'dan hareketle, bütün olgusal türeyiş problemi indirgendikten sonra, *başka şimdi* olarak başka'nın kuruluşu ile *başkası* olarak başka'nın kuruluşu arasındaki ilişkide hangisinin *önce geldiği* sorusunun neden yanlış bir soru olduğunu (zira ortak bir yapısal köke göndermesi gerektiğini) göstermek gerekecektir.[38] Husserl *Descartes'çı Meditasyonlar*'da yalnızca bu iki hareket arasındaki *analoji*'ye değinse de (52. Kısım), yayımlanmamış pek çok yazısında bunların birbirinden ayrılamaz olduğunu düşünüyor gibidir.

Şiddet son tahlilde başka'nın başka olarak belirmeme zorunluluğu olarak, başka'nın sadece aynı'da, aynı için ve aynı'dan saygı görme, fenomeninin bizzat serbest kalışında aynı'nın ardında gizlenme zorunluluğu olarak belirlenecekse, zaman o halde şiddettir. Mutlak başkalığın mutlak aynı'da serbest kalma hareketi, en mutlak surette koşulsuz evrensel biçimiyle zamansallaşma hareketidir: yaşayan şimdi. Zamanın kendindeki başka'ya açılmasının mutlak biçimi olan yaşayan şimdi egolojik yaşamın mutlak biçimiyse ve egoluk da deneyimin mutlak biçimiyse eğer, o zaman şimdi, şimdi'nin şimdi-buradalığı ile şimdi-buradalığın şimdi'si kökensel olarak ve ebediyen şiddettir. Yaşayan şimdi, kökensel olarak ölümle damgalanmıştır. Şiddet olarak şimdi-burada mevcudiyet sonluluğun anlamıdır; tarih olarak anlamın anlamıdır.

İyi ama neden? Neden sonluluk? Neden tarih?[39] Ayrıca sonluluk ola-

38. Bunu elbette burada yapamıyoruz. *Descartes'çı Meditasyonlar*'ın beşincisini bu problem üzerine söylenebilecek son söz olarak sessizce takdir etmek gerektiğini düşündüğümüzden değil; burada sadece bu metnin Levinas'ın eleştirilerine nasıl direnç gösterdiğini ve bu direnebilme gücüne saygı göstermeye çalışıyoruz.

39. "Die Frage des Warum ist ursprünglich Frage nach der Geschichte" ("Neden sorusu, kökeni bakımından tarihsel bir sorudur"), Husserl (yayımlanmamış yapıt, E. III, 9, 1931).

rak ve tarih olarak bu şiddeti neden ve neye dayanarak sorgulayabiliyoruz? Neden diye sormamız neden? Peki bu neden hangi noktadan hareketle felsefi belirlenimiyle anlaşılabilir?

Levinas'ın metafiziği, sorgulamak istediği aşkınsı fenomenolojiyi bir anlamda varsayar – en azından bunu göstermeye çalıştık. Halbuki bu sorgulamanın haklılığı da bizce su götürmez. Şiddet olarak aşkınsı kök-olgusallık sorusunun kaynağı nedir? Şiddet olarak sonluluk neye dayanarak sorgulanır? Söylemin kökündeki şiddet neye dayanarak kendisine karşı dönecek şekilde, daima –dil olarak– (başka'yı başka olarak kabul eden bir) kendine karşı dönüş olacak şekilde güdümlenebilir? Şüphesiz, bu soruları (sözgelimi sonluluğun şiddetinin sadece sonluluğun başka'sına ve sonsuz fikrine dayanarak sorgulanabileceğini söyleyerek) *yanıtlama*'nın tek yolu, yine aşkınsı fenomenolojiyi haklı çıkaracak yeni bir söylemle çıkagelmektir. Fakat sorunun çıplak ve sessiz açıklığı, fenomenolojinin *logos*'unun başlangıcı ve sonu olarak, fenomenolojiden kaçar. Sonluluk ve şiddet olarak tarih sorusunun bu sessiz açıklığı tarihin *tarih olarak* belirmesini mümkün kılar; kendi açıklığını gizleyen ve bu açıklık dile getirilip belirlendiği anda onu gürültüsüyle kaplayan bir eskatolojiye çağrıdır/eskatolojinin çağrısıdır. Bu açıklık, aşkınsı simetrisizliğin tersine dönüşünde –*logos*, sonluluk, tarih ve şiddet olarak– felsefeye sorulan bir sorunun açıklığıdır: Bir sessizliğin kalbinde; mantık-ötesi bir söz/konuşma duygusunda; Yunanların dilinde ancak unutulmak suretiyle dile getirilebilecek bir soruda; unutulmak suretiyle ancak Yunanların dilinde dile getirilebilecek bir soruda Yunan-olmayanın Yunanı çağırmasıdır. Söz ile sükût arasındaki tuhaf diyalog. Yukarıda bahsettiğimiz sessiz sorunun tuhaf ortaklığı. Bize öyle geliyor ki tam da bu noktada, Husserl'in amacının harfiliğine ilişkin tüm yanlış anlamaların ötesinde, fenomenoloji ile eskatoloji mütemadiyen diyalog *başlatabilir*, diyalogda *başlayabilir* ve böylece birbirlerini sükûta davet edebilirler.

Ontolojik Şiddet Hakkında

> Sessizlik, kelime olmayan bir kelimedir; nefes de nesne olmayan bir nesne. (G. BATAILLE)

Heidegger'le olan hesaplaşmaya da bu diyaloğun hareketi değil midir hükmeden? Bunda şaşılacak bir şey yok. Bunu kabul etmek için, olabilecek en şematik biçimde, şunu görmek yeter: Az önce yaptığımız gibi, şimdi'den (*présent*) deneyimin mutlak biçimi olarak bahsedebilmek için

*zamanın ne olduğu, praes-ens'teki ens'in** ne olduğu ve *bu ens'in varlığının/olmaklığının* yakınlığının ne olduğu *zaten* anlaşılmış olmalıdır. Şimdi-burada mevcudiyetin şimdi'si ile şimdi'nin şimdi-burada mevcudiyeti zaman olarak varlığın ufkunu, ön-anlamaya dayalı beklentisini varsayar. Varlığın anlamı felsefede hep şimdi-burada mevcudiyet olarak belirlenmişse eğer, zamanın aşkınsı ufkundan yola çıkarak sorulan *varlık sorusu* (*Sein und Zeit*'ta ilk aşama) kendinden emin bir şimdi-burada mevcudiyetin olduğu gibi, felsefi güvenilirliğin de ilk sarsıldığı andır.

Husserl bu varlık sorusunu asla açmamıştır. Fenomenoloji zamansallaşma ve *alter ego* ile ilişki temalarını her ele aldığında bu soruyu da beraberinde taşıyorsa da yine de bir mevcudiyet metafiziğinin boyunduruğu altında kalır. Söylemine varlık sorusu hükmetmez.

Genel olarak fenomenoloji, özselliğe geçiş yolu olarak, özün (*essence*) *esse*'sinin** beklentisini, *esse*'nin öz ve varoluş olarak ayrılmadan önceki birliğinin beklentisini varsayar. Başka bir yoldan, sözgelimi varlığın (*Sein*) idealin (*Ideal*) gerçek (*Realität*) dışılığı olduğunu ileri sürerken, Husserl'in bir beklentiyi ya da metafiziksel bir kararı sessizce varsaydığı gösterilebilir şüphesiz. İdeallik gerçekdışıdır ama –nesne ya da düşünülen varlık olarak– *vardır*. Varlığın gerçeklik tarafından tüketilmeyen bir anlamına erişilebileceği varsayılmaksızın, bütün Husserlci ideallik kuramıyla birlikte, bütün aşkınsı fenomenoloji de çöker. Husserl artık sözgelimi şöyle yazamaz: *Offenbar muss überhaupt jeder Versuch, das Sein des Idealen in ein mögliches Sein von Realem umzudeuten, daran scheitern, dass Möglichkeiten selbst wieder ideale Gegenstände sind. So wenig in der realen Welt Zahlen im allgemeinen, Dreiecke im allgemeinen zu finden sind, so wenig auch Möglichkeiten.* "Açıkça, idealin varlığını yine gerçeğin olanaklı varlığı olarak yorumlamaya yönelik her çaba genel olarak hüsrana uğramaya mahkûmdur, zira olanaklılıkların kendileri de ideal nesnelerdir. Gerçek (*réal*) dünyada genel olarak sayılar ya da genel olarak üçgenler kadar az sayıda olanaklılık bulunur."[40] Varlığın anlamı –her türlü bölgesel belirlenimden önce– en

* "Şimdi, şimdiki zaman, halihazır" anlamına gelen Fr. *présent*'ın Lat. kökü olan *praesens* kelimesinde *prae* "ön, önde; önce" anlamlarına gelirken *–ens* ise *esse*, yani "olmak" fiilinin bir çekimidir; *praesens* kelimesi "önde olan", "o anda bir kişinin huzurunda, karşısında olan" şey veya kişiyi, ya da dolaysız olarak eylemde bulunan kişiyi niteler (Alain Rey, haz., *Dictionnaire historique de la française*, Paris: Le Robert, 2006, c. III, s. 2919). *–ç.n.*

** Fr. *essence* kelimesi Lat. *essentia*'dan, o da yine *esse*'den (olmak) gelir. *–ç.n.*

40. *Logische Untersuchungen*, 2, 1, 4. Kısım, s. 115.

başta düşünülmelidir ki *olan* ideal sadece *olmadığı* gerçekten değil, aynı zamanda olanaklı gerçeğin alanına ait kurmacadan da ayırt edilebilsin. ("Elbette *idealin varlığını kurmacanın ya da saçmanın düşünülen-varlığıyla* aynı düzleme yerleştirmek niyetinde değiliz."[41] Buna benzer yüzlerce metin alıntılamak mümkün.) Fakat Husserl bunu yazabiliyorsa ve dolayısıyla genel olarak varlığın bir anlamına erişilebileceğini varsayıyorsa eğer, bilgi kuramı olarak kendi idealizmini metafiziksel idealizmden nasıl ayırabilmektedir?[42] Metafiziksel idealizm de idealin gerçek olmayan varlığını koyutluyordu. Şüphesiz Husserl, Platon'u düşünerek, metafiziksel idealizmde idealin –esas olarak ve bütünüyle noema olarak anlaşılmadığı andan itibaren, bir biçimde düşünülmeden veya hedeflenmeden de var olabileceği düşünüldüğü andan itibaren– *gerçekleştiği*, tözleştiği ve gerçek kabul edildiği yanıtını verirdi. Daha sonra *eidos* yalnızca sonsuz bir öznenin, yani Tanrı'nın İdrak'inde ya da *Logos*'unda kökensel ve esas olarak noema haline geldiği zaman da bu durum bütünüyle değişmezdi. Fakat bu şekilde yolu açılan aşkınsı idealizm ne ölçüde bu sonsuz öznelliğin –en azından– *ufkundan* kaçar? Bu konuyu burada tartışmamız mümkün değil.

Gelgelelim daha önce Husserl'in karşısına Heidegger'i çıkaran Levinas, şimdi de "Heideggerci ontoloji" dediği şeye karşı çıkar: "Heidegger için ontolojinin önceliği '*Olan*'ı bilmek için olan'ın varlığını anlamış olmak gerekir' gibi bir apaçıklığa dayanmaz. *Varlığın olan*'a nazaran önceliğini olumlamak zaten felsefenin özüne ilişkin bir karar vermektir; bir olan'la, yani *bir kimse* ile ilişkiyi (etik ilişkiyi) gayrişahsi olduğu için olan'ı ele geçirip kavramayı, ona egemen olmayı mümkün kılan ve adaleti de özgürlüğe tabi kılan *olan'ın varlığı* ile ilişkiye (bir bilme ilişkisine) tabi kılmaktır" (daha önce alıntılamıştık). Bu ontoloji her olan için geçerli olacaktır, "başkası hariç".[43]

Levinas'ın cümlesi "ontoloji" için ezicidir: Olan'ın varlığı düşüncesi yalnızca yoksul bir apaçıklık mantığından mustarip değildir; bu yoksulluktan kaçarsa da bunu Başkası'nın hakkından gelmek ve onu katletmek üzere yapar. Etiği ontolojinin ayakları altına aldığı için suç teşkil eden bir malumu ilamdır bu.

Öyleyse "ontoloji" ve "apaçıklık" ("olan'ı bilmek için olan'ın varlığını anlamış olmak gerekir") hakkında ne söylenebilir? Levinas, "ontolojinin önceliği" bir "apaçıklığa dayanmaz" derken, bundan emin mi-

41. *A.g.y.*, çev. H. Elie, L. Kelkel, R. Scherer, s. 150.
42. *A.g.y.*, s. 129'da sözgelimi. 43. "Ontoloji Temel Nitelikte midir?"

yiz? Apaçıklık (*truism, true* [doğru, gerçek], *truth* [hakikat]), hakikate (diğer bir deyişle, olan şeyin olduğu müddetçe ve olduğu haliyle varlığına) bağlılık ise, düşüncenin (hatta Heidegger düşüncesinin) herhangi bir noktada kendini ondan sakınmak zorunda kalmış olduğu kesin değildir. "Bu varlık düşüncesinde tuhaf olan şey basitliğidir," der Heidegger, üstelik tam da bu düşüncenin kuramsal ya da pratik hiçbir amaç gütmediğini gösterdiği sırada. "Bu düşüncenin icrası ne kuramsal ne pratiktir; bu iki davranış tarzının birliğine de dayanmaz."[44] Bu şekilde kuram-pratik ayrılığının berisine dönme jesti, metafiziksel aşkınlığı böylece (henüz) pratik olmayan etik olarak tanımlaması gerekecek olan Levinas'ın da jesti değil midir?[45] Burada son derece tuhaf apaçıklıklarla karşı karşıya bulunuyoruz. "Özünün basitliğinden ötürü"dür ki "varlık düşüncesi bizim için bilinmez olur."[46]

Eğer apaçıklıktan anlaşılan, aksine, *yargı* düzeninde analitik olumlama ve totolojinin yoksulluğu ise, o zaman itham edilen önerme belki de olabilecek en az analitik önermedir; dünyada apaçıklık biçiminden kaçabilen tek bir düşünce olsaydı, o da bu olurdu. Öncelikle Levinas'ın "apaçıklık" adı altında hedef aldığı şey yargılayıcı bir önerme değil, yargıdan önce gelen ve olası her yargıyı kuran bir hakikattir. Banal bir apaçıklık öznenin yüklemde tekrarlanmasıdır. Oysa varlık, olanın bir yükleminden ibaret olmadığı gibi, öznesi de değildir. Olan'ın varlığı – onu ister öz ya da varoluş (şöyle-olmak ya da orada-olmak) olarak alalım, ister koşaç ya da varoluş pozisyonu olarak kabul edelim, isterse de, daha derinde ve daha kökensel olarak, tüm bu olasılıkları birleştiren odak noktası kabul edelim– yüklemleme alanına ait değildir, çünkü zaten genel olarak her yüklemlemenin gereğidir ve onu mümkün kılar. Olan'ın varlığı her sentetik veya analitik yargıyı mümkün kılar. Cinsin ve kategorilerin ötesinde olup, skolastiğin aşkınsıyı yüce ve sonsuz bir olan'a, yani bizzat Tanrı'ya dönüştürmesinden evvel, skolastik anlamda aşkınsıdır. Öyle müstesna bir apaçıklık ki onun aracılığıyla her düşüncede en derin ve en somut olarak düşünülen şey, yani özün ve varoluşun ortak kökü aranır, ki o olmadan ne bir yargı ne bir dil mümkündür ve her kavram da onu gizlerken varsayabilir ancak![47]

44. *Hümanizm Üzerine.*

45. "Daha da ileri giderek, kuramla pratiği karıştırıyormuş gibi görünmek pahasına, bunları metafiziksel aşkınlığın kipleri olarak ele alıyoruz. Görünürdeki karışıklık kasıtlıdır ve bu kitabın tezlerinden birini teşkil eder" (TI).

46. *Hümanizm Üzerine.*

47. Yüklemin berisindeki, öz-varoluş ayrılığının, vs. berisindeki varlığa dönüş

Fakat "ontoloji" bir apaçıklık değilse ya da en azından rasgele bir apaçıklık değilse, varlık ile olan arasındaki tuhaf farkın bir anlamı varsa ya da bu fark anlamsa eğer, varlığın olan'a kıyasla bir "önceliği"nden bahsedilebilir mi? Bu soru bu noktada önemli, zira Levinas için etiği "ontoloji"ye tabi kılacak olan bu sözde "öncelik"tir.

Sadece iki belirli şey arasında ya da iki olan arasında bir öncelik sırası olabilir. Olan'ın dışında Varlık *hiç olduğundan* (Levinas daha önce bu temayı fevkalade açıklamıştı), hiçbir şekilde, zaman veya önem, vs. bakımından olan'dan *önce gelemez*. Bu konuda Heidegger düşüncesindeki hiçbir şey bundan daha açık değildir. Bu andan itibaren, olan'ın varlığa, sözgelimi etik ilişkinin ontolojik ilişkiye "tabiiyet"inden meşru bir şekilde bahsedilemez. Olan'ın varlığıyla[48] örtük ilişkiyi önceden kavramak ya da açıklaştırmak olan'ı (sözgelimi bir kimseyi) şiddetle varlığa tabi kılmak değildir. Varlık o olan'*ın varlığı*'ndan (*l'être-de*) başka bir şey değildir ve sanki yabancı bir kudret gibi, gayrişahsi, düşman ya da nötr bir unsur gibi onun dışında bulunmaz. Levinas'ın her fırsatta eleştirdiği nötrlük ise belirlenmemiş bir olan'ın, anonim ontik bir kudretin, kavramsal bir genelliğin ya da bir ilkenin özelliği olabilir ancak. Fakat varlık bir ilke değildir; ilkeye dayalı bir olan ya da Levinas'ın varlık adı altında yüz'süz bir despotun yüzünü sokuşturmasını mümkün kılacak bir *arkhe* değildir. Varlık (olan'ın varlığı) düşüncesi bir ilke, hatta kök arayışına (kimi imgeler bazen bunun olduğunu düşündürse de) ya da bir "bilgi ağacı" arayışına da kökten yabancıdır: Bu düşünce, gördüğümüz gibi, kuramın ilk sözü değil, kuramın ötesindedir. Hatta her hiyerarşinin de ötesindedir. Her "felsefe" veya her "metafizik" daima ilk olan'ı, kusursuz olan'ı ve gerçekten olan'ı belirlemeye çalışmışsa eğer, öyleyse olan'ın varlığı düşüncesi ne bu metafiziktir ne de bu ilk felsefe. Ontoloji dahi değildir (bkz. geride), eğer ontoloji ilk felsefenin diğer adıysa. Kök-olan'ı, yani hükmeden ilk şeyi ve ilk nedeni ilgilendiren ilk felsefe olmadığı için de varlık düşüncesi ne bir kudretle ilgilidir, ne de bir kudret uygular. Zira olanlar arasında bir ilişkidir kudret. "Böyle bir düşünce sonuçsuz kalır. Hiçbir etki üretmez" (*Hümanizm Üzerine*). Levinas şöy-

---

hakkında binlerce örnek arasından, bkz. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (Kant ve Metafizik Problemi), çev. Walter Biemel, Paris: Gallimard, 1953, s. 40 vd.

48. Burada, onca kafa karışıklığına yol açan "olan'ın varlığı" tabiriyle, (söz konusu bağlam yanlış anlaşılmaya mahal vermeyecek denli açık olduğunda bazen Heidegger'in de yaptığı gibi) olan'ın olanlığını (*Seiendheit*) kastetmiyoruz; bu tabirden olanlığın varlığını, Heidegger'in aynı zamanda varlığın hakikati dediği şeyi anlıyoruz.

le yazar: "İlk felsefe olarak ontoloji bir kudret felsefesidir" (TI). Belki de doğrudur. Fakat gördüğümüz gibi, varlık düşüncesi ne bir ontoloji, ne bir ilk felsefe ne de bir kudret felsefesidir. Her ilk felsefeye yabancı olduğundan, hiçbir nevi ilk felsefenin karşısında da değildir. Ahlakın dahi karşısında değildir, tabii eğer Levinas'ın dediği gibi "ahlak felsefenin bir dalı değil, ilk felsefe" (TI) ise. Bu düşünce genel olarak ontik bir *arkhe* arayışına, özel olarak da etik ya da siyasi bir *arkhe* arayışına *yabancı* olmakla beraber, onu tam da bu yabancılıkla suçlayan Levinas'ın anladığı anlamda, şiddetin şiddetsizliğe ya da kötünün iyiye yabancı olması anlamında *yabancı* değildir. Alain'in felsefe hakkında söylediği bu düşünce için de söylenebilir: "Ne kadar tarımsa" "o kadar siyasettir" (ya da etiktir). Bu demek değildir ki bir endüstridir. Etiğe kökten yabancı olarak, bir karşı-etik de değildir; ne de etiğin etik alanındaki zaten içten içe şedit bir mercie, yani nötre tabi kılınmasıdır. Levinas ne sosyolojik ne siyasi ne de etik olarak düşünülebilen bir söylemin satır aralarında belirdiğine inandığı bir şehri ya da toplumsallık tarzını –sadece Heidegger durumunda da değil– hep yeni baştan kurar. Paradoksal bir biçimde, Heideggerci şehrin böylece nötr bir kudret, anonim bir söylem tarafından, yani sahici olmadığını ilkin Heidegger'in ortaya koyduğu "herkes" (Fr. *on*, Alm. *das Man*) tarafından yönetildiği görülür. Üstelik *Logos*'un Heidegger'e göre "kimsenin *Logos*'u" olmadığı (zor bir anlamda) doğruysa eğer, bu kesinlikle onun zulmün anonimliği, Devlet'in gayrişahsiliği ya da "denir/derler"in (*on dit*) nötrlüğü olduğu anlamına gelmez. Sadece adın ve sorumluluğun *olanaklılığı* anlamında anonimdir. "Fakat insan bir gün varlığın yakınına varacaksa eğer, önce adsız olanda var olmayı öğrenmelidir" (*Hümanizm Üzerine*). Kabala da Adın adı-konulamaz olanaklılığından bahsetmiyor muydu?

Varlık düşüncesi öyleyse, gizli olsun olmasın, *insani* bir tasarıya sahip olamaz. Kendi içinde alındığında, hiçbir antropolojinin, hiçbir etiğin, özellikle de hiçbir etik-antropolojik psikanalizin şüphesiz üzerine kapanamayacağı yegâne düşüncedir.[49]

Tam aksine, varlık düşüncesi etik şiddet olmamakla kalmaz, görünüşe göre o olmadan –Levinas'ın anladığı anlamda– hiçbir etik de açılamaz. Düşünce –ya da en azından varlığın ön-anlaması– olan'ın özünü (sözgelimi bir kimse, yani başka *olarak*, başka benlik *olarak* olan, vs.)

49. "Varlığın hakikati sorusunu soran düşünce... ne bir etiktir ne de ontoloji. Bu yüzden bu iki disiplin arasındaki ilişki sorusu, bu alanda, bundan böyle temelsiz bir sorudur" (*Hümanizm Üzerine*).

tanımayı (bütün ontik koşulları, yani ilkeleri, nedenleri, öncülleri, vs. dışarıda bırakacak şekilde, kendine göre) *koşullandırır*. Başka'ya *–olduğu şey*, yani başka *olarak– saygıyı* koşullandırır. Bir bilgi (*connaissance*) demek olmayan bu tanıma (*reconnaissance*) olmadan ya da şöyle diyelim, bir olan'ın (başkası) –olduğu şeyin özüyle (öncelikle de başkalığıyla) benim dışımda var olan bir şey olarak– "olmaya bırakma" olmadan, hiçbir etik mümkün değildir. "Olmaya bırakma" Heidegger'in tabiridir ve Levinas'ın görünürde düşündüğü gibi,[50] "önce bir anlama nesnesi", (başkası durumunda da) "sonra muhatap" olarak olmaya bırakma anlamına gelmez. Bu "olmaya bırakma" olan'ın tüm olası biçimleriyle, hatta *özü gereği* "anlama nesneleri"ne[51] dönüştürülemeyenlerle dahi ilgilidir. Başkası özü gereği öncelikle ve indirgenemez olarak "çağrılan" bir "muhatap" (*a.g.y.*) ise eğer, o zaman bu "olmaya bırakma" onun olduğu şey olmasına izin verecek, ona çağrılan-muhatap olarak saygı gösterecektir. "Olmaya bırakma" yalnızca ya da ayrıcalıklı olarak gayrişahsi şeyleri ilgilendirmez. Başka'yı başka varoluşuyla ve başka özüyle olmaya bırakmak, özün ne olduğuna ve varoluşun ne olduğuna ve her ikisinin de varsaydığı varlığın ne olduğuna düşüncenin nüfuz etmesi ya da *(ve)* bunların düşünce'ye erişmesi demektir. Bu olmadan, olmaya bırakma diye bir şey; her şeyden önce de saygının ve özgürlüğe yönelen etik emrin olmaya bırakması diye bir şey olamaz; şiddet öyle şiddetle hüküm sürer ki artık (kendisine) beliremez ve adlandırılamaz olur.

Öyleyse "olan'ın varlığıyla ilişki"nin "olan'la ilişki" üzerinde "tahakküm" kurması olanaksızdır. Heidegger'e kalsa yalnızca varlıkla *ilişki* mefhumunu eleştirmekle kalmaz (Levinas'ın *başka'yla* ilişki mefhumunu eleştirdiği gibi), *tahakküm* mefhumunu da eleştirirdi: Varlık yükseklik değildir, olan'ın efendisi değildir varlık, zira yükseklik, olan'ın bir belirlenimidir. Heidegger'in pek az tema üzerinde bu denli ısrar etmesi gerekmiştir: Varlık, kusursuz bir olan değildir.

Varlığın olan'ın *üzerinde* olmaması, onun *yanında* olduğu anlamına gelmez. O zaman varlık da bir olan olurdu. Öyleyse "(Heidegger'in de sadece bir ayrımla varlığın *yanına* koyduğu) *olan*'ın varlığın genel ekonomisi içindeki ontolojik anlamı"ndan (EE) bahsetmek zordur. Gerçi Levinas'ın başka yerde "ayrım varsa, ayrılık yoktur" (TA) dediği doğru-

50. "Ontoloji Temel Nitelikte midir?"

51. Bu sözgelimi *Sein und Zeit*'ta çok açık bir temadır. Bkz. *Sorge* (ihtimam), *besorgen* (ihtimam görmek) ve *Fürsorge* (ihtimam göstermek) arasındaki karşıtlık, s. 121 ve 26. kısmın tamamı. Heidegger'in bu alandaki teoretizm karşıtlığına ilişkin olarak bkz. bilhassa s. 150.

dur; bu da zaten varlık ile olan arasında ontik bir tahakküm ilişkisinin imkânsız olduğunu kabul etmektir. Gerçekte, varlık ile olan arasında kelimenin olağan anlamıyla bir *ayrım* dahi yoktur. Çok temel sebeplerle, fakat her şeyden önce olan'ın dışında varlık hiçbir şey olmadığı ve açıklık da en nihayetinde ontik-ontolojik fark olduğu için, dilde varlığı telaffuz etmek, varlığın dilde dolaşmasına izin vermek için ontik metafor kaçınılmazdır. Bu sebepledir ki Heidegger dil için "*lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*" (*Hümanizm Üzerine*) der, yani dil varlığın kendisini *hem* aydınlatır *hem* gizler. Bununla beraber, *yalnızca* varlığın kendisi *her metafora* mutlak surette direnir. Varlığın *anlamını* "olmak" (*être*) *kelimesinin* metaforik kökenine indirgediği iddiasındaki her filoloji, hipotezlerinin tarihsel (bilimsel) değeri ne olursa olsun, varlığın anlamının tarihini ıskalar. Bu tarih, varlığın belirlenmiş olan'a kıyasla öyle bir özgürleşmesinin tarihidir ki herhangi bir olan da varlığa adını veren olan gibi düşünülebilmiştir: sözgelimi *nefes alıp vermek*. Sözgelimi Renan ve Nietzsche bir kavram olduğunu düşündükleri şeyin anlamını (varlığın belirlenmemiş genelliği) onun mütevazı metaforik kökenine indirgemeye çalıştıklarında, *olmak* kelimesinin etimolojik kökeni olarak nefes almaya atıfta bulunurlar (Renan: *Dilin Kökeni Üzerine*; Nietzsche: *Felsefenin Doğuşu*[52]). Bu şekilde bütün ampirik tarih izah edilir, tam da en önemlisi hariç: nefes alıp vermenin ve *nefes-alıp-verme-olmayanın*, sözgelimi, *(var) oldukları* düşüncesi, üstelik de başka ontik belirlenimler arasında belirli bir tarzda var olmaları. Her ampirizmin gizli kökü olan etimolojik ampirizm bir şey hariç her şeyi açıklar: metaforun, bir noktada, metafor *olarak* düşünülmüş, yani varlığın örtüsü olarak yırtılıp atılmış olmasını. Bu an bizzat varlığın düşüncesinin ortaya çıkışıdır; metaforik hareketin ta kendisidir. Zira bu ortaya çıkış yine ve daima *başka* bir metaforun ardında meydana gelir. Hegel'in de bir yerde dediği gibi, ampirizm her zaman en azından bir şeyi unutur – *olmak* kelimesini kullandığını. Ampirizm *metafor olarak* metaforu düşünmeden *metaforla* düşünmedir.

"Olmak" ve "nefes alıp verme"ye ilişkin olarak sadece tarihsel bir garabete dikkat çekmekle kalmayan bir benzetme yapalım. X'e hitaben kaleme alınmış Mart 1638 tarihli bir mektubunda, Descartes şöyle der:

52. Aynı problematiğin ufkunda, Heidegger'in (sözgelimi *Metafiziğe Giriş*, *"Varlık" Kelimesinin Grameri ve Etimolojisi*) ve Benveniste'in ("Dilsel İşlevleri Bakımından Var Olmak ve Sahip Olmak", *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris: Gallimard, 1966, s. 187-207; kitabın kısmi çevirisi için bkz. *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, YKY, 2000) yaklaşımları karşılaştırılabilir.

"'Nefes alıp veriyorum öyleyse varım' önermesi, öncesinde var olduğumuzu kanıtlamamışsak veya örtük olarak 'nefes *alıp verdiğimi düşünüyorum* (bunda yanılıyor olsam da) öyleyse varım'ı kastetmiyorsak, bir sonuca varmaz. Kaldı ki bu anlamda, 'Nefes alıp veriyorum öyleyse varım' demek 'Düşünüyorum öyleyse varım' demekten farklı değildir." Demek oluyor ki, burada bizi ilgilendirdiği kadarıyla, nefes alıp vermenin *anlamı* benim düşüncemin ve varoluşumun, öncelikle de genel olarak düşüncenin ve varlığın ikincil ve özel bir belirleniminden başka bir şey değildir. "Olmak" kelimesinin "nefes alıp verme" (ya da başka herhangi belirli bir şey) anlamına gelen bir kelimeden geldiğini varsaysak da hiçbir etimoloji, hiçbir filoloji –haddizatında ve belirli bilimler olarak– "nefes alıp verme"nin (ya da herhangi başka bir şeyin) varlığın herhangi bir belirlenimi haline geldiği bir düşüncenin hesabını veremez. Sözgelimi burada, hiçbir filoloji Descartes'ın düşünce hareketini izah edemez. Varlığın anlamının olağanüstü soykütüğünü çıkarmak için başka yollardan –ya da başka bir Nietzsche okumasından– geçmek gerekir.

"Olan'ın varlığıyla ilişki"nin (bilme ilişkisi) bir kimseyle "bir olan' la ilişki" (etik ilişki) üzerinde "tahakküm" kuramamasının bir ilk sebebi budur.

İkinci sebep de şudur: Hiçbir surette bir ilişki olmayan "olan'ın varlığıyla ilişki" hele ki bir "bilme ilişkisi" hiç değildir.[53] Gördüğümüz gibi, bir kuram da değildir ve bize var olanla ilgili bir şey öğretmez. Bilim olmadığı içindir ki Heidegger, onu metafizikten, hatta temel ontolojiden dahi ayırdıktan sonra, bazen ona ontoloji demeyi bile reddeder. Bir bilme olmayan varlık düşüncesi belirlenmemiş genellik olarak saf varlık kavramıyla karışmaz. Daha önce Levinas bize şunu söylemişti: "Tam da varlık bir olan olmadığı için, *per genus et differentiam specificam* (bir cinsle ve özgül farkla) kavranmamalıdır" (EDE). Levinas'a göre her şiddet kavramın şiddetidir ve hem "Ontoloji Temel Nitelikte midir?" hem de ardından *Bütünlük ve Sonsuz*'da varlık düşüncesi varlık kavramı olarak yorumlanır. Heidegger'e karşı çıkan Levinas, benzer birçok pasaj arasında, şu satırları yazar: "Başkasıyla ilişkimizde başkası bizi bir kavramdan hareketle duygulandırmaz..." ("Ontoloji Temel Nitelikte midir?") Levinas'a göre nihayetinde başkasını anlayışımıza sunan, yani ik-

53. Burada Heidegger'den yüzlerce pasaj alıntılayabiliriz. Fakat ondan ziyade şu satırları yazan Levinas'ı alıntılayalım: "Heidegger için varlığı anlamak salt kuramsal bir edim... herhangi bir bilgi edimi değildir" (EDE).

tidarımıza ve şiddetimize maruz bırakan da hiçbir surette belirlenmemiş varlık kavramıdır. Oysa Heidegger ısrarla der ki: *Söz konusu* varlık, olan'ın (sözgelimi bir kimsenin) tabi kılınacağı (onu kapsayacak) kavram değildir. Aşırı evrenselliğiyle, olanların tamamını kaplayacak denli belirsiz ve soyut olan şu yüklemin kavramı değildir varlık:

1. çünkü bir yüklem değildir ama her yüklemlemeyi mümkün kılar;
2. çünkü *ens*'in somut *şimdi-burada mecudiyeti*'nden daha "eski"dir.
3. çünkü varlığa aidiyet hiçbir yüklemsel farkı ortadan kaldırmaz, aksine, olası her farkın ortaya çıkmasına izin verir.[54] Varlık o halde kategoriler-üstüdür ve Levinas'ın başka hakkında söylediğini Heidegger de onun için söyleyebilir: "kategorilere direnir" (TI). "Varlık kavramının olanaklılığı sorusu olarak varlık sorusu, varlığa ilişkin kavram öncesi anlayıştan doğar"[55] diye yazar Heidegger, Hegelci hiçlik-olarak-saf-varlık kavramı hakkında bir diyaloğu ve bir tekrarı başlatırken. Bu diyalog ve bu tekrar sürekli derinleşecek ve –geleneksel düşünürlerle diyaloğunda hemen her zaman benimsediği tarzda– Heidegger Hegel'in söyleminin, yani (Hegel'i de içeren, hatta daha ziyade bütünüyle Hegel'de içerilen) bütün metafiziğin söyleminin büyümesine ve konuşmasına izin verecektir.

O halde düşünce –ya da varlığın ön-anlaşılması– kavramsal ve totaliter bir anlama (*com-prendre**) kesinlikle değildir. Az önce varlığa iliş-

* Yazar "anlamak/içermek/içe almak" anlamlarına gelen *comprendre* kelimesini, etimolojisine referansla, "birlikte yakalamak", "birlikte kavramak" anlamlarını vurgulamak üzere tire ile bölmüş. –*ç.n.*

54. Burada Presokratiklere kadar gitmeye gerek yok. Aristoteles de zaten varlığın ne bir cins ne bir ilke olduğunu katiyetle göstermişti (sözgelimi bkz. *Metafizik*, B, 3, 998 b 20). Bir Platon eleştirisinin yanı başında ortaya konulan bu kanıtlama aslında *Sofist*'in niyetlerinden birini doğrulamaz mı? Orada varlık şüphesiz "en büyük cinsler" den biri ve yüklemlerin en tümeli olarak ama aynı zamanda şimdiden genel olarak her yüklemlemeyi mümkün kılan şey olarak tanımlanıyordu. Yüklemlemenin kökeni ve olanaklılığı olarak varlık bir yüklem ya da en azından rasgele bir yüklem değil, *aşkınsı* ya da *kategoriler-üstü* bir yüklemdir. Üstelik *Sofist* –teması da budur– başka'dan başka, aynı'dan başka olup kendiyle aynı olan ve *var oldukları* ölçüde bütün diğer cinslerde içerilen varlığın, farkı kapatmak şöyle dursun, aksine onu serbest bıraktığını ve kendisinin de ancak bu serbest bırakmayla kendisi olduğunu düşünmeyi öğretir.

55. *Kant et le problème de la métaphysique*, s. 282. Varlık düşüncesinin kavramsal olmaması hakkında, başkalarının yanı sıra bkz. *Vom Wesen des Grundes* ("Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou 'raison'", çev. Corbin, *Qu'est-ce que la métaphysique* içinde, Paris: Gallimard, 1938; s. 57 vd.); *Humanisme*, s. 97; *Introduction à la métaphysique*, s. 49 vd. ve muhtelif yerlerde (Türkçesi: *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, 2004); *Chemins...*, s. 287 ve öncelikle de *Sein und Zeit*, 1. Kısım.

kin olarak söylediklerimiz aynı'ya ilişkin olarak da söylenebilir.[56] Varlığı (ve aynı'yı) bir kategori gibi ele almak ya da "varlıkla ilişki"yi – ("terimleri tersine çevirerek", TI) belirli (sözgelimi etik) bir ilişkiden sonra ortaya konabilecek ya da ona tabi kılınabilecek– bir kategoriyle ilişki gibi ele almak, daha en baştan her (sözgelimi etik) belirlenimi kendine menetmek değil midir? Her belirlenim aslında varlık düşüncesini baştan varsayar. Varlık düşüncesi olmadan, başka olarak, başka benlik olarak varlığa, başka'nın varoluşunun ve özünün indirgenemezliğine, bundan ileri gelen sorumluluğa, vs. nasıl anlam verilir? "Bir olan olarak kendi kendinden sorumlu olma ayrıcalığı, –tek kelimeyle– var olma ayrıcalığı, bizzat, varlığı anlamanın zorunluluğunu ifade eder."[57] Varlığı anlamak eğer olmaya bırakabilmekse (varlığa özüyle ve varoluşuyla saygı göstermek ve bu saygıdan sorumlu olmaksa), varlığın anlaşılması daima başkalığa ve esas olarak da bütün özgünlüğüyle başkasının başkalığına ilişkindir: Sadece olmadığımız bir şeyi olmaya bırakmak mümkündür. Varlık daima olmaya bırakılacak bir şeyse ve düşünmek de varlığı olmaya bırakmaksa eğer, varlık gerçekten de düşüncenin başka'sıdır. Fakat varlık ancak düşüncenin olmaya bırakması itibariyle varlık olduğu ve düşünce de ancak olmaya bıraktığı varlığın şimdi-buradalığı itibariyle düşünebildiği için, düşünce ile varlık, düşünce ile başka aynı'dır; aynı da, unutmayalım ki ne özdeş ne bir ne de eşit demektir.

Demek oluyor ki varlık düşüncesi başka'yı varlık cinsinin bir türü haline getirmez. Bunun sebebi sadece başka'nın "kategorilere direnmesi" değil, varlığın bir kategori olmamasıdır. Tıpkı başka gibi, varlık da bütünle hiçbir suç ortaklığı içerisinde değildir – Levinas'ın bahsettiği sonlu ve şedit bütünle de sonsuz bir bütünle de. Bütün mefhumu daima olan'la ilişkilenir. Daima "metafiziksel" ya da "teolojik"tir; sonlu ve sonsuz mefhumları da ona istinaden anlam kazanır.[58] Olanların sonlu ya

56. Aynı ile başka arasındaki özsel ilişkiler (fark) öyle bir türdendir ki başka'nın aynı'da kapsandığı (Levinas'a göre şiddet) gibi bir hipotez dahi anlamsızdır. Bir kategori değil, her türlü kategorinin olanaklılığıdır aynı. Bu noktada Levinas'ın tezlerini dikkatli bir şekilde Heidegger'in *Identität und Differenz* (1957) metniyle karşılaştırmak gerekir. Levinas için, tıpkı varlık ve bir'in kavram olmaları gibi, aynı da kavramdır ve bu üç kavram doğrudan doğruya birbirine açılır (bkz. sözgelimi TI, s. 251). Heidegger içinse aynı –öncelikle de bir kategori olmadığı için– özdeş değildir (bkz. sözgelimi *Humanisme*, s. 163). Aynı, farkın olumsuzlanması değildir; varlık da öyle.

57. *Kant et le problème de la métaphysique*, s. 284. (Alıntıda küçük bir hata vardı, düzelterek çevirdim. –*ç.n.*)

58. "Heidegger et la pensée de la finitude" (Heidegger ve Sonluluğun Düşüncesi) başlıklı çok güzel çalışmasında, H. Birault, Heidegger'in bu *Endlichkeit* (sonluluk) te-

da sonsuz bütününe yabancı, bunlara biraz geride belirttiğimiz anlamda *yabancı*, başka bir olan ya da başka bir olanlar bütünü olmaksızın yabancı olan Varlık, olan'ı ve olan'ın farklarını ne ezebilir ne de hapsedebilir. Levinas'ın dediği gibi, başka'nın bakışının bana hükmetmesi ve bana hükmetmemi emretmesi için, Başka'yı Başka olma özgürlüğüyle olmaya bırakabilmem ve Başka'nın da aynısını yapabilmesi gerekir. Fakat varlığın kendisi hiçbir şeye ve hiç kimseye hükmetmez. Varlık, olan'ın efendisi olmadığı için, öncelikliliği* (ontik metafor) bir *arkhe* değildir. Şiddetten en iyi kurtuluş *arkhe* arayışını sarsan bir sorgulamadır. Bunu ancak varlık düşüncesi yapabilir, geleneksel "felsefe" ya da "metafizik" değil. O zaman bunlar etik şiddetten ancak ekonomiyle kaçabilen "politikalar"dır; ekonomiyle, yani tarihte olanaklılığı itibariyle yine arşizmin suç ortağı olan *an-arkhia*'nın/an-arşi'nin şiddetlerine karşı şiddetle savaşarak.

Öyleyse Levinas nasıl ki fenomenolojiye karşı dolaylı yoldan fenomenolojik apaçıklıklara başvurmak zorunda kaldıysa, söyleminde de – tam da onu "ontoloji"ye karşı seferber ederken– varlık düşüncesini ya da varlığın ön-anlamasını varsaymak ve tatbik etmek zorundadır. Aksi takdirde, "varlığın özü olarak dışsallık" (TI) ne demek olabilir? Aynı şekilde, "eskatolojinin yaptığı geçmişin ve şimdi'nin ötesindeki varlıkla ilişki kurmak değil, varlıkla, tarihin ya da *bütünün ötesinde* bir ilişki

---

masını "*yine* bir dönem onu bu temayı kullanmaya iten *neden*"den ötürü ve "Varlık düşüncesinden sadece Hıristiyan teolojisinin izlerini ve başkalaşımlarını değil, metafizik olarak metafiziğin mutlak surette kurucu unsuru olan *teoloji unsurunu* da ayıklamak için" nasıl gitgide terk ettiğini gösterir. "Gerçekten de Heideggerci *Endlichkeit* kavramı hiçbir zaman teolojik-Hıristiyan sonluluk kavramı olmamışsa da, yine de sonlu-varlık fikrinin kendi içinde *ontolojik olarak* teolojik bir fikir olduğu ve, bu haliyle, sırf Varlığın unutulmuş hakikatinin ışığında, hâlâ saklı olan onto-teolojik özünün *birliği* üzerine düşünebilmek için Metafizikten vazgeçen bir düşünceyi tatmin etmekten âciz olduğu doğrudur" (*Revue internationale de la philosophie*, 1960, no. 52). Kendi kendisinin en ucuna gitmek isteyen, kendi dilinde, kökensel sonluluk ya da varlığın sonluluğu adı altında tasavvur ettiği şeyin en sonuna gitmek isteyen bir düşüncenin o halde yalnızca "sonlu" ve "sonsuz" kelimelerini ve temalarını terk etmesi de yetmeyecek, aynı zamanda –şüphesiz *imkânsız* bir şey olarak– bunların (kelimenin en derin anlamıyla) dilde hükmettikleri her şeyi de terk etmesi gerekecektir. Söz konusu imkânsızlık metafiziğin ve onto-teolojinin ötesinin erişilemez olduğu anlamına gelmez, aksine, bu ölçüsüz taşmanın kaçınılmaz olarak metafizikten destek alması gerektiğini doğrular. Heidegger'in açıkça kabul ettiği bir zorunluluktur bu. Sadece farkın esas olduğunu ve varlığın da olan'ın dışında hiçbir şey olmadığını gösterir.

* Fr. *pré-séance:* Kökeni itibariyle, kelime anlamı olarak, hiyerarşik bir protokol düzeninde "oturma sırasında önde olma", "önceden yerini alma" gibi anlamlara gelir. –*ç.n.*

kurmaktır" (TI) ya da "varlığın yapısı olarak çoğulculuğu savunmak" (DL) ya da "yüzle karşılaşma, mutlak surette, var olanla bir ilişkidir. Belki de yalnızca insan tözdür ve yüz olması da bundandır"?[59] Etik-metafiziksel aşkınlık öyleyse ontolojik aşkınlığı zaten varsayar. Bu durumda *epekeina tes ousias* (Levinas'ın yorumu) bizzat Varlığın ötesine değil, olan'ın bütünlüğünün ya da olan'ın olan'lığının ya da ontik tarihin ötesine çıkar. Heidegger de ontolojik aşkınlığa işaret etmek için *epekeina tes ousias*'a atıfta bulunur[60] ama aynı zamanda aşkınlığın aşarken yöneldiği *agathon*'un (İyi) belirlenimsizliğini belirlemekte çok aceleci davrandığımızı gösterir.

Dolayısıyla varlık düşüncesinin etik şiddet olarak vuku bulması mümkün değildir. Tam aksine, varlık düşüncesi olmasa, olan'ın olmaya bırakılması imkânsız kılınmış, aşkınlık da özdeşleşmeye ve ampirik ekonomiye hapsedilmiş olur. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da ontik-ontolojik farka hiçbir önem vermemek, onu bir savaş hilesinden ibaret görmek ve ontik-içi etik aşkınlık hareketine (bir olan'ın başka bir olan'a saygılı hareketi) *metafizik* demek suretiyle, Heidegger'in söylediklerini doğrulamış olur: Heidegger'in de metafizikte (metafiziksel ontolojide) gördüğü şey varlığın unutulması ve ontik-ontolojik farkın gizlenmesi değil midir? "Metafizik bizzat Varlığın hakikati sorusunu sormaz."[61] Her dilde kaçınılmaz olduğu üzere, varlığı örtük olarak düşünür. Bundan dolayı varlık düşüncesi metafizikten destek almalı ve "Metafizik Nedir?" sorusunda her şeyden önce metafiziğin metafiziği olarak vuku bulmalıdır. Fakat örtük ile açık arasındaki fark bütün düşüncedir ve gereğince belirlendiğinde, en radikal kopuşlar ve en radikal sorular onun biçimini alır. "Metafiziğin", der yine Heidegger, "olan'ı varlığında temsil ettiği ve böylece olan'ın varlığını düşündüğü doğrudur. Fakat Varlık ile o olan'ın farkını düşünmez."[62]

Dolayısıyla Heidegger için, Levinas'ın aksine, metafizik (ya da metafiziksel ontoloji) bütünün kapanımı olarak kalır ve olan'ı aşarken sadece (daha üstün) olan'a doğru ya da olan'ın (sonlu ya da sonsuz) bütününe doğru aşar. Bu metafizik, "insanın özü ne anlamda Varlığın haki-

59. "Liberté et Commandement", *Revue de métaphysique et de morale*, 1953; Türkçesi: "Özgürlük ve Buyruk", çev. Hamdi Özyel, *Tezkire*, Mayıs/Ağustos 2004, s. 170-81.

60. *Vom Wesen des Grundes* ("Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou 'raison'"), s. 91 vd. ile *Introduction à la métaphysique*, s. 210.

61. *Lettre sur l'humanisme*, s. 51 ve muhtelif yerlerde.

62. *A.g.y.*, s. 49. Ayrıca bkz. s. 67, 75, 113 ve muhtelif yerlerde.

katine aittir"[63] diye asla sormayan bir hümanizme özünden bağlı olacaktır. "Her metafiziğin kendine has özelliği 'hümanistliği'nde kendini gösterir."[64] Levinas'ın bize önerdiği ise gerçekten de *hem* bir hümanizm *hem* bir metafiziktir. Mesele, kral yolu olan etik yoluyla, en yüce olan'a, gerçekten başka olan olan'a (Levinas'ın kullandığı tabirler "töz" ve "kendinde"dir) erişmektir. Bu olan da insandır ve onu insan yapan özüyle, Tanrı'ya benzerliğinin temelinde, yüz olarak belirlenmiştir. Heidegger'in de metafizik, hümanizm ve onto-teolojinin birliğinden bahsederken kastı bu değil midir? "Yüzle karşılaşma yalnızca antropolojik bir olgu değildir. Mutlak anlamda söylersek, olan şeyle bir ilişkidir. Belki de yalnızca insan tözdür ve yüz olması da bundandır." Şüphesiz. Fakat en klasik yolla insanı hayvandan ayırarak onun tözselliğini belirleyen, yüz ile Tanrı'nın çehresi arasındaki analojidir: "Başkası Tanrı'ya benzer." İnsanın tözselliği, ki yüz olmasını mümkün kılar, böylelikle Yüzün ta kendisi ve mutlak tözsellik olan Tanrı'yla olan benzerliğinde temellenir. Öyleyse Yüz teması ikinci bir kez Descartes'a başvurmayı gerektirir. Levinas bunu asla açıkça söylemez: Töz mefhumunun Tanrı'ya ve yarattıklarına nazaran –Skolastiklerin de kabul ettiği– çokanlamlılığıdır bu (sözgelimi bkz. *Felsefenin İlkeleri*, I, 51. Kısım). Böylece birden fazla dolayımdan geçerek Skolastik analoji problematiğine geliriz. Burada bu konuya girmek niyetinde değiliz.[65] Şu kadarını söyleyelim: Bir analoji, bir "benzerlik" doktrini temelinde kavranan "insan yüzü" ifadesi, temelde, Levinas'ın görünürde düşündüğü kadar *metafor*'a yabancı değildir artık. "... Başkası Tanrı'ya benzer..." Bu değil midir kökensel metafor?

Varlık sorusu bu şemanın *metafiziksel* hakikatinin sorgulanmasından başka bir şey değildir; ki –yeri gelmişken söyleyelim– adına "tanrısız hümanizm" denen şey bu şemayı tam da içerdiği yabancılaşma süre-

63. *A.g.y.*, s. 51. 64. *A.g.y.*, s. 47.

65. Onun yerine, *De Docta Ignorantia*'dan (Öğrenilmiş Cehalet Hakkında) Nicolas Cusanus'un şu pasajını alıntılayalım: "Öyleyse, Tanrı'dan hâsıl olan ve hepsi bir araya gelse de Sonsuz Varlık'a hiçbir şey katamayacak olan şu yaratılmışların yaratılmışlığını nasıl anlayabiliriz?" "Ne şekilde olduğunu kesinlikle bilmediğimiz" şu "çifte sarmalanma ve gelişme süreci"ni örneklendirmek için de şöyle yazar: "Bir yüz varsayalım, uzaktan ve yakından imgeleri çoğalacak olsun (burada mekânsal mesafeden değil, imgenin modelin hakikatine katılma derecelerinden bahsediyoruz, zira katılım zorunlu olarak bundan ibarettir); tek bir yüzün pek çok farklı tarzda çoğalan ve çeşitlenen bu imgelerinde, duyularla ya da düşünceyle kavranabilecek her şeyin ötesinde, anlaşılmaz bir biçimde, tek bir yüz belirecektir." (II. Kitap, III. Bölüm, *Œuvres choisies* içinde, Haz. M. de Gandillac, Paris: Aubier, 1942, s. 115).

cini eleştirmek için kullanır. Varlık sorusu bu şemanın, bu birbirine karşıt hümanizmlerin berisine çekilerek, insan-olan'ın, Tanrı-olan'ın ve bunların analojik ilişkisinin belirlenmesinde baştan varsayılan varlık düşüncesine yönelir, zira bu ilişkinin olanağı yalnızca varlığın kavram öncesi ve analoji öncesi birliğiyle açılabilir. Mesele ne Tanrı'nın yerine varlığı koymak ne de Tanrı'yı varlığa temellendirmektir. Olan'ın (sözgelimi Tanrı'nın[66]) varlığı, ne mutlak olan'ın ne sonsuz olan'ın ne de hatta genel olarak olan'ın temelidir. Bu nedenle varlık sorusu (sözgelimi) *Bütünlük ve Sonsuz* denen metafizik abidesini yerinden bile kıpırdatamaz. Sadece, Levinas'ın önerdiği *ontoloji* ve *metafizik* "terimlerinin tersine çevrilmesi" için ebediyen ulaşılamaz olarak kalır. Bu tersine çevirme teması o halde vazgeçilmez bir rol oynamaz; yalnızca bir bütün olarak Levinas'ın kitabının ekonomisi ve tutarlılığı dahilinde anlamlı ve zorunludur.

"İnsanın özü ne anlamda Varlığın hakikatine aittir?" (*Hümanizm Üzerine*) diye sormak metafizik ve hümanizm için ne demektir? Belki şu olabilir: Varlık düşüncesi zaten bu deneyimde içerilmeseydi, yüz deneyimlenebilir ve dile getirilebilir miydi? Esasında yüz, çıplak bir bakışın ve bir söz söyleme hakkının başlatıcı birliğidir. Fakat gözler ve ağız, ancak –ihtiyaçtan öte– "olmaya bırakma"yı başarırlar, olan şeyi olduğu haliyle görür ve dile getirirler ve olanın varlığına erişirlerse eğer, bir yüz oluştururlar. Fakat varlık var olduğu için, öylece vuku bulamaz, tam da bir bakışla ve bir sözle üretilmekle kalamaz, onlardan saygı görmeli, onları kışkırtmalı ve çağırmalıdır. *Varlığın* düşünmesi ve dile getirmesi olmadan söz olamaz. Fakat varlık belirli olan'ın dışında hiç olduğundan, sözün olanaklılığı olmadan, varlık olarak beliremez. Varlığın *kendisi* sadece düşünülebilir ve dile getirilebilir. Varlığın kendisi, yine o da *varlığın* –varlığı *dile getiren– Logos*'u olmak koşuluyla olabilen *Logos* ile çağdaştır. Bu çift yönlü tamlama ilişkisi olmadan, varlıktan kopmuş olarak belirli olan'a hapsolan söz, Levinas terminolojisinde, arzudan önceki ihtiyaç çığlığından, Ben'in türdeş alandaki hareketinden ibaret olabilir ancak. İşte ancak o zaman, varlık düşüncesinin indirgenmesinde veya

66. Varlık düşüncesi, bunda bir naiflik, indirgeme ya da küfür olmadan "sözgelimi Tanrı" diyebilmeyi, diğer bir deyişle, Tanrı'yı nesne haline getirmeden Tanrı olarak *düşünmeyi* mümkün kılan şeydir. Bu noktada bütün en klasik sonsuzcu metafiziklerle hemfikir olan Levinas'ın olanaksız, anlamsız ya da laftan ibaret addedeceği şeydir bu: *Sözgelimi Tanrı –ya da sonsuz–* ifadesini dile getirirken söylenen şey nasıl düşünülür? Fakat *örneklik* mefhumu bu itiraza karşı şüphesiz birden fazla kapı açabilir.

tabi kılınmasında "felsefi söylemin kendisi" "ıskalanmış bir edimden, bir söylemin belirişinin Bütün'de kaybolduğu kesintisiz bir psikanaliz, filoloji ya da sosyoloji için bir bahaneden ibaret" olur. İşte ancak o zaman dışsallıkla ilişki artık nefes alıp veremez olur. Yüz metafiziği öyleyse varlık düşüncesini *kuşatır*, varlık ile olan arasındaki farkı bastırırken aynı zamanda onu varsayar.

Bu fark kökensel bir farksa; varlığı olan'ın dışında düşünmek *hiçbir şey* düşünmemekse; olan'a varlığında değil, başka türlü yaklaşmak da yine hiçbir şey *düşünmek* değilse eğer, Levinas'la birlikte "... genel olarak varlığın açığa çıkmasından *önce*, kendini dışavuran bir olan ile ilişki *vardır*, ontoloji düzleminden *önce* etik düzlem *vardır*" (TI, vurgular bana ait) demeye (muğlak kalan "genel olarak varlık" ifadesi haricinde) şüphesiz hakkımız vardır. Bu önceden varoluş, olması gerektiği gibi ontik anlamdaysa eğer, doğruluğu tartışılmaz. Fiilen, varoluşta, *kendini dışavuran* olan'la ilişki bizzat varlığın açığa çıkmasından, açıkça düşünülmesinden önce gelir. Ne var ki varlık düşüncesi örtük olarak zaten varsa ancak –ihtiyaç değil ama söz anlamında– bir *dışavurum/ifade* olabilir. Aynı şekilde, *fiilen*, doğal tavır aşkınsı indirgemeden önce gelir. Fakat ontolojik ya da aşkınsı "öncelikliliğin" (*pré-séance*) bu türden olmadığını biliyoruz; kimse de öyle olduğunu iddia etmemiştir. Bu "önceliklilik" ontik ya da olgusal yalpalamayı ne doğrular ne de yadsır. Dolayısıyla da varlık *fiilen* zaten hep olan olarak belirlenmiş, onun dışında hiçbir şey olmadığından, zaten hep gizlenmiştir. Levinas'ın cümlesi – olan'la ilişkinin önce olması– bizzat bu ilk gizlenmenin formülüdür. Varlık, Olan'dan önce var olmadığından –*Tarih olması* da bundandır– onun belirlenimi ardında gizlenmekle başlar. Olan'ın açığa vurulması olarak belirlenme (Metafizik) varlığın bizzat örtülmesidir. Bunda şaşılacak ya da üzülecek bir şey yoktur. "Olan'ın aydınlanması, ona bahşedilen bu parlaklık varlığın ışığını karartır. Varlık, olan'da açılmasıyla geri çekilir" (*Hiçbir Yere Götürmeyen Yollar*). Öyleyse varlık düşüncesinden, açığa çıkma temasının hükmettiği bir düşünce gibi bahsetmek (TI) riskli değil midir? Varlığın bu şekilde olan'ın ardında gizlenmesi olmadan hiçbir şey olmaz; tarih diye bir şey olmaz. Varlığın her yönüyle tarih ve dünya olarak vuku bulması, metafizik tarihinde ancak ontik belirlenimlerin ardına geri çekilmeyle var olabileceği anlamına gelir. Zira tarihsel "çağlar" kendi kendisini böylece paranteze alan ve metafiziksel kavramların ardına saklanan varlığın metafiziksel (onto-teolojik) belirlenimleridir. Tarih-olmanın bu tuhaf ışığı altındadır ki Heidegger "es-

katoloji" mefhumunun tekrar meydana çıkmasına izin verir, sözgelimi *Hiçbir Yere Götürmeyen Yollar*'da karşımıza çıktığı haliyle: "Varlığın kendisi... kendi içinde eskatolojiktir." Bu eskatolojinin mesihçi eskatolojiyle ilişkisine daha yakından bakmak gerekir. İlki savaşın varlığın başına gelen bir kaza değil, varlığın kendisi olduğunu varsayar. *Das Sein selber das Strittige ist* (Varlığın kendisi tartışmalıdır, *Hümanizm Üzerine*). Hegelci bir tınıyla anlaşılmaması gereken bir önermedir bu: Burada olumsuzluğun kaynağı ne olumsuzlamada ne de sonsuz ve birincil bir olan'ın huzursuzluğunda yatar. Belki de savaş artık olumsuzluk olarak düşünülemez bile.

Varlığın olan'ın ardındaki kökensel gizlenmesine –ki yargı hatasından önce gelir ve ontik düzende ondan önce gelen hiçbir şey yoktur– Heidegger bildiğimiz gibi yanılma/dolanma (*errance*) adını verir. "Dünya tarihinin her çağı bir yanılma çağıdır" (*Yollar*). Varlık zaman ve tarihse eğer, bunun nedeni varlığın çağa ilişkin özünün ve yanılmanın indirgenemez olmasıdır. Bu durumda sonu gelmez yanılmanın/dolanmanın düşüncesi nasıl olur da yeni bir Yer paganizmi, kanaatkâr bir Yerleşiklik tapınması olmakla suçlanır (TI, DL)?[67] Burada söz konusu olan Yer ve Yurt (*Terre*) talebinin, bilmiyorum söylemeye gerek var mı, sınırları belli bir bölgeye ya da toprağa olan tutkulu bir bağlılıkla, bir bölgecilikle ya da tikelcilikle hiçbir ilgisi yoktur. Ampirik "milliyetçilik"le en fazla İbrani Yurt özleminin –ampirik tutkuyla değil, bir sözün ve bir vaadin ortaya çıkışıyla *ateşlenen* bir özlemin– olduğu ya da olması gerektiği kadar ilgilidir.[68] Heideggerci Yurt ya da Mesken Tutma temasını

67. Sert bir üslupla kaleme alınmış bir makalede ("Heidegger, Gagarine et nous", DL) Levinas Heidegger'i tekniğin düşmanı olarak gösterir ve "çoğunlukla gerici (*réactionnaire*) olan" "sanayi toplumunun düşmanları" arasına koyar. Bu ithamı Heidegger o kadar çok ve o kadar açıklıkla yanıtlamıştır ki burada en iyi ihtimalle okuru Heidegger'in söz konusu yazılarına, özellikle de tekniği bir "açığa çık(ar)ma kipi" olarak ele alan "La question de la technique" (*Essais et Conférences* içinde, çev. André Préau, Paris: Gallimard, 1958; Türkçesi: *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, Afa, 1997), *Hümanizm Üzerine* ve *Metafiziğe Giriş* (*Varlığın Sınırlandırılması*) metinlerine yönlendirmekle yetinebiliriz; bu metinlerde birazdan bahsedeceğimiz bir şiddet, pejoratif olmayan ve etik olmayan bir anlamda, Varlığın açığa çıkmasındaki tekniğe bağlanır (*deinon-tekhne*).

Her halükârda, Levinas'ın ithamının tutarlılığı açıklık kazanıyor: Varlık (kavram olarak varlık) nötrün şiddetidir. Kutsallık kişisel Tanrı'nın *nötrleştirilmesi*'dir. Bu durumda teknik karşısındaki "tepki"nin (*réaction*) hedefi de teknik bir gayrişahsileşme tehlikesi değil, tam da Kutsalla mest olmaktan ve Yere olan bağımlılıktan kurtaran şey olacaktır.

bir milliyetçilik ya da Barrèsçilik gibi yorumlamak öncelikle Heidegger felsefesinin "iklimi"ne karşı bir *alerji*'nin (Levinas bu kelimeyle ve bu ithamla her fırsatta oynar) ifadesi değil midir? Zaten Levinas da başta "Martin Heidegger'in felsefesi"nden esinlenen bu "düşünme çabaları" na daha sonra "söz konusu felsefenin iklimini terk etmeye yönelik derin bir ihtiyacın hükmettiği"ni (EE) kabul eder. Bu öyle bir ihtiyaçtır ki doğal meşruiyetini tartışacak en son kişi biziz; üstelik düşüncenin iklimi-nin düşüncenin kendisine asla tamamen dışsal olmadığını düşünüyoruz. Fakat başka'nın çıplak hakikati "ihtiyaç"ın, "iklim"in ve belli bir "tarih"in de ötesinde belirmez mi? Kim bize bunu Levinas'tan daha iyi öğretir?

O halde Yer ampirik bir Burası değil, daima bir *Illic*'tir: Yahudi ve Şair için olduğu gibi, Heidegger için de bu böyledir. Yerin yakınlığı daima saklıdır, der Heidegger'in yorumladığı Hölderlin.[69] Varlık düşüncesi öyleyse pagan bir *Yer* tapınması değildir çünkü Yer verili bir yakınlık değil, vadedilmiş yakınlıktır. Varlık düşüncesi pagan bir Yer tapınması değildir çünkü zaten bir *pagan tapınması* değildir. Sözünü ettiği Kutsal ne genel olarak dine ne de bir teolojiye *aittir* ve dolayısıyla hiçbir din tarihiyle belirlenemez. Öncelikle en temel tanrısallık ya da tanrılık de-

68. Burada bu tartışmaya giremediğimiz için Heidegger'in bu konuda en açık olduğu metinlerine gönderme yapmakla yetiniyoruz: *a. Sein und Zeit*: temel "*Unheimlichkeit*" (evde olmama; tekinsizlik) teması, "dünyada-olma"nın "çıplaklığı" teması, "*als Un-zuhause*" (evsiz olarak) teması (s. 276, 277). "Herkes"in *nötr* varoluşu tam da bu sahici koşuldan kaçar. *b. Humanisme*, s. 93. Heidegger, Hölderlin'in "Heimkunft" (Yurda Dönüş) şiirine ilişkin olarak, yorumunda "yurt" (*patrie*) kelimesi için "burada kesinlikle yurtseverlik ya da milliyetçilik anlamında değil, daha ziyade, Varlık Tarihinin bakış açısından, temel bir anlamda kavranır" diye yazar. *c.* Aynı yerde, s. 103. Burada Heidegger bilhassa şöyle yazar: "Metafiziksel düzlemde, her milliyetçilik bir antropolojizm ve bu nedenle bir öznelciliktir. Saf enternasyonalizmle milliyetçilik aşılmış olmaz; yalnızca genişletilerek bir sistem haline getirilir." *d.* Son olarak, eve ve mesken tutmaya ilişkin olarak (Levinas da gerçi bunu övmeyi düşünür ama bir içsellik ânı *olarak* ve tam da ekonomi olarak), Heidegger evin kendi ekonomisine dayanarak varlığı metaforik olarak belirlemediğini, aksine, evin de ancak varlığın özünden hareketle ev olarak belirlenebildiğinin altını çizer. *A.g.y.*, s. 151. Ayrıca bkz. "L'homme habite en poète"; burada, yeri gelmişken söyleyelim, Heidegger *das Selbe* ile *das Gleiche*'yi birbirinden ayırır: "Aynı, farkları Eşitte çözme telaşını tamamen bir kenara koyar"; *Essais et Conférences* içinde, s. 231. Son olarak da bkz. "Bâtir, Habiter, Penser" (*a.g.y.*).

69. Sözgelimi bkz. "Retour", *Approche de Hölderlin* (çev. Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier ve Jean Launay, Paris: Gallimard, 1962; Almancası: "Heimkunft", *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*).

neyimidir. Bu deneyim ne bir kavram ne de bir gerçeklik olduğundan, kurama ya da mistik duygusallığa, teolojiye ve coşkunluğa yabancı bir yakınlıkta erişilebilir olmalıdır. Yine kronolojik, mantıksal veya genel olarak ontik bir anlamda olmamakla birlikte, Tanrı'yla ya da Tanrılarla her ilişkiden *önce gelir*. Bu ilişki ne türden olursa olsun, yaşanabilmek ve dile getirilebilmek için tanrılığa, Tanrı'nın tanrılığına, Levinas'ın "insan yüzünden hareketle açılır" diye bahsettiği "tanrısallık boyutu"na (TI) dair bir ön-anlamayı varsayar. Hepsi budur işte ve her zaman olduğu gibi, hem kolay hem de zordur. Kutsal "yegâne özsel tanrısallık alanıdır ve sadece onunla tanrılar ve tanrı için bir boyut açılır" (*Hümanizm Üzerine*). Bu alan (Heidegger Yüksekliği de burada telaffuz eder[70]) imanın ve ateizmin berisindedir. Her ikisi de onu baştan varsayar. "Sadece Varlığın hakikatinden yola çıkarak Kutsalın özü düşünülebilir. Sadece Kutsalın özünden yola çıkarak Tanrısallığın özü düşünülmelidir. 'Tanrı' kelimesinin ne ifade etmesi gerektiği ancak Tanrısallığın özünün ışığında düşünülebilir ve söylenebilir (*Hümanizm Üzerine*)." Tanrısalın bu ön-anlamasının, Levinas'ın söyleminde –tam da kutsal tanrısalın karşısına Tanrı'yı koymak istediği anda– baştan varsayılmaması mümkün değildir. Tanrıların ya da Tanrı'nın yalnızca Kutsalın alanında ve tanrılığın ışığında kendini gösterebilmesi, tarih olarak sonlu-varlığın hem *sınırı* hem de *kaynağı*'dır. Sınırdır çünkü tanrısallık Tanrı *değildir*. Bir anlamda, hiçbir şeydir. "Kutsal belirir, doğru. Fakat tanrı uzak kalır."[71] Kaynağıdır çünkü varlık (Tanrı denen olan'ın varlığı) düşüncesi şeklindeki beklenti daima Tanrı'nın *geldiğini görür*; Tanrı'yla bir karşılaşma ve Tanrı'yla bir diyalog olanağını açar.[72]

70. *A.g.y.* 71. "Retour", *Approche de Hölderlin*, s. 34.

72. Ayrıca bkz. *Vom Wesen des Grundes* ["Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou 'raison'", çev. Corbin, s. 91, 1. Not]. Öyleyse teoloji, yani Tanrı-olan'ın, Tanrı'nın özünün ve varoluşunun düşüncesi, varlık düşüncesini varsayar. Burada bu hareketi anlamak için Heidegger'e gitmek gerekmez; önce, bildiğimiz gibi Heidegger'in ilk yazılarından birinin konusu olan Duns Scotus'a bakmak gerekir. Duns Scotus için ortak ve tekanlamlı varlık düşüncesi, belirli (sözgelimi sonlu ya da sonsuz, yaratılmış ya da yaratılmamış, vs. olarak belirlenmiş) bir olan düşüncesinden zorunlu olarak öncedir. Bundan aşağıdakiler anlaşılmamalıdır:

1) Ortak ve tekanlamlı varlığın bir cins olduğu ve Duns Scotus'un buna ilişkin Aristotelesçi kanıtlamayı –analojiye başvurmadan– tekrarladığı. (Bu hususta bilhassa bkz. E. Gilson, *Jean Duns Scotus: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris: Vrin, 1952, s. 104-5)

2) Varlığın tekanlamlılığı doktrininin Aristotelesçi-Thomist doktrinle ve E. Gilson'un gösterdiği gibi (*a.g.y.*, s. 84-115) başka bir düzleme oturan ve başka bir soruya yanıt veren analojiyle uyumsuz olduğu. Duns Scotus'un problemi –Levinas ve Heideg-

Tanrı'nın tanrılığının –ki Tanrı'yı düşünmeyi ve adlandırmayı mümkün kılar– hiçbir şey olmamasını, özellikle de Tanrı'nın kendisi olmamasını sözgelimi Üstat Eckhart şu sözlerle ifade eder: "Tanrı ile tanrılık yer ve gök kadar farklıdır birbirinden... Tanrı eyler (*opère*); tanrılıksa eylemez; eyleyecek bir şeyi yoktur; onda eylem (*opération*) yoktur; asla hiçbir eylem gözetmemiştir..." (*Nolite timere eos* vaazı). Fakat bu tanrılık burada hâlâ teslis-Tanrısı'nın-özü olarak belirlenmiştir. Üstat Eckhart belirlenimlerin ötesine geçmek istediğindeyse, çizdiği hareket, öyle görünüyor ki, ontik aşkınlıkta kapalı kalır: "Tanrı'nın bir varlık olmadığını ve varlığın üzerinde olduğunu söylediğimde, bu suretle onun varlığını inkâr etmiş olmadım, aksine, ona *daha yüce bir varlık* atfetmiş oldum" (*Quasi stella matutina...*). Bu negatif teoloji yine de bir teolojidir ve onun için mesele, *en azından lafzında*, sonsuz bir olan'ın tarifsiz aşkınlığını ("varlığın üzerindeki varlık ve üstün-özsel olumsuzlama") ortaya çıkarmak ve tanımaktır. *En azından lafzında* bu böyledir, fakat bir yandan metafiziksel onto-teoloji ile diğer yandan varlık (fark) düşüncesi arasındaki fark *lafzın* temel önemini ifade eder. Her şey açıklaştırma hareketleriyle olup bittiğinden, lafzi fark neredeyse düşünce farkının bütünü demektir. Bu yüzden burada varlık düşüncesi, ontik belirlenimlerin ötesine geçtiğinde ne bir negatif teoloji ne de hatta bir negatif ontolojidir.

Öyleyse "ontolojik" beklenti, varlığa doğru aşkınlık, sözgelimi Tanrı kelimesi üzerinde anlaşmayı mümkün kılar; bu anlaşma uyumsuzluğun yankılanabildiği eterden ibaret olsa bile. Söz konusu aşkınlık dilde yaşar ve dili kurarken, dille birlikte her birlikte-olmanın, olası biçimleriyle (dayanışma, takım, yol arkadaşlığı) karıştırılan ama onlardan çok daha özgün olan bir *Mitsein*'ın[73] da olanağını kurar. *Bütünlük ve Sonsuz*'

---

ger arasındaki bu diyalog bağlamında bizim de burada meşgul olduğumuz problem– "dolayısıyla," der E. Gilson, "artık ne Aristoteles'in ne de Aquinolu Tommaso'nun sahasında çıkar karşımıza, zira bu probleme nüfuz etmek için önce Aristotelesçiliğin dayattığı tekil ve tümel, 'birinci' ve 'ikinci' ikileminden çıkmak ve aynı hamleyle, benzer ile tekanlamlı arasında seçim yapma gereğini savuşturmak gerekir; ki bu ancak bir anlamda metafiziksel olarak her belirlenimden arı bir varlık mefhumu soyutlamak suretiyle yapılabilir" (*a.g.y.*, s. 89). O zaman demektir ki varlık düşüncesi (Gilson buna burada, Heidegger'den farklı olarak, "metafizik" der) her teolojide içeriliyorsa da hiçbir şekilde bir ilke ya da kavram gibi ondan önce gelmez ya da ona hükmetmez. "Birinci" ve "ikinci", vs. ilişkilerinin burada hiçbir anlamı yoktur.

73. Daha önce Sartre da, Levinas gibi, *Mitsein*'ı yoldaşlık, takım, vs. anlamında yorumlamıştı. Burada okuru *Sein und Zeit*'a gönderiyoruz. Ayrıca bkz. *Le concept de monde chez Heidegger* (Heidegger'de Dünya Kavramı, Paris: Vrin, 1950). Burada Wal-

un söyleminin işaret ettiği, başkalarını kendi hakikatleriyle (var) olmaya *bırakmanın* yegâne imkânı olan, diyaloğu ve yüz-yüzeliği serbest kılan varlık düşüncesi, dolayısıyla şiddetsizliğe olabildiğince yakındır.

Saf şiddetsizliktir demiyoruz. Saf şiddet gibi saf şiddetsizlik de çelişik bir kavramdır. Levinas'ın "biçimsel mantık" dediği şeyin ötesinde bir çelişkidir bu. Saf şiddet, yüzü olmayan varlıklar arasındaki ilişki henüz şiddet değildir; saf şiddetsizliktir. Tersi de geçerlidir: Saf şiddetsizlik, (Levinas'ın anladığı anlamda) aynı'nın başka'yla ilişkisizliği saf şiddettir. Yalnız bir yüz durdurabilir şiddeti ama her şeyden önce yalnız yüz şiddeti tahrik edebildiği için. Levinas bunu çok iyi ifade eder: "Şiddet ancak bir yüzü hedef alabilir" (TI). Dahası, yüzü açan varlık düşüncesi olmaksızın, sadece saf şiddetsizlik ya da saf şiddet olabilir. Öyleyse varlık düşüncesi, açığa çıkarken, asla belli bir şiddete yabancı değildir.[74] Bu düşüncenin daima farkta belirmesi ve aynı'nın (varlık düşüncesi/varlık ve düşünce) asla özdeş olmaması her şeyden önce varlığın tarih olduğu, kendi ortaya çıkışında kendi kendisini gizlediği, dile gelebilmek ve belirebilmek için de düşüncede kökensel olarak kendi kendisine şiddet uyguladığı anlamına gelir. Şedit olmayan bir varlık, olan'ın dışında vuku bulacak bir varlık olurdu: hiç; tarih-olmayan; ortaya-çıkış-olmayan; fenomen-olmayan. En ufak bir şiddet olmaksızın husule gelecek bir söz hiçbir şeyi belirlemez (*dé-terminerait**), hiçbir şey söylemez, başka'ya hiçbir şey sunmazdı; *tarih* olmaz ve hiçbir şey *göstermezdi*: Kelimenin her anlamıyla ama özellikle Yunanca anlamıyla, *deyişsiz*** bir söz olurdu.

---

ter Biemel, büyük bir isabetle ve açıklıkla, bu yorumu Heidegger'in amaçladıklarıyla karşılaştırır (s. 90 vd.). Şu kadarını eklemekle yetinelim; *Mitsein*'ın *ile*'si (*mit*) *kökensel olarak* 'Tanrı'*yla* [konuşulan] dil"in (TI) *ile*'si olmadığı gibi, yapılacak nötr ve müşterek bir işin etrafında hayat bulan bir takım yapısını da ifade etmez. *Mitsein*'ı çağrıabilen varlık Levinas'ın çoğu zaman ima ettiği gibi üçüncü bir terim, ortak bir hakikat, vs. değildir. Son olarak da *Mitsein* mefhumu *Da-Sein* ile *Da-Sein* arasındaki –her "karşılaşma" ya da "kuruluş" anlamından, yani daha önce bahsettiğimiz tartışmadan önce gelen– ilişkinin kökensel yapısını betimler (yine bkz. *Sein und Zeit*: "*İle* ve *de/da* bağlacı, birer kategori değil, *varoluşsal* olarak anlaşılmalıdır", s. 48).

74. Bkz. *Metafiziğe Giriş* (bilhassa "Varlığın Sınırlandırması").

* Fr. *déterminer* (belirlemek) fiili Lat. *terminare* (bitirmek) fiilinin başına pekiştirme amaçlı *dé-* önekinin getirilmesiyle oluşmuştur. Yazar *dé-* önekinin pekiştirme anlamını öne çıkarıyor gibi. Bu durumda cümle "En ufak bir şiddet olmaksızın husule gelecek bir söz hiçbir şeyi sonlandırmaz" diye çevrilebilir. –ç.*n.*

** Fr. *sans phrase:* Yunanca *phrasis*: söz, konuşma, ifade biçimi. Fransızca *phrase*: cümle. –ç.*n.*

Son tahlilde, Levinas'a göre şiddetsiz dil *olmak* fiilinden, yani her yüklemlemeden kendini yoksun bırakacak bir dil olurdu. Yüklemleme ilk şiddettir. *Olmak* fiili ve yüklemleme edimi tüm diğer fiillerde ve her cins isimde içerildiğinden, şiddetsiz dil de son tahlilde uzaktaki başka'yı çağırmak için özel isimler savurmakla kalan saf bir yakarma, saf bir tapınma dili olur. Böyle bir dil gerçekten de, Levinas'ın açıkça arzuladığı gibi, her türlü *retorik*'ten, diğer bir deyişle, burada tüm basitliğiyle kullanacağımız şu kelimenin ilk anlamıyla, her *fiil*'den/*kelam*'dan (*verbe*) arı olurdu. Böyle bir dile yine de dil denebilecek midir? Her türlü retorikten arınmış bir dil mümkün müdür? Bize *Logos*'un ne demek olduğunu öğreten Yunanlar bunu asla kabul etmezdi. Platon *Kratylos*'ta (425 a), *Sofist*'te (262 ad) ve *VII. Mektup*'ta (342 b) bunu söyler: İsimlerin ve fiillerin birbirine geçmesini varsaymayan *Logos* yoktur.

Son olarak, Levinas'ın niyetine bağlı kalırsak, deyişsiz bir dilin, hiçbir şey söylemeyecek bir dilin başka'ya sunacak neyi olurdu? Dil başka'ya dünyayı vermelidir, der *Bütünlük ve Sonsuz*. Kendi kendisinden *deyişi* esirgeyecek bir hoca, hiçbir şey vermezdi: Öğrencileri değil, yalnızca köleleri olurdu. Yapıt –ya da liturji– yani ekonomiyi bozan ve Levinas'a göre Oyun gibi düşünmemek gereken bu harcama ona yasak olurdu.

Böylelikle, şedit olmayan en yüce talebinde, varlıktan geçmeyi ve kavram ânını eleştiren Levinas düşüncesi, yukarıda da dediğimiz gibi, yalnızca yasasız bir etik değil, aynı zamanda deyişsiz bir dil önerir. Bunda da bir tutarsızlık olmazdı – eğer ki yüz sadece bakıştan ibaret olsaydı ama yüz aynı zamanda sözdür. Sözde ise, ihtiyaç çığlığının arzunun ifadesine dönüşmesini sağlayan şey cümle/deyiştir. Gelgelelim belirlemeyen, yani kavramın şiddetinden geçmeyen deyiş yoktur. Şiddet *telaffuz/eklemleme* ile belirir. Telaffuz da ancak varlığın (başta kavram öncesi olan) dolaşımıyla açılır. Şedit olmayan metafiziğin bizzat konuşma tarzı onun ilk inkârıdır. Levinas şüphesiz her tarihsel dilin kendi içinde indirgenemez kavramsal bir an, dolayısıyla da belli bir şiddet barındırdığını inkâr etmezdi. Yalnız, Levinas'ın gözünde, kavramın kökeni ve olanaklılığı varlık düşüncesi olmayıp bambaşka olan başkası'na dünyanın armağan edilmesidir (sözgelimi bkz. TI, s. 149). Bu kökensel *sunu* olanağında, hâlâ sessiz olan yöneliminde, dil şiddetsizdir (peki ama o zaman böyle saf bir yönelimde dil olabilir mi?). Ancak tarihi içerisinde, cümle/deyiş dediğimiz şeyde, onu aynı'yı dolaşıma açan kavramsal bir sözdizimi içinde *eklemlenme/telaffuz edilme*'ye zorlayan şeyde şedit hale gelir ve hem "ontoloji"nin hem de Levinas için kavramların kavra-

mı olarak kalan varlığın ona hükmetmesine izin verir. Fakat varlık kavramı Levinas için *varlığın üzerinde olan* başka'ya dünyanın armağan edilmesi için üretilmiş soyut bir araçtan ibarettir. Bu durumda dil ancak kendi sessiz kaynağında, varlığın öncesinde, şiddetsiz olacaktır. İyi ama niçin tarih? Niçin deyiş kendini dayatır? Sessiz kaynağı kendi kendisinden şiddetle söküp ayırmazsak, konuşmamaya karar verirsek eğer, şiddetlerin en kötüsü sessizce barış *fikri* ile birlikte yaşayacak olduğu için mi? Sadece *belli bir sessizlikte*, sözün şiddetiyle belirlenen ve korunan bir sessizlikte barış yapılır. Korumakla ve hazırlamakla görevli olduğu bu sessiz barışın ufkundan başka bir şey söylemeyen (bu barış aracılığıyla kendi kendisini çağırtan) söz, *belirsizce/ sınırsızca* sessiz kalır. *Savaş ekonomisi*'nden kaçmanın yolu yoktur.

Gördüğümüz gibi, dilin –şiddetsizlik ve armağan olarak dil– kökensel olanaklılığını tarihsel yansınadaki zorunlu şiddetten ayırmak düşünceyi bir tarih-ötesiliğe yaslamaktır. Başta Husserlci "tarihdışıcılığı" eleştirmesine rağmen Levinas'ın açıkça yaptığı budur. Anlamın kökeni Levinas için tarih-olmayandır; "tarihin ötesi"ndedir. O zaman bu andan itibaren Levinas'ın düşündüğü gibi düşünce ile dili özdeşleştirmenin mümkün olup olmadığını, anlamın bu tarih-ötesiliğinin sahiden İbrani bir esinden gelip gelmediğini ve nihayet bu tarih-olmayan şeyin genel olarak tarihsellikten mi yoksa yalnızca tarihin ampirik ya da ontik bir boyutundan mı koptuğunu sormak gerekecektir; bir de başvurulan eskatolojinin her türlü tarih referansından arındırılıp arındırılamayacağını. *Zira bizim tarihe yaptığımız atıf burada yalnızca bağlamsaldır. Bahsettiğimiz ekonomi de teleolojik ya da eskatolojik ufkundan ayrılması çok zor, hatta imkânsız olan, hep işlemiş olduğu haliyle tarih kavramıyla bağdaşmaz.*

Öyleyse anlamın kökenindeki bu tarihdışılığı, Levinas'ı Heidegger' den derinlemesine ayıran noktadır. Heidegger için varlık tarih olduğundan, farkın dışında *değildir* ve dolayısıyla daha kökenden itibaren (etik olmayan) şiddet olarak, kendi açığa çıkmasında kendi kendisinin gizlenmesi olarak baş gösterir. Dilin bu şekilde hep kendi kökenini saklaması bir çelişki teşkil etmez; tarihin ta kendisidir. Ontolojik-tarihsel[75] şiddette (ki etik şiddeti düşünmeyi mümkün kılar), varlık düşüncesi ola-

75. Burada "ontolojik" kelimesinin Heidegger'in terk etmeyi önerdiği (bkz. geride) ontoloji kavramına değil, onun yerine koymak gereken şu bulunamayan tabire gönderme yaptığının altını çizmek gerekiyor. Ne sıfatı ne de türevi olduğu "ontolojik" kelimesiyle uyumlu olarak anlaşılabilmesi için "tarihsel" kelimesinde de değişiklik yapmak gerekecektir.

rak ekonomide varlık zorunlu olarak gizlenmiştir. İlk şiddet bu gizlenmedir ama bu aynı zamanda nihilist şiddetin de ilk bozgunu ve varlığın ilk aydınlanmasıdır. O halde varlık da, dediğimiz gibi, *primum cognitum*'dan (ilk bilinen) ziyade *ilk gizlenen*'dir ve bu iki önerme birbiriyle çelişmez. Levinas içinse, aksine, (kavram olarak anlaşılan) varlık *ilk gizleyen*'dir ve ontik-ontolojik fark da böylelikle farkı, bambaşka'nın sonsuz ölçüde başkalığını nötrleştirir. Ontik-ontolojik fark her halükârda ancak Sonsuz fikrinden hareketle, bambaşka olan'ın öngörülemez ortaya çıkışından hareketle düşünülebilir. Bambaşka olan öyleyse varlık ile olan arasındaki farktan ve bu farkın açabileceği tarihsel başkalıktan önce gelecektir. Heidegger için olduğu gibi Levinas için de dil aynı anda açılma ve saklanma, aydınlanma ve kararma olacaktır; her ikisi için de gizlenme hareketi kavramın hareketi olacaktır. Fakat Levinas için kavram varlığın tarafındadır; Heidegger içinse, ontik belirlenimin.

Bu şema ikisi arasındaki karşıtlığı ön plana çıkarırken aynı zamanda, çoğu zaman olduğu gibi, yakınlıklarını anlamamızı da mümkün kılar: Platonculuktan çıkma bütün "felsefi" macerayı birbirine karşıt yollardan tekrarlayan ve sarsan, onu –baştan sona hem yinelendiği hem de düşünüldüğü– Hegel'e sorulan bir soru formunda hem içeriden hem dışarıdan sorgulayan iki "eskatoloji"nin yakınlığı. Bu yakınlık şu türden sorularda kendini gösterir: *Bir yandan*, Tanrı (başka-sonsuz-olan) bir varlık (özel olarak, tanrılık) düşüncesinden hareketle ön-anlaşılabilen bir olan mıdır? Diğer bir deyişle, sonsuz'a ontik belirlenim denebilir mi? Tanrı bir varlık düşüncesinden hareketle ön-anlaşılan en yüce olan olamayacak şeyin adı olarak düşünülmemiş midir hep? Tanrı, tanrısallık boyutundan hareketle öngörülemez olan şeyin adı değil midir? Tanrı, varlığın –düşüncesi farkta ve ontolojinin ufkunda belirmekle kalmayıp onları açan varlığın– diğer adı (kavram olmadığı için ad) değil midir? *Ufuktaki* bir açılma değil, *ufkun* açılması. Sonsuz düşüncesiyle birlikte, ontik kapanma –daha yakından incelemek gereken bir düşünülmeyen anlamında– Heidegger'in metafizik ve onto-teoloji dediği şey yoluyla, zaten parçalanmış olacaktır. *Diğer yandan*, varlık düşüncesi, kavramın türdeş özdeşliği ve aynı'nın nefessiz kalması olmadan önce, başka'*nın* düşüncesi değil midir? Eskatolojinin tarih-ötesi daha derin bir tarihe, Tarih'in kendisine –fakat artık kökensel ya da nihai bir *mevcudiyetle kendisi* olamadığı için adını değiştirmesi gerekecek bir tarihe– geçişin diğer adı değil midir?

Diğer bir deyişle, sadece Helenizm sonrası felsefi düşüncede Tanrı denen şeyin –olumlu sonsuzluk– ontik belirleniminin içeriğini parantez almak *kaydıyla*, ontolojinin teolojiden önce geldiği söylenebilir bel-

ki. Olumlu sonsuzluk, ontik belirlenim denen şeye yalnızca görünürde –nominal olarak– sahiptir. Gerçekte ise, bu niteliğiyle –bir varlık düşüncesinden hareketle ve onun ışığında– anlaşılan ontik belirlenim olmaya direnir. Aksine, varlık ile ontik belirlenim arasındaki farkı düşünmeyi mümkün kılan –belirlenim-olmayan somut eylem (*opération*) olarak– sonsuzluktur. Sonsuzluğun ontik içeriği ontik kapanmayı yerle bir eder. Sonsuzluk düşüncesi, dolaylı ya da dolaysız olarak, soruyu ve ontik-ontolojik farkı açar. Ontolojinin teolojiye nazaran önceliklilliğini ve varlık düşüncesinin Tanrı düşüncesinde baştan varsayıldığını olumlamayı mümkün kılan da paradoksal da olsa bu (Tanrı düşüncesi denen) sonsuzluk düşüncesidir. Şüphesiz bu nedenledir ki *tekanlamlı* varlığın ya da *genel olarak* varlığın her düşüncedeki varlığına saygılı olan Duns Scotus ya da Malebranche, ontoloji (ya da metafizik) ve teoloji düzeylerini birbirinden ayırmak gerektiğini düşünmemiştir. Heidegger her fırsatta varlık düşüncesinin "tuhaf basitliği"ni hatırlatır: Zorluğu da oradadır ve tam da o sayede "bilinemez" olana temas eder. Sonsuzluk Heidegger için bu basitliğin sonraki bir belirleniminden ibaret olacaktır. Malebranche içinse sonsuzluk bu basitliğin bizzat biçimidir: "Uzama yayılmış sonsuz fikri, dolayısıyla gökte olduğundan daha fazla gerçeklik içerir; her cins varlıktaki sonsuz fikri, şu *varlık* kelimesine yanıt veren, sonsuz mükemmellikteki varlığa karşılık gelen sonsuz fikri de sonsuz ölçüde daha fazla gerçeklik içerir; her ne kadar bu fikrin bize dokunmasını sağlayan algı tüm algıların en hafifi; uçsuz bucaksız olduğu kadar hafif ve dolayısıyla sonsuz olduğu için sonsuz hafif olsa da" (*Hıristiyan Bir Filozof ile Çinli Bir Filozofun Söyleşisi*). Varlık hiç olduğundan (belirli bir şey olmadığından), zorunlu olarak farkta (fark *olarak*) *vuku bulur*. Bir yandan, varlığın sonsuz olduğunu söylemek ya da diğer yandan, ancak Hiçlik "ile bir olarak" (*in eins mit*) açığa çıktığını ya da vuku bulduğunu söylemek (*Metafizik Nedir?*) –ki "özünde sonlu" (*a.g.y.*) olduğu anlamına gelir– esasen başka şeyler demek midir? Ne var ki Heidegger'in asla klasik metafizikten "başka bir şey" demek istemediğini ve metafiziğin ihlalinin de yeni bir metafizik ya da onto-teoloji tezi olmadığını göstermek gerekecektir. Bu durumda, olan'ın varlığı sorusu yalnızca –ve diğerleri arasında– Tanrı-olan sorusuna *yol açmakla* kalmaz; bizzat sorusunun olanaklılığı ve sorusundaki yanıt olarak Tanrı'yı zaten *varsayar*. Buna göre, Tanrı hakkındaki her soruda Tanrı hep içerilecek ve her türlü "yöntem"den önce gelecektir. Bizzat Tanrı düşüncesinin içeriği de *hakkında* hiçbir soru (kendisi sormuyorsa) sorulamayan ve bir olan olarak belirlenemeyen bir varlığın içeriğidir. Nicolas

Cusanus, harikulade bir düşünce yapıtı olan *Idiota*'da Tanrı'nın her soruda, öncelikle de Tanrı sorusunda içerildiği fikrini geliştirir. Sözgelimi:

Idiota: Teolojik meselenin ne kadar basit olduğunu görüyor musun? Zira sorunun yanıtı daima sorunun bizzat sorulma şeklinde. *Vaiz*: Şüphesiz, bundan daha fevkalade bir şey olamaz.

Idiota: Tanrı'ya ilişkin her arayış aranan şeyin kendisini varsayar. Tanrı hakkındaki her soru tam da önce sorunun varsaydığı şeyle yanıtlanmalıdır. Zira Tanrı her anlamı aşsa da anlamı dile getiren kelimelerden bağımsız olarak her anlamlanmada kendini imler.

Vaiz: Yani?

Idiota: Tanrı var mıdır sorusu varoluş mefhumunun kendisini önceden varsaymaz mı?

Vaiz: Varsayar.

Idiota: *Tanrı var mı?* sorusunu sorduğun anda, tam da sorulan şeyi yanıt olarak verebilirsin: yani Tanrı vardır, zira soruda varsayılan Varlığın ta kendisidir. *Tanrı kimdir?* sorusu için de aynısı geçerlidir, zira bu soru mahiyeti varsayar; o halde Tanrı kendi içinde mutlak Mahiyettir yanıtını verebilirsin. Her soru için de bu böyledir ve bu konuda hiçbir tereddüt olamaz. Zira Tanrı kendi içinde evrensel önkabuldür ve her şekilde varsayılır; tıpkı her sonuçta nedenin varsayılması gibi. Görüyor musun, Vaiz, teolojik meselenin ne kadar basit olduğunu? ... Her teolojik soruda önceden varsayılan her şey böylece soruyu yanıtlıyorsa eğer, tam anlamıyla Tanrı'yla ilgili bir soru olamaz, zira yanıt soruyla örtüşür.[76]

Böylece Levinas sonsuz ölçüde başka'yla ilişkiyi dilin, anlamın ve farkın –aynı'yla ilişkisiz– kökeni haline getirmekle, kendi felsefi söyleminde kendi maksadına ihanet etmeye razı olur. Bu söylem önce aynı'nın ve varlığın kendinde dolaşımına izin vermek kaydıyla anlaşılır ve öğretir. Kanıtladığı şeyi kurduğu zincirin bizzat kesinliğiyle ve doğruluğuyla yadsıyan bir kanıtlamanın, burada bir diyalog ve öğreti metafiziğiyle çetrefilleşmiş klasik şemasıdır bu. Şüpheciliğin, tarihselciliğin, psikolojizmin, göreciliğin, vs. binlerce kez ifşa edilmiş daireselliği. Fakat bu şekilde Başka'nın önünde eğilen düşüncenin; felsefi söylemin "mantığı"ndan daha derin bir hakikatten esinlenen tutarsız tutarsızlığın kararlılıkla kabullenilişinin; kavramdan, *a priori*'lerden ve dilin aşkınsı ufuklarından bu *vazgeçiş*'in gerçek adı *ampirizm*'dir. Ampirizmin özünde tek bir hatası olmuştur; o da felsefi bir hata, kendi kendisini felsefi bir söylem olarak sunma hatasıdır. Ampirizmin kimi naif tarihsel ifade-

76. *Œuvres choisies*, haz. M. de Gandillac.

lerinin ardında yatan ampirist niyetin derinliğini de görmek gerekir. Ampirizm, kaynağında bütünüyle *heterolojik* olan bir düşüncenin *rüyası*'dır. *Saf* bir *saf* fark düşüncesi. Ampirizm bu düşüncenin felsefedeki adıdır; onun metafiziksel iddiası ya da metafiziksel tevazuudur. *Rüya* diyoruz çünkü *sabah olup* da dil uyandığı an kaybolur. Fakat belki de asıl uyuyanın dil olduğu söylenecektir. Şüphesiz, fakat o zaman da bir anlamda yeniden klasik olmalı ve söz ile düşünce arasında başka ayrılık nedenleri bulmalıdır. Bu yol bugün başkaları gibi Levinas tarafından da fazlasıyla, belki de haddinden fazla terk edilmiştir.

Başka'nın sonsuz dışsallığı temasını radikalleştirmek suretiyle Levinas, felsefe tarihinde adına *ampirizm* denmiş bütün felsefi jestlere az çok gizlice hayat vermiş bir tasarıyı üstlenmiş olur. Bunu daha önce görülmedik bir cesaretle, derinlikle ve kararlılıkla yapar. Bu projenin sonuna kadar gitmek suretiyle ampirizmi baştan sona yeniler ve onu kendi kendisine metafizik olarak göstermek suretiyle tersyüz eder. Düşüncesinin Husserlci ve Heideggerci aşamalarına rağmen, Levinas *ampirizm* kelimesi karşısında geri çekilmeyi aklından dahi geçirmez. En az iki vesileyle, "dışsallık öğretisine güvenen bir radikal ampirizm"[7] adına konuşur (TI). Başka'nın (sonsuz'un) deneyimi indirgenemez; dolayısıyla "en âlâsından deneyim"dir (*a.g.y.*). Elbette onun indirgenemez kaynağı olan ölüme ilişkin olarak da Levinas "pozitivist olmayan bir ampirizm"den[77] bahseder. İyi ama başka'nın ya da farkın *deneyimi* diye bir şeyden bahsedilebilir mi? Deneyim kavramı her zaman mevcudiyet metafiziğiyle belirlenmemiş midir? Deneyim daima indirgenemez bir mevcudiyetle karşılaşma, bir fenomenliğin algılanması değil midir?

Ampirizm ile metafizik arasındaki bu suç ortaklığında şaşılacak bir şey yoktur. Kant ve Husserl, bunları eleştirirken, daha doğrusu bir ve aynı jestle "sınırlandırırken", ikisi arasındaki dayanışmayı da kabul etmiş oluyorlardı. Bu dayanışmayı daha yakından düşünmek gerekir. Bu konuda Schelling oldukça ileri gitmişti.[78]

77. *Entre deux mondes* ("Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig", *La conscience Juive içinde*, Paris: PUF, 1963, s. 126). Bu sunum, bildiğimiz kadarıyla, A. Néher'in bir makalesiyle birlikte (*Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, 1959), Fransa'da *Der Stern der Erlösung*'dan (*Kefaret Yıldızı*, 1921) ziyade *Hegel und der Staat*'ın (Hegel ve Devlet) yazarı olarak bilinen Rosenzweig'a hasredilmiş yegâne önemli metindir. Görünüşe göre, Rosenzweig'ın Levinas üzerinde derin bir etkisi olmuştur. "Bu kitaba etkisi çok fazla olduğu için atıfta bile bulunmadığımız Franz Rosenzweig'ın *Stern der Erlösung*'da bütün fikirine karşıtlığı dikkat çekici" (TI).

78. *Exposé de l'empirisme philosophique*'te (Felsefi Ampirizmin Serimlenmesi, *Essais* içinde, çev. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946) Schelling şöyle yazar: "Bu du-

Fakat ampirizm felsefede, Platon'dan Husserl'e, daima *felsefe olmayan şey* olarak belirlenmiştir: felsefe olmayanın felsefi olma iddiası olarak, kendi kendini gerekçilendirmekten ve söz olarak kendi kendini kurtarmaktan âcizlik olarak. Fakat bu âcizlik, kararlılıkla üstlenildiğinde, *logos*'un (felsefenin) onu sorgulamasına izin vermek yerine, *logos*'un kararlılığına ve tutarlılığına kökünden itiraz eder. Öyleyse hiçbir şey Yunan *logos*'unu –felsefeyi– bambaşka'nın ortaya çıkışıyla sarsıldığı kadar derinden *sarsamaz*; hiçbir şey onu kendi kökenine, kendi ölümlülüğüne ve kendi başka'sına bu denli uyandıramaz.

Fakat bu sonsuz ölçüde başka deneyimine Yahudilik deniyorsa eğer (bizim için yalnızca bir hipotez), kendini içinde bulduğu bu zorunluluk üzerine, *logos* olarak vuku bulmasını ve kendi rüyasının otistik sözdiziminde Yunanı uyandırmasını buyuran emir üzerine düşünmek gerekir. Geceleyin sessizce başka'nın ellerine bırakırken kendini, pusuya yatan şiddetlerin o en kötüsünden kaçınma gereği. "[U]zayın bu eğriliği"ni aynı'nın –özdeş olmayan ve başka'yı hapsetmeyen bir aynı– lehine bozmakla kalan yegâne felsefi *logos*'un yollarından gitme zorunluluğu. Şunu diyen de bir Yunandır: "Felsefe yapmak mı lazım diyorsunuz, o halde felsefe yapmak lazımdır. Felsefe yapmamak mı lazım diyorsunuz, (bunu söylemek ve düşünmek için) yine felsefe yapmak lazımdır. Her zaman felsefe yapmak lazımdır." Levinas bunu herkesten iyi bilir: "Kutsal metinleri okumayı bilmeden reddedemeyeceğimiz ya da felsefe olmadan filolojiyi susturamayacağımız gibi, felsefi söylemi de –icap ederse– yine felsefe yapmadan durduramayız" (DL). Fakat o andan itibaren "Artık eminim, her anlamanın ve her anlaşmanın ortamı olan ve her hakikatin yansıdığı o ortama, yani tam da Yunan medeniyetine ve onun meydana getirdiklerine müracaat etmek gerekiyor: *logos*'a, aklın tutarlı söylemine, makul bir devlette yaşama. Her anlaşmanın gerçek zemini budur" (DL). Böyle bir karşılaşma ortamı ona yabancı olacak bir

---

rumda Tanrı mutlak bir biçimde içine kapanmış Varlıktır; her ilişkiden muaf olarak, en yüce anlamda tözdür. Fakat salt bu belirlenimleri hiçbir dışarıyla ilişkilenmeyen bütünüyle içkin belirlenimler olarak düşünmekle, bunları *O*'ndan yola çıkarak kavrama, yani onun kendisini *prius* (önce) olarak, hatta mutlak *prius* olarak kavrama zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız. İşte bu şekilde ampirizm nihai sonuçlarına ulaştırıldığında, vardığımız yer ampirik-üstü'dür." Doğal olarak, "içine kapanmış" ve "kendi üzerine kıvrılmış" sözlerinden sonlu kapanımı ve egoist dilsizliği değil, mutlak başkalığı, Levinas'ın "ilişkiden bağışık Sonsuz" dediği şeyi anlamak gerekir. *Introduction à la métaphysique*'te (Metafiziğe Giriş) saf deneyime ihanet eden ampirist doktrinleri *hakiki ampirizm* adına eleştiren Bergson da benzer bir hareketi izleyerek şu sonuca varır: "*Bu hakiki ampirizm hakiki metafiziktir*."

düşünceye yalnızca *hasbelkader* bir konukseverlik sunabilir. Hele ki Yahudi ile Hıristiyan buluşurken onlara evini ve dilini ödünç veren Yunanın orada olmaması hiç düşünülemez (zira alıntıladığımız metinde söz konusu olan karşılaşma budur). Yunanistan sınırların ötesinde kalan tarafsız ve geçici bir bölge değildir. Yunan *logos*'unun vuku bulduğu tarih, eskatolojik kehaneti duyanlar ve duymayanlar için bir anlaşma zemini sağlayan mutlu tesadüf olamaz. Bu tarih hiçbir düşünce için *dışarıda* kalamaz ve *ilinek* olamaz. Yunan mucizesi şu ya da bu olmadığı gibi, hayret verici bir başarı da değildir; her düşünce için, bilgelerini, Aziz İoannis Khrysostomos'un tabiriyle "dışarıdan gelen bilgeler" gibi kabul etmenin ebediyen olanaksızlığıdır. *Epekeina tes ousias* demiş olmasıyla, daha ikinci kelimesinden itibaren (sözgelimi *Sofist*'te) anlamın kökeninde başkalığın dolaşması gerektiğini kabul etmiş olmasıyla, genel olarak başkalığı *logos*'un kalbine yerleştirmiş olmasıyla, Yunan varlık düşüncesi, mutlak surette *şaşırtıcı* olacak her çağrı karşısında kendisini ebediyen korumaya almıştır.

Biz Yahudi miyiz? Yunan mıyız? Bizler belki de tarih denen şeyin birliği olan Yahudi ile Yunan arasındaki farkta yaşıyoruz. Farkta ve farkla, diğer bir deyişle, *ikiyüzlülük* ile yaşıyoruz; Levinas'ın müthiş bir derinlikle "yalnızca insanın olumsal ve alçak bir kusuru değil, hem filozoflara hem de peygamberlere ilişik bir dünyanın derin yırtığı" (TI) olduğunu söylediği ikiyüzlülükle.

Biz Yahudi miyiz? Yunan mıyız? Fakat "biz" kim? *Önce* Yahudi miyiz yoksa *önce* Yunan mıyız (kronolojik olmayan, mantık öncesi bir soru)? Yahudi ile Yunan arasındaki tuhaf diyaloğun, barışın ta kendisinin biçimi, Hegel'in mutlak spekülatif mantığı –*Tinin Fenomenolojisi*'ne önsözde peygamber söylemini *düşündükten* sonra biçimsel totolojiyi ampirik heterolojiyle *uzlaştıran* yaşayan mantık[79]– mıdır? Yoksa bu ba-

79. Saf fark (fark-olmayandan) mutlak surette farklı değildir. Hegel'in saf fark kavramı eleştirisi burada, bize göre, şüphesiz en göz ardı edilemez temadır. Hegel mutlak farkı düşünmüş ve ancak saf olmayarak saf olabileceğini göstermiştir. *Mantık Bilimi*'nde, *Mutlak Fark*'a ilişkin olarak, Hegel sözgelimi şu satırları yazar: "Bu fark kendinde-ve-kendi-için farktır; mutlak farktır; Öz farkıdır. Dış bir nedenin sonucu olarak kendinde-ve-kendi-için fark değil, kendi kendisiyle ilişkilenen bir fark, dolayısıyla basit bir farktır. Mutlak farkta basit bir fark görmek bilhassa önemlidir... Kendinde fark kendi kendisiyle ilişkilenen farktır; aynı zamanda da kendi kendisinin olumsuzluğudur; bir *başka*'yla ilişkili olarak değil, kendi kendisiyle ilişkili olarak farktır.

Fakat farktan farklı olan özdeşliktir. Fark o halde hem kendisi hem de özdeşliktir. Bu ikisi birlikte farkı oluşturur; fark hem bütündür hem de kendi ânıdır. Bir o kadar haklı bir biçimde, basit fark olan farkın fark olmadığı da söylenebilir; bu sadece özdeş-

rış, tam aksine, sonsuz ayrılık ve başka'nın düşünülemez, dile getirilemez aşkınlığı biçiminde midir? Bu soruyu soran dil hangi barışın ufkundandır? Sorusunun enerjisini hangi kaynaktan alır? Tarihteki Yahudi-Helen *birlikteliğini* izah edebilir mi? Modern romancıların belki de en Hegelcisinin şu önermesinde *koşacın* anlamı, onu meşru yapan nedir: "Jewgreek is greekjew. Extremes meet" (Yahudiyunan yunanyahudidir. Uçlar buluşur)?[80]

---

liğe nazaran doğru olur, fakat bu niteliğiyle fark hem kendisini hem de bu ilişkiyi içerir. Fark hem bütündür hem de kendi ânıdır; tıpkı özdeşliğin de hem bütün hem de kendi ânı olması gibi" (*Science de la logique*, II. Cilt, s. 38-39).

80. J. Joyce, *Ulysses*, s. 622. Fakat Levinas Ulysses'ten de, bu fazlasıyla Hegelci kahramanın, (macerası bütünde hep baştan alınan) *nostos*'un (eve dönüş) ve kapalı çemberin kahramanının oyunlarından da hazzetmez; ona her fırsatta sataşır (TI, DL). "İthaka'ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını ebediyen terk eden ve hizmetkârına oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim'in öyküsünü koymak istiyoruz" ("Başka'nın İzi"). Dönüşün imkânsızlığını şüphesiz Heidegger de göz ardı etmez: Varlığın kökensel tarihselliği, farkın kökenselliği ve indirgenemez dolanma/yanılma, hiçbir şey olmayan varlığın *kendisine* dönmeyi imkânsız kılar. Dolayısıyla, Levinas burada Heidegger'den yanadır. Buna karşılık, dönüş teması gerçekten bu denli İbrani-olmayan bir tema mıdır? Joyce, Bloom'u ve Stephen'ı (Yunan-Yahudi Aya Stephanos) kurgularken, Ulysses'i Sami yapan Victor Bérard'ın tezleriyle çok ilgilenmiştir. Lynch'in *şapkasında* yazan "*Jewgreek is greek-jew*" önermesinin Levinas'ın hoşlanmadığı anlamda *nötr*, anonim olduğu doğrudur. "Kimsenin dili," derdi Levinas. Üstelik de "kadın mantığı" denen şeye atfedilmiştir: "*Woman's reason. Jewgreek is greekjew*" (Kadın mantığı. Yahudiyunan yunanyahudidir"). Bu hususta, yeri gelmişken söyleyelim, *Bütünlük ve Sonsuz* simetrisizliğe saygıyı öyle uç bir noktaya iter ki bir kadın tarafından yazılmış olması bize imkânsız, hem de temelden imkânsız görünür. Onun felsefi öznesi erkektir (*vir*). (Sözgelimi bkz. kitabın ekonomisinde çok önemli bir yer tutan "Eros'un Fenomenolojisi".) Bir kitap için bir kadın tarafından yazılmış olmanın ilkesel olarak imkânsızlığı metafiziksel yazı tarihinde emsalsiz değil midir? Levinas başka bir yerde dişiliğin "ontolojik bir kategori" olduğunu kabul eder. Bu sözü metafizik dilinin temel erilliğiyle ilişkilendirmeli mi? Fakat belki de metafizik arzusu erildir – kadın denenlerde bile. Öyle görünüyor ki (cinselliği "mutlak surette başka'yla ilişki" (TI) diye yanlış anlamış olan) Freud da arzu hakkında değil belki, ama libido hakkında böyle düşünüyordu.

"TÜREYİŞ İLE YAPI" VE FENOMENOLOJİ

ÖNCE BİR *UYARI* ve bir *itiraf*. Bir felsefeye yaklaşmak için elimizde çoğunlukla eski ve sorunlu bir geleneğin izleriyle belirlenmiş ya da aşırı yüklenmiş bir çift kavram (burada "yapı ile türeyiş") ve bir de üzerinde şimdiden klasik bir antagonizmanın suretinin belirdiği spekülatif bir ızgara olduğunda, bu felsefenin içerisinden ya da ondan hareketle başlatmaya koyulduğumuz etkin tartışma da dikkatli bir kulak vermeden ziyade bir sorgulama gibi görünme riski taşır; diğer bir deyişle, bulmak istediklerini peşinen yerine yerleştiren ve bir düşüncenin kendi fizyolojisine şiddet uygulayan kötü niyetli bir soruşturma gibi görünebilir. Şüphesiz bir felsefeyi, ona yabancı bir cisim, yani bir tartışma katarak ele almak etkili bir yaklaşım olabilir; altta işleyen bir sürecin anlamını verebilir ya da serbest bırakabilir; fakat başlangıçta bir saldırganlıkla ve bir sadakatsizlikle işe koyulduğu da unutulmamalıdır.

Bu söylediklerimiz şimdi bahsedeceğimiz konu için her zamankinden daha geçerli. Husserl tartışmalardan, ikilemlerden ve çıkmazlardan hoşlanmadığını, diğer bir deyişle, filozofun düşünüp taşındıktan sonra sonuca ulaşmaya ya da soruyu kapatmaya çalıştığı, öngörüsünü ya da görüşünü bir tercihle, bir kararla ya da bir çözümle sonlandırmak istediği dönüşümlü düşünce tarzına yönelik antipatisini hep ortaya koymuştur; bu ona göre spekülatif ya da (en azından Husserl'in bu kelimeye hep vermek istediği anlamda) "diyalektik" bir tavırdan ileri gelir. Husserl sadece metafizikçileri değil, aynı zamanda (çoğu zaman farkında olmasalar da) ampirik bilimcileri de bu tavrı benimsemekle suçlar: Her ikisine de doğuştan gelen bir açıklayıcılık günahı isnat eder. Fenomenolog ise, şeylerin kendilerine dönen ve anlamların özgünlüğü ve köken-

selliği karşısında kendi kendisini silen "hakiki pozitivist"tir. Sadakatli bir anlama ya da betimleme sürecinin yanı sıra açıklaştırmanın sürekliliği de olası bir tercih hayaletini defeder. O halde tamamen bir önyargı olarak denebilir ki Husserl, sistemi ve spekülatif kapanımı reddetmesiyle, zaten düşünce üslubu bakımından anlamın tarihselliğine ve oluşunun olanaklılığına karşı daha dikkatli, yapıda açık kalan şeye karşı daha saygılıdır. Yapının açıklığının "yapısal", yani özsel olduğunu düşündüğümüzde bile, çoktan birincisiyle türdeş olmayan bir düzene geçmişizdir: Zorunlu olarak kapalı olan minör yapı ile bir açıklığın yapısallığı arasındaki *fark*, belki de felsefenin –özellikle de birtakım yapıları dile getirdiğinde ve betimlediğinde– kök saldığı o konumlandırılamaz yeri teşkil eder. Dolayısıyla, genetik* yaklaşım ile yapısal yaklaşım arasında bir ihtilaf olduğu karinesi en baştan bakir bir bakışa sunulan şeyin özgüllüğünün üzerine sonradan eklenmiş gibi görünür. Husserl'e ansızın "yapı *mı* türeyiş *mi*" diye sorsaydık, bahse girerim böyle bir tartışmaya çekildiğine çok şaşırır, bunun neden bahsetmek istediğimize göre değişeceği yanıtını verirdi. Kimi verili şeyleri yapı bakımından betimlemek gerekirken, diğerlerini türeyiş bakımından betimlemek gerekir. Bazı anlam katmanları sistemler, kompleksler ya da statik biçimlenimler olarak belirir ve bu katmanlarda da zaten söz konusu yapının kendi hukuksallığına ve işlevsel anlamına riayet etmesi gerekecek bir hareket ve bir türeyiş mümkündür. Kâh daha derin, kâh daha sığ olan yine başka katmanlar da kendilerini özsel bir yaratım ve hareket kipinde, başlangıç kökeni, oluş ya da gelenek kipinde sunarlar; bu da onlardan bahsederken türeyişin dilinde konuşmayı gerektirir – tabii böyle bir dil olduğunu ya da yalnızca bir tane dil olduğunu varsayarak.

Betimlemenin temasına sadakat dediğimiz şeyin imgesini, izlediği bütün yol boyunca Husserl'in kendi kendisine olan –en azından görünürdeki– sadakatinde buluruz. Bunu iki örnekle göstermek istiyorum.

1. Husserl'in yöntemini ya da kimi psikolojist varsayımlarını sonradan reddettiği yegâne kitap olan *Philosophie der Arithmetik*'teki (Aritmetiğin Felsefesi) genetik araştırmalardan bilhassa *Logische Untersuchungen*'e (Mantık Araştırmaları) geçişi: Bu ikincisinde mesele her şeyden önce ideal nesneliklerin nesnelliğini zamandışı bir sabitlikle ve öznel bir oluşa nazaran özerklikleri bakımından betimlemekti. Bu geçiş

* Fr. *génétique*: "türeyiş" diye karşıladığım *genèse* ile aynı kökten; türeyişe ilişkin ya da türeyiş düşüncesini esas alan ya da o çerçevede gelişen her yaklaşımı, her mefhumu niteler. –*ç.n.*

açıklaştırmanın sürekliliğine sahiptir ve Husserl bundan o kadar emindir ki yaklaşık kırk yıl sonra şöyle yazar:[1]

Dikkatimi biçimsel olana yoğunlaştırmayı ilk olarak *Philosophie der Arithmetik* kitabımda (1891) öğrendim; bu bir ilk kitap olarak ne kadar olgunluktan uzak olsa da kümeler kuramının ve sayılar kuramının kavramlarının gerçek anlamını, sahici ve kökensel anlamını açıklığa kavuşturmaya yönelik bir ilk girişimi temsil ediyor ve bunu toplamaların ("bütünler", "kümeler") ve sayıların aslen üretken bir biçimde sunulduğu kendiliğinden etkinlikler olan bağlama (*colligation*) ve sayma etkinliklerine geri dönerek yapıyordu. Bu öyleyse, sonradan benimsediğim bir tarzda söyleyecek olursam, kurucu fenomenoloji kapsamına giren bir incelemeydi... vs.

Burada sadakatin çok kolay izah edildiği, zira meselenin başta –daha "naif çe" ama kesin bir huzursuzlukla– psikolojik türeyişe atfedilmiş bir yönelimi bu kez "aşkınsı türeyiş" boyutunda kavrama meselesi olduğu söylenecektir.

2. Fakat aynısını bu kez fenomenolojinin içerisinden gerçekleştirilen geçiş hakkında söylemek mümkün değildir: *Ideen I*'de (1913) gerçekleştirilen statik kuruluşlu yapısal analizlerden, onları izleyen ve bazen yepyeni bir içerikle gelen genetik kuruluşlu analizlere geçişten bahsediyoruz. Halbuki bu geçiş henüz "aşmak" gibi bir anlamı olmayan basit bir ilerlemeden ibarettir; hele de bir tercih ya da rötuş hiç değildir. Meydana çıkardığı şeyi dokunmadan bırakan bir işin – genetik temellerin ve kökensel üretkenliğin açığa çıkarılmasının önceden gün yüzüne çıkarılmış hiçbir yüzeysel yapıyı sarsmamakla ya da yıkmamakla kalmayıp yine yeniden eidetik biçimleri, bizzat türeyişin "yapısal *a priori*'lerini (Husserl'in tabiri) gün yüzüne çıkardığı bir kazı işinin– derinleştirilmesinden ibarettir.

Dolayısıyla, en azından Husserl'in kafasında, asla bir "yapı-türeyiş" problemi olmamış, yalnızca betimlenen alana bağlı olarak, verili koşulların *quid* (ne) ya da *quomodo*'su (nasıl) uyarınca, bu iki işlemsel kavramdan biri veya diğeri ayrıcalıklı olmuştur. İlk bakışta ve geleneksel şemalardan esinlenecek olursak, pek çok ihtilaf ya da gerilim motifi barındırır gibi görünen bu fenomenolojide (bu daima nesnel, elle tutulamaz ve *a priori* olarak ele alınan özlerin felsefesidir, ama aynı suretle de bir deneyim ve oluş felsefesidir; nihai referans noktasını teşkil eden deneyimin zamansal akışının felsefesidir; aynı zamanda da –sözgelimi

1. *Logique formelle et logique transcendantale*, çev. S. Bachelard, Paris: PUF, 1965, s. 119.

Kant'a göre teratoloji kapsamına girecek bir projede– "aşkınsı deneyim" mefhumunun bizzat düşünme sahasını tayin ettiği bir felsefedir) o halde hiçbir çatışına olmayacak ve fenomenoloğun işindeki ustalığı Husserl'in daima birbirini tamamlayıcı nitelikte olan iki işlemsel kavramı tam bir iç huzuruyla kullanabilmesini sağlayacaktır. Öyleyse fenomenoloji, yöneliminin açıklığı içerisinde, ilk sorumuzdan rahatsız olacaktır.

Husserl'in maksadına ilişkin bu uyarıları yaptıktan sonra, şimdi kendiminkini açıkça söylemeliyim. Esasında şunları göstermeye çalışmak istiyorum:

1. Bu kavramların huzurla kullanılmasının ardında betimlemeyi yoluna sokan, ona ritim ve "hayat" veren bir tartışma yattığı ve bu tartışmanın, tamamlanmamışlığıyla, fenomenolojinin başlıca aşamalarını dengesizlik içerisinde bırakarak, yeni bir indirgemeyi ve yeni bir açıklaştırmayı sınırsız olarak zorunlu kıldığını;

2. bu tartışmanın, her an yöntemin bizzat ilkelerini tehlikeye atmak suretiyle, Husserl'i araştırmasının salt betimleyici alanını ve aşkınsılık iddiasını aşarak bir tarih metafiziğine yaklaşmaya iter gibi göründüğü ("gibi" diyorum çünkü bu hipotez sonuçta doğrulanmasa da en azından Husserl'in teşebbüsünün özgünlüğünü vurgulamaya olanak verebilir) ve bu metafiziğin sağlam *Telos* yapısının, gitgide her şeyi istila eden ve fenomenolojik apriorizmle ve aşkınsı idealizmle gitgide daha az bağdaşan vahşi bir türeyişi, onu özselleştirmek ve bir anlamda ufkunu tayin etmek suretiyle, Husserl'in yeniden temellük etmesine izin verdiğini.

Burada, dönüşümlü olarak, hem Husserl düşüncesinin içerisindeki bir tartışmanın hem de Husserl'in, iki ayrı vesileyle, araştırma sahasının dışından vermesi gerekmiş bir savaşın izlerini sürecek, Husserl'i *Dilthey'cılık* ve *Gestaltçılık* denen yapı felsefelerinin karşısına koymuş olan iki polemikten bahsedeceğim.

O halde Husserl sürekli olarak *yapısalcı* talep (içsel bir yasallığa göre organize olmuş ve içerdiği unsurlar yalnızca aralarındaki bağlaşımın ya da karşıtlığın birliği dahilinde anlamlı olan bir bütünün, bir biçimin ya da bir işlevin etraflıca betimlenmesini gerektiren yaklaşım) ile *genetikçi* talebi (kökeni ve yapının temellerini arayan yaklaşım) uzlaştırmaya çalışır. Ne var ki bizzat fenomenolojik projenin bu çabanın bir ilk başarısızlığından doğduğunu göstermek mümkündür.

Philosophie der Arithmetik'te bir yapının, yani sayıların ve aritmetik serilerin –ve bununla bağıntılı olarak, aritmetiksel tavrın– yapısının nesnelliği, onu mümkün kılması gereken somut türeyişle ilişkilendirilir.

Husserl bu evrensel yapının düşünülürlüğünü ve normatifliğini "gökler"den[2] gelen bir talih kuşu gibi ya da sonsuz bir akıl tarafından yaratılmış ebedi bir hakikat gibi kabul etmeyi en baştan ve daima reddedecektir. Aritmetik nesnelerin ve değerlerin öznel kökenini arayıp bulma çabası burada algıya, algısal kümelere ve algıda matematik öncesi bir organizasyonla sunulan çoğulluklara ve bütünlüklere geri dönmektir. Algıya ve bu sayma ya da bağlama edimlerine dönüş, üslubuyla, o dönemde yaygın olan ve oldukça yuvarlak bir tabirle adına "psikolojizm"[3] denen şeyin cazibesine kapılır. Fakat aynı zamanda birden fazla noktada mesafesini koruyarak, asla *fiili* genetik kuruluşu *epistemolojik bir geçerleme* olarak kabul edecek kadar ileri gitmez – ki Lipps, Wundt ve kimi diğerlerinin yapma eğiliminde olduğu şeydir bu (gerçi dikkatle ve kendi başlarına okunduklarında bu isimlerin, Husserl'in eleştirilerinde söylendiğinden daha temkinli ve daha karmaşık oldukları görülecektir).

Husserl'in özgünlüğünü şunlarda görmek gerekir: *a*) sayıyı bir kavramdan, yani bir *constructum*'dan, yapay bir psikolojik olgudan ayırır *b*) matematiksel ya da mantıksal sentezin psikolojik zamansallığın *düzenine* ve *sırasına* indirgenemez olduğunun altını çizer *c*) bütün psikolojik analizini nesnel bir *etwas überhaupt*'ın (herhangi bir şey) *önceden verili* olanaklılığına dayandırır: Frege bunu *kansız hayalet* diyerek eleştirecektir, fakat şimdiden nesnelliğin yönelimsel boyutunu,[4] nesneyle – hiçbir psikolojik türeyişle tesis edilemeyecek, fakat yalnızca olanaklılığında varsayılabilecek– aşkınsı ilişkiyi ifade eder. Dolayısıyla aritmetiksel *anlam*'a, aritmetiksel anlamın *ideallik* ve *normatifliği*'ne saygı şimdiden Husserl'i sayıyı psikolojik olarak çıkarsamaktan –üstelik ileri sürdüğü yöntemin ve çağın eğilimlerinin tam da onu buna itmesi gerektiği halde– meneder. Bununla birlikte, türeyiş hareketinde önceden var-

2. *Recherches logiques*, çev. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris: PUF, 1961; II. Cilt, 31. Kısım, s. 118.

3. Mesele, der o dönemde Husserl, "bir dizi psikolojik ve mantıksal incelemeyle, matematiğin ve felsefenin daha sonra üzerine oturtulabileceği bilimsel temelleri hazırlamak"tır. *Philosophie der Arithmetik*, s. V. *Recherches Logiques*'te (I. Cilt, s. VIII) şöyle yazacaktır: "Genel olarak mantık gibi, tümdengelimli bilim mantığının da felsefi olarak aydınlatılmasının psikolojiye düştüğü şeklinde başat bir kanıdan yola çıkmıştım." *Philosophie der Arithmetik*'in üzerinden çok geçmeden yazılmış bir makalede Husserl yine şöyle der: "Bu noktada görüler ile temsiller arasındaki betimleyici ve *genetik* ilişkilerin derinlikli bir incelemesine dayanmayan hiçbir yargı kuramının olgularla uyumlu olamayacağını söyleyebilirim sanıyorum" ("Psychologische Studien zur elementaren Logik").

4. *Philosophie der Arithmetik* Brentano'ya adanmıştır.

sayılan yönelimselliği Husserl yine de *bilincin* bir *özelliği* ya da *psikolojik bir yapısı* olarak, bir olgusallığın niteliği ve hali gibi kavrar. Oysa sayının anlamı pekâlâ fiili bir bilincin yönelimselliği olmadan da yapabilir. Bu anlam, diğer bir deyişle, ideal nesnellik ve normatiflik, tam da her fiili bilinçten bağımsızlıktır; Husserl de çok geçmeden Frege'nin eleştirilerinde haklı olduğunu kabul etmek durumunda kalacaktır: Kuzey Denizi'nin varlığı ne kadar psikolojiden çıkarsanabilirse sayının özü de o kadar çıkarsanabilir. Öte yandan, ne birlik ne de sıfır bir olumlu edimler, olgular ya da ruhsal olaylar çokluğundan hareketle oluşturulabilir. Aritmetiksel birlik için doğru olan, genel olarak her nesnenin birliği için de doğrudur.

Husserl ideal bir anlam yapısını olgusal bir türeyişten yola çıkarak izah etmenin tüm bu zorlukları karşısında psikolojist yoldan vazgeçse de[5] eleştirenlerin onu köşeye sıkıştırmak için dayatmak istedikleri mantıkçı sonucu da bir o kadar reddeder. İster Platoncu ister Kantçı tarzda olsun, bu mantıkçılık her şeyden önce mantıksal idealliğin her genel olarak bilince ya da somut ve biçimsel olmayan bilince nazaran özerkliğiyle ilgileniyordu. Husserl ise hem mantıksal veya matematiksel idealliğin her olgusal bilince nazaran normatif özerkliğini hem de bu idealliğin *genel olarak* (*genel olarak* ama *somut*) bir öznelliğe olan kökensel bağlılığını *korumaya* çalışır. Dolayısıyla bir yanda mantıkçı yapısalcılık ile diğer yanda (Kant'a atfedilen incelikli ve habis biçimi olan "aşkınsı psikolojizm" biçimiyle dahi) psikolojist genetikçilik gibi iki ateş arasından geçmesi gerekmiştir. Felsefi dikkatin yoğunlaşacağı yeni bir istikamet açması ve somut ama ampirik olmayan bir yönelimsellik, "kurucu" –yani (her yönelimsellik gibi) *hem* üretken *hem* açığa çıkaran *hem* etkin *hem* edilgin– bir "aşkınsı deneyim" bulunmasına izin vermesi gerekmiştir. Etkinliğin ve edilginliğin kökensel birliği ya da ortak kökü neredeyse baştan itibaren Husserl için bizzat anlamın olanaklılığıdır. Mütemadiyen göreceğimiz gibi, bu ortak kök aynı zamanda *hem* yapı-

5. Husserl *Recherches Logiques*'in önsözünde (1. basım, s. VIII) *Philosophie der Arithmetik*'te yapmaya çalıştığı şeyi anlatırken şöyle yazar: "Psikolojik incelemeler... aritmetik felsefemin birinci cildinde [yayımlanmış tek cilttir] ... çok büyük bir yer tutuyordu. Bu psikolojik temel hiçbir zaman kimi bağlantıları kurmak için bana tam anlamıyla yeterli gelmemişti. Mesele matematiksel temsillerin kökeni ya da pratik yöntemlerin (bilfiil psikolojik olarak belirlenmiş) şekillenmesi olduğunda, psikolojik analizin sonuçları gayet açık seçik ve aydınlatıcı görünüyordu. Fakat düşüncenin psikolojik bağlantılarından düşünce içeriğinin mantıksal birliğine (yani kuramın... birliğine) geçtiğimiz anda ne hakiki bir süreklilik ne de hakiki bir açıklık ortaya çıkıyordu" (çev. H. Elie).

nın *hem* türeyişin ortak köküdür ve bunlara ilişkin olarak *sonradan çıkagelen* bütün problematiklerde ve ayrımlarda dogmatik bir biçimde önceden varsayılır. Husserl başta psikolojik türeyişin, hatta genel olarak her olgusal türeyişin nötrleştirmeleri olarak sunulan çeşitli "indirgemeler" yoluyla bu ortak köklülüğe erişmeye çalışacaktır. Fenomenolojinin ilk evresi, üslubuyla ve nesneleriyle, daha çok yapısalcıdır, çünkü her şeyden önce ve hepsinden öte psikolojizmden ve tarihselcilikten uzak durmak ister. Fakat burada oyun dışına çıkarılan *genel olarak* genetik betimleme değil, yalnızca şemalarını nedenselcilikten ve doğalcılıktan alan ve bir "olgular" bilimine, dolayısıyla bir ampirizme, dolayısıyla da (der sonuç olarak Husserl) kendi hakikatini temin etmekten âciz bir göreciliğe, dolayısıyla bir şüpheciliğe dayanan genetik betimlemedir. Öyleyse fenomenolojik tavra geçiş –genetikçilik kendi kendisini içermeyen bir pozitivizm yoluyla, ister doğa bilimi ister zihin/kültür bilimi olsun, bir "olgular bilimi" (*Tatsachenwissenschaft*) ile sınırlandırılabileceğini düşündüğünde– genetikçiliğin felsefi âcizliğinden ya da kırılganlığından ötürü zorunlu hale gelir. "Dünyevi türeyiş" tabiri de işte o bilimlerin alanını kapsar.

Fenomenolojinin alanı ortaya çıkarılmadıkça, aşkınsı betimleme işine soyunulmadıkça, "yapı-türeyiş" probleminin hiçbir anlamı yok gibidir. Ne statik özgünlüğüne saygılı olduğu nesnel anlamın farklı alanlarını soyutlayan yapı fikri ne de bir bölgeden diğerine keyfi geçişler gerçekleştiren türeyiş fikri zaten Husserl'in de problemi olan *nesnelliğin temeli* problemini aydınlatmaya uygun görünür.

Bunun çok önemli olmadığı düşünülebilir: Gerçekten de bu iki mefhumun, çeşitli doğa bilimi ve beşeri bilim alanlarında –bu bilimlerin kendi hareketleriyle ve anlarıyla, bilfiil yaptıkları işle nesnelliklerinin anlamından ve değerinden sorumlu olmadıkları ölçüde– yöntembilimsel bir verimlilik arz ettikleri düşünülemez mi? Kesinlikle hayır. Türeyiş mefhumunun ve özellikle de yapı mefhumunun en naif kullanımı dahi doğal bölgeler ile nesnellik alanlarının sınırlarının kati surette belirlenmiş olmasını gerektirir en azından. Fakat bu ön sınırlandırma, her bölgesel yapının anlamının aydınlığa kavuşturulması ancak fenomenolojik bir eleştiriyle yapılabilir. Bu eleştiri daima *hukuken* birincildir çünkü yalnızca fenomenolojik eleştiri –her ampirik sorgulamadan önce ve böyle bir sorgulamanın mümkün olabilmesi için– şu türden soruları yanıtlayabilir: Fiziksel şey nedir? Psikolojik şey nedir? Tarihsel şey nedir, vs. vs.? Yapısal ya da genetik tekniklerde yanıtı az çok dogmatik bir biçimde içerilen sorular.

Unutmayalım ki *Philosophie der Arithmetik* en iddialı, en sistematik ve en iyimser psikogenetik girişimlerle çağdaş olmakla beraber, Husserl'in ilk fenomenolojik yapıtları ilk yapısalcı projelerle ya da en azından yapıyı tema aldıklarını söyleyenlerle (zira kolaylıkla gösterilebileceği gibi, belli bir yapısalcılık daima felsefenin en kendiliğinden gelişen hareketi olmuştur) neredeyse aynı zamanda gelişir. Bu ilk yapı felsefeleri olan Dilthey'cılık ve Gestaltçılığa karşı Husserl, genetizme yöneltiği itirazların ilkece aynısını yöneltir.

Weltanschauungsphilosophie'nin (dünya tasavvuru felsefesi) yapısalcılığı Husserl'in gözünde bir tarihselcilik*tir*. Husserl, Dilthey'ın şiddetli itirazlarına rağmen, *Weltanschauungsphilosophie*'nin de, her tarihselcilik gibi ve tüm özgünlüğüne rağmen, ne görecilikten ne de şüphecilikten kaçabildiğini düşünmekte ısrar edecektir.[6] Zira normu tarihsel bir olgusallığa indirgerken, nihayetinde –Leibniz gibi ve *Logische Untersuchungen*'in (I, 146-148) diliyle söyleyecek olursak– *olgu hakikatleri* ile *akıl hakikatlerini* birbirine karıştırır. Saf hakikat ya da saf hakikat iddiası, onu Dilthey'ın yaptığı gibi belirli bir tarihsel bütünün, yani fiili bir bütünün, yani –tüm tezahürleri ve kültürel üretimleri yapısal olarak birbirine bağlı ve tutarlı olup aynı işlevle, bütüncül bir öznelliğin aynı sonlu birliğiyle düzenlenen– sonlu bir bütünün içerisinden izah etmeye çalışır çalışmaz, *anlamı* bakımından ıskalanmış olur. Burada söz konusu olan hakikatin ya da hakikat iddiasının anlamı mutlak, sonsuz ve hiçbir sınır tanımayan bir evrenselliğin ve tüm zamanlara aidiyetin (*omni-temporalité*) gereğidir. Hakikat İdeası, diğer bir deyişle, Felsefenin ya da Bilimin İdeası Kantçı anlamda bir İdea, yani sonsuz bir İdeadır. Hiçbir bütün, hiçbir sonlu yapı bu İdea için upuygun değildir. Her *belirli* tarihsel yapıya, her *Weltanschauung*'a (dünya görüşü/tasavvuru) hayat vererek onu bir araya getiren İdea ya da proje *sonludur*:[7] O halde

6. Husserl şöyle yazar: Dilthey'ın "*Weltanschauung*'un (dünya tasavvuru) yapısı ve tipolojisi hakkındaki fevkalade öğretici analizinden hareketle nasıl olup da şüphecilik aleyhinde sağlam gerekçeler elde ettiğini düşünebildiği tam bir muammadır" (*Philosophie comme science rigoureuse*, çev. Quentin Lauer, Paris: PUF, 1955; Türkçesi: *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014). Doğal olarak, tarihselcilik sadece ampirik bir tarihe, *Tatsachenwissenschaft* gibi bir tarihe zorunlu olarak bağlı olduğu ölçüde reddedilir. "Oluşmakta olan zihnin *ampirik bilimi* olan tarih," diye yazar Husserl, "kültürün belirli bir biçimi olarak dini fikir olarak dinden, yani geçerli dinden ayırmaya; kültürel biçim olarak sanatı geçerli sanattan, tarihsel hukuku geçerli hukuktan ayırmaya; son olarak da tarihsel anlamda felsefeyi geçerli felsefeden ayırmaya gerek olup olmadığına kendi imkânlarıyla şu veya bu yönde karar vermekten âcizdir..." *a.g.y.*).

bir *dünya görüşü*'nün yapısal betimlemesinden yola çıkarak her şey izah edilebilir, fakat bir şey izah edilemez – hakikate açılan sonsuz açıklık, yani felsefe. Zaten yapısalcı projeyi hüsrana uğratacak olan da hep *açıklık* gibi bir şeydir. Bir yapıda asla anlayamadığım şey, onun kapalı olmamasını sağlayan şeydir.

Husserl Dilthey'cılıkla bu denli uğraşmışsa,[8] onda *baştan çıkarıcı* bir teşebbüs, kışkırtıcı bir sapma görmüş olmasındandır bu. Aslına bakılırsa, Dilthey tinin/zihnin yaşamının pozitivist yaklaşımla doğallaştırılmasına karşı çıkma erdemini göstermiştir. Açıklama ve nesnelleştirme ediminin karşısına koyduğu "anlama" edimi tin/kültür bilimlerinin izlemesi gereken birinci ve başlıca yol olmalıdır. Husserl bu bakımdan Dilthey'ı takdir eder ve onun şu fikirlerine son derece olumlu yaklaşır: 1. Bir "anlama" ya da yeniden anlama, bir "yeniden yaşama" (*Nachleben*) ilkesi olduğu fikri; bu mefhumları hem Lipps'ten gelen ve Husserl'in dönüştürerek kullandığı *Einfühlung* (empati) mefhumuna hem de *başka* bir tinin geçmiş yöneliminin etkin olarak yeniden yaşanması ve bir anlam üretiminin uyandırılması olan *Reaktivierung* (yeniden etkinleştirme) mefhumuna yaklaştırmak gerekir; burada söz konusu olan bizzat bir tin biliminin olanaklılığıdır; 2. İçsel bir anlam birliğine sahip totaliter yapılar, yani bütün işlevleri ve tezahürleri birbirine bağlı olup *Weltanschauungen*'in (dünya görüşleri/tasavvurları) karşılık geldiği kültürel dünyalar, bir nevi tinsel organizmalar olduğu fikri; 3. İlişki ilkesinin dış nedensellik olduğu fiziksel yapılar ile ilişki ilkesinin Husserl'in "güdülenme" diyeceği şey olduğu tinsel yapılar arasında ayrım olduğu fikri.

Fakat bu yenilik temel nitelikte değildir ve tarihselcilik tehdidini büyütmekten başka bir şey yapmaz. Tarih, yöntemlerini ve tekniklerini iyileştirdiği için, bir nedenselciliğin, atomculuğun ve doğalcılığın yerine kapsamlı bir yapısalcılığı geçirdiği için ya da kültürel bütünlere karşı daha duyarlı hale geldiği için ampirik bir "olgular" bilimi olmaktan çıkmaz. Tarihin normatifliği daha iyi anlaşılmış bir olgusallık temeline oturtma iddiası bu suretle daha haklı olmaz; sadece onun felsefi baştan çıkarıcılığını artırmakla kalır. "Tarihsel" diye ikircimli bir kategorinin ardında değer ile varoluş, daha genel olarak da her türden gerçeklik ile

7. Bkz. *Philosophie comme science rigoureuse*, s. 113.

8. Söz konusu polemik *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'nin ötesinde de devam edecektir. Bkz. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester* (Fenomenolojik Psikoloji. Yaz Dönemi Dersleri), 1925.

her türden ideallik birbirine karıştırılır.[9] Öyleyse *Weltanschauung* kuramı kendi alanının kati sınırlarına geri çekilmeli ya da indirgenmelidir; bu sınırlar bilgelik ile bilme arasındaki belli bir *fark* yoluyla ve etik bir peşin hükümle ve ivedilikle çizilmiştir. Bu indirgenemez fark, kuramsal temelin bitimsiz bir *différance*'ından ileri gelir. Yaşamın acil gerekliliklerı tarihsel varoluş alanında pratik bir yanıtın organize edilmesini, bu yanıtın da –sonuçlarını almayı bekleyemeyeceği– mutlak bir bilimin önüne geçmesini gerektirir. Bu öngörmenin sistemi, bu zorla alınan yanıtın yapısı, Husserl'in *Weltanschauung* dediği şeydir. Bazı tedbirler almak kaydıyla, Husserl'in bu kavramda –kişisel ya da toplumsal– bir "koşullu ahlak"[10] durumu ve anlamı olduğunu kabul ettiği söylenebilir.

Buraya kadar Husserl'e ilk önce fenomenolojinin sınırları dışından kendisini dayatan "yapı-türeyiş" problemine eğildik. Psikolojinin ve tarihin varsayımlarının radikalleştirilmesi fenomenolojik tavra geçişi zorunlu kılıyordu. Şimdi de aynı problemi fenomenolojinin alanında iş üstünde yakalamaya çalışalım; Husserl'in yöntembilimsel öncüllerini, özellikle de eidetik ve aşkınsı biçimleriyle "indirgeme"yi göz önünde bulundurarak. Doğrusunu söylemek gerekirse, burada söz konusu olan, göreceğimiz gibi, *aynı* problem olamaz; ancak ona benzer ya da –Husserl'in tabiriyle– "paralel" bir problem olabilir ve ileride değineceğimiz bu "paralellik" mefhumunun ne demek olduğu sorusu karşımıza pek de kolay olmayan problemler çıkaracaktır.

Fenomenolojik betimlemenin ve "kurucu analizler"in ilk evresi (*Ideen I* bu evrenin en gelişkin yapıtıdır), amaçladıkları bakımından, te-

9. Tarihsel göreciliğin verebileceği kudret hissinden bahseden Husserl şöyle yazar: "Şu gerçeğin altını çiziyorum: Bu gibi göreli değerlendirmelerin ilkeleri de ideallik alanına aittir ve sadece salt gelişmeleri [burada, olgudaki gelişmeleri] anlamaya çalışmakla yetinmeyip bir de değer yargısında bulunan tarihçi bunların dayandığı temelleri olsa olsa önceden varsayabilir ama –tarihçi olarak– onları temin edemez. Matematiğin normu matematiktedir; mantığın normu mantıkta, etiğin normu etikte, vs." *La Philosophie comme science rigoureuse*, s. 105.

10. "Bilgelik ya da *Weltanschauung* kültürel topluma ve çağa aittir ve onun en belirgin biçimleriyle ilişkili olarak, yalnızca belirli bir bireyin değil, bütün bir çağın kültüründen ve *Weltanschauung*'undan doğru bir anlamda bahsetmek mümkündür..." İşte bu bilgelik, diye devam eder Husserl, "yaşamın ve dünyanın gizemlerine nispeten en kusursuz yanıtı [verir]; diğer bir deyişle, deneyimle, bilgelikle, saf bir dünya ve yaşam görüşüyle ancak kısmen aşılabilecek yaşamın kuramsal, aksiyolojik ve pratik ihtilafları için, olabilecek en iyi şekilde, bir çözüm ve tatminkâr bir açıklama sunar... Yaşamın ivediliği karşısında, pratik konum alma gereği karşısında, insan, kesin bilimin ne olduğunu bildiğini varsaysak bile, bilimin –belki de binlerce yıl sürecek– gelişini bekleyemezdi." *A.g.y.*

reddütsüz statik ve yapısalsa eğer, görünüşe göre bunun en az iki sebebi vardır. A) Husserl, kavgalı olduğu tarihselci ya da psikolojist genetikçiliğe tepki olarak, sistematik bir biçimde *bütün* genetik meseleleri dışarıda bırakır.[11] Bu şekilde karşı çıktığı tavır belki kendininkine de bulaşmış ve onu dolaylı olarak belirlemiştir: Bu dönemde adeta *her* türeyişi çağrışımsal, nedensel, olgusal ve dünyevi kabul eder gibidir. B) Dikkatini her şeyden önce biçimsel ontolojiye ve genel olarak nesnelliğe veren Husserl, bilhassa genel olarak nesne (hangi bölgeye ait olursa olsun) ile genel olarak bilinç (*Ur-Region*) arasındaki eklemlenmeye yoğunlaşır; genel olarak apaçıklığın biçimlerini tanımlar ve böylelikle en iddialı genetik betimlemenin bilahere tabi tutulacağı nihai eleştirel ve fenomenolojik yargı gücüne ulaşmak ister.

Öyleyse Husserl bir yanda ampirik yapı ile eidetik yapı arasında ve diğer yanda ampirik yapı ile eidetik-aşkınsı yapı arasında bir ayrıma gidiyorsa da o dönemde türeyiş konusunda henüz aynı adımı atmamıştır.

Bilincin saf aşkınsılığı dahilinde, bu betimleme evresinde, problemimiz –seçmek gerektiğine göre– en az iki biçim alacaktır. Üstelik her iki durumda da söz konusu olan bir *kapanım* ya da bir *açıklık* problemidir.

1. Matematiksel özlerden farklı olarak, saf bilincin özleri *sağın* (*exact*) değildir ve ilke icabı olamazlar da. Husserl'in *sağınlık* ile *kesinlik* (*rigueur*) arasında ayrım yaptığı bilinir. Betimsel bir eidetik bilim, örneğin fenomenoloji, kesin olabilir ama zorunlu olarak sağın-olmayan (*inexact*) bir bilimdir –hatta buna daha ziyade "sağınlık-dışı" (*anexact*) diyeceğim– fakat bu bir eksiklik olarak düşünülmemelidir. Sağınlık daima bir "idealleştirme" ve bir "limite geçme" işleminin türevidir; bu işlem, ancak maddeten nesnel bir cisim olarak –tam da genel olarak bir cismin diğer eidetik bileşenleri kenara konularak– belirlenmiş bir şeyin soyut bir ânını, *soyut* bir eidetik bileşenini (sözgelimi mekânsallık) ilgilendirebilir. Bu yüzden geometri "maddi" ve "soyut"[12] bir bilimdir. Dolayısıyla "deneyimin geometrisi" ya da "fenomenlerin matematiği" imkânsızdır: "Temelsiz bir proje"dir.[13] Buradaki meselemiz bakımından bu bilhassa şu anlama gelir: Bilincin özleri, dolayısıyla da genel olarak "fenomenler"in özleri, matematiksel türden bir yapıya ve bir "çokluğa" ait olamaz. Peki Husserl için ve o dönemde, böyle bir çokluğun belirle-

11. Özellikle bkz. *Ideen* I, I, I. Kısım.
12. Bkz. *Ideen* I, 9, s. 37 ve 25. Kısım, s. 80, çev. Ricœur.
13. *A.g.y.*, 71. Kısım, s. 228.

yici özelliği nedir? Tek kelimeyle söylersek, *kapanım* olanağıdır.[14] Burada Husserlci matematiksel "belirlilik/sınırlılık" düşüncesinin –bilhassa aksiyomatikteki kimi sonraki gelişmeler ile Gödel'in keşifleri karşısında– mütemadiyen yol açtığı matematik-içi güçlüklere giremiyoruz. Husserl'in sağın bilim ile morfolojik bilim arasındaki bu karşılaştırma yoluyla vurgulamak istediği ve bizim için burada önemli olan şey, yapısal bir fenomenolojiyi kapatmanın ilkeye dayalı, özsel ve yapısal imkânsızlığıdır. Bilincin zamansal akışını birleştirmeyi –tıpkı bilincin öngörme yoluyla ve indirgenemez bir tamamlanmamışlığa rağmen nesne ile dünyayı birleştirmesi gibi– mümkün kılan şey, Husserl'in analizinde pek çok kez *Kantçı anlamda İdea*'ya atıfta bulunarak ifade ettiği üzere, deneyimin sonsuz açıklığıdır; diğer bir deyişle, sonsuzun bilince dolmasıdır. Her limite geçişi ve her sağınlık üretimini mümkün kılan da bu İdea'nın tuhaf *varlığıdır*.

2. Aşkınsı yönelimsellik *Ideen I*'de kökensel bir yapı, dört kutuplu ve iki bağlaşımlı bir kök-yapı (*Ur-Struktur*) olarak tanımlanır: noetik-noematik bağlaşım veya yapı, biçim-ilkmadde (*hyle*) bağlaşımı veya yapı. Bu karmaşık yapının yönelimselliğin yapısı, yani anlamın kökeninin ve fenomenliğin ışığına açıklığın yapısı olduğuna, bu yapının tıkanmasının da bizzat anlamsızlık olduğuna delalet eden en az iki şey vardır: A) Noesis ile noemayı, yapının bu yönelimsel anlarını birbirinden ayıran şey, noemanın bilince *gerçekten* ait olmamasıdır. Genel olarak *bilinçte* ona *gerçekten* ait *olmayan* bir merci vardır. Bu zor ama kritik bir tema olan noemanın gerçek (*reell*) olmayan içerilmesi temasıdır.[15] Nesnenin nesnelliği olan, şeyin bilinç için anlamı ve "bu niteliğiyle"si olan noema, ne ıslah edilmemiş varoluşuyla (ki noeması tam da görünmek/belirmektir) belirlenmiş şeyin kendisidir ne de tam anlamıyla öznel bir

14. "Aksiyomların, yani ilksel eidetik yasaların yardımıyla, mekânda 'var olmakta olan' (*existierenden*) *bütün* biçimleri, yani ideal olarak olanaklı olan bütün mekânsal biçimleri ve bunları ilgilendiren bütün eidetik ilişkileri, nesnelerini tam/sağın olarak belirleyen kavramlar biçiminde... bütünüyle tümdengelim yoluyla türetebilir [geometri]. Geometri alanının türeyimsel özü ya da mekânın saf özü öyledir ki geometri, yöntemi sayesinde, bütün olanaklılıkları gerçekten ve sağın bir biçimde bilebileceğinden emin olabilir. Başka türlü söylersek, genel olarak mekânsal biçimlenimler çokluğunun, bizim burada 'belirli/sınırlı' çokluk ya da kelimenin *kuvvetli anlamıyla matematiksel çokluk* karşılığını önerdiğimiz fevkalade bir temel mantıksal özelliği vardır. Bu özellik şöyle tanımlanır: *Sonlu bir sayıda kavram ve önerme... alanın olanaklı tüm biçimlenimlerini bütünüyle ve ikircimliliğe mahal vermeyecek şekilde belirler; bu belirlenim tamamen analitik türde bir zorunluluğu gerçekleştirir*; böylece, *ilkece, bu alanda artık açık* (offen) *bir şey kalmaz*" (*A.g.y.*, 72. Kısım, s. 231-32).

15. Bkz. *Ideen I*, bilhassa 3. Kısım, III ve IV. Bölümler.

an ya da "gerçekten" öznel bir andır, zira hiç tartışmasız kendi kendisini bilinç için nesne olarak sunar. Ne dünyaya ne bilince aittir, bilinç *için* dünyadır ya da dünyaya dair bir şeydir. Şüphesiz, hukuken, ancak yönelimsel bilinç temelinde açığa çıkartılabilir, fakat yönelimsel bilincin metaforik olarak –bilinci gerçekleştirmekten kaçınarak– "kumaşı" diyebileceğimiz şeyi almaz. Noemanın herhangi bir bölgeye, hatta kök-bölgeye dahi ait olmaması, onun bu gerçek aidiyetsizliği, noemanın bu *anarşisi*, nesnelliğin ve anlamın kökü ve bizzat olanaklılığıdır. Noemanın bu bölgesizliği, varlığın "bu niteliğiyle"sine ve genel olarak bölgeler bütününün belirlenimine açılan bu açıklık, *dar anlamda ve sadece*, belirli bir bölgesel yapıya dayanarak betimlenemez. Bundan dolayı aşkınsı indirgeme (neden bahsetmeye devam edeceğimizi bilmek ve ampirik idealizmden ya da mutlak idealizmden kaçınmak istiyorsak eidetik bir indirgeme olarak kalması gerektiği ölçüde) –kurucu ayrıcalığı ne olursa olsun, hâlâ belirli bir bölgeye erişim sağladığı için– aldatıcı görünebilir. Noemanın gerçek (*reell*) olmadığı açıkça kabul edildikten sonra, fenomenolojik yöntemin bütünüyle dönüştürülmüş ve İndirgemeyle birlikte bütün aşkınsı idealizmin de terk edilmiş olması gerektiği düşünülebilir. Fakat bu da o zaman kendini suskunluğa mahkûm etmek –ki bu sonuçta her zaman mümkündür– ve her halükârda sadece eidetik-aşkınsı *sınırlandırma*'nın ve belli bir "bölgeciliğin" temin edebileceği bir kesinlikten vazgeçmek olmaz mıydı? Her halükârda, açıklığın aşkınsılığı her yapının ve her sistematik yapısalcılığın hem kaynağı hem bozgunu hem olanaklılık koşulu hem de belli bir anlamda olanaksızlığıdır. B) Noema yönelimsel ama gerçek-olmayan bir bileşenken, ilkmadde deneyimin gerçek ama yönelimsel olmayan bir bileşenidir. Duygunun yönelimsel biçimle hayat bulmadan önceki (*real* olmayıp deneyimlenen) duyusal malzemesidir. Yokluğunda bilincin kendisinden *başka* hiçbir şeyi alımlayamayacağı ve yönelimsel etkinliğini icra edemeyeceği bu yönelimsizlik ya da saf edilginlik kutbudur. Söz konusu alımlayıcılık (bilincin alımlayıcılığı) da özsel bir açıklıktır. Husserl, *Ideen I*'in durduğu düzeyde, eğer ilkmaddeyi kendi için ve saf fevkaladeliği bakımından betimlemekten ve sorgulamaktan geri duruyorsa, eğer *biçimsiz maddeler ve maddesiz biçimler* başlığı altındaki olanaklılıkları incelemekten geri duruyorsa[16] ve eğer kurulu ilkmadde-biçim bağlaşımıyla kendini sınırlandırıyorsa eğer, bunun sebebi analizlerini hâlâ (bir bakıma hep de böyle olmayacak mıdır?) kurulu bir zamansallığın içerisinden gerçekleştirme-

16. *A.g.y.*, 85. Kısım, s. 290.

sidir.[17] İlkmadde, en derininde ve saf özgüllüğü bakımından, öncelikle zamansal maddedir. Bizzat türeyişin olanağıdır. Böylece bu iki açıklık kutbunda ve her bilincin aşkınsı yapısının kendisinde, genetik bir kuruluşa ve mütemadiyen sözü edilecek ama daima ötelenecek –Başka ve Zaman temalarının indirgenemez suç ortaklığını açığa çıkarması icap eden– bu yeni "aşkınsı estetik"e geçme zorunluluğu baş gösterecektir. Zira başka'nın ve zamanın kuruluşu fenomenolojiyi onun "ilkeler ilkesi"nin (bizce *metafiziksel* ilkesi: bizzat şeyin kendisinin *mevcudiyeti* ve *kökensel apaçıklığı*) kökünden sorgulandığı bir alana gönderir. Her halükârda, gördüğümüz gibi, yapısal olandan genetik olana geçiş zorunluluğu bir kopuş ya da dönüşüm zorunluluğundan başka bir şey değildir.

Fenomenolojinin içerisinde gerçekleşen bu hareketin ve genetik analizlere geçişin izini sürmeden önce, ikinci bir hudut problemi üzerinde biraz duralım.

İşaret ettiğimiz bütün problematik şemalar aşkınsı alana aittir. Fakat ancak fenomenolojinin ve *Gestalt psikolojisi*'nin çifte etkisi altında yenilenen ve çağrışımcılıkla, atomculukla, nedenselcilikle, vs. arasına mesafe koyan bir psikoloji,[18] böyle bir betimlemeyi ve bunun gibi problematik şemaları kabul ettiğini iddia edemez miydi? Kısacası, fenomeno-

17. İlkmaddeye ve biçime ayrılmış bir paragrafta Husserl bilhassa şöyle yazar: "Bütün deneyim zamansallığını oluşturan nihai bilincin derin karanlıklarına inmek zorunda kalmaktan bizi kurtaran ve şu âna dek bağlı kaldığımız bu inceleme düzeyinde..." (*a.g.y.*, s. 288). Biraz ileride de şöyle der: "Her halükârda, fenomenolojik alanın bütününde (bütününde: yani, daima korumak gereken *kurulu zamansallık düzleminin içerisinde*) duyumsal ilkmadde ile yönelimsel *biçim*'in bu fevkalade ikiliği ve birliği başat bir rol oynar" (s. 289). Biraz öncesinde, *ilkmadde*'nin mekânsal boyutu ile zamansal boyutunu kıyasladıktan sonra, Husserl statik betimlemenin sınırlarından (bu sınırları gerekçelendirerek) ve akabinde genetik betimlemeye geçme zorunluluğundan bahseder: "Zaman, sonradan gelecek çalışmaların da göstereceği gibi, sınırları kesin olarak belli ve olağanüstü güçlükteki bir problemler kümesinin adıdır. Önceki analizlerimizin bilincin bütün bir boyutu hakkında bir ölçüde sessiz kalmış olduğu görülecektir. Başta sadece fenomenolojik tavır yoluyla görünürlük kazanan şeylerle ilgili kafa karışıklığını önlemek için gerekliydi bu... Çeşitli indirgemelerle elde ettiğimiz aşkınsı 'mutlak' esasında son söz değildir; bir bakıma derin ve kesinlikle benzersiz bir anlamda, kendi kendisini kuran ve radikal kaynağını (*Urquelle*) nihai ve hakiki bir mutlakta bulan bir şeydir (*etwas*)" (s. 274-75). Bu sınırlandırma sonradan daha ayrıntılı olarak ele alınan yapıtlarda ortadan kalkacak mıdır? Bu türden çekinceler bunu izleyen bütün büyük yapıtlarda, özellikle de *Erfahrung und Urteil*'da (Deneyim ve Yargı, s. 72, 116, 194, vs.) ve her "aşkınsı estetik" bahsinde (*Biçimsel ve Aşkınsı Mantık*, sonuç bölümü, *Descartes'çı Meditasyonlar*, 61. Kısım) karşımıza çıkmaya devam eder.

18. Bu özellikle Köhler ve Husserl'in öğrencisi Koffka'nın yapmaya çalıştığı şeydi. Köhler psikolojinin "fenomenolojik bir betimleme"ye yönelmesi gerektiğini düşü-

lojik bir psikolojiden değilse de aşkınsı bir fenomenolojiden bağımsız olduğu iddiasındaki yapısalcı bir psikoloji daha önce klasik psikolojiye yöneltilmiş psikolojizm eleştirisi karşısında sağlam durabilir mi? Öyle olduğu kolaylıkla düşünülebilirdi – hele ki bizzat Husserl'in fenomenolojik bir psikolojinin, şüphesiz apriorik ama aynı zamanda (dünyaya ait bir şey olan *ruhun* konumunu dışarıda bırakamamasıyla) dünyevi ve aşkınsı fenomenolojiye kati surette *paralel* bir fenomenolojik psikolojinin kurulmasını öngördüğü hesaba katıldığında. Gelgelelim paralelleri ayıran bu görünmez farkın aşılması masumane değildir: En kurnaz, en iddialı psikolojist suiistimal jestidir. Husserl'in *Ideen I*'e *Nachwort*'ta (1930) yapı ya da bütünlük psikolojilerine yönelttiği eleştirilerin kaynağı da işte budur. Burada *Gestalt psikolojisi* açıkça hedef alınır.[19] "Doğalcılık"tan kaçınmak için atomculuktan kaçmak yetmez. Fenomenolojik psikolojiyi aşkınsı fenomenolojiden ayırması gereken *mesafe*'yi açıklığa kavuşturmak için, bunları bir araya gelmekten alıkoyan şu *hiç*'in, aşkınsı bir sorunun alanını açığa çıkaran şu paralelliğin sorgulanması gerekir. Aşkınsı indirgemeyi mümkün kılan işte bu *hiç*'tir. Aşkınsı indirgeme, dikkatimizi bu *hiç*'e çevirir: Bu *hiç*'tedir ki anlamın bütünlüğü ve bütünlüğün anlamı kendi kökenlerinin, yani Eugen Fink'in tabiriyle *dünyanın kökeni*'nin belirmesine izin verir.

Şimdi, vaktimiz ve imkânımız olsaydı, *Ideen I*'den sonra geliştirildiği haliyle genetik fenomenolojiye ilişkin muazzam problemleri ele almanın tam sırasıydı. Burada aşağıdaki hususlara işaret etmekle yetineceğim.

Bu genetik betimlemenin derin birliği, dağılmaksızın, *üç yönde* kırınıma uğrar.

---

nüyor, Koffka da *Principles of Gestalt Psychology* adlı yapıtında "biçim psikolojisi" nin yapısalcılığı sayesinde psikolojizm eleştirisinden kaçtığını göstermeye çalışıyordu.

Fenomenoloji ile "biçim psikolojisi"nin bir yerde birleşeceğini görmek zor değildi. M. Merleau-Ponty'nin ileri sürdüğü gibi (*Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945; s. 62, n.1) Husserl'in *Krisis*'te "'biçimlenim' ve hatta *Gestalt* mefhumu"na "geri dönme"si gerekmiş olduğu için değil, bilakis, Husserl daima, kısmen haklı gerekçelerle, Gestalt psikolojisinin kavramlarının (özellikle de *Logische Untersuchungen*'de ortaya çıkan "güdülenme" kavramı ile *Philosophie der Arithmetik*'te [1887-1891] bile mevcut olan organize bütün ya da birleşmiş çoğulluk kavramı) kendisinden geldiğini iddia ettiği için (bkz. *Ideen I*, 47. Kısım, s. 157 ve *Méditations Cartésiennes*, 37. Kısım, s. 63). Tüm bu sorular hakkında, bkz. Aron Gurwitsch'in önemli yapıtı *Théorie du champ de la conscience*, çev. Michel Butor, Paris: Desclée de Brouwer, 1957).

19. S. 564 vd.

A) *Mantıksal* yol. *Deneyim ve Yargı, Biçimsel Mantık ve Aşkınsı Mantık* ve bunlarla yakından ilgili çok sayıdaki metnin yapmak istediği yalnızca bilimsel idealleştirmelerin üstyapıları ile nesnel sağınlık değerlerini değil, aynı zamanda *Lebenswelt*'te (yaşam dünyası) kültürel bir öznel-göreli hakikatler katmanına ait olan her yüklemsel tortulaşmayı da bozmak ya da "indirgemek"tir. Bundaki amaç, genel olarak –kuramsal ya da pratik– yüklemlemenin ortaya çıkışını en vahşi kültür öncesi yaşama dayanarak yeniden kavramak, "yeniden etkinleştirmek"tir.

B) *Egolojik* yol. Bir anlamda, bu yol bir öncekinde zaten örtük olarak bulunur. Zira öncelikle, en genel biçimde, fenomenoloji genel olarak *eidos ego*'nun yönelimsel değişkelerinden başka bir şey betimleyemez ve asla da betimlememelidir.[20] İkincisi, mantığın soyutlüğü *cogitata* (düşünülenler) âleminde kalıyor ve *ego*'nun edimleri de, tıpkı kendine ait varoluşu ve *yaşamı* gibi, ancak noematik göstergelerden ve sonuçlardan hareketle okunuyordu. Şimdiyse mesele, *Descartes'çı Meditasyonlar*'da söylendiği gibi, *cogito-cogitatum* ikilisinin, tabiri caizse, berisine dönerek, kendi için var olan ve "sürekli kendi kendisini var olan olarak kuran"[21] *egonun kendisi*'nin türeyişini yeniden kavramaktır. *Ego*'nun bu genetik betimlemesi, *edilginlik ve etkinliğe* dair birtakım nazik meseleler bir yana, bizim daha ziyade nihai olduğunu düşündüğümüz ama Husserl'in elbette geçici kabul ettiği birtakım *sınırlarla* karşılaşacaktır. Bu sınırlar, der Husserl, fenomenolojinin henüz başlangıcında olmasından ileri gelir.[22] Esasında *ego*'nun genetik betimlemesi, her

20. "Somut monadik ego bilinçli, gerçek ve potansiyel yaşamın bütününü içerdiğinden, *bu monadik egonun fenomenolojik açıklaması probleminin* (kendi için kuruluşunun problemi) *genel olarak kuruluş problemlerinin tümünü kucaklaması gerekir*. Nihayetinde, benliğin benliğin kendisi için kuruluşunun fenomenolojisi *genel olarak fenomenolojiyle* örtüşür" (*Méditations cartésiennes*, çev. Levinas, 33. Kısım, s. 58).

21. "Fakat şimdi dikkatleri serimlememizdeki büyük bir boşluğa çekmemiz gerekiyor. *Ego kendi-kendisi-için* vardır; kesintisiz bir apaçıklıkla kendi içindir ve dolayısıyla *sürekli kendi kendisini var olan olarak kurar*. Fakat şu âna değin benliğin kuruluşunun sadece bir yönüne temas ettik; bakışımızı yalnızca *cogito'nun akışı*'na çevirdik. Söz konusu *ego* kendi kendisini sadece bir yaşam akışı olarak kavramaz; *ben* (*moi*) olarak, şunu ya da bunu yaşayan ben, şu ya da bu başka *cogito*'yu yaşayan *özdeş* ben olarak kavrar. Buraya kadar sadece bilinç ile nesnesi, *cogito* ile *cogitatum*, vs. arasındaki yönelimsel ilişkiyle meşgul olduk" (s. 56).

22. "Eidetik fenomenolojik problemlerde nihai genelliğe ve dolayısıyla nihai genetik problemlere ulaşmak ve nüfuz etmek fevkalade zordur. Acemi fenomenolog ister istemez kendi kendisinden yola çıkmasıyla elinin kolunun bağlı olduğunu görecektir. Aşkınsı analizde önce *ego* olarak, sonra da genel anlamda *ego* olarak bulur kendini, fa-

ânında, muazzam bir *evrensel* genetik fenomenoloji girişimini öngörür. Bu da üçüncü yolda çıkar karşımıza.

C) *Tarihsel-teleolojik* yol. "Aklın teleolojisi baştan sona bütün tarihselliği kateder",[23] özel olarak da "*ego*'nun tarihinin birliği".[24] Bu üçüncü yol, ki genel olarak tarihselliğin *eidos*'una (diğer bir deyişle *telos*'una, zira bir tarihselliğin, dolayısıyla anlamın –zorunlu olarak rasyonel ve tinsel olan– hareketinin *eidos*'u sadece bir norm olabilir; bir özden ziyade bir değer olabilir) erişim sağlamalıdır, herhangi bir yol değildir. Tarihin eidetiği herhangi bir eidetik değildir: Olanların bütününü kucaklar. Esasında *logos*'un ortaya çıkışı ya da aklın sonsuz bir işi olduğu fikrinin insan bilincine ulaşması –aynı zamanda önceki bir sonluluğu yırtarak gizli bir sonsuzluk kudretini ortaya çıkaran ve bir sessizliğin *dynamis*'ine (saklı güç) ses veren benliğe dönüşler teşkil eden– devrim silsileleriyle gerçekleşmez sadece. Bu kopuşlar, ki aynı zamanda açığa çıkmalardır (aynı zamanda da örtünmelerdir, zira ortaya çıkarılan ya da üretilen yeni nesnellik alanının altında köken derhal gizleniverir), bu kopuşlar, Husserl'in de kabul ettiği gibi, "karışıklıkta ve gecenin karanlığında" (diğer bir deyişle, yalnızca yaşamın ve insan tarihinin en temel biçimlerinde değil, gittikçe hayvan doğasında ve genel olarak doğada da) *zaten hep duyururlar kendilerini*. Bizzat *fenomenolojide* ve *fenomenolojiyle* zorunlu kılınan böyle bir olumlama nasıl olur da orada bütünüyle güvende olabilir? Zira artık yalnızca fenomenlerle ve deneyimlenen apaçıklıklarla ilgili değildir. Yalnızca bir fenomenoloji ortamında kesinlikle *duyurulabilmesi*, onun zaten –ya da yine– metafiziksel bir sav olmasına, fenomenolojik bir söylemde telaffuz edilen bir metafiziğin olumlaması olmasına mâni olur mu? Burada bu soruları yalnızca sormakla yetineceğim.

---

kat bu *ego*'lar –doğasıyla, kültürüyle (bilimler, güzel sanatlar, teknikler, vs.), daha üst bir düzeyde kişilikleriyle (Devlet, Kilise), vs. *aşina olduğumuz ontolojik tipte*– bir dünyanın bilincine zaten sahiptir. İlk evrede geliştirilen fenomenoloji *statik*'tir; betimlemeleri tikel tipleri inceleyen ve en fazla, bunları sistematik olarak sıraya sokan doğal tarihin betimlemelerine benzer. *Ego*'nun –basit zamansal biçimi aşan– evrensel türeyişi ve genetik yapısı gibi problemlerden henüz uzağızdır; bunlar aslında daha üst düzey sorulardır. Fakat bunları sorarken dahi tam anlamıyla özgür değilizdir. Doğrusu, esas analiz önce *ego* ile sınırlı kalacaktır ama kurulu bir dünyası zaten olan bir *ego*'dan başkasını bulmaz. Bu bahsettiğimiz zorunlu bir aşamadır, zira ancak ondan hareketle –ona özgü genetik yasaların biçimlerini açığa çıkarmak suretiyle– mutlak surette evrensel bir *eidetik fenomenoloji*'nin olanaklılıklarını görmek mümkün olur" (s. 64-65).

23. *Krisis* (Beilage III, s. 386).

24. *Méditations cartésiennes*, s. 64, 37. Kısım.

Öyleyse akıl kendi kendisini açığa çıkarır. Akıl, der Husserl, tarihte vuku bulan *logos*'tur. Kendi kendisini gözeterek, kendi kendisine belirmeyi gözeterek, diğer bir deyişle, kendi kendisini *logos* olarak dile getirmeyi ve duymayı/anlamayı gözeterek varlığı kateder. *Logos*, öz-duygulanış olarak sözdür: konuştuğunu-duymadır. Kendi kendisinden çıkarak kendi kendisinde, kendine-mevcudiyetinin "yaşayan şimdi"sinde kendine gelir. Konuştuğunu-duyma, kendi kendisinden çıkarak *yazı*'ya sapmak suretiyle kendisini aklın tarihi olarak kurar. *Böylece kendi kendisinden farklılaşmak/ ötelenmek suretiyle kendi kendisini yeniden temellük eder.* İşte *Geometrinin Kökeni* aklın bu şekilde dünyevi bir kaydedilişle serimlenmesi zorunluluğunu betimler. Hakikatin ve nesnelerin idealliğinin kuruluşu için kaçınılmaz bir serimlenmedir bu, ama aynı zamanda da göstergenin dışından anlama yönelen tehdittir. Yazının ârtında, göstergenin her zaman içi "boşalabilir"; uyanıştan, "yeniden etkinleştirme" den kaçabilir; ebediyen kapalı ve dilsiz kalabilir. Cournot için olduğu gibi, yazı burada "kritik çağ"dır.

Burada bu dilin –Hegel'in kimi uygun cümlelerinin Husserl'e (haklı veya haksız) göründüğü gibi– *doğrudan doğruya* spekülatif ve metafiziksel olmadığını gözden kaçırmamak gerekir. Zira kendi kendisine *telos* diyen ve kendi kendisini *telos* olarak çağıran, *dynamis*'i *energeia*'sına ya da *entelekhia*'sına yönelen bu *logos* ne *tarihte* vuku bulur ne de varlığı (hem metafiziksel aşkınlığının hem de sonsuz özünün edimselliğinin yanaşmaya tenezzül edeceği) yabancı bir ampiriklik gibi kateder. Tarihin ve varlığın dışında *logos hiçbir şeydir*; zira *logos* söylemdir, fiili sonsuzluk değil, sonsuz söylemselliktir; zira *logos* anlamdır. Fakat fenomenoloji anlamın gerçekdışılığının veya idealliğinin kendi öncülü olduğunu keşfetmiştir. Buna karşılık, kendi kendisini yansıtan ve dile getiren anlamın *ta kendisi* olan *logos* olmadan da ne kendinin geleneği olarak tarihin ne de varlığın bir anlamı olabilir. Tüm bu klasik mefhumlara karşın, fenomenolojinin klasik bir metafiziksel spekülasyon için kendi kendisinden *vazgeçmesi* söz konusu değildir – ki Husserl'e göre, tam aksine bu metafiziksel spekülasyon, kendi amaçladıklarının sarih enerjisini fenomenolojide bulmalıdır. Bu demektir ki fenomenoloji klasik metafiziği eleştirirken, metafiziğin en derin projesini gerçekleştirir. Husserl bunu kabul eder, hatta daha doğrusu –özellikle *Descartes'çı Meditasyonlar*'da– kendisi ileri sürer. Fenomenolojinin sonuçları "varlığın nihai bilgisine metafizik demek gerektiği doğruysa, metafizikseldir". "Fakat bu sonuçlar alışılageldik anlamıyla metafizikten başka her şeydir; tarihi boyunca yozlaşmış bu metafizik 'ilk felsefe' olarak ilk ku-

rulduğu zamanlardaki ruhla kesinlikle uyumlu değildir" "fenomenoloji... yalnızca naif metafiziği bertaraf eder... fakat genel olarak metafiziği dışlamaz" (*Descartes'çı Meditasyonlar*, 60 ve 64. Kısımlar). Zira tinsel tarihselliğin en evrensel *eidos*'unun içerisinden, felsefenin fenomenolojiye dönüşümü farklılaşmanın son kademesi olacaktır (kademe, yani *Stufe*, yapısal düzey veya genetik aşama).[25] Bundan önceki iki kademe, önce teoretik-öncesi bir kültür kademesi, sonra da teoretik ya da felsefi proje kademesidir (Yunan-Avrupa ânı).[26]

Telos veya *Vorhaben*'ın (tasarı) –yani aynı anda sonsuz bir pratik iş olarak sunulan sonsuz teoretik öngörünün– fenomenolojik bilince mevcudiyeti, Husserl her *Kantçı anlamda İdea*'dan bahsettiğinde belirtilir. Bu Kantçı anlamda İdea, fenomenolojik apaçıklıkla, fiili ve upuygun apaçıklıktaki özsel bir taşmanın kanıtı olarak sunulur. Öyleyse Husserl'in güzergâhına çeşitli noktalarda müdahil olan bu Kantçı anlamdaki İdea'ya yakından bakmak gerekecektir. Belki o zaman bu İdea'nın bizzat fenomenolojinin İdeası ya da projesi olduğu görülecek, fenomenolojinin fiili apaçıklıklar ya da belirlenimler sisteminden taşmak –onun kaynağı veya ereği olarak taşmak– suretiyle fenomenolojiyi mümkün kılan şey olduğu anlaşılacaktır.

Telos bütünüyle açık olduğundan, açıklığın ta kendisi olduğundan, onun tarihselliğin en kuvvetli yapısal *a priori*'si olduğunu söylemek, onu varlığın ve anlamın türeyişini şekillendirecek ve içinde taşıyacak statik ve belirli bir değer olarak tayin etmek değildir. *Telos* tarihin somut olanaklılığıdır; tarihin bizzat doğuşu ve genel olarak oluşun anlamıdır. Dolayısıyla, yapısal anlamda, köken olarak ve oluş olarak türeyişin ta kendisidir.

Tüm bu gelişmeler çeşitli indirgenemez türeyiş türleri ile yapı türleri arasında yapılan ilk ayrım sayesinde mümkün olmuştur: dünyevi türeyiş ve aşkınsı türeyiş; ampirik yapı, eidetik yapı ve aşkınsı yapı. Şu anlam-

25. Geç dönem Husserl'e ait bu tabirler *eidos*'un, *logos*'un ve *telos*'un potansiyelden edime geçişi belirledikleri Aristotelesçi metafizikte olduğu gibi tanzim edilir. Şüphesiz, Husserl'in *Entelekhia* da dediği Tanrı'nın adı gibi, bu mefhumlar da aşkınsı bir belirti uyarınca tayin edilmiş olup, metafiziksel erdemleri fenomenolojik tırnak işaretleriyle nötrleştirilir. Fakat elbette bu nötrleştirmenin olanaklılığı, onun saflığının, koşullarının ya da "güdülenimsizliği"nin (*immotivation*) olanaklılığı hep problem arz edecektir. Bu Husserl'in kendisi için de daima problem olmuştur; tıpkı bizzat aşkınsı indirgemenin olanaklılığı gibi. Aşkınsı indirgemenin daima metafizikle özsel bir yakınlığı vardır.

26. Bkz. *Krisis*, s. 502-3.

sal-tarihsel soru, yani "Hangi *genel olarak* türeyiş mefhumundan hareketle Husserlci kırınım ortaya çıkabilmiş ve anlaşılabilmiştir ve bu genel olarak türeyiş mefhumu hep aynı anlama mı gelmiştir? Husserl hangi *genel olarak* yapı mefhumuna dayanarak *iş görür* –ve ampirik, eidetik ve aşkınsı boyutlar arasında birtakım ayrımlar işletir– ve bu genel olarak yapı mefhumu, uğradığı bütün yer değiştirmelerde, hep aynı anlama mı gelmiştir? Son olarak da *genel olarak* yapı ile türeyiş arasında nasıl bir tarihsel-anlamsal ilişki vardır?", böyle bir tarihsel-anlamsal soru sormak, yalnızca peşinen dile dair bir soru sormak değildir; aşkınsı bir indirgemenin olanaklı olmasını ve kendi kendisine güdülenmesini sağlayan tarihsel zeminin birliğini sorgulamaktır; bizzat aşkınsı özgürlüğün kendi kendisini ayırdığı ve ayırmakla kökeninin ortaya çıkmasını sağladığı dünyanın birliğini sorgulamaktır. Husserl bu soruları tarihsel filoloji yönünden sormadıysa, ilk önce işlemsel araçlarının *genel olarak* anlamını sorgulamadıysa eğer, bunu naifliğinden, dogmatik ve spekülatif telaşından ya da dilin tarihsel yükünü göz ardı ettiğinden yapmamıştır. Bunun sebebi, *genel olarak* –indirgemenin getirdiği ayrımlardan önce– yapı ya da türeyiş mefhumunun anlamını sorgulamanın aşkınsı indirgemeden önce gelen şeyi sorgulamak anlamına gelmesidir. Aşkınsı indirgeme, kendinden önce gelen şeyin bütününden kendini koparark bu bütüne ve özellikle de onun tarihselliğine ve geçmişine erişim kazanmak isteyen sorunun özgür ediminden başka bir şey değildir. Aşkınsı indirgemenin olanaklılığı sorusu yanıtını bekleyemez. Zira sorunun olanaklılığının sorusudur; açıklığın kendisidir, Husserl'in "ebedi" olduğunu söylemeye yeltendiği (ki bu her halükârda Husserl düşüncesinde ne sonsuz ne tarihdışı demektir, hatta tam aksidir) *Aşkınsı Ben*'in her şeyi, özellikle de anlamsızlığın –sözgelimi, bilhassa burada, kendi ölümünün anlamsızlığının– vahşi ve çıplak olgusallığının olanaklılığını sorgulamaya çağrıldığı aralıktır.

SUFLE SÖZ*

Yazarken, yazdığımdan başka bir şey yok. Hissedip de söyleyemediğim ve elimden kaçan daha ne varsa, fikirlerden ya da çalıntı bir kelamdan ibaret, yok edip yerine başka bir şey koyacağım. (ARTAUD, Rodez, Nisan 1946)

... ne yöne dönersen dön, daha düşünmeye başlamadın.
(ARTAUD, *L'Art et la mort*/*Sanat ve Ölüm*)

SÖZE GİRERKEN Antonin Artaud'ya doğru konuşarak açtığımız söylemin naifliği. Bu naifliğin hafiflemesi için uzun süre beklemek gerekecekti: Aslında –lafı uzatmamak için şöyle söyleyelim– *kritik*/*eleştirel* söylem ile *klinik* söylem arasında bir diyaloğun açılması, bu diyaloğun da bu iki söylemin güzergâhlarının ötesine geçmesi, ikisinin de kaynağında ve ufkunda ortak olan bir şeye ilişkin olması gerekiyordu. Bu ufuktan ve bu kökenden ne mutlu ki bugün daha çok haberdarız. Yanı başımızda Maurice Blanchot, Michel Foucault ve Jean Laplanche bu iki söylemin sorunlu birliğini sorgulamış ve ikiye bölünmeksizin, hatta iki yönde bile dağıtılmaksızın, bir solukta *hem* delilikten *hem* de yapıttan bahsedecek, bunu da öncelikle bunların gizemli birlikteliğine dalarak yapacak bir sözün cereyan edişini görmeye çalışmıştır.

Binbir nedenden ötürü, sadece maddi nedenler de değil, bu çabalarda çözüme kavuşturulmadan bırakıldığını düşündüğümüz sorulara –hukuken öncelikli olduklarını teslim etsek de– burada giremiyoruz. Bize

* Fr. *La Parole soufflée:* Metinde *souffler* kelimesini ve türevlerini yerine göre farklı kelimelerle karşıladım. Fakat bu kelime, metinde geçtiği hemen her yerde, "sufle etmek", "fısıldamak", "üflemek", "üfürmek", "gizlice kaçırmak", "araklamak", "uçurmak" (yıkmak, yok etmek anlamında) vs. gibi farklı anlamlarına, vurgu değişebilse de aynı anda gönderir. –*ç.n.*

öyle geliyor ki şu iki yorumun* (tıbbi yorum ve diğeri) ortak zemini –en iyi ihtimalle– uzaktan gösterilmiş olsa da *fiilen* bu ikisi hiçbir metinde asla birbirine karıştırılmaz. (Bunun nedeni öncelikle bunların yorum olması mıdır? Peki ama yorum nedir? Bu soruları havaya atıyoruz ki ileride Artaud'nun onları zorunlu olarak nereye düşüreceğini görelim.)

Fiilen dedik. *Hölderlin et la question du père*'de (Hölderlin ve Baba Sorunu)** "şiirsel biçimler ile psikolojik yapılar arasında kalan alan"ın katedilmesini ve "analojik figürlerin, her iki yönde, hissettirilmeden aktarılmasını mümkün kılan" bir birlik yanılsaması üreten "olağanüstü hızlı salınımlar"ı[1] betimlerken, Michel Foucault burada özsel ve hukuksal bir imkânsızlığın söz konusu olduğuna hükmeder. Bu imkânsızlık bir nevi sonsuz bir yakınlığı dışlamak şöyle dursun, tam da bu yakınlıktan ileri gelir: "Bu iki söylem, daima birinden diğerine çevrilebilir ve her biri için gösterilebilir nitelikte olan bir içeriğin özdeşliğine rağmen, şüphesiz derin bir uyuşmazlık içindedir. Şiirsel yapılar ile psikolojik yapıların birlikte deşifre edilmesi asla aralarındaki mesafeyi azaltmayacaktır. Gelgelelim bunlar birbirlerine sonsuz yakındırlar, tıpkı olanaklıyı kuran olanaklılığın olanaklıya yakın olması gibi; zira yapıt ile delilik arasındaki *anlam sürekliliği* ancak aralarındaki *kopuşun mutlaklığı*'nın belirmesine izin veren *aynılık muamması* temelinde mümkündür." Fakat Foucault az ileride şunu da ekler: "Bu da soyut bir figür değil, kültürümüzün kendi kendisini sorgulamasını gerektiren tarihsel bir ilişkidir." Bu sorgulamanın bütünüyle *tarihsel* olan alanı –ki bu alanda iki söylem arasındaki örtüşmeye geri dönmek gerektiği kadar onu oluşturmak da gerekir– fiili bir imkânsızlığın nasıl olup da ilkesel bir imkânsızlık olarak sunulduğunu gösteremez mi? Yine de burada ilk iş tarihselliği ve iki imkânsızlık arasındaki farkı alışılmadık bir anlamda düşünmek olmalıdır ve bu hiç de kolay değildir. Nicedir düşünceden koparılmış olan bu tarihselliğin en fena kopuşu, yorum devrinin –yani tam da "yapıların deşifre edilmesi" denen şeyin– başlayıp sorunun nasıl ortaya konulacağını belirlediği anda mümkün olmuştur. Bu an *tarihte* olmadığı için belleğimizden de eksiktir.

* Fr. *commentaire*: Bu metinde "yorum" olarak karşıladığım bu kelime ilk anlamıyla eleştiri alanında yapılan metin incelemesini ifade eder. Yerine göre "(yakın) okuma", "inceleme" ya da "açıklama" kelimeleriyle karşılanabilir. Daha genel anlamda, herhangi bir konuyu açıklığa kavuşturmak için sunulan bir açıklama, şerh ya da sadece, Türkçedeki dar anlamıyla, öznel fikir bildirme anlamında "yorum" demektir. –*ç.n.*

** Jean Laplanche, Paris: PUF, 1961. –*ç.n.*

1. "Le 'non' du père" (Babanın "Hayır"ı), *Critique*, Mart 1962, s. 207-8.

Bize öyle geliyor ki klinik yorum ile kritik/eleştirel yorum her yerde özerkliklerini savunuyor ve birbirleri tarafından tanınmak ve saygı görmek istiyor olsa da –düşünülmeyen dolayımlamalardan geçerek az önce aradığımız birliğe gönderen bir birlik içerisinde– aynı soyutlamayı, aynı yanlış anlamayı ve aynı şiddeti paylaşan suç ortaklarıdır. Eleştiri (estetik, edebi, felsefi, vs. eleştiri), tam da bir düşüncenin anlamını ya da bir yapıtın değerini ruhsal-tıbbi indirgemelere karşı koruduğunu iddia ederken, tam tersi bir yoldan [o indirgemelerle] aynı sonuca varır: Ondan *bir örnek yaratır*; yani onu bir mesele, bir *vaka* haline getirir. Düşünsel bir yapıt ya da düşünsel bir macera, her şeyden önce özündeki değişmezliğin deşifre edilmeye çalışıldığı bir yapıya örnek ya da şehit sıfatıyla tanıklık etmeye çağrılır. Eleştiri için anlamı ya da değeri ciddiye almak ve onu bir mesele, yani *vaka haline getirmek* fenomenolojik parantez içine düşen örneğe bir öz anlamı yüklemektir. Temasının vahşi tekilliğine en duyarlı yorumun dahi en bastırılamaz jestiyle yaptığı budur. *Psikolojik indirgeme* ve *eidetik indirgeme* bildiğimiz haklı gerekçelerle birbirlerine kökünden karşıt olsalar bile, burada, yapıt ve delilik problemi karşısında aynı şekilde işler ve farkında olmaksızın aynı amacı güderler. Psikopatolojinin (ne tarz olursa olsun), yaptığı okumada bir Maurice Blanchot'nun mutlak derinliğine erişebileceğini varsaysak dahi, Artaud vakasına herhangi bir biçimde hâkim olması, temelde "şu garip Bay Antonin Artaud"nun aynı şekilde *nötrleştirilmesiyle* sonuçlanacaktır. Artaud'nun bütün macerası, Blanchot'nun *Le livre à venir*'inde (Gelecek Kitap), örnek niteliğine bürünür. Burada adeta "düşünce için özsel olan" –dahası hayranlık verici– bir "güçsüzlük (*impouvoir*)" (Artaud'dan bahseden Artaud) okuması söz konusudur. Artaud "adeta istemeye istemeye ve çığlıklarının da kaynağı olan patetik bir yanılgıyla, düşünmenin zaten hep, henüz düşünememek olduğu noktaya dokunmuştur: düşünce için adeta özsel olan, kendi tabiriyle, '*güçsüzlük*'" (s. 48). "Patetik yanılgı" örneğin Artaud'ya ait olan kısmıdır: Özsel hakikatin şifresi çözülürken elden çıkarılacaktır. Yanılgı Artaud'nun öyküsüdür, onun hakikat yolunda silinen izidir: hakikat, yanılgı ve tarih arasındaki ilişkilere dair Hegel öncesi bir tasavvurdur bu. "Şiirin düşünmenin bu imkânsızlığına –ki bu imkânsızlık düşüncenin kendisidir– bağlı olması, asla ortaya çıkarılamayacak hakikattir, zira daima çark eder ve [Artaud'yu] onu gerçek anlamda deneyimleyeceği noktanın altındaki bir noktada deneyimlemeye mecbur bırakır" (*a.y.*). Artaud'nun patetik yanılgısı: onu ümitsizce işaret ettiği hakikatten ayrı koyan kesafet, örneğin ve varoluşun kesafeti: sözün kalbindeki hiçlik, "varlığın ek-

sikliği", "yaşamdan ayrı düşmüş düşünce gibi bir skandal", vs. Onulmaz bir biçimde Artaud'ya ait olan şeyi, yani deneyiminin kendisini, eleştirmen zararsızca psikologlara ya da doktorlara terk edebilecektir. Fakat "biz, bize sunduğu kılı kırk yaran, emin ve titiz betimlemeleri söz konusu psikolojik halin analizleri gibi okuma hatasına düşmemeliyiz" (s. 51). Artık Artaud'ya ait olmayan şey, onu Artaud üzerinden okuyabildiğimiz, dile getirebildiğimiz, tekrarlayabildiğimiz ve sorumluluğunu üstlenebildiğimiz anda, Artaud'nun tanıklık etmekle kaldığı o şey, düşüncenin evrensel bir özüdür. Bu durumda Artaud'nun bütün macerası aşkınsı bir yapının belirtisinden başka bir şey değildir: "Zira yaşamdan ayrı düşmüş düşünce gibi bir skandalı Artaud asla kabul etmeyecektir; ayrılık olarak anlaşılan düşüncenin özünün –yani düşüncenin 'sonsuz kudretinin sınırı' olarak kendi kendisine karşı olumladığı bu imkânsızlığın– gelmiş geçmiş en dolaysız ve en vahşi deneyimine maruz kaldığında bile" (*a.y.*). Yaşamdan ayrı düşmüş düşünce, bildiğimiz gibi, Hegel'in de zaten birkaç örneğini verdiği zihnin/tinin şu belli başlı figürlerinden biridir. Bu durumda Artaud da bir diğer örneği temin edecektir.

Maurice Blanchot'nun düşünceleri bu noktada durur: Ne indirgenemez biçimde Artaud'ya ait olan şey, ne Artaud'nun bu skandalı kabul etmediği savını destekleyen olumlamanın kendisi[2] ne de bu deneyimin "vahşiliği" kendileri namına sorgulanır. Bu noktada durur dedik... yani, *neredeyse* durur – anca kaçınmak *gereken* ama gerçekte asla kaçınılmamış bir arzuyu dile getirecek kadar: "Artaud'nun bize söylediğini Hölderlin'in ve Mallarmé'nin söylediklerine –esin her şeyden önce esinin olmadığı o saf noktadır– yaklaştırmak isteyebiliriz. Fakat bu çok genel olumlamaların cazibesine kapılmamak gerek. Her şair aynı şeyi söyler, fakat biliriz ki yine de söylediği aynı değildir aslında, biriciktir. Artaud'ya ait olan yalnızca onundur. Söylediği şeyin şiddetine biz katlanamayız" (s. 52). Takip eden son satırlarda da bu biriciğin ne olduğu hakkında hiçbir şey söylenmez. Özsellik mevzusuna geri dönülür: "Bu sayfaları okurken, bir türlü bilmeyi beceremediğimiz bir şeyi öğreniyoruz:

2. Bu *olumlama*, ki adı "vahşet tiyatrosu"dur, ilk olarak J. Rivière'e mektupların ve ilk yapıtların sonrasında telaffuz edilse de aslında zaten onlara yön verir. "Vahşet tiyatrosu/orada olmayan bir boşluğun,/insan/yaşamında kendini gerçekleştirememenin korkunç âcizliğinin simgesi değil,/dehşet verici/ve üstelik kaçınılmaz bir zorunluluğun /olumlanmasıdır." "Le Théâtre de la Cruauté" (Vahşet Tiyatrosu), *84*, no. 5-6, 1948, s. 124. Çok değerli ve titiz bir çalışmanın ürünü olan *Œuvres complètes* (Bütün Yapıtları, Gallimard) baskısına yaptığımız her atıfta yalnız cildi ve sayfa sayısını belirtmekle yetineceğiz. Yayımlanmamış metinler ise parantez içindeki tarihle gösterilecektir.

düşünmenin olsa olsa kahredici olabileceğini; düşünmek gerekenin düşüncede düşünceden çark eden ve düşüncede bitip tükenmeksizin kendini tüketen şey olduğunu; acı çekmenin ve düşünmenin içten içe birbirine bağlı olduğunu" (*a.y.*). Bu özselliğe dönüşün sebebi nedir? Biricik hakkında tanımı gereği söylenecek bir şey olmaması mı? Burada bu fazlasıyla aşikâr sonuca varmakta acele etmeyeceğiz.

Maurice Blanchot'nun Hölderlin'i konu ettiği metin "Kusursuz Delilik"in[3] de aynı şema içinde hareket ettiğini düşünürsek, Blanchot Artaud'yu Hölderlin'e yaklaştırmaya pek istekli görünür. Blanchot, bir yandan iki söylemden birini seçme gereğinden kaçma zorunluluğunu ileri sürerken ("zira gizem, aslında söylemin iki biçiminden ne birinde ne diğerinde bulunan bir olayın eşanlı çifte okumasından ileri gelir aynı zamanda"; öncelikle de bu olay şeytani nitelikte olduğu ve "hastalık-sağlık karşıtlığının dışında durduğu" için), olayın tekilliğini ıskalayan tıbbi bilgi alanını daraltarak her türlü sürprizi önceden kontrol altına alır. "Tıbbi bilgi için bu olay 'kural' dahilindedir ya da en azından şaşırtıcı değildir; kâbuslarının yazmaya ittiği şu hastalar hakkında bilinen şeylere karşılık gelir" (s. 15). Tıbbi indirgemenin bu şekilde indirgenmesi özcü bir indirgemedir. Yine burada da "fazlasıyla genel... formüller"e itiraz eden Maurice Blanchot şöyle yazar: "Hölderlin'in yazgısında, müthiş bir şeyi müthiş bir şiddetle arzulamış olduğundan kırılma noktasına kadar gitmesi gerekmiş hayranlık uyandırıcı ya da olağanüstü bir kişiliğin yazgısını görmekle yetinemeyiz. Hölderlin'in kaderi yalnız ona aittir, fakat Hölderlin'in kendisi de dile getirdiği ve keşfettiği –ama sadece ona ait bir şey olarak değil, şiirsel özün hakikati ve olumlaması olarak dile getirdiği ve keşfettiği– şeye aittir... Hölderlin kendi yazgısına değil, şiirin yazgısına karar verir; gerçekleştirmek üzere yola çıktığı hakikatin anlamına... bu hareket de onun kendi hareketi değil, hakikatin bizzat gerçekleşme hareketi olup, bir noktada ve istemeye istemeye, Hölderlin'in şahsi aklının artık geri dönüşü olmayan saf bir gayrişahsi saydamlığa dönüşmesini gerektirir." Böylelikle, onca övgü dolu göndermeye rağmen bu yorumda ortadan kaybolan şey biricikliğin ta kendisi olur. Şans eseri de olmaz bu. Hatta biricikliğin kaybolması Hölderlinci hakikatin anlamı olarak sunulur. "... Sahici söz, dolayımlayan onda

3. "La folie par excellence", K. Jaspers, *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg – Hölderlin*'e önsöz, Paris: Minuit, 1953. Aynı özcü şema, bu kez daha da yalın bir halde, Blanchot'nun başka bir metninde ortaya çıkar: "La cruelle raison poétique" (Zalim Şiirsel Akıl), *Cahiers Renaud-Barrault. Artaud et le théâtre de notre temps* içinde, Paris: Julliard, 1958, s. 66.

kaybolduğu için dolayımlayan söz, hususiyetine son verir ve geldiği yere döner" (s. 30). Böylelikle Hölderlin yerine daima "şair" diyebilmeyi ve biriciğin bu şekilde dağılıp gitmesini mümkün kılan da biriciğin birliğinin ya da biricikliğinin –burada deliliğin ve yapıtın birliğinin– bir konjonktür, bir kompozisyon, hatta bir "kombinasyon" gibi düşünülmesidir: "Böyle bir kombinasyon bir daha gelmez" (s. 20).

Jean Laplanche, Blanchot'yu "katiyetle anti-'bilimsel' ve anti-'psikolojik'" dediği "idealist bir yorum" getirmekle suçlar (s. 11) ve kendine özgü farklarına rağmen Blanchot'nun da meylettiğini söylediği Hellingrath'ın kuramı yerine başka türde bir üniter kuram koymayı önerir. Ünitarizmden vazgeçmek istemeyen Laplanche Hölderlin'in "yapıtı ile onun delilik içerisinde, deliliğe doğru evrilmesini tek bir hareket dahilinde anlamak" ister, "bu hareket bir diyalektik gibi veznedilmiş ve bir kontrpuan gibi çokçizgili olsa da" (s. 13). Oysa hemen fark edilecektir ki bu "diyalektik" vezin ve bu çokçizgililik asla indirgenemeyen bir ikiliği karmaşıklaştırmaktan, Foucault'nun da haklı olarak dediği gibi, salınımların hızını (neredeyse hissedilemez olduğu noktaya değin) artırmaktan başka bir işe yaramaz. Kitabın sonunda yine biriciğin peşinde nefes nefese buluruz kendimizi; biricik haliyle yine söylemden kaçmıştır ve hep de kaçacaktır: "Şizofreninin gelişimi ile yapıtın gelişimi arasında kurduğumuz yakınlığın doğurduğu sonuçlar kesinlikle genelleştirilemez: Burada özel, hatta belki de biricik bir vakada şiirin akıl hastalığıyla ilişkisi söz konusu" (s. 132). Böylece bir kez daha birleştirilerek ve ezkaza elde edilmiş bir biriciklikle karşı karşıya kalırız. Zira bu biriciklik uzaktan da olsa biriciklik olarak duyurulduğunda, Blanchot'nun açıkça eleştirilen örnekçiliğine[4] geri dönülür. Haliyle, psikolojist üslup ile –onun tam karşısında duran– yapısalcı ya da özcü üslup neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır ve felsefi jest bizi cezbeder: Bundan böyle mesele, anlamını bildiğimiz ve hiçbir sürprize gebe olmayan şizofrenik ya da aşkınsı bir yapıya dayanarak şair Hölderlin'i anlamak değildir. Bilakis, Hölderlin genel olarak şizofreninin özüne açılan bir kapı olarak okunmalı ve şizofreninin özüne belki de en iyi, örnek niteliğinde bir erişimin orada nasıl şekillendiği görülmelidir. Bu öz, adına psikoloji, hatta antropoloji denen belirli bilimlerin elinin altında duran psikolojik ya da antropolojik bir olgu değildir: Hölderlin "... şizofreni meselesini evrensel bir problem olarak yeniden gün yüzüne çıkarır" (s. 133). Sadece in-

4. "Böylece Hölderlin'in varoluşu şiirin yazgısı için bilhassa örnek niteliğinde olacaktır; Blanchot bu yazgıyı 'yoklukla ilişki' olarak bizzat sözün özüne bağlar" (s. 10).

sani değil, evrensel bir problem: öncelikli olarak insani olmayan bir problem, zira gerçek bir antropoloji ancak şizofreninin olanaklılığından hareketle kurulabilir. Bu demek değildir ki şizofreninin olanaklılığı *fiilen* insandan başka varlıklarda da görülebilir. Bu sadece şu demektir: Şizofreninin olanaklılığı, peşinen oluşturulmuş ve bilinen bir insan özünün sıfatlarından biri değildir. Tıpkı "kimi toplumlarda Yasaya, Simgesele erişimin babalık kurumundan başka kurumlara verilmiş" olması gibi (s. 133) –ki babalık kurumunun ön-anlamasını mümkün kılar– analojik olarak, şizofreni de insan denen olan'ın çeşitli boyutlarından ya da olanaklılıklarından bir tanesi değil, bize insanın hakikatini açan yapının ta kendisidir. Bu açılma Hölderlin vakasında örnek teşkil edecek biçimde gerçekleşir. Biriciğin, tanımı gereği, evrensel bir figür için bir örnek ya da vaka teşkil edemeyeceği düşünülebilir. Bu doğru değildir. Örnek niteliği yalnızca görünürde biriciklikle çelişir. Örnek mefhumunda söz konusu olan çokanlamlılık herkesin malumudur: klinik söylem ile kritik /eleştirel söylem, anlamı veya değeri indirgeyen söylem ile bunları geri kazanmak isteyen söylem arasındaki suç ortaklığının kaynağıdır. Michel Foucault'nun kendi adına şu sonuca varmasını mümkün kılan da budur: "...Hölderlin biricik ve örnek bir yer tutar" (s. 209).

Hölderlin ve Artaud vakası bu şekilde olmuştur. Amacımız hele ki bu okumaların esasını reddetmek ya da eleştirmek kesinlikle değil. Bunlar haklı, verimli ve doğru okumalar; üstelik burada harikulade bir şekilde icra edilmiş ve muazzam bir ilerleme kaydetmemizi sağlayan eleştirel bir dikkatle ortaya konmuşlardır. Öte yandan, biriciğin ele alınma tarzına şüpheyle yaklaşıyorsak, bunun öznel varoluşun, yapıtın özgünlüğünün ya da güzelin tekilliğinin –ahlaki ya da estetik bir kaygıyla– kavramın şiddetinden korunması gerektiğini düşünmemizden kaynaklanmadığı herhalde teslim edilecektir. Aynı şekilde, biriciğin karşısındaki sessizlikten ya da yenilgiden müteessir göründüğümüzde de biriciği indirgemek, analiz etmek ve onu iyice parçalayıp ayrıştırmak gerektiğini düşündüğümüzden değildir. Daha iyi bir ifadeyle, şuna inanıyoruz: Hiçbir yorum, kritiği/eleştiriyi ve kliniği alttan alta destekleyen farkların (delilik ile yapıt, ruh ile metin, örnek ile öz, vs. farklarının) kök saldığı birliği deşmek suretiyle yorum olarak kendi kendisini yok etmedikçe, bu yenilgilerden kaçamaz. Burada sadece olumsuz yoldan yaklaştığımız bu birlik zemini, yukarıda bahsettiğimiz yorumlarda, bize öyle geliyor ki, asla tematik bir değer kazanmamış –ve doğrusu, metafiziksel tarih kavramının sevmediği– bir anlamda *tarihsel*'dir. O halde bu arkaik zeminin keşmekeşli mevcudiyeti, bu noktada Antonin Artaud'

nun çığlıklarının kendi rezonanslarına çekecekleri söylemi mıknatıslayacak. Yine bir kez daha uzaktan olacak bu, zira en başta ileri sürdüğümüz naiflik koşulu biçemsel bir koşul değildi.

Başlangıç olarak, Artaud'nun bize ayrışmadan önce gelen bu birliği öğrettiğini söylüyorsak eğer, Artaud'yu bize öğrettiği şeyin örneği olarak kavradığımızdan değil. Onu anlıyorsak, bize ders vermesini bekleyemeyiz. Yukarıdaki değerlendirmelerimiz de hiçbir şekilde yöntembilimsel mukaddime ya da Artaud vakasına yeni bir yaklaşımın habercisi olacak genellemeler değil. Daha ziyade, Artaud'nun kökünden yerle bir etmek istediği sorunun ta kendisini işaret ediyorlar: Artaud'nun bıkıp usanmadan saptırıldığını, hatta imkânsız olduğunu haykırarak öfkeli çığlıklarını durmaksızın üzerine kustuğu şeyi. Zira bu gürlemelerin bize vadettiği ve *varoluş, et, yaşam, tiyatro* ya da *vahşet* adları altında dile getirilen bu şey, delilikten *ve* yapıttan önce, ürün vermeyen bir sanatın anlamıdır; kendi kendisinden başka bir şeye erişim sunan bir yol ya da deneyim olmayı reddeden bir sanatçının varoluşudur; beden olan bir sözün, tiyatro olan bir bedenin ve –kendisinden daha eski bir yazıya, bir kök-metne ya da bir kök-söze tabi olmaktan çıktığı için– metin olan bir tiyatronun varoluşudur. Artaud klinik ya da kritik/eleştirel tefsirlere mutlak surette –ve bizce daha önce görülmedik bir biçimde– direniyorsa eğer, bunu kendi macerasının özel bir boyutuyla, yani macerasında örneklemenin *ta kendisine* yönelik itirazın *ta kendisi* olan şeyle yapar ("macera"dan kastımız yaşam ile yapıtın birbirinden ayrılmasından önce gelen bir bütünlüktür). Eleştirmen ile doktor burada anlamlan(dır)mayı reddeden bir varoluş karşısında, yapıtsız olduğu iddiasındaki bir sanat ve iz bırakmadığı –yani fark-sız olduğu– iddiasındaki bir dil karşısında çaresizdir. Yaşamın bir dışavurumu değil, saf bir yaratımı olacak, asla bedenden uzağa düşerek bir göstergeye, yapıta ya da nesneye dönüşmeyecek bir tecellinin peşinde, Artaud bir tarihi yok etmek istemiştir; yukarıda bahsettiğimiz çabalara az çok gizliden gizliye esin olan ikici metafizik tarihini: ruh ve beden ikiliği ile (elbette gizlice) bu ikiliğe dayanan söz ve varoluş, metin ve beden, vb. ikilikleri. "Yorumları" mümkün kılan, çünkü *zaten* o yorumlanan yapıtlara da hükmeden bir yorum metafiziği. Artaud'nun anladığı anlamıyla teatral olmayan, zaten kendileri de tehcir edilmiş yorumlardan ibaret yapıtlar. Bu tehcir arifesine değin kendi etini döverek uyandırmaya çalışan Artaud, sözünün bedeninden uzağa kaçırılmasını (*soufflée*) menetmeye çalışmıştır.

Kaçırılmak: Sözü tanıyarak onu bir düzene, özsel hakikat düzeni-

ne ya da gerçek, psikolojik ya da başka türlü bir yapının düzenine oturtmak isteyen olası bir yorumcu tarafından *aşırılmak* olarak anlayalım bunu. İlk yorumcu burada dinleyici ya da okurdur; vahşet tiyatrosunda bir "seyirci"nin artık olmaması gereken bir anlamda alıcıdır.[5] Artaud biliyordu ki bedenden düşen her söz, anlaşılmak ya da alımlanmak üzere sunulan ve kendi kendisini görülesi bir şey olarak sunan her söz, doğrudan doğruya çalınmış söze –tam da anlam olduğu için sahip olmadığım anlama– dönüşür. Hırsızlık daima bir söz hırsızlığı, bir metin ya da bir iz hırsızlığıdır. Bir mülkün çalınması ancak söz konusu şey birinin mülkü ise, dolayısıyla bir söylemin –en azından– andıyla bağlanmak suretiyle bir anlam ve değer kazanmışsa hırsızlık olur. Bu söylediğimizi ahlaki, ekonomik, siyasi ya da hukuki düzende ileri sürülen diğer bütün hırsızlık kuramlarının reddi gibi yorumlamak budalalık olur. Bu önerme söz konusu söylemlerden önce gelir, zira hırsızlığın özü ile genel olarak söylemin kökenini, açıkça ve aynı soruda, iletişime sokar. Hırsızlık hakkındaki her söylem, şu veya bu çembere alınarak belirlendiği her seferinde, bu soruyu zaten muğlak bir biçimde çözüme kavuşturmuş ya da bastırmıştır; ilk olacak bir bilmenin –"çalmanın ne demek olduğunu herkes bilir"– tanıdıklığında zaten güven bulmuştur. Fakat söz hırsızlığı herhangi bir hırsızlık değildir; hırsızlığın bizzat olanaklılığıyla karışır ve en temel hırsızlık yapısını tanımlar. Artaud da bizi bunu düşünmeye itiyorsa eğer, bu artık bir yapıya örnek olarak düşünülemez; zira mesele örnek yapısını bu niteliğiyle teşkil eden şeyin ta kendisi, yani hırsızlıktır.

Sufle edilmek: Aynı zamanda, kendisi de bedeninin şiirinden, jestlerimin tiyatrosundan daha kadim bir metni okuyan *başka* bir sesten *esinlenmek/soluk almak* olarak anlayalım bunu. Esinlenme birden çok karakterle oynanan bir hırsızlık dramıdır; klasik tiyatronun yapısıdır: Suflörün görünmezliği, zaten başka bir elle yazılmış bir metin ile zaten tam da alımladığı şeyden yoksun kalmış bir tercüman arasındaki kaçınılmaz *différance*'ı ve geçişleri sağlar. Artaud suflörün olanaklı olduğu, bedenin de yabancı bir metnin emrinde olduğu bir sahnenin yanıp yok

5. Seyirci vahşet sahnesinin dışında, ondan önce ya da sonra var olmamalı, onu ne beklemeli ne temaşa etmeli ne de ondan sonra yaşamaya devam etmeli, hatta ve hatta seyirci olarak var olmamalıdır bile. *Tiyatro ve İkizi*'nde "sahnelerne", "Sahne dili", "müzik aletleri", "ışık", "kostüm" gibi onlarca bitmez tükenmez tanım arasından beliren gizemli ve özlü formül buradan gelir. Seyirci problemi böylece bitirilir: "*Seyirci*: Önce tiyatro var olacak" (IV. Cilt, s. 118; Türkçesi: *Tiyatro ve İkizi*, çev. Bahadır Gülmez, YKY, 2. basım, 2009).

olmasını arzulamıştı. Suflör mekanizmasının havaya uçmasını (*soufflée*), hırsızlık yapısının paramparça olmasını istemişti. Bunun için hem şiirsel esinin hem de klasik sanat –özellikle de tiyatro– ekonomisinin tek bir hamleyle yok edilmesi gerekiyordu. Aynı hamleyle bunların dayandığı metafiziği, dini, estetiği, vs. de yok etmek ve böylece hırsızlık yapısına sığınma imkânının kalmadığı bir dünyayı Tehlikeye açmak gerekiyordu. Vahşet Sahnesini uyandırmak suretiyle Tehlikeyi geri getirmek: Artaud'nun en azından *kendi dile getirdiği* niyeti buydu. Biz de burada, bilinçli bir sapmanın haricinde, bu niyetin izlerini süreceğiz.

Jacques Rivière'e mektuplarda bir tema olarak karşımıza çıkan *güçsüzlük*,[6] bildiğimiz gibi, basit bir âcizlik, "diyecek bir şeyi olmama"nın kısırlığı ya da esin yokluğu değildir. Aksine, esinlenmenin ta kendisidir: Bir boşluğun kuvvetidir; bir suflörün, nefesini içine çekmek suretiyle, tam da bana gelmesine izin verdiği ve *kendi adıma* dile getirebildiğimi sandığım şeyi benden aşıran nefesinin kasırgasıdır. Esinin cömertliği, nereden geldiğini bilmediğim ya da (Antonin Artaud isem) nereden geldiğini ve kimin söylediğini bilmediğimi bildiğim bir sözün olumlu ortaya çıkışı, *başka* nefesin (*souffle*) bu doğurganlığı, güçsüzlüktür: sözün yokluğu değil, radikal sorumsuzluğu, sözün kudreti ve kökeni olarak sorumsuzluk. Hep bana sufle edilen/benden kaçırılan ve tam da beni ilişkilendirdiği şeyi benden aşıran bir sözün eterinde kendimle ilişkilenirim. Söz bilinci, yani kısaca bilinç, benim sözlerimi savurduğum anda ve yerde kimin konuştuğunu bilmemektir. Öyleyse bu bilinç aynı zamanda bir bilinçsizliktir ("Bilinçdışımda duyduklarım başkalarının sesi", 1946) ve ona karşı yeniden başka bir bilinç oluşturmak gerekecektir: bu kez zalimce kendi kendisine mevcut olacak ve kendi konuştuğunu duyacak bir bilinç. Bu sorumsuzluğun tanımını yapmak ne ahlakın işidir ne mantığın ne de estetiğin, zira bu sorumsuzluk bizzat varoluşun toptan ve kökten yitip gidişidir. Artaud'ya göre bu aynı zamanda ve öncelikle Bedenimde ve Yaşamımda meydana gelir: Bu tabirler metafiziksel belirlenimlerin ve ruhu bedenden, sözü jestten, vs. ayıran "varlığın sınırlılıkları"nın ötesinde bir anlamda anlaşılmalıdır. Yitip gidiş tam da bu metafiziksel belirlenimdir; farkında olmadan bu metafiziğe tabi olan ve Jacques Rivière'in temsil ettiği bir dünyada ve bir edebiyatta anlaşılmasını istiyorsam, yapıtımı bu metafiziksel belirlenime sokuşturmam gerekecektir. "Yine burada da yanlış anlaşılmaktan çekiniyorum. Şunu iyi anlamanızı isterim: Mesele esin deyip geçtiğimiz şeye indirgenebilecek

6. Bu kelime ilk olarak *Siniröl çer*'de ortaya çıkar (I, s. 90).

şu az çok varoluş meselesi değil, büsbütün bir yokluk, hakiki bir yitip gitme meselesidir" (I, s. 20). Artaud durmadan şunu söylüyordu: Sözün kökeni ve ivediliği, Artaud'yu kendi kendisini dışavurmaya iten şey ondaki söz yokluğunun kendisiyle, kendi adına "diyecek bir şeyi olmaması" ile karışıyordu. "Şiirlerimin bu dağınıklığı, biçimsel kusurları, düşüncemdeki bu sürekli sarkma, tüm bunlar yeterince çalışmamaya, enstrümanıma sahip çıkamayışıma, *zihinsel gelişimimin* eksikliğine bağlanamaz; bunlar ruhumdaki temel bir çöküşe, düşüncemdeki –hem temelli hem anlık– bir nevi erozyona, gelişimimin maddi yararlarına geçici olarak sahip çıkamayışa, düşünce unsurlarının anormal bir biçimde birbirinden ayrılmasına atfedilmeli... Şu halde düşüncemi kırıp geçiren bir şey var; beni olabileceğim şeyi olmaktan alıkoymayan ama beni, deyim yerindeyse, muallakta bırakan. *Bulduğum* kelimeleri benden kaçıran kaçamak bir şey" (I, s. 25-26, vurgular Artaud'nun).

Bu betimlemenin örnek niteliğine dikkat çekmek, ilginç olduğu kadar kolay ve bir ölçüde de haklı olurdu. "Temelli" ve "anlık", "hem temelli hem anlık" olan bu erozyonu gerçekleştiren, "*bulduğum* kelimeleri benden kaçıran kaçamak bir şey"dir. Kaçamak olan anlıktır, fakat bundan fazlasıdır aynı zamanda. Kaçamak (*le furtif*) –Latincede– hırsızın hareket etme tarzıdır; bulduğum kelimeleri benden araklamak için elini çok çabuk tutması gereken hırsızın. Zira görünmeden beni kelimelerimden ayıran o hiç'e sızmalı ve ben daha bulmadan onları benden yürütmelidir ki bulduğum zaman onlardan zaten hep yoksun olduğumdan emin olayım. Kaçamaklık o halde kendinden kaçışta daima sözün içini oyan o mülksüzleştirme gücü olacaktır. "Kaçamak" sözcüğündeki hırsızlık göndermesi; kaçak (*fugitif*), anlık (*fugace*) ve kaypak (*fuyant*)* olanla görünmez ve sessiz bir temas kuracak şekilde kaydırılan o "sinsi dalavere" anlamı (hırsızlığın hırsızlığı, zorunlu bir hareketle kendi kendisinden kaçan kaçamak) gündelik dilde silinip gitmiştir. Artaud kelimenin gerçek anlamını ne bilmezden gelir ne de özellikle vurgular; silinme hareketi dahilinde kalır: *Siniröl̇çer*'de (s. 89) "yitip gidiş", "kayıp", "mülksüzleş(tir)me", "düşüncedeki tuzaklar" hakkında konuşurken laf kalabalığından ibaret olmayan şu "kaçamak kaçırmalar"dan (*rapts furtifs*) bahseder.

Konuştuğum anda, bulduğum kelimeler, kelime oldukları andan iti-

* Bu kelimelerin kendileri ve Türkçe karşılıkları bundan daha ince nüansları ve geçişleri içermekle beraber, birbiriyle ilişkilerini ve aralarındaki farkları daha iyi vurguladığını düşündüğüm karşılıkları tercih ettim. –*ç.n.*

baren, bana ait değildirler; kökensel olarak *tekrarlanırlar* (Artaud tekrarın imkânsız olduğu bir tiyatroyu arzular. Bkz. *Tiyatro ve İkizi*, IV, s. 91). Önce kendimi duymalıyımdır. Kendi kendine konuşmada olduğu gibi diyalogda da konuşmak kendini duymaktır. Duyulduğum anda, kendimi duyduğum anda, *kendini* duyan ben, *beni* duyan ben, konuşan ve söz alan ben olur; kendi adına konuştuğunu ve duyulduğunu düşünen kişiden sözü *–onun sözünü asla kesmeksizin–* alan ben olur. Konuşan kişinin adına sızan bu fark ise hiçtir; kaçamağın kendisidir: Yokluğunda hiçbir sözün soluklanamayacağı anlık ve kökensel kaçışın yapısıdır. Kaçış kökensel *muamma* olarak vuku bulur; diğer bir deyişle, kökenini ve anlamını saklayan, nereden geldiğini ve nereye gittiğini asla söylemeyen bir söz ya da hikâye (*ainos*) olarak; öncelikle bunu kendi de bilmediği için ve bu bilmezlik, yani kendine ait bir *özne*'sinin olmayışı onun başına gelen bir şey değil, onu bizzat kuran şey olduğu için. Kaçış, akabinde hırsızlık ve gizlenme şeklinde kurnuma uğrayan şeyin başlangıçtaki birliğidir. Kaçışı münhasıran ya da esasen hırsızlık (kaçırma) ya da tecavüz olarak anlamak psikolojiye, antropolojiye ya da öznellik metafiziğine (bilinç, bilinçdışı ya da kişiye has beden) özgü bir olgudur. Hiç şüphesiz Artaud'nun düşüncesinde de bu metafiziğin kuvvetli bir etkisi vardır.

Bundan böyle konuşan özne denen şey artık konuşan kişinin kendisi ya da sadece konuşan kişi değildir. Konuşan özne indirgenemez bir ikincillikte ortaya çıkar; bu ikincillik, konuşan öznenin hiçbir zaman orada olmayan bir yeri beyhude arayıp durduğu, sözün organize bir alanından hareketle zaten hep kaçan kökendir. Bu organize alan kimi ruh ya da dilsel olgu kuramlarıyla betimlenebilecek bir alan değildir sadece. Her şeyden önce –ama sadece bu anlamda– kelimelerimi ve sözdizimimi içinden çekip almam gereken kültürel alandır; yani içinde yazarken okumam gereken tarihsel bir alandır. Hırsızlık yapısı zaten sözün dille ilişkisini içerir (zaten bu ilişkide barınır). Söz çalınmıştır: Dilden çalındığı için de aynı suretle kendi kendisinden, yani üzerindeki mülkiyetini ve inisiyatifini zaten hep kaybetmiş olan hırsızdan da çalınmıştır. Nasıl ağırlayacağı öngörülemediği için, okuma edimi söz ya da yazı edimini deler. Bu delikten geçerek kendimden kaçarım. Deliğin şekli –ki aslında harekete geçirdiği bir psikanalizin ve bir varoluşçuluğun söylemleri için "şu garip Bay Antonin Artaud" örnek temin edecektir– Artaud'nun yapıtlarında biraz ileride sorgulayacağımız skato-teolojik bir tematikle iletişime girer. Sözün ve yazının itiraf edilemez biçimde hep bir okumadan alınmış olması: Budur kökensel hırsızlık, hem beni saklayan hem de

başlama kudretimi *yürüten* en arkaik kaçış. *Zihin* yürütür. Ağızdan çıkan ya da yazılı olarak kaydedilen söz, *lafız/harf* hep çalınmıştır. Hep çalıntıdır çünkü hep *açıktır*. Asla yazarına ya da alıcısına ait/has değildir ve doğası gereği hiçbir zaman has/uygun bir özneden has/uygun bir özneye giden yolu izlemez. Bu da nihayetinde gösterenin özerkliğini lafzın tarihselliği olarak kabul etmektir: gösteren, benden önce ve tek başına, benim demek istediğimi sandığımdan fazlasını söyler ve ona istinaden benim demek-istemem, edenden ziyade edilen olduğundan, eksik kalır, hatta denebilir ki *edilgin olarak* kaydedilir – her ne kadar bu eksikliğin yansımasında/düşünülmesinde (*réflexion*) dışavurumun ivediliği fazlalık olarak belirlense de. Anlamın katmanlaşması ve tarihsel gücülleşmesi olarak özerklik: tarihsel bir sistem, yani bir noktada açık bir sistem. Sözgelimi *souffler* kelimesini aşırı yükleyen aşırı-anlamlılık daha onlarca açıdan buna örnektir.

Söz konusu yapının bu banal betimlemesini daha fazla uzatmayalım. Artaud bu yapıya örnek teşkil etmez. Onu patlatmak ister. Bu yitip gidiş ve mülksüzleş(tir)me esininin karşısına iyi bir esini koyar – tam da eksiklik olarak anlaşılan esinde eksik olan esini. İyi esin, okumadığı ve her metinden önce geldiği için kendisine hiçbir şey dikte edilmesine izin vermeyen hayat nefesidir/enerjisidir (*souffle de la vie*). Mülkiyetin henüz hırsızlık olmadığı bir yerde kendi kendisine sahip çıkan nefestir. Beni yeniden kendi kendimle gerçek bir iletişime sokacak ve sözü bana geri verecek bir esinlenme: "Zor olan insanın yerini bulması ve kendi kendisiyle yeniden iletişim kurması. Bütün iş şeylerin bir nevi topaklaşmasında, bütün bu ruhsal cevherlerin tam da bulunması gereken bir noktanın etrafında toplanmasında. / Benim düşünce hakkındaki fikrim de şu: / KESİNLİKLE ESİN DİYE BİR ŞEY VAR" (*Sinirölçer*, I. s. 90, vurgular Artaud'nun). "Bulunması gereken" tabiri ileride bir sayfayı daha işaretleyecektir. O vakit Artaud'nun bu şekilde her seferinde bizzat bulunmaz olanı tayin edip etmediğini sormak gerekecektir.

İyi esinin kaynağı olan yaşam, eğer bu yaşam metafiziğine nail olmak istiyorsak, biyoloji bilimlerinin bahsettiğinden önce gelen bir yaşam olarak anlaşılmalıdır: "Ayrıca 'yaşam' sözcüğünü telaffuz ettiğimizde şunu iyi anlamak gerekiyor ki olguların dış yüzünden tanıdığımız yaşamı değil, *biçimlerin değemediği* şu narin ve kıpır kıpır ateşi kastediyoruz. Bu zamanda hâlâ bir cehennem ve hakikaten lanetli bir şey varsa eğer, o da yakıldıkları kazığın üzerinde işaret göndermeye çalışan mahkûmlar gibi olmak varken sanatsal yoldan biçimlerle oyalanmaktır" (*Le Théâtre et la culture / Tiyatro ve Kültür*, V, s. 18. Vurgular bana ait).

"Olguların dış yüzünden tanıdığımız" yaşam öyleyse biçimlerin yaşamıdır. Artaud *Etin Konumu*'nda bu yaşamın karşısına "yaşam gücü"nü koyar (I, s. 235).[7] Vahşet tiyatrosunun güç ile biçim arasındaki bu farkı küçültmesi gerekecektir.

Az önce "kaç(ır)mak" dediğimiz şey Artaud için bir soyutlama değildir. Kaçamak kategorisi sadece etten kemikten arınmış ses ya da yazı için geçerli değildir. Fark, fenomeni dahilinde, çalınmış gösterge ya da yürütülmüş nefesse eğer, öncelikle, hatta kendi içinde de mutlak mülksüzleşmedir; kendi kendimden yoksunluk olarak, varoluşumun kaçışı, dolayısıyla hem bedenimin hem zihnimin –tek kelimeyle ten veya etimin– çalınması olarak beni oluşturan şeydir. Sözüm eğer nefesim değilse, lafzım eğer sözüm değilse, bu nefesimin zaten artık bedenim olmamasından, bedenimin artık jestim olmamasından, jestimin de artık yaşamım olmamasındandır. Tüm bu farklarla paramparça olmuş et tiyatroda yeniden bütünleştirilmelidir. Bir et metafiziği, yani varlığın yaşam olarak, zihnin de kişiye has beden, ayrılmamış düşünce, "karanlık" zihin olarak belirlendiği bir metafizik (zira "Açık Zihin maddeye aittir", I, s. 236): İşte *Tiyatro ve İkizi*'ni ilk yapıtlara ve güçsüzlük temasına bağlayan kesintisiz ve hep gözden kaçan çizgi budur. Bu et metafiziğine aynı zamanda mülksüzleşmenin azabı ve kaybedilen yaşamın, ayrı düşmüş düşüncenin, zihinden uzağa sürülmüş bedenin deneyimi hükmeder. İlk çığlık budur. "Yaşamı düşünüyorum. Tertip edebileceğim tüm sistemler yaşamını yeniden kurmakla uğraşan bir adamın çığlıklarına erişemez asla... Etrafımı saran bu dile gelmemiş güçleri bir gün illaki aklımın alması, dışarıdan çığlık biçiminde olan bu güçlerin bir gün illaki ulu düşüncenin yerini almaları gerekecek. Entelektüel çığlıklar var, iliklerin *duyarlılığından* gelen çığlıklar. İşte benim Et dediğim de bu. Düşüncemi yaşamımdan ayırmıyorum. Dilimin her bir titreşiminde, düşüncenin tüm yollarını etimde yeniden katediyorum... İyi ama bütün bu Et kuramının, daha doğrusu Varoluşun ortasında neyim ki ben? Yaşamını kaybetmiş ve onu yerine koymak için her yolu deneyen bir adam... Fakat etin bana bir Varlık metafiziği ve kesin bir Yaşam bilgisi vermesi gereken bu anlamını didik didik etmem gerek" (*Etin Konumu*, I, s. 235-36).

7. İhtiyatlı olmak kaydıyla, Artaud'da Bergsoncu bir damar olduğundan bahsedilebilir. Artaud'nun yaşam metafiziğinden dil kuramına ve kelime eleştirisine kesintisiz geçişi ona fevkalade Bergsoncu olan çok sayıda kuramsal formül ve enerji metaforu dikte eder. Bilhassa bkz. V, s. 15, 18, 56, 132, 141, vs.

Burada bizzat mitselliğin özüyle –farkın olmadığı bir yaşam düşü– olası bir benzerlik üzerinde durmaktansa, etteki farkın Artaud için ne anlama gelebileceğini soralım. Bedenim kilidi kırılarak çalınmıştır benden. Başka'nın, Hırsızın, o büyük Kaçamağın özel bir adı vardır: Tanrı. Tanrı'nın Tarihi meydana gelmiştir. Bir yer bulmuştur. Kilidin kırıldığı yer bedendeki bir deliğin ağzından başkası olamaz. Doğum deliği, dışkılama deliği; diğer tüm açıklıkların –adeta kökenlerine gönderir gibi– gönderme yaptığı delikler. "Doluyor, / dolmuyor, / bir boşluk var, / bir eksiklik, / eksik bir şey / hep bir asalak havada kapıyor" (Ağustos 1947). *Havada kapmak* (*au vol*): kelime oyunu olduğu muhakkak.*

Bedenimle ilişkili olduğumdan beri, dolayısıyla doğduğumdan beri, ben artık bedenim değilim. Bir bedenim olduğundan beri, o beden değilim; öyleyse o bedene sahip de değilim. Bu yoksunluk yaşamımla olan ilişkimi tesis edip şekillendirir. Öyleyse bedenim ezelden beri benden çalınmıştır. Bedenimi kim çalmış olabilir, bir Başkası'ndan başka? Nasıl olur da daha en baştan onu ele geçirmiş olabilir, eğer benim yerime anamın karnına girmemiş, benim yerime doğmamış olsa, ben *doğumumdan çalınmış* olmasam, doğumum da benden yürütülmüş olmasa; adeta "doğmak çoktandır ölüm kokuyormuşçasına" (*84*, s. 11)? Ölüm hırsızlık kategorisinde düşündürür kendini. Adına –tabii ki– yaşam dediğimiz bir sürecin ya da maceranın sonu olarak bekleyebildiğimizi sandığımız şey değildir ölüm. Başka'yla ilişkimizin belirgin bir ifade kazanmış biçimidir. Yalnızca başka *yüzünden* ölürüm: Onun yoluyla, onun için ve onda ölürüm. Ölümüm *temsil edilir* – ne kadar farklı kelimelerle söylersek söyleyelim. Temsilden ölsem de "son ölüm dakikasında", bu temsilci hırsızlık/kaçış en başından beri varoluşumun bütün yapısına işlenmiştir. İşte bu yüzden, son kertede, "yalnız başına intihar etmez insan. / Kimse asla yalnız doğmamıştır. / Kimse de yalnız değildir ölmek için... / ... Ve inanıyorum ki son ölüm dakikasında, hep başka biri var, kendi hayatımızı elimizden almak için" (*Van Gogh, le suicidé de la société*, s. 67**). Hırsızlık olarak ölüm *La Mort et l'homme*'un (Ölüm ve İnsan) da ana temasıdır (bir Rodez resmi hakkında, *84*, no. 13).

Üstelik hırsız kim olabilir, şu görünmeyen büyük Başka değilse; beni her yerde *ikileyen*, demek oluyor ki beni katlayıp geçen, gitmek istediğim yere hep benden önce varan şu kaçamak zorba; tıpkı "peşimden gelen"

* Fr. *vol*: Aynı zamanda "hırsızlık" demek. –*ç.n.*

** Türkçesi: Antonin Artaud, *Van Gogh, Toplumun İntihar Ettirdiği*, çev. Ahmet Deniz Soysal, Nisan, 1991, s. 55. Bazı değişikliklerle alıntıladım. –*ç.n.*

(bana zulmeden) "ama beni izlemeyen" (benden önce gelen) "şu beden/cisim" gibi; kim olabilir bu, Tanrı'dan başka? "YA BEDENİMİ NE YAPTIN, TANRI?" (*84*; s. 108). Yanıt: Doğduğum kara delikten beri, tanrı "bütün varlığım boyunca / *diri diri kirletti* beni / ve bunu da / tek bir sebeple yaptı, / tanrı olan, / gerçekten tanrı olan / *bendim* diye, / kendine Demiurgos diyen / benden başka birine ait bedenin / bulutlardaki yansımasından ibaret / sözümona bir ruh değil de / insan olan ben / Gelgelelim herkes bilir / Demiurgos'un korkunç hikâyesini / Şu bedenin hikâyesi, / hani benimkinin *peşinden gelen* (ama onu izlemeyen), / birinci gelmek ve doğmak için / bedenimin içerisinden fırladı / ve / bedenimin içini boşaltarak / doğdu sonunda / ama bir parçayı kendisine sakladı / kendisini ben diye / yutturmak / için. / Fakat kimse yoktu ondan ve benden başka; / o / iğrenç bir beden, / mekânların istemediği, / ben / olmakta olan bir beden, / bu yüzden daha bitmemiş / ama kusursuz bir saflığa doğru / ilerleyen; / tıpkı kabul edilemez olduğunu bilip / yine de ne olursa olsun yaşamak istediğinden, / *var olabilmek* için / beni katletmek / pahasına doğmaktan / başka çare bulamayan / şu sözde Demiurgos'un bedeni gibi. / Bedenim her şeye rağmen, / onu her seferinde daha da beter edip / beni ölüme terk eden / kötülüğün / ve nefretin binbir taarruzu karşısında / ve onlarla savaşarak / baştan yarattı / kendisini. İşte böyle öle öle / gerçek bir ölümsüzlüğe kavuştum sonunda. / Bu da / gerçeğin üzerini örten / mitlerin masalsı atmosferinde gördüğümüz gibi / değil, / gerçekten yaşandığı haliyle / şeylerin gerçek hikâyesidir" (*84*, s. 108-10).

Tanrı öyleyse bizi kendi doğamızdan, kendi doğumumuzdan yoksun bırakan ve akabinde, çaktırmadan, daima bizden önce konuşmuş olacak olan şeyin özel adıdır. Ben ile Ben'im arama ölümüm olarak sızan farktır. İşte bu yüzden –Artaud'ya göre gerçek intiharın kavramı da budur– ölümüme ölerek, doğumumun arifesinde "ölümsüz" olarak yeniden doğmalıyımdır. Tanrı doğuştan gelen şu veya bu sıfatımıza el koymakla kalmaz sadece, bizzat bu doğuştanlığımızı, bizzat varlığımızın kendindeki doğuştanlığını ele geçirir: "Bazı ahmaklar var, kendilerini var sanıyor, doğuştan var sanıyorlar. / Bense var olabilmek için doğuştanlığını dövmesi gerekenim. / Doğuştan bir varlık olması gereken ben, demek oluyor ki şu içi boş köpek yuvası olacak şeyi boyuna dövmesi gerekenim, ey imkânsızlık köpekleri" (I, s. 9).

Bu kökensel yabancılaşma neden bir leke olarak, müstehcenlik, "pislik", vs. olarak kavranır? Bedenini kaybettiğine yanan Artaud neden sahip olduğu bir şeyin yasını tuttuğu kadar da bir saflığın yasını tutar, bir mülkiyetin (*propriété*) yasını tuttuğu kadar da bir temizliğin (*pro-*

preté) yasını tutar? "Çok işkence çektim... / ... / Çok çalıştım saf ve güçlü olmak için / ... / Çok fazla uğraştım gerçek* bir bedenim olsun diye" (84, s. 135).

Tanımı gereği, benden çalınan şey sahip olduğum şeydir; ederimdir, değerimdir. Benim ederim, benim hakikatim, Delikten çıkarken, yani doğumda, benim yerime Tanrı olan Biri tarafından benden yürütülmüştür. Tanrı yeni doğanın ilk ederi olarak sahte değerdir. Bu sahte değer de hiç var olmamış ya da sadece kendi doğmadan önce var olmuş (ki aynı kapıya çıkar) gerçek değerin zaten hep *ikizi olmuş* olduğu için, büyük harfle Değer haline gelir. Bundan böyle kökensel değer, kendimde tutmuş olmam gereken, hatta kendi kendim olarak, kendi değerim ve bizzat varlığım olarak korumuş olmam gereken kök-değer, ben Delikten uzağa düşer düşmez benden çalınan ve ne zaman benden bir parça bedenimden uzağa düşse benden bir kez daha çalınan şey yapıttır, dışkıdır, cüruftur; korunmamış olduğu için sıfırlanmış ve bildiğimiz gibi, bir silaha, nihayetinde bana karşı kullanılabilecek bir zulüm aracına dönüşebilecek değerdir. Dışkılama (*défécation*), "bedenin kıymetli bir parçası olan dışkıyla gündelik olarak yaşanan ayrılık" (Freud) tıpkı bir doğum gibi, doğumum gibi, beni hem aşındıran (*dé-précie*)[8] hem de kirleten ilk hırsızlıktır. İşte bu yüzden çalınan değerin soykütüğü olarak Tanrı'nın tarihi dışkılamanın tarihi olarak anlatılır. "Tanrı'nın tarihinden / daha fena halde dışkısal bir şey gördünüz mü hiç..." (*Vahşet Tiyatrosu*, *84*, s. 121).

Belki de yapıtın kökeniyle Tanrı'nın suç ortaklığından ötürüdür ki Artaud ona aynı zamanda Demiurgos der. Burada Tanrı'nın adının, hırsızın özel adının ve kendi kendimin metaforik adının bir metonimisi söz konusu: Kendi kendimin metaforu dildeki mülksüzleşmemdir. Her halükârda, Demiurgos-Tanrı *yaratmaz*; yaşam değildir, işi yapmak için gerekeni yapan öznedir;** hırsız, dalavereci, kalpazan, müstear isim, gasp-

* Fr. *propre*: Aynı zamanda "temiz" demek. –*ç.n.*

8. Artaud'nun dili, ne zaman burada yeniden tesis etmeye çalıştığımız şema söz konusu olsa, sözdizimi ve söz dağarcığıyla, çok kesin bir biçimde genç Marx'ın diline benzer. *1844 El Yazmaları*'nın birincisinde, ürünü üreten ve onu değerlendiren (*Verwertung*) emek onu üretendeki aşınmayı (*Entwertung*) doğru orantılı olarak artırır. "Emeğin gerçekleşmesi onun nesnelleşmesidir. Siyasal iktisat alanında emeğin bu gerçekleşmesi işçi açısından *gerçekliğin yitimi* olarak, nesnelleşme *nesnenin yitirilmesi* ya da nesneye *bağımlılık* olarak, mülk edinme de yabancılaşma, *yoksunlaşma* olarak görülür." Bu benzerlik yaptakçılık mantığıyla ya da tarihsel bir ilginçlik olarak kavranamaz. Bir zorunluluk olduğu daha sonra, kişiye haslık/kendine aitlik (veya yabancılaşma) metafiziği dediğimiz şeye aidiyet meselesi sorulduğunda ortaya çıkacak.

** Fr. *Il est le sujet des œuvres et des manœuvres*: Bire bir denebilecek bir çeviriyle "işlerin ve manevraların öznesidir". *Œuvre*: Metnin genelinde "eser" veya "yapıt" ola-

çı, yaratıcı sanatçının tersi, zanaatkâr-varlık, hünerli varlık: Şeytan. Ben Tanrı'yım, Tanrı da Şeytan; Şeytan'ı da Tanrı yarattığına göre (... "Tanrı'nın / ve onun varlığı olan ŞEYTAN'ın tarihi...", *84*, s. 121), Tanrı da benim eserimdir; beni kökenimden ayıran farka, demek oluyor ki tarihimi başlatan o hiç'e sızmış olan ikizimdir. Tanrı'nın varlığı denen şey bu hiç'in unutulmasından başka bir şey değildir; kaçışın kaçışı, ki bir araz değil, kaç(ır)ma hareketinin kendisidir: "... Şeytan, / şıpır şıpır memeleriyle / bizden yegâne sakladığı / Hiçlik olan?" (*a.y.*).

O halde Tanrı'nın tarihi dışkı olarak Yapıtın tarihidir. Skato-lojinin ta kendisi. Dışkı olarak yapıt ayrılığı varsayar ve ayrılıkta üretilir. Dolayısıyla çıkış noktası saf bedenden ayrılmış zihindir. Yapıt zihne aittir; lekesiz bir bedene kavuşmak da insanın yeni baştan kendisine yapıtsız bir beden yapması demektir. "Zira / sıçmak için / zihin olmalı, / *saf* bir beden / sıçamaz. / Bedenin sıçtığı / ondan bir şey çalmak için didinen / zihinlerin tutkalıdır, / zira bedensiz var olunamaz" (*84*, s. 113). Daha *Sinirölçer*'de şu satırları okumak mümkündür: "Sevgili dostum, eserlerim diye bildikleriniz bendenizin atıklarından başka bir şey değildi" (I, s. 91).

Yapıtım, bıraktığım iz, sahip olduğum şeyi –ben kendi *doğumumdan* çalındıktan sonra– *benden* çalan dışkı öyleyse reddedilmelidir. Fakat onu reddetmek bu noktada, onu atmak değil tutmak demektir. Kendimi saklamak, bedenimi ve sözümü saklamak için yapıtı kendimde tutmalıyımdır;[9] Hırsızın yapıtla arama girmesine fırsat vermemek için yapıtla

---

rak çevirdiğim bu kelime burada genel bir anlamda "iş", aynı zamanda emeğin sonucunda ortaya çıkan ürün, maddi veya manevi insan eyleminin sonucu olarak ortaya çıkan her şey, Tanrı veya doğa tarafından yaratılan şey, doğal ya da düşünsel bir sürecin sonucu olarak düşünülebilecek ya da sanatsal bir sürecin sonunda ortaya konan ürün (Türkçedeki en genel anlamıyla "eser") gibi anlamlarıyla birlikte düşünülmeli. *Manœuvre: œuvre* (Lat. *opera*) kelimesi ile Lat. "el" anlamına gelen *manus*'un birleşmesiyle oluşmuştur. Türkçedeki "manevra" anlamlarının yanı sıra "herhangi bir aracın veya aletin elle kullanılması, bir işin gerçekleştirilmesinde insan elinin yerini alan tertibatın gerçekleştirdiği iş, askeri tatbikat veya stratejik harekât", hatta "üçüncü bir tarafı hata yapmaya zorlamak üzere izlenen yol", vs. anlamlarına gelir. –*ç.n.*

9. Doğal olarak, "biyografik gönderme" denen her şeyden kasten uzak durduk. Tam da bu noktada Artaud'nun rektum kanserinden öldüğünü anımsatacaksak, bunu söz konusu istisna kaidenin altını çizsin diye yapmıyoruz; bu yorumun ve benzer başka yorumların statüsünün (ki bu statünün ne olduğunu henüz bilmiyoruz) "biyografik gönderme" denen şeyin statüsünden farklı olması gerektiğini düşündüğümüz için yapıyoruz. Bulunması gereken bu yeni statü varoluş ile metin arasındaki, bu iki tür metinsellik ile bunların ifade bulduğu oyun alanını teşkil eden genel yazı arasındaki ilişkilerin statüsüdür.

birleşmeli, yapıtın yazı olup benden uzağa düşmesine engel olmalıyımdır. Zira "yazı denen şey bokluktur" (*Sinirölçer*, I, s. 95). Bu durumda, beni benden alan ve benden uzaklaştıran, benim kendimle olan yakınlığımı bozan şey beni kirletir: Bana ait/temiz olanı onda kaybederim. Bana ait/temiz, kendi kendisine yakın olan –neyse o olan– öznenin adıdır; iğrenç (*abject*) de nesnenin ya da sürüklenip giden yapıtın adıdır. Temiz olduğumda bir özel adım (*nom propre*) olur. Batı toplumunda çocuğun (ilk olarak okulda) kendi adına sahip olması, tam olarak adını alması, ancak çişini ve kakasını tutmayı öğrenmiş olarak temiz ve okula gitmeye uygun hale geldiğinde gerçekleşir.* Tüm bu anlamların görünürdeki dağınıklığının ardında saklı duran birliği, kendi kendisine mutlak surette yakın olan öznenin lekesizliği olarak kendine ait/temiz olanın birliği, felsefenin Latin çağıyla birlikte gerçekleşir (*proprius* [kişiye has] *propre*'la [temiz] birleşir) ve yine aynı sebeple, metafizikte deliliğin yabancılaşma** hastalığı olarak belirlenimi de yine bu çağda olgunlaşmaya başlar. (Tabii ki burada dilsel bir fenomeni bir neden ya da bir semptom olarak görmüyoruz. Sadece şunu söylüyoruz: Delilik kavramı ancak has bir öznellik metafiziği hüküm sürdükçe yerleşir.) Artaud bu metafiziği *tahrik eder*; kendi kendisine yalan söylediğinde onu *sarsar* ve kişiye haslık fenomeninin koşulunun kişinin kendine ait/has olandan layıkıyla (*proprement*) ayrılması (yabancılaşmanın yabancılaş(tırıl)ması) olduğunu söyler; fakat Artaud bu metafiziği yine de *talep eder*, yine onun değer havuzunu kullanır, kişiye has olanı ayrılışın öncesine mutlak surette geri getirmek suretiyle bu metafiziğe onun kendi kendisine olduğundan daha sadık olmaya çalışır.

Dışkı gibi, kaka gibi, ki yine bildiğimiz gibi penisin metaforudur,[10] yapıtın da dik durması *icap eder*. Fakat dışkı olarak yapıt cansız, güçsüz

* Bu cümlenin ikinci kısmı şöyle: *Il n'est vraiment nommé que quand il est propre*. "Propre" kelimesinin iki anlamını ("temiz" ve "uygun") açarak verdim. Bir sonraki cümlede sözü edilen anlamlar da bunlar. *–ç.n.*

** Fr. *aliénation*: Aynı zamanda, bir hak söz konusu olduğunda "devretme", bir mülk içinse "elden çıkarma" demek; eskimiş bir kullanım olarak da "aklını kaybetme", "delilik". *–ç.n.*

10. Artaud *Bütün Yapıtları*'nın *Girizgâh*'ında şöyle yazar: "'*Les Nouvelles Révélations de l'Être*'in (Varlığın Yeni Açığa Çıkışları) değneği o kara keseye düştü, ufak kılıçla birlikte. Bir değnek daha hazır orada, bütün eserlerime eşlik edecek, göğüs göğüse bir savaşta, fikirlerle değil, onlara binip bilincimin bir ucundan bir ucuna koşturan maymunlarla, yiyip bitirdikleri organizmamda. ...Değneğim: Tenimden yüzülmüş kızlar gibi, bugün artık ölmüş ve damarlarımda dirilen kadim halkların çağırdığı şu gözü dönmüş kitap olacak" (s. 12-13).

ve şekilsiz maddeden başka bir şey değildir. Benden dışarı çıkar çıkmaz daima düşüp yığılır. Bu yüzden yapıt –şiirsel olsun olmasın– beni asla ayağa kaldırmayacaktır. Doğrulup dikilmem asla yapıtla olmayacaktır. Öyleyse kurtuluş, statü ve dik duruş ancak yapıtsız bir sanatta mümkün olacaktır. Yapıt daima ölümün eseri olduğundan, yapıtsız sanat, dans ya da vahşet tiyatrosu bizzat yaşamın sanatı olacaktır. "O yüzden 'vahşet' derken 'yaşam' der gibi dedim" (IV, s. 137).

Tanrı'ya karşı gelen, yapıt karşısında öfkeyle kasılan Artaud kurtuluştan da vazgeçmez. Tam aksine, soterioloji kendine ait/temiz bedenin eskatolojisi olacaktır. "Bedenimin / *durumuyla* verilecek / Son Hüküm" (*84*, s. 131). Atıksız-ve-dik-kendine-ait-beden. Kötülük, pislik *kritik* ya da *klinik*'tir: Sözüyle ve bedeniyle yapıt olmaktır; yatık olduğu için yorumun kaçamak telaşından kaçamayan nesneye dönüşmektir. Zira tanımı itibariyle asla yorumlanmaya gelmeyen şey bedenin yaşamıdır; kötülük ve ölüm karşısında bütünlüğü tiyatroyla korunan canlı ettir. Hastalık ise dansta ve tiyatroda dik durmanın imkânsızlığıdır. "Veba, / kolera, / kara çiçek diye bir şey varsa, / sadece dans / ve dolayısıyla tiyatro da / daha var olmaya başlamadığı için var" (*84*, s. 127).

Deli şairler geleneği midir bu? Hölderlin: "Ne var ki Tanrı'nın gök gürültüleri altındaki bizler / Ey Şairler! Ayakta ve başımız açık, / Baba'nın şimşeklerini, hem de kendi ellerimizle yakalayıp / Şarkıya sararak göğün armağanını / halka götürmek bize düşer" (*Tel, au jour de repos*, Fransızcaya çev. J. Fédier). Nietzsche: "... kalemle de dans edebilmek gerektiğini söylememe gerek var mı hâlâ?" (*Crépuscule des idoles*, çev. G. Bianquis, s. 138.)[11] Yine şu satırlar: "Yalnızca yürürken gelen düşüncelerin değeri vardır" (s. 93). O zaman, burada olduğu gibi başka pek çok hususta da, bu üç deli şairle birlikte birkaçını daha tek bir yorumun gücüyle tek bir soykütüğün sürekliliği altında birleştirmek isteyebili-

11. ... "Baba'nın şimşeklerini, hem de kendi ellerimizle yakalayıp..." "kalemle de dans edebilmek" "Değnek... ufak kılıç... bir değnek daha... Değneğim... şu gözü dönmüş kitap olacak..." *Varlığın Yeni Açığa Çıkışları*'nda da: "Çünkü 3 Haziran 1937' de beş yılan belirdi; bunlar zaten kılıçta vardı ve kılıcın karar gücünü temsil eden de bir değnekti! Bu ne demek? Bu demek ki burada konuşan Benim bir Kılıcım ve bir Değneğim var" (s. 18). Bunu Genet'nin şu metniyle yan yana koyalım: "Bütün hırsızlar anlayacaktır levyemi, 'kalem'imi elime aldığımda nasıl bir vakara büründüğümü. Onun ağırlığından, yapıldığı malzemeden, kalibresinden ve tabii gördüğü işten de beni erkek yapan bir otorite sudur ediyordu. Pis hallerimden, ezikliğimden tamamen kurtulmak ve erkeksiliğin tertemiz yalınlığına erişmek için hep bu çelikten penise ihtiyaç duyuyordum" (*Miracle de la rose*, *Œuvres complètes*, II, s. 205; Türkçesi: *Gülün Mucizesi*, çev. Hamdi Tuncer, Ayrıntı, 1999).

riz.[12] Dik duruş ve dans hakkında böyle bir girişimi destekleyebilecek daha binlerce metin bulunabilir. Fakat o zaman Artaud'nun esas kararını elden kaçırmış olmaz mıyız? Dik duruş ve dans, Hölderlin'den Nietzsche'ye, belki de metafordan ibaret kalır. Her halükârda ereksiyon yapıta taşınmak, şiire havale edilmek, tabiiyet değiştirerek sözün ya da yazının egemenliğine girmek, harfin ayağında ya da kalemin ucunda dik duruş halini almak zorunda değildir. Yapıtın dik duruşu, daha da açık söylersek, harfin nefes üzerindeki egemenliğidir. Nietzsche yıkılması gereken bir metafiziğin temelindeki gramatikal yapıyı eleştiriyordu şüphesiz ama acaba kabul ettiği gramatikal güvence ile harfin dik duruşu arasındaki ilişkinin kökenini sorgulamış mıydı? Heidegger *Metafiziğe Giriş*'te kısa bir hatırlatma yaparak bu ilişkiye değinir: "Yunanlar dili (nispeten geniş bir anlamda) optik olarak, yani yazının bakış açısından düşünüyordu. Konuşulan dil yazıda duruşa geçer. Dilin var olduğu, yani ayakta durduğu yer kelimenin gözüdür, yazılı işaretlerdir, harflerdir, *grammata*'dır. Bundan dolayı gramer varoluş halindeki dili temsil ederken dil, sözlerin akışıyla, kararsızlık içerisinde yitip gider. Dil kuramı bu yüzden, günümüze değin, gramatikal olarak yorumlanmıştır."[13] Bu sözler –sözgelimi *Phaedros*'ta (276 *a*), hakikatin ruha ilk işlenişi olarak anlaşılan metaforik yazıyı kurtaran, onu kurtarıp önce ona sarılan, hem de en sağlam kesinliğe sarılırmışçasına ve gerçek yazı anlamıyla sarılan– lafzın küçümsenmesiyle çelişmez, aksine paradoksal bir biçimde destekler onu.

Artaud'nun yıkmak istediği de metafordur. Yazılı yapıtta metaforik ereksiyon olarak dik duruşun işini bitirmek ister.[14] Yazılı yapıtın metafordaki bu yabancılaşması boş inanç fenomenidir: "Metinlere ve yazılı şiire olan bu boş inancın işi bitirilmeli" (*Tiyatro ve İkizi*, V, s. 93-94).

12. Kabul edelim ki Artaud bu muazzam dâhi deliler ailesini bir şehitler ağacında bir araya getirmek isteyen ilk kişiydi. *Van Gogh, Toplumun İntihar Ettirdiği*'nde (1947) yapar bunu; Nietzsche'nin öbür "intihar ettirilenler" (Baudelaire, Poe, Nerval, Nietzsche, Kierkegaard, Hölderlin, Coleridge, bkz. s. 15) arasında adının geçtiği sayılı metinden biridir bu. Biraz ileride (s. 65) şöyle yazar Artaud: "Hayır, Sokrates'te bu göz yoktu; ondan [Van Gogh] önce belki sadece şu bedbaht Nietzsche'nin bakışı ruhu çırılçıplak soyabilmiş, bedeni ruhtan azat edebilmiş, insan bedenini zihnin dalaverelerinden uzakta gözler önüne serebilmişti."

13. *Introduction à la métaphysique*, çev. G. Kahn, Paris: Gallimard, 1967; s. 74.

14. "Söyledim size: ne yapıt, ne dil, ne söz, ne zihin, hiçbir şey.

Hiçbir şey. Sadece iyi bir Sinirölçer.

Zihindeki her şeyin tam ortasında bir nevi akıl sır ermez ve dimdik bir duruş" (*Sinirölçer*, I, s. 96).

O halde Tanrı'yla ilişkimizin, büyük kaçamağın bize ettiği zulmün özüdür boş inanç. Soterioloji de yapıtın ve Tanrı'nın yok edilmesinden geçer. Tanrı'nın ölümü[15] bize kurtuluşu getirecektir, çünkü ancak Tanrı'nın ölümü uyandırabilir Tanrısal olanı. İnsanın (skato-teolojik varlık, yani yapıtla kirlenebilen ve hırsız Tanrı'yla ilişkisiyle kurulabilen varlık olarak insan) adı, adlandırılamaz Tanrısalın tarihsel yozlaşmasını ifade eder. "Bu da münhasıran insani bir yetidir. Hatta diyebilirim ki tanrısal olarak kalmış olması gereken fikirler insanın bulaşmasıyla bozulmuştur; zira doğaüstünün ve tanrısalın insan icadı olduğuna inanmak şöyle dursun, içimizdeki tanrısalı en nihayetinde yozlaştıranın binlerce yıllık insan müdahalesi olduğu kanaatindeyim" (*a.g.y.*, s. 13). O halde Tanrı tanrısala karşı işlenen bir günahtır. Suçluluğun özü skato-teolojiktir. İnsanın skato-teolojik özünün bu niteliğiyle meydana çıktığı düşünce basit bir metafiziksel antropoloji ya da metafiziksel hümanizm olamaz. Bu düşünce insanın ötesini, Batı tiyatrosu metafiziğinin ötesini nişan alır; zira bu tiyatronun "uğraştığı işler... leş gibi insan kokar; fani, maddi, hatta ve hatta *leş insan*" (IV, s. 51. Ayrıca bkz. III, s. 129; burada Comédie-Française'e yönelik bir hakaret mektubunda bu kurumun kavramının ve faaliyetlerinin skatolojik mahiyeti açık açık eleştirilir).

Yapıtta metaforik duruşun bu şekilde reddedilmesine istinaden ve aralarındaki çarpıcı benzerliklere (burada, insanın ve Tanrı'nın ötesine geçiş fikri) rağmen, Artaud Nietzsche'nin oğlu değildir. Hölderlin'in hiç değildir. Vahşet tiyatrosu, metaforu öldürmek suretiyle (çalınmış-yapıtta-kendi-dışına-çıkarak-dik-durmak), bizi "yeni bir *Tehlike* fikri"ne fırlatacaktır (Marcel Dalio'ya mektup, V, s. 95). Şiir macerası Tiyatro macerasına atılmadan evvel üstesinden gelinecek son sıkıntıdır.[16] Kendine has duruşunda duran varlıktan evvel.

15. "Zira sonsuz bile öldü, / bir ölünün adıdır sonsuz" (*84*, s. 118). Demek ki Tanrı tarihin belli bir ânında ölmemiş, bizzat Ölümün adı olduğu için, bendeki ölümün, beni *doğumumdan çalarak* yaşamımı *delip geçmiş* olan şeyin adı olduğu için ölmüştür. Ölüm-Tanrı yaşamdaki fark olduğu için, bir türlü ölmek bilmemiş, diğer bir deyişle yaşamaya devam etmiştir. "Zira sonsuz bile öldü, / bir ölünün adıdır sonsuz, / ölmemiş bir ölünün" (*a.y.*). Ancak farkın olmadığı bir yaşam, ölümün olmadığı bir yaşam, ölümün ve Tanrı'nın hakkından gelebilir. Fakat ölümde yapabilir bunu, kendi kendini yaşam olarak inkâr edip bizzat Tanrı'ya dönüşerek. Tanrı o halde Ölümdür: sonsuz Yaşam, farksız Yaşam, onto-teolojinin ya da Artaud'nun hâlâ parçası olduğu klasik metafiziğin (muğlak ve kayda değer bir Hegel istisnasıyla) Tanrı'ya atfettiği haliyle yaşam. Fakat ölüm yaşamdaki farkın, yaşamın özü olarak sonluluğun adı olduğundan, Tanrı'nın sonsuzluğu da Yaşam ve Mevcudiyet olarak sonluluğun diğer adıdır. Fakat aynı şeyin diğer adı birinci adla aynı şey *demek değildir*; onunla *eşanlamlı* değildir *ve bütün tarih de bundan ibarettir.*

Vahşet tiyatrosu beni nasıl kurtaracak, bizzat etimin teşekkülünü bana nasıl geri verecektir? Yaşamımın benden dışarı düşmesine nasıl mâni olacaktır? "'Demiurgos' gibi, / kilidi kırılarak çalınmış bir beden / ile / yaşamış olmam"ın (*84*, s. 113) nasıl önüne geçecektir?

Önce organı hülasa ederek. Klasik tiyatronun –ve sahneye koyduğu metafiziğin– yıkılmasında ilk hareket organın küçültülmesidir. Klasik Batı sahnesi bir organ tiyatrosu tanımlar: kelimelerle, dolayısıyla da yorumla, kayıtla ve tercümeyle çalışan; elde hazır bulunan bir metinden, ilk kelimenin yegâne hamili bir Yazar-Tanrı tarafından yazılmış bir tabletten türemiş tiyatro. Çalınmış sözü elinde tutan ve sadece kölelerinin –yönetmenlerinin/sahneye koyanlarının (*metteurs en scène*) ve aktörlerinin– onu kullanmasına izin veren efendinin tiyatrosu. "Öyleyse konuşma dili yazarın (*auteur*) tasarrufundaysa ve yönetmen de yazarın kölesiyse eğer, demek ki mesele kelimelerden ibaret. Ortada bir terim kargaşası var; bu kargaşa, bize göre ve şu 'sahneye koyan' terimine genellikle atfedilen anlam uyarınca, onun basit bir zanaatkâr, bir uyarlayıcı, kendini ebediyen dramatik bir yapıt bir dilden bir diğerine geçirmeye adamış bir nevi tercüman olmasından geliyor; ancak kelimelerin dilinin diğer dillerden üstün olduğu ve tiyatronun da ondan başka bir dili kabul etmediği anlayışı hâkim olduğu müddetçe bu kargaşa mümkün olacak, yönetmen de yazarın gölgesinde durmaya mecbur kalacaktır" (*Tiyatro ve İkizi*, IV, s. 143).[17] Batı tiyatrosu metafiziğinin can damarı olan farklar

16. Bu yüzden şiir ister şiirsel söz ister yazı olsun, şiir olduğu müddetçe Artaud'nun gözünde soyut bir sanat olarak kalır. Sadece tiyatro, şiirin yanında müziğin ve dansın da gerçekleştiği, bedenin yükseldiği bütüncül sanattır. Aynı şekilde, Artaud'yu *öncelikle* bir şair olarak gördüğümüzde, düşüncesinin ana sinirini kaçırırız. Tabii şiiri sınırsız bir tür, diğer bir deyişle, gerçek mekânıyla birlikte tiyatro olarak kavramıyorsak. Şu satırları yazan Maurice Blanchot'ya ne derece katılabiliriz: "Artaud çok büyük bir belge bıraktı bize: şiir sanatının ta kendisini. Evet, tiyatrodan bahsediyor olabilir, fakat esas mesele ancak sınırlı türlerin reddedilmesiyle ve daha kökensel bir dilin ileri sürülmesiyle kendini gerçekleştirebilecek bir şiirin gerekliliğidir... o zaman mesele sadece sahnede bize sunulan gerçek mekân değil artık, *başka* bir mekân meselesidir"? Artaud'nun "en yüce tiyatro düşüncesi"ni açıkladığı bir cümleyi alıntılarken (bkz. *La cruelle raison poétique*, s. 69) köşeli parantez içerisinde "şiir düşüncesi" diye eklemeye ne derece hakkımız olabilir?

17. Yine Artaud'nun Nietzsche'yle tuhaf benzerliği. Eleusis gizemlerine övgü (IV, s. 63) ve Latinliğin belli bir anlamda küçümsenmesi (s. 49) de bu benzerliği pekiştirir. Ne var ki, biraz geride kısaca değindiğimiz gibi, bu benzerlikte saklı bir fark var ve şimdi bunu açmanın tam sırası. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda "Sokratik kültür"ün "en derin içeriği" bakımından ve en "vazıh" adı altında "opera kültürü" olduğunu söylerken, bir yandan resitatifin ve *stile rappresentativo*'nun doğuşunu sorgular. Bu

(yazar-metin / yönetmen-aktörler), bu metafiziğin farklılaşması ve aldığı farklı biçimler "köleleri" yorumculara dönüştürür; diğer bir deyişle, organlara. Burada, kayıt organlarına. Oysa "Tiyatroyla yenilenen bir anlamına inanmalıyız yaşamın; insanın kendisini fütursuzca *henüz var olmayanın efendisi* kıldığı (vurgular bana ait) ve onu dünyaya getirdiği bir anlamına. Doğmamış olan ne varsa yine gelebilir dünyaya, salt kayıt organları olmakla yetinmememiz kaydıyla" (*Tiyatro ve Kültür*, IV, s. 18).

Fakat burada "organik farklılaşma" diyeceğimiz şey daha tiyatronun metafiziğini yozlaştırmadan önce bedeni kırıp geçirmişti. *Organizasyon* eklemlenmedir; işlevlerin ya da uzuvların birbirine eklenmesi (*arthrou*, *artus*) ve bunların gerçekleştirdiği farklılaşma işi ve oyunudur. Bu organizasyon hem benim kendime ait/has olanın (kendi bedenimin) uzuvlarını hem de onun parçalara ayrılmasını teşkil eder. Artaud eklemli dilden olduğu gibi eklemli bedenden, kelimeden olduğu gibi uzuvdan da aynı nedenle ve aynı anda çekinir. Zira eklemlenme bedenimin yapısı ve yapı da daima bir gasp (*expropriation*) yapısıdır. Bedenin organlara ayrılması, etin içerisindeki fark, bedenin kendi kendisinde bulunmama-

---

doğuş gerek Apolloncu gerek Dionysosçu her estetiğe yabancı ve doğal olmayan içgüdülere atfedilebilir ancak. Resitatif, yani müziğin librettoya tabi kılınması, nihayetinde korkuya ve güven ihtiyacına, "pastoral bir yaşam hasreti"ne, "tarih öncesi bir 'sanatçı ve iyi insan'ın varlığına olan inanç"a karşılık gelir. "Resitatif bu ilk insanın diline kavuşma gibi kabul ediliyordu" ... Opera, "meşum bir belirsizlik" durumunda hasıl olan "kötümserliğe karşı bir teselli aracı" idi. İşte burada da metin, tıpkı *Tiyatro ve İkizi*'nde olduğu gibi, gasp edilmiş egemenliğin ve düzanlamlı (*propre*) –metaforik olmayan– kölelik pratiğinin yeri kabul edilir. Metnin tasarrufuna sahip olmak efendilik/hâkimiyettir. "Kuramcının, acemi eleştirmenin ürünüdür opera, sanatçının değil: Bütün sanatların tarihi içerisinde en şaşılası olgulardan biridir bu. Her şeyden önce Sözün anlaşılması isteği, müzikten hiç anlamayan dinleyicilerin talebiydi; öyle ki onlara göre müzik sanatının yeniden doğuşu sadece Efendinin Köleye hükmettiği gibi Metnin Kontrpuana hükmettiği bir şarkı tarzının keşfedilmesine bağlı olacaktı." Başka yerlerde de, "tek başına metinden –okuyarak– keyif alma" alışkanlığı hakkında ("Le drame musical grec", *La naissance de la tragédie* içinde, s. 159; Türkçesi: *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür, 2016), çığlık ile kavram arasındaki ilişkiler hakkında ("La conception dionysiaque du monde", *a.g.y.*, çev. G. Bianquis, s. 182), "jest simgeciliği" ile "konuşan öznenin tonu" arasındaki ilişkiler hakkında, bir şiir metni ile müzik arasındaki "hiyeroglif" ilişkisi hakkında, şiirin müzikle anlatımı ile "müziğe anlaşılır bir dil verme" projesi hakkında ("Tepetaklak bir dünya. Sanki oğul babasını peyda etmek istiyor", Müzik ve Dil hakkındaki fragman, *a.g.y.*, s. 214-15), pek çok ifade Artaud'nun habercisidir. Fakat burada Nietzsche'nin (başka yerlerde dans için olduğu gibi) metinden ve okunmaktan kurtarmak istediği şey müziktir. Şüphesiz, Artaud'nun gözünde soyut bir kurtuluştur bu. Sadece tiyatro, dilin başka biçim-

sı demek olan eksikliği açar: Beden böylece kendisini zihin diye yutturabilir, zihnin yerine koyar. Halbuki "zihin diye bir şey yok; olan biten bedenin farklılaşmalarından ibaret" (Mart 1947). "Sürekli bir araya gelmeye çalışan"[18] beden, işlemesini ve kendini dışavurmasını mümkün kılan şeyle kendi kendisinden kaçar; hastalar için dendiği gibi, kendini dinler ve böylece kendinden şaşar. "Beden bedendir, / tek başınadır / ve organa ihtiyacı yoktur; / beden asla bir organizma değil, / organizmalar bedenin düşmanlarıdır, / yapıp ettiklerimiz hiçbir organın payı olmadan tek başına gerçekleşir; / her organ asalaktır, / orada olmaması gereken bir varlığı yaşatmaya mecbur / asalak bir işlevle örtüşür /" (*84*, s. 101). Organ öyleyse yabancının farkını bedenime alır; daima yitip gidişimin organıdır ve bu öylesine kökensel bir hakikattir ki ne yaşamın merkezi organı olan kalp ne de yaşamın birinci organı olan cinsel organ ondan kaçabilir: "İşte bu yüzden aslında kalp denen organ kadar kepaze, boş ve lüzumsuz bir şey yok; / bir varlığın içime yaşam pompalamak için uydurup uydurabileceği en pis şey. / Kalbin hareketleri, boyuna ondan esirgediğimi benden almaya çalışan varlığın sürekli benim üzerimden kendini bıraktığı bir oyundan başka bir şey değil" (*84*, s. 103). Biraz ile-

---

leri arasında müziği ve dansı da içeren ve kullanan bütüncül sanat olarak bu kurtuluşu gerçekleştirebilir. Artaud, tıpkı Nietzsche gibi, her fırsatta dansı teşvik etse de unutmamak gerekir ki onu asla tiyatrodan koparmaz. Daha önce söylediğimiz gibi, analojik bir anlamda değil de bire bir anlamıyla alındığında bile, dans tiyatronun bütünü olamaz. Artaud Nietzsche gibi "Ancak dans edebilen bir Tanrı'ya inanabilirim ben" diyemezdi muhtemelen. Zira mesele, Nietzsche'nin de bildiği gibi, Tanrı'nın dans edememesi değildir sadece, tek başına dansın yoksul bir tiyatro olmasıdır. Bu şerhin düşülmesi gerekiyordu, zira Zerdüşt de şairleri ve şiirsel yapıtı bedenin metaforda yabancılaşması olarak reddeder. "Şairler Üzerine" şöyle başlar: "'Bedeni daha iyi tanıdığımdan beri –dedi bir gün Zerdüşt havarilerinden birine– tin benim için sadece lafta tin; sadece bir benzetmedir ayrıca "ölümsüz" denen her ne varsa.' 'Daha önce de böyle konuşmuştun,' diye yanıt verdi havari; 'Ve o zaman, 'ama şairler çok yalan söyler,' demiştin. Neden şairler çok fazla yalan söyler dedin ki?... Ve uzlaştırmacı gibi görünmeyi severler: ama aracılar ve karıştırıcılardır onlar ancak gözümde yarım-yarımdırlar ve pistirler – Ah, ağlarımı denizlerine atmıştım ve güzel balıklar yakalamak istemiştim; ama her defasında eski bir tanrının büstü oldu çektiğim" (Türkçesi: *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür, 2017, s. 143-44). Nietzsche gösteriyi de küçümsüyordu ("Seyirci ister şairin tini: öküz olsa da fark etmez seyircisi!", *Böyle Söyledi Zerdüşt*) ve biliyoruz ki Artaud için de tiyatronun görünürlüğünün bir gösteri nesnesi olmaktan çıkması gerekiyordu. Bu karşılaştırmayı yaparken meselemiz Nietzche'nin mi Artaud'nun mu yıkım konusunda daha ileri gittiğini sormak değil. Böyle budalaca bir soruya bizim yanıtımız Artaud olurdu herhalde. Başka bir istikamet söz konusu olsaydı, bir o kadar haklı gerekçelerle tersini de savunabilirdik.

18. *Centre-Nœuds* içinde, Rodez, Nisan 1946. *Juin*, no. 18'de yayımlanmıştır.

ride: "Gerçek bir erkeğin cinsel organı yoktur" (s. 112).[19] Gerçek erkeğin cinsel organı yoktur çünkü cinsel organı kendisi olmalıdır. Cinsel organ, organ olur olmaz, bana yabancı olur; kendisiyle dopdolu kabarmış bir nesnenin küstah özerkliğini kazanarak beni terk eder. Ayrı bir nesne haline gelmiş cinsel organın bu kabarması bir nevi iğdiş olmaktır. "Dedi ki seksle kafayı bozmuşum. Ama bir nesne gibi sertleşip şişmiş cinsel organı (*sexe*) kastederek" (*Sanat ve Ölüm*, I, s. 145).

Organ yitip gidişin yeridir çünkü merkezi daima delik biçimindedir. Organ daima ağız gibi çalışır. Bu nedenle, bedenin kendi üzerine kapanmasının ve organik yapının küçülmesinin ardından etimin baştan yaratılması ve yeni baştan tesisi gelecektir: "Yaşıyordum / ve *hep buradaydım.* / Yemek yedim mi? / Hayır, / ama acıktığımda bedenimle geri çekildim ve kendi kendimi yemedim / ama bütün bunlar dağılıp gitti, / tuhaf bir şey olmuştu... / Uyudum mu? / Hayır, uyumuyordum, / yememeyi bilmek için erdemli olmak gerek. / Ağzını açmak zehirli havaya davetiye çıkarmaktır. / O zaman ağız yok! / Ağız yok, / dil yok, / diş yok, / gırtlak yok, / yemek borusu yok, / mide yok, / karın yok, / anüs yok. / Olduğum adamı baştan yapacağım" (Kasım 1947, *84*, s. 102). Biraz ileride: "(Mesele özel olarak cinsel organ ya da anüs değil, / onlar zaten kesilip atılacak, ...)" (*84*, s. 125). Bedenin baştan yaratılması otarşik olmalıdır; ona yardım etmek mümkün olmamalı ve beden tek parçadan yeniden oluşturulmalıdır. "En baştan / tamamen / yeniden yapacak / olan / benim, / kendi kendimi / ... beden olup / da kendinde bölgeleri olmayan / ben" (Mart 1947).

Vahşet dansı bu baştan yaratıma ritim verir ve mesele, bir kez daha, *bulunması gereken yer*'dir: "Gerçek inşa edilmedi daha, çünkü insan bedeninin gerçek organları henüz birleştirilip de yerine konmuş değil. / Vahşet tiyatrosu bu yerleştirmeyi yapmak için, mikropların pıhtılaşmış bir hiçlikten ibaret bu dünyasını insan bedeninin yeni bir dansıyla raydan çıkarmak için yaratıldı. Vahşet tiyatrosu kirpikleri dirseklerle, diz kapaklarıyla, uyluklarla ve ayak parmaklarıyla yanak yanağa dans ettirmeyi ve bu dansın görülmesini ister" (*84*, s. 101).

19. Bundan yirmi iki yıl önce, *Arafın Göbek Deliği*'nde şöyle yazar: "Zihnin yaşamda olmaması ve yaşamın da Zihin olmaması değil bana ıstırap veren; bana ıstırap veren, organ-Zihin, tercüme-Zihin ya da şeyleri Zihne sokmak için şeyleri-korkutan-Zihin" (I, s. 48).

Öyleyse Artaud için tiyatro öylesine bir tür olamazdı, zira Artaud yazar (*écrivain*), şair, hatta tiyatrocu da olmadan önce tiyatrocuydu: En azından yazar (*auteur*) olduğu kadar aktördü de; sadece çok oyunculuk yaptığı halde tek bir oyun yazdığı ve "düşürülmüş* bir tiyatro" uğruna mücadele ettiği için de değil, teatrallik bütün varoluşu gerektirdiği ve artık ne yorumlayıcı bir mercie ne de yazar/aktör ayrımına müsamaha gösterebildiği için. Organik olmayan bir tiyatronun en acil gereği metinden kurtulmaktır. Bu kurtuluş katı bir sistem halinde ancak *Tiyatro ve İkizi*'nde bulunsa da lafza karşı gelmek, nefesten ve etten uzak (yerinde olmayan) cansız lafza karşı gelmek her zaman Artaud'nun birinci meselesi olmuştur. Başlangıçta Artaud sürüklenip gitmeyen bir yazma biçimi (*graphie*), bir ayrılmasız kaydediş hayal etmişti: harfin ete kemiğe bürünmesi ve kanlı dövme. "Bu mektup [Jean Paulhan'ın mektubu, 1923] üzerine, bir ay daha, gramatikal olarak değil sözel olarak başarılı bir şiir yazmaya uğraştım. Sonra vazgeçtim. Benim için mesele, yazılı dilin çerçevesine değil, / yaşayan ruhumun örgüsüne / ne gibi şeylerin sızabileceğini görmekti. / Tutunan tene bıçak gibi giren birkaç kelimeyle, bir darağacı fenerinin yere vuran halesinde layığıyla can veren bir tecessümde, ..." (I, s. 9).[20]

Fakat dövme, jesti felce uğratır ve (yine o da ete ait olan) sesi keser. Çığlığı ve henüz organize olmamış bir sesin çıkma şansını bastırır. Sonrasında, tiyatroyu metinden, suflörden ve birincil *logos*'un her şeye kâdirliğinden kurtarmayı tasarlayan Artaud sahneyi dilsizliğe terk etmekle kalmayacaktır. O âna değin muazzamlığından, yayılmacılığından ve her zaman her yerde ve kendi kendisiyle dopdolu olmasından ötürü tiyatro mekânına aşırı derecede hükmetmiş bir sözü, sufle edilmiş sözü sahneye yeniden yerleştirmeye ve ona tabi kılmaya çalışacaktır. Şimdi sözün yok olmadan yerinde durması ve bunun için bizzat işlevini değiştirmesi gerekecektir: Artık kelimelerin, "tanım anlamındaki" terimlerin (*Tiyatro ve İkizi*, I, s. 142 ve muhtelif yerlerde), düşünceye ve yaşama son veren kavramların dili olmaktan çıkması gerekecektir. Tanım-kelimelerin sessizliğindedir ki "yaşamı daha iyi dinleyebiliriz" (*a.y.*). Her klasik sözde uykuda bekleyen yansıma-kelime jesti (tını, tonlama, yeğinlik)

* Fr. *avorté*: Hamilelikteki "düşük yapmak/düşürmek" anlamıyla. *–ç.n.*

20. Zerdüşt: *Okumak ve Yazmak Üzerine*: "Tüm yazılanlar içinde insanın kendi kanıyla yazdığını severim sadece. Kanınla yaz: göreceksin ki kan tinsel'dir. / Yabancı kanı anlamak pek de kolay değildir: okuyan aylaklardan nefret ederim. / Okuru tanıyan, artık okur için hiçbir şey yapmaz. Bir yüzyıl daha okurlar olursa – tin bile kokuşacaktır" (*Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 41).

böylelikle uyandırılacaktır. Jest-kelimelerin dizilimini düzene koyan sözdizimi de bir yüklem grameri olmaktan, "açık bir zihin"in ya da bilen bilincin mantığı olmaktan çıkacaktır. "Yazılı oyun sahnelemeyeceğimi söylerken şunu kastediyorum: Yazıya ve söze dayalı oyun sahnelemeyeceğim... ve konuşmalı ve yazılı bölümler dahi yeni bir anlamda konuşmalı ve yazılı olacak" (s. 133). "Mesele eklemli sözü ortadan kaldırmak değil, kelimelere aşağı yukarı rüyada sahip oldukları önemi vermek" (s. 112).[21]

Öyleyse dövme, dansa yabancı olduğu için, bir tanım gibi hareketsiz ve anıtsal olduğu için ve "açık bir zihin"e ait olmasıyla maddileşmiş olduğu için, hâlâ fazla sessizdir. Serbest kalarak kendi kendine konuşan ve sözün rüyada sahip olduğundan daha fazla önem yüklenen bir lafzın sessizliğidir bu. Bir birikintidir dövme; bir yapıttır ve artık bildiğimiz gibi, yapıt yok edilmelidir. En önce de başyapıt: "başyapıtlara son" vermelidir (*Tiyatro ve İkizi*'ndeki en önemli metinlerden birinin başlığı; I, s. 89). Yine burada da edebi yapıtın iktidarını devirmek lafzı silmek demek değil, onu okunaksız olanın ya da en azından okur-yazarlığı olmayanın etkisine tabi kılmaktır sadece. "Okuma bilmeyenler için yazıyorum ben."[22] Kimi Batı-dışı medeniyetlerde görüldüğü gibi (özellikle Artaud'yu büyüleyenlerden bahsediyoruz), en derin ve en canlı kültürlerle çok iyi bağdaşabilir okuma-yazma yoksunluğu. Bedene işlenmiş izler de dolayısıyla grafik kesikler değil, Batı'nın, Batı metafiziğinin ve tiyatrosunun yıkılması esnasında alınmış yaralar, bu amansız savaşın bedendeki izleri olacaktır. Zira vahşet tiyatrosu sarsılmaz bir geleneği içeriden değiştirmekle kalan yeni bir romana eşlik edecek yeni bir tiyatro değildir. Artaud'nun amacı ne klasik tiyatroyu yenilemek ne onu eleştirmek ne de sorgulamaktır; amacı Batı medeniyetini ve onun dinlerini, geleneksel tiyatronun görünürdeki en yenilikçi biçimlerine dahi zeminini ve dekorunu veren bütün felsefeyi –kuramsal olarak değil– etkin bir biçimde ve bilfiil yıkmaktır.

21. Burada bir "yaklaşık alıntı bulma" oyunu oynayalım (ciddi bir oyun). Daha sonra şöyle bir şey yazılmıştır: "Rüyanın da sözlerle çalışması bir şey değiştirmez; sonuçta bilinçdışı için söz de diğerleri gibi bir sahneleme unsurundan ibarettir." J. Lacan. "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", *Ecrits* içinde, Paris: Seuil, 1966, s. 511.

22. "Gramerin ardında, doğuştan bir olgu olarak görüldüğünde yenmesi daha zor bir utanç, ondan çok daha hırçın, alt etmesi çok daha zor bir bakire olan düşünce yatar. Zira hep var olmamış bir koca karıdır düşünce. Fakat yaşamının şişmiş kelimeleri daha sonra yazının abc'sinde şişecekleri kadar şişsinler kendi kendilerine. Okuma bilmeyenler için yazıyorum ben" (I, s. 10-11).

Dövme değil, yara izi. Böylece vahşet tiyatrosunun ilk gösterisi olması gereken (ama asla sahnelenmeyen) bir yapıtın notlarında metnin yerini yara izleri alır. "Sömürgecilik meselesi"ni ete kemiğe büründüren ve "Avrupa'nın her daim güncel kibrini şiddetli, acımasız ve kanlı bir biçimde canlandıran" (*Tiyatro ve İkizi*, IV, s. 152) *La Conquête du Mexique*"tir (Meksika'nın Fethi) bu: "ahlaki kaosun ve Katolik anarşinin pagan düzeniyle olan bu çatışmasından, aralara serpiştirilmiş şiddetli diyaloglarla, görülmedik güç ve imge patlamaları yaratabilir. Zira en karşıt fikirleri bir yara izi gibi bağrında taşıyan insanların göğüs göğüse mücadeleleri var burada" (*a.y.*).

Artaud'nun bu şekilde lafız/harf emperyalizmini başından beri tabi kıldığı yıkım süreci, edebiyat olarak edebiyatın ortamında vuku bulduğu müddetçe olumsuz bir *başkaldırı* anlamı taşıyordu. Jacques Rivière'e yazılmış mektupların etrafında gelişen ilk yapıtlarda durum buydu. *Devrimci*[23] olumlama ise, *Tiyatro ve İkizi*'nde fevkalade bir kuramsal formüle kavuşacak olsa da ilk olarak *Alfred Jarry Tiyatrosu*'nda (1926-30) su yüzüne çıkmıştı. Burada daha şimdiden güçlerin açığa vurulması hususunda tiyatro organları arasında bir ayrımın (yazar-metin/yönetmen-aktör-seyirci) henüz mümkün olmadığı bir derinliğe inmek gerektiği söyleniyordu. Bu ayrımı mümkün kılan organik aktarım sistemi, bu *différance* ise hep bir nesnenin, kitabın ya da librettonun etrafında dağılması kaydıyla mümkün olmuştu. O halde arzulanan derinlik okunaksızlığın derinliğiydi: Rüyaların "okunaksızlığından... gelen her şeyin...

23. Tam anlamıyla ve bilhassa siyasi anlamda "devrimci". *Tiyatro ve İkizi*'ni bütünüyle siyasi bir manifesto, özünde de oldukça muğlak bir manifesto gibi okumak –burada yapamayacak olsak da– mümkündür. Gerilla tarzı dolaysız siyasi eylemi ve kendi siyasi amaçlarının ekonomisinde efor israfı olacak her şeyi reddeden Artaud, içinde yaşadığımız toplumun siyasi yapıları alaşağı edilmeksizin gerçekleştirilemeyecek bir tiyatroya giden yolu açmak istiyordu. "Sevgili dostum, doğrudan doğruya çağımıza etki etmek istediğimi söylemedim; dedim ki yapmak istediğim tiyatronun mümkün olabilmesi ve bu çağda kabul görebilmesi için başka bir medeniyet biçimi olması gerekiyor" (Mayıs 1933, IV, s. 140). Siyasal devrimin öncelikle iktidarı harften ve yazın dünyasından koparması gerekir (bkz. sözgelimi *Manifeste pour un théâtre avorté*'ye [Düşürülmüş Bir Tiyatro İçin Manifesto] yazılmış Hamiş: Artaud burada, *edebiyat*'a karşı tiyatro devrimi adına, "Komünizmin önünde diz çökmüş" şu "tuvalet kâğıdı devrimcileri" dediği Gerçeküstücüleri kastederek, "tembellerin devrimi"ni, "iktidarın el değiştirmesinden ibaret" bir devrimi küçümser. "Bir yerlere atılacak bombalar var evet, fakat Avrupalı olsun olmasın, çoğu güncel düşünce alışkanlığının temeline bırakmalı bunları. Bu Gerçeküstücü beyefendiler benden çok daha fazla bu alışkanlıkların tesirindedir." "En acil Devrim", bu durumda, "bir nevi zamanda geri giderek" ... "Ortaçağ zihniyetine, hatta belki de sadece Ortaçağın yaşam alışkanlıklarına" dönmektir [II, s. 25]).

sahnede parladığını... görmek istiyoruz" (II, s. 23). Teatral okunaksızlıkta, kitaptan önceki gecede, gösterge henüz güçten ayrılmamıştır.[24] Henüz, bizim anladığımız anlamda, tam olarak bir "gösterge" olmadığı gibi, sadece göstergeye karşıtlığıyla düşündüğümüz bir *şey* de değildir artık. Öyleyse bu haliyle yazılı bir metne ya da dile getirilen bir söze dönüşme ihtimali yoktur; şişip yükselmek suretiyle, (Humboldt'un ayrımı uyarınca) *energeia*'yı aşarak *ergon*'un donuk ve nesnel kayıtsızlığını takınması imkânsızdır. Oysa Avrupa, güç ile metin olarak anlam arasındaki bu ayrılık idealinden beslenir; daha önce söylediğimiz gibi, tam da zihni yükselterek lafzın üzerine koyduğunu düşündüğü anda, yine dönüp metaforik yazıyı ona tercih eder. Gücün gösterge içerisindeki bu sapması teatral edimi böler, aktörü anlamın sorumluluğundan uzaklaştırır, onu yaşamının içine doldurulmasına ve kelimelerinin kendisine sufle edilmesine izin veren, oynayacağı oyunu komut gibi alan, bir hayvan gibi uysallığın hazzına teslim olan bir yorumcuya dönüştürür. Koltuğundaki seyirci gibi, bir tüketiciden, estetten ya da "keyif düşkünü" nden (bkz. IV, s. 15) başka bir şey değildir artık. Sahne o zaman zalim olmaktan çıkar; sahne değildir artık, süsleme gibi bir şeye, kitabın şatafatlı bir resmine dönüşmüştür; en iyi ihtimalle, başka bir edebi tür olmuştur. "Diyalog –yazılan ve konuşulan şey– özel olarak sahneye ait değildir; kitaba aittir. Edebiyat tarihi kitapçıklarında tiyatroya sözlü dil tarihinin yan dallarından biri olarak yer verilmesi de bunun kanıtı" (s. 45. Ayrıca bkz. s. 89, 93, 94, 106, 117, 315, vs.).

Bu şekilde sözünün sufle edilmesine izin vermek, tıpkı yazmanın kendisi gibi, *rezerv** denen kök-fenomendir: kendini kaçamak olana bırakma, ketumluk, ayrılık, aynı zamanda da birikim, sermayeleştirme, [başkasına] havale edilen ya da ötelenen kararın güvence altına alınması. Sözü kaçamak olana bırakmak *différance*'ta, yani ekonomide kendi kendini yatıştırmaktır. Öyleyse suflör tiyatrosu bir korku sistemi inşa eder ve somutlaşmış dolayımlarının ustaca desiseleriyle korkuyu uzak tutar. Bildiğimiz gibi, Artaud da tıpkı Nietzsche gibi ama tiyatro yoluyla, bizi Tehlikeye ve Oluşa bırakmak ister. "...tiyatro çöktü çünkü Tehlikeden koptu" (IV, s. 51), çünkü "Oluş"tan koptu (s. 84): "Kısaca öyle

* Fr. *réserve*: "Bir kenara ayırmak", "saklamak", "rezerve etmek", "sonraya bırakmak" anlamlarının yanı sıra (yazarın da hemen ardından açıkladığı üzere) "çekince", "koşul", vs. anlamlarındadır. –*ç.n.*

24. "Hakiki bir kültür coşkunluk ve gücüyle hareket ederken, Avrupa sanat ideali zihni güçten ayrı ama onun coşkunluğuna tanıklık eden bir tavra itmeye çalışır" (IV, s. 15).

görünüyor ki olabilecek en yüce tiyatro düşüncesi bizi felsefi olarak Oluşla barıştırandır" (s. 130).

Yapıtı reddederek sözünün, bedeninin ve doğumunun kaçamak tanrı tarafından kaçırılmasına/sufle edilmesine izin vermek o halde benimle benim aramdaki farkları çoğaltan korku tiyatrosundan sakınmaktır. Mutlak ve dehşet verici yakınlığına tekrar kavuşmuş bir vahşet sahnesi böylece doğumumun, bedenimin ve sözümün dolaysız otarşisini bana geri verecektir. Artaud vahşet sahnesinin en iyi tanımını, üstelik ortada tiyatroya bir gönderme olmaksızın, *Ci-Gît*'de (Burada Yatan) vermiştir: "Ben Antonin Artaud, kendimin oğluyum / kendimin babası, kendimin anası / ve ben'im."*

Fakat bu şekilde sömürgelikten kurtulan tiyatro kendi vahşetine yenik düşmeyecek midir? Kendi tehlikesine direnebilecek midir? Diksiyondan kurtulmuş, metnin diktatörlüğünden sıyrılmış teatral ateizm doğaçlamanın anarşisine ve aktörün hercai esinlerine teslim olmayacak mıdır? Yeni bir boyunduruk beklemiyor mudur onu? Dil yine bir gelişigüzelliğe, bir sorumsuzluğa kapılıp gitmeyecek midir? İçeriden bizzat tehlikeyi tehdit eden bu tehlikeyi savuşturmak için Artaud tuhaf bir şey yapar ve vahşet dilini şekillendirecek yeni bir yazı ortaya atar: olabilecek en katı, en otoriter, en kurallı, en matematiksel, en biçimsel yazıyı. Böyle bir tutarsızlığa hemen itiraz etmek isteyebiliriz, fakat bu sadece görünürde bir tutarsızlıktır. Gerçekteyse, kendini sözde tutarak sözü tutma isteği, her şeye kâdir ve şaşmaz mantığıyla, burada izini sürmemiz gereken bir ters çevirmeyi harekete geçirir.

Jean Paulhan'a şöyle yazacaktı: "Bence manifestomu bir kez okumuş olsaydınız itirazınızı sürdüremezdiniz; bu durumda ya onu okumamış ya da yanlış okumuş olmalısınız. Benim oyunlarımın Copeau'nun doğaçlamalarıyla hiçbir ilgisi olamaz. Oyunlarım büsbütün somut olana, dışarıya dalıyor, beynin kapalı odacıklarına değil de doğanın açıklığına kök salıyor olabilir, fakat bu demek değil ki aktörün, hele ki metinle işi bittiğinde kendini ortaya atıp ne yaptığını bile bilmeden debelenen modern aktörün o ham ve düşüncesiz esininin hercailiğine terk edilmişlerdir. Oyunlarımın ve tiyatronun yazgısını böyle bir rastlantıya bırakamam, hayır" (Eylül 1932, IV, s. 131). "Rüyaların ateşine bırakıyorum kendimi, fakat onlardan yeni yasalar çekip çıkarmak için. Çoğalmayı,

* Türkçesi: Antonin Artaud, *Yaşayan Mumya: Metinler*, çev. Yaşar Günenç, Yaba, 1995, s. 13. –*ç.n.*

inceliği, zihnin gözünü arıyorum bu hezeyanda, rasgele kehanetleri değil" (*Manifeste en langage clair* [Açık Dilde Manifesto], I, s. 239).

O halde "tiyatronun metne olan boş inancını ve yazarın diktatörlüğünü" (s. 148) reddetmek gerekiyorsa eğer, bu onların ancak belirli bir söz ve bir yazı modeli sayesinde dayatılabilmiş olmalarındandır: Açık ve hazır bir düşünceyi temsil eden söz ile temsili bir sözü temsil eden (alfabetik veya her halükârda sesbilgisel) yazı. Klasik tiyatro, gösteri tiyatrosu bütün bu temsillerin temsiliydi. Fakat bu *différance*, bu gecikmeler ve bu temsili aktarım noktaları gösterenin oyununu çözüp serbest bırakırken, kaçış yerlerini ve anlarını çoğaltır. Tiyatroyu bu dil yapısına tabi kılmamak ve kaçamak esinin kendiliğindenliğine terk etmemek için onu başka bir dilin ve başka bir yazının zorunluluğuna göre düzenlemek gerekecektir. Avrupa'nın dışında, Bali tiyatrosunda, eski Meksika, Hindu, İran, Mısır, vs. kozmogonilerinde muhakkak yazı temaları ama bazen de yazı modelleri aranacaktır. Bu defa, yazı artık sözün yazıya dökülmesi olmamakla kalmayacak, bedenin *kendi* yazısı olmakla kalmayacak, hiyeroglifin –artık ses teşekkülünün hükmünde olmayan bir gösterge sisteminin– kuralları uyarınca, tiyatronun hareketleriyle üretilecektir. "İmgelerle hareketlerin iç içe geçmelerinden, nesneler, sessizlikler, çığlıklar ve ritimler arasındaki türlü gizli anlaşmalarla, artık kelimelere değil göstergelere dayanan gerçek bir fiziksel dil doğacak" (IV, s. 149). Kelimeler ise, kavrama varmak için çiğnenip geçilmemiş ve "büyü gibi, hakikaten sihirli bir anlamda –biçimleriyle ve duyumsal etkileriyle–" anlaşılan (*a.g.y.*) fiziksel göstergelere dönüşecektir. Bu sayede tiyatro mekânını düzleştirmeyi ve mantıksal sözün yaptığı gibi yere sermeyi bırakacak, onu "hacmi"ne kavuşturup "öbür yüzüyle" (*a.g.y.*) kullanacaklardır. Bundan böyle Artaud'nun ideogram değil de "hiyeroglif" demesi boşuna değildir: "En kadim hiyerogliflerin ruhuyla yaratılacak bu saf tiyatro dili" (*a.g.y.*, ayrıca bkz. bilhassa s. 73, 107 vd). (Hiyeroglif derken, Artaud hiyeroglif denen yazıların sadece *ilkesini* düşünmektedir çünkü bunlar, bildiğimiz gibi, *fiilen* sesbilgisini yadsımaz).

Ses artık emir vermeyi bırakmakla kalmayacak, bu teatral yazının yasasıyla ritimlenmeye razı olması gerekecektir. Esinlenme özgürlüğünün ve sufle edilen sözün işini bitirmenin yegâne yolu, sesbilgisel olmayan bir yazıda, mutlak bir hâkimiyetle nefese hâkim olmaktır. Artaud'nun nefesin yasalarını Kabala'da ya da Yin ve Yang'da aradığı ve "bir nefesin hiyeroglifiyle, kutsal bir tiyatro düşüncesini yeniden keşfetmek" (IV, s. 163) istediği tuhaf metni *Un athlétisme affectif* (Duygusal Bir Atletizm) de buna ilişkindir. Çığlığı daima yazıya yeğlemiş olan Artaud,

şimdi de katı bir çığlık yazısı geliştirmek ve yansıma kelimelerden, ifadelerden ve jestlerden oluşan kurallara bağlı bir sistem, ampirik dillerin ötesine uzanan hakiki bir teatral evrensel-yazı,[25] evrensel bir vahşet grameri oluşturmak ister: "Yüzün maske halinde yakalanmış on bin bir ifadesi sınıflandırılıp listelenmek suretiyle hem doğrudan doğruya hem de simgesel olarak bu dile katılabilecek" (s. 112). Hatta Artaud bunların görünürdeki olumsallığının ardında bilinçdışı üretimlerin zorunluluğunu bulmak ister (s. 96). Teatral yazıya biçim verirken kökensel bilinçdışı yazısının üzerinden geçmek suretiyle yapacaktır bunu; belki de *Notiz über den "Wunderblock"*ta (Gizemli Yazı Tableti Üzerine Bir Not) Freud'un kendi kendisini silen ve koruyan yazı olarak bahsettiği bilinçdışının yazısıdır bu (fakat Freud daha önce *Traumdeutung*/*Rüyaların Yorumu* kitabında, *Umschrift*'in [transkripsiyon] yanı sıra varlığını sürdüren özgün metin olarak anlaşılan bir bilinçdışı metaforuna karşı bizi uyarmış ve 1913 tarihli kısa bir metinde rüyayı "bir dilden ziyade" "bir yazı sistemi"ne, hatta "hiyeroglifik" bir yazı sistemine benzetmişti).

Beklenenin aksine (bunu şöyle anlayalım: bütün Batı metafiziğine rağmen), bu matematikçi biçimselleştirme bastırılmış şöleni ve bastırılmış yaratıcı dehayı özgürlüğüne kavuşturacaktır. "Evet bu bizim Avrupa'da anladığımız anlamda bir sahne özgürlüğünü ve içten gelen esin duygumuzu sarsabilir, fakat kimse bu matematiğin yavanlaştırdığını ya da tektipleştirdiğini söylemesin. Buradaki mucize, dehşet bir titizlikle ve bilinçle yönetilen böyle bir gösteriden böylesi bir zenginlik, böylesi bir hayal gücü, böylesi asil bir bolluk hissi çıkabilmesi" (s. 67, ayrıca bkz. s. 72). "Kostümleri içindeki aktörler yaşayan ve hareket eden hakiki hiyeroglifler oluşturur. Bu üç boyutlu hiyeroglifler de biz Batılıların büsbütün bastırdığımız kimbilir hangi olağanüstü ve meçhul gerçeğe karşılık gelen belli sayıda jestle, gizemli göstergeyle ince ince işlenir" (s. 73-74).

Zapt edilmiş olanın bu şekilde serbest bırakılması ve yükseltilmesi nasıl mümkün olur? Üstelik bu totaliter yasalaştırmaya ve bu güçler retoriğine rağmen değil, bilakis onlar sayesinde? Her şeyden önce "katılık" ve "zorunluluğa boyun eğme" (s. 121) anlamlarına gelen *vahşet* sayesinde? Mesele şu ki rastlantıyı ortadan kaldıran, makinenin oyununu zapt eden bu yeni teatral malumat bütün çatlakları, bütün açıkları, bütün

25. Evrensel bir yazı kaygısı *Rodez Mektupları*'nda da kendini gösterir. Artaud burada "Fransızca olmayan ama milliyetinden bağımsız olarak herkesin okuyabileceği bir dil"de (Henri Parisot'ya mektup) yazdığını ileri sürüyordu.

farkları bir dikişle birleştirir. Bunların kaynağı ve etkin hareketleri olan farklılaşma/ötelenme, *différance*, hepsi *kapanır*. Böylece aşırılan/kaç(ırıl)an söz bize kesin olarak geri verilir. Belki o zaman vahşet de kavuştuğu mutlak yakınlığında, oluşun yeni bir baştan alınışında, sahneye geri dönüşünün kusursuzluğunda ve *ekonomisinde* yatışır. "Ben Antonin Artaud, kendimin oğluyum / kendimin babası, kendimin anası / ve ben'im." Artaud'nun arzuladığını söylediği *evin yasası*, mesken tutulan bir mekânın ilk organizasyonu, kök-sahne böyledir. Bu kök-sahne böylelikle *şimdi-burada*'dır: Hem dehşet verici hem yatıştırıcı mevcudiyetinde bir araya gelir, *görülür*, hâkimiyet altına alınır.

Kaçamak *différance*, yazı sayesinde değil, iki yazı arasından içeri sızabilmiş, böylece yaşamımı yapıt dışında bırakmış ve kaynağını, yani etimi, söylemimin epigrafı ve nefesi kesilmiş cansız bedeni haline getirmişti. Et-olmuş-yazıyla, teatral hiyeroglifle, ikizi yok etmek ve yaşam olan varlığımı aşırarak beni gizli güçten uzak tutan *sahte** yazıyı silmek gerekiyordu. Artık söylem, kusursuz ve kalıcı bir kendine-mevcudiyet içerisinde, kendi doğumuyla birleşebilecektir. "Bazen öyle olur ki bu maniyerizm, bu aşırı hiyeratik üslup, yuvarlanan alfabesiyle, yarılan taş çığlıklarıyla, dal hışırtılarıyla, kesilip yuvarlanan ağaç sesleriyle, havada, boşlukta, sesli olduğu kadar görsel de olan adeta somut ve canlı bir fısıltı meydana getirir. Bir lahza sonra sihirli özdeşleşme gerçekleşmiştir: MEĞER BİZMİŞİZ KONUŞAN" (s. 80, vurgular Artaud'nun). Sözümüzün *kendine-has-geçmişi şimdi-burada* bilinir böylece.

Tabii ki sihirli bir özdeşleşme. Zaman çekimlerindeki farktan da anlayabiliriz bunu. Hatta sihirli olduğunu söylemek de yetmez. Bu özdeşleşmenin bizzat sihrin özü olduğu gösterilebilir. Sihirli, dahası, bulunmaz bir özdeşleşme. Bulunmaz olan, Artaud'nun "daha bulunmamış" olduğunu kabul ettiği "bu yeni dilin grameri"dir (s. 132). Artaud, her türlü niyetinin hilafına, "titizlikle hazırlanıp oynanmadan önce *son hali verilmiş*" "gösteriler" (V, s. 41) için yazılı bir metin ön koşulunu *fiilen* geri getirmek durumunda kalmıştır. "...Bütün bu deneme ve yanılmaların, bütün bu araştırmaların ve yaşanan şokların sonunda, yine de en küçük ayrıntılarına kadar saptanmış ve yeni bir işaret sistemiyle kayda geçirilmiş bir yapıt, *yazılı olarak kaydedilmiş* [vurgu Artaud'nun] bir kom-

* Fr. *apo-cryphe*: Yunanca "gizli", "saklı" kökünden gelmekte olup ilk anlamıyla Kilise'nin sahih kabul etmediği metinler için kullanılan, sonradan (kaynağı) "şüpheli" veya "sahte" anlamı almış bir kelime. –*ç.n.*

pozisyon ortaya çıkacak. Yaratılan yapıt, bu kompozisyon bir yazarın beyninde değil, doğanın kendisinde, gerçek mekânda oluşacak ve ortaya çıkan nihai sonuç da herhangi bir yazılı yapıt kadar katı ve belirli, üstelik muazzam bir nesnel zenginliğe sahip olacak" (s. 133-34. Ayrıca bkz. s. 118 ve s. 153). Artaud'nun yapıta ve yazılı yapıta hakkını vermesi gerekmeseydi bile –ki *vermiştir*[26]– projesinin kendisi (yapıtın ve farkın, dolayısıyla tarihselliğin indirgenmesi) bizzat deliliğin özüne işaret etmiyor mu? Fakat bu delilik –"Zamanın / üstünden / söylüyorum" (*Ci-Gît*)– dokunulmaz* yaşamın ve tarihsel farksızlığın metafiziği olarak, bir o kadar haklı bir biçimde ve başka bir metafiziği esirgemeyen bir hareketle, *öteki* deliliği eleştiriyordu: *Farkta* yaşayan, metafor ve yapıtta, dolayısıyla da yabancılaşmada (ve bunları *oldukları haliyle,* yani metafiziğin ötesinde düşünmeden) yaşayan metafizik olarak deliliği. Delilik yabancılaşmamışlık olduğu kadar yabancılaşmadır da. Yapıttır ya da yapıt yokluğudur. Bu iki belirlenim metafiziğin kapalı alanında ilelebet karşı karşıya gelir – tıpkı Artaud'nun "ayan beyan meczup" olanlar ya da "gerçek meczuplar" dedikleri ile diğerlerinin tarihte karşı karşıya gelmeleri gibi. Bunlar tek bir tarihsel-metafiziksel söylemin tanınan ya da tanınmayan, ama daima tanınabilir olan kategorilerinde zorunlu olarak karşı karşıya gelir, birbirlerine eklemlenir ve birbirlerinin yerine geçerler. Delilik, yabancılaşma ya da yabancılaşmamışlık kavramları indirgenemez bir biçimde metafizik tarihine, daha özel olarak da varlığı has bir öznelliğin yaşamı olarak belirleyen metafizik çağına aittir. Fakat

* Fr. *inaliénable*, aynı zamanda "yabancılaşmaz". –*ç.n.*

26. Artaud kendi tiyatro kuramına yazılı yapıtı geri koymakla kalmamıştır; aynı zamanda, son kertede, bir külliyatın/yapıtın da yazarıdır ve bunun bilincindedir. 1946 tarihli bir mektupta (Blanchot tarafından *L'Arche*'de alıntılanmıştır, no. 27-28, 1948, s. 133), "bu derin, kronik ve endemik fikir yoksunluğunu konu" alan şu "çok kısa, her biri yetmişer sayfalık iki kitap"tan (*Arafın Göbek Deliği* ve *Sinirölçer*) bahseder. Bu iki kitap "O dönemde yarıklarla, çatlaklarla, basmakalıplarla ve adeta kendiliğinden düşüklerle dolu gibi görünüyordu bana... Fakat üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra şu anda, benim bir başarımdan ötürü değil, dışavurulamaz bir şeyden ötürü sarsıcı olduklarını düşünüyorum. Yapıtlar işte bu şekilde olgunlaşır ve hepsi de bu şekilde yazara nazaran *yalan söyler*, kendi başlarına garip bir hakikat teşkil ederler... Bugünün bozgunlarından ibaret yapıtların dışavurduğu dışavurulamaz bir şey..." O zaman Artaud'nun yapıtı nasıl da öfkeyle reddettiğini düşünerek, aynı tonlamayla Blanchot'nun *Le livre à venir*'de söylediğinin tersini söyleyemez miyiz? "Haliyle, yapıt değil bu" (s. 49) demek yerine, "haliyle, henüz sadece bir yapıt bu" diyemez miyiz? O nispette de yapıt ihlalci yoruma ve örneklendirmenin şiddetine, tam da kendimizi sakındığımızı sandığımız anda kaçamadığımız şiddete kapı aralar. Fakat belki de bu tutarsızlığın sebebini şimdi daha iyi görebiliyoruz.

olduğu haliyle fark –ya da Artaud'nun işlerinde uğradığı bütün değişikliklerle birlikte, *différance*– ancak metafiziğin ötesinde, Heidegger'in bahsettiği Fark –ya da İkilik / İkiyüzlülük– doğrultusunda fark olarak düşünülebilir. Hem hakikati açan hem de onun üzerini örten, gerçekte hiçbir ayrım gözetmeyen ve her sözün görünmez suç ortağı olan bu Farkın kaçamak iktidarın ta kendisi olduğunu düşünebilirdik, fakat metafiziksel ve metaforik bir kategori teşkil eden kaçamağı onu mümkün kılan şeyle karıştırmak olurdu böyle bir şey. Metafizik tarihinin "yıkımı",[27] Heidegger'in anladığı katı anlamda onun aşılmasından ibaret değilse eğer, o zaman bu tarihin ne içinde ne de dışında kalan bir yere yerleşmek suretiyle, delilik kavramını genel olarak metafizik kavramına –Artaud'nun yıktığı ve yine aynı hamleyle inşa ya da muhafaza etmeye çalıştığı metafiziğe– bağlayan şeyin ne olduğunu sorabiliriz. Artaud sınırda durur; biz de tam bu sınırın üzerinde durup onu okumaya çalıştık. Söyleminin koca bir yüzüyle, Artaud farkta, yabancılaşmada ve olumsuzlukta, bütün bunların *içinde* yaşayan ama bunların kökenini ya da zorunluluğunu görmeyen bir geleneği yıkar. Artaud bu geleneği uyandırmak için, özetle, ona kendi saiklerini hatırlatır: kendine-mevcudiyet, birlik, kendiyle özdeşlik, kendine aitlik/haslık, vs. Bu anlamda Artaud'nun "metafiziği", en kritik anlarında, Batı metafiziğini, onun en derin ve en değişmez hedefini gerçekleştirir. Fakat metninin bir diğer şaşırtmacasıyla, bu kez en zoruyla, Artaud *zalim* (yani, bu kelimeyi anladığı anlamda, zorunlu) fark yasasını olumlar: bu kez bilince taşınmış olup artık metafiziksel bir naiflikle deneyimlenmeyen yasa. İşte Artaud'nun metninin bu ikiliği, ki taktik bir manevradan hem daha azı hem fazlasıdır, bizi durmaksızın sınırın öteki tarafına geçmeye ve Artaud'nun farkta içerilmenin naifliğini eleştirmek için kendisini içine hapsetmesi gerekmiş olan mevcudiyetin kapanımını göstermeye zorladı. Şu halde, farklılıklar durmaksızın ve süratle iç içe geçtiğinden ve *kritik/eleştirel fark* deneyimi *farktaki* naif ve *metafiziksel* içerilmeye *benzediğinden*, deneyimsiz bir göz için Artaud'nun metafiziğini yine metafizikten hareketle eleştiriyor gibi görünebiliriz. Oysa yaptığımız şey ölümcül bir suç ortaklığını tespit etmeye çalışmak. Bu suç ortaklığı bütün yıkıcı söylemlerin zorunlu aidiyet bağını anlatır: Alaşağı ettikleri yapılarda yaşamalı ve yine orada yıkılmaz bir arzuyu, tam mevcudiyet ve farksızlık –aynı anda yaşam ve ölüm– arzusunu yaşatmalılar. Bizim *ortaya atmaya* ça-

27. Delilik de bugün onto-teolojik metafiziğin, kitap ve yapıtın yıkımının aynısı bir yıkımla "yıkılma"ya elvermektedir. Hangi metinden bahsettiğimizi söylemiyoruz.

lıştığımız soru da buydu, tıpkı bir ağ atar gibi: Koca bir metinsel ağın sınırını kuşatan, *konumun* kesinliği yerine *söylemi*, yerlerin mecbur kıldığı dolambaçlı yolu koymaya mecbur bırakan bir ağ. Bu metnin zorunlu süresi ve izleri olmaksızın, her konum ânında kendi karşıtına döner. Yine bu da bir yasaya tabidir. Metafiziğin Artaud'nun daha başlamadığını söylediği bu "düşünme" (*le penser*) ile ihlal edilmesinde daima metafiziğe geri dönme riski vardır. *Bizi ortaya atan* soru budur. Bir alanın sınır taşlarıyla korunan sözün, kendisine hakkıyla Antonin Artaud denmesini isteyen et muammasıyla uzaktan tahrik edilebildiği her seferinde, bu soru yine ve daima sarmalanmış halde orada olacaktır.*

* Bu metni yazdıktan uzun zaman sonra, Artaud'nun Pierre Loeb'e bir mektubunda (bkz. *Lettres Nouvelles*, No. 59, Nisan 1958) şu dizeleri buldum:

"Şu çukur delik, iki müthiş
körük (*soufflets*) arasında,
olmayan..."

(Eylül 1969).

FREUD VE YAZI SAHNESİ

BU METİN *Institut de Psychanalyse*'de (Doktor André Green'in seminerinde) verdiğim bir konferanstan alınmıştır. O sırada daha önceki metinlerimde ve bilhassa "Gramatoloji"de ("De la grammatologie", *Critique*, no. 223-24, Aralık 1965 - Ocak 1966, s. 1016-42 ve 23-53)* ileri sürdüğüm kimi önermelerin etrafında bir tartışma başlatmak istiyordum.

Bu önermelerin –ki burada arka planda çalışmaya devam edecekler– psikanalitik bir sorgulama alanında yeri olabilir miydi? Böyle bir alana nazaran, kavramları ve sözdizimleri bakımından bu önermeler nerede duruyordu?

Konferansın birinci bölümünde bu soru en genel haliyle ele alınıyor, merkezinde de *şimdi-burada mevcudiyet* ve *kök-iz* kavramları yer alıyordu. Bu ilk bölümün belli başlı evrelerini burada genel başlıklarıyla, çok kabaca belirteceğim.

1. Sözmerkezciliğin yapıbozumu, öyle gibi görünse de felsefenin bir psikanalize tabi tutulması değildir.

Görünen: yazının Platon'dan beri tarihsel olarak baskılanmasının ve bastırılmasının analizi. Bu bastırma *episteme* olarak anlaşılan felsefenin kökenini, *logos* ile *phone*'nin (ses) birliği olarak anlaşılan hakikatin kökenini teşkil eder.

Unutma değil, bastırma; dışlama değil, bastırma. Bastırma, der Freud, ne bir dış gücü püskürtür ne böyle bir güçten kaçar ne de onu dışlar. Benlik içerisinde bir baskılama alanı ortaya koyan içsel bir temsil içerir. Burada –söze içsel ve söz için temel nitelikteki– yazı biçiminde bir gücü temsil eden şey sözün dışında içerilmiştir.

Tarihsel olarak dağılma sürecinde olan başarısız bir bastırma. Biz de işte bu dağılmayla, kendi oluşuna okunaklılık kazandırarak onun tarihsel opaklığını sınırlandıran bu başarısızlıkla ilgileniyoruz. "Bizim için asıl ilginç olan başarısızlığa uğramış bastırmalar olacak; zira başarılı olmuş olabilecek bastırmalar çoğu zaman elimizden kaçacak" (*G. W.*, X, s. 256).

* *Gramatoloji* (çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu, 2011) kitap olarak ilk kez 1967'de (Paris: Minuit) yayımlanmıştır; burada makale olarak çıkmış bir bölümüne gönderme yapılıyor. *–ç.n.*

Semptomatik biçimiyle, bastırılanın geri dönüşü: Avrupa söylemini bir hayalet gibi dolaşan yazı metaforu ve iz'in onto-teolojik dışlanmasındaki sistematik çelişkiler. Yazının bastırılması: hem varlığa hem yokluğa hükmetmeyi tehlikeye sokan yokluğun bastırılması.

"Basit" mevcudiyet muamması: kopyalanma olarak, kökensel tekrar olarak, öz-duygulanış olarak, *différance* olarak. Yokluğa söz olarak hâkim olmak ile yazı olarak hâkim olmak arasındaki ayrım. Sözdeki yazı. Söz olarak sanrılama ve yazı olarak sanrılama.

Phone ile bilinç arasındaki ilişki. Freud'un önbilinç olarak anlaşılan sözel temsil kavramı. Söz-ve-sesmerkezcilik felsefe tarihinin –Batı felsefesi, hatta dünya felsefe tarihinin– kazara, patolojik olarak düştüğü felsefi ya da tarihsel bir yanılgı değildir, zorunlu olduğu kadar zorunlu olarak sonlu da olan bir hareket ve bir yapıdır. *Genel olarak* (insan-hayvan, hatta canlı-cansız ayrımından da önce) simgeciliğin olanaklılığının tarihi, *différance*'ın tarihi, *différance* olarak tarih; *episteme* olarak felsefede, metafiziksel veya onto-teolojik projenin Avrupa'ya özgü biçiminde genel anlamda metnin genel anlamda sansürünün ve örtbas edilmesinin tüm dünyaya hükmeden, ayrıcalıklı tezahürünü bulur.

2. Freudcu kavramları tırnak içine almadan kullanmak konusundaki kuramsal bir çekinceyi gerekçelendirme çabası: Tüm bu kavramlar, hiç istisnasız, metafizik tarihine aittir; yani, yazılı iz'in cismini –didaktik ve teknik metafor olarak, itaatkâr madde veya dışkı olarak– dışlamak veya küçültmek (dışarıya ve aşağıya koymak) üzere organize olan sözmerkezli baskılama sistemine.

Sözgelimi, sözmerkezli baskılama, Freudcu bastırma kavramından hareketle anlaşılamaz; aksine, bireysel ve özgün bir bastırmanın nasıl olup da tarihsel bir aidiyetin ve bir kültürün ufkunda mümkün hale geldiğini anlamamıza izin verir.

Neden meselenin ne Jung'un peşinden gitmek ne de Freud'un kalıtsal bellek izi kavramını izlemek meselesi olduğu. Şüphesiz, Freudcu söylem – bu söylemin sözdizimi, belki de çalışma biçimi– zorunlu olarak metafiziksel ve geleneksel olan bu kavramlarla karışmaz. Şüphesiz, bütün imkânları sırf oraya ait olmakla tüketilemez. Freud'un teamüller ve kavramsal hipotezler dediği şeyleri ele alırken yaptığı uyarılar ve ortaya koyduğu "nominalizm" halihazırda bunun kanıtıdır. Kavramlardan ziyade söyleme ilişen de bir fark düşüncesi vardır. Fakat bu uyarıların tarihsel ve kuramsal anlamı üzerine Freud hiçbir zaman kafa yormamıştır.

Bu kavramları ve bunlarda sıkışmış ve tortulaşmış halde bulunan metafiziksel ibareleri yapıbozuma uğratmanın –muazzam bir iş– zorunluluğu. Psikanaliz ile beşeri denen bilimler arasındaki metafiziksel suç ortaklıkları (mevcudiyet kavramı, algı kavramı, gerçeklik kavramı, vs.). Dilbilimsel seçilik.

Genel olarak mevcudiyetin anlamı üzerine açık ve net bir soru ortaya koymanın zorunluluğu: Heidegger'in yaklaşımı ile Freud'un yaklaşımının karşılaştırılması. Heideggerci anlamda mevcudiyet çağı ile onun –Descartes'tan Hegel'e– belkemiğini oluşturan bilinç olarak mevcudiyet, bilinç/bilinçdışı karşıtlığı dahilinde kavranan kendine-mevcudiyet. Kök-iz ve *différance* kavramları: neden bunların ne Freudcu ne de Heideggerci kavramlar oldukları.

Différance, yani ontik-ontolojik farkın (bkz. "De la Grammatologie", *a.g.y.*, s. 1029) ve Freudcu kavramları baştan sona kateden tüm farkların önaçıklığı: Sadece bir örnek olarak, sözgelimi "haz" ile "gerçeklik" arasındaki farkın etrafında organize olan veya bu farktan türeyen farklardan bahsedebiliriz. Haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki fark, sözgelimi, sadece ve öncelikle bir ayrım ya da bir dışsallık değildir; daha ziyade yaşamda kökensel bir olanaklılık olarak sapmanın, *différance*'ın (*Aufschub*) ve ölüm ekonomisinin olanaklılığıdır (bkz. *Jenseits des Lustprinzips*,* *Gesammelte Werke*, XI-II, s. 6).

Différance ve özdeşlik. Aynı'nın ekonomisinde *différance*. İz ve *différance* kavramlarını bütün klasik kavramsal karşıtlıklardan ayırma zorunluluğu. Kök-iz (*archi-trace*) kavramının kaçınılmazlığı ve *arkhe*'nin üstünü çizme zorunluluğu. *Arkhe*'nin okunaklılığının teminatı olan bu üstünü-çizme metafizik tarihiyle *düşünülmüş* bir aidiyet ilişkisini ifade eder ("De la grammatologie II", s. 32).

Freudcu yazı ve iz kavramları ne bakımdan hâlâ metafiziğin ve pozitivizmin tehdidi altındadır? Bu iki tehdidin Freud'un söylemindeki suç ortaklığı.

* Türkçesi için bkz. Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, Metis, 6. Basım, 2019. *–ç.n.*

Worin die Bahnung sonst besteht, bleibt dahingestellt.

Üstelik kolaylaştırmanın ne olduğu sorusu belirsizliğini korur (*Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*,* 1895).

Burada çok sınırlı bir hedefimiz var: Freud'un metninde bazı referans noktaları bularak psikanalizin sözmerkezli kapanımda tam olarak içerilemeyen unsurlarını, sistematik bir sorgulamanın eşiğinde, yalıtmak. Kapanım derken burada sadece felsefe tarihini değil, "beşeri bilimler" in, özel olarak da belli bir dilbilimin hareketini sınırlandıran bir kapanımdan bahsediyoruz. Freud'un buluşunun tarihsel bir özgünlüğü varsa eğer, bu onun bu dilbilimle (en azından onun doğuştan sesçiliğiyle) olan uysal birlikteliğinden veya kuramsal suç ortaklığından ileri gelmiyor.

Fakat Freud'un, güzergâhının kritik anlarında, konuşma dilinden, sözlü biçimlerden, hatta sesbilgisel yazıdan değil, asla söze tabi veya dışsal olmayan ve sözden sonra gelmeyen bir yazı biçiminden alınmış metaforik modellere başvurması tesadüf değildir. Freud, kendi kendisine hâkim ve kendine-mevcut, canlı ve tam bir sözün aktarımı olmayan göstergelere başvurur. Doğrusu (buradaki meselemiz de bu), Freud sesbilgisel olmayan yazı metaforunu *basit şekilde kullanmaz*; yazı metaforlarından didaktik amaçlarla faydalanmayı kullanışlı bulmaz. Bu metaforlar kaçınılmazsa eğer, bunun sebebi, aksine, belki de genel olarak iz'in anlamına ve dolayısıyla buna eklemlenen gündelik anlamdaki yazının anlamına ışık tutmalarıdır. Eğer metaforla oynamak bilineni kullanarak bilinmeyene gönderme yapmaksa, Freud şüphesiz metaforlarla oynamaz. Aksine, metafora yatırım yapmaktaki ısrarıyla, yazı adı altında bildiğimizi sandığımız şeyi bir muammaya dönüştürür. Belki de burada, örtüklük ile açıklık arasında bir yerlerde, klasik felsefenin aşina olmadığı bir hareket söz konusu. Platon'dan ve Aristoteles'ten beri akıl ile deneyim, algı ile bellek arasındaki ilişkiler daima grafik imgelerle *resmedilegelmiştir*. Fakat bunlarda o bildiğimiz tanıdık anlamıyla "ya-

* Almanca başlığı: *Entwurf einer Psychologie*. "Kolaylaştırma" diye karşıladığım (Almanca metinde *Bahnung* olarak geçen) kelimenin Fransızcası *frayage*, "(bir şeyin) yolunu açmak, yol döşemek, kolaylaştırmak" anlamına gelen *frayer* fiilinden geliyor; "tekrarlandığı için kolaylaşan yol" anlamını da taşıyor. Fizyolojide, yinelenen bir uyarının bir nörondan diğerine geçişi kolaylaştırması; uyarının bir sonraki iletimde önceden geçtiği bir yoldan geçerek dolayısıyla daha az dirençle karşılaşması; bu şekilde uyarılan sinirler arasında sinir yollarının açılması. –*ç.n.*

zı" terimine yaslanmaktan hiç vazgeçmemiş bir güven söz konusudur. Freud'un jesti ise bu dayanağı kesintiye uğratarak metafor, yazı ve genel olarak aralanma (*espacement*) üzerine yeni türden bir soru atar ortaya.

Okumamızda bu metaforik yatırımın bize yol göstermesine müsaade edeceğiz. Bu metaforlar nihayetinde bütün ruhsalı istila edecek. Ruhsalın *içeriği* özünde indirgenemez biçimde grafik olan bir metinle *temsil edilecek*. Ruhsal *aygıt*'ın *yapısı* bir yazma makinesiyle *temsil edilecek*. Bu temsiller bize ne gibi sorular dayatacak? Sormak gereken, sözgelimi "Gizemli Yazı Tableti Üzerine Bir Not"ta anlatıldığı gibi bir yazı aygıtının ruhsallığın işleyişini temsil etmek için *iyi* bir metafor olup olmadığı değil, ruhsal yazıyı temsil etmek için nasıl bir aygıt uydurmak gerektiği, bu aygıta ve bu ruhsallığa ilişkin olarak, ruhsal yazı gibi bir şeyin bir makinede yansıtılıp bırakılan taklidinin ne anlama geldiğidir. Sorulması gereken ruhsallığın gerçekten de bir tür metin olup olmadığı değil, şudur: Metin nedir ve bir metinle temsil edilebilen ruh nasıl bir şey olmalıdır? Zira kaynağı ruhsal olmayan ne bir makine ne de bir metin varsa eğer, metinsiz ruh da yoktur. Son olarak, sadece ve öncelikle kuramsal bir söylemin sınırları dahilinde değil, aynı zamanda ruhsal olanın, metnin ve tekniğin tarihinde de böyle bir metaforik geçişin mümkün olması için ruh, yazı ve aralanma arasında nasıl bir ilişki olmalıdır?

Kolaylaştırma ve Fark

Bilimsel Bir Psikoloji Projesi'nden (1895) *Gizemli Yazı Tableti Üzerine Bir Not*'a (1925) tuhaf bir ilerleme söz konusudur: Bir kolaylaştırma problematiği olarak geliştirilen şey gitgide yazılı iz'in metaforuna dönüşür. Freud'un doğal olduğunu düşünmek istediği ve yazının bütünüyle namevcut olduğu bir model uyarınca işleyen bir iz sisteminden çıkıp, artık sadece bir yazının yapısıyla ve işleyişle temsil edilebilen bir iz yapılanmasına doğru ilerleriz. Aynı zamanda, Freud'un *Proje*'den hemen sonra başvurduğu yapısal yazı modeli de durmaksızın farklılaşacak ve özgünlüğü perçinlenecektir. Bütün mekanik modeller denenip terk edilecektir, ta ki nihayetinde bütün ruhsal aygıtın içine yansıtılacağı müthiş karmaşıklıkta bir yazma makinesi olan Gizemli Yazı Tableti keşfedilene kadar. Daha önce karşılaşılan bütün güçlüklerin çözümü bu makinede temsil edilebilecek ve müthiş bir azmin göstergesi olan *Not* büyük bir hassasiyetle *Proje*'nin sorularına yanıt verecektir. Gizemli Yazı Tableti, her bir parçasıyla, Freud'un *Proje*'de "şimdilik tasavvur edilemez" ("böylesine karmaşık bir işi gerçekleştirecek bir aygıtı şimdilik tasavvur

edemiyoruz") olduğunu söylediği ve o sırada nörolojik bir öyküyle ikame ettiği aygıtı hayata geçirecektir (fakat Freud sonrasında da bu öykünün şema ve amacını bir anlamda asla terk etmeyecektir).

1895'te mesele belleği doğa bilimlerinin tarzında açıklamaktı; "doğa bilimi olacak bir psikoloji önermek, yani ruhsal olayları birbirinden ayrı maddi parçacıkların nicelik bakımından belirli halleri olarak temsil etmek"ti. Gelgelelim, "sinir dokusunun başlıca özelliklerinden biri bellektir; yani, son derece genel bir anlamda, yalnız bir kez olan olaylarca kalıcı olarak değiştirilebilme becerisi". Ayrıca, "dikkate değer her psikoloji kuramı 'bellek' için bir açıklama getirmelidir". Böyle bir açıklamanın en can alıcı noktası, yani bu tür aygıtı adeta tasavvur edilemez kılan şey, hem izin kalıcılığını hem de alımlayıcı maddenin bakirliğini, hem açılan izlerin nasıl açıldığını hem de alıcı veya duyarlı yüzeyin –bu örnekte nöronların– çıplaklığının nasıl hiç bozulmadan kaldığını izah etme zorunluluğudur (Freud'un bundan otuz yıl sonra *Not*'ta yapacağı gibi). "O halde nöronlar hem etkilenmeli hem de bir o kadar değişmeden, yansız (*unvoreingenommen*) kalabilmelidir." O dönemde yaygın olan "algılayıcı hücreler" / "hatırlayıcı hücreler" ayrımını reddeden Freud, böylece "temas engelleri" ve "kolaylaştırma" (*Bahnung*), delip geçerek yol (*Bahn*) açma, yol döşeme hipotezini geliştirir. Sonradan bu hipotezin sürdürüleceği ya da terk edileceği yerlere ilişkin düşüncelerimizden bağımsız olarak, nörolojik bir tanım olarak değil de metaforik bir model olarak aldığımız anda hakikaten çarpıcı bir hipotezdir bu. Açılan veya çizilen yol iletken bir kanal açar: Bu da belli bir şiddet ve kırıp girme karşısında belli bir direnç varsayar, zira yol kesilir, yarılır, açılır (*fracta*). Şu halde iki tür nöron vardır: Geçirgen nöronlar (ϕ, fi) hiçbir direnç göstermeyen ve dolayısıyla hiçbir izlenimin (*impression*) izini tutmayan algılayıcı nöronlardır; öbür nöronlar (ψ, psi) ise uyarım niceliğinin karşısına temas engellerini koydukları için basılan izi muhafaza ederler: "böylece belleğin temsil edilebilmesi (*darzustellen*) için bir imkân sunarlar." Belleğin ilk temsili, ilk sahnelenişi budur. (*Darstellung*, kelimenin zayıf anlamıyla, ama aynı zamanda genellikle görsel tasvir anlamında ve bazen de tiyatrodaki anlamıyla, temsildir. Biz de bu kelimeyi bağlamına göre tercüme edeceğiz.*) Freud yalnız bu sonuncu nöronlara ruhsal nitelik atfeder. Bunlar "belleğin, dolayısıyla muhtemelen genel anlamda ruhsal olayların da vasıtaları"dır. Bellek o halde ruhsallığın sıradan bir özelliği değildir, bizzat özüdür. İzin kırıp girmesine

* Ben de Fransızca terimleri esas alarak bağlamı gözetmeye çalıştım. –*ç.n.*

karşı direnç ve tam da bu dirençten ötürü kırıp girmenin mümkün olması demek olan açıklıktır.

Fakat burada Freud'un, en azından göründüğü kadarıyla, sadece tam ve mevcut niceliğin diliyle konuşmak istediğini, basit bir nicelik/nitelik karşıtlığına yerleşmek istediğini varsayarsak (nitelik belleksiz bir algının saf saydamlığı için ayrılmıştır), kolaylaştırma kavramının buna elverişli olmadığını görürüz. Direncin kolaylaştırmaya eşit ya da kolaylaştırıcı kuvvetlerin birbirine denk olması güzergâh seçiminde her türlü *tercihi* ortadan kaldıracaktır. Bellek felç olacaktır. Kolaylaştırmalar arasındaki fark: Belleğin ve dolayısıyla ruhsallığın gerçek kaynağı budur. Bir "yolun tercih edilmesi" (*Wegbevorzugung*) ancak bu farkla mümkün olur. "Bellek, ψ nöronları arasındaki kolaylaştırma farklarıyla temsil edilir (*dargestellt*)". Öyleyse farkın olmadığı bir kolaylaştırmanın bellek için yeterli olmadığı söylenemez; fark olmaksızın salt kolaylaştırma diye bir şey olmayacağını özellikle belirtmek gereklidir. Bellek olarak iz, her zaman basit mevcudiyet biçiminde geri kazanılabilecek saf bir kolaylaştırma değildir; kolaylaştırmalar arasındaki ele gelmez ve görünmez farktır. Öyleyse ruhsal yaşamın, anlamın saydamlığı veya gücün opaklığı değil, kuvvetlerin uygulanmasındaki fark olduğunu şimdiden teslim edebiliriz. Nietzsche'nin de söylediği buydu.

Niceliğin tamlıklardan ziyade farklar yoluyla *psykhe* (ruh) ve *mneme* (anı, bellek) haline geldiği daha sonra *Proje*'nin kendisinde de sürekli teyit edilecektir. *Tekrar* hiçbir nicelikte mevcut bir güç ya da *yeğinlik* katmaz; aynı izlenimi yeniden üretir – fakat kolaylaştırma kudreti vardır. "Bir deneyimin hatırlanması, yani gücü (*Macht*), ki daima iş başındadır, izlenimin niceliği dediğimiz bir etmene ve aynı izlenimin tekrarlanma sıklığına bağlıdır." Böylece tekrarların sayısı uyarının niceliğine (Qη) eklenir; bu iki nicelik ise tamamen heterojen iki düzene aittir. Sadece ayrık tekrarlar vardır ve bu şekilde davranmaları sadece onları birbirinden ayrı tutan diyastemden ötürü mümkündür. Son olarak, kolaylaştırma halihazırda iş başında olan bir niceliği tamamlayabiliyor ya da ona eklenebiliyorsa eğer, bu kolaylaştırmanın niceliğe benzer ama aynı zamanda da ondan başka olmasındandır: Niceliğin yerine "nicelik artı niceliğin sonucu olan kolaylaştırma geçirilebilir". Saf niceliğin bu başka'sının nitelik olduğunu söylemekte acele etmeyelim, yoksa bellek gücünü mevcut bir bilince ve mevcut niteliklerin yarı saydam algısına dönüştürmüş oluruz. Dolayısıyla ne tam nicelikler arasındaki fark, ne özdeşin tekrarlanmaları arasındaki fasıla ne de kolaylaştırmanın kendisi nicelik-nitelik karşıtlığı dahilinde düşünülebilir.[2] Bellek bu karşıtlıktan

türeyemez ve "fenomenoloji"nin olduğu kadar "doğalcılığın" da elinden kaçar.

İz'in üretimindeki tüm bu farklar bu kez *différance* anları olarak yeniden yorumlanabilir. Düşüncesine yön vermeyi hiç bırakmayacak bir motif doğrultusunda, Freud bu hareketi kendi kendisini korumaya çalışan yaşamın tehlikeli yatırımı* *ötelemesi*, diğer bir deyişle, bir *rezerv* (*Vorrat*) oluşturması olarak tanımlar. Tehlikeli harcama veya tehlikeli mevcudiyet, kolaylaştırma veya tekrarın yardımıyla ötelenir. Bu zaten hazzın gerçeklikle ilişkisini tesis eden sapma (*Aufschub***) değil midir (biraz geride alıntıladığımız *Haz İlkesinin Ötesinde*)? Ölüme karşı kendisini ancak ölüm *ekonomisiyle*, *différance*'la, tekrarla ve rezervle koruyabilen bir yaşamın kaynağındaki ölüm değil midir bu? Zira bir ilk izlenimin *başına gelen* bir şey değildir tekrar; olanaklılığı zaten orada, ruhsal nöronların *ilk seferinde* gösterdiği dirençtedir. Direncin kendisi ancak kuvvetlerin karşıtlığı sürdüğü ya da kökensel olarak tekrarlandığı sürece mümkündür. *İlk sefer* fikrinin kendisi bir muammaya dönüşür. Bize göre bu tezimiz Freud'un biraz ileride söyleyecekleriyle çelişmez: "...muhtemelen, kolaylaştırma büyük bir niceliğin tek seferlik (*einmaliger*) geçişi sonucu oluşur." Bu olumlamanın bizi gitgide soyoluşum ve kalıtsal kolaylaştırmalar problemine göndermediğini varsaysak dahi, *iki* kuvvet arasındaki temasın daha ilk *seferinde* tekrarın başlamış olduğunu söylemek mümkündür. Yaşam zaten kendisini oluşturan belleğin başlangıcıyla ve direndiği kolaylaştırmayla, ancak tekrarlamak suretiyle kontrol edebildiği o zorla girilme tehlikesiyle tehdit altındadır. Kolaylaştırma yarıp geçtiği içindir ki Freud *Proje*'de acıya ayrıcalıklı bir yer

2. En çok da burada, fark, nicelik ve nitelik kavramlarına ilişkin olarak Freud ile Nietzsche arasında sistematik bir karşılaştırma gereği ortaya çıkıyor. Sözgelimi, pek çokları arasında, bkz. *Nachlass*'tan şu pasaj: "Bizim 'bilmemiz' 'nicelikler'in tesisiyle sınırlıdır; fakat bu nicelik-farklarını *nitelik* olarak algılamaktan kendimizi alamayız. Nitelik *bizim* için 'kendi içinde' değil, *perspektife dayalı* bir hakikattir... Duyularımız on kat daha keskin veya on kat daha kör olsaydı, bu bizim de sonumuz olurdu: Demek ki *nicelik-ilişkilerini* bizim için mümkün kıldıkları varoluşla ilişkilendirerek nitelik olarak algılarız" (*Werke* III, s. 861).

* Fr. *investissement*; *investir*: Bir statü, hak ya da güç vermek; kuşatma altına almak, işgal etmek, etrafını sarmak; yatırım yapmak, sermaye bağlamak; belli bir ruhsal enerji vakfetmek/yüklemek, değer/anlam atfetmek. Metinde bu kelimeleri ve türevlerini duruma göre farklı kelimelerle karşıladım. Almanca kelimenin fiil kökü itibariyle (*besetzen*) "işgal" anlamı taşıdığı da akılda tutulmalıdır. –*ç.n.*

** Almanca kelime, düzanlamıyla "gecikme" demek. Yazarın kullandığı ve benim "sapma" olarak çevirdiğim *détour* kelimesi aynı zamanda böyle bir "gecikme" ve bir "dolambaç" olarak anlaşılıyor. –*ç.n.*

verir. Bir anlamda, her kolaylaştırma bir acının başlangıcıdır ve "acı, ardında gayet zengin kolaylaştırmalar bırakır". Fakat ruhsallığın tehditkâr kaynağı olan acı, belli bir niceliği aştığında, tıpkı ölüm gibi, ötelenmelidir; zira ruhsal "organizasyonu" "iflas ettirebilir". "İlk sefer" ve kökensel tekrar muammasına rağmen (doğal olarak, normal denen tekrar ile patolojik denen tekrar arasında herhangi bir ayrımdan önce), Freud'un bütün bu işi birincil işleve atfedip onun da hiçbir şekilde türetilemeyeceğini söylemesi önemlidir. Bu türetilmemişliğe dikkat etmek gerekiyor, ki bu mefhum nihayetinde "birincillik" ve birincil sürecin zamansızlığı kavramlarını daha da karmaşıklaştıracak ve bu karmaşıklık akabinde de sürekli artmaya devam edecektir. "Burada, adeta kendiliğinden, sinir sisteminin esas gayreti gelir aklımıza: uğradığı tüm değişikliklere rağmen sürdürdüğü bu gayretle aşırı nicelik (Qη) yükünden kaçınmaya ya da onu mümkün olduğunca azaltmaya çalışır. Yaşamın önceliklerinin baskısı altındaki sinir sistemi kendisi için bir nicelik (Qη) rezervi oluşturmaya zorlanmıştır. Bu amaçla nöronları çoğaltması ve bu nöronların da geçirimsiz olması gerekmiştir. Böylece *kolaylaştırmaları* tesis etmek suretiyle, kısmen de olsa *nicelikle* (Qη) yüklenip dolmaktan kaçınması mümkün olur. Öyleyse, gördüğümüz gibi, *kolaylaştırmalar birincil işleve hizmet eder.*"

Yaşam hiç şüphesiz tekrarla, izle ve *différance*'la kendisini korur. Fakat bu formüle karşı dikkatli olmak gerekiyor: *İlk başta* mevcut olup da *daha sonra différance*'ta kendi kendisini koruyacak, erteleyecek, saklayacak bir yaşam yoktur. Yaşamın özü *différance*'tır. Hatta daha ziyade, *différance* bir öz olmadığından, hiçbir şey olmadığından, yaşam da *değildir* – tabii eğer olmak/varlık *ousia* olarak, mevcudiyet, öz/varoluş, töz ya da özne olarak belirlenmişse. Varlık/olmak mevcudiyet olarak belirlenmeden önce yaşam iz olarak düşünülmelidir. Yaşam ölüm'*dür* diyebilmenin, tekrarın ve haz ilkesinin ötesinin bizzat ihlal ettikleri şeyin yerlisi ve onunla doğumdan beri birlikte olduklarını söylemenin yegâne koşulu budur. Freud *Proje*'de "kolaylaştırmalar birincil işleve hizmet eder" diye yazdığında, *Haz İlkesinin Ötesinde*'ye şaşırmaktan bizi menetmektedir. Freud çifte bir zorunluluğu yerine getirir: başlangıçta *différance*'ın olduğunu teslim etmek ve aynı suretle *birincillik* kavramının üstünü çizmek: Bu durumda ikincil sürecin "gecikmesi" (*Verspätung*) üzerine bir paragrafta birincilliği "kuramsal bir kurmaca" olarak tanımlayan *Traumdeutung* da bizi pek şaşırtmayacaktır. Öyleyse başlangıçta olan şey gecikmedir.[3] Gecikme kökensel olmasaydı *différance* da bir bilincin, şimdinin bir kendine-mevcudiyetinin kendi

kendisine verdiği mühlet olurdu. O halde ötelemek/farklılaştırmak mevcut bir olanaklılığı geciktirmek, bir edimi ertelemek, zaten ve halihazırda olanaklı bir algılamayı sonraya bırakmak demek olamaz. Bu olanaklılık, dolayısıyla bir hesaptan veya bir karar mekanizmasından farklı bir şey olarak düşünmek gereken bir *différance* ile olanaklı olabilir ancak. Bunun kökensel olduğunu söylemek, aynı suretle şimdi-burada mevcut bir köken mitini de silmek demektir. İşte bu yüzden "kökensel" sözcüğü *üstü çizili* olarak anlaşılmalıdır, zira aksi takdirde *différance* tam olacak bir kökenden türetilmiş olur. Kökensel olan, kökensizliktir.

Dolayısıyla "ötelenmek/farklılaşmak" kavramını terk etmekten ziyade, belki de yeniden düşünmek gerekiyor. Biz de bunu yapmak istiyoruz ve bu ancak *différance*'ın her türlü teleolojik ya da eskatolojik ufkun dışında belirlenmesi kaydıyla mümkündür. Bu da kolay bir iş değil. Yeri gelmişken söyleyelim: *Nachträglichkeit* (sonradanlık, ertelenmiş eylem) ve *Verspätung* (gecikme) kavramları, ki bütün Freud düşüncesine yön verir ve Freud'un bütün diğer kavramlarını belirlerler, daha *Proje*'de ortaya atılmış ve adı konmuş kavramlardır. Freud'un keşfettiği şey şüphesiz "gecikme etkisi"nin indirgenemezliğidir. Freud bu keşfi, bireyin psikanalizinin de ötesinde ve nihai sonuçlarına varana değin kullanır. Kültür tarihinin de onu doğrulaması gerektiğini düşünür. *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*'ta (1937) gecikmenin ve sonradan gelmenin etkinliği geniş tarih aralıklarına yayılır (*G.W.*, XVI, s. 238-39). Uykuda bekleme (*latence*) problemi bu metinde sözlü gelenek ve yazılı gelenek problemiyle çok manidar bir iletişim içindedir (s. 170 vd).

"Kolaylaştırma" *Proje*'de hiçbir zaman "yazı" adını almasa da *Gizemli Yazı Tableti*'nin yanıt vereceği çelişik talepler daha o zamandan kelimesi kelimesine aynı terimlerle ifade edilmiştir: "alımlama kapasitesini kaybetmeksizin her şeyi tutabilen".

Kolaylaştırma işindeki farklar yalnızca kuvvetlerle değil, yerlerle de ilgilidir. Freud da zaten kuvveti ve yeri aynı anda düşünmek ister. Bu varsayımsal kolaylaştırma temsilinin betimleyici değerine de en önce

3. Bu kökensel *différance* ve kökensel gecikme kavramları özdeşlik mantığının hükmü, hatta zaman kavramı altında da düşünülemez kavramlardır. Bu şekilde *terimlerde* kendini açık eden bu absürtlük, belli bir şekilde organize olması kaydıyla, o mantığın ve o kavramın ötesini düşünmeye zorlar. *Gecikme* kelimesi iki "şimdi" arasındaki bir ilişkiden başka bir şey olarak düşünülmeli ve şu şekilde bir temsilden kaçınılmalıdır: ("daha önceki") bir A şimdisinde meydana gelmesi (gelmiş olması) gereken şey ancak bir B şimdisinde meydana gelir. *Kökensel différance* ve *kökensel* "gecikme" kavramları benim için bir Husserl okumasından sonra kaçınılmaz olmuşlardı ("Introduction à *l'Origine de la géometrie*", Paris: PUF, 1962, s. 170-71).

kendisi inanmaz. Nöron kategorileri arasındaki ayrımın "en azından morfoloji, yani histoloji bağlamında, hiçbir geçerli dayanağı yok"tur. Bu ayrım hazır kurulu ve tanıdık bir dış mekânda, doğa bilimlerinin dışarısında içerilemeyecek bir topografik betimlemenin belirtisidir. Bu yüzden, "biyolojik bakış açısı" başlığı altında, nöronlar arasındaki "özsel fark" (*Wesensverschiedenheit*) "yerini hedef ortamdaki farklara (*Schicksals-Milieuverschiedenheit*) bırakır": Bunlar saf farklar, durum farkları, bağlantı farkları, yerleşim farkları, dayandıkları koşullardan daha önemli olan yapısal ilişki farklarıdır ve bunlar için dışarısının ve içerisinin göreliliği daima karara tabidir. Fark düşüncesi ne bir yerlemden (*topique*) vazgeçebilir ne de tedavüldeki aralanma temsillerini kabul edebilir.

Tam anlamıyla saf olan farkları açıklamak gerektiğinde bu güçlük daha da derinleşir: Bunlar nitelik farkları, yani Freud'a göre bilinç farklarıdır. "'Bilincimiz' sayesinde bildiğimiz ve nasıl bildiğimizin muamma (*rätselhaft*) olduğu şeyler" izah edilmelidir. "Bu bilinç şimdiye dek hesaba kattıklarımızdan [nicelikler ve nöronlar] bihaber olduğuna göre, [kuram] bize bizzat bu bilgisizliği açıklamalıdır." Niteliklerin saf farklar olduğu açıktır: "Bilinç bize *nitelik* denen şeyleri verir; bunlar *başka türlü* (*anders*) olan ve bu başka türlülüğü (*Anders*) dış dünyayla kurulan ilişkilere göre farklılaşan (*unterschieden wird*) çok çeşitli duyumlardır. Bu *başka türlülük*'te diziler, benzerlikler, vs. vardır ama gerçek anlamda nicelik yoktur. Bu niteliklerin *nasıl* ve *nerede* ortaya çıktığı sorulabilir."

Ne dışarıda ne içeride. Fizikçinin niceliklerden, "hareket halindeki kütlelerden başka hiçbir şey" bilmediği dış dünyada olamaz bu. Ruhsalın, diğer bir deyişle belleğin içselliğinde de olamaz, zira "yeniden üretim ve hatırlama" "nitelikten yoksun"dur (*qualitätslos*). Yerleme dayalı temsilden vazgeçmek de söz konusu olamayacağından, "cesaretimizi toplayıp üçüncü bir nöron sistemi olduğunu varsaymamız gerekiyor; bir nevi algısal nöronlar sistemi, algılama esnasında diğerleriyle birlikte uyarılan, yeniden üretim esnasında ise artık uyarılmayan ve uyarılma halleri farklı nitelikleri veren, yani *bilinçli duyumları* teşkil eden bir sistem". Freud bu "jargon"dan rahatsız olur ve –adeta gizemli yazı tabletindeki fazladan yaprağın habercisi gibi– Fliess'e mektubunda (39. mektup, 1 Ocak 1896) ϕ ve ψ nöronlarının arasına algısal nöronlar (ω, omega) soktuğunu, "sokuşturduğu"nu (*schieben*) yazar.

Bu cesaret "görünürde muazzam bir güçlük" doğurur: Hiçbir nicelikten ileri gelmeyen bir geçirgenlik ve kolaylaştırmayla karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Peki o zaman neden ileri gelir? Saf zamandan, ara-

lanmayla birleşen saf zamansallaşmadan, kısacası periyodiklikten. Ancak zamansallığa ve süreksiz veya periyodik bir zamansallığa müracaat ederek bu güçlük çözülebilir ve bunun sonuçları üzerine sabırla düşünmek gerekiyor. "Tek çıkış yolu görüyorum... şimdiye dek nicelik akışını sadece bir nörondan diğerine bir nicelik (Qη) aktarımı olarak düşünüyordum. Fakat bunun başka bir özelliği, zamansal bir niteliği olmalı."

Süreksizlik hipotezi, Freud'un altını çizdiği gibi, periyot fikri sayesinde "fizikçi açıklama"dan "bir adım daha ileri" gidiyorsa eğer, bunun sebebi burada farkların, zaman aralıklarının ve süreksizliğin niceliksel dayanakları olmadan kaydedilmeleri veya "sahiplenilmeleri"dir. Algısal nöronlar, "nicelikleri alımlayamadıklarından, uyarılma periyodunu sahiplenir". Yine burada da saf fark ve diyastemler arasındaki fark söz konusudur. *Genel olarak periyot* kavramı, bütün emrindekilerle birlikte nicelik/nitelik karşıtlığından önce gelir ve onu koşullandırır. Zira "ψ nöronlarının da kendi periyotları vardır ama bu niteliksiz, daha doğrusu, tekdüze bir periyottur." Göreceğimiz gibi, *Gizemli Yazı Tableti Üzerine Bir Not*'ta da bu süreksizlik kabulü aynen sürdürülecek, *Proje*'de olduğu gibi, son bir düğümü gevşeten cesaretin son raddesi olacaktır.

Devamında *Proje* de sürekli ve gitgide daha radikal bir biçimde bu fark ilkesine müracaat edecek ve bütünüyle ona dayanacaktır. Burada, temsili olarak yapay bir montaj rolü oynayan gösterge niteliğinde bir nörolojinin ardında yine aynı ısrarlı çabanın yattığını görürüz: Ruhsallığı aralanmayla izah etme, bir iz topografisiyle, bir kolaylaştırma/yol döşeme haritasıyla açıklama projesi; bilinci veya niteliği yapısını veya olanaklılığını yeniden düşünmek gereken bir mekâna yerleştirme projesi; son olarak da "aygıtın işleyişi"ni saf farklarla ve saf konumlarla betimleme, nasıl "uyarım niceliğinin karmaşıklık ile ψ cinsinden, niteliğin de *yerlem* ile ifade edildiğini" açıklama projesi. Bu fark sisteminin ve bu topografinin doğası tamamen özgün olduğu ve hiçbir şeyi dışarıda bırakmaması gerektiği içindir ki Freud aygıtın montajı esnasında gitgide daha fazla "cesur hamleler"e, ("salgılayıcı" nöronlar ya da "anahtar" nöronlar hakkında) "tuhaf ama kaçınılmaz hipotezler"e başvurur. Nörolojiyi ve anatomik konumlandırmaları terk ettiğindeyse, bunu topografik meseleleri geride bırakmak için değil, onları dönüştürmek için yapacaktır. İşte o zaman yazı girecektir sahneye. İz bundan böyle *gramma* (harf), kolaylaştırma ortamı da şifreli bir aralanma olacaktır.

Estamp ve Kökensel Eklenti*

Proje'nin Fliess'e gönderilmesinden birkaç hafta sonra, bir "gece çalışırken", sistemin bütün unsurları bir araya gelerek bir "makine" oluşturur. Bu bir yazma makinesi değildir henüz: "Adeta bütün taşlar yerine oturuyor, çarklar birbirine geçiyordu; sanki bu şey hakikaten bir makineydi de az sonra kendi kendine çalışmaya başlayacaktı."[4] Az sonra: otuz sene sonra. Kendi kendine: neredeyse.

Bir yıldan biraz fazla bir süre sonra, iz yazı olmaya başlar. 52. mektupta (6 Aralık 1896), *Proje*'nin bütün sistemi Freud'da daha önce görülmedik grafik bir kavramsallıkla baştan inşa edilir. Bunun nörolojikten ruhsala geçişle aynı sırada olması şaşırtıcı değildir. Mektubun kalbinde "gösterge" (*Zeichen*), kaydetme (*Niederschrift*), transkripsiyon (*Umschrift*) kelimeleri vardır. Burada sadece iz ile gecikme (yani kendisi kurucu olmayan, en baştan belleğin "göstergeleri"nden hareketle tekrar kurulan bir şimdi) arasındaki iletişim açıkça tanımlanmakla kalmaz, sözel olan da hiçbir şekilde hükmetmediği katmanlaşmış bir yazı sistemi içerisine yerleştirilir: "Bildiğin gibi, ruhsal mekanizmamızın bir katmanlaşmayla (*Aufeinanderschichtung*) oluştuğu hipotezi üzerinde çalışıyorum: Bellek izleri (*Erinnerungsspuren*) biçiminde mevcut olan malzemenin yeni ilişkiler uyarınca zaman zaman bir *yeniden yapılanma*'ya (*Umordnung*), bir *transkripsiyon*'a (*Umschrift*) tabi tutulması. Kuramımın esas yeniliğini de dolayısıyla belleğin tek bir kez mevcut olmayıp tekrar ettiği, farklı türden göstergelerle kayıt altına alındığı (*niederlegt*) tezi oluşturuyor... Bu gibi kayıtlar (*Niederschriften*) kaç tanedir, bilmiyorum... En azından üç; muhtemelen daha da fazla... Münferit kayıtlar onları taşıyan nöronlara göre ayrılıyor (bu ayrım yerleme dayalı olmayabilir)... *Algılama.* Bunlar algıların doğduğu, bilincin gelip tutunduğu ama kendi kendilerinde olaydan hiçbir iz taşımayan nöronlar. *Zira bi-*

* Fr. *estampe*: "estamp", Türkçedeki özelleşmiş anlamından daha geniş bir anlamda "bası", "basma işi", "baskıyla elde edilen yazı, resim, vs.". *–ç.n.*

4. *32. Mektup* (20 Ekim 1895). Makine: "Üç nöron sistemi, niceliğin serbest ya da bağlı olma durumu, birincil ve ikincil süreçler, sinir sisteminin başlıca eğilimi ile uzlaşma eğilimi, iki biyolojik kural: dikkat ve savunma; nitelik, gerçeklik ve düşünce belirtileri, ruhsal-cinsel grubun durumu, bastırmanın cinsel koşulu ve nihayet bilinci algısal bir işlev olarak belirleyen koşullar, tüm bunlar bir araya geliyordu ve bugün de hâlâ gelmeye devam ediyor! Doğal olarak sevincimi artık içimde tutamıyorum. Keşke iletimi sana göndermek için iki hafta daha bekleseymişim."

linç ve bellek birbirini dışlıyor. Algılama göstergesi: Algıların ilk kaydedilişi bu; bilince hiçbir erişimi yok ve eşzamanlı çağrışımlardan oluşuyor... *Bilinçdışı* ikinci bir kayıt... *Bilinçöncesi* ise üçüncü kayıt; sözel temsillere bağlı, resmi ben'imize karşılık geliyor... bu ikincil düşünen bilinç, zamanda sonradan çıkageldiğinden, muhtemelen sözel temsillerin sanrısal olarak canlanmasına bağlı."

Gizemli Yazı Tableti Üzerine Bir Not doğrultusunda atılan ilk adımdır bu. Bundan böyle, *Traumdeutung*'dan (1900) itibaren, yazı metaforu *hem yapısı bakımından ruhsal aygıt problemine hem de kumaşı bakımından ruhsal metin problemine* el koyacaktır. Bu iki problemin birbirine bağlılığı bizi daha da dikkatli olmaya itmelidir: İki metafor dizisi (metin ve makine) aynı anda sahne almaz.

"Rüyalar genellikle eski kolaylaştırmaların yolunu izler," deniyordu *Proje*'de. Öyleyse rüyalardaki yerleme dayalı, zamansal ve biçimsel gerilemeyi bundan böyle bir yazı peyzajına dönüş yolu olarak yorumlamak gerekecektir. Kayda geçirmekle kalan, sağır sözlerin taş yankısından ibaret bir yazı değil, kelimelerden önceki bir taşbaskı: sesbilgisiötesi, dildışı ve mantıkdışı. (Mantık bilince ya da bilinçöncesine, yani sözel temsillerin durduğu yere, mevcudiyet felsefesinin kurucu ibaresi olan özdeşlik ilkesine uyar. "Bu sadece mantıksal bir çelişkiydi; o da pek bir şey demek değil," diye yazar *Kurt Adam Vakası*'nda.) Rüyalar bir yazı ormanında hareket ettiğinden, *Traumdeutung*, yani rüyaların yorumlanması da şüphesiz ilk aşamada bir okuma ve şifre çözme işi olacaktır. Freud, Irma rüyasını analiz etmeden önce, yöntem üzerine düşünmeye koyulur. Tam da ona özgü bir hareketle, bilimsel denen psikolojinin karşısına eski halk geleneğini koyar. Her zaman olduğu gibi, bu ikinciye hayat veren derindeki yönelimi gerekçelendirmek için yapar bunu. Halk geleneği, "simgesel" bir yöntem uyarınca, rüyanın içeriğini ayrıştırılamaz ve yekpare bir bütün olarak ele alıp onun yerine anlaşılır ve son kertede gelecekten haber verici başka bir bütünü koymakla yetindiğinde, haliyle yanılabilir. Fakat Freud "halk arasında yaygın diğer yöntemi" kabul etmekten de pek uzak değildir: "Bunu 'deşifre yöntemi' (*Chiffriermethode*) olarak tanımlayabiliriz, zira rüya bu yöntemde her göstergenin, sabit bir anahtar (*Schlüssel*) sayesinde, anlamı bilinen başka bir göstergeye tercüme edildiği bir nevi gizli bir yazı (*Geheimschrift*) olarak ele alınır" (*G.W.*, II/III, s. 102). Burada kalıcı şifreye yapılan göndermeyi aklımızda tutalım: Freud'un yine de hiç olmazsa analitik olduğu ve anlamla(n)manın unsurlarını tek tek saydığı için takdir ettiği bir yöntemin zaafıdır bu.

Freud'un bu geleneksel usulü anlatmak için seçtiği örnek de oldukça tuhaftır. Sesbilgisel yazıyla yazılmış bir metin kuşatılır (*investi*) ve bu metin rüyanın genel yazısı içerisinde münferit, tikel, tercüme edilebilir ve ayrıcalıksız bir unsur olarak işler. Yazının içindeki yazı olarak sesbilgisel yazı. Diyelim ki, der Freud, rüyamda önce bir mektup (*Brief / epistola*), sonra bir cenaze gördüm. Bir *Traumbuch* (rüya tabirnamesi) açalım – yani düşlerin anahtarının kaydedildiği bir kitap, bir rüya göstergeleri ansiklopedisi, Freud'un biraz sonra reddedeceği şu rüya sözlüğü. Bu kitap bize mektubu kırgınlık, cenazeyi de nişanlanma olarak tercüme etmek (*übersetzen*) gerektiğini öğretir. Böylece harflerle (*litterae*) yazılmış bir mektup (*epistola*), sesbilgisel göstergelerden oluşan bir belge, sözlü bir konuşmanın transkripsiyonu, belirli bir duygu olmasıyla düş-yazının genel sözdizimine ait sözel olmayan bir gösterenle tercüme edilebilir. Sözel olan kuşatılır; onun sesbilgisel transkripsiyonu da merkezden uzakta, sessiz bir yazının ağına takılı olarak kalır.

O zaman Freud da düş yorumları üzerine bir risale yazmış olan Daldisli Artemidorus'tan (II. yüzyıl) aldığı başka bir örneğe başvurur. Bu bahaneyle önce bir anımsatma yapalım. Daha on sekizinci yüzyılda, Freud'un bilmediği bir İngiliz ilahiyatçı[5] şüphesiz kıyaslanmayı hak eden bir maksatla Artemidorus'tan söz etmişti. Warburton hiyeroglif sistemini anlatır ve bu sistemde (haklı ya da haksız, burada bir önemi yok) sistematik olarak rüyanın çalışma biçimleriyle (yoğunlaşma, yer değiştirme, üstbelirleme) kıyaslanması gereken farklı yapılar ayırt eder (gerçek veya simgesel hiyeroglifler, her biri gerçekten hiyeroglif gibi veya mecazi olabilir, aralarındaki ilişkiler de analoji veya parça-bütün ilişkisi olabilir). Haklılığını kanıtlamak için, bilhassa Peder Kircher'e karşı, "bu ulusun ne muazzam bir eski zaman medeniyeti olduğu"nu göstermek isteyen Warburton, bunun için bütün kaynağını hiyeroglifik yazıdan alan bir Mısır ilmini örnek olarak seçer. Bu ilim düşyorumu da denen *Traumdeutung*'dur. O da en nihayetinde rahiplerin elindeki bir

5. Warburton, *The Divine Legation of Moses* (Musa'nın Tanrısal Elçiliği) kitabının yazarı. Kitabının dördüncü bölümü 1744'te "Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens, où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Egypte, et l'origine du culte des animaux" (Mısırlıların Hiyeroglifleri Üstüne Deneme, Dilin ve Yazının Kökeni, Mısır'da Bilimlerin Kadim Geçmişi ve Hayvanlara Tapınmanın Kökeni) başlığıyla tercüme edilir. Başka bir yerde yine bahsedeceğimiz bu yapıt dikkate değer bir etkiye yol açmış, çağın dil ve göstergeler hakkındaki bütün düşüncesine damgasını vurmuştur. Aydınlanma *Encyclopédie*'sini çıkaranlar, Condillac ve onun aracılığıyla Rousseau da doğrudan doğruya buradan esinlenir, bilhassa dilin kökensel metaforikliği temasını buradan alırlar.

yazı ilminden başka bir şey değildi. Tanrı, Mısırlıların inanışına göre, nasıl ki düşlere esin oluyorsa, yazıyı da öyle armağan etmişti. Öyleyse yorumcular, tıpkı rüyanın yaptığı gibi, sadece mecazi ya da hiyeroglife dayalı hazineye ellerini daldırmak suretiyle orada tamamen hazır duran düşlerin anahtarını alıp sonrasında düşleri okurmuş gibi yapabiliyorlardı. Hiyeroglifik kodun kendinden bir *Traumbuch* değeri vardı. Sözde Tanrı'nın Armağanı, gerçekteyse tarihsel olarak oluşmuş olan bu şey, rüya söyleminin ihtiyacı olanı içinden çekip aldığı ortak kaynak haline gelmişti: rüya sahnesinin dekoru ve metni. Rüya da bir yazı gibi inşa olduğundan, rüyadaki aktarım türleri hiyeroglif sisteminde zaten işleme konup kaydedilmiş yoğunlaşmalara ve yer değiştirmelere karşılık geliyordu. Rüyanın tek yaptığı hiyeroglif hazinesinde kapalı duran unsurları (*stoikheia*, der Warburton, temel unsurlar veya harfler) işine geldiği gibi kullanmaktı, bir anlamda yazılı sözün bir yazı dilinden faydalanması gibi: "... Mesele düş yorumunda, gördüğü bir rüyayı danışan bir kimseye *ejder*'in haşmet, *yılan*'ın hastalık, *kurbağalar*'ın sahtekârlık anlamına geldiğini söyleyen yorumcunun bu yorumu en başında hangi temellere dayandırmış olabileceğidir." Peki dönemin yorumcuları ne yapıyordu? Yazının kendisine müracaat ediyorlardı: "İlk Düş Yorumcuları üçkâğıtçı sahtekârlar değildi. Yalnızca, ilk yıldız falcıları gibi, çağdaşlarından daha boş inançlı ve kendi sanrılarının tuzağına ilk düşen kişilerdi. Fakat varsayalım ki ardılları kadar sahtekâr idiler, yine de en azından ilk başta zanaatları için münasip gereçleri herhalde vardı; bu gereçler münferit bir insanın hayal gücüne tuhaf şeyler yaptırtacak nitelikte olamazdı. Yorumculardan medet umanlar rüyaların çözümüne zemin olması için bilinen bir analoji bulmaya çalışacak, yorumcular da aynı şekilde ilimlerine arka çıkacak bilindik bir yetkeye sarılacaktı. Fakat hangi analoji ya da hangi yetke olabilirdi bu, bu suretle kutsal ve gizemli bir şeye dönüşen *simgesel hiyerogliflerden* başka? Mesele böylece kendiliğinden çözülür. Simge ilmi... yorumları için zemin görevi görüyordu."

Freudcu kırılma işte bu noktada gerçekleşir. Freud şüphesiz rüyaların özgün bir yazı gibi hareket ettiğini, kelimelerin hizmetine girmeksizin onları sahnelediğini düşünür; şüphesiz söze indirgenemeyen ve tıpkı hiyeroglif gibi resimyazısal, fikiryazısal ve sesbilgisel unsurlar barındıran bir yazı modelidir aklındaki. Fakat ruhsal yazıyı o kadar kökensel bir üretim olarak kavrar ki kelimenin gerçek anlamıyla anladığımızı sandığımız yazı –kodlanmış ve "dünyada" görünür olan yazı– ancak ruhsal yazının bir metaforu olabilir. Ruhsal yazı, sözgelimi "eski kolaylaştırmaların yolunu izleyen" rüyalarda bulduğumuz ve "birincil" yazı-

ya geri dönüş yolunda sadece bir andan ibaret olan bu yazı hiçbir koddan hareketle okunamaz. Bu yazı da şüphesiz bireysel veya kolektif bir tarih boyunca kodlanmış bir yığın unsurla birlikte çalışır. Fakat gerçekleştirdiği işlemlerde, sözlüğünde ve sözdiziminde indirgenemez olarak kalan tamamen dilsel bir bakiye bilinçdışları arasındaki iletişimde yorumun bütün ağırlığını taşımak durumunda kalır. Rüya gören kişi kendi gramerini yaratır. Kullanmakla *yetineceği* anlamlı bir malzeme ya da hazırda duran bir metin yoktur, her ne kadar kendini bunlardan asla yoksun bırakmasa da. Tüm önemine rağmen *Chiffriermethode*'un ve *Traumbuch*'un sınırlılığı da buradadır. Bu sınırlılık kodun genelliğinden ve katılığından olduğu kadar, *içerik* ile fazla meşgul olup ilişkilerle, konumlarla, işleyişle ve farklarla yeterince meşgul olmamasından ileri gelir: "İzlediğim yöntem belli bir rüya içeriğini yerleşik bir koda göre tercüme eden halk arasında yaygın deşifre yöntemi kadar kolay değil; ben daha ziyade aynı rüya içeriğinin farklı kişilerde ve farklı bağlamlarda başka anlamlar barındırabileceğini düşünme eğilimindeyim" (s. 109). Başka bir yerde, Freud bu tezi Çin yazısına başvurarak destekleyebileceğini düşünür: "Bunlar [rüya simgeleri] çoğu zaman birden çok anlama sahiptir; öyle ki her bir durum için doğru bir yorum getirmek, Çin yazısında olduğu gibi, ancak bağlamla mümkün" (s. 358).

Her şeyi kapsayan kesinlikle şaşmaz bir kodun olmayışı, genel olarak yazının anlamına dair de ipucu teşkil eden ruhsal yazıda, gösteren ile gösterilen arasındaki farkın asla radikal olmadığı anlamına gelir. Bilinçdışı deneyim, eski kolaylaştırmaların yolunu izleyen rüyadan evvel, kendi gösterenlerini bir yerden almayıp kendisi üretir; şüphesiz cismen yaratmaz onları ama anlamlılıklarını üretir. Bu andan itibaren gerçek anlamda gösteren değildirler artık. Tercümenin olanaklılığı da esasında hiç de ortadan kalkmamış olmakla beraber –zira gösterenin gösterilenle özdeş ya da uyumlu olduğu noktalar arasında deneyim sürekli mesafeler açmaya devam eder– ilkece ve kesinkes sınırlı görünür. "Bastırma" üzerine makalesinde Freud'un başka bir açıdan anlatmak istediği de belki budur: "Bastırmanın çalışma şekli *tamamen bireyseldir*." (*G.W.*, X, s. 252). (Bireysellik burada ya da öncelikle bir bireyin bireyselliği olmayıp "bastırılandan türeyen ve dolayısıyla kendi yazgısına sahip olabilecek her şeyin" bireyselliğidir.) Tercümenin veya bir tercüme sisteminin mümkün olabilmesi için değişmez bir kod bir yandan aynı gösterileni, yani belirli bir gösteren olmadığı halde hep *mevcut* olan gösterileni korurken, diğer yandan gösterenlerin birbiri yerine konmasına ya da dönüştürülmesine olanak vermelidir. Öyleyse gösterilen-gösteren kavram

çifti, dolayısıyla da bizzat gösterge kavramı yer değiştirmeyi radikal bir olanaklılık olarak içerir. Saussure'ün dediği üzere, gösterileni gösterenden yalnızca bir kâğıdın iki yüzünü birbirinden gibi ayırır gibi ayırsak da değişen bir şey olmaz. Kökensel yazı, varsa böyle bir şey, bizzat kâğıdın alanını ve cismini üretmelidir.

Denecektir ki, iyi ama Freud hep tercüme eder. Düş-yazıda belli bir kodun genel ve sabit olduğuna inanır: "Rüyalarda simgeciliğin cinsel malzemenin sahnelenmesindeki aşırı kullanımına aşina olduktan sonra, bu simgelerin birçoğunun, tıpkı 'stenolar' gibi, kalıcı olarak sabitlenmiş bir anlamla sahne alıp almadıkları sorusu doğar; bu sefer deşifre-yöntemiyle yeni bir *Traumbuch* kaleme almak isteriz" (II/III, s. 356). Esasında Freud çok genel kodlar ve kurallar önermekten hiç vazgeçmemiştir. Gösterenlerin birbirinin yerine konulmasının da psikanalitik yorumlamanın esas etkinliği gibi göründüğü doğrudur. Şüphesiz öyledir de. Fakat Freud bu işleme çok önemli bir sınır, daha doğrusu iki sınır koyar.

İlkin rüyalarda sınırlandığı şekliyle sözlü ifade düşünüldüğünde, ifadenin sesli kısmının (*sonorité*), ifadenin cisminin gösterilen karşısında silinmediği, en azından bilinçli söylemde olduğu gibi içinden geçerek ya da üstüne basarak geçip gitmenin mümkün olmadığı görülür. Sözlü ifadenin bu davranışı, Artaud'nun vahşet tiyatrosunda ona atfettiği etkinlikle uyum içerisindedir. Bir sözün cismi başka bir dile tercüme edilemez ya da taşınamaz. Sözün cismi tam da tercümenin umursamadığı şeydir. Hatta cismi umursamamak tercümenin esas enerjisini teşkil eder. Tercüme, yeni baştan bir cisim tesis ettiğinde, şiir olur. Bu anlamda, gösterenin cismi her rüya sahnesinin kendi dilini teşkil ettiği için, rüya tercüme edilemez: "Rüya sözlü ifadeye o kadar derinden bağlıdır ki Ferenczi de her dilin kendi rüya dili olduğunu söyleyebilmiştir. Genel kural olarak, bir rüya başka dillere tercüme edilemez ve elinizdeki kitap için de bu, en azından bana sorarsınız, bir o kadar geçerli." Burada belirli bir ulusal dil için geçerli olan şey, bireysel bir gramer için haydi haydi geçerlidir.

Öte yandan, kayıpsız bir tercümenin bu bir nevi "yatay" imkânsızlığı dikey bir imkânsızlıktan kaynaklanır. Bilinçdışı düşüncelerin bilinçli hale gelmesinden bahsediyoruz. Rüyalar başka bir dile tercüme edilemiyorsa eğer, aynı zamanda ruhsal aygıtın içerisinde hiçbir zaman basit bir tercüme ilişkisi olmamasındandır bu. Freud bize şöyle der: Bilinçdışı düşüncelerin bilinçöncesinden geçerek bilince ulaşmasını anlatmak için tercüme ya da transkripsiyondan bahsettiğimizde yanılırız. Yine burada da metaforik kavramlar olan tercüme (*Übersetzung*) veya trans-

kripsiyon (*Umschrift*), yazıya göndermeleri itibariyle değil, mevcut bir sabit metin varsaymaları itibariyle tehlikelidir: Bir heykelin, yazılı bir taşın veya bir arşivin dingin mevcudiyetiyle orada duran ve gösterilen içeriği hiçbir kayba uğramadan başka bir dilin ortamına, bilinçöncesinin ya da bilincin diline aktarılabilecek bir metin. Öyleyse Freud'a sadık kalmak için yazıdan bahsetmek yetmez, çünkü asıl o zaman hiç olmadığı kadar ihanet edebiliriz ona.

Traumdeutung'un son bölümünde anlatılan budur. Bu durumda bütünüyle ve teamülen yerleme dayalı olan bir ruhsal aygıt metaforunu tamamlamak için güce ve iki türden uyarım sürecine (veya iki tipte uyarılma yoluna) müracaat edilecektir: "Şimdi o zaman, olabilecek en düz ve en kaba anlamıyla, bu iki 'sistem'e ruhsal aygıtın içindeki iki bölge olarak baktığımız sürece bizi yanıltabilecek kimi imgeleri [sezgisel kavrayışlar, *Anschauungen*]* düzeltmeye çalışalım. 'Bastırma' ve 'nüfuz etme' tabirlerinde izini bırakmış imgelerden bahsediyoruz. Aynı şekilde, bilinçdışı bir düşüncenin tercümeden (*Übersetzung*) sonra bilinçöncesinden geçerek bilince nüfuz etmeye çalıştığını söylediğimizde, demek istediğimiz yeni bir yerde ikinci bir düşünce, özgün metnin yanı sıra varlığını sürdürecek bir nevi transkripsiyon (*Umschrift*) oluştuğu değil; ayrıca bilince nüfuz etme mefhumunu da her türlü yer değiştirme fikriyle karıştırmaktan itinayla uzak durmak istiyoruz" (s. 615).[6]

Alıntımıza burada ara verelim. Demek ki bilinçli metin bir transkripsiyon değildir, çünkü *başka bir yerde mevcut* olup da aktarılacak ya da nakledilecek bilinçdışı biçiminde bir metin hiç olmamıştır. Zira mevcutluk değeri de bilinçdışı kavramına zarar verebilir. O halde başka bir yerde yazılı olduğu için bulunup ortaya çıkarılacak bilinçdışı bir hakikat yoktur. Başka bir yerde yazılı ve mevcut olup –metnin dışında duracak ve üzerinde yüzecek– bir sürece ve bir zamansallaşmaya yol açarken bu esnada değişikliğe uğramayacak bir metin yoktur (zamansallaşma, Freud'u harfiyen izlersek, bilince aittir). Genel olarak şimdi-burada mevcut bir metin yoktur ve hatta geçmişte şimdi-burada olmuş bir metin, şimdi-burada mevcut olmuş olarak geçmiş olan bir metin dahi yoktur. Metin ne kökensel ne de değişikliğe uğramış bir mevcudiyet biçiminde düşünülebilir. Bilinçdışı metin halihazırda anlam ile gücün birleştiği saf izlerle ve farklarla örülmüştür: Hiçbir yerde mevcut olmadığı

* Bu köşeli parantez yazara ait. –*ç.n.*

6. *Ben ve İd*'de de (*G.W.*, XIII, 2. Bölüm; Türkçesi: *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd*, *a.g.y.*, s. 88) ruhsal olguların yerleme dayalı olarak temsil edilmesinin sakıncalarına dikkat çekilir.

gibi, *zaten hep* transkripsiyon olan arşiv kayıtlarından oluşur. Kökensel estamplar. Her şey yeniden üretimle başlar. Zaten hep: asla şimdi-burada olmamış bir anlamın, gösterilen şimdisi daima gecikmeli olarak, *nachträglich*, sonradan, yani *ilaveten* baştan oluşturulan bir anlamın çökeltileri. *Nachträglich* aynı zamanda *fazladan (supplémentaire)* demektir. Eklenti (*supplément*) çağrısı burada kökenseldir ve gecikmeli bir biçimde yeniden şimdi olarak oluşturulan şeyin içini boşaltır. Tam bir şeye tam bir şeyin eklenmesi gibi görünen eklenti, aynı zamanda bütünleyen, takviye edendir. "*Suppléer*: I. Eksik olanı eklemek; fazladan gerekli olanı tedarik etmek", diye yazar, bu sözcüğün tuhaf mantığını uyurgezer gibi izleyen Littré. Sonradan gelmenin olanaklılığını ve şüphesiz, birincilin ikincille her düzeydeki ilişkisini de işte bu tuhaf mantık dahilinde düşünmek gerekir. Unutmayalım: *Nachtrag* kelimesinin mektupla /yazıyla ilgili olarak da belirli bir anlamı vardır: ek, vasiyetname eki, hamiş. Mevcut/işbu denen metin ancak sayfanın altında, notta veya hamişte deşifre olur ve anlaşılır. Bu tekerrürden önce, bu "mevcut/şimdi" sadece bir not düşme çağrısıdır. Genel olarak şimdinin kökensel değil, yeniden oluşturulmuş olması, deneyimin mutlak, capcanlı ve kurucu biçimini teşkil etmemesi, yaşayan şimdi'nin saflığı diye bir şey olmaması: Freud'un şeyin kendisine denk olmayan bir kavramsallıkla düşünmemizi istediği ve metafizik tarihi için korkunç bir şey teşkil eden tema işte budur. Şüphesiz ne metafizikle ne de bilimle tüketilebilen yegâne düşüncedir bu.

Bilince geçiş, türemiş ve tekrarlayan bir yazı ya da bilinçdışı yazıyı olduğu gibi kopyalayan bir transkripsiyon olmadığından, özgün bir biçimde meydana gelir ve bizzat ikincilliğiyle kökensel ve indirgenemezdir. Bilinç Freud için dış dünyaya sunulmuş bir yüzey olduğu için, burada banal anlamda metaforu okuyarak ilerlemek yerine, bilinçli ve dünyada eylemde bulunduğu söylenen bir yazının (grafizmin, harfiliğin, harfiliğin edebi-oluşunun, vs. görünür dış yüzeyi) olanaklılığını bilinçdışı ile bilinç arasında ruhsal bir enerji gibi dolaşan bu yazma işinden hareketle anlamak gerekir. Yazının "nesnelci" veya "dünyevi" bir şekilde anlaşılmasının, bir ruhsal yazı alanına atıfta bulunulmadıkça, bize öğreteceği bir şey yoktur. (Husserl'in yaptığı gibi ruhu dünyanın bir bölgesi olarak gördüğümüz takdirde, bu ruhsal yazı alanına "aşkınsı yazı alanı" da diyebiliriz. Gelgelelim bu aynı zamanda ruhsalın hem dünyada-olmasına, hem bir-yerde-olmasına hem de sıradan bir dünya-içiliğe indirgenemez olan topolojisinin özgünlüğüne saygı göstermek isteyen Freud'un da durumu olduğu için, belki de burada yazının çalışması ola-

rak düşündüğümüz şeyin dünyanın kökeni ile dünyada-olmak arasındaki aşkınsı farkı sildiğini düşünmemiz gerekiyor. Silmek, yani farkın üretilirken silinmesi: Husserlci ve Heideggerci dünyada-olma kavramları arasındaki diyalog ve anlaşmazlık bu ortamda meydana gelir.)

Transkripsiyon olmayan yazıya gelince, Freud çok önemli bir eklemede bulunur. Yaptığı eklemeyle birlikte şu noktalar açıklık kazanacaktır: 1) enerjiyi naif bir yer metaforuyla hareketsizleştirmenin veya dondurmanın sakıncaları; 2) bu yazının mekânını/alanını veya topolojisini terk etme değil, yeniden düşünme gereği; 3) ruhsal aygıtı yapay bir montaj olarak *temsil etmekte* ısrar eden Freud'un halihazırda ruhsal metni betimlemek için kullandığı yazıbirimsel (*graphématique*) kavram şemasına uygun bir mekanik modeli henüz bulmamış olduğu.

"Bilinçöncesi bir düşüncenin önce bastırılıp daha sonra bilinçdışına alındığını söylediğimizde, bir bölgeyi ele geçirmek için verilen savaş metaforundan (*Vorstellungskreis*) gelen bu imgeler bizi gerçekten de ruhsal bölgelerden birindeki bir yapılanmanın (*Anordnung*) dağılarak yerini başka bir bölgedeki başka bir yapılanmaya bıraktığını varsaymaya itebilir. Bu analojiler yerine, şöyle dersek belki gerçekte olan biteni daha iyi açıklayabiliriz: Belirli bir yapılanmaya bir enerji yükü (*Energiebesetzung*) bağlanır veya ondan geri alınır; öyle ki söz konusu ruhsal oluşum bir merciin nüfuzuna girer veya nüfuzundan çıkar. Yine burada da yerleme dayalı bir temsilin yerine dinamik bir temsil koyuyoruz; bizce burada hareket edebilen şey (*das Bewegliche*) ruhsal oluşumun kendisi değil, onun sinirsel iletimidir..." (*a.y.*)

Alıntımıza bir kez daha ara verelim. Özgün bir metnin transkripsiyonu olarak tercüme metaforu, güç ile uzamı birbirinden ayırmak suretiyle, tercüme edilen ile tercüme eden arasındaki basit dışsallığı koruyacaktır. Bu dışsallığın kendisi, bu metaforun statikliği ve topolojikliği nötr bir tercümenin, metabolik değil foronomik bir sürecin saydamlığının teminatı olacaktır. Freud bunun altını çizer: Ruhsal yazı tercümeye elvermez çünkü, ne kadar farklılaşmış olursa olsun, tek bir enerji sistemidir ve bütün ruhsal aygıtı kapsar. Mercilerin farklılığına rağmen, genel olarak ruhsal yazı anlamların hazır bulunan, hareketsiz bir mekânın/boşluğun duruluğunda yer değiştirmesi ve bir söylemin –saydam olmaktan çıkmadan şifreli olabilen bir söylemin– temiz nötrlüğü değildir. Burada enerji indirgenemez; anlamı sınırlamayıp daha ziyade üretir. Güç ile anlam arasındaki ayrım kök-izle ilişkili olarak türemiş bir ayrımdır. Bu ayrım hem bilinç metafiziğine hem de mevcudiyet metafiziğine aittir; daha doğrusu, sözdeki (*verbe*) mevcudiyetin, kelimeye veya

sözel temsile dayanarak belirlenmiş bir dilde sanrılanan mevcudiyetin metafiziğine aittir. Freud olsa belki de "önbilinç metafiziği" derdi, zira Freud'un sözelliğe (*verbalité*) ayırdığı yerdir önbilinç. Bu olmasa, bilmediğimiz bir şey söyleyebilir miydi Freud?

Güç baştan beri kendi ölümü gibi içinde taşıdığı salt "tekrar edebilme" gücüyle anlamı (ve mekânı/boşluğu) üretir. Gücün çalışmaya başlamasını sağlayan ve bu çalışmayı sınırlandıran, böylece tercüme edilebilirliğin başlangıcı olan bu tekrar edebilme gücü, diğer bir deyişle bu güçsüzlük, "dilyetisi" (*le langage*) denen şeyi mümkün kılar ve mutlak dili (*idiome*) zaten hep ihlal edilmiş bir sınıra dönüştürür. Saf bir dil, dilyetisi değildir ve ancak tekrarlanmak suretiyle dilyetisi haline gelir; tekrar, birinci seferin çıkış noktasını zaten hep ikiye böler. Her şeye rağmen bu durum yukarıda tercüme edilemezlik hakkında söylediklerimizle çelişmez. O esnada mesele ihlal hareketinin başlangıcını, tekrarın kökenini ve dilin dilyetisi-oluşunu anımsatmaktı. Kendimizi *tekrarın verili bilgisiyle veya etkisiyle/sonucuyla*, tercümeyle, güç ile anlam arasındaki ayrımın apaçıklığıyla sınırlarsak, Freud'un amacının özgünlüğünü ıskalamakla kalmaz, ölümle ilişkinin can damarını da kesmiş oluruz.

Öyleyse Freud'un –öncesinde *nörolojik* olan mefhumun *ruhsal* tekrarı biçiminde– "kolaylaştırma" olarak anlaşılan yazının gücü hakkında düşünmeye sevk ettiği her şeye (burada yapamayacak olsak da) daha yakından bakmak gerekir: kendi alanını açma, kırıp girme, dirençlere karşı koyarak bir yol döşeme, *yol döşeyen* (["yol" anlamında *route*] *rupta, via rupta*) patlak (*rupture*) ve baskın/istila (*irruption*), şiddetle kaydedilen, kazınan bir biçim, ancak yazıyla *karşıtlık* içerisinde bu niteliğiyle düşünülebilir olan bir doğada veya maddede çizilen bir fark. Bir doğada veya bir maddede, bir ormanda veya bir ağaçlıkta (ilkmadde) açılan yol, orada zamanda ve mekânda bir geri çevrilebilirlik temin eder. Yolun tarihini ve yazının tarihini, genetik ve yapısal olarak, birlikte çalışmak gerekecektir. Burada bilhassa Freud'un nörolojik iz olmaktan çıktığı halde henüz "bilinçli bellek" de ("Bilinçdışı", *G.W.*, X, s. 288) olmayan bellek izinin (*Erinnerungsspur*) nasıl çalıştığını anlattığı metinleri ve yolunu katetmeyip o yolu üreten bir izin, çizen ve izleyen, kendi yolunu kendi açan izin *geziciliğini* kastediyoruz. Freud'un metinlerinde çok sık başvurduğu yol döşeme metaforu ile *fazladan gecikme* ve anlamın sonradan, köstebek gibi yol aldıktan sonra, bir izlenimin yeraltı faaliyetinin ardından yeniden oluşturulması teması daima iletişim halindedir. Bu izlenim hiçbir zaman *algılanmamış*, hiçbir zaman şimdiki zamandaki anlamıyla, yani bilinçli olarak yaşanmamış çalışkan bir iz bı-

rakmıştır. Geçmiş-şimdi'yi bu niteliğiyle teşkil eden hamiş –belki Platon'un, Hegel'in ve Proust'un da düşündüğü gibi– bu geçmiş-şimdi'yi uyandırmakla ya da tüm hakikatiyle açığa vurmakla yetinmez, onu üretir. Cinsel gecikme burada bu hareketin en iyi örneği ya da özü müdür? Şüphesiz, yanlış soru: Sorunun –bilindiği varsayılan– *öznesi*, yani cinsellik, ancak geriye dönük olarak ve yanıtın kendisiyle belirlenir, sınırlanır veya sınırsız kılınır. Her halükârda Freud'un yanıtı kesindir. Kurt Adam'ı ele alalım. Birincil sahnenin algılanması –sahne gerçek veya hayal ürünü olabilir– ancak gecikmeli olarak anlamı dahilinde yaşanır ve cinsel olgunlaşma bu gecikmenin rastlantısal biçimi değildir. "Bir buçuk yaşındayken edindiği izlenimleri sonradan anlayabilmesi rüyayı gördüğü dönemde geçirdiği gelişimle, eriştiği coşkunlukla ve cinsel sorgulamalarıyla mümkün olmuştu." Daha *Proje*'de, histeride söz konusu olan bastırmaya ilişkin olarak Freud şöyle yazar: "Her durumda bir hatıranın bastırıldığını, bunun da ancak gecikmeli olarak (*nur nachträglich*) travmaya dönüştüğünü görüyoruz. Bunun nedeni bireyin genel gelişimine kıyasla ergenliğin gecikmesidir (*Verspätung*)." Şu müthiş probleme, bilinçdışının zamansallaşması ve sözde "zamandışılığı" problemine ilişkin olarak bu durum bizi bir çözüme değilse bile, en azından yeni bir konuma ulaştırmalıdır. Freud'un sezgisi ile kavramları arasındaki mesafe en çok burada hissedilir. Bilinçdışının zamandışılığı şüphesiz ancak geçerli –geleneksel ve metafiziksel– bir zaman kavramına, mekaniğin veya bilincin zamanına karşıt olarak belirlenir. Freud'u belki de Heidegger'in Kant'ı okuduğu gibi okumalı: Tıpkı *düşünüyorum* gibi, bilinçdışı da şüphesiz ancak bayağı bir zaman kavramına nazaran zamandışıdır.

Diyoptrik ve Hiyeroglifler

Tercüme yerlemine karşı bir tercüme enerjetiğine başvuran Freud'un bu suretle bir yer bulma çabasından vazgeçtiği sonucuna varmakta acele etmeyelim. Göreceğimiz gibi, Freud enerji süreçlerinin izdüşümsel ve mekânsal, hatta bütünüyle mekanik bir temsilinde ısrar ediyorsa da bunu sadece didaktik gerekçelerle yapmaz: Genel olarak sistem fikrinden ayrılamayacak indirgenemez bir mekânsallık söz konusudur; bu mekânsallık artık dinamik ve ekonomik süreçlerin türdeş ve kayıtsız ortamı gibi düşünülemediği için de nasıl bir şey olduğu iyice bir muammadır. *Traumdeutung*'da metaforik makine, birazdan göreceğimiz gibi, zaten Freud'un bütün betimleyici sunumuna halihazırda yön veren yazı ana-

lojisine henüz uyarlanmamıştır. *Optik bir makine*'dir.

Alıntımıza dönelim. Freud az önce sakıncalarından bahsettiği yerleme dayalı metaforu terk etmeye yanaşmaz: "Bununla beraber, bu iki sistemin sezgisel temsilinden [*anschauliche Vorstellung*: metafordan] faydalanmaya devam etmenin kullanışlı ve meşru olduğunu düşünüyorum. Temsillerin (*Vorstellungen*), düşüncelerin ve genel olarak ruhsal oluşumların sinir sisteminin organik unsurlarında değil de deyim yerindeyse *bunların arasında*, bunlara karşılık gelen direnç ve kolaylaştırmaların oluştuğu yerde bulunmaları gerektiğini kendimize hatırlatmak suretiyle, bu sahneleme tarzının (*Darstellungsweise*) talihsiz kullanımlarından kaçınmış oluruz. İç algılamamızın nesnesi (*Gegenstand*) olabilecek her şey *virtüeldir* – tıpkı ışık demetinin geçmesiyle teleskopta oluşan görüntü gibi. Fakat *kendileri ruhsal olmayan* [vurgular bana ait] ve ruhsal algımızın asla erişemeyeceği sistemleri teleskopun görüntüyü yansıtan merceklerine benzetmek hata olmaz. Bu analojinin devamını getirirsek, iki sistem arasındaki sansür, ışık demetinin yeni bir ortama geçişi esnasındaki kırınıma [ışının kırılması: *Strahlenbrechung*] karşılık gelecektir" (s. 615-16).

Bu temsil dahi basit ve türdeş yapıdaki bir mekânda anlaşılamaz. Ortamın değişmesi ve kırınım hareketi bunu göstermeye yeter. Freud daha sonra, aynı makineden başka bir vesileyle bahsederken, ilginç bir ayrım atar ortaya. Aynı bölümde, "Gerileme" hakkındaki paragrafta, belleğin ve algının bellek izindeki ilişkisini açıklamaya koyulur: "Bu şekilde ele aldığımız fikir bir *ruhsal bölge* fikri. Burada bahsedilen ruhsal aygıtın pekâlâ anatomik preparat olarak da bilindiği fikrini tamamen bir kenara koymak ve araştırmamızda ruhsal bölgeyi herhangi bir biçimde anatomik olarak belirlemekten özenle uzak durmak istiyoruz. Psikolojinin sahasında kalarak, sadece şunu yapmayı öneriyoruz: Ruhsal işlemleri gerçekleştiren enstrümanı bir nevi karmaşık bir mikroskop, bir fotoğraf makinesi ve buna benzer başka bir aygıt biçiminde temsil etmeye devam etmek. Bu durumda ruhsal bölge böyle bir aygıtın içerisinde, görüntünün ilk hallerinden birinin oluştuğu bir yere (*Ort*) karşılık gelecektir. Mikroskopta ve teleskopta, bildiğimiz gibi, buralar bir ölçüde ideal noktalardan, aygıtın hissedilir hiçbir parçasının bulunmadığı bölgelerden ibarettir. Bu ve benzeri imgelerin kusurları için herhalde mazur görülebilirim" (s. 541).

Bu örnek, pedagojik değerinin ötesinde, *sistem* ile *ruh* arasındaki farkı ortaya koymasıyla önemlidir: Öncelikle, ruhsal sistem ruhsal değildir ve bu betimlemede sadece sistem söz konusudur. İkinci olarak,

Freud'u ilgilendiren, aygıtın nasıl çalıştığı, nasıl ve hangi sırada işlediği, mekanizmanın parçalarında *yakalanıp* tespit edildiği haliyle nasıl bir zamanlamayla hareket ettiğidir: "Doğrusu, ruhsal sistemlerin gerçekten mekânsal olarak organize olduklarını varsaymamız gerekmiyor. Belli ruhsal olaylar esnasında uyarımın sistemlerden belli bir sıraya göre geçtiği düzenli bir ardışıklığı tutarlı biçimde tesis etmemiz yeterli." Son olarak, bu optik aygıtlar ışığı *yakalar*; fotoğraf misali kaydederler.[7] Fotoğraf negatifini veya ışık yazısını Freud şimdiden izah etmek ister ve bir ayrım (*Differenzierung*) ortaya koyar. Bu ayrım sayesinde analojinin "kusurları" hafifletilecek ve belki de "mazur" görülecektir. Her şeyden önce de *Proje*'den beri Freud'un zihnini meşgul eden ve ancak yazı makinesiyle, yani "gizemli yazı tableti" ile karşılanabilecek ilk bakışta çelişkili bir gereğin altı çizilecektir: "Böylece [aygıtın] algılayıcı ucunda bir ilk ayrım ortaya koyabiliriz. Algıladıklarımız ruhsal aygıtımızda bir iz (*Spur*) bırakır; buna 'bellek izi' (*Erinnerungsspur*) diyelim. Bu bellek iziyle ilişkili işleve de 'bellek' diyelim. Ruhsal olayları sistemlerle ilişkilendirme planımızda ciddiysek, bellek izi sistemin unsurlarının uğradığı kalıcı değişikliklerden başka bir şey olamaz. Ne var ki, daha önce başka yerlerde de gösterdiğim üzere, aynı sistemin kendi unsurlarında meydana gelen değişiklikleri olduğu gibi muhafaza ederken, yeni değişikleri hep aynı tazelikle alımlamaya açık olması fikrinin birtakım sorunlar doğurduğu açıktır" (s. 534). Demek ki tek bir makinede iki sistem olması gerekecektir. Yüzeyin çıplaklığını hatırda tutmanın derinliğiyle birleştirmesi gereken böyle ikili bir sistemi optik bir makine ancak uzaktan ve o da "kusurlu" bir biçimde temsil edebilir. "Rüyaların analizini izleyerek, enstrümanların bu en harikasının ve en gizemlisinin nasıl bir yapıya sahip olduğunu bir nebze daha iyi görebiliriz; çok küçük bir adım, yine de bir başlangıç..." *Traumdeutung*'un son say-

7. Fotoğraf negatifi metafor olarak çok sık karşımıza çıkar. Bkz. "Aktarımın Dinamikleri" (*G.W.*, VIII, s. 364-65). Negatif ve baskı (*impression*) mefhumları bu analojinin başlıca araçlarıdır. Dora analizinde, Freud aktarımı baskı, yeni baskı, kalıplanmış veya gözden geçirilerek düzeltilmiş yeniden basımlar olarak tanımlar. "Psikanalizde Bilinçdışı Kavramı Hakkında Notlar"da (1913; *G.W.*, X, s. 436) bilincin bilinçdışıyla ilişkisi fotoğraf çekme ve basma sürecine benzetilir: "Fotoğrafın ilk aşaması negatiftir; her resim 'negatif işlem' testinden geçmelidir; bu negatifler arasından sınavı geçenler 'pozitif işlem' sürecine alınarak sonunda fotoğraf haline gelir." Hervey de Saint-Denys de kitabının koca bir bölümünü aynı analojiye ayırır. Orada da maksat aynıdır ve *Gizemli Yazı Tableti*'nde yeniden karşımıza çıkacak bir çekinceyi beraberinde getirir: "Belleğin her halükârda fotoğraf makinesi karşısında doğa güçlerine özgü harikulade bir üstünlüğü var: kendi eyleme imkânlarını kendi kendine yenileme gücü."

falarında karşınıza çıkar bu satırlar (s. 614). Çok küçük bir adım. Ruhsal olanın temsili *Traumdeutung*'un kendisinde halihazırda önemli bir yer tutmuşken, ruhsalın (ruhsal olmayan) sisteminin grafik temsili henüz hazır değildir. Şimdi bu gecikmeyi tartalım.

Yazının temel özelliği, daha önce başka yerlerde belirttiğimiz gibi, kelimenin zor anlamıyla *aralanma*'dır: diyastem ve zamanın mekânlaşması; aynı zamanda, özgün bir yerde/bölgede, bir şimdi noktasından bir başkasına geçen geri çevrilemez çizgisel bir sekansın kaçınılmaz olarak bastırmaya meyledeceği ve (bir ölçüde de) bastıramayacağı anlamların serimlenmesi. Bilhassa da sesbilgisel denen yazı türünde. Sesbilgisel yazı ile bütün mevcudiyet metafiziğinin temelinde yatan çelişkisizlik ilkesine tabi *logos* (ya da mantığın zamanı) arasında derin bir suç ortaklığı vardır. Gelgelelim anlam salt sesçil olmayan bir biçimde veya sessizce aralandığında, mantıksal zamanın, bilincin veya bilinçöncesinin zamanının ya da "sözel temsil" zamanının çizgiselliğini izlemeyen zincirlenmeler mümkün olur. Yazının ("sesbilgisel" yazının bile) sesbilgisel olmayan mekânı ile rüya sahnesinin mekânı arasındaki sınır kesin değildir.

Dolayısıyla Freud'un rüyalardaki mantıksal-zamansal ilişkilerin tuhaflığını öne sürmek için boyuna yazıya veya resimyazının, resimli yazının, hiyeroglifin ve genel olarak sesbilgisel olmayan yazının mekânsal *synopsis*'ine (özet) başvurması bizi şaşırtmamalıdır. *Stasis* (durum) değil, *synopsis*: tablo değil, sahne. Rüyaların yazıtsallığı ve az ama öz sözlü olması[8] taş kesmiş göstergelerin kayıtsız mevcudiyeti değildir.

Yorumlamada rüyanın unsurları sayılıp dökülmüştür. Rüyanın yoğunlaşma ve yer değiştirme gibi çalışma biçimleri ortaya konmuştur. Ancak, her şeyi bir araya getirip sahneye koyan sentez henüz izah edilmemiştir. Sahneye koymanın yolları (*die Darstellungsmittel*) sorgulanmalıdır. Rüya temsilinin bir anlamdaki çokmerkezliliği salt sözel temsillerin görünürdeki çizgisel ve tek çizgili gelişimiyle bağdaşmaz. Demek ki bilinçli söylemin mantıksal ve ideal yapısı rüya sistemine boyun eğmeli, makinenin bir parçası gibi ona tabi olmalıdır. "Bu karmaşık oluşumun müstakil parçaları, doğal olarak, çok çeşitli mantıksal ilişkiler içindedir. Ön planlar, arka planlar, konudan sapmalar ve açıklamalar oluşturur; koşullar, kanıtlar ve itirazlar meydana getirirler. Daha sonra bütün bu rüya düşünceleri öbeği rüya çalışmasının baskısına maruz ka-

8. "Rüyalar cimri, yoksul, az ama öz sözlüdür" (*G.W.*, II/III, s. 284). Rüya "stenografik"tir (bkz. biraz geride).

lıp da bu parçalar evirilip çevrilip parçalarına ayrılıp –biraz suda yüzen buzlar gibi– yeniden bir araya geldiğinde, o âna değin yapıyı teşkil etmiş mantıksal bağlaçlara ne olduğu sorusu kaçınılmaz olur. Cümleleri veya konuşmaları anlamamız için elzem olan 'eğer', 'çünkü', 'nasıl ki', 'ya-ya da', 'rağmen' ve bütün diğer edatlar rüyada nasıl sahnelenir?" (s. 326-27).

Bu sahnelenme öncelikle sözdeki yazı gibi olan ifade biçimleriyle kıyaslanabilir: konuşma zincirinin baskılaması gereken unsurları ortak bir alana kaydeden gösterenlerin resim ya da heykeli. Freud bunları "konuşmayı (*Rede*) kullanabilen" şiirin karşısına koyar. Fakat rüya da konuşmayı kullanamaz mı? "Rüyalarda görürüz ama duymayız," deniyordu *Proje*'de. Aslında Freud'un kastettiği, daha sonra Artaud'nun da ileri süreceği gibi, rüya sahnesinde sözün olmadığı değil, ikincil hale gelmesiydi. Rüyalarda konuşma, ortadan kaybolmak şöyle dursun, işlev ve statü değiştirir. Belli bir yeri vardır, kuşatılmış, (kelimenin her anlamıyla) yüklenmiş (*investi*) ve kurulmuştur. Çizgi romanlarda, sesbilgisel metnin anlatıda esas değil ikincil olduğu şu resim-hiyeroglif karışımlarında yazılar nasıl beliriyorsa, konuşma da onun gibi belirir rüyada: "Resim kendi dışavurum yasalarına aşina olmadan önce... eski tablolarda, insan figürlerinin ağzına ressamın tabloda sahneleyebilmekten ümidini kestiği sözlerin yazılı olduğu (*als Schrift*) küçük etiketler asılırdı" (s. 317).

Genel rüya yazısı sesbilgisel yazının dışına taşar ve sözü yerine koyar yeniden. Hiyerogliflerde ve resimli yazılarda olduğu gibi, ses savuşturulur. "Rüya Çalışması" hakkındaki bölümün en başından itibaren bu konuda hiçbir şüpheye mahal verilmez, fakat Freud daha sonra üzerine şüphe düşüreceği tercüme kavramından o sırada hâlâ faydalanmaktadır. "Rüya düşünceleri ile [örtük ve açık] rüya içeriği aynı içeriğin iki ayrı dildeki iki ayrı sahnelenişi olarak çıkar karşımıza; daha doğrusu, rüya içeriği, rüya düşüncesinin bir başka ifade tarzına aktarımı (*Übertragung*) gibi görünür: özgün olanı tercümeyle karşılaştırmadan göstergelerini ve gramerini anlamayı öğrenemeyeceğimiz bir ifade tarzına. Rüya düşünceleri, daha deneyimlediğimiz anda bizim için anlaşılır hale gelirler. Rüya içeriği ise göstergelerini bir bir rüya düşünceleri diline aktarmak gereken bir figüratif yazı (*Bilderschrift*, resimyazı) gibi çıkar karşımıza." *Bilderschrift*: çizili bir imge değil, figürlü bir yazı; şeyin kendisini –böyle bir şey olduğunu varsayarak– basit, bilinçli ve şimdi-burada mevcut bir algıyla algılamaya değil, okumaya davet eden imge. "Bu işaretleri gösterge ilişkilerine (*Zeichenbeziehung*) değil, imge değerle-

rine dayanarak okumak isteseydik tabii ki yanılmış olurduk... Rüya böyle bir resimli bulmacadır (*Bilderrätsel*) ve bizden önceki rüya yorumcuları da resimli yazıyı betimleyici bir desen kompozisyonu olarak düşünmekle hata etmiştir." Öyleyse figürlü içerik gerçekten de bir yazıdır; sahne biçiminde karşımıza çıkan bir gösteren zinciridir. Bu anlamda da doğal olarak bir söylemi hülasa eder; *sözün ekonomisi*'dir. "Sahnelenebilirlik (*Darstellbarkeit*)" bölümünün tamamı bunu çok iyi gösterir. Fakat karşılıklı ekonomik dönüşüm, toptan söyleme geri-dönüşme temelde imkânsız veya sınırlıdır. Bu ilkin kelimelerin de aynı zamanda ve "öncelikle" birer şey olmasından ileri gelir. Dolayısıyla rüyada birincil süreç tarafından geri alınır, "kapılırlar". Öyleyse rüyada "şeyler"in kelimeleri sıkıştırdığını, yoğunlaştırdığını, buna karşılık sözel olmayan gösterenlerin de sözel temsillerle bir ölçüde yorumlanabileceğini söylemekle yetinemeyiz. Rüyanın içine, birincil sürecin kurmaca sınırına doğru çekildikleri ve çelindikleri ölçüde, kelimelerin basitçe şeylere dönüşmeye meylettiklerini kabul etmek gerekir. Yine bu da bir o kadar kurmaca bir sınırdır. Saf kelimeler ve saf şeyler, tıpkı birincil süreç ve dolayısıyla ikincil süreç fikri gibi, "kuramsal kurmacalar"dır öyleyse. "Rüya" aralığı ile "uyanıklık" aralığı arasında dilin doğası bakımdan *özsel bakımından* bir ayrım yoktur. "Rüyalarda kelimeler çoğunlukla birer şey gibi muamele görür ve dolayısıyla şeylerin temsilleriyle aynı montaja tabi tutulurlar."[9] Rüyaların *biçimsel gerilemesinde*, sahnelemenin mekânsallaşmasıyla kelimeler *gafil avlanmaz*. Üstelik kelime yazılmasının veya sahnelenebilirliğinin işaretini, *Darstellbarkeit*'ını ve tüm aralanma biçimlerini ezelden beri bizzat cisminde taşımasaydı, biçimsel gerileme başarılı dahi olamazdı. Aralanma canlı veya uyanık denen söz ile, bilinç, mantık, dil tarihi, vs. ile olsa olsa bastırılabilmiştir. Mekânsallaşma sözün zamanını veya anlamın idealliğini gafil avlamaz; kaza

9. "Düşler Kuramına Metapsikolojik Bir Ek" (1916, *G.W.*, II/III, s. 419) biçimsel gerileme önemli bir yer tutar. Bu biçimsel gerileme, *Traumdeutung*'da dendiği gibi, öyledir ki "alıştığımız ifade ve sahneleme biçimlerinin yerini ilkel ifade ve sahneleme tarzları alır" (s. 554). Freud bilhassa sözel temsilin oynadığı rol üzerinde durur: "Rüya çalışmasında sözel temsillerin bu kadar az yer tutması fevkalade dikkate değer; sürekli yoğrulan sahneleme için en elverişli ifade bulunana kadar bir kelimenin yerini daima başka bir kelime alabilir." Bu pasajı, kelime temsillerinin bakış açısı ile şey temsillerinin bakış açından, rüya görenin dili ile şizofrenin dili arasında bir karşılaştırma izler. Bunu daha ayrıntılı yorumlamak lazım. Belki de (Freud'un aksine?) anomaliyi hassaslıkla belirlemenin imkânsız olduğu görülecektir. Bilinçöncesinde sözel temsilin rolü ile görsel unsurların bu durumda ikincil hale gelmesi hakkında bkz. *Ben ve İd*, 2. Bölüm.

gibi başlarına gelen bir şey değildir. Zamansallaşma simgenin olanaklılığını varsayar ve her simgesel sentez, kendisine "dışsal" olacak bir mekâna düşmekten de önce, fark olarak aralanmayı bünyesinde taşır. Bu nedenledir ki saf ses zinciri, farkları gerektirdiği ölçüde, saf bir zamansal süreklilik veya akış değildir. Fark, mekân ile zamanın eklemlenmesidir. Ses zinciri veya sesbilgisel yazı zinciri zaten hep –rüya çalışmasının ve genel olarak biçimsel gerilemenin işe koyulabileceği zemini teşkil eden şu minimum temel aralanmayla– çekilip yayılmıştır. Burada mesele zamanın olumsuzlanması, zamanın bir şimdi'de veya bir eşanlılıkta durması değil, başka bir zamansal yapı, zamanın başka bir katmanlaşmasıdır. Yine burada da yazıyla –bu kez sesbilgisel yazıyla– yapılan karşılaştırma rüyaya olduğu kadar yazıya da ışık tutar: Rüya "*eşanlılık biçiminde bir mantık zincirini* yeniden tesis eder; dolayısıyla hiçbir zaman bir avluda veya dağ başında birlikte bulunmamış bütün filozof ve şairleri bir Atina veya Parnas Okulu tablosunda birleştiren ressam gibidir biraz... Bu sahneleme tarzı rüyada tüm ayrıntılarına varıncaya değin izlenir. Rüyada ne zaman iki unsur bir araya gelse, rüya düşüncelerinde bunlara karşılık gelen unsurlar arasında bilhassa yakın bir ilişki olduğundan emin olabiliriz. Aynı şekilde, yazı sistemimizde de *ab* iki harfin tek bir hece gibi okunması gerektiğini ifade eder, arada bir boşlukla ayrılan *a* ve *b* durumunda ise bunlardan *a* olanı bir kelimenin son harfi, *b* de sonra gelen kelimenin ilk harfi kabul edilir" (s. 319).

Hiyeroglif yazı modeli göstergenin rüyalarda büründüğü çeşitli tarzları ve işlevleri –her yazı türü bunu yapsa da– daha çarpıcı bir şekilde bir araya getirir. Sözel olan veya olmayan her gösterge, "özünde" verili olmayıp farkın oyunundan doğan işlevlerle ve biçimlenimlerle, farklı düzeylerde kullanılabilir. Tüm bu olasılıklara kısaca değinen Freud şu sonuca varır: "Denebilir ki rüya çalışmasındaki sahnelemenin, ki kesinlikle *anlaşılmak üzere* üretilmemiştir, bu kadar farklı yüzleri olmasına rağmen, tercümanın karşısına çıkardığı güçlükler, bir yerde, eski hiyeroglif yazarlarının okurlarının karşısına çıkardıklarından daha fazla değildir" (s. 346-47).

Traumdeutung'un ilk baskısı ile *Gizemli Yazı Tableti* arasında yirmi yıldan fazla vardır. İki metafor dizisini, ruhsalın ruhsal olmayan sisteminin dizisi ile ruhsalın kendi dizisini izlemeye devam edersek ne olur?

Bir yandan, ruhyazım metaforunun *kuramsal* yönü gitgide daha rafine hale gelecektir. Bu konunun bir yöntem sorunu haline getirildiği söylenebilir. Psikanaliz, eski bir sesçiliğin boyunduruğu altındaki bir dilbilimle değil, gelecek bir yazıbirimbilimle (*graphématique*) işbirliği-

ne çağrıldığını düşünür. 1913 tarihli bir metinde[10] Freud bunu *resmen* salık verir ve bu noktada bizim ekleyebileceğimiz, yorumlayabileceğimiz veya değiştirebileceğimiz bir şey bulunmuyor. Psikanalizin dilbilimle ilgili iddiası "'dil' kelimesinin alışılagelmiş anlamı"nın "aşıldığı"nın varsayılmasında yatar. "Burada 'dil' derken sadece düşüncelerin kelimelerle ifadesini değil, aynı zamanda işaret dilini ve ruhsal bir etkinliğin ifadesi olan diğer her şeyi (sözgelimi yazı) anlamak gerekiyor." Çelişkiyi kabul eden[11] ve görünürlüğü öncelikli kılan rüyaya has ifade tarzının arkaikliğini anımsattıktan sonra, Freud şu açıklamayı ekler: "Rüyayı bir dilden ziyade bir yazı sistemine benzetmeyi daha doğru buluyoruz. Esasında, bir rüyanın yorumlanması her yönüyle kadim bir figüratif yazının, sözgelimi Mısır hiyerogliflerinin deşifre edilmesine benzer. Her iki durumda da yorumlanmak ya da okunmak için değil, 'belirleyici' sıfatıyla, yani başka unsurların anlaşılır olması için orada olan unsurlar vardır. Farklı rüya unsurlarının çokseslilığinin bir benzerini bu kadim yazı sistemlerinde buluruz... Rüyalardaki sahneleme henüz yeterince bu şekilde kavranmıyorsa, nedeni oldukça basittir: Rüya gibi bir konuyu ele alırken bir dilbilimcinin sahip olabileceği bakış açısından ve bilgiden psikanalist bütünüyle yoksundur" (s. 404-5).

Diğer yandan, aynı yıl, "Bilinçdışı" hakkındaki makalede, bu kez bir problematik olarak *aygıtın* kendisi yazı kavramlarıyla ele alınmaya başlanır: ne *Proje*'de olduğu gibi yazısız bir iz topolojisi olarak, ne de *Traumdeutung*'da olduğu gibi optik mekanizmaların işleyişi çerçevesinde. İşlevsel hipotez ile yerleme dayalı hipotez arasındaki tartışma kaydın (*Niederschrift*) gerçekleşebileceği yerlerle ilgilidir: "Ruhsal bir edim (burada *temsil* [*Vorstellung*; vurgu bana ait] türünde bir edimle sınırlandıralım kendimizi) Bilinçdışı sistemden Bilinç (veya Bilinçöncesi) sistemine geçmesini sağlayan bir dönüşüme uğradığında, bu dönüşüme

10. *Das Interesse an der Psychoanalyse* (Psikanalizin Yararı), *G.W.*, VIII, s. 390. Bu metnin "psikolojik olmayan bilimler"e ayrılmış ikinci bölümü felsefeden, biyolojiden, tarihten, sosyolojiden ve pedagojiden de önce, ilk olarak dil bilimine eğilir (s. 493).

11. Bildiğimiz gibi, *Über den Gegensinn der Urworte* (1910) notu, Abel'in izinden giderek ve hiyeroglif yazıdan alınmış onlarca örnekle birlikte, ilkel kelimelerin çelişik veya belirsiz anlamının ancak yazıyla ve jestle belirlenebileceğini, bu anlamın farkının ve işleyebilme koşullarının ancak yazıdan ve jestten gelebileceğini gösterme eğilimindedir (*G.W.*, VI, s. 214). Bu metin ile Abel'in hipotezi hakkında bkz. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, VII. Bölüm; Türkçesi: "Freud'un Buluşlarında Dilin İşlevleri Üstüne Gözlemler", *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, YKY, 2000, s. 97-107.

bağlı olarak ilgili temsilin yeni bir şekilde sabitlendiğini, bir nevi yeni bir kaydının oluşturulduğunu, bu kaydın da yine yeni bir ruhsal bölgeye alınarak kökensel bilinçdışı kaydın yanı sıra var olmaya devam ettiğini mi varsaymamız gerekiyor? Yoksa dönüşümü daha ziyade aynı malzeme üzerinde ve aynı bölgede gerçekleşen bir durum değişikliği olarak mı düşünmemiz gerekiyor?" (*G.W.*, X, s. 272-73). Ardından gelen tartışma burada bizi doğrudan ilgilendirmiyor. Şunu anımsatmakla yetinelim: ekonomik hipotez ile Freud'un nihai bir sonuca varmaktan vazgeçtikten sonra ortaya attığı şu karmaşık karşı-yükleme kavramı (*Gegenbesetzung*: "yegâne kökensel bastırma mekanizması", s. 280) iki kayıt arasındaki yerleme dayalı farkı ortadan kaldırmaz.[12] Ayrıca unutmayalım ki kayıt/yaz(ıl)ma kavramı da kendisi bir yazma makinesi olmayan bir aygıtın basit bir grafik *unsur*'undan ibarettir hâlâ. Sistem ile ruhsallık arasındaki fark hâlâ iş başındadır: Grafiklik ruhsal içeriğin veya makinedeki bir unsurun tasvirine ayrılmıştır. Makinenin başka bir organizasyon ilkesine dayandığı, yazıdan başka bir amaca hizmet ettiği düşünülebilir. Belki şu da olabilir: "Bilinçdışı" makalesinin ana ekseni, aldığı *örnek*, daha önce altını çizdiğimiz gibi, bir *temsil*'e ilk kez kayıt altına alındıktan sonra ne olduğudur. Fakat algı mekanizması –kökensel kayıt aygıtı– betimleneceği zaman, "algılama aygıtı" artık bir yazı makinesinden başkası olamayacaktır. *Gizemli Yazı Tableti*, on iki sene sonra, algılama aygıtını ve belleğin kökenini betimleyecektir. Uzun süre birbirinden kopuk ve araları açık kalan iki metafor dizisi böylece yeniden birleşecektir.

Freud'un Balmumu Parçası ve Üç Yazı Analojisi

Bu altı sayfalık metinde belli bir yazı aygıtı ile algılama aygıtı arasındaki analoji kademeli olarak gösterilir. Üç aşamalı betimleme her seferinde daha da sağlamlaşır, derinleşir ve farklılaşır.

Her zaman –en azından Platon'dan beri– olduğu gibi, Freud da yazıyı belleğin kendisi olarak değil, öncelikle belleğin hizmetindeki bir teknik olarak, ruhsal belleğe yardımcı, dışsal bir teknik olarak ele alır: *mneme* değil, *hypomnesis* (bellek yitimi), deniyordu *Phaedros*'ta. Fakat burada, Platon için mümkün değildi bu, ruhsallık bir aygıta yakalanmıştır ve yazılı olan şey, daha kolaylıkla, bu aygıttan çekip çıkarılan "maddileşmiş" bir parça olarak temsil edilebilecektir. Bu *ilk analoji*'dir: "Belleğime güvenmiyorsam eğer –nevrotikler, bildiğimiz gibi, şaşıla-

12. S. 288. Biraz geride alıntıladığımız ve bellek izinin "bellek"ten ayrıldığı pasaj.

cak denli şüphe duyar bellekten ama normal bireylerin de güvenmemek için her türlü geçerli nedeni vardır– yazıyla not etmek (*schriftliche Anzeichnung*) suretiyle işini tamamlayabilir ve sağlama alabilirim (*ergänzen und versichern*). Bu izi üzerinde toplayan yüzey, defter veya kâğıt yaprağı, bu durumda bellek aygıtımın (*des Erinnerungsapparates*) deyim yerindeyse maddileşmiş bir parçası (*ein materialisiertes Stück*) haline gelirken, aygıtın geri kalanını görünmez olarak içimde taşımaya devam ederim. Bu şekilde sabitlenen 'hatıra'nın emanet edildiği yeri aklımda tutmam yeterli olur; böylece daha sonra onu her istediğimde 'yeniden üretebilir' ve dolayısıyla belleğimde olası bir tahribata uğramasını önlemiş olduğumdan, değişmeden kalacağından emin olabilirim" (*G.W.*, XIV, s. 3).

Burada Freud'un teması bellek yokluğu veya belleme gücünün kökensel ve normal sonluluğu olmadığı gibi, bu sonluluğun temeli olan zamansallaşmanın yapısı veya bu yapının olası bir sansürle ve bastırmayla olan temel ilişkisi hiç değildir; aynı şekilde, ne *Ergänzung*'un – ruhsal olanın "dünya"ya yansıtması gereken şu *belleğe yardımcı eklenti*'nin– olanaklılığı ve zorunluluğudur, ne de ruhsal olanın hangi niteliğiyle bu eklentililiğin mümkün olabildiğidir. Mesele her şeyden önce ve yalnızca, alışılageldik yazı yüzeylerinin bu işleme dayattığı koşulları düşünmektir. Bu koşullar *Proje*'den beri tanımlanmış bulunan çifte gereği yerine getirmemektedir: belirsizce/sınırsızca muhafaza etme ve sınırsız alımlama kudreti. Kâğıt yaprağı belirsiz bir süre için muhafaza eder ama çok çabuk doyar. Üzerine basılı izleri silmek suretiyle bakirliği daima baştan tesis edilebilen yazı tahtası da bu nedenle izleri muhafaza etmez. Bütün klasik yazı yüzeyleri iki avantajdan yalnız birini sunar ve daima onun tamamlayıcı sorunuyla birlikte gelir. Klasik yazı aygıtlarının *res extensa*'sı ve düşünülür yüzeyi böyledir. Bu aygıtların bu şekilde belleğimizin yerine koydukları süreçlerde, "sınırsız bir alımlama kapasitesi ile kalıcı izlerin hafızaya alınması birbirini dışlar gibidir". Bunların uzamı klasik geometrinin uzamıdır ve bu anlamda kendi kendisiyle ilişkisi olmayan saf dışarısı olarak anlaşılır. Öyleyse yazı için başka bir mekân/alan bulmak gerekir, yazı hep bunu talep etmiştir.

Freud'un dediği gibi, hep takviye edilen organ model alınarak oluşturulan yardımcı aygıtlar (*Hilfsapparate*, örneğin gözlük, fotoğraf makinesi, amplifikatör), konu bellek olduğunda pek yetersiz kalıyor gibidir. Bu yorum ışığında, daha önce optik aygıtlara yapılan müracaat daha da düşündürücü bir hal alır. Ne var ki Freud burada ileri sürdüğü çifte gerekle ilgili çelişkiyi daha 1900 senesinde fark etmiş olduğunu anım-

satır. Pekâlâ 1895 de diyebilirdi. "Bu fevkalade becerinin iki farklı sistemin (ruhsal aygıtın organları) yürüttüğü işlemler arasında dağılmış olması gerektiği hipotezini daha önce *Traumdeutung*'da (1900) da dile getirmiştim. Orada algıları alımlayan ama onlardan hiçbir kalıcı iz saklamayan, dolayısıyla her yeni algıya tertemiz bir yaprak şeklinde açılan bir Algı-Bilinç sistemi ortaya atmıştım. Alınan uyarımların kalıcı izleri bu sistemin arkasında bulunan 'bellek sistemleri'nde oluşuyordu. Daha sonra buna bir eklemede bulunarak (*Haz İlkesinin Ötesinde*), esrarengiz bilinç fenomeninin de algılama sisteminde kalıcı izlerin *yerine* ortaya çıktığını söylemiştim."[13]

Tek bir farklılaşmış aygıtta içerilen iki sistem: her daim kendini vermeye hazır bir masumiyet ve sonsuz bir iz rezervi; bunlar "bir süre önce gizemli yazı tableti adı altında piyasaya sunulan" ve "kâğıt yaprağının ve yazı tahtasının yaptığından daha fazlasını vadeden" şu "küçük cihaz"da nihayet bir araya gelir. Cihazın mütevazı bir görünümü vardır, "fakat daha yakından baktığımızda, [cihazın] yapısı ile algılama aygıtımızın yapısını teşkil ettiğini düşündüğüm şey arasında fevkalade bir benzerlik olduğunu görürüz". Bu cihaz iki avantajı da sunmaktadır: "Her daim hazır bir alımlama yüzeyi ile üzerine yazılıp çizilenlerin (*inscriptions*) bıraktığı kalıcı izler." Freud onu şu sözlerle tarif eder: "Gizemli yazı tableti, kâğıt bir çerçeve içerisinde, koyu kahverengi balmumundan veya reçineden bir levha. Levhanın üzerinde üst kenarı sıkıca levhaya tutturulmuş, alt kenarı serbest, ince ve saydam bir yaprak var. Bu ufak tertibatın en ilginç parçası bu yaprak. Yaprağın kendisi de iki ucundan birbirine yapışık ama onun dışında birbirinden ayrılabilen iki tabakadan oluşuyor. Üst tabaka şeffaf selüloit bir yaprak, alt tabaka ise ince ve yarı şeffaf mumlu bir yaprak. Aygıt kullanılmadığında, mumlu kâğıdın alt yüzeyi balmumu levhanın üst yüzeyine hafifçe yapışıyor. Bu gizemli yazı tabletini kullanırken de balmumu levhanın üzerini örten yaprağın selüloit kısmı üzerine yazılıp çiziliyor. Bunun için ne bildiğimiz anlamda bir kaleme ne tebeşire ihtiyaç var, zira yazı burada algılayıcı yüzeye bir maddenin bırakılmasıyla oluşmuyor. Burada eski yönteme, küçük kil veya balmumu levhalara yazmaya dönüş söz konusu: Sivri bir taş kalemle yüzeye çizikler atılıyor ve yüzeyde oluşan çökmeler de 'yazı'yı oluşturuyor. Gizemli yazı tabletinde bu çizik doğrudan doğruya değil, tabletin üzerini örten yaprak aracılığıyla oluşuyor. Kalemin ucunun temas ettiği noktalarda, mumlu kâğıdın alt yüzeyi balmumu lev-

13. S. 4-5. Ayrıca bkz. *Haz İlkesinin Ötesinde*, IV. Bölüm.

hanın üzerine bastırılıyor; böylece açılan yivler selüloidin normalde düz gri-beyaz olan yüzeyinde koyu renkli yazılar biçiminde görünür hale geliyor. Yazılıp çizileni silmek istediğimizde, birleşik kapak sayfasını serbest duran alt kenarından hafifçe kaldırarak balmumu levhadan ayırmak yetiyor.[14] Mumlu yaprak ile balmumu levha arasında, yazının görünür hale gelmesini sağlayan çizili yerlerde oluşmuş olan düz temas böylece sona eriyor ve iki yaprak yeniden üst üste bindiğinde de bir daha oluşmuyor. Gizemli yazı tableti böylece yazıdan tamamen arınmış olarak yazılıp çizilmeye yeniden hazır hale geliyor" (s. 5-6).

Gizemli yazı tabletinin *derinliği*'nin aynı anda dipsiz bir derinlik, sonsuz bir (geri) gönderme ve bütünüyle yüzeysel bir dışsallık olduğuna dikkat edelim: katmanlaşan yüzeylerden her birinin kendi kendisiyle ilişkisi, her birinin içerisi, aynı şekilde açıkta duran başka bir yüzeyin içerimidir. Tablet bizi oluşturan iki ampirik kesinliği birleştirir: anlamın içerimindeki, şimdi'nin sınırsız sarmalanışındaki sonsuz derinlik ile, aynı anda, varlığın zarsı özü, herhangi bir altyapının mutlak yokluğu.

Tertibatın "ufak tefek kusurları"nı görmezden gelerek yalnızca analojiye yoğunlaşan Freud selüloit yaprağın esasen koruyucu özelliği üzerinde durur. Bu olmaksızın ince mumlu kâğıt çizilecek veya yırtılacaktır. Hiçbir yazı yoktur ki *kendi kendisine karşı kalkan oluşturmasın.* Hiçbir yazı yoktur ki öznenin de –bizzat yazılabildiği ve *kendi kendisini (tehlikelere) açtığı* için– riske girdiği bir yazıya karşı kendisini korumasın. "Dolayısıyla selüloit yaprak mumlu kâğıt için koruyucu kılıf görevi görür." "Dışarıdan gelen tehdit unsurları"ndan korur onu. "Burada bir hatırlatma yapmam gerek: *Haz İlkesinin Ötesinde*[15] metninde ruhsal algılama aygıtımızın iki katmandan oluştuğunu, birinin gelen uyarımların gücünü azaltacak şekilde uyarımlara karşı bir dış koruma sağladığını, onun arkasında yer alan bir yüzeyin, yani Algı-Bilinç sisteminin de uyaranları alımladığını ileri sürmüştüm" (s. 6).

Fakat bu hâlâ sadece alımlama veya algılamayla ilgilidir; en üstteki yüzeyin çiziğin kesmesiyle açılmasına ilişkindir. Bu *extensio*'nun (yayılma) tekdüzeliğinde henüz yazı diye bir şey yoktur. Yazıyı çiziğin şimdisinden, noktasallıktan, *stigme*'den (nokta) sonra da var olmaya devam eden bir iz olarak izah etmek gerekir. "Bu analoji," diye devam eder Freud, "burada kalsaydı pek kıymeti olmazdı." Bu da *ikinci analoji*'dir:

14. *Standart Edition*'da bu noktada Freud'un betimlemesinde küçük bir sadakatsizlik kaydedilmiş: "İlkeyi etkilemiyor bu." Freud'un başka noktalarda da analojiyi sürdürebilmek için teknik betimlemesini çarpıttığını düşünmeye meyilliyiz biz.

15. Bkz. yine IV. Bölüm.

"Balmumu levhadan bütün kapak sayfasını –selüloidi ve mumlu kâğıdı– kaldırırsak, yazılanlar silinir ve daha önce de belirttiğim gibi bir daha belirmez. Bu durumda gizemli yazı tabletinin yüzeyi yine tertemiz ve yeniden alımlamaya hazırdır. Fakat kolaylıkla görülecektir ki yazının kalıcı izi balmumu levhada kalır ve doğru bir ışıkta okunabilir olmayı sürdürür." Bu ikili sistem sayesinde birbiriyle çelişen gerekler karşılanmış olur ve "biraz önce ileri sürdüğüm hipoteze uygun olarak, ruhsal aygıtımızda algılama işlevi aynen bu şekilde gerçekleşir. Uyarımları alan tabaka –Algı-Bilinç sistemi– hiçbir kalıcı iz oluşturmaz; hatırlamanın temelleri başka tamamlayıcı sistemlerde atılır." Algı daha kendi kendisine belirmeden, yazı algıyı takviye eder. "Bellek" veya yazı bizzat bu belirme sürecinin açılmasıdır. "Algılanan şey" ancak geçmişte, algılamanın altında ve ondan sonra okunabilir.

Yazı tahtası veya kâğıt prototiplerine karşılık gelen diğer yazı yüzeyleri ruhsal aygıtta bellek sisteminin sadece maddileşmiş bir parçasını temsil edebiliyorken, bir soyutlama olan gizemli yazı tableti sadece algısal tabakayı değil, bütün aygıtı temsil eder. Balmumu levha esasında bilinçdışını temsil etmektedir. "Balmumu levhayı Algı-Bilinç sisteminin arkasında bulunan bilinçdışına benzetmenin zorlama olmayacağı kanaatindeyim." Yazılanların dönüşümlü olarak görünür olup silinmesi, algılama sürecinde bilincin yanıp (*Aufleuchten*) sönmesi (*Vergehen*) olacaktır.

Bu da bizi *üçüncü ve son analoji*'ye getirir. Hiç şüphesiz en ilginci budur. Buraya kadar mesele yalnızca yazının mekânı/alanıydı; yazının uzamı ve hacmi, kabartıları ve çöküntüleriydi. Fakat bir de *yazının zamanı* vardır ve bu zaman şu anda tarif etmekte olduğumuz şeyin tam da yapısından başka bir şey değildir. Bu balmumu parçasının zamanını hesaba katmak gerekiyor. Bu zaman balmumunun dışında değildir ve gizemli yazı tableti, yapısıyla, Kant'ın *üç deneyim analojisi*'nde betimlediği zamanın üç kipini içerir: *kalıcılık*, *ardışıklık*, *eşanlılık*.* Descartes *quaenam vero est haec cera* (Peki [ancak idrakimizle ya da zihnimizle kavrayabileceğimiz] bu balmumu nedir?) diye sorduğunda, balmumunun *özünü* düşünülür bir nesnenin zamandışı basitliğine indirgeyebilir. Freud ise, yeni baştan bir *işlem* oluşturduğu için, ne zamanı indirgeyebilir ne de duyarlı tabakaların çokluğunu. Süreksizliğe dayalı –periyo-

* Bu üç zaman kipi Kant'ta *Beharlichkeit*, *Folge* ve *Zugleichsein* olarak geçiyor. Türkçe çevirilerinde farklı karşılıklar bulunabiliyor: "kalıcılık" için "süreklilik", "eşanlılık" için "eşzamanlılık" gibi. –*ç.n.*

diklik ve yazının aralanması olarak– bir zaman kavramı, *Fliess'e Mektuplar*'dan *Haz İlkesinin Ötesinde*'ye kadar, yine bir kez daha gizemli yazı tabletinde oluşturulan, pekiştirilen, doğrulanan ve kesinleştirilen koca bir hipotezler zinciriyle birleştirilecektir. Aralanma olarak anlaşılan zamansallık yalnızca göstergeler zincirindeki yatay süreksizlik değil, ruhsal katmanların farklı derinlikleri arasındaki temasın kesilip yeniden kurulması, ruhsal faaliyetin kendisinin olağanüstü heterojen zamansal dokusu olacaktır. Orada ne çizginin sürekliliğini ne de hacmin türdeşliğini buluruz; yalnızca bir sahnenin farklılaşmış süresi ve derinliği, sahnenin aralanması söz konusudur: "Kabul etmeliyim ki karşılaştırmayı daha da ileri götürme eğilimindeyim. Gizemli yazı tabletinde, uyarımı alımlayan kâğıt ile izi saklayan balmumu levha arasındaki düz temas her kesintiye uğradığında yazılanlar silinir. Bu durum ruhsal aygıtın işleyişine dair uzun zamandır aklımda olan ama şimdiye dek kendime saklamış olduğum bir fikirle de uyumlu" (s. 7).

Bu hipoteze göre, "yükleyici sinir faaliyetleri" (*Besetzungsinnervationen*) içeriden dışarıya doğru, Algı-Bilinç sisteminin geçirgenliği doğrultusunda, hızlı ve periyodik atımlarla, kesik kesik dağılır. Bu hareketler daha sonra "geri çekilir" ya da "geri iletilir". Yüklemenin bu şekilde her geri çekilmesinde bilinç söner. Freud bu hareketi *bilinçdışı*'nın dış dünyaya uzattığı ve uyarımları ölçüp olası tehditlere karşı bilinçdışını uyardıktan sonra geri çekilen duyargalara benzetir. (Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilinçdışı için Freud ne yüklemelerin periyodikliği mefhumunu korumuştu ne de bu duyarga imgesini – bu imgeyi *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin 4. Bölümünde buluruz.[16]) "Zaman tasavvurumuzun kökeni" bu gibi "periyodik bir uyarılamazlığa" ve "Algı-Bilinç sisteminin

16. Yine aynı sene, *Verneinung* (olumsuzlama, inkâr) hakkındaki makalede bu imge tekrar karşımıza çıkar. Düşüncedeki olumsuzlama ile *différance*, gecikme, sapma (*Aufschub*, *Denkaufschub*; *différance*, Eros ile Thanatos'un birlikteliği) arasında bir ilişkiden bahsettiği için bizi ilgilendiren bir pasajda duyargaların çıkması bilinçdışına değil, ben'e atfedilir (*G.W.*, XIV, s. 14-15). *Denkaufschub* (sapma) hakkında; gecikme, erteleme, askıya alma, mühlet, sapma olarak düşünce hakkında, yani –kurmaca, kuramsal ve zaten hep ihlal edilmiş bir "birincil süreç" kutbunun zıddı olan, daha doğrusu ondan farklılaşan– *différance* olarak düşünce hakkında, bkz. *Traumdeutung*, VII. Bölümün tamamı. "Dolambaç" (*Umweg*: dolambaçlı yol) kavramı burada temel önem taşır. Tamamen hatırayla örülü "düşünce özdeşliği", zaten hep bir "algısal özdeşliğin" ("birincil sürecin" hedefi) yerine geçmiş hedeftir ve *das ganze Denken ist nur ein Umweg*... ("Bütün düşünce bir dolambaçtan ibarettir", s. 607). Ayrıca bkz. "Umwege zum Tode", *Jenseits* içinde, s. 41; Türkçesi: "Ölüme giden bu dolambaçlı yollar", *Haz İlkesinin Ötesinde*, s. 54. Freud'un anladığı anlamda "uzlaşı/ödün" daima *différance*'tır. Uzlaşıdan önceyse hiçbir şey yoktur.

çalışmasındaki süreksizliğe" atfedilir. Zaman bir yazının ekonomisidir.

Bu makine kendi kendine çalışmaz. Makineden ziyade bir araçtır. Tek elle tutulamaz. Zamansallığının işaretidir bu. *İdame*'si (*maintenance*) kolay değildir. Şimdi'nin (*maintenant*) ideal bakirliği, belleğin çalışmasının eseridir. Aygıtı çalıştırmak için en az iki elin yanı sıra bir jest sistemine, bağımsız inisiyatiflerin koordinasyonuna ve organize bir köken çokluğuna ihtiyaç vardır. *Not* da tam bu aşamada sonlanır: "Bir el gizemli yazı tabletinin yüzeyine yazarken, diğer elin düzenli aralıklarla kapak yaprağını balmumu levhadan kaldırdığını hayal edersek, ruhsal algılama aygıtımızın işleyişini nasıl kavradığıma dair somut bir fikir oluşacaktır."

Öyleyse izler kaydedildikleri alanı ancak silinme periyotları sayesinde üretir. En başından itibaren, ilk izlenimlerinin "şimdi"sinde, çifte bir tekrarlanma ve silinme, okunabilme ve okunamama gücüyle oluşurlar. İki elli bir makine, bir merci veya köken çokluğu... bu değil midir yazının başka'yla kökensel ilişkisi ve kökensel zamansallığı, "birincil" komplikasyonu: basit kökenin kökensel aralanması, kökensel *différance*'ı ve silinmesi, ısrarla algılama dediğimiz şeyin tam eşiğinde yaşanan polemik? "Eski kolaylaştırmaların yolunu izleyen" rüya sahnesi bir yazı sahnesiydi. Fakat bunun nedeni "algılama"nın, yaşamın kendi ötekisiyle ilk ilişkisinin, yaşamın kökeninin zaten hep temsili hazırlamış olmasıdır. Yazmak için, hatta çoktan "algılamak" için de birden fazla olmak gerekir. Muhafazanın (*maintenance*) ve elle yazmanın (*manuscripture*) *basit* bir yapısı olduğu fikri, her köken sezgisi gibi, bir mitten ibarettir; birincil süreç fikri kadar "kuramsal" bir "kurmaca"dır. Birincil süreç fikri kökensel bastırma temasıyla çelişir.

Yazı bastırma olmadan düşünülemez. Yazının koşulu tabakalar arasında ne kalıcı bir temas ne de mutlak bir kopukluk olmasıdır: sansürün teyakkuzu ve sansürün başarısızlığı. Freud, *Traumdeutung*'un başında, yalnızca basmakalıp ve didaktik bir atıfta bulunur gibi olsa da, sansür metaforunun yazıda üstü çizilenlerle, yazıdaki boşluklarla ve maskelemelerle ilgilenen siyaset alanından gelmesi tesadüf değildir. Siyasal sansürün görünürdeki dışsallığı, yazarı kendi yazısına bağlayan asli bir sansüre gönderir.

Sadece algılama olsaydı, sadece kolaylaştırmalar için kusursuz bir geçirgenlik söz konusu olsaydı, kolaylaştırma olmazdı. Yazılırdık ama hiçbir şey kayda geçmezdi; hiçbir yazı çıkmazdı ortaya, hiçbir yazı korunmaz, okunaklılık biçiminde tekrarlanmazdı. Fakat saf algılama diye bir şey yoktur: Sadece yazarak –ister içsel ister dışsal algılamaya zaten

hep nezaret eden içimizdeki o merciin vasıtasıyla– yazılırız. Yazının "özne"si yoktur, özneden kastımız yazarın bir nevi egemen yalnızlığıysa. Yazının öznesi tabakalar arasındaki –gizemli yazı tableti, ruh, toplum, dünya– ilişkilerden oluşan bir *sistem*'dir. Bu sahnenin içerisinde klasik öznenin basit noktasallığını/dakikliğini bulamayız. Bu yapıyı betimlerken, yazdığımızda hep birisi için yazdığımızı anımsatmak yetmez; verici-alıcı, kod-ileti, vs. karşıtlıkları da fevkalade kaba saba vasıtalar olarak kalır. İlk okuru, yani yapıtın ilk yazarını "hitap edilen kitle" içinde ararsak bulamayız. "Edebiyat sosyolojisi" ise okuyan yazar ile dikte eden ilk okur arasında yapıtın kaynağı için kopan savaşın ve dalaverelerin farkında bile değil. *Dram* olarak yazının *sosyalliği* bambaşka bir disiplini gerektirmektedir.

Makinenin kendi kendine çalışmaması demek başka bir şey demektir: kendi enerjisi olmayan bir mekanizma. Makine ölüdür. Ölümün kendisidir. Makineyle oynarken ölümü göze aldığımız için değil, makinenin kaynağı ölümle ilişki olduğu için. Hatırlarsanız, Freud da Fliess'e bir mektubunda ruhsal aygıtla ilgili temsilinden bahsederken, önünde durduğu makine az sonra kendi kendine çalışmaya başlayacakmış gibi hissettiğini söylüyordu. Fakat kendi kendine çalışması icap eden şey ruhsal olanın kendisiydi, onun taklidi veya mekanik temsili değil. Zira mekanik temsil canlı değildir. Temsil ölümdür. Bu da dosdoğru şu önermeye dönüşür: Ölüm (sadece bir) temsildir. Fakat yaşama ve kökensel olarak tekrarladığı yaşayan şimdi'ye bağlıdır. Saf bir temsil, bir makine, asla kendi kendine işlemez. En azından gizemli yazı tableti analojisinin Freud açısından sınırı budur. *Not*'un ilk bölümünde olduğu gibi, Freud' un buradaki jesti son derece Platoncudur. Yalnızca ruhun yazısı, deniyordu *Phaedros*'ta, yalnızca ruhsal iz kendisini kendiliğinden yeniden üretebilir ve temsil edebilir. Okumamızda Freud'un şu sözlerinin üzerinden atlamıştık: "Böyle bir yardımcı aygıt analojisi bir noktada bir sınırla karşılaşacak. Gizemli yazı tableti, bir yazı silindikten sonra onu içeriden 'yeniden üretemez'; bizim belleğimiz gibi bunu yapabilse hakikaten gizemli bir yazı tableti olurdu." Aygıtın katmerli yüzeylerinin çokluğu, bir başına, derinliksiz ve ölü bir karmaşıklıktan ibarettir. Derinlik olarak yaşam sadece ruhsal belleğin balmumuna aittir. Dolayısıyla Freud, tıpkı Platon gibi, kendisi de izlerden, zamanın dışında mevcut bir hakikatin ampirik hatıralarından örülü *en tei psykhei* (ruhtaki) yazı ile hipomnezik yazı arasındaki karşıtlığı sürdürür. Bu andan itibaren, ruhsal sorumluluktan arındırılan gizemli yazı tableti, bir başına bırakılmış bir temsil olarak, Descartes'çı mekâna ve mekanizmaya geri düşer:

doğal balmumu, *anımsatıcının* dışsallığı.

Halbuki Freud'un yaşam ile ölümün birliği hakkında düşündüğü her şey onu burada başka sorular sormaya ve bunları da açıkça sormaya itmeliydi. Freud belleğin sözde kendiliğindenliği için elzem olan "maddileşmiş" eklentinin nasıl bir statüsü olduğunu açıkça sorgulamaz; bu kendiliğindenlik kendi içinde farklılaşmış –tamamen kendiliğinden bir belleğe zaten etki edemeyecek bir sansürle veya bastırmayla engellenmiş– olsa bile. Makine kendiliğindenlik diye bir şeyin olmadığı anlamına gelmek şöyle dursun, makinenin ruhsal aygıtla *benzerliği*, varlığı ve zorunluluğu belleğin kendiliğindenliğinin bu şekilde makineyle takviye edilen sonluluğuna tanıklık eder. Makine –ve dolayısıyla temsil– *ruhtaki* ölüm ve sonluluktur. Freud, dünyada, en azından belleğe *benzeme*'ye başlamış olup hem de ona gitgide daha çok ve daha iyi benzeyen bu makinenin nasıl olanaklı olduğunu da sorgulamaz. Bu makine şu masum gizemli yazı tabletinden çok daha fazla benzer belleğe: Tablet hiç şüphesiz yazı tahtasından veya kâğıttan sınırsız ölçüde daha karmaşık, palimpsestten daha az arkaiktir ama başka arşivleme makinelerine kıyasla da bir çocuk oyuncağıdır. Bu benzerlik, yani ruhsallığın zorunlu olarak bir anlamda dünyada-olması, belleğe sonradan olan bir şey değildir; tıpkı ölümün de yaşamı gafil avlamaması gibi. Bu benzerlik belleğin temelidir. Metafor (burada iki aygıt arasındaki benzerlik ve bu temsil ilişkisinin olanaklılığı), Freud'un sorduğu ama tam da tematik ve kritik bir eşiğe taşıdığı sırada (başta ileri sürdüğü koşullara rağmen ve şüphesiz çok önemli nedenlerle) açıklığa kavuşturmadan bıraktığı bir soru doğurur. Retorik veya didaktik bir araç olarak metafor burada ancak katı metaforla, ruhsal yapılanmanın sonluluğunu takviye etmek için ona *eklenen ilave* bir makinenin "doğal" olmayan, tarihsel üretimiyle olanaklı olur. Sonluluk fikrinin kendisi bu eklenti mantığının hareketinden gelir. Bireysel, hatta türeyimsel ruhsal organizasyondan sonra da yaşamaya devam eden bu metaforun tarihsel-teknik üretimi ruhsallık-içi bir metaforun üretiminden bambaşka türde bir üretimdir, tabii ruhsallık-içi metafor diye bir şeyin olduğunu varsayarsak (bunun için ondan bahsetmek yetmez) ve iki metafor arasındaki olası her bağdan bağımsız olarak. Burada *teknik* sorusu (onu geleneksel problematiğinden koparmak için belki de başka bir kelime bulmak gerekiyor) ruhsal ile ruhsal olmayan, yaşam ile ölüm arasında varsayılan bir karşıtlıktan türetilemez. Yazı burada yaşam ile ölüm arasındaki, şimdi ile temsil arasındaki, iki aygıt arasındaki ilişki olarak anlaşılan *tekhne*'dir. Teknik sorusunu açar: genel olarak aygıt sorusunu ve ruhsal aygıt ile ruhsal olmayan aygıt arasındaki

benzerlik sorusunu. Bu anlamda yazı tarih sahnesidir ve dünyanın oyunudur. Tek başına psikoloji kapsamında tüketilemez. Freud'un söyleminde yazı temasına açılan şey, psikanalizin ne basitçe psikoloji ne de basitçe psikanaliz olduğu anlamına gelir.

Böylelikle belki de Freud'un açtığı çığırda "Platoncu" denebilecek kapanımın ötesi ve berisi duyulmaya başlar. Dünya tarihinin Freud adı altında kendini "gösteren" bu ânında, inanılmaz bir mitoloji yoluyla (bu mitoloji ister nörolojik ister metapsikolojik olsun: zira metapsikolojik öyküyü, harfiliğini bozan ve sarsan sorunun haricinde, ciddiye almayı hiç düşünmedik. *Proje*'de anlatılan nörolojik öykülere nazaran belki de çok küçük bir avantaj sunar) tarihsel-aşkınsı yazı sahnesinin kendi kendisiyle ilişkisi, dile getirilmeksizin dile getirilmiş, düşünülmeksizin düşünülmüştür: Yazılmış ve yazılırken silinmiş, metaforlaşmış, dünya-içi ilişkileri gösterirken kendi kendisine işaret etmiş, *temsil edilmiştir*.

Bu belki (*bir örnek olarak... ama burada çok dikkatli olmak gerekiyor*) şu göstergeye bakarak anlaşılabilir: Freud da *bizim için*, hayranlık verici bir çapta ve hayranlık verici bir süreklilikle, *yazı sahnesini sergilemiştir*. Burada bu sahneyi bireysel veya kolektif bir psikolojinin, hatta antropolojinin terimleriyle düşünmekten kaçınmak; dünya sahnesinin ufkunda, bu sahnenin tarihi olarak düşünmek gerekiyor. Freud'un söylemi *onun ağına yakalanmıştır*.

Dedik ki Freud bizim için yazı sahnesini sergiler. Yazan herkes gibi. Yazabilen herkes gibi o da sahnenin yine sahnede bölünmesine, tekrarlanmasına ve kendi kendisini ele vermesine izin vermiştir. Öyleyse bizim için sergilediği bu sahnenin ne olduğunu söyleme işini Freud'a bırakacağız. Yaptığımız okumaya sessizce nezaret eden gizli epigrafı da yine ondan alacağız.

Yol, iz ve yol döşeme/kolaylaştırma metaforlarını, nöronu, ışığı veya balmumunu, ağacı veya reçineyi delip geçerek veya kırıp girerek açılmış bir yoldan geçip şiddetle doğaya, maddeye ya da matrise işlenme metaforlarını izlerken; kuru bir uca ve mürekkepsiz bir yazıya yapılan bitmek bilmez göndermeleri izlerken; mekanik modellerin tükenmez yaratıcılığını ve rüyavari yenilenişini –aynı metaforda sınırsızca iş başında olan ve inatla izlerin yerine izleri, makinelerin yerine makineleri koyan bu metonimiyi– izlerken hep Freud'un ne yaptığını soruyorduk.

Bunu yaparken de bize en çok *worin die Bahnung sonst besteht* dediği metinler vardı aklımızda. Yani kolaylaştırmanın ne olduğunu sorduğu yerler.

Önce *Traumdeutung*'da: "Rüyada bütün karmaşık makineler ve aygıtlar çok büyük olasılıkla cinsel organlardır –genellikle erkek cinsel organları– ve bunların betimlenmesinde öyle görünüyor ki şaka çalışması (*Witzarbeit*) kadar rüya simgeseli de bitmek bilmez bir rol oynar" (s. 361).

Ardından *Ketlemeler, Semptomlar ve Kaygı*'da: "Boş bir kâğıda kalemin ucundan bir sıvı akıtmaktan ibaret olan yazı, simgesel olarak cinsel birleşme anlamını aldığında ya da yürümek toprak ananın bedenini çiğnemenin yerine geçtiğinde, yazmaktan da yürümekten de vazgeçilir, çünkü bunlar yasak olan cinsel ilişkinin gerçekleşmesi anlamına gelecektir."[17]

Konferansın son bölümü silinme olarak anlaşılan kök-yazı ile ilgiliydi: şimdi'nin ve dolayısıyla öznenin, öznenin kendisine has olanın (*le propre du sujet*) ve öznenin özel adının (*le nom propre du sujet*) silinmesi. Özne (bilinçli ya da bilinçsiz özne) kavramı zorunlu olarak töz –dolayısıyla da mevcudiyet– kavramına gönderir, öznenin de içinden çıktığı kavrama.

Öyleyse Freudcu iz kavramı radikalleştirilmeli ve onu hâlâ (bilhassa bilinç, bilinçdışı, algı, bellek, gerçeklik ve diğer bazı kavramlarıyla) elinde tutan mevcudiyet metafiziğinden çekip çıkarılmalıdır.

İz kendi'nin / benliğin, kendi mevcudiyetinin silinmesidir; izi oluşturan da bir daha geri gelmemek üzere kaybolabilecek olması, kayboluşunun kaybolabilecek olması tehlikesi ve kaygısıdır. Silinmez bir iz, iz değildir; tam bir mevcudiyettir, hareketsiz ve bozulmaz bir tözdür, bir Tanrı-oğludur; bir döl, yani ölümcül bir tohum değil, *parousia*'nın göstergesidir.

Bu silinme ölümün ta kendisidir ve sadece "şimdi"yi değil, şüphesiz Freud'un orada "hiçbir şey bitmez, hiçbir şey geçmez, hiçbir şey unutulmaz" sözleriyle betimlediği bilinçdışındaki kimi izlerin silinmezliği olarak düşündüğü şeyi de işte bu ufukta düşünmek gerekir. İzin silinmesi şurada veya burada meydana gelebilecek bir kaza olmadığı gibi, şu veya bu mevcudiyeti tehdit eden belirli bir sansürün zorunlu yapısı dahi değildir; zamansallaşmanın hareketi ve saf öz-duygulanış olarak, genel anlamda bastırma diyebileceğimiz şeyi, kökensel bastırma ile "bildiğimiz anlamıyla" bastırma (ya da ikincil bastırma) arasındaki kökensel sentezi mümkün kılan yapının ta kendisidir.

17. *Inhibition, Symptôme et Angoisse*, çev. Michel Tort, Paris: PUF, 1965; s. 4; Türkçesi: *Psikopatoloji Üzerine: Histerik Fanteziler; Paranoya; Ketlemeler, Semptomlar ve Kaygı; Diğer Çalışmalar* içinde, çev. Selçuk Budak, Öteki, 2016.

İz düşüncesi'nin (*düşüncedir* çünkü ikicilikten kaçar ve *hiçbir şey*'e dayanarak ikiciliği mümkün kılar) bu şekilde radikalleştirilmesi yalnızca sözmerkezciliğin yapıbozumunda değil, aynı zamanda farklı alanlarda daha olumlu biçimlerde icra edilen bir düşünme çabasında, genel anlamda yazının farklı düzeylerinde, gündelik anlamıyla yazının ve genel olarak iz'in birbirlerine eklemlendiği noktalarda verimli bir çaba olacaktır.

Bu sayede özgüllüğü psikanalizin aşılandığı bir düşünceye açılabilecek çok sayıda alan olacaktır. Her bir alanın kendi sınırlarına ne olacağı meselesi, tanınan herhangi bir kavramsal karşıtlığa tabi kılınamayacak olduğu düşünüldüğünde, müthiş bir zorluk teşkil edecektir.

Söz konusu öncelikle şunlar olacaktır:

1) *Bir gündelik yaşam psikopatolojisi*: Bu alandaki yazı çalışmaları *lapsus calami* yorumlarıyla sınırlı kalmayıp, *lapsus calami*'ye ve onun özgünlüğüne de şüphesiz Freud'dan daha duyarlı olabilecektir ("Şimdi bahsedeceğim yazım hataları o kadar çok dil sürçmelerine benzer ki bize yeni bir bakış açısı sunmalarını bekleyemeyiz", *G.W.*, II, 1. Bölüm); gerçi bu durum Freud'u çok temel bir hukuki problemi, sorumluluk problemini –sözgelimi öldüren *lapsus calami* hakkında (*a.g.y.*)– psikanaliz nezdinde ortaya atmaktan alıkoymamıştır;

2) *Yazı tarihi*: Bu muazzam alanda şimdiye değin sadece hazırlık niteliğinde çalışmalar yapılmıştır; bunlar ne kadar takdire şayan olursa olsun, ampirik keşiflerin ötesinde, dizginlerinden boşanmış spekülasyonlara yol vermektedir;

3) *Lafzi olanın edebi-oluşu*: Bu noktada, Freud'un ve bazı takipçilerinin birkaç girişimine rağmen, *edebi gösterenin özgünlüğüne* saygılı bir edebiyat psikanalizinin henüz başlamamış olması elbette tesadüf değildir. Şimdiye değin sadece edebi *gösterilenlerin*, diğer bir deyişle, *edebi-olmayan* gösterilenlerin analizi yapılmıştır. Fakat bu gibi sorular bizzat edebi biçimlerin bütün tarihine ve bu biçimlerde gösterenin tam da bu şekilde küçümsenmesine yönelik her şeyin tarihine gönderir;

4) Son olarak, bu alanları geleneksel ve problematik sınırlar uyarınca tayin etmeye devam edeceksek, ana hatlarıyla belirlediğimiz bu üç türden araştırmanın katkılarını göz önünde bulunduracak *psikanalitik yazıbilim* diyebileceğimiz yeni bir alan. Burada belki Melanie Klein bir yol açar. Göstergelerin biçimlerine (alfabetik yazma biçiminde bile) ilişkin olarak; sesbilgisel yazıda indirgenemez olarak kalan resimyazısal kalıntılara ilişkin olarak; jestlere ve harflerin, çizgilerin ve noktaların hareketlerine yüklenen anlamlara ilişkin olarak; yazma aygıtının unsurlarına (enstrüman, yüzey, maddi içerik) vs. ilişkin olarak *The Role of the School in the Libidinal Development of the Child* (Çocuğun Libidinal Gelişiminde Okulun Rolü, 1923) gibi bir metin yol gösterici olacaktır (ayrıca bkz. Strachey, *Some Unconscious Factors in Reading*, Okumada Kimi Bilinçdışı Etmenler).

Melanie Klein'ın bütün tematiği, iyi ve kötü nesnelerin yapısına dair ana-

lizleri, geliştirdiği ahlak soykütüğü, dikkatle izlendiğinde, şüphesiz bütün kök-iz problemine –özünde değil (özü yoktur) ama değerlenme ve değerdendüşme bakımından– ışık tutmaya başlayabilir. Tatlı bir besin olarak yazı ya da dışkı olarak yazı; döl olarak iz ya da ölüm tohumu olarak iz, para olarak ya da silah olarak, atık olarak ve / veya penis olarak iz, vs.

Sözgelimi yaşayan etten ve hiyeroglifin kutsal cisminden ayrılmış dışkı olarak anlaşılan yazı (Artaud) ile *Sayılar Kitabı*'nda susuzluktan yasanın mürekkep tozunu içen şu kadın ya da *Hezekiel Kitabı*'nda ağzına bal gibi tatlı gelen yasanın tomarını mideye indiren şu insanoğlu hakkında söylenenler tarih sahnesinde nasıl iletişime sokulabilir?

VAHŞET TİYATROSU VE TEMSİLİN KAPANIMI

Paule Thévenin'e

Dünyada tek bir sefer, zira daha izah edeceğim bir olaydan ötürü, Şimdi diye bir şey yok, hayır – bir şimdi yok...
(MALLARMÉ, *Kitaba Gelince*)

.... güçlerime gelince,
sadece bir takviye onlar,
fiili bir durumun takviyesi,
gerçek şu ki bir başlangıç hiç olmadı...
(ARTAUD, 6 Haziran 1947)

"... dans / dolayısıyla tiyatro da / daha var olmaya başlamadığı için...": Antonin Artaud'nun son yazılarından birinde okuruz bu satırları (*Vahşet Tiyatrosu*, *84* içinde, 1948). Fakat aynı metinde, biraz yukarıda, vahşet tiyatrosu "dehşet verici / ve üstelik kaçınılmaz bir zorunluluğun / olumlanması" olarak tanımlanır. Öyleyse Artaud bir yıkım çağrısında bulunuyor veya olumsuzluğun yeni bir dışavurumunu öngörüyor değildir. Yol üzerinde yakıp yıkması gereken her şeye rağmen, "vahşet tiyatrosu/orada olmayan bir boşluğun... / simgesi değil"dir. Vahşet tiyatrosu bir *olumlamada bulunur*; bütün o zorunlu katılığıyla –ama aynı zamanda en gizli, çoğu zaman üzeri örtülmüş ve kendi kendisine yüz çevirmiş anlamıyla– olumlamanın kendisini üretir: Bütün "kaçınılmaz"lığına rağmen, bu olumlama "daha var olmaya başlama"mıştır.

Daha doğacaktır bu olumlama. Fakat zorunlu bir olumlama kendi kendisine yeniden doğmak suretiyle doğabilir ancak. Artaud için, tiyatronun geleceği –dolayısıyla genel olarak gelecek de– ancak bir doğumun arifesine geri götüren artgönderimle açılabilir. Teatrallik "varoluş"u ve "et"i boydan boya katetmeli ve yeniden tesis etmelidir. O halde beden için söylenenler tiyatro için de söylenecektir. Bildiğimiz gibi, Ar-

taud bir mülksüzleşmenin ertesini yaşıyordu: Kişiye has (*propre*) beden, bedeninin mülkiyeti (*propriété*) ve temizliği (*propreté*) "kendisini ben diye yutturmak için"[1] doğan şu hırsız Tanrı tarafından doğumunda çalınmıştı. Şüphesiz yeniden doğuş, Artaud'nun da sık sık anımsattığı gibi, organların bir anlamda yeniden eğitilmesinden geçer. Fakat bu eğitim doğumdan önceki ve yaşamdan sonraki bir ölüme değil, doğumdan önceki ve ölümden sonraki bir yaşama erişimi mümkün kılar ("İşte böyle öle öle / gerçek bir ölümsüzlüğe kavuştum sonunda" [s. 110]). Olumlamanın zalimliğini romantik olumsuzluktan ayıran şey budur: küçük ama belirleyici bir fark. Lichtenberger: "Daha doğmadan *öldüğüm* ve ölümle yine bu halime döneceğim fikrini kafamdan söküp atamıyorum... Ölüp önceki varoluşumuzun hatırasıyla yeniden doğmaya bayılmak diyoruz; ölüp evvela yeniden eğitmek gereken başka organlarla uyanmak ise doğmak dediğimiz şeydir." Artaud için mesele öncelikle ölmekle ölmemektir; hırsız Tanrı'nın yaşamını elinden almasına izin vermemektir. "Ve inanıyorum ki son ölüm dakikasında, hep başka biri var, kendi hayatımızı elimizden almak için" (*Van Gogh, le suicidé de la société*, s. 67*).

Aynı şekilde, Batı tiyatrosu da kendi özünün gücünden ayrılmış, *olumlayıcı* özünden, *viş affirmativa*'sından koparılmıştır. Bu mülksüzleşme daha başlangıçta meydana gelmiştir, bizzat kökenin, ölüm olarak doğumun hareketidir.

Bu sebepledir ki "ölü doğmuş bir tiyatronun bütün sahnelerinde [ona] kalmış" bir "yer" vardır ("Le théâtre et l'Anatomie", *La rue* içinde, Temmuz 1946). Tiyatro kendi yok oluşunda doğmuştur, bu hareketin verdiği filizin bir adı vardır: insan. Vahşet tiyatrosu ölümü doğumdan ayırarak ve insanın adını silerek doğmalıdır. Tiyatro baştan beri kanında olmayan bir şeyi yapmaya zorlanmıştır: "İnsana dair son söz daha söylenmedi... Tiyatro asla bize insanı ve onun yaptıklarını anlatmak için yaratılmamıştır... Tiyatro, dikenli tellerden püsküllerivle kütüklerden müzik yapan şu kikirik kukla, bizi korseye sokan insana karşı savaş halinde tutar bizi daima... Aiskhylos'ta insan çok hastadır ama kendisini biraz tanrı gibi görür ve zara girmek istemez; Euripides'te ise nihayet bir zamanlar tanrı olduğu yeri ve zamanı unutarak membranda kendi kendine oynar durur" (*a.g.y.*).

* Türkçesi: *Van Gogh, Toplumun İntihar Ettirdiği*, s. 55. Bazı değişikliklerle. –*ç.n.*

1. *84* içinde, s. 109. Artaud üzerine bir önceki makalede olduğu gibi, parantez içerisinde tarihi belirtilmiş olan metinler yayımlanmamış metinlerdir.

Şüphesiz, çöküş ve gerileme içindeki olumsuz Batı tiyatrosunun kökeni uyandırılmalı, başlangıcının arifesi baştan oluşturulmalı ve böylece kaçınılmaz olumlama zorunluluğu, doğusunda canlandırılabilsin. Doğru, henüz var olmayan bir sahnenin kaçınılmaz zorunluluğudur bu; ne var ki olumlama *yarın*, sözümona bir "yeni tiyatro"da icat edilecek bir şey değildir. Kaçınılmaz zorunluluğu daimi bir güç gibi hareket eder. Vahşet hep iş başındadır. Boşluk –daha "var olmaya başlamamış" bu tiyatro için hazır bekleyen bu boş yer– öyleyse yalnızca bizi bu kaçınılmaz zorunluluktan, *şimdiki* (daha doğrusu güncel, *etkin*) olumlama işinden ayıran tuhaf mesafeyi ölçer. İşte bu mesafenin biricik açıklığındadır ki vahşet sahnesi bize muammasını sunar. Biz de şimdi bu açıklıktan içeri gireceğiz.

Bugün eğer bütün dünyada –gördüğümüz nice örneğinin de çarpıcı bir biçimde tanıklık ettiği üzere– tiyatro bütün cüretiyle, haklı ya da haksız olarak ama gitgide artan bir ısrarla, Artaud'ya bağlılığını ilan ediyorsa, o zaman vahşet tiyatrosu, vahşet tiyatrosunun şimdiki varolmayışı ve kaçınılmaz zorunluluğu sorusu, *tarihsel* bir soru değerindedir. Fakat bu sorunun tarihselliği onun tiyatro tarihi denen şeye kaydedilebilmesinden, teatral biçimlerin değişiminde ve dönüşümünde çığır açmış olmasından ya da birbirini izleyen teatral temsil modellerinden biri olmasından ileri gelmez. Bu soru mutlak ve radikal bir anlamda tarihseldir. Temsilin dayandığı sınırın habercisidir.

Vahşet tiyatrosu bir *temsil* değildir. Temsil edilemez olduğu ölçüde yaşamın ta kendisidir. Yaşam temsilin temsil edilemez kökenidir. "O yüzden 'vahşet' derken 'yaşam' der gibi dedim" (1932, IV, s. 137). Bu yaşam insanı taşır ama öncelikle insanın yaşamı değildir. İnsan, yaşamın bir temsilinden ibarettir ve klasik tiyatro metafiziğinin –hümanist– sınırı da budur. "Öyleyse icra edildiği haliyle tiyatroyu korkunç bir hayal gücü yoksunluğuyla eleştirebiliriz. Tiyatro yaşamla eşitlenmelidir; fakat yaşamın şu bireysel yönüyle, KARAKTERLERİN galip geldiği bireysel bir yaşamla değil, insan bireyselliğini silip süpüren ve insanın artık bir yansımadan başka bir şey olmadığı bir nevi özgürleşmiş bir yaşamla eşitlenmelidir" (IV, s. 139).

Temsilin en naif biçimi *mimesis* değil midir? Nietzsche gibi –benzerlikler bununla da sınırlı kalmaz– Artaud da *taklide dayalı* sanat kavramının, Batı tarzı sanat metafiziğinin kendini bulduğu Aristotelesçi estetiğin[2] işini bitirmek ister. "Sanat yaşamı taklit etmez; yaşam sanatın

2. "Coşup taşan, acının bile bir uyaran etkisi gösterdiği bir yaşam ve kuvvet duy-

bizi yeniden iletişime soktuğu aşkın bir ilkeyi taklit eder" (IV, s. 310).

Tiyatro sanatı taklidin yıkıma uğratıldığı ilksel ve ayrıcalıklı yer olmalıdır. Tiyatro, diğer tüm sanatlardan daha fazla, yaşamın olumlanmasının olumsuzlamayla ikiye bölünerek içinin boşaltıldığı şu bütüncül temsilin tesirinde kalmıştır. Bu temsil, yapısı itibariyle sadece sanata değil, (dinleriyle, felsefeleriyle, siyasetiyle) bütün Batı kültürüne geçmiş olduğundan, tiyatroya özgü bir yapı tekniğinden fazlasıdır. Bu nedenle bugün karşı karşıya olduğumuz soru tiyatro teknolojisinin sınırlarını ziyadesiyle aşar. Artaud'nun da en inatçı olumlaması budur: Teknik veya teatrolojik düşünce ayrı olarak ele alınmamalıdır. Tiyatronun çöküşü şüphesiz böyle bir ayrılığın olanaklılığıyla başlar. Teatral tekniğin sınırları dahilinde meydana gelebilecek devrimlerin ya da teatrolojik problemlerin önemini ve yararını azaltmadan bunun altını çizmek mümkündür. Fakat Artaud'nun yapmak istediği şey bize bu sınırları işaret eder. Bu teknik ve tiyatro-içi devrimler Batı tiyatrosunun bizzat temellerini sarsmadıkları müddetçe, Antonin Artaud'nun havaya uçurmak istediği bu tarihe ve bu sahneye ait olacaklardır.

Bu aidiyeti kırmak ne demektir? Mümkün müdür? Bugün tiyatro hangi koşullarda Artaud'yu meşru olarak kendine mal edebilir? Onca yönetmenin Artaud'nun vârisleri, hatta (yazıldığı üzere) "gayrimeşru çocukları" gibi görülmek istediği basit bir gerçektir. Ama "hangi gerekçelerle" ve "hangi hakla" sorusu da sorulmalıdır. Hangi kriterlere dayanarak böyle bir iddianın temelsiz olduğu gösterilebilir? Sahici bir "vahşet tiyatrosu" hangi koşullarda "var olmaya başlayabilir"? Hem teknik hem de (Artaud'nun anladığı anlamda) "metafiziksel" olan bu sorular, *Tiyatro ve İkizi*'nin bütün metinleri okunduğunda kendiliğinden ortaya çıkan sorulardır; zira bu metinler bir düsturlar toplamından ziyade orta-

---

gusu olarak orjiazmın psikolojisi, hem Aristoteles tarafından, hem de özel olarak bizim kötümserlerimiz tarafından yanlış anlaşılmış olan *trajik* duygu kavramının anahtarını verdi bana" (Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür, 2010, s. 109). Doğanın taklidi olarak anlaşılan sanat, *katharsis* temasıyla çok temel bir iletişim içerisindedir. "Korkudan ve acıdan kurtulmak için *değil*, kendini, tehlikeli bir duygulanımdan, onu şiddetle boşaltarak arındırmak için değil –Aristoteles böyle anlıyordu– tersine: korkunun ve acımanın ötesine geçip, *bizzat oluşun bengi hazzı olmak*, *–yok etme hazzını* (*die Lust am Vernichten*) da içinde barındıran o haz... Böylelikle, yeniden, başladığım noktaya geliyorum – '*Tragedyanın Doğuşu*' benim tüm değerleri yeniden değerlendirişimdi: Böylelikle yeniden uzanıyorum, benim istememin, *yapabilmemin*, yeşerdiği toprağa – ben, filozof Dionysos'un son havarisi – ben, bengi dönüşün öğretmeni..." (*Götzen-Dämmerung*, *Werke*, II, s. 1032; Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*, s. 110; küçük değişikliklerle. *–ç.n.*)

ya konulan *talepler*'dir; tiyatro pratiğine dair bir tezden ziyade Batı tarihini *tümden sarsan* bir eleştiri sistemidir.

Vahşet tiyatrosu Tanrı'yı sahneden kovar. Onun yerine yeni bir ateist söylemi sahneye koymaz; sözü ateizme vermez, tiyatro mekânını bir kez daha, bıktırasıya, Tanrı'nın ölümünü ilan eden felsefeci bir mantığa terk etmez. Teatral vahşet pratiği, edimiyle ve yapısıyla, teolojik olmayan bir alanda yaşar, daha doğrusu böyle bir alanı *üretir*.

Sahneye söz, söz iradesi, tiyatro alanına ait olmayıp onu uzaktan yöneten birincil bir *logos*'un tasarısı hâkim olduğu müddetçe sahne teolojiktir. Yapısı, bütün bir geleneği takiben, şu gibi unsurları barındırdığı müddetçe sahne teolojiktir: 1) Orada olmayan ve elinde bir metinle temsilin zamanına veya anlamına uzaktan nezaret eden, onu bir araya getiren ve yöneten, böylece temsilin onu –düşüncelerinin, niyetlerinin ve fikirlerinin içeriği denen şeye ilişkin olarak– *temsil etmesine* izin veren bir yaratıcı-yazar: Diğer bir deyişle, temsilcilerle –yani yönetmenlerle– ya da yorumcularla –yani, ilkin söyledikleriyle, "yaratıcı"nın düşüncelerini az çok doğrudan doğruya temsil eden karakterleri temsil eden aktörlerle– temsil edilen bir yaratıcı-yazar. 2) Bu temsilciler ve yorumcular, yani "efendi"nin ilahi amaçlarını sadakatle yorumlayıp ifa eden köleler. Üstelik (bütün bu ilişkileri organize eden temsilci yapının ironik kuralı da budur) bu "efendi" hiçbir şey yaratmaz, sadece yarattığı sanrısıyla yetinir; zira tek yaptığı, "gerçek" (gerçek-olan ya da Artaud'nun *Le moine* (Keşiş) için yazdığı "Uyarı"da "zihnin dışkısı" olduğunu söylediği şu "gerçeklik") denen şeyle taklide ve yeniden üretime dayalı bir ilişkiyi koruyan ister istemez temsilci nitelikteki bir metni kopyalayarak okunmasını sağlamaktır. 3) Son olarak da seyirciden, tüketiciden ve (hem Nietzsche'nin hem Artaud'nun dediği gibi) "keyif düşkünü" nden ibaret, koltuğunda oturan edilgin bir seyirci topluluğu: seyircinin röntgenci bakışına sunulmuş, hakiki bir hacmi ya da derinliği olmayan, dümdüz bir gösteriyi izleyenler. Her bir aşamanın temsil yoluyla bütün diğerlerine bağlandığı, yaşayan şimdi'nin temsil edilemezliğinin kaybolduğu ya da dağılıp gittiği, sonsuz temsil zincirinde düşürüldüğü ya da dışarı atıldığı bu genel yapı hiçbir zaman değişmemiştir. Bütün devrimler ona dokunmadan geçmiş, hatta çoğu zaman onu korumaya, ihya etmeye çalışmıştır. Temsil hareketini temin eden de sesbilgisel metindir, sözdür, (nihayetinde, temsil yapısının gizli ama vazgeçilmez merkezi olan delikte, suflör tarafından) aktarılan konuşmadır. Batı tiyatrosunda takdim edilen bütün resimsel, müzikal biçimler, hatta hareket etme bi-

çimleri de, ne kadar önemli olursa olsun, en iyi ihtimalle bir metni, sözel bir dokuyu, başlangıçta *söylenen* bir *logos*'u resmetmekten, ona eşlik ve hizmet etmekten, onun için dekor görevi görmekten başka bir şey yapmaz. "Dolayısıyla konuşma dili yazarın tasarrufundaysa ve yönetmen de yazarın kölesiyse eğer, demek ki mesele kelimelerden ibaret. Ortada bir terim kargaşası var; bu kargaşa, bize göre ve şu 'sahneye koyan' terimine genellikle atfedilen anlam uyarınca, onun basit bir zanaatçı, bir uyarlayıcı, kendini ebediyen dramatik bir yapıtı bir dilden bir dile geçirmeye adamış bir nevi tercüman olmasından geliyor; bu kargaşa ancak kelimelerin dilinin diğer dillerden üstün olduğu ve tiyatronun da ondan başka bir dili kabul etmediği anlayışı hâkim olduğu müddetçe mümkün olacak, yönetmen de bu durumda yazarın gölgesinde kalmaya mecbur olacaktır" (IV, s. 143). Fakat bir yandan klasik yapıyı olduğu gibi muhafaza ederken diğer yandan "yönetmen"e büyük bir önem ve sorumluluk atfetmenin Artaud'ya sadık olmaya yeteceği anlamına gelmez bu elbette.

Kelime dolayısıyla (daha doğrusu, ileride diyeceğimiz gibi –ve bu önemli bir nokta olacak– kelime ile kavramın birliği dolayısıyla) ve "âcizliğimizin ölçüsü [olan] Kelam"ın (IV, s. 277) ve korkumuzun teolojik egemenliğinde, bütün Batı geleneğinde tehdit altında olan şey sahnenin kendisidir. Batı'nın bütün çabası –özünün enerjisi de buradadır– sahneyi silmeye yönelik olmuştur. Zira bir konuşmayı resmetmekten başka bir şey yapmayan bir sahne tam anlamıyla bir sahne değildir artık. Sahnenin sözle ilişkisi onun hastalığıdır ve "unutmayalım ki bu çağ hasta bir çağdır" (IV, s. 280). Sahneyi baştan oluşturmak, nihayet sahneye koymak ve metnin sultasını yıkmak o halde bir ve aynı hareketi teşkil eder. "Katıksız bir sahnelemenin zaferi" (IV, s. 305).

Sahnenin bu klasik unutuluşu bu durumda tiyatro tarihiyle ve bütün Batı kültürüyle karışır; hatta ikisi de bu sayede açılmış olacaktır. Gelgelelim, bu "unutuluş"a rağmen, tiyatro ve sahne sanatı iki bin beş yüz yılı aşkın bir süredir belli bir zenginlikle yaşamaya devam etmiştir: kurucu yapıların uysal ve umursamaz hareketsizliğine rağmen göz ardı edilemeyecek mutasyonların ve sarsılmaların deneyimi olarak. Öyleyse mesele sadece bir unutuş ya da basitçe yüzeysel bir örtünme değildir. Belli bir sahne ile "unutulmuş" ama aslında şiddetle silinmiş olan sahne arasında gizli bir iletişim, bir *ihanet* ilişkisi devam etmiştir – tabii eğer ihanet bir şeyin temel niteliğini sadakatsizlikle değiştirmek ama aynı zamanda istemeyerek de olsa kendini ele vermek ve gücün temelini açığa vurmak demekse. Bu da klasik tiyatronun Artaud'nun gözünde neden

tiyatronun yokluğundan, yadsınmasından veya unutuluşundan ya da tiyatro olmayan bir şeyden ibaret olmadığını açıklar; aksine, klasik tiyatro, üzerini örttüğü şeyin okunmasına izin veren bir kapatmadır; aynı zamanda da bir çürüme ve bir "sapkınlık", bir *baştan çık(ar)ma*'dır; anlamı ve ölçüsü ancak doğumun öncesinde, teatral temsilin arifesinde, trajedinin kaynağında ortaya çıkan bir sapmanın açtığı aralıktır: sözgelimi "Platon'u kendine esir eden Orpheus Gizemleri"nde ya da üzerini örten yorumlardan arınmış "Eleusis Gizemleri"nde ya da "Platon'un bu dünyada en az bir kez bütün tantanasıyla, dolu dizgin ve çırılçıplak gerçekleştiğini muhakkak gördüğü şu saf güzellik"te (s. 63). Artaud hiç şüphesiz unutuştan değil, sapkınlıktan bahsetmektedir, sözgelimi Benjamin Crémieux'ye hitaben yazdığı şu mektubunda (1931): "Bağımsız ve özerk bir sanat olan tiyatro, *hayata dönmek ya da sadece yaşamak* için, onu metinden, saf sözden, edebiyattan ve diğer tüm sabit ve yazılı araçlardan ayıran şeyi göstermeyi bilmelidir. Metnin üstünlüğüne –sahne estetiğinin de tabi kılındığı gitgide daha geveze, dağınık ve sıkıcı bir metne– dayalı bir tiyatro düşünmeye pekâlâ devam edebiliriz. Ne var ki insanları sıra sıra dizilmiş belli sayıda iskemleye veya koltuğa oturtup kendi kendine hikâyeler anlatmaktan ibaret bu tiyatro anlayışı, hikâyeler ne kadar şahane olursa olsun, belki de (...) tiyatronun mutlak anlamda yadsınması değil, daha ziyade sapkınlığıdır." (Vurgular bana ait.)

Öyleyse sahneleme işi, metinden ve yazar-tanrıdan kurtarıldığında, yaratıcı ve kurucu özgürlüğüne kavuşacaktır. Yönetmen ve (artık aktör *ya da* seyirci olmayan) katılımcılar temsilin enstrüman ve organları olmaktan çıkacaktır. Bu o zaman Artaud'nun vahşet tiyatrosuna *temsil* demeyi reddedeceği anlamına mı gelir? Bu mefhumun zor ve ikircimli anlamı üzerinde anlaşmak kaydıyla, hayır. Burada ayırt etmeden sadece "temsil" kelimesiyle tercüme ettiğimiz bütün Almanca kelimeleri oyuna dahil etmek gerekecektir. Şüphesiz, *artık temsil etmeyecektir* (*représenter*) sahne, zira sahnenin dışında düşünülmüş ya da deneyimlenmiş halihazırda yazılı bir metne gelip eklenmeyecek ve sadece tekrarlamakla kalıp kumaşını teşkil etmeyeceği böyle bir metnin duyusal resmi gibi davranmayacaktır. Sahne artık gelip de bir *şimdi*'yi tekrarlamayacak, sahneden başka bir yerdeki ve sahneden önceki bir şimdi'yi *yeniden*-sunmayacaktır (*re-présenter*): Tamlığı sahneden daha eski ve sahneden eksik olan ve ilkece sahnesiz de yapabilen bir şimdi'yi: mutlak *Logos*'un kendine-mevcudiyeti, Tanrı'nın yaşayan şimdi'si. Eğer temsilden anlaşılan bir gösterinin seyircilerin gözleri önüne serilen yüzeyiyse, yine sahne temsil olmayacaktır. Hatta sahne bir şimdi'nin (*présent*) sunumu-

nu (*présentation*) bile sunmayacaktır bize, eğer şimdi'den anlaşılan *önümde* duran şeyse. Vahşi temsil beni kuşatmalıdır. Temsil-olmayan da bu durumda kökensel temsildir; eğer temsilden anlaşılan aynı zamanda bir hacmin, çokboyutlu bir ortamın serilmesi, yani kendi mekânını üreten bir deneyimse. Bu *aralanma*, diğer bir deyişle, hiçbir sözün toplayamayacağı ya da içeremeyeceği bir mekânın üretilmesi (zira söz bu mekânı önce kendisi varsayar), dolayısıyla sesin çizgiselliği denen şeyin zamanı olmaktan çıkmış bir zamana, "yeni bir mekân mefhumu"na (s. 317) ve "özel bir zaman fikri"ne gönderir: "Tiyatroyu her şeyden önce gösteri temeline oturtmak istiyoruz. Gösteriye de mümkün olan her düzlemde, derinlemesine ve diklemesine her perspektif derecesinde yararlanılan yeni bir mekân mefhumunu getireceğiz; bu mefhum da hareket fikrine eklenen özel bir zaman fikriyle birleşecek" "Böylece tiyatro mekânı sadece tüm boyutlarıyla ve hacmiyle değil, aynı zamanda, deyim yerindeyse, *öbür yüzüyle* de kullanılacak" (s. 148-49).

Söz konusu olan klasik temsilin kapanması, fakat diğer yandan kökensel temsil için, gücün veya yaşamın kök-tecellisi için yeni baştan bir kapalı mekânın oluşturulmasıdır. Kapalı mekân, demektir ki orada olmayan başka bir yerden, belirli bir yer olmayan bir bölgeden, bir mazeretten ya da görünmez bir ütopyadan hareketle organize olan mekân değil, kendi içerisinden üretilen mekân. Temsilin sonu ama öte yandan kökensel temsil; yorumlamanın sonu ama aynı zamanda hiçbir hâkim sözün, hiçbir hâkimiyet/efendilik projesinin önceden kuşatıp düzleştiremeyeceği kökensel yorumlama. Gözden kaçan bir söze karşı görünür bir temsil, evet –Artaud da tiyatronun (*theaomai*, bakmak) var olması için şart olan üretici imgelere önem verir– ama bu temsilin görünürlüğü efendinin ya da hâkimin sözüyle oluşturulan bir gösteri olmasında değildir. Salt görünür olanın, hatta salt duyusal olanın öz-sunumu olarak temsildir bu.

Artaud aynı mektuptan başka bir pasajda gösteri niteliğindeki temsilin bu çetrefilli ve keskin anlamını tarif etmeye çalışır: "Sahneleme işi, en özgür yönetmenlerin zihninde dahi, basit bir temsil aracı, yapıtları ortaya koymanın ikincil bir yolu, kendi başına anlamı olmayan bir nevi aracı bir gösteri olarak kaldığı müddetçe, ancak hizmetinde olduğunu söylediği yapıtların ardında gizlenebilmek kaydıyla bir değeri olacaktır. Sahnelenen yapıtın başlıca önemi yapıtın metninde yattığı sürece ve edebiyat da, temsile dayalı bir sanat ve tiyatroda, haksız yere (bütün küçültücü, ikincil, gelip geçici ve dışsal anlamlarıyla birlikte) adına 'gösteri' denen temsilin önüne geçtiği sürece bu böyle olacaktır" (IV, s.

126). Vahşet sahnesinde "sadece bir yansıma gibi değil, aynı zamanda bir güç gibi davranan gösteri" (s. 297) budur. Kökensel temsil öyleyse – sadece değil *bilhassa*– tiyatronun ya da yaşamın başka bir dili "temsil etme"yi bırakması ve artık başka bir sanattan, sözgelimi edebiyattan, şiir anlamında da olsa, türetilememesi demektir. Zira edebiyat olarak anlaşılan şiirde sözel temsil, sahneleme anlamındaki temsili ele geçirir. Şiir ancak tiyatroya dönüşmek suretiyle kendini Batılı "hastalığı"ndan kurtarabilir. "Hatta tam da iflas etmiş ve hasta bir çağın bütün şiiri hapsetmek istediği yazılı şiir biçimlerinden ayırmak ve çekip çıkarmak gereken bir şiir mefhumu olduğuna inanıyoruz. Çağın bunu istediğini söylerken esasında abartmış oluyorum, zira gerçekte bu çağ herhangi bir şeyi istemekten âcizdir; hiçbir surette silkip atamadığı biçimsel bir alışkanlığın pençesindedir. Doğal ve içten gelen bir enerjiyle özdeşleştirdiğimiz bu dağınık şiir (ama bütün doğal enerjiler şiir değildir) bize öyle geliyor ki bütünsel ifadesini, en saf, en net ve hakikaten en serbest ifadesini tiyatroda bulabilir..." (IV, s. 280).

Böylelikle *vahşet*'in *zorunluluk* ve *katılık* anlamını seçebilmeye başlarız. Artaud şüphesiz vahşet adı altında bizi sadece "katılık, gayret ve sarsılmaz irade", "geri dönüşü olmayan bir kararlılık", "belirlenimlilik", "zorunluluğa boyun eğme" gibi şeyleri düşünmeye davet eder – ille de "sadizm", "dehşet", "kan gölü", "düşmanın çarmıha gerilmesi" (IV, s. 120) gibi şeyleri değil (ve bugün Artaud adının altına kaydedilen kimi gösteriler şiddetli, hatta kanlı olabilse de bu illaki vahşi oldukları anlamına gelmez). Yine de vahşetin, vahşet denen zorunluluğun kaynağında daima bir cinayet vardır. Her şeyden önce de bir baba katli. Yerli yerine konması gereken haliyle tiyatronun kökeni *logos*'u elinde tutan istismarcıya, babaya, sözün ve metnin iktidarına boyun eğmiş bir sahnenin Tanrı'sına kalkan eldir. "Benim için, sahneyi doğrudan doğruya idare edenden başka kimsenin kendine yazar, yani yaratıcı deme hakkı yoktur. Sadece Fransa'da değil Avrupa'da, hatta bütün Batı'da da anlaşıldığı şekliyle tiyatronun zayıf noktası tam olarak burada yatıyor: Batı tiyatrosu yalnızca eklemli dili, gramatikal olarak eklemlenen dili, diğer bir deyişle, konuşma dilini ve yazılı sözün dilini, telaffuz edilsin edilmesin salt yazılı haliyle olduğundan daha kıymetli olmayan sözün dilini dil olarak tanır, ancak böyle bir dile bir dilin yetilerini ve güçlerini atfeder, ancak böyle bir dile (çoğu zaman bu kelimeye atfedilen o özel entelektüel saygınlıkla) dil denmesine izin verir. Bizim burada [Paris'te, Batı'da] anladığımız anlamıyla tiyatroda metin her şeydir" (IV, s. 141).

Vahşet tiyatrosunda bundan böyle söze ne olacaktır? Sadece susacak

ya da ortadan kaybolacak mıdır?

Kesinlikle hayır. Söz sahneye hükmetmeyi bırakacak ama orada olmaya devam edecektir. Sınırları kesin olarak belirlenmiş bir yer tutacak, tabi olduğu bir sistemde bir işlevi olacaktır. Zira biliyoruz ki vahşet tiyatrosunda temsillerin en ince ayrıntısına kadar önceden hazırlanmış olması gerekiyordu. Bir yazarın ve metninin olmaması sahnenin sahipsiz bırakılacağı anlamına gelmez. Sahne terk edilmez; doğaçlamacı bir anarşinin, "gelişigüzel bir kehanet"in (I, s. 239) ellerine teslim edilmez; "Copeau'nun doğaçlamaları"na (IV, s. 131), "gerçeküstücü amprizm"e (IV, s. 313), *commedia dell'arte*'ye ya da "ham bir esinin hercailiği"ne (*a.g.y.*) bırakılmaz. Öyleyse her şey, kumaşı klasik temsil modeline benzemeyen bir yazıyla ve bir metinle *reçete edilecektir*. Vahşetin kendisinin gerektirdiği bu zorunlu reçetede söze nasıl bir yer verilecektir?

Söz ile sözün yazıya aktarımı –klasik tiyatronun ortamı olan sesbilgisel yazı– söz ile *sözün* yazısı ancak (hem alıntılama ya da aktarma hem de emir anlamında) *dikte* edildikleri varsayıldığı ölçüde vahşet sahnesinden silinecektir. Yönetmen ve aktör artık dikte almayacaktır: "Tiyatronun metne olan boş inancını ve yazarın diktatörlüğünü reddedeceğiz" (IV, s. 148). Bu aynı zamanda tiyatroyu bir okuma egzersizine dönüştüren *diksiyon*'un da sonudur; "kimi tiyatroseverlere bir oyunu okumanın aynı oyunun temsiline kıyasla daha ince, daha büyük bir haz verdiğini söyleten şey"in sonu (s. 141).

O zaman söz ve yazı nasıl çalışacaktır? Yeniden *jest* olarak: Normal koşullarda sözün rasyonel şeffaflığına kavuştuğu ve kendi cismini ele geçirip anlama doğru taşımak suretiyle tuhaf bir biçimde onun tam da saydamlığını oluşturan şeyle örtülmesine izin verdiği *mantıksal* ve söylemsel yönelim indirgenecek ya da ikincil kılınacaktır: Saydamlık ayrıştırıldığında kelimenin eti açığa çıkar – kelimenin tınısı, tonu, yeğinliği, dilin ve mantığın birbirine eklemlenmesinin henüz tam anlamıyla donduramadığı çığlık, her sözde ezilmiş olarak kalan jest, kavramın ve tekrarın genelliğinin her daim reddedeceği şu eşsiz ve biricik hareket açığa çıkar. Artaud'nun –üstelik bu durum için oldukça uygunsuz bir tabirle– *yansıma kelime* (*onomatopée*) denen şeye verdiği değeri biliyoruz. *Glossopoièse* (kelime yapımı), ki ne taklide dayalı bir dil ne de yeni isimlerin icadıdır, kelimenin henüz doğmamış olduğu ânın *sınırına* sürükler bizi: Bu noktada ses çıkarma (*articulation*) çığlık olmaktan çıkmıştır ama henüz söylem de değildir, tekrar ve tekrarla birlikte genel olarak dil de (kavramın ve sesin, gösterilenin ve gösterenin, soluğa bağlı olan ile yazıya bağlı olanın birbirinden ayrılması; tercüme özgürlüğü ve

gelenek özgürlüğü; yorumlama hareketi; ruh ile beden, efendi ile köle, Tanrı ile insan, yazar ile aktör arasındaki fark) *neredeyse* imkânsızdır. Burası artık dillerin doğuşunun ve teoloji ile hümanizm arasındaki diyaloğun, Batı tiyatrosu metafiziğinin ilelebet sayıklamayı sürdürmekle yetindiği şu sonu gelmez diyaloğun arifesidir.[3]

O halde mesele dilsiz bir sahneden ziyade, uğultusu henüz kelimeyle dindirilmemiş bir sahne inşa etmektir. Kelime ruhsal sözün kadavrasıdır ve bizzat yaşamın diliyle birlikte "kelimelerden önceki Söz"[4] bulunmalıdır. Jest ve söz henüz temsil mantığıyla birbirinden ayrılmamıştır. "Konuşulan dile başka bir dil ekliyor ve gizemli olanaklarını unuttuğumuz konuşma diline o eski sihrini, ondan ayrılamaz o büyüleyici etkisini geri vermeye çalışıyorum. Yazılı oyun oynamayacağımı söylerken şunu kastediyorum: Yazıya ve söze dayalı oyun sahnelemeyeceğim, sahneye koyacağım gösterilerde olağan kelimelerin diliyle yakalanıp yazıya dökülemeyecek bir fiziksellik baskın olacak ve konuşmalı ve yazılı bölümler dahi yeni bir anlamda konuşmalı ve yazılı olacak" (s. 133).

Bu "yeni anlam" nasıl bir şey olacaktır? Öncelikle de bu yeni tiyatro yazısı nasıl olacaktır? Bu yazı artık yazıya dökülen kelimeler gibi sınırlı bir yer tutmayacak, bu yeni dilin bütün sahasına yayılacaktır: sadece sesbilgisel yazı ve sözün yazıya dökülmesi değil, aynı zamanda sesbilgisel unsurların görsel, resimsel ve plastik unsurlarla koordine oldukları hiyeroglifik bir yazı. Hiyeroglif mefhumu *Premier Manifeste*'in (Birinci Manifesto, 1932, IV, s. 107) de merkezindedir. "Tiyatro mekândaki dilin, şu seslerin, çığlıkların, ışığın, yansıma kelimelerin dilinin bilincine vardığında, onu organize etmek için karakterlerle ve nesnelerle hakiki hiyeroglifler oluşturmalı ve tüm organlara istinaden ve her düzlemde onların simgecilik ve uyuşumlarından faydalanmalıdır."

Freud'un betimlediği rüya sahnesinde de söz aynı statüdedir. Bu

3. *Tiyatro ve İkizi*'ni (*a.g.y.*) , *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* (çev. Ömer Albayrak, İş Bankası Kültür, 2007), *Tragedyanın Doğuşu* (*a.g.y.*) , Rousseau ve Nietzsche'nin tüm ilgili metinleriyle kıyaslamak ve bunların benzerlik ve karşıtlıklar *sistemini* yeniden oluşturmak gerekir.

4. "Bu tiyatroda yaratılan her şey sahneden gelir, gizli bir ruhsal dürtüyle tercüme bulur ve hatta kaynağı da bu dürtüde yatar; bu dürtü kelimelerden önceki Sözdür" (IV, s. 72). "Bu yeni dil... hazır bir sözden çok daha ziyade sözün ZORUNLULUĞUNA dayanır" (s. 132). Bu anlamda kelime göstergedir; yaşayan sözün yorgunluğunun, yaşamın hastalığının semptomudur. Kelime, iletilebilen ve tekrarlanabilen açık seçik söz olarak, dildeki ölümdür: "Sanki zihin daha fazla dayanamayıp sözün açık seçikliklerine razı gelmiştir" (IV, s. 289). "Tiyatroda sözün rolünü değiştirme" gereği hakkında bkz. IV, s. 86-87, 113.

benzerlik üzerinde uzun uzadıya düşünmek gerekiyor. *Traumdeutung*'da ve "Düşler Kuramına Metapsikolojik Bir Ek"te sözün rüyadaki yeri ve işleyişi tanımlanır. Rüyalarda mevcut olan söz sadece rüya unsurlarından herhangi biri olarak, bazen birincil sürecin kendi ekonomisine göre kullandığı bir "şey" biçiminde rüyaya dahil olur. "Düşünceler böylelikle –bilhassa görsel– imgelere dönüşür ve kelime temsilleri de bunlara karşılık gelen şeylerin temsillerine geri gönderilir, adeta bütün sürece tek bir mesele, 'sahnelenebilirlik' (*Darstellbarkeit*) meselesi hükmediyormuş gibi." "Rüya çalışmasında sözel temsillerin bu kadar az yer tutması oldukça ilginçtir; rüyada plastik sahnelemeye en elverişli ifade bulunana kadar bir kelimenin yerini daima bir başkası alabilir" (*G.W.*, X, s. 418-19). Artaud da "sözün görsel ve plastik olarak maddileştirilmesi"nden (IV, s. 83), "sözden somut ve mekânsal bir anlamda faydalanmak"tan ve "onu şeyleri sarsan katı bir nesne gibi kullanmak" tan bahseder. Freud da rüyadan bahsederken heykeli, resmi ya da tıpkı çizgi roman yazarları gibi eski tablolarda "insan figürlerinin ağzına ressamın tabloda sahneleyebilmekten ümidini kestiği sözlerin yazılı olduğu (*als Schrift*) küçük etiketler" (*G.W.*, II-III, s. 317) asan ilkel ressamı anımsattığında, gerek genel olarak yazıda gerekse temsil mekânında söz artık herhangi bir unsurdan, sınırlandırılmış bir yerden, daire içine alınmış bir yazıdan ibaret olduğunda nasıl bir şeye dönüştüğünü anlarız. Resimli yazının ya da hiyeroglifin yapısıdır bu. "Rüya içeriği [ise] figüratif bir yazı (*Bilderschrift*) gibi çıkar karşımıza" (s. 283). 1913 tarihli bir makalede de Freud şöyle yazar: "Burada dil adı altında yalnızca düşüncenin kelimelerle ifade edilmesi değil, aynı zamanda işaret dili ve ruhsal faaliyetin (sözgelimi yazı gibi) diğer her türlü dışavurumu anlaşılmalıdır..." "Rüyadaki sahneleme araçlarının esasen kelimeler değil, görsel imgeler olduğunu düşünürsek, rüyayı bir dilden ziyade bir yazı sistemine benzetmenin daha doğru olduğunu görürüz. Esasında, bir rüyanın yorumlanması tamamen eski bir figüratif yazının, sözgelimi Mısır hiyerogliflerinin deşifre edilmesine benzer..." (*G.W.*, VIII, s. 404).

Sıklıkla psikanalize başvuran Artaud'nun Freud'un metnini ne kadar kullanmış olduğunu bilmek zor. Vahşet sahnesinde söz ve yazının oyununu Freud'un kendi terimleriyle, üstelik de o zamanlar pek az aydınlatılmış bir Freud'un terimleriyle açıklaması her halükârda dikkate değer. Daha *Birinci Manifesto*'da (1932) şöyle yazmıştır Artaud: "SAHNENİN DİLİ: Mesele eklemli sözü ortadan kaldırmak değil, kelimelere aşağı yukarı rüyada sahip oldukları önemi vermek. Gerisi, bu dili kayda geçirmenin yeni yollarını bulmaktır; ister müzikal transkripsiyon yöntem-

leriyle olsun, isterse de şifreli bir dil kullanılarak. Sıradan nesnelere, hatta insan bedenine gelince, bunlara gösterge değeri verildiğinde, hiyeroglifik karakterlerden esinlenebileceğimiz açıktır..." (IV, s. 112). "Ebedi yasalar, her şiirin ve her yaşayabilir dilin yasaları olan yasalar ve diğerlerinin yanı sıra Çin ideogramlarının ve eski Mısır hiyerogliflerinin yasaları. Şu halde tiyatronun ve dilin olanaklarını sınırlandırmak şöyle dursun, yazılı oyun sahnelemeyeceğim bahanesiyle sahne dilinin sınırlarını genişletiyor, olanaklarını çoğaltıyorum" (s. 133).

Yine de Artaud, psikanalize ve psikanaliste ilişkin olarak, psikanalizin söylemini tutturabileceklerini, onun inisiyatifine ve başlatabilme gücüne sahip olduklarını düşünenlerle arasına mesafe koymaya dikkat etmiştir.

Zira vahşet tiyatrosu da belki bir rüya tiyatrosudur ama Artaud'nun kendiliğinden gelişen rüyaların ampirik düzensizliği olduğuna inandığı şeyin aksine, bu tiyatro *vahşi* bir rüyanın, demek oluyor ki mutlak suretle zorunlu ve belirli, düşünüp taşınılmış ve yönetilen bir rüyanın tiyatrosudur. Rüyanın yollarını ve figürlerini, mecazlarını öğrenip kullanmak mümkündür. Gerçeküstücüler Hervey de Saint-Denys okuyordu.[5] Bu teatral rüya düşüncesine göre "şiir ve bilim bundan böyle özdeş olmalıdır" (s. 163). Bu özdeşliği kurmak için şüphesiz psikanaliz denen şu modern büyücülüğün kurallarıyla hareket etmek gerekecektir: "Modern psikanalizin alıp kullandığı şu ilkel sihir fikri tiyatroya geri getirilmeli" (s. 96). Fakat Artaud'nun, rüyanın ve bilinçdışının bocalaması olarak gördüğü şeye de teslim olmamalıdır. Rüyanın *yasası* üretilmeli veya yeniden üretilmelidir: "Bilinçdışının rasgele getirip bıraktığı ve şiirsel imge denerek yine rasgele çıkarıp atılan imgelerin ampirizminden vazgeçilmeli" (*a.g.y.*).

Artaud, "rüyaların okunaksızlığından ve manyetik cazibesinden gelen her şey"in "sahnede parladığını ve zafer kazandığını görmek" (II, s. 23) istediğinden, tercüman olarak, ikinci yorumcu olarak, yorumbilgici ya da kuramcı olarak psikanalisti reddeder. Artaud psikolojik tiyatroyu ne denli şiddetle reddediyorsa, muhtemelen psikanalitik tiyatroyu da o denli şiddetle –ve aynı gerekçelerle– reddederdi: herhangi gizli bir içselliğin, okurun, yönlendirici yorumun ya da psikodramatürjinin reddi. "*Bilinçdışı*, sahnede gerçek anlamda hiçbir rol oynamayacak. Yönet-

5. André Breton *Vases communicants*'ın (Birleşik Kaplar, Paris: Gallimard, 1996) girişinde *Les rêves et les moyens de les diriger*'den (Rüyalar ve Rüyaları Yönetmenin Yolları, Paris: Amyot, 1867) bahseder.

meniyle, aktörüyle, yazarından seyircisine kadar, bu kadar karmaşa yaratıldığı yeter. Analistler, ruhu sevenler ve gerçeküstücüler içinse yapabilecek bir şey yok... Oynayacağımız oyunları bütün gizli yorumculardan korumak esas olacak" (II, s. 45).[6] Bu durumda psikanalist, yeriyle ve statüsüyle, klasik sahne yapısına, onun toplumsallık biçimine, metafiziğine, dinine, vs. aittir.

Öyleyse vahşet tiyatrosu bir bilinçdışı tiyatrosu değildir. Neredeyse tam aksi söylenebilir. Vahşet bilinçtir; tüm tehlikelere açık bir berraklıktır. "Bilinçsiz bir vahşet, bir nevi uygulamalı bir bilincin olmadığı bir vahşet yoktur." Bu bilinç sahiden de bir cinayetten beslenir, (biraz geride söylediğimiz gibi) cinayetin bilincidir. Artaud "Vahşet Üzerine Birinci Mektup"ta söyler bunu: "Gerçekleştirilen her yaşamsal edime kan rengini, zalim nüansını veren bilinçtir çünkü bilindiği gibi yaşam daima birisinin ölümüdür" (IV, s. 121).

Belki de Artaud aynı zamanda belli bir Freudcu rüya tanımına karşı çıkmaktadır; rüyanın arzunun ikameli bir tatmini olarak, bir vekâlet işlevi olarak tanımlanmasına: Tiyatro aracılığıyla rüyaya itibarını iade etmek ve onu bir şeyin yerine başka bir şey koyma etkinliğinden daha kökensel, daha özgür, daha *olumlayıcı* bir şeye dönüştürmek ister. Belki de belli bir Freudcu düşünce imgesine karşıdır ki *Birinci Manifesto*'da şöyle yazar: "Fakat tiyatroyu ikinci el psikolojik ya da ahlaki bir işlev gibi kavramak, rüyanın kendisinin de bir ikame işlevinden ibaret olduğunu düşünmek, tiyatronun olduğu kadar rüyanın da derin şiirsel etkisini azaltmak demek olur" (s. 110).

Son olarak da psikanalitik bir tiyatro, kutsallığı bitireceği için, projesinde ve izlediği yolda Batı'yı doğrulama riski taşır. Vahşet tiyatrosu hiyeratik bir tiyatrodur. Bilinçdışına doğru gerileme (bkz. IV, s. 57), kutsalı uykusundan uyandırmadığı takdirde, ilk ortaya çıktığı haliyle "gizemli" bir "vahiy" deneyimi ve yaşamın gizemli bir "tecellisi"nin deneyimi olmadığı takdirde, başarısız olur.[7] Hangi nedenlerle salt ses göstergelerinin yerini hiyerogliflerin alması gerektiğini görmüştük. Buna salt

6. "Sözde psikologlar kartelinin insanın kaslarına iğnelemekten bıkmadığı, olmayacak, sefil bir ruh" (Espalion'da Roger Blin'e yazdığı mektup, 25 Mart 1946). "Ortaçağ Gizem Oyunlarından elimizde kalan belgeler pek az ve ziyadesiyle tartışmalı. Şurası açık ki bunların o zaman sadece sahne açısından sahip oldukları kaynaklar bugün artık yüzyıllardır tiyatroda yok, fakat aynı zamanda ruhun bastırılmış içsel muhasebeleri üzerine modern psikanalizin daha yeni keşfettiği –üstelik kilise avlusunda oynanan gizemli piyeslerden çok daha az etkili ve ahlaken daha az verimli bir anlamda– bir ilmi de orada bulmak mümkündü" (Şubat 1945). Bu metinde psikanalize yönelen oklar gitgide artar.

ses göstergelerinin hiyerogliflere kıyasla kutsallık imgelemiyle daha az temas halinde olduğunu da eklemek gerekir. "Bir nefesin hiyeroglifiyle, kutsal bir tiyatro düşüncesini geri kazanmak istiyorum [başka bir yerde "kazanabiliyorum" der Artaud]" (IV, s. 182, 163). Doğaüstüne ve tanrısala dair yeni bir aydınlanma vuku bulmalıdır vahşette; üstelik Tanrı'nın kovulmasına ve teolojik tiyatro makinesinin yok edilmesine rağmen değil, tam da bunlar sayesinde. Tanrısal olan Tanrı tarafından bozulmuştur, yani insan tarafından: İnsan, Tanrı'nın onu Yaşam'dan ayırmasına, kendi doğumunu gasp etmesine izin vermek suretiyle tanrısalın tanrısallığını kirleterek insan olmuştur. "Zira doğaüstünün ve tanrısalın insan icadı olduğuna inanmak şöyle dursun, içimizdeki tanrısalı en nihayetinde yozlaştıranın binlerce yıllık insan müdahalesi olduğu kanaatindeyim" (IV, s. 13). Tanrısal vahşetin geri kazanılması öyleyse Tanrı'nın öldürülmesinden, demektir ki öncelikle Tanrı-insanın öldürülmesinden geçer.[8]

Belki de artık modern bir tiyatronun hangi koşullarda Artaud' ya sadık olabileceğini değil, hangi durumlarda, kesin olarak, ona ihanet ettiğini sorabiliriz. Artaud'yu o bildiğimiz militanlıkla ve yaygaracılıkla sahiplenenler arasında dahi, ihanet temaları neler olabilir? Burada bu temaların adını koymakla yetineceğiz. Vahşet tiyatrosuna hiç tartışmasız yabancı olanlar şunlardır:

7. "Sahnedeki dışavurumu böyle bir şiirsellikle ve etkinlikle tasavvur ettiğimizde, tiyatronun insani, güncel ve psikolojik anlamına yüz çevirerek tiyatromuzun bütünüyle yitirmiş olduğu o dinsel ve gizemli anlamını yeniden keşfederiz. Kaldı ki *dinsel* ya da *gizemli* kelimelerini kullanmak bir kilise kayyumuyla ya da tapınağın dışında en iyi ihtimalle dua çarklarını çevirmeye yarayan cahil bir Budist rahiple karıştırılmak için yeterliyse, bu olsa olsa bizim bir kelimeden gereken bütün sonuçları çekip çıkarmaktaki yetersizliğimizi gösterir..." (IV, s. 56-57). "Yazarı ortadan kaldırarak yerine bizim Batılı tiyatro jargonunda 'yönetmen' dediğimiz şeyi koyan bir tiyatro bu; fakat yönetmen de artık bir nevi büyülü bir şefe, kutsal bir teşrifatçıya dönüşür. Üzerinde çalıştığı malzeme, titreyerek hayata dönmesini sağladığı temalar da kendisinin değil, tanrılarındır; adeta ikili bir Ruhun teveccüh ettiği Doğanın ilkel bağlantılarından gelir. Uyandırdığı da TECELLİ EDEN'dir. Ruhun aslında hiç ayrılmadığı bir nevi birincil bir Fizik" (s. 72 vd.). "Bunlarda (Bali tiyatrosunun sahne temsillerinde) dinsel ayinlere özgü bir törensellik var: her türlü simülasyon fikrini, gerçeğin gülünç bir taklidi fikrini seyredenin zihninden söküp atar... [Bu jestlerle anlatımın] odaklandığı fikirler, yaratmaya çalıştığı ruh halleri, önerdiği gizemli çözümler vakit kaybetmeden ve oyalanmadan uyandırılır, ortaya çıkarılır ve yakalanır. Tüm bunlar cinlerimizi ÜŞÜŞTÜRMEK için yapılan bir cin çıkarma ayini gibidir" (s. 73, ayrıca bkz. s. 318-19 ve V, s. 35).

8. Hem insanı hem de Tanrı'yı doğuran korku antlaşmasına karşı kötülüğün yaşamla, şeytaninin tanrısalla birliği yeniden kurulmalıdır: "Ben Bay Antonin Artaud, 4 Eylül 1896'da Marsilya'da doğdum, Şeytanım ve tanrıyım ve Kutsal Bakire'yle işim yok benim" (Eylül 1945, Rodez).

1. Kutsal olmayan tiyatro.

2. Söze (*la parole*), daha doğrusu kelama öncelik veren tiyatro, kelimeler tiyatrosu: Bu öncelik kendi kendini yok ederek yeniden jest olan, ümitsiz bir sayıklamaya, sözün kendi kendisiyle *olumsuz* ilişkisine, teatral nihilizme, hâlâ absürt tiyatro denen şeye dönüşen bir sözün önceliği olsa da. Böyle bir tiyatro sadece söz tarafından yenip bitirilmekle ve klasik sahnenin işleyişini bozmamakla kalmaz, Artaud'nun (ve şüphesiz Nietzsche'nin de) anladığı anlamda *olumlama* da olmayacaktır.

3. Sanatın, dolayısıyla da yaşamın bütününden ve anlamlandırma kaynaklarından bir şeyleri dışarıda bırakan, sözgelimi dansı, müziği, hacmi, plastik derinliği, görünür, sesli, sese dayalı, vs. imgeyi dışlayan *soyut* tiyatro. Soyut bir tiyatro bütün anlamın ve bütün duyuların kullanılıp tüketilmediği bir tiyatrodur. Buradan hareketle bütün sanatları bir araya yığmanın ya da yan yana koymanın "bütüncül insan"a hitap eden bütüncül bir tiyatro yaratmak için yeterli olduğu sonucuna varmak yanlış olur (IV, s. 147).[9] Hiçbir şey ona bu toplama bütünlükten, bu dışsal ve yapay taklitçilikten daha uzak olamaz. Buna karşılık, sahne araçlarının görünürdeki kimi tükenmişlikleri bazen Artaud'nun çizdiği yolu daha yakından izler. Artaud'ya veya onun "mesajı" gibi bir şeye sadık olmaktan bahsetmenin bir anlamı olduğunu varsayarsak, ki olduğunu sanmıyoruz ("mesaj" mefhumu zaten ona ihanet eder), bugün bizi bekleyen yıkım işinde –sanatların ve sanatçıların genel seferberliğinden ziyade, polisin alaycı ve kendinden emin bakışları altındaki doğaçlama sarsıntılardan ya da ajitasyondan ziyade– katı, itinalı, sabırlı ve amansız bir ayıklığın, henüz hâlâ oldukça sağlam duran bir makinenin ana parçalarına nokta atışı yapan idareli bir duyarlılığın daha zorunlu olduğu muhakkak.

4. Uzaklaştırma tiyatrosu. Bu tiyatronun didaktik bir ısrarla ve sistematik bir ağırlıkla savunduğu tek bir şey vardır: Seyirciler (hatta yönetmenler ve aktörler de) yaratıcı edime, sahne mekânını yararak sahneyi istila eden yaratıcı kuvvete katılmamalıdır. *Verfremdungseffekt* (yabancılaştırma etkisi) klasik bir paradoksa ve "zihni güçten ayrı ama onun coşkunluğuna tanıklık eden bir tavra itmeye çalışan" şu "Avrupa

9. Bütünsel gösteri hakkında bkz. II, s. 33-34. Bu tema çoğu zaman "çıkarcı duygu" anlamındaki "katılım"a gönderme yapılarak ele alınır. Çıkarsızlık anlamındaki estetik deneyimin eleştirisidir bu ve Nietzsche'nin Kantçı sanat felsefesine yönelik eleştirisini anımsatır. Nietzsche için olduğu gibi Artaud için de bu tema sanatsal yaratımda oyunun nedensizliğine verilen değerle çelişmek durumunda değildir, hatta tam aksi doğrudur.

sanat ideali"nin tutsağı olarak kalır (IV, s. 15). Oysa "vahşet tiyatrosunda seyirci ortada olup gösteri de seyircinin etrafını çevirdiği" (IV, s. 98) için, görüş mesafesi artık saf değildir, duyusal ortamın bütününden soyutlanamaz; kuşatılan seyirci artık gösterisini *oluşturamaz* ve gösteri nesnesini kendi kendisine sunamaz. Artık seyirci veya gösteri yoktur, sadece *şenlik* vardır (bkz. IV, s. 102). Klasik tiyatroyu boydan boya kesen sınırlar (temsil edilen/eden, gösterilen/gösteren, yazar/yönetmen/aktörler/seyirciler, sahne/salon, metin/yorum, vs.) etik-metafiziksel yasaklardır; alın kırışmaları, yüz buruşturmalar, sırıtışlar... şenlik tehlikesi karşısındaki korku semptomlarıdır. İhlalle açılan şenlik mekânında bundan böyle temsil mesafesi açılamaz olmalıdır. Vahşet şenliği "dipsiz" bir "mutlak tehlike" (Eylül 1945) karşısında sahne ışıklarını ve koruyucu bariyerleri kaldırır: "Bana önce varlık olan aktörler lazım, yani sahnede bir bıçak darbesini gerçekten hissetmekten ve sözümona bir doğumun – onlar için *düpedüz* gerçek olan– sancılarından korkmayacak aktörler. Mounet-Sully yaptığı şeye inanıyor ve o yanılsamayı veriyor ama koruyucu bir korkuluğun ardında olduğunu da biliyor; ben işte o korkuluğu kaldırıyorum..." (Roger Blin'e mektup). Artaud'nun bahsettiği şenliğe ve bu "dipsizlik" tehdidine nazaran, "happening" bizi olsa olsa tebessüm ettirir: Nice karnavalı Eleusis gizemleri için ne olabilirse *happening* de vahşet deneyimi için odur. Bunun sebebi her şeyden önce *happening*'in Artaud'nun reçete ettiği şu bütüncül devrimin yerine siyasi ajitasyonu koymasıdır. Şenlik siyasi bir *edim* olmalıdır. Siyasi devrim *edimi* de *teatral* bir edimdir.

5. Siyasi olmayan tiyatro. Şenliğin bir kavramın veya siyasi-ahlaki bir dünya görüşünün az çok belagatli, pedagojik ve kontrollü bir aktarımı olmadığını, siyasi bir *edim* olması gerektiğini söyledik. Bu edimin ve bu şenliğin siyasi anlamı, burada Artaud'nun arzusunu cezbeden toplum imgesi düşünüldüğünde –ki bunu burada yapamayacağız– en büyük benzerliklerin nasıl en büyük farkları içerdiğini göstermek için Rousseau'dan bahsetmek gerekecektir: Rousseau'nun yapıtlarında klasik gösterinin eleştirisi, dildeki *eklemlenme*'ye duyulan güvensizlik, temsilin yerine konan bir halk şenliği ideali ve küçük topluluklar halinde bir yaşam öngördüğü için toplumsal yaşamın kritik anlarında *temsil*'e müracaatı lüzumsuz ve zararlı hale getiren bütünüyle kendine-mevcut bir toplum modeli birbiriyle iletişim halindedir. Temsile müracaat derken, temsile, vekilliğe, siyasi olduğu kadar teatral temsilciliğe de müracaattan bahsediyoruz. Bunu açık seçik göstermek mümkündür: *Toplumsal Sözleşme*'de olduğu kadar *D'Alembert'e Mektup*'ta da Rousseau'nun

şüpheyle yaklaştığı şey genel olarak –ve neyi temsil ediyorsa etsin– *temsilci*'dir. *D' Alembert'e Mektup*'ta Rousseau teatral temsillerin yerine ne bir sergi ne de bir gösteri içeren, "görecek hiçbir şey"in olmadığı ve bizzat seyircilerin aktörlere dönüşeceği halk şenliklerini koymayı önerir: "İyi ama bu gösterilerin konusu ne olacak? Belki de hiçbir şey... Bir meydanın ortasına çiçeklerle bezeli bir kazık çakın; halkı oraya toplayın, alın size şenlik. Daha da iyisi, bırakın seyirciler kendi kendilerinin gösterisi olsun; aktör yapın onları."

6. Her türlü ideolojik tiyatro, kültür tiyatrosu, iletişim tiyatrosu: bir içerik aktarmaya, (siyasi, dinsel, psikolojik ya da metafiziksel, vs.) bir mesaj vermeye çalışan, bir söylemin anlamını dinleyiciler için okunaklı kılan,[10] sahnenin *edimi* ve *şimdiki zamanı* ile tamamen tüketilemeyen, sahneyle karışmayan, sahnesiz de *tekrarlanabilen*, (elbette Nietzsche'ci anlamda değil, yaygın anlamıyla) *yorumlama* tiyatrosu. Burada Artaud'nun projesinin en derin özü gibi görünen şeye, onun tarihsel-metafiziksel kararına temas ediyoruz. *Artaud genel olarak tekrarı silmek istemiştir*. Tekrar Artaud için kötülük demekti ve bütün metinlerini hiç şüphesiz bu merkez etrafında okunabilecek şekilde organize etmek mümkündür. Tekrar kendi kendisinden gücü, mevcudiyeti ve yaşamı ayırır. Bu ayrılık kendi kendisini korumak için ötelenen/farklılaşan, harcamayı saklı tutan ve korkuya teslim olan şeyin ekonomik ve hesapçı hareketidir. Bu tekrarlama kudreti Artaud'nun yok etmek istediği her şeye hükmeder ve birden çok adı vardır söz konusu kudretin: Tanrı, Varlık, Diyalektik. Tanrı, ölümü sınırsızca süren ebediyettir; yaşamdaki fark ve tekrar olan ölümüyle, her daim yaşamı tehdit eden ebediyet. Yaşayan Tanrı'dan değil, Ölüm-Tanrı'dan korkmalıdır. Tanrı Ölümdür. "Zira sonsuz bile öldü, / bir ölünün adıdır sonsuz, / ölmemiş bir ölünün" (*84* içinde). Tekrar olduğu andan itibaren, Tanrı buradadır; şimdiki zaman tutunur ve kendini saklar, diğer bir deyişle, kendi kendinden kaçar. "Mutlak

10. Vahşet tiyatrosu sadece seyircisi olmayan bir gösteri değil, aynı zamanda dinleyicisi olmayan bir sözdür. Nietzsche: "Dionysosçu heyecanın pençesindeki kişinin, tıpkı orjiyak kalabalık gibi, bir şey iletebileceği bir dinleyicisi yoktur; oysa epik anlatıcı ve genel olarak Apolloncu sanatçı böyle bir dinleyiciyi varsayar. Dinleyiciyi kaale almaması, tam tersine, Dionysosçu sanatın temel bir özelliğidir. Dionysos'un coşkulu hizmetkârını, daha önce de söylediğim gibi, ancak onun gibiler anlar. Fakat Dionysosçu heyecanın bu endemik patlamalarına tanıklık eden bir dinleyici tasavvur edecek olsaydık, gizlice dinlediği ortaya çıktığında Menadların paramparça ettiği Pentheus'unkine benzer bir kader biçmek gerekirdi ona" "Fakat opera, bu konudaki en açık ifadelere bakarsak, *dinleyicinin sözleri anlama talebiyle* başlar. Ne? Dinleyicinin *talebi* mi varmış? Sözleri anlamak mı gerekirmiş?"

olan, bir varlık değildir ve asla olmayacaktır, zira bana karşı suç işlemeksizin, yani imkânsız olduğu halde bir gün tanrı olmak istemiş bir varlığı benden söküp almaksızın varlık olamaz; zira Tanrı bütün seferlerin ve ebediyetin sonsuzluğu olarak ebediyetin bütün seferlerinde sonsuz sefer tecelli ettiği için (bekayı yaratan da budur) hepten bir seferde tecelli edemez" (Eylül 1945). Temsilci/yeniden-sunan tekrarın öbür adı Varlıktır. Sonsuz çeşitlilikteki yaşam ve ölüm biçimlerinin ve güçlerinin sınırsızca kelimede birbirine karışıp tekrarlanabilmesi Varlık biçiminde olur. Zira tekrarlanma olasılığıyla kurulmayan ne kelime ne de genel olarak gösterge vardır. Tekrarlanmayan bir gösterge, daha "ilk sefer"inde zaten tekrarla bölünmüş olmayan bir gösterge, gösterge değildir. Öyleyse anlamlayıcı gönderme her seferinde aynı'ya gönderebilmek için ideal olmalıdır – ideallik de tekrarın kesin olarak tekrar edebilmesinden başka bir şey değildir. İşte bu nedenle Varlık ebedi tekrarın anahtar kelimesidir; Tanrı'nın ve Ölümün yaşamaya galip gelmesidir. Nietzsche gibi (örneğin *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'de) Artaud da Yaşamı Varlık kapsamında düşünmeyi reddeder ve soykütüğü sırasını tersine çevirir: "Evvela yaşamak ve kendi ruhunca olmak; varlık problemi bunun sadece bir sonucudur" (Eylül 1945). "İnsan bedeninin varlıktan daha büyük düşmanı yoktur" (Eylül 1947). Yayımlanmamış başka yapıtlarda Artaud'nun –(okumayı ihmal etmediği) Platon'un bir tabiriyle tıpkı Nietzsche gibi oynayarak– "varlığın ötesi" (Şubat 1947) dediği şey ön plana çıkar. Son olarak, Diyalektik, harcamanın şimdi-burada mevcudiyette geri kazanıldığı harekettir, tekrarın ekonomisidir. Hakikatin ekonomisidir. Tekrar, olumsuzluğu *toparlar*, geçmiş şimdi'yi hakikat olarak, ideallik olarak derleyip muhafaza eder. Hakikat daima tekrarlanabilen şeydir. Tekrar olmayan şey, şimdi'yi tüketen tek seferdeki kesin ve geri dönüşsüz harcama, korkulu söylemselliğe, savuşturulamaz ontolojiye ve diyalektiğe son vermelidir; zira "diyalektik [belli bir diyalektik] beni bitiren şey"dir (Eylül 1945).

Diyalektik daima bizi bitiren şeydir, çünkü onu reddetmemizi daima *hesaba katar*. Olumlamamızı da. Tekrar olarak ölümü reddetmek şimdi-burada ve geri dönüşsüz harcama olarak ölümü olumlamaktır. Tersi de aynı şekilde. Nietzsche'ci tekrar olan olumlamanın tekrarı etrafında dört dönen bir şemadır bu. Saf harcama ya da mutlak cömertlik şimdi'nin *şimdi olarak* belirmesi için ölüme şimdi'nin birliğini sunarken, zaten şimdi'nin şimdi-buradalığını tutmak istemeye başlamış, zaten kitabı ve belleği, bellek olarak varlık düşüncesini açmıştır. Şimdi'yi tutmak istememek, onun eşsiz ve ölümlü şimdi-buradalığını teşkil eden şeyi, onda

tekrar etmeyen şeyi muhafaza etmek demektir: Saf farkın hazzına varmak. Kansız cansız tasarımına indirgendiğinde, Hegel'den beri kendini düşünen düşünce tarihinin matrisi budur.

Tiyatronun olanaklılığı, tekrar olarak trajediyi yansıtan bu düşüncenin mecburi odak noktasıdır. Tekrar tehdidi hiçbir yerde tiyatrodaki kadar iyi örgütlenmiş değildir. Hiçbir yerde tekrarın kökeni olan sahneye, ilkel tekrara bu kadar yakın değilizdir; bu ilkel tekrarı silmek için onu adeta ikizinden ayırır gibi kendi kendinden ayırmak gerekecektir. Artaud'nun *Tiyatro ve İkizi*'nde[11] bahsettiği anlamda bir ikiz değildir bu; önlenemez tekrar hareketiyle, tiyatrodan ve yaşamdan şimdi-buradaki ediminin basit şimdi-buradalığını aşıran şu içsel bölünmeyi, şu kıvrımı ifade eder. "Bir sefer", anlamı olmayan, şimdi-burada mevcudiyeti olmayan, okunaklılığı olmayan şeyin muammasıdır. Artaud içinse vahşet şenliği sadece *bir kez* gerçekleşebilir: "Metin eleştirisini memurlara, biçim eleştirisini estetlere bırakıp kabul edelim ki söylenmiş olan şeyi bir daha söylemeye lüzum yoktur; bir tabirin iki kere değeri olmaz, iki canı yoktur; her söz söylendikten sonra ölür ve ancak söylendiği anda bir etkisi olur; bir biçim kullanıldıktan sonra artık bir işe yaramaz olur, ancak bir yenisini bulmaya iter ve yapılan bir jestin iki kez baştan alınamayacağı dünyadaki yegâne yer tiyatrodur" (IV, s. 91). Görünürde durum gerçekten de budur: Teatral temsil sonludur ve ardında hiçbir iz bırakmaz, güncelliğinin ardında alıp götürecek hiçbir nesne kalmaz. Ne bir kitap ne de bir yapıttır; sadece bir enerji ve bu anlamda da yegâne yaşam sanatıdır. "Tiyatronun öğrettiği de işte bir kez gerçekleştirildikten sonra gerçekleştirilmesine mahal kalmayan eylemin bu kullanışsızlığı ve eylemde kullanılmadan kalan ve *geri alındığında* arınmayı üreten halin bu üstün kullanışlılığıdır" (s. 99). Bu anlamda vahşet tiyatrosu fark sanatıdır; tasarrufsuz, sakınmasız, geri dönüşsüz ve tarihsiz harcama sanatıdır. Saf fark olarak saf şimdi-burada mevcudiyet. Edimi unutulmalıdır; etkin olarak unutulmalıdır. Burada *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki ikinci denemede bahsedilen şu *aktive Vergesslichkeit* (etkin unutkanlık) tatbik edilmelidir; "şenlik" ve "vahşet" (*Grausamkeit*) de yine burada anlatılır.

Artaud'nun teatral olmayan yazıdan duyduğu tiksinti de bu anlamdadır. Bu tiksintinin kaynağı *Phaedros*'ta olduğu gibi bedenin jesti, ruha

11. Jean Paulhan'a mektup (25 Ocak 1936): "Galiba kitabım için uygun bir başlık buldum: TİYATRO VE İKİZİ, zira tiyatro yaşamın ikiziyse, yaşam da gerçek tiyatronun ikizidir... Bu başlık senelerdir tiyatronun ikizi diye keşfettiğime inandığım her şeye karşılık gelecek: metafizik, veba, vahşet... Düşünce, jest ve edim sahnede yeniden birleşecek" (V, s. 272-73).

işlenmiş hakikatin dışında kalan duyusal ve mnemoteknik (bellek tekniğiyle ilgili), hipomnezik (bellek yitimiyle ilgili) işaret değil, aksine, düşünülür hakikatin yeri olan, canlı bedenin başka'sı olan, ideallik ve tekrar olarak anlaşılan yazıdır. Platon beden olarak anlaşılan yazıyı eleştirir. Artaud ise bedenin silinmesi olarak, sadece bir kez gerçekleşen canlı jestin silinmesi olarak anlaşılan yazıyı eleştirir. Yazı genel olarak tekrarın bizzat mekânı ve olanaklılığıdır. Bu nedenledir ki "Metinlere ve *yazılı* şiire olan bu boş inançların işi bitirilmeli. Yazılı şiirin bir kez anlamı olur, sonra yok edilmelidir" (IV, s. 93-94).

Sadakatsizlik temaları bu şekilde ifade edildiğinde çabucak görüldüğü gibi sadakat imkânsızdır. Bugün artık dünyada Artaud'nun arzusuna yanıt verecek bir tiyatro yoktur. Bu açıdan, Artaud'nun kendi teşebbüsleri de istisna değildir. Artaud bunu herkesten iyi biliyordu: Vahşet tiyatrosunun "bulmak gerektiğini" söylediği "grameri", daima, tekrar olmayan bir temsilin –tam mevcudiyet olarak anlaşılan ve ikizini kendi ölümüymüşçesine içinde taşımayan bir *yeniden*-sunumun, tekrarlamayan bir şimdi'nin, demek oluyor ki zamanın dışından bir şimdi'nin, şimdi-olmayan bir şimdi'nin– ulaşılamaz sınırı olarak kalacaktır. Şimdi'nin kendini şimdi olarak sunması, kendi kendine belirmesi, kendi kendini sunması, zaman sahnesini ya da sahne zamanını açması ancak şimdi'nin kendi iç farkına kucak açmasıyla, ancak kökensel tekrarının iç kıvrımında, ancak temsilde –yani diyalektikte– gerçekleşir.

Artaud bunu iyi biliyordu: "belli bir diyalektik..." Zira diyalektiğin *ufku* gerektiği gibi –sıradan bir Hegelciliğin dışında– düşünüldüğünde, bu diyalektiğin belki de sonluluğun, yaşam ile ölümün birliğinin, farkın, kökensel tekrarın –demek ki basit bir kökenin olmayışı anlamındaki trajedinin kökeninin– belirsiz/sınırsız hareketi olduğu görülecektir. Bu anlamda, diyalektik trajedidir; felsefenin ya da Hıristiyanlığın saf başlangıç fikrine karşı, "başlangıç zihniyeti"ne karşı mümkün olan yegâne olumlamadır: "Fakat başlangıç zihniyeti yüzünden durmadan saçmaladım ben ve durmadan ayırdım kendimi Hıristiyan zihniyeti olan bu başlangıç zihniyetinden..." (Eylül 1945). Trajik olan, tekrarın imkânsızlığı değil, zorunluluğudur.

Artaud vahşet tiyatrosunun basit mevcudiyetin saflığıyla değil, daha şimdiden temsille, "Yaradılışın ikinci aşaması"yla, basit bir kökenin çatışması olamayacak bir güçler çatışmasıyla başladığını ve tamamlandığını biliyordu. Vahşet o çatışmada uygulanmaya başlayabilir belki, fakat aynı suretle *delinme*'yi (*entamer*) de kabul etmesi gerekir. Köken daima

delinmiş'tir. Tiyatronun simyası budur: "Belki de daha ileri gitmeden, tipik ve ilkel tiyatrodan ne anladığımız sorulacaktır. Böylece problemin tam kalbine gelmiş oluruz. Nitekim tiyatronun kökeninin ve varlık sebebinin (ya da ezeli zorunluluğunun) ne olduğunu sorduğumuzda, işin metafizik tarafında şunu buluruz: hem çeşitli biçimlerde hem de biricik bir biçimde her dramın temel ilkelerini (ilke özelliklerini kaybedecekleri kadar olmasa da, sonsuz çatışma perspektiflerini özlü ve etkin, yani boşalmalarla dolu bir biçimde, içerecekleri kadar *yönlenmiş* ve *bölünmüş* olarak) içeren bir nevi temel bir dramın maddileşmesi, daha doğrusu dışsallaşması. Böyle bir dramı felsefi olarak analiz etmek imkânsızdır; ancak şiirsel olarak edilebilir... Böyle temel bir dram, gayet açık olduğu üzere, vardır ve Yaratımdan da daha zor bir şeyin, tek –ve *çatışmasız*– bir İradenin sonucu olarak temsil edilmesi gereken bir şeyin suretindedir. Bütün Büyük Gizemlerin temelinde olan bu dramın Yaratımın ikinci aşamasıyla –zorluğun ve İkizin ortaya çıktığı aşamayla, fikrin somutlaştığı madde aşamasıyla– birleştiğine inanmak gerekir. Öyle görünüyor ki basitliğin ve düzenin hüküm sürdüğü yerde ne tiyatro ne dram olabilir ve gerçek tiyatro da (ki şiir de böyledir ama farklı yollardan) ... kendini organize eden bir anarşiden doğar" (IV, s. 60-61-62).

İlkel tiyatro ve vahşet de dolayısıyla tekrarla başlar. Fakat temsilsiz bir tiyatro fikri, bir imkânsızlığın fikri, tiyatro pratiğini bir düzene oturtmamıza yardımcı olmasa da belki de başlangıcını, arifesini ve sınırını düşünmemize, bugün tiyatroyu tarihinin açılışından hareketle ve ölümünün ufkunda düşünmemize izin verir. Batı tiyatrosunun enerjisi böylece kendi olanaklılığıyla kuşatılabilir, zira onun bu olanaklılığı rastlantısal olmayıp bütün Batı tarihi için kurucu bir merkez ve bir yapılandırma yeridir. Fakat tekrar, merkezi de yeri de çalar; olanaklılığı hakkında söylediklerimiz ise ölümden bir *ufuk* olarak, doğumdan da geçmişte kalmış bir *açılma* olarak bahsetmemize mâni olmalıdır.

Artaud sınıra –saf tiyatronun olanaklılığına ve olanaksızlığına– olabildiğince yakın durmaya çalışmıştır. Mevcudiyet, mevcudiyet olabilmek için ve kendine-mevcudiyet olabilmek için, zaten hep kendi kendisini temsil etmeye başlamış, zaten hep delinmiştir. Olumlamanın kendisi de tekrarlanmak suretiyle delinmelidir. Bu da demektir ki temsil tarihini ve trajedi alanını açan baba katlinin, Artaud'nun da nihayetinde kaynağının en yakınında ama *tek seferde* tekrarlamak istediği bu cinayetin sonu yoktur ve belirsiz kez tekrarlanır. Bu cinayet tekrarlanmakla başlar. Kendi yorumuyla, açıklamasıyla delinir ve kendi temsili ona eşlik eder. Bu temsilde de silinir ve ihlal edilen yasayı doğrular. Bunun

için bir göstergenin, yani bir tekrarın olması yeterlidir.

Sınırın bu yüzünün altında ve içsel bir farkın olmadığı tekrarsız bir mevcudiyetin (ya da paradoksal olarak aynı anlama gelse de, saf bir farkın[12]) saflığını kurtarmak istediği ölçüde, Artaud da tiyatronun imkânsızlığını arzulamıştır; bizzat sahneyi silmek istemiş, daima babanın yaşadığı ya da musallat olduğu ve cinayetin tekrarlanıp durmasına bağlı bir yerde olanları artık görmemeyi arzulamıştır. *Ci-gît*'de kök-sahneyi indirgemek için "Ben Antonin Artaud, kendimin oğluyum / kendimin babası, kendimin anası / ve ben'im" diye yazan Artaud değil midir?

Bu şekilde teatral olanaklılığın sınırında durduğunu, sahneyi hem üretmek hem yok etmek istediğini Artaud en yakıcı biçimde biliyordu. Aralık 1946:

Şimdi de belki birçoklarını şaşkına çevirecek
bir şey söyleyeceğim.
Ben tiyatronun
düşmanıyım.
Hep öyleydim.
Tiyatroyu ne kadar seviyorsam,
tam da bu yüzden, o kadar düşmanım ona.

Hemen ardından görürüz ki boyun eğemediği şey tekrar olarak tiyatro, vazgeçemediği şeyse tekrar olmayan tiyatrodur:

Tiyatro tutkulu bir taşkınlık,
bedenden
bedene
ürkütücü bir aktarımı güçlerin.
İki kez gerçekleşemez bu aktarım.
Daha dinsizi yoktur Balililerin sisteminden,
bu aktarımı bir kez gerçekleştirdikten sonra,
bir başkasını bulmak yerine
özel büyüler sistemine başvurur,
edinilmiş jestlerden yoksun bırakmak için astral fotoğrafı.

12. Fark kavramına yeniden bir saflık sokulmak istendiğinde, kavram yine farksızlığa ve tam mevcudiyete itilir. Böyle bir hareketin referans niteliğinde bir Hegel karşıtlığının karşısında duran her girişim için ağır sonuçları vardır. Öyle görünüyor ki bundan kaçmanın tek yolu farkı varlığın mevcudiyet olarak belirleniminin dışında, varlık ve yokluk alternatiflerinin ve bunların hükmündeki her şeyin dışında düşünmek, farkı saf olmayan bir köken, yani aynı'nın sonlu ekonomisinde *différance* olarak düşünmektir.

Tekrarlanmayanın tekrarı olarak tiyatro, güçler çatışmasında ("kötülük değişmez yasa, iyi olansa bir çaba ve şimdiden bir vahşettir gelip öbür vahşetin üstüne binen") farkın kökensel tekrarı olarak tiyatro: Kendi kendinin temsiliyle başlayan bir vahşetin ölümcül sınırıdır bu.

Temsil zaten hep başlamış olduğundan, sonu da yoktur. Fakat sonu olmayan şeyin kapanımı düşünülebilir. İçerisinde farkın tekrarının sınırsızca/belirsizce tekrar ettiği dairesel sınır kapanımdır; diğer bir deyişle, bu tekrarın *oyun* alanıdır. Bu hareket oyun olarak dünyanın hareketidir. "Mutlak olan içinse, yaşamın kendisi bir oyun" (IV, s. 282). Bu oyun zorunluluk ile rastlantının birliği olarak vahşettir. "Sonsuz olan tanrı değil, rastlantı" (*Fragmentations*). Yaşamın bu oyunu sanatsaldır.[13]

Temsilin kapanımını düşünmek, öyleyse mevcudiyetin kendi kendisine doğmasına ve *différance* hareketiyle kendi kendisinden kaçtığı temsil yoluyla kendi kendisinden hazzetmesine izin veren o vahşi ölüm ve oyun kudretini düşünmektir. Temsilin kapanımını düşünmek, trajiği düşünmektir: yazgının temsili olarak değil, temsilin yazgısı, onun nedensiz ve dipsiz zorunluluğu olarak.

Bir şeyi daha düşünmektir: temsilin kapanırken de devam etmesinin neden *kaçınılmaz* olduğunu.

13. Yine Nietzsche. Bunlar bilinen metinler. Sözgelimi Herakleitos'un izinde: "Aynı şekilde, tıpkı çocuk ve sanatçı gibi, ebediyen canlı olan ateş de oynar, tüm masumiyetiyle yapar ve bozar – Aion'un kendi kendisiyle oyunudur bu... Çocuk bazen oyuncağı atar ama çok geçmeden masum bir hevesle yeniden başlar oyuna. Fakat ne zaman ki bir şey oluşturmaya başlar, o zaman bir yasaya ve içten gelen bir düzene uyarak bağlamaya, birleştirmeye ve biçimlendirmeye başlar. Yalnız estetik insan dünyaya böyle bakar, zira yalnız estetik insan sanatçıya ve sanat yapıtının nasıl ortaya çıktığına bakarak çoğulluk polemiğinin yine de nasıl yasayı ve hukuku barındırabildiğini; sanatçının nasıl hem yapıtın üzerinde durup onu temaşa ettiğini hem de içinde kalıp onu işlediğini; bir sanat yapıtı üretmek için zorunluluk ile oyunun, çatışma ile uyumun nasıl el ele vermesi gerektiğini öğrenir" (*Die Philosophie, im tragischen zeitalter des Griechen, Werke*, Hanser, III, s. 367-7; Türkçesi: *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, Say, 2015).

KISITLI EKONOMİDEN GENEL EKONOMİYE

Sakınmasız Bir Hegelcilik

Ne kadar haklı olduğunu bilmiyordu [Hegel].
(G. BATAILLE)

"Çoğu zaman Hegel bana apaçık görünür, fakat bu apaçıklığa katlanmak zor" (*Le coupable/Suçlu**). Neden bugün –bugün bile– en iyi Bataille okurları Hegel'in apaçıklığını bu denli hafife alanlar arasından çıkıyor? O kadar hafife alınıyor ki bu apaçıklık, temel kavramlara fısıltıyla yapılan bir gönderme –bazen ayrıntıya girmemek için bahanedir– teamüle yaslanmanın rahatlığı, metne karşı körlük, Bataille'ın Nietzsche'yle veya Marx'la suç ortaklığından dem vurmak, bu apaçıklığın baskısından kurtulmaya yetiyor. Belki de bu apaçıklık katlanılamayacak kadar ağır olduğundan, disipline girmek yerine omuz silkilip geçiliyor. Bataille'ın yaptığının aksine, insan belki bilmeden ve görmeden Hegelci apaçıklığın *tam ortasında* duruyor olduğundandır ki kendisini bu yükten arınmış zanneder. Böylelikle yanlış anlaşılan, hafife alınan bir Hegelcilik o muazzam kuşatıcı kaynaklarını nihayet hiçbir engelle karşılaşmaksızın kullanarak, tarihsel tahakkümünün sınırlarını genişletmekle kalır. Hegelci apaçıklık tam da bütün ağırlığıyla çöktüğü anda hiç olmadığı kadar hafif görünür. Bataille da bundan korkuyordu: Zaten ağırken, "akabinde daha da ağır olacak". Ayrıca herkesten çok Bataille, herkesten çok Nietzsche'ye yakın olmak, onunla özdeşleşecek kadar yakın olmak istemişse eğer, bu özel durumda, meseleyi basitleştirmek için bir gerekçe değildi bu:

* *Œuvres complètes*, V, *La Somme athéologique*, 1. Cilt, Paris: Gallimard, 1973. –*ç.n.*

Nietzsche'nin Hegel'den tek bildiği onun o bilindik bayağılaştırılmış haliydi. *Ahlakın Soykütüğü* göz kamaştırıcı berraklıktaki köle-efendi diyalektiğinin o zamanlar olduğu gibi bugün de ne kadar bilinmediğinin fevkalade bir kanıtı... insanın peş peşe gelen olanaklılıklarını belirleyen ve sınırlandıran bu hareketi kavramamış hiç kimse *kendi* hakkında bir şey bilemez. (*İç Deney**)

Öyleyse Hegelci apaçıklığa katlanmak, bugün, şu demektir: "aklın uykusu"ndan, canavarlar yaratan ve canavarları uykuya yatıran uykudan –her anlamda– geçmek; uyanmanın rüyanın bir oyunu olmaması için bu uykunun gerçek anlamda içinden geçmek gerekir. Rüyanın oyunu, diğer bir deyişle, aklın oyunu. Aklın uykusu belki de uykudaki akıl değil, akıl biçimindeki uykudur, Hegelci *logos*'un teyakkuzudur. Akıl kendi menfaatiyle alakalı derin bir uykuya nezaret eder. Fakat "aklın uykusu sırasında gelen bir apaçıklık uyanıklık özelliğini kaybederse ya da kaybedecek olursa" (*a.g.y.*), o zaman gözleri açabilmek için (Bataille'ın da ölümü göze aldığını bile bile gözlerini açmaktan başka amacı olmamıştır: "*görmemin* bu koşulu ölmektir") geceyi akılla, uyanık halde, onunla yatarak geçirmiş olmak gerekir: bütün gece, sabaha kadar, nihayet felsefe hayvanının da gözlerini açabileceği saate adeta ikizi gibi benzeyen, tıpkı gündoğumunun günbatımına benzediği gibi benzeyen şu öbür alacakaranlığa; bir başkasına değil, tam da o sabaha kadar. Zira o gecenin sonunda bir şeyler örülmüştü, körlemesine, yani bir söylemde; bu söylemle tamamlanan felsefe de kendi ötesindeki tüm figürleri, kendi dışarısına ait tüm biçimleri ve imkânları kendinde topluyor ve –yanı başında tutmak için onları– bekliyordu. Sırf onları dile getirmek suretiyle. Belki de bir kahkaha dışında. O da kesin değil.

Felsefeye (Hegelciliğe) gülmek –uyanmanın biçimi de budur aslında– o andan itibaren filozofun dolaştığı yollara aşina olan, onun oyununu bilen, hilelerini kullanan, kartlarıyla oynayan, stratejisini uygulamasına izin veren, metinlerini kendine mal eden koca bir "disiplin", koca bir "meditasyon yöntemi" gerektirir. Sonra, gülmeyi hazırlayan bu çalışma sayesinde –felsefe Bataille'a göre çalışmanın *ta kendisidir*– fakat ondan hızla, gizlice ve aniden koparak, ihanet ya da ayrılık biçiminde, kupkuru bir kahkaha patlar. Ama yine bazı ayrıcalıklı anlarda olur bu, ki bunlar anlardan ziyade deneyimin hep kabataslak çizilen hareketleri-

* *L'Expérience intérieure*, Paris: Gallimard, 1978; Türkçesi: *İç Deney*, çev. M. Mukadder Yakuboğlu, YKY, 6. basım, 2018. Tüm Bataille çevirileri bana ait. Bu kitapta "deney" diye çevrilen *expérience* kelimesi için metinde "deneyim" karşılığını tercih ettim. –*ç.n.*

dir; nadir, ürkek, hafif hareketler, aptalca bir gururdan muaf, gözlerden ırak, gülüşün güldüğü şeyin hemen yanı başında: öncelikle de iç daralmasının, ama yine Hegel'in söylemi tarafından yutulma tehdidine karşı, gülüşün olumsuzu bile dememek gerekir buna. Şimdiden, daha söze girerken belli olmaya başladığı üzere, Bataille'ın üzerinde düşündüğü *imkânsız* hep şu biçimde olacaktır: Felsefenin söylemini tükettikten sonra, bir dilin, bizim dilimizin ama aynı zamanda felsefenin de olmuş olan dilin sözlüğüne ve sözdizimine bu ortak mantığın hükmündeki kavram karşıtlıklarından, yine de taşan şey nasıl kaydedilir? Zorunlu ve imkânsız olan bu fazlalığın söylemi katlayarak tuhaf biçimlere sokması ve elbette onu sınırsızca/belirsizce Hegel'le hesaplaşmaya zorlaması gerekiyordu. Kopmalarla, "altüst etmeler"in eşlik ettiği veya etmediği "aşmalar"la geçen bir yüzyılı aşkın bir süre boyunca, nadiren Hegel'le ilişkinin bu denli zor tanımlanabildiği bir an olmuştur: Bir yandan Hegelci söyleme sakınmasız bir suç ortaklığı eşlik eder ve felsefi bir itiraz getirmeksizin onu sonuna dek "ciddiye alır"ken, bir anda kopuveren bir kahkaha ondan taşarak anlamını yok eder, her halükârda söylemin *kendisini* yerinden oynatan uç noktanın, yani "deneyim"in işaretini verir; bu da ancak iyi nişan alarak ve neye güldüğünü bilerek yapılabilir.

Bataille o halde Hegel'i de mutlak bilmeyi de ciddiye almıştır.[1] Böyle bir sistemi ciddiye almak, Bataille'ın bildiği gibi, ondan kavramlar çekip almayı veya ondan soyutlanan önermeleri işine geldiği gibi kullanmayı, yabancı bir söylemin ortamına taşıyarak onlardan birtakım sonuçlar çekip çıkarmayı kendine yasaklamak demekti: "Hegel'in düşünceleri o denli birbirine bağlıdır ki tutarlılıklarını teşkil eden hareketin zorunluluğu hesaba katılmadıkça ne anlama geldikleri anlaşılamaz" (*a.g.y.*). Bataille şüphesiz Hegelci akıldaki "zincir" fikrini veya zincirin anlamını sorgulamış, fakat onu bu şekilde, söz konusu zinciri kendi içindeki katılığını göz ardı etmeden, bir bütün olarak düşünmek suretiyle yapmıştır. Burada yapamayacak olsak da Bataille'ın farklı Hegel fi-

1. "Hegel'in tutumunu küçümsemek mi istemişim? Hayır, tam tersine! Hegel'in yaklaşımının kıyas kabul etmez enginliğini göstermek istedim ben. Bunu yapacağım diye çok ufak (hatta kaçınılmaz) da olsa uğradığı bir başarısızlığın üzerini örtemezdim. Kanımca, benim yan yana koyduklarımdan ortaya çıkan şey daha ziyade onun yaklaşımının olağanüstü eminliğidir. Hegel başarısızlığa uğradıysa, bunun bir hata yüzünden olduğu söylenemez. Bizzat başarısızlığın anlamı hataya yol açan şeyin anlamından farklıdır: Tek başına hata, belki de şans eseridir. Hegel'in 'başarısızlığı'ndan, genel olarak, sahici ve anlam yüklü bir hareketten bahseder gibi bahsetmek gerekir." "Hegel, la mort et le sacrifice" ("Hegel, Ölüm ve Kurban"), *Deucalion* 5 içinde (Neuchâtel, 1955).

gürleriyle ilişkisinin tarihi bir sahne olarak da betimlenebilir: "mutlak yırtılış"ı[2] üstlenen Hegel; "delirdiğini düşünen"[3] Hegel; bir yanda Wolff ve Comte ile diğer yanda "profesör bulutları" arasında, felsefenin bu "köy düğünü"nde, "Kierkegaard, yapayalnız, başında bir sızıyla, kendine sorup dururken",[4] hiç soru sormayan Hegel; "hayatının sonuna doğru", "problemi bir kenara koyarak", "derslerini tekrar edip kâğıt oynayan" Hegel; tıpkı *Tinin Fenomenoloji*'sini okurken olduğu gibi, önünde "buz gibi bir tamamlanmışlık izlenimine kapılmaktan kendimizi alamadığımız" "ihtiyar Hegel portresi"[5] ve nihayet "komik kısa özet"in[6] kahramanı Hegel.

Fakat sahneyi ve karakterleri bir yana koyalım. Dram her şeyden önce metinseldir. Hegel'le bitmek bilmez hesaplaşmasında, metinlerin kendilerine şüphesiz sadece kısıtlı ve dolaylı bir erişimi vardı Bataille'ın.[7] Bu durum, okumasını ve sorusunu kararın kritik noktalarına yönelt-

2. *A.g.y.*

3. "De l'existentialisme au primat de l'économie" (Varoluşçuluktan Ekonominin Önceliğine), *Critique* , no. 19, 1947. "Tuhaf bir şey Kierkegaard'un o gün bilemeyeceği şeyi bugün görebilmek: Kierkegaard gibi, Hegel'in de mutlak ideanın karşısında öznelliğin reddini deneyimlediğini. İlkece, reddeden Hegel olduğunda, meselenin kavramsal bir karşı çıkış olduğu düşünülebilir, oysa tam tersi. Bu olguyu felsefi bir metinden değil, bir dostuna yazdığı mektuptan anlıyoruz; iki yıl boyunca delirdiğini düşündüğünü söylüyor orada... Bir anlamda, Hegel'in bu hızlı cümlesinde belki de Kierkegaard'un uzun çığlığında olmayan bir güç var. Varoluşta –titreyen ve taşan varoluşta– çığlıktan nasıl şüphe edilemezse, bu cümleden de öyle edilemez", vs.

4. *Le petit,* Paris: Georges Hugnet, 1943.

5. "De l'existentialisme au primat de l'économie", *a.g.y.*

6. "Komik kısa özet – Hegel, bana öyle geliyor ki, en uç noktaya dokundu. Gençti daha ve delirdiğini düşünüyordu. Hatta bana öyle geliyor ki sistemini geliştirirken bile bunu kaçabilmek için yapıyordu (her nevi fetih bir tehditten kaçanların eseridir mutlaka). Sonuç olarak, Hegel *tatmin*'e ulaşır ve en uç noktaya sırt çevirir. *İçindeki yakarış ölür*. Kurtuluşu aramak, gene kabul edilebilir, insan yaşamaya devam eder; emin olmanın yolu yoktur, yakarmaya devam etmelidir. Hegel daha yaşarken kurtuluşa ulaştı, yakarışı öldürdü; *kendi kendini sakatladı*. Ondan geriye sade bir kürek sapı, modern bir insan kaldı. Fakat kendini sakatlamadan önce, şüphesiz en uç noktaya dokunmuş, yakarışı bilmişti: Belleği onu bir anlığına gördüğü o uçuruma geri götürür ama *sonunda yine siler onu*! Sistem bu siliştir" (*İç Deney*).

7. Bataille'ın Hegel okumasının tarihi üzerine, bkz. *Documents*'ın (1929) ilk makalelerinden *İç Deney*'e (1943) kadar; Bataille'ın Koyré'nin derslerinden ve özellikle de okumasındaki izleri açıkça daha baskın olan Kojève'in derslerinden edindikleri üzerine, bkz. Raymond Queneau, "Premières confrontations avec Hegel" (Hegel'le İlk Karşılaşmalar), *Critique*, no. 195-96, 1963. Şimdiden belirtelim ki, en azından Bataille'ın gözünde, neredeyse tamamen katıldığını kabul ettiği Kojève'in Hegel okuması ile hakiki Marksizm öğretisi arasında temel bir kopukluk yoktu. Bunu birden fazla metinde göreceğiz. Şimdilik şu kadarını bilmekle yetinelim: Bataille'ın Hegelcilikten olumlu

mekten onu alıkoymamıştır. Tek tek alınıp sözdizimleri dışında dondurulduğunda, Bataille'ın bütün kavramları Hegelcidir. Bunu teslim etmek fakat bununla kalmamak gerekiyor. Zira Bataille'ın bu kavramları tabi kıldığı sarsıntının şiddetli etkisi, bunları nasıl bir biçimlenime taşıyıp – fakat neredeyse neredeyse hiç dokunmadan– baştan kaydettiği iyice anlaşılmadığında, duruma göre Bataille'ın ya Hegelci olduğu ya Hegel karşıtı olduğu ya da Hegel'i bulandırdığı sonucuna varılacaktır. Her defasında da yanılgıya düşülecektir. Bataille'ın mecburen felsefi olmayan bir tarzda dile getirdiği ve bütün kavramlarının Hegelci kavramlarla, Hegel üzerinden de bütün metafizik tarihinin kavramlarıyla ilişkisini zora sokan biçimsel yasa ıskalanacaktır. Bataille'ın kavramlarının hepsi böyledir, bu yasanın sözcesini yeni baştan oluşturmak için burada ele alacağımız kavramlar değil sadece.

Anlamın Çağı: Efendilik ve Egemenlik

İlk olarak, *egemenlik* ilk bakışta *Fenomenoloji*'deki *efendilik*'in (*Herrschaft*) tercümesi değil mi? Efendilik işlemi "insanın genel olarak orada-olmanın evrensel tekilliğine bağlı olmadığı gibi, belirli bir orada-olmaya da bağlı olmadığını göstermesinden, dolayısıyla da yaşama bağlı olmadığını göstermesi"nden ibarettir, diye yazar Hegel (Jean Hyppolite çevirisi). Böyle bir "işlem" (Bataille'ın ayrıcalıklı âni ya da egemenlik edimini belirtmek için sürekli olarak kullanacağı bu kelime, köle-efendi diyalektiği hakkındaki bölümde her fırsatta karşımıza çıkan *Tun* kelimesinin o sırada tercih edilen tercümesiydi) öyleyse kişinin kendi yaşamını toptan *oyuna sürmesi* (*wagen*, *daransetzen*; *oyuna sürmek, bahis konusu etmek, riske atmak* Bataille'ın en sık kullandığı ve en önemli tabirlerden biridir) anlamına gelir. Köle, yaşamını oyuna sürmeyen, yaşa-

---

veya olumsuz olarak anladığının, onun nazarında bu haliyle bir Marksizm anlayışına karşılık gelmesi gerekiyordu. Yaşarken yayımlamamış olduğu *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu*'na (çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe, 1997) eşlik etmesi düşünülmüş bir kaynakçada bilhassa şu satırları okumak mümkündür: "Bu yapıt (Kojève'in *Hegel'i Okumaya Giriş*'i [kitabın kısmi çevirisi için bkz. *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, YKY, 2015]) *Tinin Fenomenolojisi*'nin bir açıklaması. Burada geliştirdiğim fikirler özünde orada mevcut. Geriye Hegelci analiz ile bu 'din kuramı' arasındaki mütekabiliyetleri açıklığa kavuşturmak kalıyor: İki temsil arasındaki farkların kolaylıkla indirgenebileceğini düşünüyorum." "Burada da yine Alexandre Kojève'in yorumunun Marksizmden kesinlikle uzaklaşmadığının altını çizmek istiyorum: Aynı şekilde, mevcut 'kuram'ın da yine sıkı sıkıya ekonomik analize dayandığı kolayca görülebilir."

mını korumak ve kendi de korunmak (*conserver*) isteyen kişidir (*servus*). Yükselerek yaşamın üzerine çıkmak, dosdoğru ölümün yüzüne bakmak suretiyle efendilik mertebesine, diğer bir deyişle, kendi-içinliğe, özgürlüğe, tanınma mertebesine ulaşılır. Özgürlük o halde yaşamın oyuna sürülmesinden (*Daransetzen des Lebens*) geçer. Efendi ölüm korkusuna göğüs gerebilmiş ve ölümün eserini sürdürebilmiş kişidir. İşte Bataille'a göre Hegelciliğin merkezi budur. Bu durumda "temel metin", *Fenomenoloji*'nin *Önsözü*'nde söylendiği gibi, bilmeyi "ölümle aynı düzeye"[8] yükselten metin olacaktır.

Köle-efendi diyalektiğinin nasıl zor ve dar dehlizlerden geçtiğini biliyoruz. Bunları hakkıyla özetlemek mümkün değil. Biz burada bunların Bataille'ın düşüncesinde yansırken ne gibi temel yer değişikliklerine uğradıklarıyla ilgileniyoruz. Öncelikle de efendilik ile egemenlik arasındaki farkla. Bu farkın bir anlamı olduğu dahi söylenemez: *Anlamın farkı*'dır, anlamı bir anlamsızlıktan ayıran *yegâne* aralıktır. Efendiliğin bir anlamı vardır. Yaşamın oyuna sürülmesi, anlamın kuruluşunda, özün ve hakikatin sunulmasında bir andan ibarettir. Kendinin bilincinin ve fenomenliğin, diğer bir deyişle anlamın sunulmasının tarihinde mecburi bir aşamadır. Tarihin –yani anlamın– bir zincir oluşturması veya dokusunun dokunabilmesi için efendi kendi *hakikatini deneyimlemelidir*. Bu da ancak birbirinden ayrılmaz iki koşulla mümkündür: Efendi, yaşamını riske atmak suretiyle kazandıklarının hazzına varmak için hayatta kal-

8. *Tinin Fenomenolojisi*'ne *Önsöz*'den bir pasajda böyle bir tutumun zorunluluğu kuvvetle ortaya konur. Bu harikulade metnin, en başından itibaren, sadece Hegel'in anlaşılması için değil, her anlamda "temel bir önemi" olduğuna hiç şüphe yok. "Ölüm, bu gerçekdışılığı böyle adlandıracaksak eğer, olabilecek en korkunç şeydir; dolayısıyla ölümün eserini sürdürebilmek en büyük gücü gerektirir. Âciz güzellik anlama yetisinden nefret eder, çünkü anlama yetisi ondan gücünün yetmediği şeyi talep eder. Fakat Tin'in yaşamı ölüm karşısında korkup kaçan ve yıkımdan korunmaya çalışan yaşam değil, ölüme katlanabilen ve ölümde kendini koruyan yaşamdır. Tin ancak kendi kendini mutlak bir yırtılış içinde bulmak suretiyle ulaşır hakikatine. Onun bu (muazzam) kudret olması, sözgelimi bir şeyden bahsederken 'bu bir şey değil' ya da 'yanlış bu' deyip onu (böylece) baştan savdıktan sonra başka bir şeye geçtiğimizde olduğu gibi, Olumsuzdan çark eden Olumlu olmasından ileri gelmez. Hayır, Tin ancak dosdoğru Olumsuzun yüzüne bakabildiği (ve) onun yanı başında kalabildiği müddetçe bu kudrettir. İşte bu yanı başında kalabilme söz konusu Varlıktaki olumsuzu dönüştüren sihirli güçtür" ("Hegel, Ölüm ve Kurban"). Burada alıntıladığımız Bataille bir yandan Jean Hyppolite'in tercümesine gönderme yapmakla birlikte (I. Cilt, s. 29), Alexandre Kojève tercümesini alıntıladığını söyler, ki yaptığı tam olarak bu değildir. Hyppolite ile Kojève'in o zamandan beri tercümelerinde değişiklik yaptıkları da hesaba katılırsa, elimizde bu metnin en azından beş farklı biçimi bulunuyor; bunlara bir de "özgün" metin (şu diğer ders) eklenebilir.

malı ve Hegel'in hayranlık verici bir biçimde betimlediği bu zincirlenmenin sonunda "bağımsız bilincin *hakikati*'nin kölelik bilinci olduğu" ortaya çıkmalıdır. Kölelik efendiliğe dönüştüğündeyse, bastırılmış kökeninin izini kendinde taşımaya devam edecek, "*bastırılmış* bilinç (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) olarak kendi içine girip tersine dönerek hakiki bağımsızlığa dönüşecektir". İşte Bataille da hep bu simetrisizlik üzerine, kölenin bu mutlak ayrıcalığı üzerine düşünmüştür. Efendinin hakikati köledir; efendi haline gelmiş olan köle de "bastırılmış" bir köle olmaya devam eder. Anlamın, tarihin, söylemin, felsefenin, vs. koşulu budur. Efendinin kendiyle ilişkilenmesi, kendinin bilincinin oluşması ancak kölelik bilincinin tanıma hareketinde dolayımlanmasıyla, ama aynı zamanda da şeyin dolayımlanmasıyla mümkün olur; bu şey başlangıçta köle için doğrudan doğruya zevkte yadsıyamayıp sadece üzerinde çalışabildiği, "hazırlayabildiği" (*bearbeiten*) temel özselliktir; bu da arzusuna ket vurması (*hemmen*) ve şeyin yok olmasını geciktirmesi (*aufhalten*) demektir. Hayatta kalmak, yaşama tutunmak, çalışmak, hazzı ötelemek, oyuna sürülenleri sınırlandırmak, ölümün dosdoğru *yüzüne* bakılan anda ölümü *uzak tutmak* – efendiliğin ve onun mümkün kıldığı bütün tarihin kölece koşulu işte budur.

Hegel'in açıkça söylediği gibi, efendi tehlikeye attığı yaşamı korumalıdır. Yaşamın bu ekonomisi olmaksızın, "ölümle varılan nihai kanıt aynı zamanda genel olarak benliğin kesinliğini de ortadan kaldırır". Öyleyse dosdoğru ölümün karşısına çıkmak –zorunlu olarak efendinin hakikatinden ve kendinin bilincinden geçen bir– anlamın mutlak surette kaybedilmesini göze almaktır. Bu şekilde *oyunda kazanılmak* istenen anlam etkisini ve avantajını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalınır. Bu saf ve basit ölüme, dilsiz ve verimsiz ölüme Hegel *soyut olumsuzluk* diyor ve karşısına "bilincin olumsuzlaması"nı koyuyordu: "bilincin olumsuzlaması öyle bir *ortadan kaldırır ki* o ortadan kaldırdığı şeyi aynı zamanda koruyup saklar" (*Die Negation des Bewusstseins, welches so* aufhebt, *dass es das Aufgehobene* aufbewahrt *und* erhält) ve ortadan kaldırdığı şey "aynı suretle, kaldırılmış olmasına rağmen var olmaya devam eder (*und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt*). Bu deneyimde, kendinin bilinci Yaşam'ın da kendisi için saf kendinin bilinci kadar vazgeçilmez olduğunu öğrenir."

Bataille'dan bir kahkaha kopar. Yaşamın –diğer bir deyişle aklın– bir oyunuyla, demek ki yaşam hayatta kalmıştır. Yaşamın yerine, el çabukluğuyla, başka bir yaşam kavramı, tıpkı akıl gibi orada kalacak ve asla aşılmayacak bir yaşam geçirilmiştir (zira, denecektir *Erotizm*'

de,* "*fazlalık* tanımı gereği aklın dışındadır"). Bu yaşam doğal yaşam veya efendilikte oyuna sürülen biyolojik varoluş değil, bu birincisine lehimlenip onu zapt eden, onu kendinin bilincinin, hakikatin ve anlamın oluşması için çalıştıran özsel bir yaşamdır. Yaşamın hakikati budur. Oyunda ortaya konulanı muhafaza eden, oyunun hâkimi olarak kalan, onu sınırlandıran, ona biçim ve anlam vermek suretiyle onu işleyen (*Die Arbeit... bildet*) *Aufhebung*'a müracaat edilmesiyle, bu yaşam ekonomisi de benliği ve anlamı korumakla, dolaşıma sokmakla ve yeniden üretmekle sınırlandırılmış olur; bundan böyle efendilik adı altında kapsanan her şey çökerek komediye dönüşür. Kendinin bilincinin bağımsızlığı tam da kendinin bilinci kendi kendini köleleştirerek özgürleştiği anda, *çalışmaya* koyulduğu, yani diyalektiğe girdiği anda gülünç hale gelir. Yalnızca gülme, diyalektiği ve diyalektikçiyi aşıp geride bırakır ve sadece anlamdan mutlak surette vazgeçildiğinde, ölüm mutlak surette göze alındığında, yani Hegel'in soyut olumsuzluk dediği şeyden hareketle kopar kahkaha. Asla meydana gelmeyen, asla kendini *sunmayan* bir olumsuzluk, zira kendini sunmasıyla yeniden çalışmaya başlaması bir olur. Asla düzanlamıyla *belirmeyen* bir gülme, zira genel olarak fenomenliği ve anlamın mutlak olanaklılığını aşar. "Gülme/kahkaha" kelimesinin kendisi de böyle bir kahkaha koparark –kendi anlam nüvesi de egemen işlemin *sistemi*'ne ("sarhoşluk, erotik coşku, kurban coşkusu, şiirsel coşku, kahramanlık, öfke, saçmalık", vs., bkz. *Méthode de méditation/Meditasyon Yöntemi***) doğru patlarken– okunmalıdır. Bu kahkaha efendilik ile egemenlik arasındaki farkın –onu *göstermeden*, özellikle de söylemeden– ışıldamasını sağlar. Egemenlik, ileride göreceğimiz gibi, efendilikten hem daha azı hem fazlasıdır; sözgelimi ondan daha az veya daha çok özgürdür ve bu özgürlük yüklemi hakkında söylediklerimizi efendiliğin bütün özellikleri için de söylemek mümkündür. Egemenlik, efendilikten hem daha çok hem daha az efendilik olmasıyla, bambaşkadır. Bataille egemenlik işlemini diyalektikten koparır. Anlamın ve bilmenin ufkundan ayırır onu. Öyle ki efendilikle benzer yönlerine rağmen, egemenlik artık fenomenolojinin zincirinde bir figür olmaktan çıkar. Noktasına virgülüne kadar figüre benzediği halde, figürün mutlak bir değişikliğe uğramış halidir. Analoji herhangi bir soyut özellikle sınırlandırılabilseydi, fark ortaya çıkmazdı. Egemenlik –oyuna sürmenin mutlaklığı– soyut bir olumsuzluk olmak bir yana, anlamın ciddi-

* *L'Erotisme*, Paris: Minuit, 1957; Türkçesi: *Erotizm*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Onur, 1993. *–ç.n.*

** Paris: Fontaine, 1947. *–ç.n.*

yetini oyuna kayıtlı bir soyutlama olarak ortaya çıkarmalıdır. Ölümle ilişkisi dahilinde egemenliği teşkil eden gülme, aksini söyleyenler olsa da,[9] bir olumsuzluk değildir. Kendi kendine güler; "majör" bir kahkaha "minör" bir kahkahaya güler; zira egemen işlem de kendi zevki içinde kendi kendisiyle ilişkilenmek için yaşama –iki yaşamı birbirine lehimleyen yaşama– ihtiyaç duyar. Öyleyse bir anlamda mutlak riskin simülasyonunu yapmalı, sonra da bu simulakruma gülmelidir. Egemen işlemin kendi kendine oynadığı bu komedide kopan kahkaha, içinde anlamın tamamen yitip gittiği şu adeta-hiçtir. "Bir çalışma olan" "felsefe",[10] "*her şeyden önce* gülmeyle ilişkilenmiş" olması gerektiği halde, bu gülme karşısında hiçbir şey yapamaz, hiçbir şey söyleyemez (*a.g.y.*). Bu yüzden gülme Hegelci sistemde yoktur. Sistemin olumsuz veya soyut bir yüzünün olmaması biçiminde bir yokluk bile değildir bu. "'Sistem'de şiir, gülme veya esrime hiçbir şey değildir. Hegel telaşla kurtulur bunlardan: Bilmeden başka amaç tanımaz. Onun o korkunç yorgunluğu, benim gözümde, kör noktadan duyduğu dehşettendir" (*İç Deney*). Gülünç olan, anlamın apaçıklığına *boyun eğmek*'tir; bir anlam olması gerektiğini, ölümle hiçbir şeyin ebediyen kaybolmaması gerektiğini, ölümün nihayetinde yine "soyut olumsuzluk" anlamını alması gerektiğini, çalışmanın daima olanaklı olması gerektiğini ve bu çalışmanın, zevki öteleyerek, oyuna sürmeye bir anlam, ciddiyet ve hakikat bahşetmesi gerektiğini söyleyen buyruğa boyun eğmektir. Bu boyun eğme felsefenin, Hegelci onto-lojinin özü ve temelidir. Mutlak komedi ise hesapsız harcama karşısında, anlamın mutlak –geri dönüşsüz ve sakınmasız– feda edilişi karşısında duyulan iç daralmasıdır. *Aufhebung* mefhumu (en âlâsından spekülatif kavram olarak, der Hegel, tercüme edilemez olma ayrıcalığı Almancaya aittir) gülünçtür, zira her olumsuzluğu yeniden temellük etmek, oyuna sürüleni *yatırıma* çevirmek, mutlak harcamayı *amorti etmek*, ölüme bir anlam verebilmek için uğraşırken, aynı suretle anlamın kaynaklarının hem beslenip hem de tükendiği anlamsızlığın dipsizliğine gözlerini kapamaya çalışan bir söylemin *meşguliyeti*'ni ifade eder. *Aufhebung*'un komedisine Hegel'in yaptığı gibi kayıtsız kalmak, kutsallık deneyimine, şimdi-burada mevcudiyetin ve anlamın per-

9. "Fakat gülme burada Hegelci anlamda *olumsuz*'dur." J.-P. Sartre, "Un nouveau mystique" (Yeni Bir Gizemci), *Situations I* içinde, Paris: Gallimard, 1947. Gülme olumsuz değildir, çünkü kahkahanın *kopuşu* saklanamaz, ne kendi kendisine zincirlenebilir ne de bir söylemde toparlanabilir: *Aufhebung*'a güler.

10. Georges Bataille, "Conférences sur le non-savoir" (Bilmeme Üstüne Konferanslar), *Tel-Quel*, no. 10.

vasızca kurban edilişine gözlerini kapamaktır. Böylelikle herhangi bir tinin/zihnin fenomenolojisine indirgenemeyecek bir deneyim figürü – iyi de bu iki kelimeyi kullanmaya devam edebilir miyiz?– belirir. Fenomenolojide (felsefedeki gülme gibi) *yersiz kaçan* bu deneyim, kurban yoluyla mutlak ölüm riskini taklit eder ve hem mutlak ölümün riskini, bu riske katlanmayı sağlayan aldatmacayı ve bunda bir anlam ya da hakikat bulmanın imkânsızlığını, hem de simulakrumda kutsalın açılmasıyla karışan şu gülmeyi üretir. Bataille felsefe için düşünülemez olan bu simulakrumu, felsefenin bu kör noktasını betimlerken, tabii ki bunu Hegelci *logos*'ta dile getirmek, dile getirir gibi yapmak zorundadır:

Yaptıklarının girdisinden çıktısından bihaber (bilinçsizce) hareket eden kurban insanı ile kendi nazarında mutlak olan bir Bilginin gereklerine teslim olan Bilge (Hegel) arasındaki derin farklardan ileride bahsedeceğim. Bu farklara rağmen, mesele daima (ve daima somut bir biçimle, diğer bir deyişle, kurucu unsurları birbirinden ayrılamaz olan bir Bütünün içinde) Olumsuzun dışavurulmasıdır. Olumsuzluğun ayrıcalıklı dışavurumu ölümdür, fakat gerçekte ölümün açığa vurduğu bir şey yoktur. İlkece, İnsan'ı kendi kendisi için açığa vuran şey onun doğal, hayvansı varlığının ölümüdür, fakat bu açığa vurma asla gerçekleşmez. Zira insanı sırtlayan hayvan öldüğünde, insanın kendisi de artık yoktur. İnsan en sonunda kendi kendisi için açığa çıkabilmek için ölmelidir, fakat bunu yaşarken –kendini ölürken seyrederek– yapmalıdır. Başka türlü söylersek, ölümün kendisi, tam da bilinçli varlığa son verdiği anda, (kendinin) bilinç(in)e dönüşmelidir. Bir anlamda, bir dalavereyle, meydana gelen (ya da en azından meydana gelmek üzere olan ya da anlamadan, kaşla göz arasında meydana gelen) de budur. Kurban ediminde, kurban eden öldürülen hayvanla özdeşleşir. Böylece kendi kendisinin öldüğünü görerek, hatta bir bakıma kendi iradesiyle, kurban etme silahıyla bir olarak ölür. Fakat komedidir bu! Ya da en azından komedi olurdu eğer ki başka bir yöntem olsaydı ölümün yaşayanları nasıl kuşattığını açığa vuracak: sonlu varlığın sonu, sadece *kendi* Olumsuzluğunun gerçekleştirebildiği ve gerçekleştirebileceği, onu öldüren, *bitiren* ve ebediyen ortadan kaldıran şu son... Öyleyse insan, her ne pahasına olursa olsun, gerçekten öldüğü anda yaşamalı ya da hakikaten öldüğü izlenimiyle yaşamalıdır. Bu güçlük *gösteri*'nin veya genel olarak *temsil*'in zorunluluğunu gösterir, zira gösteri veya temsildeki tekrar olmaksızın, tıpkı görünürde hayvanların olduğu gibi, ölüme yabancı, ölümden bihaber olabilirdik. Esasında hiçbir şey –gerçeklikten az çok ırak bir– ölüm kurmacasından daha az hayvansı değildir.[11]

11. "Hegel, Ölüm ve Kurban". Ayrıca bkz. *L'Expérience intérieure* içinde, "Postscriptum au supplice"in tamamı, bilhassa da s. 193 vd. Türkçesi: "İşkence İçin Ek Notlar", *İç Deney*, *a.g.y.*

Bu metnin Hegelci sürekliliğini kesintiye uğratan yalnızca simulakruma ve dalavereye yapılan vurgudur. Biraz ileride "neşe" konusunda söylenenler farkı iyice belirginleştirecektir:

Onu kurbana ve dolayısıyla (sanattaki, şenliklerdeki, gösterilerdeki) birincil bir *temsil* temasına yaklaştırmak suretiyle, Hegel'in tepkisinin çok temel bir insan davranışı olduğunu göstermek istedim... geleneğin ilelebet tekrarladığı şeyin âlâsıydı bu... Olumsuzluğun olumsuzluk olarak *bilincine varmak*, onun dehşetini, özel olarak da ölümün dehşetini kavramak, fakat ölümün eserini sürdürürken aynı anda dosdoğru yüzüne bakarak kavramak Hegel'in temel meselesi olmuştur. Dolayısıyla, Hegel "geri çekilenler"den ziyade "bu bir şey değil" diyenlerin karşısında durur. En çok da neşeli tepki gösterenlerden uzak durur gibidir. Bunun altını çiziyorum, zira naif tutum ile Hegel'in –*mutlak*– Bilgelik tutumu arasındaki karşıtlığı (aralarındaki benzerlikten sonra) olabildiğince açık ve net ortaya koymak istiyorum. Aslında bu iki tutumdan en az *mutlak* olanın en naif tutum olduğundan da emin değilim. Ölümün eseri karşısındaki neşeli tepkiye paradoksal bir örnek vereceğim. Bir İrlanda ve Gal geleneği olan *wake* pek bilinmese de daha geçen yüzyılın sonuna değin yaşatılmaya devam ediyordu. Joyce'un son yapıtı *Finnegans Wake*'in de konusu budur; Finnegan'ın ölüsü başında geçirilen geceyi anlatır (ama bu meşhur romanı okumak en hafif tabirle zordur). Galler ülkesinde, tabutu evin baş köşesine dik ve *açık olarak* yerleştirerek, ölüyü en güzel elbiseleri içinde ve başında silindir şapkasıyla sergilemek âdettendi. Ailesi bütün dostlarını davet eder, dostlar terk-i diyar eyleyenin şerefine bütün gece dans eder ve sağlığına birbiri ardına kadeh kaldırırdı. Söz konusu olan bir *başkası*'nın ölümü olsa da bu gibi durumlarda başkasının ölümü daima insanın kendi ölümünün imgesidir. Bu şekilde gülüp eğlenebilmek tek bir koşulda mümkündür: Şu anda bir başkası olan ölmüşün de mutabık olduğu kabul edilerek, şimdi içmekte olan kişi öldüğünde onun ölüsünün de şu an burada olan ölüden farklı bir anlamı olmayacaktır.

Bu neşe yaşamın ekonomisine ait değildir; "ölümün varlığını yadsıma arzusu"na yanıt vermez, her ne kadar ona olabildiğince yakın olsa da. Bu neşe korkuyu, iç daralmasını izleyen istemsiz kasılma değildir; "kıl payı kurtulmuş" olma hissiyle koyuverilen ve korkuyla olan ilişkisi olumlunun olumsuzla ilişkisi gibi olan minör kahkaha değildir.

Tam aksine, neşe, ölümün eserine bağlı olduğundan, içimi daraltır; daraldığım oranda neşem artarken, buna karşılık daralmam da şiddetlenir: Nihayetinde neşeli daralma ve daralmalı neşe bende bir soğuk bir sıcak "mutlak yırtılış"a yol açar; bu yırtılışta neşem yırtılışımı tamamlar, ne var ki ben sonuna dek, ölçüsüzce yırtılmış olmasam, neşemin ardından yıkılırdım.

Hegelciliğin kör noktası olan, *etrafında* anlamın temsilinin organize

olduğu bu *noktada* yıkım, ortadan kaldırma, ölüm ve kurban öylesine geri dönüşsüz bir harcama, öylesine radikal –burada *sakınmasız* demek gerek– bir olumsuzluk teşkil eder ki bunları artık bir süreçteki veya bir sistemdeki olumsuzluk olarak bile belirleyemeyiz: Bu noktada artık ne süreç ne sistem kalır. Söylemde (sürecin ve sistemin birliği), olumsuzluk daima olumluluğun öbür yüzü ve suç ortağıdır. Böyle bir anlam dokusu dışında olumsuzluktan bahsedilemez ve asla da bahsedilmemiştir. Gelgelelim egemen işlem, bu *sakınmasızlık noktası*, ne olumlu ne olumsuzdur. Ancak yüklemlerin üstünü çizerek ya da –bu durumda felsefenin mantığının dışına taşacak– çelişik bir üst üste bindirme yoluyla söyleme kaydedilebilir.[12] Kant ve Hegel'in muazzam devrimlerinin, aynı zamanda kopuş teşkil ettiklerini de unutmadan, bu bakımdan olumsuzluğun (Hegel düşüncesinde sistematik olarak etrafında düğümlenen bütün kavramlarla: ideallik, hakikat, anlam, zaman, tarih, vs.) en değişmez felsefi belirlenimini uyandırmaktan (*réveiller*) veya açığa çıkarmaktan (*révéler*) başka bir şey yapmadıklarını göstermek mümkündür. Muazzam devrim –neredeyse *sadece* demek geliyor içimizden– olumsuzu *ciddiye almak*'tan, olumsuzun *emeğine anlam* vermekten ibaret olmuştur. Oysa Bataille olumsuzu ciddiye almaz. Fakat bu yüzden Kant öncesi olumlu tam mevcudiyet metafiziklerine geri de dönmediğini söyleminde belirtmek durumunda kalır. Yıkımdan geriye dönüşün olmadığı noktayı, artık bir olumsuzluk gibi düşünme imkânımızın kalmadığı sakınmasız bir harcamayı söyleminde işaretlemek zorundadır. Zira olumsuzluk bir *imkân*'dır. Mutlak harcamanın sakınmasızlığına "soyut olumsuzluk" demek suretiyle, Hegel *telaşla* tam da olumsuzluk adı altında açığa çıkardığı şeyin kendisine gözlerini kapamıştır: anlamın ciddiyetine ve bilmenin güvenliğine çarçabuk varabilmek için. İşte bu yüzden "ne kadar haklı olduğunu bilmiyordu". Üstelik haklılığında, yani olumsuzun hakkından gelmekte ne denli haksız olduğunu da. "Mutlak yırtılış"ın ve olumsuzun "sonuna dek", "ölçü"süzce ve sakınmasızca gitmek demek, onun *mantığını* adım adım izlemek ve *söylemde, Aufhebung*'un (söylemin kendisi) bu mantığı anlamın kuruluşuyla ve içselleştirici belleğiyle –*Erinnerung*'la– işbirliğine zorladığı noktaya kadar gitmek demek değildir. Tam aksine, olumsuzun *yüzünü*, onu olumlunun şu güven verici *öbür* yüzeyi yapan şeyi kıvrana kıvrana yırtmak ve olumsuzun içinde artık olumsuz denemeyecek olan şeyi, bir anda, ortaya çıkarmak-

12. Michel Foucault da böyle bir "olumlu olmayan olumlama"dan bahseder, "Préface à la Transgression" (İhlale Önsöz), *Critique*, no. 195-96.

tır. Artık olumsuz denemez buna, çünkü saklı duran bir öbür yüzü yoktur, çünkü artık olumluluğa dönüştürülmesi mümkün değildir, çünkü anlamın, kavramın, zamanın ve hakikatin söylemde birbirine zincirlenmesine *ortak olamaz* (*collaborer*) artık, çünkü kelimenin tam anlamıyla *emek veremez* (*laborer*) ve "olumsuzun çalışması" olarak kabul edilemez olur. Hegel bunu görmeden görmüş, gizleyerek göstermiştir. Öyleyse Hegel'i sakınmasızca, sonuna dek, o istemese de ona hak vereceğimiz noktaya değin izlememiz ve Hegel'in kendi keşfini onun bu fazlasıyla *bilinçli* yorumundan koparmamız gerekir. Her metin gibi, Hegel'in metni de tek parçadan oluşmaz. Metnin kusursuz tutarlılığını bozmadan katmanlarını ayrıştırmak, metnin *kendi kendini yorumladığını* göstermek mümkündür: Her önerme yorumlayıcı bir karara bırakılmış bir yorumdur. Bütün Hegelci yorumların vardığı karar veya yorumlandığı ortam *mantıksal* sürekliliğin zorunluluğudur. Olumsuzluğu emek olarak yorumlamak ve söylem, anlam, tarih, vs. üzerine bahse girmek suretiyle, Hegel oyuna karşı, şansa karşı bahse girmiştir. Girdiği bahsin olanaklılığına, oyunun bilinçli olarak askıya alınmasının (sözgelimi benliğin kesinliğinin hakikatinden ve kendinin bilincinin bağımsızlığı olarak anlaşılan efendilikten geçiş) bizzat oyunun bir aşaması olduğuna; oyunun anlamın çalışmasını veya çalışmanın anlamını *içerdiğine* ve bunları *bilme* olarak değil kendine *kaydedilmiş* olarak içerdiğine gözlerini kapamıştır, zira anlam oyuna *bağlı*'dır; anlamsız bir oyunun biçimleniminde bir yere kaydedilmiştir.

Bundan böyle yorumlamanın anlamına hükmeden bir mantık olmadığına göre, mantık da bir yorum olduğuna göre, Hegel'in yorumunu – Hegel'e karşı– yeniden yorumlayabiliriz. Bataille'ın da yaptığı budur. Yeniden yorumlama Hegelci söylemin simülasyonunu yapan bir tekrardır. Bu tekrar sırasında, belli belirsiz bir yer değişikliğiyle, taklit edilen söylemin bütün eklemleri birbirinden ayrılır, bütün lehimleri patlar. Dalga dalga yayılan bir sarsıntı yaşlı kabuğu tümden çatlatır.

Esasında, Hegel'in tutumu kurban ediminin naifliğinin karşısına bilen bilinci ve söylemsel düşüncenin sonsuz düzenlemesini koyuyorsa da bu bilincin ve bu düzenlemenin yine de karanlıkta kalan bir noktası var: Hegel'in kurban "anı"nı tanımadığı söylenemez: Bu "an" *Tinin Fenomenolojisi*'nin bütün hareketinde içerilmiş, üstü kapalı olarak gösterilmiştir; orada, insanın yüklendiği şekliyle ölümün Olumsuzluğu, insan hayvanını insana dönüştürür. Fakat Hegel kurbanın tek başına ölümün hareketinin *tamamına* tanıklık ettiğini göremediği için, *Fenomenoloji*'nin önsözünde anlatılan –ve Bilge'ye özgü olan– son deneyim öncelikle *ilk* ve *evrensel* idi – ne kadar haklı oldu-

ğunu bilmiyordu, Olumsuzluk hareketini ne denli kusursuzca betimlediğini de. ("Hegel, Ölüm ve Kurban)

Egemenlik efendiliği *ikilemekle* diyalektikten *kaçamaz*. Ansızın bir karar sonucu yırtılıp ayrılarak bağımsız hale gelen bir parça gibi diyalektikten çekilip alınabildiği söylenemez. Egemenliği bu şekilde diyalektikten kesip ayırabilseydik, onu soyut bir olumsuzlamaya dönüştürür, onto-lojiği pekiştirirdik. Egemenlik diyalektiği, tarihi ve anlamın hareketini kesintiye uğratmak şöyle dursun, aklın ekonomisine temel unsurunu, ortamını ve bu ekonominin sınırlarını kuşatan sınırsızlaştırıcı anlamsızlığı verir. Egemenlik diyalektik sentezi ortadan kaldırmak şöyle dursun,[13] onu anlamın feda edilişine kaydeder ve orada işletir. Oyuna sürme –rastlantı veya şans gibi ortaya atılan bir şey olmayıp– olumsuzun çalışması biçiminde yatırıma dönüşürse, ölümü göze almak yetmez. Egemenliğin yine efendiliği, dolayısıyla ölümün anlamının *sunulması*'nı feda etmesi gerekir. Söylemde kaybedilen anlam böylece mutlak surette yok edilip tüketilmiş olur. Zira anlamın anlamı, duyular (*les sens*) ile anlamın (*le sens*) diyalektiği, duyusal olan ile kavramın diyalektiği, *anlam/duyu* (*sens*) kelimesinin –Hegel'in çok dikkat ettiği[14]– anlamlı birliği daima söylemsel anlamlamanın olanaklılığına bağlı olmuştur. Anlamı kurban eden egemenlik bu suretle söylemin olanaklılığını da karanlığa gömer: Sırf söylemi içeriden kesintiye uğratarak, bir kesmeyle veya söylemde bir yara açarak değil (soyut bir olumsuzluk), açılan böyle bir delikten ansızın girip söylemin sınırını ve mutlak bilmenin ötesini açığa çıkararak yapar bunu.

Şüphesiz, "anlamlı söylem"in karşısına Bataille bazen şiirsel sözü, esrik ve kutsal sözü koyar ("Fakat İnsan'ın *söylemsel düşüncesi* olan zekâ kölece çalışmaya bağlı olarak gelişmiştir. Sadece âciz güzelliğin düzlemiyle sınırlı olan kutsal, şiirsel söz, tam egemenliği dışavurabilme gücünü koruyordu. Öyleyse kurban edimi ancak anlamlı söylemle şekillenmediği ölçüde *egemen* ve *özerk* bir olma tarzıdır." "Hegel, Ölüm ve Kurban"), fakat bu egemen söz anlamlı söylemin yanı sıra gelişen *başka* bir söylem, başka bir zincir değildir. Tek bir söylem vardır, o söylem de anlamlıdır ve bu noktada Hegel'i savuşturmak imkânsızdır. Şiirsel ya da esrik olan, *her söylemde* kendi anlamının mutlak yitimine – kutsallık, anlamsızlık, bilmeme ya da oyun zeminine (zeminsizliğine),

13. "Hegelci teslisten sentez ânını çıkarıp atar" (J.-P. Sartre, *a.g.y.*).

14. Bkz. J. Hyppolite, *Logique et Existence. Essai sur la logique de Hegel* (Mantık ve Varoluş. Hegel Mantığı Üstüne Deneme), Paris: PUF, 1953, s. 28.

ancak bir zar atışıyla uyanmanın mümkün olduğu baygınlık haline– açılabilen şeydir. Egemenlik şiiri "şiirin *tema*'dan ve anlamdan vazgeçtiği an"da (*Meditasyon Yöntemi*) duyurur kendini. Fakat ancak duyurmakla kalır, zira böylelikle "kuralı olmayan bir oyun"a teslim olan şiir en çok o zaman ehlileşme ve "tabi kılınma" riskiyle karşı karşıya kalır. Tam anlamıyla *modern* bir risktir bu. Bu riskten kaçınmak için, şiire –Bataille'ın burada yazısının biçimi ve sıkıntısı olarak bir araya getirmeye çalıştığımız her şey için başlık olabilecek harikulade, fakat savunulamaz bir ifadeyle dediği gibi– "ondaki anlam yokluğuna açıklama getiren" bir "egemen olumlama eşlik etme"lidir. Bu olmaksızın şiir en kötü ihtimalle *tabi*, en iyi ihtimalle "araya sokuşturulmuş" olacaktır. Bu durumda "gülme, sarhoşluk, kurban ve şiir, hatta erotizm, *eve sokulmuş çocuklar* gibi alana *sokuşturulmuş* halde, özerk olarak, bir rezervde dururlar. Bunlar kendi sınırları içinde, etkinlik *imparatorluğu*'na karşı çıkamayan minör egemenler olarak kalır" (*a.g.y.*). Bataille'ın gerçeküstücülükle hesaplaşması esnasında düşündüğü haliyle edebiyat ile devrim arasındaki ilişkileri de *tabiiyet*, *araya sokuşturulma* ve *egemenlik* arasındaki aralıkta incelemek gerekir. Bataille'ın şiir hakkındaki fikirlerinin görünürdeki muğlaklığı bu üç kavramın biçimlenimiyle anlaşılır. Şiirsel imge "bilinenden bilinmeyene götürdüğü" ölçüde *tabi* değildir, fakat şiir şüphesiz "kölelik alanı"ndan çekip kopardığı ama hemen ardından "bilinmeyene erişmek demek olan şu iç yıkıma vermeyi reddettiği" metaforları tutttuğu ve onlara tutunduğu ölçüde "hemen hemen tümüyle düşkün şiir"dir. "Elde yıkıntılardan başka bir şey kalmamış olması üzücü, fakat bu elde bir şey kalmaması değil, bir elin verdiğini diğerinde tutmaktır":[15] yine Hegelci bir işlem.

Öyleyse anlamın dışavurumu olarak anlaşılan söylem egemenliğin bizzat kaybıdır. Öyleyse kölelik de anlam(ın) arzusundan başka bir şey değildir: Felsefe tarihiyle karışan *önerme*'dir bu; çalışmayı anlamın anlamı olarak, *tekhne*'yi de hakikatin serilmesi olarak belirleyen önerme; bütün gücüyle Hegelci anda toplanan önerme; Nietzsche'nin izinden giden Bataille'ın, sözcelenme noktasına taşımak, düşünülemez bir anlamsızlığın dipsizliğinden kesip almak ve eleştirisini nihayetinde majör oyuna sokmak istediği önerme. Bu durumda minör oyun da anlam yokluğuna –söylemde– yine bir anlam atfetmekten ibarettir.[16]

15. "İşkence İçin Ek Notlar", *a.g.y.*

16. "Sadece ciddiyetin *bir anlamı* var. Artık bir anlamı olmayan oyun ise ancak 'anlam yokluğu da bir anlamdır' diyebilmek kaydıyla ciddidir, fakat ayrım yapmayan

İki Yazı

Bu yargıların sonunda sessiz kalmalıydım ama yazıyorum. Paradoks yok bunda.

Fakat konuşmak gerekiyor. "Hiçbir sözün uygun düşmediği... hiç olmazsa, söylenmek zorunda":[17] egemenliği korumak, yani belli bir anlamda kaybetmek için, bir kez daha anlamının olanaklılığını değil, anlamsızlığının olanaklılığını sakınmak, saklamak için, şu imkânsız "açıklama" aracılığıyla onu her türlü olumsuzluktan ayırt etmek için. Sessizliğini koruyan bir söz bulmalıdır. İmkânsızın zorunluluğu: dilde –köleliğin dilinde– kölece olmayanı dile getirmek. "Kölece olmayan, dile getirilemez... Sessizlik fikri (erişilmez olan budur) savunmasız bırakıyor insanı! Bir anlam yokluğundan bahsedemem, tabii ona sahip olmadığı bir anlamı vermeyeceksem eğer. Konuştuğuma göre, sessizlik bozulmuştur. Hep bir *lema sabaktani* (Tanrım! Tanrım! Neden beni yüzüstü bıraktın?) tarihe son verir ve susmaktan âciz olduğumuzu haykırır suratımıza: Anlamı olmayan şeye anlam vermeliyim: Varlık nihayetinde imkânsız olarak sunulmuştur bize!" (*Meditasyon Yöntemi*). *Sessizlik* kelimesi "bütün kelimeler"in "en sapkın veya en şiirsel" olanıysa eğer, bu-

---

bir anlamsızlığın karanlığında daima yolunu kaybetmiş bir anlam olarak. Ciddiyet, ölüm ve acı oyunun kör hakikatinin temelidir. Fakat ölümün ve acının ciddiyeti düşüncenin köleliğidir" ("İşkence İçin Ek Notlar", *a.g.y.*). Ciddiyetin, anlamın, çalışmanın, köleliğin, söylemin, vs. birliği; insanın, kölenin ve Tanrı'nın birliği: Bataille'ın gözünde (Hegelci) felsefenin derin içeriği budur. Burada bunun en açık olduğu metinlere göndermekle yetiniyoruz. A) *L'Expérience intérieure*, s. 105: "Bu anlamda çabalarım Hegel'in *Fenomenoloji*'sini hem baştan alıyor hem de bozuyor. Hegel'in kurduğu yapı bir çalışma, bir 'proje' felsefesidir. Hegelci insan –Varlık ve Tanrı– projenin uygunluğuyla tamamlanır... Köle... döne döne sonunda evrenselin doruğuna ulaşır. Bu bakışın (ki her halükârda benzersiz ve bir bakıma erişilmez bir derinliktedir) sendelediği yegâne nokta, insanda projeye indirgenemez olandır: söylemsel olmayan varoluş, kahkaha, esriklik", vs. B) *Le coupable*, s. 133: "Hegel çalışmanın/emeğin felsefesini (bu *Knecht*'tir, *Fenomenoloji*'de Tanrı'ya dönüşen özgürleşmiş köledir, işçidir) geliştirirken rastlantıyı –ve gülmeyi– ortadan kaldırmıştır", vs. C) Bilhassa Bataille, "Hegel, Ölüm ve Kurban"da, Hegel'in nasıl bir *kaymayla* –ki buna egemen sözde tam da başka bir kaymayla karşı koymak gerekecektir– "olabildiğince yaklaştığı" bir egemenliği "kölelik için" ıskaladığını gösterir. "Hegel'in tutumunda egemenlik *söylem*'in açığa vurduğu ve Bilgenin zihninde bu açığa vurulmadan asla ayrılmayan bir hareketten ileri gelir. Dolayısıyla bu egemenlik tam anlamıyla egemen olamaz: Nitekim Bilge onu söylemin tamamlanmasını varsayan bir Bilgelik ereğine tabi kılmadan edemez... Hegel egemenliği bir yük gibi karşılayıp elinden bırakır" (s. 41-42).

17. "Bilmeme Üstüne Konferanslar".

nun sebebi anlamı susturur gibi yaparken anlamsızlığı *söylemesidir*; kendi kendine kayıp silinir, durmaz, *kendi kendini susturur*, ama sessizlik olarak değil, söz olarak. Bu kayma hem söyleme hem de söylem olmayan şeye ihanet eder. Bize dayatabilir kendini ama egemenlik aynı zamanda anlamdaki anlama, söylemdeki söyleme tam anlamıyla ihanet edecek şekilde onunla oynayabilir de. Bataille "bizi kaydıracak" "kelimeler" ve "nesneler" "bulmak gerek" derken "kaygan kelimelere örnek" olarak *sessizlik* kelimesini seçer (*İç Deney*). Neye doğru kaydıracak? Başka kelimelere, egemenliği haber veren başka nesnelere elbette.

Riskli bir kaymadır bu. Fakat bu şekilde yönlendiği için göze aldığı tehlike anlam kazanma ve söylemin figüründe egemenliği yitirme tehlikesidir: *bir anlam ifade etme*, hak verme –akla ve felsefeye hak verme– tehlikesi. Akla, felsefeye ve dolayısıyla da Hegel'e: anlamı dile getirmek üzere daha ağzımızı açtığımız anda daima haklı olan Hegel'e. Dilde bu riski göze almak, kurtarılmak istemeyeni –mutlak oyunun ve mutlak riskin olanaklılığını– kurtarmak için dili ikiye katlamalı, türlü numaraya, manevraya ve simulakruma başvurmalıdır.[18] Maskelere: "Kölece olmayan dile getirilemez: gülmek için bir sebeptir ...: esriklik için de aynısı geçerli. Kullanışlı olmayan şeyin (bir maskenin ardında) gizlenmesi gerekir" (*Meditasyon Yöntemi*). "Sessizliğin sınırında" konuşurken, bir strateji organize etmeli ve "eklemli dilin bozduğu egemen sessizliği –bir noktada– geri getirecek [kelimeler] bulmalı"dır (*a.g.y.*).

Eklemli dili dışarıda bırakan egemen sessizlik, öyleyse anlamlamanın kaynağı olarak anlaşılan farka, *belli bir tarzda*, yabancıdır. Süreksizliği siler gibi görünür ve Bataille'ın tıpkı *iletişim* gibi sürekli müracaat ettiği süremin (*continuum*) zorunluluğu da aslında böyle anlaşılmalıdır.[19] Sürem söylemsel farkın sınırlarını ihlal eden egemen bir işlemin ayrıcalıklı deneyimidir. Fakat bu sürem –ve burada egemenlik hareketinin en muğlak ve en kararsız noktasına geliyoruz– metafizikte *tasavvur edildiği* şekliyle anlamın veya şimdi-burada mevcudiyetin "tamlığı" değildir. Kendini olumsuzluğun ve harcamanın dipsizliğine doğru iten sürem deneyimi aynı zamanda mutlak farkın deneyimidir; Hegel'in herkesten daha derin bir biçimde düşündüğü fark olmaktan, yani tarihte (anlamın tarihinde) iş başında olan, mevcudiyetin hizmetindeki fark olmaktan çıkmış bir farkın deneyimidir. Hegel ile Bataille arasındaki fark

18. Bkz. "Discussion sur le péché" (Günah Üstüne Tartışma), *Dieu vivant* içinde, 4, Paris: Seuil, 1945 ve Pierre Klossowski, "A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille", *Critique* içinde, no. 195-96.

19. *L'Expérience intérieure*, s. 105 ve s. 213.

bu iki fark arasındaki farktır. *İletişim, süreklilik* veya *an* kavramlarını bulandırabilecek ikircimlilik böylelikle giderilebilir. Mevcudiyetin tamamlanması biçiminde *birbirleriyle özdeşleşir gibi olan* bu kavramlar farkın attığı kesiği gösterir ve keskinleştirir. "Temel bir ilke şu şekilde ifade bulur: 'İletişim' tam ve bozulmamış varlıklar arasında gerçekleşemez: İçlerindeki varlığı *oyuna sürmüş*, varlığı ölümün ve hiçliğin sınırına dayanmış varlıklar ister" (*Sur Nietzsche**). Egemen işlemin zamansal kipi olan *an* da tam ve deliksiz olarak şimdi-burada mevcut olacak bir *nokta* değildir: İki şimdi-buradalık arasında kayarak *elden kaçar*; şimdi-burada mevcudiyetin olumlayıcı elden kaçışı olarak farktır. Kendini vermez, ancak *çalınır*, hem şiddetli bir kırıp girme hem de ele avuca gelmez bir kaçış teşkil eden bir hareketle sürüklenir. An *kaçamak*'tır: "Bilmeme esas olarak iç daralması ama aynı zamanda da iç daralmasının ortadan kaldırılması anlamına gelir. Bu andan itibaren, ânın deneyimi dediğim kaçamak deneyimi kaçamak bir biçimde deneyimlemek mümkün olur" ("Bilmeme Üstüne Konferanslar").

Öyleyse kelimeler, "eklemli dilin bozduğu egemen sessizliği –bir noktada– geri getirecek [kelimeler] bulmalı"dır. Söz konusu olan, gördüğümüz gibi, bir *kayma* olduğundan, bulmak gereken, kelime olduğu kadar, bir noktadır, *desendeki bir yer*'dir, eski dilden çekip alınmış bir kelimenin, oraya konmuş ve böyle bir devinim kazanmış olmasıyla, kaymaya ve bütün söylemi kaydırmaya koyulacağı noktadır. Dile öyle bir stratejik büküm vermelidir ki bu büküm şiddetli, kaygan ve kaçamak bir hareketle dilin yaşlı bedenini eğip bükerek sözdizimini ve sözlüğünü majör sessizlikle ve (egemenliğin kavramından ve anlamından ziyade) egemen *işlem*'in ayrıcalıklı ânıyla ilişkilendirmelidir – bu işlem "tek bir kez meydana gelse bile".

Mutlak surette *benzersiz* bir *ilişki*: bir dilin egemen sessizlikle –eğilip kayarak kendisiyle ilişkilenmeye çalışan şeyle hiçbir simetriye, *hiçbir ilişkiye tahammülü olmayan* sessizlikle– ilişkisi. Bununla beraber, tabi anlamlar ile ilişkisizliğin kendisi olan, hiçbir anlamı olmayan ve serbestçe sözdiziminin dışında duran bir işlemi, titizlikle ve *bilimsel bir biçimde*, ortak bir *sözdizimine* yerleştirmesi gereken bir ilişki. İlişkiler bir ilişkisizlikle, bir bilme de bir bilmemeyle bilimsel olarak ilişkilendirilmelidir. "Egemen işlem yalnız bir kez mümkün olsa bile, düşünce nesnelerini egemen anlarla ilişkilendiren bir bilim mümkün"... (*Medi-*

* *Sur Nietzsche: Volonté de chance*, Paris: Gallimard, 1945; Türkçesi: *Nietzsche Üzerine*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı, 2000. –*ç.n.*

tasyon Yöntemi) "Bilginin terk edilmesine dayanan bir düzenli düşünme başlar böylece..." ("Bilmeme Üstüne Konferanslar").

Egemenlik efendilik olmadığından, bu bilimsel söyleme bir *arkhia* ya da bir sorumluluk ilkesi gibi hükmedemeyeceği için, çok zor, hatta imkânsızdır bunu yapmak. Efendilik gibi, egemenlik de şüphesiz yaşamı oyuna sürerek bağımsız olur; hiçbir şeye bağlanmaz, hiçbir şeyi saklamaz. Fakat Hegelci efendilikten farklı olarak, kendi kendisini saklamaya, kendisine dönmeye (*se recueillir*) ya da kendisinin veya aldığı riskin kârını toplamaya (*recueillir*) dahi çalışmamalıdır; "sahip olunan bir şey olarak dahi tanımlanamaz". "Ona tutunuyorum ama bir o kadar ona gülebileceğimden de emin olmasaydım yine bu kadar tutunabilir miydim ona?" (*Meditasyon Yöntemi*). Öyleyse işlemde bahis konusu olan şey bir kendinin bilinci, bir kendine yakın olabilme, bir kendini gözetebilme, bir kendine bakabilme değildir. Fenomenolojinin ortamında değilizdir. Daha bu ilk özelliğe bakarak anlaşılan şey –ki felsefe mantığıyla okunaksızdır– egemenliğin *kendi kendine hükmetmediğidir*. Genel olarak da hükmetmez: Ne başkalarına ne şeylere ne de söylemlere anlam üretme kaygısıyla hükmeder. Bataille'a göre nesnelerini egemen anlarla ilişkilendirmesi gereken ve her bilim gibi bir düzen, bir ilişki ve ilkesel olan ile türemiş olan arasında bir fark gerektiren bu bilimin önündeki ilk engel budur. *Meditasyon Yöntemi*'nde bu "engel" (Bataille'ın tabiri) örtbas edilmez:

> Egemen işlem hiçbir şeye tabi olmamakla kalmaz, kendiliğinden de hiçbir şeyi kendine tabi kılmaz, olası her türlü neticeye karşı kayıtsızdır; tabi olan düşünceyi sonradan egemen düşünceye indirgemek istesem, bunu yapabilirim, fakat sahici bir biçimde egemen olan şey bunu kayda almaz ve her zaman başka türlü kullanabilir beni.

Egemenlik birini ya da bir şeyi kendine tabi kılmaya çalıştığı anda, biliyoruz ki yine diyalektik tarafından yutulur; köleye, şeye ve çalışmaya, emeğe tabi olur. Galip gelmeyi istemek ve üstünlüğü koruduğunu varsaymak suretiyle başarısızlığa uğrar. Efendilik ise, başarısızlıktan korkmayı bıraktığı ve kendi kurban ediminin mutlak kurbanı olarak kendini kaybettiği zaman egemen olur.[20] Efendi ve egemen böylelikle aynı ölçüde başarısız olur[21] ve ikisi de başarısızlıklarını başarıya ulaştı-

20. Bkz. sözgelimi, *L'Expérience intérieure* (s. 196), "kurban eden... kurbanıyla birlikte yenik düşerek yiter", vs.

21. "Egemenlik, öte yandan, daima kaçan, kimsenin ele geçiremediği ve geçiremeyeceği nesnedir... *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, komünist sınıf mücadelesi ku-

rır: Biri kölenin dolayımına tabi olarak başarısızlığına anlam vermek suretiyle bunu yaparken (başarısızlığı ıskalayarak başarısız olmaktır bu), diğeri mutlak surette başarısız olarak bunu yapar (bu da köle olmamaya erişerek başarısızlığın bizzat anlamını kaybetmektir). Neredeyse algılanamaz olan bu fark, ki bir şeyin tersiyle yüzü arasındaki simetri dahi değildir, egemen yazının bütün "kaymalar"ını düzene koymalıdır. *Daima söz konusu olan* egemenliğin *özdeşliğini delip geçmelidir*. Zira egemenliğin özdeşliği, kimliği yoktur; egemenlik *kendi olmak* değildir, *kendi-için* değildir, *kendine ait* ya da *kendi-yanında* değildir. Hükmetmemek, diğer bir deyişle, köleleşmemek için, *hiçbir şeyi* kendine tabi *kılmamalı* (dolaysız tümleç), yani *hiçbir şeye ve hiçbir kimseye* tabi olmamalıdır (dolaylı tümlecin kölece dolayımlaması): Kendini sakınmasızca harcamalı; kendini kaybetmeli, bilincini kaybetmeli, kendinin belleğini ve kendi içselliğini yitirmelidir; *Erinnerung*'a karşı, anlamı asimile eden cimriliğe karşı *unutuş*'u, Nietzsche'nin bahsettiği *aktive Vergesslichkeit*'ı *icra etmeli* ve sonunda –efendiliğin nihai yıkımı olacaktır bu– artık kendini tanıtmaya, kabul ettirmeye çalışmaktan vazgeçmelidir.

Tanınmadan vazgeçiş hem yazma gereğini reçete eder hem de yazmaktan meneder. Daha doğrusu *iki yazı*'yı birbirinden ayırır. İzi *yansıtan* yazıyı meneder: Efendilik yazısı olan bu yazıyladır ki irade kendini izde korumaya, izde tanınmaya ve mevcudiyetini baştan oluşturmaya çalışır. Yine kölece olan ve dolayısıyla Bataille'ın hor gördüğü yazıdır bu. Fakat yazının bu hakir köleliği, geleneğin Platon'dan beri mahkûm ettiği kölelik değildir. Platon, konuşan kişinin mevcudiyeti ortadan kalktığı için kölece yazıyı sorumsuz bir *tekhne* olarak görür. Bataille ise, yaşamı –yaşamın hayaletini– şimdi-burada mevcudiyette muhafaza etme projesini kölelik olarak görür. Her iki durumda da belli bir ölümden korkulduğu doğrudur ve bu suç ortaklığının üzerinde düşünmek gerekir. Egemenlik aynı anda bir yazı daha tayin ettiğinden, problem iyice zorlaşır: Bu diğer yazı iz olarak izi üreten yazıdır. Bu izin iz olabilmesi için ondaki mevcudiyet daha vadedildiği andan itibaren sonsuza dek elden kaçmalı ve iz oluşurken de mutlak bir silinişin olanaklılığı olarak oluş-

---

ramının kaynağını teşkil eden bu *efendi* (derebeyi, egemen) - *köle* (emeğin kölesi olan insan) diyalektiğini izleyerek köleyi zafere taşır, ama kölenin görünürdeki egemenliği bu durumda özerk bir kölelik iradesinden başka bir şey değildir; egemenliğin yegâne sultanlığı başarısızlıktır" ("Genet", *La littérature et le mal* içinde, Paris: Gallimard, 1957; Türkçesi: *Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, 4. basım, 2016).

malıdır. Silinmez bir iz, iz değildir. Öyleyse *Bataille'ın yazı hakkındaki*, izle kurulan bu iki ilişki hakkındaki –bunlara minör ve majör ilişki diyelim– *önermelerinin oluşturduğu sistemi* baştan kurmamız gerekiyor.

I. Bir grup metnin tamamında, tanınmadan egemence vazgeçiş yazılanın silinmesiyle birleşir. Sözgelimi minör yazı olarak şiirsel yazının silinmesiyle.

Aklın bu kurban edilişi görünürde hayalîdir, ne kan dökülür ne de ona benzer bir şey olur. Bununla beraber, şiirden farklıdır, zira bütüncüldür ve saklı tuttuğu zevk yoktur – her halükârda sürdürülemeyecek keyfi bir kaymanın veya koyuverilmiş bir kahkahanın elverdiğinin dışında. Tesadüfen ondan geriye bir şey kalırsa da kendiliğinden unutulur, hasadın ardından tarlada kalan çiçek gibi. İleri bir megalomani hali varsayan –zira Tanrılaştığımız hissine kapılırız– bu tuhaf kurban edimi, yine de, bir durumda olağan sonuçlar doğurur: Zevkin kayıp elden kaçması, ama megalomaninin tümden tüketilememesi durumunda, kendimizi "tanıtma"ya, kalabalıklar için bir Tanrı olmayı arzulamaya mahkûm oluruz: Delilik için elverişli bir koşuldur bu, ama o kadar... Sonuna kadar gidilecekse, kendi kendini silmek gerekir; yalnızlığa göğüs germek, yalnızlığın pençesinde kıvranmak, *tanınmak*'tan vazgeçmek: orada adeta yokmuşçasına, delirmiş bir halde, istemeye istemeye ve ümitsizce katlanmak, başka yerde olmak... Düşünceyi (temelindeki şey yüzünden) diri diri gömmeli. En baştan yanlış anlaşılacağını, yanlış anlaşılması gerektiğini bilerek yayımlıyorum onu... Benim de, benimle beraber düşüncenin de, sonuna kadar anlamsızlığın karanlığına gömülmekten başka çaremiz yok. Düşünce yıkıma uğratır ve uğrattığı yıkım kalabalığa iletilemez, güçsüzler içinde en az güçsüz olanlara hitap eder sadece" ("İşkence İçin Ek Notlar").

Yine şu satırlarda:

Egemen işlem bu gelişmeleri *devreye sokar*: Bunlar bellekte kalmış bir izden ve işlevlerin sürdürülmesinden geriye kalanlardır; fakat bu işlem, meydana geldiği ölçüde, kayıtsızdır ve bu kalıntılarla alay eder (*Meditasyon Yöntemi*).

Hatta şu satırlarda:

Yazılı olanın yaşamaya devam etmesi mumyanın yaşaması gibidir (*Suçlu*).

II. Fakat egemen bir yazı vardır ki, aksine, söz ile anlamın kölece suç ortaklığına sekte vurmalıdır.

Tabi işlemlerin içimdeki oyununu yok etmek için yazıyorum (*Meditasyon Yöntemi*).

Öyleyse efendiliğin sınırlarını aşan bir oyuna sürme *yazının alanı*' dır; bu oyun minör yazı ile majör yazı arasında oynanır; efendi her ikisinden de bihaberdir, şu yazıdan ziyade bu yazıdan, şu oyundan ziyade bu oyundan bihaberdir ("Efendi için oyun ne minör ne majör, hiçbir şey değildi." "Bilmeme Üstüne Konferanslar").

Neden sadece budur yazının alanı?

Egemenlik her ilişkiden kendini arındırdığı ve sırrın karanlığında kaldığı zaman mutlaktır. Egemen iletişimin süremi bu gizli farkın gecesidir. Bu iki gereklilik arasında bir çelişki olduğuna inanmak meseleyi hiç anlamamak olur. Aslına bakılırsa, sadece felsefi efendilik/hâkimiyet mantığıyla anlaşılabilecek şeyi anlamak olur: Bu mantığa göre, aksine, tanınma arzusu, sırrın bozulması, söylem, işbirliği, vs. süreksizlikle, eklemlenmeyle ve olumsuzlukla uzlaştırılmalıdır. Sürekli ile süreksiz arasındaki karşıtlık, Hegel'den Bataille'a doğru kayıp durur.

Fakat bu kayma yüklemlerin çekirdeğini dönüştürmekten âcizdir. Egemenliğe atfedilen bütün sıfatlar (Hegelci) efendilik mantığından alınmıştır. Bizim veya Bataille'ın kullanabileceğimiz ya da kullanmamız icap eden ne bundan başka bir kavram ne bundan başka bir gösterge ne de kelime ile anlamın bundan başka bir birliği vardır. "Egemenlik" göstergesi dahi, kölelikle karşıtlığı dahilinde, efendilikle aynı kaynaktan çıkmıştır. İşleyişi dışında ele alındığında, onu efendilikten ayırt etmenin yolu yoktur. Hatta Bataille'ın metninde, egemenliğin klasik bir *özne* felsefesine, özellikle de Heidegger'in Hegel'de ve Nietzsche'de dahi metafiziğin özüyle karıştırıldığını gösterdiği şu *iradeciliğe*[22] sıkışıp kaldığı koca bir alanı soyutlamak mümkündür.

Efendilik mantığını egemenliğin "mantıksızlığı" denebilecek şeyden ayıran alan bizzat kavramın çekirdeğine kaydedilemediği ve kay-

22. Kimi önermeler, genel sözdizimleri ve yazımları dışında ele alındıklarında, gerçekten de bir iradecilik, *işleyen* bir öznenin faaliyetine dayalı koca bir özne felsefesi sergilerler. Egemenlik *pratik işlem*'dir (bkz. sözgelimi "Bilmeme Üstüne Konferanslar", s. 14). Fakat bu önermeleri, birbirlerine zincirleyerek veya kendi içine kaydederek bozan genel örgüye dokunmamak, Bataille'ın metnini *okumamak* olur. Nitekim, bir sayfa sonra şu satırları okuruz: "Üstelik 'egemen andan onu değiştirmeden, hakikaten egemen bir an olarak onu değiştirmeden bahsetmek mümkün değildir' demek de yetmez. En az ondan bahsetmek kadar, o hareketleri *bulmaya çalışmak* da çelişkilidir. Bir şeyi aradığımız anda, her ne olursa olsun o, egemence yaşamıyoruz demektir; şimdiki anı onu izleyecek gelecekteki bir âna tabi kılıyoruzdur. Çabalarımızın sonunda egemen âna erişebiliriz belki, bir çaba göstermek gerçekten gerekli de olabilir, fakat çaba gösterilen zaman ile egemen zaman arasında mecburen bir kesinti, hatta denebilir ki bir uçurum vardır."

dedilmemesi gerektiği için (zira burada ortaya çıkan, anlam çekirdeği ya da kavramsal atom diye bir şey olmadığı, daha ziyade kavramın farkların dokusunda üretildiğidir), bu alanın bir yazının kendi içindeki zincirlenişine ya da işleyişine kaydedilmesi gerekecektir. İşte *bu* –majör– yazıya *yazı* denecektir çünkü *logos*'tan (anlamın, efendiliğin, mevcudiyetin, vs. *logos*'undan) *taşar*. Bu yazıda –Bataille'ın peşinde olduğu yazı– görünürde kendi içinde değişmemiş olan *aynı* kavramların anlamı mutasyona uğrayacak, daha doğrusu içine kayıp korkunç bir şekilde boşluğunda düşmeye devam ettikleri anlam kaybıyla (görünürde kayıtsız kalsalar da) altüst olacaklardır. Burada bu düşüşün kesinliğine, felsefi kavramların bu şekilde amansızca kurban edilişine gözlerini kapayarak Bataille'ın metnini okumaya, sorgulamaya ve onu "anlamlı söylem"in *içerisinden* yargılamaya devam etmek ondan bir şeyler anlamak olabilir, fakat onu okumak olmadığı kesindir. Pekâlâ okunabilir – zaten hep okunmadı mı? – hem de büyük bir kıvraklıkla, kimi zaman yaratıcılıkla ve felsefi tedbirlerle. Okumamak burada Bataille'ın metninin biçimsel zorunluluğunu, kendine özgü parçalılığını, onun anlatılarla ilişkisini görmezden gelmektir (bu ilişkinin serüvenini gösterilen içerikleri uğruna gösterenlerini silen "felsefi" aforizmalarla veya felsefi bir söylemle basitçe yan yana koymanın mümkünü yoktur). Klasik kavramıyla anlaşılan mantıktan farklı olarak, hatta Kojève'in temalaştırdığı Hegelci *Kitap*'tan da farklı olarak, Bataille'ın yazısı, en üst raddesinde, biçim-içerik ayrımını kaldırmaz.[23] İşte bu yüzden yazıdır ve egemenliğin gereğidir.

Bu yazı (öğretme kaygısından ayrı olarak, sunduğu örnekle, bizi bugün burada ilgilendiren şey de bu) kaçınılmaz oldukları ölçüde klasik kavramları alıp birbirine zincirlemeye razı gelir ("Düşüncemi felsefi tarzda ifade etmekten kaçınamadım. Fakat filozoflara seslenmiyorum ben." *Meditasyon Yöntemi*); öyle ki bunlar, bir şaşırtmaca marifetiyle, olağan yasalarına görünürde boyun eğerken, belli bir noktada egemenlik ânıyla, mutlak anlam kaybıyla, sakınmasız harcamayla, artık felsefi yüzleri dışında olumsuzluk ya da anlam kaybı bile denemeyecek şeyle; dolayısıyla mutlak anlamın ötesindeki, mutlak bilmenin kapanımının veya ufkunun ötesindeki bir anlamsızlıkla ilişkilenirler. Bu hesaplı kaymayla sürüklenen[24] kavramlar kavram olmayan şeylere dönüşür; düşü-

23. Sartre'ın biraz geride atıfta bulunduğumuz çalışmasının birinci ve ikinci bölümleri birbirine şu önermeyle bağlanır: "Fakat biçim her şey değil, bir de içeriğe bakalım."

nülemezler, *savunulamaz* olurlar ("Savunulamaz kavramlar getiriyorum." *Le Petit*). Bataille'ın metni karşısında filozofun gözleri kamaşır çünkü onu filozof yapan, bu kayma karşısında kendinden eminliğini ve kavramın güvenliğini kaybetmemeye, onu *sürdürme*'ye yönelik yıkılmaz arzusudur. Filozof için Bataille'ın metni tuzaklarla doludur: Kelimenin ilk anlamıyla *skandal*'dır (aklın almayacağı bir şey).

Anlamın ihlal edilmesi bir anlamsızlığın dolaysız ve belirsiz *özdeşliğine* erişmek değildir; ne de anlamsızlığı *sürdürme* olanağına erişmektir. Bundan ziyade anlam çağının bir *epokhe*'sinden, anlam çağını askıya alan –yazılı– bir paranteze almadan bahsetmek gerekecektir: Fenomenolojik *epokhe*'nin tersi, zira bu sonuncusu *anlam adına ve anlamı gözeterek* hareket eder. Bu bizi yeniden anlama doğru kıvıran bir indirgemedir. Egemen ihlalse, bu indirgemenin indirgenmesidir: anlama indirgeme değil, anlamın indirgenmesi. Bu ihlal *Tinin Fenomenolojisi*'ni aşarken, en modern gelişmeleriyle birlikte genel olarak fenomenolojinin sınırlarını da aşar (bkz. *L'Expérience intérieure*, s. 19).

Bu yeni yazı egemen mercie *bağlı olacak* mıdır? Buyruklarına *boyun eğecek* midir? Hiçbir şeyi (egemenliğin bir özü olsaydı, "özü gereği" derdik) kendine tabi kılmayan şeye kendini tabi kılacak mıdır? Kesinlikle hayır; söylem ile egemenlik arasındaki benzersiz paradoks da budur. Majör yazıyı egemen işlemle ilişkilendirmek, ilişkisizlik biçiminde bir ilişki tesis etmektir; kopukluğu metne kaydetmek, söylemsel bilgi/bilme zincirini bu zincirde bir halka teşkil etmeyen bir bilmemeyle ilişkilendirmektir: Mutlak bir bilmeme ve onun dipsizliği üzerinde anlamın, tarihin ve mutlak bilme ufuklarının zarları atılır ya da bahisleri oynanır. Böyle bir ilişki "bilimsel" olarak kaydedilecektir, fakat bu durumda "bilim" kelimesi, sırf mutlak bir bilmemeyle ilişkiye sokulmak suretiyle, kendine ait normlarından bir şey kaybetmeksizin, sarsılarak köklü bir değişime uğrar. Ancak sınırları ihlal edilen kapanımda bilim denebilecektir buna, ama o zaman da bu adlandırmanın tüm gereklerini yerine getirerek yapmak gerekecektir bunu. Bilmeme bizzat bilimin sınırlarını aştığından, bilimin *kendisinin* nerede ve nasıl aşılacağını *bilecek* bir bilmeme bilimsel olarak nitelendirilemeyecektir ("Kim bilebilir hiçbir şey bilmemenin ne demek olduğunu?" *Le Petit*). Bilme tarihi tarafından diyalektikten alınma (kendini diyalektiğe veren) bir figür olarak sınırlandırılmış, belirlenmiş bir bilmeme olmayacaktır bu; her *episteme*'nin, her felsefenin ve her bilimin mutlak fazlalığı olacaktır. Ne "bilimcilik" ne de "gizemcilik" ile tanımlanabilen bu benzersiz ilişki ancak *ikili bir pozisyonla* düşünülebilir.[25]

Anlamsızlığın ortaya konuşu olmaktan ziyade anlamın olumlayıcı indirgenmesi olan egemenlik, dolayısıyla bahsettiğimiz bilimselliğe kaydın *ilkesi* ya da *temeli* değildir. Ne ilke ne temel olduğu için, güven verici bir *arkhe*, bir olanaklılık koşulu ya da söylem için bir aşkınsı beklentisinden kesin olarak kaçar. Burada artık felsefi hazırlıklara yer yoktur. *Meditasyon Yöntemi*'nin öğrettiği şudur: Yazı, disiplinli bir yol izlediğinde, bizi kesin surette artık bir yöntemin ve bir düşünme çabasının kalmadığı, egemen işlemin bunlardan koptuğu noktaya taşımalıdır (s. 73), zira egemen işlem kendisinden önce gelen, hatta onu hazırlayan hiçbir şeyle koşullanamaz. Nasıl ki egemen işlem uygulanmak, yayılmak, sürmek veya öğrenilmek istemiyorsa (otoritesi de bu yüzden, Blanchot'nun tabiriyle, *kendi kendisinin kefaretini öder* [*s'expier*]), nasıl ki tanınmak gibi bir amacı yoksa, her şeye rağmen vazgeçemeyeceği önkoşul olan söylemsel emeği tanımak için de kılını kıpırdatmaz. Egemenlik nankör olmalıdır. "Egemenliğim (...) yaptığım iş için asla minnet duymaz bana" (*Meditasyon Yöntemi*). Hazırlık bilinci tam da felsefi ve Hegelci bir kaygıdır.

Hegel'in (*Fenomenoloji*'nin önsözünde) Schelling'e yönelttiği eleştiri bu yüzden bir o kadar belirleyicidir. İşlemin gerektirdiği hazırlıkların altından hazırlıksız bir zihin kalkamaz (Hegel'in dediği gibi: tıpkı kunduracı olmayanın kundura yapmaya kalkışmasının anlamsız olacağı gibi). Bu çalışmalar kendilerine özgü uygulama tarzlarıyla yine de egemen işleme (olabildiğince uzağa giden varlık) ket vururlar. Egemen olmak tam da işlemin hazırlık koşuluna tabi kılınmasının reddini gerektirir. Egemen işlem ancak acilliği ortaya çıktığı takdirde meydana gelir: Acilliği ortaya çıktığında ise, özü gereği kendi dışındaki ereklere tabi olan, özü gereği kendileri erek teşkil etmeyen çalışmalara girişmenin zamanı geçmiş demektir. (*Meditasyon Yöntemi*)

Fakat yöntemin ve tarihselliğin ontolojik olarak bir olduğunu ilk gösterenin şüphesiz Hegel olduğu düşünülürse, buradan çıkarılması gereken sonuç egemenlikte *aşılan*'ın/*dışına taşılan*'ın sadece "özne" olmadığı (*Meditasyon Yöntemi*, s. 75), aynı zamanda tarihin kendisi olduğudur. Fakat klasik ve Hegel öncesi bir tarzda, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bir figür teşkil edecek tarihdışı bir anlama dönülecek olduğundan değil. Egemenlik anlamın bütün tarihini ve tarihin bütün anlamını, bun-

24. "Kelimelerin savrularak ama dikkatli kullanımı," der Sollers ("De grandes irrégularités de langage"), *Critique*, no. 195-96.

25. Sartre'ın incelemesinin ("Yeni Bir Gizemci") başlıca temalarından biri de gizemcilikle birlikte ele alınan bilimciliğin ithamıdır ("Sayın Bataille'ın düşüncesini çarpıtan aynı zamanda bu bilimcilik olacaktır").

ları her zaman anlaşılmaz bir biçimde birbirine lehimlemiş bütün bilme projesini ihlal eder. Bilmeme bu durumda tarih-aşırıdır,[26] ama sadece tarihin tamamlanışını ve mutlak bilmenin kapanımını kayda aldığı, bunları önce ciddiye alıp sonra aşmak ya da oyunda simülasyonlarını yapmak suretiyle onlara ihanet etmiş olduğu için.[27] Bu simülasyonda, bilmenin bütününü muhafaza eder ya da öngörürüm; kendimi ne belirli ve soyut bir bilmeyle ne de belirli ve soyut bir bilmemeyle sınırlarım; bunun yerine, mutlak bilme koşulundan kendimi arındırır, onu olduğu haliyle yerine geri koyar, artık hükmetmediği bir alana yerleştirip kaydederim. Öyleyse Bataille'ın yazısı bütün kavrambirimleri, diğer bir deyişle, bütün felsefebirimleri egemen işlemle, bütün anlamın geri dönüşsüz tükenişiyle ilişkilendirir. Anlamın kaynağına dalıp oradan çektikleriyle onu tüketir. Dikkatli bir cesaretle, etkin ve ekonomik bir biçimde dağıtması gereken şeyin kurucu kuralını tanıyacaktır.

Böylece Bataille'ın *genel ekonomi* dediği şeyin yollarında ilerler.

Genel Yazı ve Genel Ekonomi

Egemenlik yazısı en az iki özelliğiyle genel ekonomiye uyar: 1. Bilimdir, 2. nesnelerini anlamın sakınmasız yıkımıyla ilişkilendirir.

Meditasyon Yöntemi'nde *Lanetli Pay* şu satırlarla duyurulur:

> Düşünce nesnelerini egemen anlarla ilişkilendiren bilim aslında bir *genel ekonomi*'den ibarettir; bu nesnelerin birbirleriyle ve nihayetinde anlam kaybıyla ilişkili olarak anlamını tasavvur eder. Bu *genel ekonomi* meselesi *siyasal ekonomi* düzleminde yer alır, fakat bu isimle anılan bilim bir (ticari değerlerle) kısıtlı ekonomiden ibarettir. Söz konusu olan, servetin kullanımıyla ilgilenen bilimin temel problemidir. *Genel ekonomi*, ilk aşamada, tanımı gereği kullanılamaz olan enerji fazlaları üretildiğini ortaya koyar. Bu fazla enerji tamamen amaçsızca, dolayısıyla da tamamen anlamsızca kaybedilebilir ancak. İşte bu faydasız ve anlamsız, akıldışı *kayıptır* egemenlik.[28]

---

26. Sartre'ın ifade ettiği gibi, bilmeme ancak bilmenin güven verici kapanımında kendini gösteren ve tam olarak *tayin edilebilen* söylemsel, ekonomik ve ikincil yüzüyle tarihseldir ("... Bilmeme esasen tarihseldir, zira ancak belli birinin belli bir tarihte gerçekleştirdiği belli bir deneyim olarak tayin edilebilir"). "Aydınlatıcı anlatı" –hemen ardından Sartre *iç deneyim*'i böyle niteler– aksine, bilmeden, tarihten ve anlamdan yanadır.

27. Gerçekleştirilmesiyle "bilmemeye erişilen", "mutlak bilmenin nice bilgiden biri" haline geldiği *mutlak bilmeyi taklit etme* işlemi hakkında bkz. *L'Expérience intérieure*, s. 73 vd. ve özellikle 138 vd., Descartes'çı bilme modeli (her şeyin temeli olan sağlam bir zemin) ve Hegelci bilme modeli ("dairesellik") hakkındaki açıklamalar.

Bilimsel yazı olarak genel ekonomi, şüphesiz, egemenliğin kendisi değildir. Zaten egemenliğin *kendisi* diye bir şey de yoktur. Egemenlik anlam, hakikat, *şeyin-kendisinin-kavranması* gibi değerleri çözüp yok eder. Bu yüzdendir ki egemenliğin açtığı ya da egemenlikle ilişkilenen söylem hiçbir şekilde doğru, doğrucu ya da "samimi"[29] değildir. Egemenlik imkânsızdır, öyleyse *yoktur*, "bu kayıp"*tır* (Bataille koşacı vurgular). Egemenlik yazısı söylemi mutlak söylemsizlikle *ilişkiye* sokar. Genel ekonomi olarak, anlam kaybı değil, gördüğümüz gibi, "anlam kaybıyla ilişki"dir. Egemenlik yazısı anlam sorusunu açar. Bilmemeyi, imkânsızı değil, sadece bilmemenin etkilerini betimler. "...Bilmemenin kendisine gelince, ondan bahsetmek en nihayetinde imkânsızdır, ama etkilerinden bahsedebiliriz..."[30]

Bununla beraber, olağan bilen bilim düzenine de girmiş olmayız böylelikle. *Egemenlik yazısı ne işlem halindeki egemenlik ne de geçerli bilimsel söylemdir.* Bilimsel söylemin *anlamı* (yani, söylemsel içeriği ve yönü) bilinmeyenden bilinene ya da bilinebilir olana, zaten hep bilinene ya da öngörülen bilgiye giden ilişkidir. Genel yazının da bir anlamı olmakla beraber, anlamsızlıkla *ilişkiden başka bir şey olmadığından*, bu

28. Bu önermeleri "gerici" bir anlamda yorumlarsak büyük bir yanılgıya düşeriz. Fazla enerjinin belirli bir sınıf tarafından tüketilmesi anlamın yıkıcı tükenişi değildir; kısıtlı ekonominin alanında bir artıdeğerin anlamlı bir biçimde yeniden temellüküdür. Egemenlik bu bakış açısından mutlak surette devrimcidir. Fakat sadece çalışma, emek dünyasını yeniden organize edecek ve anlamın alanında, yani yine kısıtlı ekonominin alanında değerleri yeniden dağıtacak bir devrime nazaran da devrimcidir. Bu son hareketin zorunlu olduğu –ki Bataille bunu ancak kısmen (sözgelimi *Lanetli Pay*'da "Marx'ın radikalizmi"nden ve "Marx'ın egemence ifade ettiği devrimci anlam"dan bahsederken) ve çoğu zaman konjonktürel yaklaşımlarla karışık bir biçimde (sözgelimi *Lanetli Pay*'ın beşinci bölümünde) görmüştür–kesindir, fakat yalnızca genel ekonomi stratejisinde bir aşama olarak.

29. Egemenlik yazısı ne doğru ne yanlış, ne doğru sözlü ne de samimiyetsizdir. Kelimenin klasik doğru-yanlış, öz-görünüş karşıtlıklarını içermeyen anlamıyla, tamamen *kurmaca*'dır. Her türlü kuramsal ve etik sorudan ayırır kendini. Fakat aynı anda minör yüzüyle, Bataille'ın çalışmada, söylemde ve anlamda kavuştuğunu söylediği minör yüzüyle de bu sorulara sunar kendini. ("Beni yazmaya mecbur eden, bana öyle geliyor ki, delirme korkusu", *Nietzsche Üzerine*). Bu yüze ilişkin olarak, olabildiğince kolaylıkla ve olabildiğince haklılıkla, Bataille'ın "samimi" olup olmadığını sorabiliriz. Sartre da bunu yapar: "Öyleyse bizi hesapsızca, karşılık beklemeden ve ümitsizce kendimizi kaybetmeye çağıran bir davet bu. Peki samimi mi?" Biraz ileride: "Zira en nihayetinde Sayın Bataille da yazı yazıyor, Milli Kütüphane'de görevli olarak çalışıyor, kitap okuyor, sevişiyor, yemek yiyor."

30. "Bilmeme Üstüne Konferanslar". Bilimsel nesneler bu durumda bilmemenin "etkileri"dir. Anlamsızlık etkileri. Sözgelimi, teolojinin nesnesi olarak Tanrı: "Tanrı da bilmemenin bir etkisidir" (*a.g.y.*).

sıra orada tersine dönmüştür. Bilginin mutlak olanaklılığıyla ilişki orada askıya alınmıştır. Bilinen bilinmeyenle, anlam anlamsızlıkla ilişkilenir. "Serbest kalmış diyebileceğimiz (ama ben nötr demeyi tercih ediyorum) bu bilgi, kaynağındaki kölelikten kopmuş (kurtulmuş) bir işlevin kullanımıdır: İşlev daha önce bilinmeyeni bilinenle (sağlam olanla) ilişkilendirirken, kopup ayrıldığı andan itibaren, bilineni bilinmeyenle ilişkilendirir" (*Meditasyon Yöntemi*). Gördüğümüz gibi, "şiirsel imge"de sadece kabataslak çizilen harekettir bu.

Mesele mutlak bilmenin ufkunda veya *Logos*'un daireselliği uyarınca hareket eden tinin fenomenolojisinin böylece *altüst olması* değildir. Basitçe altüst olmak yerine, içerilir: Bilen içermeyle içerilmez, bilme ufuklarıyla ve anlam figürleriyle birlikte genel ekonominin açıklığına kaydolur. Genel ekonomi bu ufukları ve bu figürleri bir temelle değil, harcamanın dipsizliğiyle, anlamın *telos*'uyla değil, değerin *belirsiz/sınırsız* yıkımıyla ilişkilenecekleri şekilde kıvırır. Bataille'ın ateolojisi aynı zamanda bir a-teleoloji ve bir aneskatolojidir. Bu ateoloji, (şimdiden egemen olumlamadan ayırmak gereken) söyleminde dahi, negatif teolojinin yollarını izlemez; bu yollar Bataille'ı her seferinde büyülüyor ama belki de hâlâ, reddedilen tüm yüklemlerin ötesinde, hatta "varlığın (da) ötesinde", bir "üstün-özsellik" saklıyordu;[30] olan'ın kategorilerinin ötesinde, yüce bir olan ve yok edilemez bir anlam. "Belki de" dedik: Zira bu noktada Batı düşüncesinde söylemin birtakım sınırlarına ve en cesur atılımlarına temas ediyoruz. Uzaklık ve yakınlıkların kendi içlerinde birbirinden farklı olmadığını gösterebilirdik pekâlâ.

Tinin fenomenolojisi (ve genel olarak fenomenoloji) fenomenliğin figürlerini zaten hep öngörülen bir anlamın bilinmesiyle ilişkilendirdiğinden, kısıtlı bir ekonomiye karşılık gelir: "Servetin kullanımıyla ilgilenen bilim" tanımının terimleriyle söylersek, diyebiliriz ki bu ticari değerlerle sınırlı bir ekonomidir, nesnelerin anlamıyla ve kurulu değeriyle, nesnelerin *dolaşımıyla* sınırlı bir ekonomi. Mutlak bilmenin *daireselliği* bu dolaşımdan başkasına, *yeniden üretici tüketimin çevriminden* başka

31. Bkz. sözgelimi, Üstat Eckhart. Tanrı hakkındaki söylemin olumsuz hareketi olumlu onto-teolojinin bir aşamasından ibarettir. "Tanrı isimsizdir... Tanrı bir varlıktır dersem, bu doğru olmaz; varlığın üzerinde bir varlık ve üstün-özsel bir olumsuzlamadır" (*Renovamini spiritu mentis vestrae*). Onto-teoloji için bu yalnızca dilin bir cilvesinden veya dolambacından ibaretti: "Tanrı'nın bir varlık olmadığını ve varlığın üzerinde olduğunu söylediğimde, bu suretle onun varlığını inkâr etmiş olmadım; bilakis, ona daha yüce bir varlık atfettim" (*Quasi stella matutina*). Areopaguslu Sahte-Dionysos'ta da aynı hareket söz konusudur.

bir şeye hükmedemez, ondan başkasını içermez. Değerin mutlak üretimi ve mutlak yok edilişi, "tamamen amaçsızca, dolayısıyla da tamamen anlamsızca kaybedilebilir ancak" denen enerji fazlası... tüm bunlar kısıtlı ekonomi olarak anlaşılan fenomenolojiden kaçar. Kısıtlı ekonomi farkı ve olumsuzluğu ancak anlamın yüzleri, anları ya da koşulları olarak belirleyebilir, yani çalışma olarak. Fakat egemen işlemin anlamsızlığı ne anlamın olumsuzudur ne de koşulu, her ne kadar *aynı zamanda* öyle olsa da ve adı yüzünden öyle anlaşılabilse de. Bir anlam rezervi değildir. Olumlu-olumsuz karşıtlığının ötesinde durur, zira tüketme edimi anlam kaybına neden olsa da anlamının *hakikatinde* muhafaza edilen ya da bakılan mevcudiyetin (*bewahren*'in, muhafazanın) *olumsuz*'u değildir. Bu şekilde bozulan simetrinin etkileri söylemin bütün zincirine yayılmalıdır. Genel yazının kavramları, simetrik ikili seçeneklerine sıkışmış gibi görünmelerine ve bir biçimde bunların içinde kalmaları gerekmesine rağmen, ancak bunların dışına sürülmek, kaydırılmak kaydıyla *okunabilir*. Strateji bu içeride sıkışma ve bu dışarı atılmayla oynar. Sözgelimi şu *anlamsızlığın açıklaması* hesaba katıldığında, metafiziğin kapanımında değersizlik olarak *kendini gösteren* şey değer-değersizlik karşıtlığının, hatta değer kavramının ve anlam kavramının da ötesine *gönderir*. Söylemsel bilmenin güvenilirliğini sarsmak üzere *kendini* gizemli diye *gösteren* şey gizemli-rasyonel karşıtlığının ötesine *gönderir*.[32] Bataille hele ki yeni bir gizemci kesinlikle değildir. İç deneyim olarak *kendini gösteren* şey bir deneyim değildir, zira hiçbir mevcudiyetle, hiçbir tamlıkla ilişkilenmez, sadece azapta "sınadığı" imkânsızla ilişkilenir. Bu deneyim hiç de içsel değildir: Başka hiçbir şeyle, hiçbir dışarıyla (bir ilişkisizlik, sır ve kopukluk ilişkisi dışında) ilişkilenmediği için içsel gibi görünse de aynı zamanda bütünüyle (azabın pençesinde) *savunmasız*, çırılçıplak, dışarıya açık, sakınmasız ve vicdansız, derinlemesine yüzeyseldir.

Genel yazının bütün kavramları (bilim, materyalizm, bilinçdışı, vs.) bu şemaya sokulabilir. Yüklemler bir şey *demek için*, sözcelemek veya anlamlandırmak için değil, anlamı kaydırmak, onu ifşa etmek veya sap-

32. Bataille, Hegel ve Kojève'den ayrıldığı noktayı açıklamak için, "klasik gizemciliğin ötesinde", "bilinçli gizemcilik" sözlerinden ne anladığını açar: "Ateist gizemci, *kendinin bilincinde*, ölmesi ve yok olması gerektiğinin bilincinde olan gizemci, Hegel'in *açıkça kendisi hakkında* dediği gibi, 'mutlak bir yırtılış içinde' yaşar, fakat Hegel için bu sadece bir aşamadır: Hegel'in tersine, ateist gizemci için buradan çıkış yoktur, zira 'dosdoğru Olumsuzun yüzüne bakar', fakat onu asla Varlığa dönüştüremediği ve dönüştürmeyi de reddettiği için, bu muğlaklıkta kalakalır" ("Hegel, Ölüm ve Kurban").

tırmak için oradadır. Bu yazı illaki yeni kavramsal birimler üretmez. Kavramları da klasik kavramlardan illaki temel yüklemler biçimindeki bariz özelliklerle ayrılmaz, daha ziyade nitel kuvvet farklarıyla, yükseklik farklarıyla, vs. ayrılır; ki bunlar da sadece metafor yoluyla böyle nitelenir. Gelenekteki adlar terk edilmez ama bunlar *majör* ile *minör*, *arkaik* ile *klasik*, vs. arasındaki farklarla etkilenir.[33] Söylemde söylemi söylem fazlasından ayıran şeyi belirtebilmenin yegâne yolu budur.

Ne var ki bu taktik manevraların çalıştırıldığı alanı teşkil eden yazı, kavramsal anları nihayetinde içinde anlam bulacakları bir sistemin bütünlüğüne tabi kılmaktan ibaret değildir. Söylemdeki kaymaları, farkları ve sözdiziminin oyununu, öngörülen bir söylemin bütününe tabi kılmak değildir söz konusu olan. Aksine, genel ekonominin kavramlarını gerektiği gibi okuyabilmek için farkın oyunu kaçınılmaz olsa da ve her bir mefhumu kendi kaymasının yasasına yeniden kaydetmek ve egemen işlemle ilişkilendirmek gerekiyorsa da bu gerekler bir yapının tabi bir ânına dönüştürülmemelidir. Bataille okumasının bu iki darboğazın arasından geçmesi gerekir. Bu okuma, sanki "deneyim", "içsel", "gizemli", "çalışma", "maddi", "egemen", vs. gibi kelimelerin ne *demek oldukları* doğrudan doğruya içeriklerinden anlaşılabilirmiş gibi, mefhumlar sanki kendi kendilerinin bağlamıymış gibi, mefhumları birbirlerinden soyutlamamalıdır. Burada yanlışlık, kendisini söylemin doğal ortamı gibi sunan geleneksel bir kültür karşısındaki körlüğü, okumanın dolayımsızlığı

33. Yine burada da fark terimlerin içeriğinden daha önemlidir. Bu iki karşıtlık dizisini de (majör/minör, arkaik/klasik) yukarıda şiirselliğe ilişkin olarak ileri sürdüğümüz diziyle (egemen tabi-olmayış/araya sokuşturulma/tabiiyet) birleştirmek gerekir. "Öyle görünüyor ki bir tür âcizlik anlamına gelmiş olan" ve "sahici" egemenlik olarak "iktidar uygulama"yı (köleleştirici efendilik) reddeden arkaik egemenliğin karşısına, Bataille "hükmetme fikrine bağlı olan" ve dolayısıyla egemen işleme *–aynı ad altında–* tanınmayan bütün sıfatları (özgür, muzaffer, kendinin bilincinde, tanınan, vs., dolayısıyla dolayımlanmış ve kendinden sapmış, kölenin emeğiyle kendine sırt çevirdikten sonra kendine dönen öznellik) elinde tutan "klasik egemenlik fikri"ni koyar. Fakat Bataille egemenliğin "majör konumları"nın da en az minörler kadar "etkinlik alanına sokuşturul"abileceğini (*Meditasyon Yöntemi*) gösterir.

Dolayısıyla, majör ile minör arasındaki fark arkaik ile klasik arasındaki farka yalnızca benzer. Ne biri ne de diğeri klasik veya minör tarzda anlaşılmalıdır. Arkaik demek, felsefi söylemde belirlenmiş olan anlamıyla kökensel ya da sahici demek değildir. Majör ile minör arasındaki karşıtlık büyük ile küçük, yüksek ile alçak arasındaki karşıtlık gibi değildir. "Vieille taupe"ta ("Yaşlı Köstebek", Bataille'ın *Bifur*'ce reddedilen yayımlanmamış makalesi) yüksek-alçak karşıtlıkları, bütün "üst" (gerçeküstü, üstinsan, vs.) ve "alt" (yeraltı, vs.) anlamındaki karşıtlıklar, emperyalist kartal ile proleter köstebek gibi karşıtlıklar her türlü tersine dönme olanaklılıklarıyla beraber incelenir.

saymaktır. Fakat aynı şekilde, bağlama yöneltilen dikkati ve anlamlama farklarını da mutlak bir biçimsel hâkimiyet kurmayı olanaklı kılan ya da bunu vadeden bir *anlam sistemine* tabi kılmaktan kaçınmak gerekir; zira bu da anlamsızlık fazlasını silerek bilmenin kapanımına geri düşmek ve yine bir kez daha Bataille'ı okumamak olur.

Yine bu noktada da Hegel'le olan diyalog kritik önem taşır. Bir örnek verelim: Hegel ve Hegel'i takiben felsefi söylemin emin ortamına yerleşen hiç kimse "deneyim" gibi bir göstergeyi göstergenin düzenli kayması içinde okuyamazdı. Bataille *Erotizm*'de, bundan fazlasını söylemeden, şöyle yazar: "Hegel'in anlayışında dolayımsız olan kötüdür ve Hegel hiç şüphe yok ki benim deneyim dediğim şeyi dolayımsızlıkla ilişkilendirirdi." Halbuki iç deneyim majör anlarında, dolayımlamadan kopuyorsa da, bu onun dolayımsız olduğu anlamına gelmez. İç deneyim mutlak surette yakın bir mevcudiyetin hazzına varamaz ve, bilhassa, Hegelci dolayımsızlıkta olduğu gibi dolayım hareketine giremez. Felsefede, sözgelimi Hegel'in mantığında veya fenomenolojisinde sunuldukları haliyle hem dolayımsızlık hem de dolayımlılık *aynı şekilde* "tabi kılınmış"tır. Ancak bu suretle birinden diğerine geçiş olabilir. Egemen işlem öyleyse dolayımsızlık biçiminde tabiiyeti de askıya alır. Fakat bu suretle çalışmaya ve fenomenolojiye geri dönmediğini görmek için felsefi *logos*'tan çıkıp düşünülemez olanı düşünmek gerekir. Dolayımlı ile dolayımsız aynı anda nasıl ihlal edilebilir? Bütün olarak (felsefi) *logos*'un anlamına "tabiiyet" nasıl aşılır? *Belki* majör yazıyla: "İkincil işlemlerin içimdeki oyununu yok etmek için yazıyorum (nihayetinde fuzuli bir çaba)" (*Meditasyon Yöntemi*). Sadece *belki* ve "nihayetinde fuzuli bir çaba" olarak, zira bu yazı bize hiçbir güvence sunmamalıdır; bize hiçbir kesinlik sağlamaz, hiçbir sonuç, hiçbir fayda getirmez. Mutlak surette maceraperesttir; bir teknik değil, bir şanstır.

Nötrün İhlali ve Aufhebung*'un Yerinin Değiştirilmesi*

Klasik karşıtlıkların ötesinde, egemenlik yazısı beyaz veya nötr müdür? Herhangi bir şeyi ancak *ne şu ne bu* biçiminde dile getirebildiğine göre, böyle olduğu düşünülebilir. Bataille düşüncesiyle Blanchot düşüncesi arasındaki yakınlıklardan biri de bu değil midir? Bataille da bize nötr bir bilgi önermiyor mudur? "Serbest kalmış diyebileceğimiz (ama ben nötr demeyi tercih ediyorum) bu bilgi, kaynağındaki kölelikten kopmuş (kurtulmuş) bir işlevin kullanımıdır... bilineni bilinmeyenle ilişkilendirir" (biraz geride alıntılamıştım).

Fakat burada *nötr* olanın egemen işlem değil, söylemsel bilgi olması üzerinde dikkatle durmalıyız. Nötrlük özü gereği olumsuzdur (*ne-uter**); ihlalin olumsuz yüzüdür. Egemenlik, *söylemiyle*, klasik mantığın bütün çelişkilerini veya bütün karşıtlıklarını nötrleştiriyorsa da nötr değildir. Nötrleşme bilgide ve yazının sözdiziminde gerçekleşir, ama egemen ve ihlalci bir olumlamayla ilişkilidir. Egemen işlem klasik karşıtlıkları *söylemde* nötrleştirmekle yetinmez, söylemle, *hatta nötrleştirme çalışmasıyla da* bir sistem oluşturan yasayı veya yasakları (majör olarak anlaşılan) "deneyim" ile ihlal eder. "Nötr bir bilgi" önerdikten yirmi sayfa sonra Bataille şöyle yazar: "Nötr bir bilginin mümkün olduğunu mu söylüyorum? Egemenliğim kuşun şakıdığı gibi karşılar onu içimde ve yaptığım iş için asla minnet duymaz bana."

Ayrıca söylemin yok edilişi basit bir silerek nötrleştirme değildir. Kelimeleri çoğaltır, birbirlerine karşı sürer, onları yegâne kuralı anlamdışı oyunun egemence olumlanması olan sonsuz ve dipsiz bir yer değiştirişin girdabına çeker. Klasik söylemin izlerini silen beyaz bir sözün ihtiyatı, içine kapanması veya sonsuz mırıltısı değil, kelimeleri ölümün neşeyle olumlanması içinde yakıp tüketen ve harcayan bir nevi göstergeler potlacıdır bu: Bir kurban etme ve bir meydan okumadır.[34] Sözgelimi:

> Önceleri egemen işleme *iç deneyim* veya *olanaklının uç noktası* diyordum. Şimdi bir de *meditasyon* diyorum. Kelime değiştirmek herhangi bir kelime kullanmanın ne kadar can sıkıcı olduğunun göstergesi (bütün adlar içinde en usandırıcı olanı da *egemen işlem*: *komik işlem* bir anlamda daha az aldatıcı olurdu); aslında *meditasyon* demeyi tercih ederim ama onun da sofu bir görünümü var. (*Meditasyon Yöntemi*)

Ne oldu şimdi? Sonuçta hiçbir şey söylemedik. Hiçbir kelime üzerinde durmadık; zincirin dayandığı bir şey yok, kavramlardan hiçbiri talebi karşılamıyor; hepsi birbirini belirlediği halde, aynı anda birbirini yok ediyor veya nörtleştiriyor. Fakat oyunun kuralını, daha doğrusu kural olarak oyunu *olumlamış* olduk – onunla beraber, söylemi ve can sıkıntısının (herhangi bir kelimeyi anlamının güven verici özdeşliğiyle kullanmanın sıkıntısı) olumsuzluğunu aşma zorunluluğunu da.

* *Lat.* "ikisi de değil". *–ç.n.*

34. "Oyun, oyuna karşı gelen şeye açıkça ve sakınmasızca meydan okumak değilse eğer, hiçbir şey değildir" (Bataille'ın ayrıca "Gülmekten Ölmek ve Ölmeye Gülmek" başlığını vermeyi düşündüğü şu yayımlanmamış *Din Kuramı*'nda kenara aldığı bir not).

Fakat söylemin bu ihlali (ve dolayısıyla genel olarak yasanın ihlali, zira söylem sadece normu veya anlam değerini, diğer bir deyişle, genel olarak yasallık unsurunu ortaya koymak suretiyle ortaya konabilir), her ihlal gibi, sınırlarını aştığı şeyi bir biçimde muhafaza ve teyit etmelidir.[35] İhlalin *ihlal olduğunu* ileri sürmenin ve böylece "bir yasayı çiğnemenin şiddetinde verili" olan kutsallığa erişmenin yegâne yolu budur. *Erotizm*'de "çelişkili bir deneyim olan yasağı ve yasağın ihlali"ni betimleyen Bataille şu cümleye bir not ekler: "Fakat ihlal 'doğaya dönüş' ten farklıdır: Yasağı tümüyle ortadan kaldırmadan kaldırır." Not da şudur: "Bu işlemin Hegelciliği üzerinde durmak gereksiz; diyalektikte tercümesi imkânsız olan Almanca *aufheben* (muhafaza ederek aşmak) fiiliyle ifade edilen âna karşılık gelir."

"Üzerinde durmak gereksiz" midir? İhlal hareketini, Bataille'ın dediği gibi, (kölenin zaferi ve anlamın kurulması demek olduğunu yeterince gördüğümüz) Hegelci *Aufhebung* kavramı kapsamında anlayabilir miyiz?

Burada Bataille'ı Bataille'a karşı yorumlamamız, daha doğrusu Bataille'ın yazısının bir katmanını başka bir katmanından hareketle yorumlamamız gerekiyor.[36] Söz konusu notta Bataille için bariz gibi görü-

35. "Klasik mantığa indirgenemez... ve sanki kendisine uygun bir mantık oluşmamış... jest," der Sollers "Le Toit"da. Bu metin daha başında bütün yalancı ihlal biçimlerini ve "yasaya itiraz etmeksizin boyunduruğunda yaşayan insan ile yasa kendisi için bir anlam ifade etmeyen insan" (bu sonuncu durumda baskı sadece "ikiye katlanmış" tır) arasındaki suç ortaklığını okumaya elverişli toplumsal ve tarihsel figürleri *sistemleriyle* alıp maskelerini düşürür. "Le Toit: essai de lecture systématique" (Çatı: Sistematik Okuma Denemesi), *Tel Quel*, no. 29.

36. Her söylem gibi, Hegel'inki gibi, Bataille'ın söylemi de yorumlardan oluşan bir yapı biçimindedir. Halihazırda yorum niteliğinde olan her bir önerme başka bir önermeyle yorumlanabilir. Öyleyse, Bataille'ın metni dışına çıkmadan ve ihtiyatlı bir biçimde ilerlersek, bir yorumu alıp onu yorumlayan yorumdan ayırarak sistemin başka önermelerine bağlanan başka bir yoruma tabi kılabiliriz, ki genel sistematikliği bozmadan bir düşüncenin kendi kendisini yorumlamasındaki güçlü ve zayıf anları görebilmek anlamına gelir bu (bu güç farkları sonlu söylemin stratejik zorunluluğundan kaynaklanır). Biz de bu yorum ve okumamızda, doğal olarak, majör anlar olarak yorumladığımız anlardan geçerek onları birbirine bağlamaya çalıştık. Bu noktada, Bataille'ın izinden giderek, anlam ve hakikat çağının askıya alınması hakkında yazdıklarımız bu "yöntem"i –bilmenin kapanımında böyle adlandırdığımız şeyi– haklı çıkarıyor. Bu da bizi gücün ve zayıflığın *kural*'ını belirlemekten ne azat ne de menediyor. Bu kural daima şunlara bağlıdır:

1. egemenlik ânının uzaklığı,
2. bilmenin katı normlarının anlaşılmaması.

En büyük güç, en gözüpek ihlali gerçekleştirirken dahi yasaklar sisteminin (bilme,

nen bir şeyi tartışmaya açmak suretiyle, burada bütün Hegelci söylemin ne şekilde kaydırıldığını, bu yer değiştirmenin figürünü –Bataille'ın zannettiğinden bile daha az Hegelci olduğu anlamına gelen şeyi– belki de netleştirebiliriz.

Hegelci *Aufhebung* tümüyle söylemin içerisinden, anlamlama sisteminin veya çalışmasının içerisinden gerçekleşir. Bir belirlenimin hakikati, içinde yadsınıp muhafaza edildiği başka bir belirlenimde açığa vurulur. Sonsuz bir belirlenimsizlikten sonsuz bir belirlenime doğru, belirlenimden belirlenime geçilir ve sonsuzun huzursuzluğuyla gerçekleşen bu geçiş, anlamı birbirine zincirler. *Aufhebung* mutlak bilmenin *çemberinde* içerilir, asla onun kapanımını aşmaz, asla söylemin, çalışmanın, anlamın, yasanın, vs. bütünlüğünü askıya almaz. Mutlak bilmenin örtücü biçimini, bu biçimi muhafaza ederek dahi, asla kaldırmadığından, Hegelci *Aufhebung* baştan sona Bataille'ın "çalışma dünyası" dediği şeye, diğer bir deyişle, bu niteliğiyle ve bütünlüğü içerisinde algılanmayan yasağın dünyasına aittir. "Kısmen çalışmaya adanmış olan insan topluluğu da *yasaklarla* tanımlanır; yasaklar olmasaydı, özü itibariyle olduğu şey olan şu *çalışma dünyası* haline gelemezdi" (*Erotizm*). Dolayısıyla Hegelci *Aufhebung* kısıtlı ekonomiye aittir ve bir yasaktan diğerine geçmenin biçimidir; yasağın *dolaşımı*'dır, yasağın hakikati olarak tarihtir. Bu yüzden Bataille *Aufhebung*'un sadece *içi boş* biçimini, onu da *analojik* olarak anlamın dünyasını anlamsızlığın dünyasına bağlayan ihlal ilişkisini tayin etmek (*daha önce hiç yapılmamış bir şey*) için kullanabi-

---

bilim, felsefe, çalışma, tarih, vs.) zorunluluğunu sürdürmeye ve tanımaya devam eden bir yazının gücüdür. Yazı daima sınırın bu iki yüzü arasında yazılır.

Bataille'ın söylemindeki kimi zaaflar bir anlamda felsefi bir bilgisizlik teşkil eden şu belirli bilmeme haliyle kendini gösterir. Sözgelimi Sartre haklı olarak "hakkında sık sık ve genellikle yersiz konuştuğu Heidegger'i açıkça hiç anlamamıştır" ve dolayısıyla "felsefe öcünü alır" diye yazar. Buradaki Heidegger göndermesiyle ilgili söylenebilecek çok şey var. Bunu başka bir vesileyle yapmaya çalışacağız. Şimdilik şu kadarını belirtmekle yetinelim: Bu hususta olduğu gibi başka pek çok hususta da Bataille'in "yanlışları" aynı dönemde "uzman filozoflar"ın Heidegger okumasına damgasını vurmuş yanlışların bir yansımasıydı. *Dasein* için (Corbin çevirisi) *insan-gerçekliği* (*Sein und Zeit*'ın ilk dört paragrafındaki uyarılara rağmen benimsenerek korkunç sonuçlara yol açmış bir ucube) karşılığını benimsemek, hatta bunu bir söylemin bizzat esası yapmak, ısrarla "Nietzsche'ye ve yazarımıza [Bataille] ortak bir hümanizm"den bahsetmek gibi şeyler de Sartre adına felsefi olarak son derece *riskliydi*. Bu hususa Bataille'ın metnini ve bağlamını aydınlatmak için dikkat çekiyorsak da ne bu *risk*'in tarihsel zorunluluğundan ne de artık bizim konjonktürümüz olmayan bir konjonktürde bu riskin uyanışın bedeli olduğundan şüphemiz var. Tüm bunlar takdiri hak ediyor. Uyanış da zaman da gerekliydi.

lir. Bu yer değişikliği paradigmatiktir: Felsefe içi bir kavram, en âlâsından spekülatif kavram olan bir kavram, olası her felsefebirimin tam anlamıyla fazlalığını teşkil eden bir hareketi bir yazıda tayin etmeye zorlanır. Bu hareket böylelikle felsefenin naif veya doğal (Hegel düşüncesinde aynı zamanda kültürel demektir) bilincin bir biçimi olarak belirmesine yol açar. Kısıtlı ekonomide sıkışıp kaldığı sürece, *Aufhebung* bu doğal bilincin esiridir. *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki "biz" kendi tarihine ve figürlerinin belirlenimlerine gömülmüş naif bilincin bilmediği şeyin bilinmesi olarak sunulsa da doğal ve bayağı olarak kalır, zira *geçişi*, geçişin *hakikati*'ni sadece anlamın veya değerin dolaşımı olarak düşünür. Doğal bilincin, yani *anlamı* –daima nereden gelip nereye gittiğini– *bilmek* için çembere kapanan bilincin anlamını veya anlam arzusunu geliştirir. Tarihin (anlamın tarihinin) üzerinde yükseldiği oyunun dipsizliğini *görmez*. O ölçüde de felsefe, Hegelci spekülasyon ve mutlak bilme –ve bunların hükmettiği ve kapanımlarında sonsuza dek hükmedeceği her şey– doğal ve bayağı kölelik bilincinin belirlenimleri olarak kalır. Kendinin bilinci kölelik bilincidir.

En uç bilme ile bayağı –en genel olarak paylaşılan– bilgi arasındaki fark sıfırdır. Hegel düşüncesinde dünyanın bilgisi ilk gelenin bilgisidir (Hegel için anahtar soruyu, delilik ile akıl arasındaki farka ilişkin soruyu Hegel değil, ilk gelen belirler: "mutlak bilme", bu noktada, bayağı mefhumu teyit eder, ona dayanır, onun biçimlerinden biridir). Bayağı bilgi içimizde adeta başka bir *doku* gibi!... Bir anlamda, *görmemin* koşulu bu "doku"dan kurtularak ortaya çıkmamdır. Şüphesiz hemen ardından demem gerekir ki *görmemin* bu koşulu ölmektir. Hiçbir zaman *görme* şansım olmayacak! (*Meditasyon Yöntemi*)

Anlamın bütün tarihi, tuvalin bir noktasında, köle figüründe toplanıyor ve onunla *temsil ediliyorsa* eğer ve Hegel'in söylemi, Mantık, Kojève'in bahsettiği Kitap köle(nin) dil(i), yani işçi(nin) dil(iy)se eğer, o zaman bunları soldan sağa ya da sağdan sola, gerici bir hareket ya da devrimci bir hareket olarak, hatta aynı anda ikisi birden olarak da okumak mümkündür. Büyük harfli Kitabın yazıyla ihlalinin sadece belirli bir yönde okunabilmesi saçma olurdu. *Hem* ihlal halinde kendini sürdüren *Aufhebung*'un biçiminden ötürü saçma, *hem de* bir anlam ihlali için fazlasıyla anlamlı olurdu. Sağdan sola ya da soldan sağa: Bu iki çelişik ve aşırı anlamlı önerme aynı oranda isabetsizdir. Belirli bir noktada.

Çok belirli bir noktada. O zaman tespit edilen bu isabetsizliğin ne gibi sonuçlar doğurduğuna olabildiğince yakından bakmak gerekiyor. Bu tespiti yaparken onun kontrollü bir kullanımdan tamamen vazgeç-

mek, onu başkasına havale etmek veya terk etmek ya da herhangi bir ele –sağ ya da sol– teslim etmek genel stratejiden hiçbir şey anlamamak demektir.

... *görmemin* koşulu bu "doku"dan kurtulup ortaya çıkmamdır. Şüphesiz hemen ardından demem gerekir ki *görmemin* bu koşulu ölmektir. Hiçbir zaman *görme* şansım olmayacak!

O halde bir yanda mutlak bilmenin bayağı *dokusu*, diğer yanda *göz*'ün ölümcül açıklığı. Bir metin ve bir bakış. Anlamın köleliği ve ölüme uyanış. Minör bir yazı ve majör bir ışık.

Birinden ötekine –bambaşkasına– bir metin. Usulca gözün yapısını çizen, açıklığı resmeden, "mutlak yırtılış"ı dokumayı göze alan, içinde hâlâ daha okunabilir bir şeyler kaldığı için yine "katılaşıp" köleleşmiş kendi dokusunu mutlak surette yırtan metin.

BEŞERİ BİLİMLERİN SÖYLEMİNDE YAPI, GÖSTERGE VE OYUN

Şeyleri yorumlamaktan çok yorumları yorumlamak gerek. (MONTAIGNE)

BELKİ DE YAPI KAVRAMININ tarihinde "olay" diyebileceğimiz bir şey gerçekleşmiştir. Ya da bu "olay" kelimesi tam da yapısal –veya yapısalcı– düşüncenin görevi icabı indirgemesi veya şüphe etmesi gereken bir anlam yüküyle gelmiyor olsaydı, öyle diyebilirdik. Biz yine de buna "olay" diyelim ve kelimeyi her ihtimale karşı tırnak içine alalım. Öyleyse nedir bu "olay"? Dışarıdan bakıldığında bir *kopuş* ve bir *ikilenme* biçimindedir.

Yapı kavramının, hatta kelimesinin de *episteme*'yle, yani hem Batı bilimi hem de Batı felsefesiyle aynı yaşta olduğu, köklerini gündelik dilin toprağına daldırdığı ve *episteme*'nin bunları oradan toplayıp metaforik bir yer değiştirmeyle kendi içine aldığı kolaylıkla gösterilebilir. Bununla beraber, tayin etmek istediğim olaya değin yapı, daha doğrusu yapının yapısallığı, her ne kadar her zaman iş başında olmuş olsa da daima nötrleştirilmiş, indirgenmiştir. Bu da ona bir merkez vermek, onu bir mevcudiyet noktasıyla, sabit bir kökenle ilişkilendirmek suretiyle yapılagelmiştir. Bu merkezin işlevi sadece yapıyı yönlendirmekten, dengelemekten, organize etmekten ibaret değildir (aslında organize olmayan bir yapı düşünülemez); her şeyden önce, yapının *oyunu* diyebileceğimiz şeyin yapının organizasyon ilkesiyle sınırlandırılmasını sağlamaktır. Şüphesiz bir yapının merkezi, sistemin tutarlılığına yön verir ve onu organize ederken, bütüncül biçimin içerisinde unsurların oyununu oynamasına izin verir. Bugün bile hâlâ her türlü merkezden yoksun bir yapı, düşünülmez olanın ta kendisini temsil eder.

Ne var ki merkez, açtığı ve mümkün kıldığı oyunu aynı zamanda kapatır. Merkez olmasıyla, içeriklerin, unsurların ve terimlerin birbiri ye-

rine artık geçemeyeceği noktayı teşkil eder. Merkezde unsurların (ki bunlar bir yapının içindeki yapılar da olabilir) yer değiştirmeleri ya da başka şeye dönüşmeleri yasaktır. En azından, hep *yasak* olmuştur (bu kelimeyi kasten kullanıyorum). Dolayısıyla, tanımı gereği biricik olan merkezin, bir yapıda, tam da yapıya hükmettiği halde yapısallıktan kaçan şeyi teşkil ettiği düşünülmüştür hep. Bu yüzden klasik bir yapı düşüncesi için merkezin –paradoksal bir biçimde– yapının hem *içinde* hem de *dışında* olduğu söylenebilir. Merkez bütünün merkezindedir, fakat bütüne ait olmadığından, bütünün *merkezi başka yerdedir*. Merkez, merkez değildir. Merkezli yapı kavramı –tutarlılığın ta kendisini, felsefe veya bilim olarak *episteme*'nin koşulunu temsil etmekle beraber– çelişkili bir biçimde tutarlıdır ve her zaman olduğu gibi, çelişkideki tutarlılık bir arzunun gücünü ifade eder. Merkezli yapı kavramı aslında kendisi oyundan ayrı duran kurucu bir hareketsizliğe ve güven verici bir kesinliğe dayanarak kurulmuş, *zemine oturtulmuş* bir oyunun kavramıdır. Bu kesinliğe dayanarak, hep bir biçimde oyuna dahil olmaktan, oyuna kapılmaktan, sanki daha en baştan oyundaymış gibi olmaktan doğan kaygıya hâkim olmak mümkündür. Öyleyse merkez dediğimiz ve içeride olduğu kadar dışarıda da olabilmesiyle ayrım gözetmeksizin başlangıç/köken ya da son, *arkhe* ya da *telos* adını alabilen şeye dayanarak, bütün tekrarlar, birbiri yerine geçmeler, dönüşümler ve yer değiştirmeler hep anlamın bir tarihinin ya da tek kelimeyle tarihin *ağlarına düşer* – mevcudiyet biçiminde daima kökeni uyandırılabilecek veya sonu öngörülebilecek bir tarihin. Bu yüzden belki de denebilir ki her arkeoloji hareketi gibi her eskatoloji hareketi de yapının yapısallığının bu şekilde indirgenmesine suç ortaklığı eder ve yapıyı daima tam ve oyundışı bir mevcudiyetten hareketle düşünmeye çalışır.

Hal buysa eğer, yapı kavramının bütün tarihi, bahsettiğimiz kopuşun öncesinde, merkezlerin art arda birbirinin yerini aldığı bir dizi veya merkezin belirlenimlerinin birbirini takip ettiği bir zincir gibi düşünülmelidir. Merkez, art arda ve düzenli bir şekilde, farklı biçimler ya da adlar alır. Bu durumda metafizik tarihi, tıpkı Batı'nın tarihi gibi, bu metafor ve bu metonimilerin tarihidir. Bunun matris biçimi –bunlara atlaya atlaya ve göstermeden değindiğim için affedin, bir an evvel esas meseleye gelmeye çalışıyorum– varlığın kelimenin her anlamıyla *mevcudiyet* olarak belirlenimidir. Temelin, kaynağın veya merkezin aldığı tüm adların (*eidos*, *arkhé*, *telos*, *energeia*, *ousia* [öz, varoluş, töz, özne], *aletheia*, aşkınsılık, bilinç, Tanrı, insan, vs.) her zaman değişmez bir mevcudiyeti ifade edegeldiğini göstermek mümkündür.

Bu olay, sözlerimin başında değindiğim şu kesinti ya da kopuş, muhtemelen yapının yapısallığının düşünülmeye, yani tekrarlanmaya başlamış olduğu anda gerçekleşmiş olmalıdır; bu kesintinin –kelimenin her anlamıyla– tekrar olduğunu söylemem bu yüzdendi. O andan itibaren, hem yapının kuruluşundaki merkez arzusuna bir biçimde hükmeden yasa hem de bu merkezi mevcudiyet yasası uyarınca yer değiştirmeleri ve ikameleri düzene koyan anlamlanma süreci düşünülmüş olmalıdır; fakat bu merkezi mevcudiyet asla kendisi olmamıştır; daima kendi ikamesi olarak kendi dışına sürülmüştür. İkame bir biçimde kendisinden önce var olmuş bir şeyin yerini almaz. O andan itibaren şüphesiz merkez diye bir şey olmadığı, merkezin bir mevcut-olan (*un étant-présent*) biçiminde düşünülemeyeceği, merkezin doğal bir yerinin olmadığı, sabit bir yer değil bir işlev olduğu, içinde göstergelerin sonsuza dek birbirini ikame ettiği bir nevi yer'sizlik (*non-lieu*) olduğu düşünülmeye başlanmış olmalıdır. İşte o noktada dil, evrensel problematik alanını istila eder; işte o noktada, bir merkez veya köken olmadığı için, her şey –bu kelime üzerinde anlaşmak kaydıyla– söylem, diğer bir deyişle, sistem olur: içerisinde merkezi, kökensel veya aşkınsı gösterilenin bir farklar sistemi dışında asla mutlak surette mevcut olmadığı bir sistem. Aşkınsı bir gösterilenin olmayışı anlamlanma alanını ve oyununu sonsuza değin genişletir.

Yapının yapısallığının düşüncesi olarak bu merkezsizleşme nerede ve nasıl ortaya çıkar? Bu ortaya çıkışı tayin etmek için bir olaya, bir doktrine veya bir yazar adına gönderme yapmak bir yerde naiflik olur. Bu ortaya çıkış şüphesiz bir çağın bütününe, bizim çağımıza aittir, ama gelişini haber vermeye ve *çalışma*'ya zaten hep başlamıştır. Yine de, bir fikir vermesi için, birkaç "özel isim" seçmek ve bu ortaya çıkışın en radikal formülüne en çok yaklaşan söylemleri ortaya koyan isimleri hatırlamak istersek, şüphesiz Nietzsche'nin metafizik eleştirisinden, yerine oyun, yorum ve gösterge (mevcut bir hakikati olmayan göstergeler) kavramlarını koyduğu varlık ve hakikat kavramlarının eleştirisinden; Freud'un kendine-mevcudiyet, diğer bir deyişle, bilinç, özne, kendiyle özdeşlik, kendine yakınlık ve kendine aitlik eleştirisinden ve en uç noktada da Heidegger'in metafiziği, onto-teolojiyi, varlığın mevcudiyet olarak belirlenimini uğrattığı yıkımdan bahsetmemiz gerekir. Fakat tüm bu yıkıcı söylemlerin ve benzerlerinin hepsi bir nevi çembere hapsolmuştur. Bu çember tektir ve metafizik tarihi ile metafizik tarihinin yıkımı arasındaki ilişkinin biçimini betimler: Metafiziği sarsmak için metafiziğin kavramlarından vazgeçmenin *hiçbir anlamı yoktur*; elimizin al-

tında bu tarihe yabancı olacak hiçbir dil –hiçbir sözdizimi ve hiçbir sözlük– bulunmamaktadır; bizzat karşı gelmek istediği şeyin biçimine, mantığına ve örtük koyutlarına zaten kayıp düşmemiş olacak yıkıcı bir önerme dile getirilemez. Onlarcası arasından bir örnek verecek olursak: Mevcudiyet metafiziğini sarsmak için *gösterge* kavramı kullanılır. Fakat, demin söylediğim gibi, aşkınsı ya da ayrıcalıklı bir gösterilenin olmadığını ve dolayısıyla anlamlanma alanının ya da oyununun da artık bir sınırı olmadığını göstermek istediğimiz anda, gösterge kavramını ve kelimesini dahi reddetmek gerekir – ama tam da yapamayacağımız şeydir bu. Zira "gösterge" anlamlaması, anlamı bakımından, daima bir-şeyin-göstergesi olarak, bir gösterilene gönderen gösteren olarak ya da gösterileninden farklı bir gösteren olarak anlaşılmış ve belirlenmiştir. Gösteren ile gösterilen arasındaki radikal fark silindiği takdirde, metafiziksel bir kavram olarak terk edilmesi gerekecek olan da gösteren kelimesinin kendisidir. Lévi-Strauss *Le Cru et le cuit*'nin* önsözünde "en baştan gösterge düzeyine yerleşmek suretiyle duyumsanabilir-düşünülür karşıtlığını aşmaya çalışmış" olduğunu söylediğinde, bu jestinin zorunluluğu, bu jestinin gücü ve haklılığı gösterge kavramının kendi içinde bu duyumsanabilir-düşünülür karşıtlığını aşamadığını bize unutturamaz. Gösterge kavramı, bütün tarihi boyunca ve baştan sona bu karşıtlıkla belirlenmiştir. Salt bu karşıtlıktan ve onun sisteminden beslenmiştir. Fakat gösterge kavramından kurtulamayız; bu metafiziksel suç ortaklığından –ona yönelttiğimiz eleştirel çabadan vazgeçmeden, göstereninin kendi içinde indirgeyen veya basitçe kendi dışına atan (ikisi de aynı kapıya çıkar) bir gösterilenin kendiyle özdeşliğindeki farkı silmeyi göze almadan– kendimizi arındıramayız. Zira gösteren ile gösterilen arasındaki farkı silmenin iki heterojen yolu vardır: Bunlardan biri, klasik olan, göstereni indirgemekten veya türetmekten, yani nihayetinde göstergeyi düşünceye *tabi kılmaktan* geçer; burada ilkine karşı ileri sürdüğümüz ikincisi ise, önceki indirgemenin iş başında olduğu sistemin, en başta da duyumsanabilir-düşünülür karşıtlığının sorgulanmasından ibarettir. Zira buradaki *paradoks*, göstergenin metafiziksel indirgemesinin indirgediği karşıtlığa ihtiyaç duymasıdır. Karşıtlık, indirgemeyle sistem oluşturur. Burada gösterge hakkında söylediklerimiz metafiziğin bütün kavramlarını ve bütün cümlelerini, özellikle de "yapı" söylemini içerecek şekilde genişletilebilir. Fakat bu çembere hapsolmanın birden çok yolu

* *Mythologiques: Le Cru et le cuit* (Mitolojikler / Mitlerin Mantığı Üzerine İncelemeler: Çiğ ve Pişmiş), Paris: Plon, 1964. –*ç.n.*

vardır. Bunlar az çok naif, az çok ampirik, az çok sistematik, bu çemberin formülasyonuna, hatta biçimlendirmesine az çok yakın olabilir. Yıkıcı söylemlerin çokluğunu ve bu söylemleri ortaya koyanların arasındaki anlaşmazlığı işte bu farklar açıklar. Sözgelimi Nietzsche, Freud ve Heidegger hep metafizikten miras alınmış kavramlarla çalışmışlardır. Ne var ki bu kavramlar element veya atom olmadıklarından, bir sözdiziminin ve bir sistemin ağına takılı olduklarından, oradan alınan her şey bütün metafiziği de beraberinde getirir. Bu yıkıcıların birbirlerini yıkıp yok etmelerine olanak veren budur; sözgelimi Heidegger'in Nietzsche'yi müthiş bir berraklıkla ve dikkatle olduğu kadar, bir o kadar da kötü niyetle ve basiretsizce son metafizikçi, son "Platoncu" olarak düşünebilmesi bu yüzdendir. Aynı şeyi Heidegger'in kendisi, Freud ve başkaları için de yapmak mümkündür. Bugün bundan daha çok yapılan bir şey yoktur.

Peki "beşeri bilimler" denen şeye döndüğümüzde bu biçimsel şemaya ne olur? Bu bilimlerden biri burada belki de ayrıcalıklı bir yer tutuyor. Etnolojiden bahsediyorum. Esasında denebilir ki etnoloji ancak bir merkezsizleşme işleme konabildiği anda bilim olarak doğabilmiştir: Avrupa kültürünün –dolayısıyla metafiziğin ve metafizik kavramlarının tarihinin de– *yerinden oynadığı*, yerinden kovulduğu ve böylece kendini referans kültür olarak düşünmeyi bırakmak zorunda kaldığı anda. Bu an felsefi veya bilimsel söylemin bir ânı değildir öncelikle, aynı zamanda siyasi, ekonomik, teknik, vs. bir andır. Tam bir kesinlikle söyleyebiliriz ki (etnolojinin koşulu olan) kavimmerkezciliğin eleştirisinin, metafizik tarihinin yıkımıyla sistematik ve tarihsel olarak eşzamanlı olması tesadüf değildir. İkisi de bir ve aynı çağa aittir.

Etnoloji de –her bilim gibi– söylem ortamında üretilir. Her şeyden önce de bir Avrupa bilimidir; her ne kadar savaşarak da olsa, geleneğin kavramlarını kullanır. Dolayısıyla, etnolog istese de istemese de –onun vereceği bir karara bağlı değildir bu– kavimmerkezciliğin öncüllerini, üstelik tam da kavimmerkezciliği ifşa ederken, söylemine kabul eder. Bu da tarihsel bir olumsallık değil, indirgenemez bir zorunluluktur. Bunun tüm sonuçları üzerine düşünmek gerekiyor. Fakat kimse bu zorunluluktan kaçamazsa eğer, dolayısıyla kimse ona –bir nebze de olsa– boyun eğdiği için sorumlu tutulamayacaksa, her türlü boyun eğişin aynı önemde olduğu anlamına gelmez bu. Bir söylemin niteliği ve verimliliği belki de metafizik tarihiyle ve miras alınmış kavramlarla ilişkiyi düşünürken gösterdiği eleştirel dikkatle ölçülür. Burada söz konusu olan, be-

şeri bilimlerin diliyle eleştirel bir ilişki ve söylemin eleştirel sorumluluğudur. Söz konusu olan, bir mirası yapıbozuma uğratmak için gerekli imkânları bu mirasın kendisinden alan bir söylemin statüsü problemini açıkça ve sistematik olarak ortaya koymaktır. Bir *ekonomi* ve bir *strateji* problemi.

Burada örnek olarak Claude Lévi-Strauss'un metinlerini ele alıyorsak eğer, bugün beşeri bilimler arasında etnolojiye tanınan ayrıcalıktan veya bu düşüncenin çağdaş kuramsal konjonktürdeki ağırlığından ötürü değil bu sadece. Her şeyden önce Lévi-Strauss'un çalışmalarında belli bir tercih ortaya konmuş olduğundan ve orada hem beşeri bilimlerdeki bu dil eleştirisine hem de bu eleştirel dile ilişkin olarak, tam da *ama az ama çok açık* bir biçimde, belli bir doktrin geliştiği içindir.

Lévi-Strauss'un metninde bu hareketi takip edebilmek için olası bir ipucu olarak doğa/kültür karşıtlığını seçelim. Aldığı tüm biçimlere ve girdiği tüm kılıklara rağmen, bu karşıtlık felsefeyle birlikte doğmuştur. Platon'dan bile eski, en az Sofistler kadar eskidir. *Physis-nomos, physis-tekhne* karşıtlığından itibaren "doğa"yı yasanın, kurumun, sanatın ve tekniğin olduğu kadar, özgürlüğün, keyfiliğin, tarihin, toplumun, zihnin /tinin ve benzerlerinin de karşısına koyan koca bir tarihsel zincirle aktarılarak bize kadar gelmiştir. Lévi-Strauss, araştırmalarına başladığından beri ve daha ilk kitabından itibaren (*Les Structures élémentaires de la parenté*, Temel Akrabalık Yapıları*), hem bu karşıtlığı kullanma zorunluluğunu hem de bu zorunluluğu kabul etmenin imkânsızlığını tecrübe etmiştir. *Temel Akrabalık Yapıları*'nda şu aksiyomdan veya tanımdan yola çıkar: *Tümel* ve kendiliğinden olan, hiçbir tikel kültüre ve hiçbir belirli norma bağlı olmayan şey, doğaya aittir. Buna karşılık, toplumu düzenleyici bir *norm* sistemine bağlı olan, dolayısıyla bir toplumsal yapıdan diğerine *değişkenlik* gösterebilen şeyse kültüre aittir. Bunlar geleneksel türden iki tanımdır. Gelgelelim, *Yapılar*'ın daha ilk sayfalarından itibaren, bu kavramlara itibar etmeye başlamış olan Lévi-Strauss, *skandal* dediği bir şeyle karşılaşır: Bu şekilde alınan doğa/kültür karşıtlığını artık kaldırmayan ve görünüşe göre *hem* doğanın *hem de* kültürün yüklemlerini gerektiren bir şey. Bu skandal *ensest yasağı*'dır. Ensest yasağı evrenseldir; bu anlamda doğal olduğu söylenebilir; fakat aynı zamanda da bir yasaktır, bir normlar ve yasaklar sistemidir, bu anlamda da kültürel olduğunu söylemek gerekir. "Öyleyse, diyelim ki, insanda tümel olan her şey doğanın düzenine aittir ve kendiliğindenlikle tanımlanır;

* Paris: PUF, 1949. –*ç.n.*

bir norma tabi olan her şey de kültüreldir, göreli ve tikel sıfatlarını haizdir. Bu durumda, önceki tanımların ışığında neredeyse skandal gibi duran bir olguyla ya da bir grup olguyla karşı karşıya kalırız, zira ensest yasağı birbirini dışlayan iki düzenin çelişik sıfatları olduğunu gördüğümüz iki niteliği hiçbir yanlış anlamaya mahal vermeksizin ve birbirinden kesinlikle ayrılmaz bir biçimde bir arada sergiler: Bir kuraldır ama öyle bir kuraldır ki bütün toplumsal kurallar arasında bir tek o aynı zamanda evrensellik özelliği taşır" (s. 9).

Şurası açık ki ancak doğa ile kültür arasındaki farka itibar eden bir kavram sisteminin *içerisinde* bir skandaldan bahsedilebilir. Lévi-Strauss yapıtına ensest yasağının *factum*'uyla (olgu) başladığından, her zaman aşikâr olduğu varsayılmış bu farkın silindiği veya sorgulanmaya başladığı noktaya yerleşir. Zira ensest yasağı doğa/kültür karşıtlığı içinde düşünülemez olduğu andan itibaren, onun skandala yol açan bir olgu olduğu, saydam anlamlar ağında opak bir nüve teşkil ettiği söylenemez. Geleneksel kavramlar alanında karşılaştığımız ya da karşı karşıya kaldığımız bir skandal değil, bu kavramlardan kaçan ve onlardan –muhtemelen olanaklılık koşulları olarak– mutlaka önce gelen şeydir. Belki de denebilir ki doğa/kültür karşıtlığıyla sistem oluşturan bütün felsefi kavramsallık, onu olanaklı kılan şeyi, yani ensest yasağının kökenini düşünülmeden bırakmak için tasarlanmıştır.

Bu örneği çok hızlı verdik, onlarcasından yalnızca biri bu, ama dilin kendi eleştirisinin zorunluluğunu kendi içinde taşıdığını şimdiden görmemizi sağlıyor. Bu eleştiri ise iki yoldan ve iki "şekilde" yapılabilir. Doğa/kültür karşıtlığının sınırı kendini hissettirmeye başladığı anda, sistematik ve katı bir biçimde bu kavramların tarihini sorgulamak isteyebiliriz. Bu bir ilk jesttir. Böyle bir sistematik ve tarihsel sorgulama, kelimelerin klasik anlamıyla ne filolojik ne de felsefi bir jest olacaktır. Bütün felsefe tarihinin kurucu kavramlarını dert edinmek, onları dağıtmak filolologluğa ya da klasik felsefe tarihçiliğine soyunmak değildir. Öyle görünmese de felsefenin dışına doğru bir adım atmaya başlamanın şüphesiz en gözüpek yoludur. "Felsefenin dışı"na çıkışı düşünmek, bunu bir şövalye edasıyla çoktandır yaptığını zannedenlerin ve genellikle metafizikten kurtardıklarını iddia ettikleri söylemin bütün cüssesiyle metafiziğe gömülmüş olanların çoğu zaman sandığından çok daha güçtür.

Tutulabilecek diğer yol –bence Lévi-Strauss'un tarzına daha yakın olan da bu– ilk jestin olası kısırlaştırıcı etkilerinden kaçınmak için bütün bu yaşlı kavramları, yeri geldikçe sınırlılıklarını ifşa etmeye devam ederken, hâlâ işe yarayabilecek araçlar olarak ampirik bulgu düzeninde

muhafaza etmektir. Bunlara artık kesinlikle bir hakikat değeri veya katı bir anlam atfedilmez; başka daha kullanışlı enstrümanların söz konusu olması durumunda tereddütsüz terk edilebilirler. O arada da göreli etkilerinden faydalanılarak, ait oldukları ve bizzat parçaları oldukları eski makineyi paramparça etmekte kullanılırlar. Beşeri bilimlerin dili *kendi kendisini* işte böyle eleştirir. Lévi-Strauss böylelikle *yöntem* ile *hakikat*'i, yöntemin araçları ile yöntemle hedeflenen nesnel anlamları birbirinden ayırabildiğini düşünür. Bunun Lévi-Strauss'un ilk olumlaması olduğu bile söylenebilir; her halükârda *Yapılar*'ın ilk satırlarında yazan budur: "Doğa hali ile toplum hali (bugün doğa hali ile kültür hali demeyi tercih ediyoruz) arasındaki ayrının, makul bir tarihsel anlamı olmamakla birlikte, modern sosyolojinin onu yöntemsel bir araç olarak kullanmasını bütünüyle haklı çıkaran bir değer sunduğunu görmeye başlıyoruz."

Lévi-Strauss daima bu ikili amaca bağlı kalacaktır: hakikat/doğruluk değerini eleştirdiği şeyi bir araç olarak korumak.

Bir yandan, Lévi-Strauss gerçekten de doğa/kültür karşıtlığının değerini sorgulamaya devam edecektir. *Yapılar*'dan yaklaşık on üç sene sonra, *Yaban Düşünce*'de,* az önce alıntıladığım metin aynen yankılanır: "Daha önce de üzerinde durduğumuz doğa ile kültür arasındaki karşıtlık bugün bizce bilhassa yöntembilimsel bir değer arz ediyor." Bu yöntembilimsel değer "ontolojik" değersizlikten etkilenmez... diyebilirdik, tabii burada bu mefhuma şüpheyle yaklaşmıyor olsaydık: "Ne var ki tikel insanlıkları alıp tekrar genel bir insanlık içinde eritmek de yetmez; bu ilk teşebbüs... sağın doğa bilimlerine düşen başka teşebbüslerin de yolunu açar: kültürün doğayla ve nihayet yaşamın da kendi fiziksel-kimyasal koşullarının tümüyle yeniden bütünleştirilmesi" (s. 327).

Diğer yandan, yine *Yaban Düşünce*'de, Lévi-Strauss *yaptakçılık* adı altında bu yöntemin söylemi olduğu söylenebilecek şeyi sunar. Yaptakçı, der Lévi-Strauss, "eldeki imkânları" kullanan kişidir: Etrafında bulup işine geldiği gibi kullanabileceği, orada hazır duran, özel olarak söz konusu işlem gözetilerek tasarlanmamış araçları deneme yanılına yöntemiyle o işe uydurmaya çalışan, gerekli gördüğünde bunları değiştirmekte tereddüt etmeyen, çıkış noktaları veya biçimleri heterojen olsa bile aynı anda birkaçını birden denemekten çekinmeyen, vs. kişidir. O halde yaptakçılık denen biçimin içerisinde bir dil eleştirisi vardır, hatta

* *La Pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962; Türkçesi: *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, YKY, 1. basım, 1994.

yaptakçılığın eleştirel dilin, bilhassa da edebiyat eleştirisi dilinin ta kendisi olduğunu söyleyenler dahi çıkmıştır: Gérard Genette'in *L'Arc*'ta[1] Lévi-Strauss onuruna yayımlanan "Yapısalcılık ve Edebiyat Eleştirisi" metninden bahsediyorum. Genette burada yaptakçılık analizini eleştiriye ve özellikle de "edebiyat eleştirisi"ne "neredeyse kelimesi kelimesine uygulanıa"nın mümkün olduğunu söyler.

Kullanılan kavramları az çok tutarlı veya harap bir mirasın metninden alma zorunluluğuna yaptakçılık diyeceksek, her söylemin yaptakçı olduğunu söylememiz gerekir. Lévi-Strauss'un yaptakçının karşısına koyduğu mühendis ise bütün dilini, sözdizimini ve sözlüğünü oluşturmak durumundadır. Bu anlamda mühendis bir mittir: Kendi söyleminin hem mutlak kaynağı olup hem onu "sıfırdan" inşa edecek bir özne kelamın yaratıcısıdır, kelamın ta kendisidir. Öyleyse her türlü yaptakçılıktan kopuş anlamına gelecek bir mühendis fikri teolojik bir fikirdir; Lévi-Strauss başka bir yerde yaptakçılığın mitsel-şiirsel olduğunu söylediği için, mühendisin de yaptakçının ürettiği bir mit olduğuna kesin gözüyle bakılabilir. Böyle bir mühendise ve tarihsel kabulden kopan bir söyleme inanmayı bıraktığımız anda, her sonlu söylemin belli bir yaptakçılığa mecbur olduğunu, mühendisin veya bilimcinin de bir nevi yaptakçı olduğunu kabul ettiğimiz anda, yaptakçılık fikrinin kendisi tehlikeye girer ve içinde anlam bulduğu fark çözülmeye başlar.

Bu da bizi burada örülmekte olan ağda bize yol göstermesi gereken ikinci ipucuna getiriyor.

Lévi-Strauss yaptakçılık etkinliğini sadece zihinsel bir etkinlik olarak değil, aynı zamanda mitsel-şiirsel bir etkinlik olarak betimler. *Yaban Düşünce*'de şu satırları okuruz (s. 26; Türkçesi: s. 42 – küçük değişikliklerle): "Nasıl ki yaptakçılık teknik düzlemde parlak ve beklenmedik sonuçlara ulaşabilirse, mitsel düşünce de zihinsel düzlemde parlak ve beklenmedik sonuçlara ulaşabilir. Aynı biçimde, yaptakçılığın mitsel-şiirsel niteliği de sık sık vurgulanmıştır."

Fakat Lévi-Strauss'un fevkalade çabası, bilhassa en yeni araştırmalarında, mitlere ve mitolojik etkinliğe dair yapısal bir bilim önermekten ibaret değildir. Bu çaba aynı zamanda, hatta belki de öncelikle, mitler hakkındaki kendi söylemine, "mitolojikler/mitlerin mantığı" dediği incelemelerine verdiği statüde kendini gösterir. Mit üzerine söyleminin yansıyarak kendi kendisini eleştirdiği anda. Bu an, bu kritik/eleştirel

1. "Structuralisme et critique littéraire", *L'Arc*, no. 26, 1965; *Figures*'de (Paris: Seuil, 1966, s. 145) yeniden basılmıştır.

dönem, elbette beşeri bilimler alanını paylaşan bütün dilleri ilgilendirir. Peki Lévi-Strauss bu "mitolojikleri" için ne der? İşte burada yaptakçılığın mitsel-şiirsel gücünü yeniden buluruz. Esasında, söylem için yeni bir statü arayışındaki bu eleştirel çabanın en cezbedici görünen yanı bir *merkeze*, bir *özneye*, ayrıcalıklı bir *referansa*, bir kökene veya mutlak bir *arkhe*'ye olası her göndermenin terk edildiğinin söylenmesidir. Bu merkezsizleşme teması Lévi-Strauss'un son kitabı *Çiğ ve Pişmiş*'in bütün "Açılış" bölümü boyunca izlenebilir. Burada belli başlı birkaç noktaya değinmekle yetineceğim.

1. Her şeyden önce, Lévi-Strauss burada "referans mit" olarak kullandığı Bororo mitinin bu adı ve bu şekilde ele alınmayı hak etmediğini, bunun yanıltıcı bir adlandırma ve yanlış bir kullanım olduğunu teslim eder. Bu mit referans olma ayrıcalığını herhangi bir mitten daha fazla hak etmez: "Esasında, bundan böyle *referans mit* olarak anacağımız Bororo miti, göstermeye çalışacağımız üzere, gerek aynı toplumdan, gerekse de buna yakın ya da uzak başka toplumlardan gelen başka mitlerin az çok dönüşüme uğramış halinden başka bir şey değil. Dolayısıyla grubun herhangi bir temsilcisi meşru bir çıkış noktası olarak tercih edilebilirdi. Bu açıdan, referans mitin önemi tipik olmasından değil, bir grubun içerisindeki kuraldışı konumundan ileri gelir" (s. 10).

2. Mitin bir birliği ya da mutlak bir kaynağı yoktur. Mitin odağı veya kaynağı daima ele gelmeyen, aktüelleştirilemeyen ve bilhassa da var olmayan gölgeler veya virtüelliklerdir. Her şey yapıyla, biçimlenimle ya da ilişkiyle başlar. Miti teşkil eden bu merkezsiz yapı hakkındaki söylemin kendisinin de mutlak bir öznesi ve mutlak bir merkezi olamaz. Söylem, mitin biçimini ve hareketini ıskalamak istemiyorsa, merkezsiz bir yapı betimleyen bir dili merkezlendirmek gibi bir şiddetten kaçınmalıdır. Öyleyse bu noktada bilimsel veya felsefi söylem terk edilmeli; mutlak surette kaynağa, merkeze, temellere, kaideye, vs. geri dönmeyi şart koşan, hatta bu mutlak şartın ta kendisi olan *episteme* reddedilmelidir. *Epistemik* söyleme karşıt olarak, mitler hakkındaki yapısal söylem olan *mit-mantıklı* (*mytho-logique*) söylemin kendisinin *mit-biçimli* (*mytho-morphe*) olması gerekir. Bahsettiği şeyin biçimine sahip olmalıdır. Şimdi uzun ve güzel bir pasajını alıntılayacağım *Çiğ ve Pişmiş*'te Lévi-Strauss bunu söyler:

"Nitekim mitlerin incelemesi yöntembilimsel bir problem ortaya çıkarır, zira sorunu çözmek için kaç parçaya ayırmak gerekiyorsa o kadar parçaya ayırmaktan ibaret Descartes'çı ilkeye uydurulamaz. Mitsel analizin gerçek bir sonu, ayrıştırma işinin sonunda varılabilecek gizli bir

birliği yoktur. Temalar sonsuza dek ikiye bölünür. Bunları birbirinden ayırıp ayrı tutabildiğimizi sandığımız anda, bir de bakmışız, beklenmedik yakınlıkların çekimine kapılarak yine birbirlerine kenetlenmişlerdir. Sonuç olarak, mitin birliği olsa olsa eğilim biçiminde ve izdüşümseldir; asla mitin bir halini ya da ânını yansıtmaz. Yorumlama çabasının gerektirdiği imgesel bir fenomen olarak, işi mite sentetik bir biçim vermek ve mitin zıtların keşmekeşinde dağılıp gitmesini önlemektir. Öyleyse –eski bir tabiri, yansıyan ışınlarla kırılan ışınların birlikte incelenmesini de tanımında içeren geniş etimolojik anlamıyla alarak– denebilir ki, mitlerin bilimi bir *anaklastik*'tir. Ancak, kaynağına döndüğü iddiasında olan felsefi düşünümden/yansımadan (*réflexion*) farklı olarak, burada söz konusu olan yansımalar virtüel bir odaktan başka odağı olmayan ışınlarla ilgilidir... Bizim bu incelememiz (ki o da hem fazlasıyla kısa hem de fazlasıyla uzun) mitsel düşüncenin kendiliğinden hareketini taklit etmek istediğinden, onun koşullarına boyun eğmek ve ritmine ayak uydurmak durumunda kalmıştır. Dolayısıyla mitler hakkındaki bu kitap da kendi tarzında bir mittir." Bu nokta biraz ileride tekrarlanır (s. 20): "Mitlerin kendileri de ikincil kodlara dayandığından (birincil kodlar dili teşkil eden kodlardır), bu kitap bu durumda birden çok mitin birbirine tercüme edilebilmesine yarayan üçüncül bir kodun kaba bir taslağını sunar. Bu yüzden kitabı mit olarak düşünmek yanlış olmayacaktır: bir bakıma, mitolojinin miti." Bu durumda Lévi-Strauss'un kitabının kompozisyonunda müzikal bir modele başvurmasını haklı çıkaran da mitsel veya mitolojik söylemin hiçbir gerçek ve sabit merkezinin olmayışıdır. Merkezin olmayışı burada özne ve yazarın olmayışıdır: "Böylece mit ve müzikal yapıt orkestra şefleri, dinleyiciler de sessiz icracılar olarak çıkar karşımıza. Yapıtın gerçek odağının nerede olduğu sorulacak olursa, onu belirlemenin imkânsız olduğunu söylemek gerekecektir. Müzik ve mitoloji, salt gölgeleri aktüel olan virtüel nesnelerle karşı karşıya getirir insanı... mitlerin yazarı yoktur..." (s. 25).

İşte bu noktada etnografik yaptakçılık kasten mitsel-şiirsel işlevini üstlenir. Fakat aynı suretle, felsefi veya epistemolojik bir şart olan merkez şartının mitolojik –yani tarihsel bir yanılsama– gibi görünmesine yol açar.

Bununla beraber, Lévi-Strauss'un yaptığı şeyin zorunluluğu kabul edilecekse de riskleri görmezden gelinemez. Mit-mantıklı olan, mit-biçimli ise, mitler hakkındaki her söylem aynı değerde midir? Mit üzerine söylemin farklı niteliklerini birbirinden ayırmaya yarayan her türlü epistemolojik koşulu terk etmek mi gerekecektir? Klasik ama kaçınıl-

maz bir soru. Bir yanda felsefebirim veya kurambirim/teorem ile diğer yanda mitbirim veya mit-şiir arasındaki ilişkiler problemi açık seçik ortaya konmadıkça (ki küçük bir mesele değil) buna yanıt verilemez – Lévi-Strauss'un da vermediğine inanıyorum. Bu problem açık seçik ortaya konmadıkça, felsefenin sözde ihlalini felsefe alanının içerisinde gözden kaçınış bir yanlışa dönüştürmekten ileri gidilemez. Bu durumda ampirizm bir cins, bu yanlışlar da onun türleri olur. Felsefe-ötesi kavramlar felsefi naifliklere dönüşür. Bu riski gösterge, tarih, hakikat, vs. kavramları gibi pek çok örnek üzerinden göstermek mümkün. Burada yalnızca şunun altını çizmek istiyorum: Felsefenin ötesine geçmek felsefe defterini kapatmakla (ki bu çoğu zaman kötü bir felsefeye karşılık gelir) değil, filozofları *belli bir tarzda* okumaya devam etmekle olur. Bahsettiğim riski Lévi-Strauss her zaman almıştır, hatta uğraştığı şeyin bizzat bedelidir bu. Ampirizmin, bilhassa Lévi-Strauss'un durumunda, bilimsel olma iddiasını sürdüren bir söylemi tehdit eden bütün yanlışların matris biçimi olduğunu söyledim. Fakat ampirizm ve yaptakçılık problemini esasında ortaya koymak isteseydik eğer, hiç şüphe yok ki kendimizi çok çabuk yapısal etnolojide söylemin statüsüne dair büsbütün çelişik önermelerin karşısında bulurduk. Bir yandan, yapısalcılık kendini haklı olarak ampirizmin bizzat eleştirisi olarak sunar. Fakat aynı zamanda da Lévi-Strauss'un tek bir kitabı veya çalışması yoktur ki daima yeni bir malumatla tamamlanabilecek ya da çürütülebilecek ampirik bir teşebbüs olarak ortaya konmuş olmasın. Yapısal şemalar daima sonlu nicelikte malumattan elde edilerek deneyim sınavına tabi tutulan hipotezler olarak ileri sürülür. Pek çok metinde bu ikili koyutu göstermek mümkündür. Bunun ikili olmasının burada dil üzerine bir dilin söz konusu olmasından ileri geldiğinin gayet açık olduğu *Çiğ ve Pişmiş*'in "Açılış" bölümüne geri dönelim: "Bizi Güney Amerika mitlerinin analizine geçmeden önce bunların hepsini içerecek bir döküm çıkarmamış olmakla itham edenler, bu belgelerin niteliği ve rolüne dair ağır bir yanılgıya düşmüş olur. Bir halkın mitlerinin oluşturduğu küme söylemin düzenine aittir. O halk manen veya maddeten yok olmadıkça, bu küme asla kapanmaz. Bu bir dilbilimciyi bir dil var olduğundan beri telaffuz edilmiş bütün sözleri kaydetmeden ve dil var oldukça gerçekleşecek bütün sözlü alışverişleri bilmeden o dilin gramerini yazmakla eleştirmek kadar yersizdir. Dilbilimcinin cüzi sayıda cümleyle de... incelediği dilin gramerini ortaya koyabildiği deneyimle sabittir. Hatta kısmi bir gramer veya bir gramer taslağı dahi, mesele bilinmeyen diller olduğunda, kıymetli kazanımlardır. Sözdizimi kendini göstermek için ilkece sınırsız

olan bir dizi olayın dökümünün çıkarılmasını beklemez, çünkü bu olayların ortaya çıkışına yön veren kurallar bütününden oluşur. Biz de burada Güney Amerika mitolojisinin sözdizimini taslak halinde ortaya koymaya çalıştık. Mitsel söylemi zenginleştirecek yeni metinler ortaya çıktığı takdirde, bu bize kimi gramer yasalarının ifade biçimlerini gözden geçirmek veya değiştirmek, kimilerinden vazgeçip yerine yenilerini koymak için fırsat sunacaktır. Fakat bize bütünlüklü bir mitsel söylemin şart koşulmasını hiçbir surette kabul edemeyiz. Zira demin gördüğümüz üzere, böyle bir şart anlamsızdır" (s. 15-16). O halde bütünlüğün tesisi kâh *yararsız* kâh *imkânsız* olarak tanımlanır. Bunun nedeni şüphesiz bütünlük tesisinin sınırlılığının iki şekilde düşünülebilmesidir. Bir kez daha söylemeliyim ki bu iki belirlenim Lévi-Strauss'un söyleminde örtük olarak birlikte bulunur. Bütünlük tesisi klasik tarzda imkânsız addedilebilir: Bu durumda sonlu bir öznenin veya söylemin ampirik çabasından, asla hâkim olamayacağı sonsuz bir zenginliğin peşinde nefes nefese kalmasından bahsedilir. Çok fazla, söylenemeyecek kadar fazla şey vardır. Fakat bütünlüğün tesis edilememesi başka bir biçimde de belirlenebilir: ampirizme geri düşme anlamına gelen sonluluk kavramı değil, *oyun* kavramı çerçevesinde. Bu durumda bütünlük tesis etmenin bir anlamı kalmıyorsa, bunun nedeni bir alanın sonsuzluğunun sonlu bir bakışla veya sonlu bir söylemle kapsanamayacak olması değil, alanın doğası itibariyle –yani dil, üstelik de sonlu bir dil olarak– bütünlük tesisini dışarıda bırakmasıdır: Bu alan gerçekte bir *oyun*'un alanıdır; diğer bir deyişle, sonlu bir kümenin kapanımında sonsuz ikamelerin alanı. Bu alan ancak sonlu olduğu için bu sonsuz ikamelere izin verir; yani klasik hipotezde olduğu gibi tüketilemez veya fazla büyük bir alan olduğu için değil, onda bir şey eksik olduğu için, ikame oyununu durduran ve zemine oturtan bir merkez olmadığı için izin verir. Bir merkez veya kökenin olmayışı, eksikliği sayesinde gerçekleşen bu oyunun hareketi, Fransızcada skandal niteliğindeki anlamı hep yok sayılan bir kelimeyi dikkatle kullanarak denebilir ki, *ek mantığı*'nın (*supplémentarité*) hareketidir. Merkezi belirleyip bütünlük tesisini bitirmenin mümkünü yoktur, çünkü merkezin yerine geçen, onu *takviyeye gelen* (*suppléer*), yokluğunda onun yerini tutan gösterge... bu gösterge üste gelerek, bir *eklenti* olarak ekler kendini. Anlamlama hareketi bir şey ekler; öyle ki hep bir fazla vardır, fakat yüzergezer bir ilavedir bu çünkü vekil işlevi görmeye, gösterilenden yana bir eksikliğe takviye olmaya gelmiştir. Lévi-Strauss kelimeyi kullanırken bu kelimenin iki ayrı yöne gitmesine karşın tuhaf şekilde bir arada duran anlam ikiliğini benim burada yaptığım gibi vurgu-

lamamakla beraber, "Marcel Mauss'un Yapıtına Giriş" metninde* *eklenti* (*supplémentaire*) kelimesini iki kere kullanması tesadüf değildir. Onu ilkin "gösterendeki aşırı bolluk – atfedilebileceği gösterilenlere nazaran aşırı bolluk"tan bahsederken kullanır: "Öyleyse insan dünyayı anlama çabası içinde daima elinin altında olan bir anlam fazlasına sahiptir (bunu da etnologlarca ve dilbilimcilerce incelenmesi gereken simgesel düşüncenin yasalarına uygun şekilde şeyler arasında paylaştırır). Bu ek pay dağıtımı –böyle denebilirse eğer– toplamda, hazır bulunan gösteren ile hedeflenen gösterilenin kendi aralarında simgesel düşüncenin bizzat koşulu olan tamamlayıcılık ilişkisi içinde kalmaları için kesinlikle şarttır." (Şüphesiz, anlamlamadaki bu *ek pay*'ın [*ration supplémentaire*] bizzat *ratio*'nun kökeni olduğunu göstermek mümkündür.) *Ek* kelimesi, Lévi-Strauss biraz ileride "her sonlu düşüncenin esareti olan şu yüzergezer gösteren"den bahsettikten sonra tekrar ortaya çıkar: "Diğer bir deyişle ve Mauss'un bütün toplumsal fenomenlerin dile benzetilebileceği düsturunu rehber alarak, *mana*, *wakan*, *orenda* ve aynı tipteki başka mefhumlarda simgesel düşüncenin kendisine özgü çelişkiye rağmen işlemesini sağlayan *anlamsal bir işlev*'in bilinçli ifadesini buluruz. Bu mefhumun beraberinde gelen görünürdeki çözümsüz çatışkılar da böylece açıklanmış olur: Güç ve eylem, nitelik ve hal, aynı anda isim, sıfat ve fiil; soyut ve somut, her zaman-her yerde olan ve tek-bir-yerde olan. Nitekim *mana* ayna anda bunların hepsdir; fakat tam da bunlardan hiçbiri olmadığı için değil midir bu; yani salt biçim, daha doğrusu, saf haldeki simge, dolayısıyla da olabilecek her türlü simgesel içeriği yüklenmeye hazır olduğu için? Bu simgeler sisteminde (her kozmoloji bu simgeler sistemini oluşturur), basitçe *sıfır simgesellik değeri* olur bu: gösterilenin halihazırda yüklü olduğu simgesel içeriğe *ek* [vurgu bana ait] bir simgesel içeriğin zorunluluğunu gösteren ama hazırdaki rezervin parçası olarak kalmak ve –sesbilimcilerin deyişiyle– bir grup terimi olmamak koşuluyla herhangi bir değer alabilen bir gösterge." (Not: "Dilbilimciler de daha önce bu türden hipotezler dile getirmek durumunda kalmıştır. Sözgelimi: 'Bir sıfır sesbirimi Fransızcada hiçbir diferansiyel niteliği ve hiçbir sabit sesbilgisel değeri olmamasıyla tüm diğer sesbirimlerin karşısında durur. Bununla birlikte, sıfır sesbiriminin kendi işlevi sesbirim yokluğunun karşısında durmaktır' (Jakobson ve Lotz). Aynı şekilde, burada önerdiğim kavrayışı şemalaştırarak neredeyse diyebili-

* C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* içinde, Paris: PUF, 1950. *–ç.n.*

riz ki *mana* türünden mefhumların işlevi kendi başına belirli bir anlam taşımaksızın anlam yokluğunun karşısında durmaktır."

Gösterenin *aşırı bolluğu*, onun *fazlalığı* (*caractère supplémentaire*), öyleyse bir sonluluktan, diğer bir deyişle *tamamlanması* (*suppléer*) gereken bir eksiklikten ileri gelir.

Oyun kavramının Lévi-Strauss için neden önemli olduğu, bilhassa "Irk ve Kültür", "Irk ve Tarih"* ve *Yaban Düşünce*'de rulet başta olmak üzere her türlü oyuna yapılan göndermelerin sıklığı böylece açıklık kazanır. Fakat bu oyun göndermesi daima bir gerilimin pençesindedir.

Öncelikle, tarihle bir gerilim. Klasik bir problemdir bu ve etrafındaki itirazlar artık basmakalıp hale gelmiştir. Bana burada problemin biçimselliği gibi görünen şeye işaret etmekle yetineceğim: Lévi-Strauss, tarihi indirgemekle, teleolojik ve eskatolojik bir metafiziğin, yani mevcudiyet felsefesinin (ki, paradoksal bir biçimde, tarihle karşı konulabileceği zannedilmiştir) daima suç ortağı olagelmiş bir kavrama hakkını vermiştir. Tarihsellik tematiği, felsefeye oldukça geç giriş yapmış gibi görünmekle birlikte, varlığın mevcudiyet olarak belirlenimiyle felsefe için daima vazgeçilmez olmuştur. Etimoloji hesaba katılsın katılmasın, bütün klasik düşünce boyunca bu anlamları birbirinin karşısına koyan klasik antagonizmaya karşın, *episteme* kavramının her zaman *historia* kavramını çağırmış olduğunu göstermek mümkündür, tabii eğer tarih – hakikat geleneği olarak ya da hakikati mevcudiyette ve kendine-mevcudiyette temellük etmeye, kendinin bilinciyle bilmeye dayanan bilimin gelişmesi olarak tarih– daima bir oluşun birliğiyse. Tarih daima bir tarihi baştan alma hareketi olarak, iki mevcudiyet arasında bir türeme olarak düşünülmüştür. Fakat bu tarih kavramından şüphe etmek meşruysa da burada işaret ettiğim problemi açıkça ortaya koymadan onu indirgemek suretiyle klasik bir tarihdışıcılığa, diğer bir deyişle metafizik tarihinin belirli bir ânına geri düşme riskiyle karşı karşıya kalınır. Problemin cebirsel biçimselliği bana göre budur. Daha somut terimlerle ifade edersek, Lévi-Strauss'un yapıtında yapısallığa, yapının içsel özgünlüğüne duyulan saygının, zamanı ve tarihi nötrleştirmeyi mecbur kıldığını görmek gerekiyor. Sözgelimi yeni bir yapının, özgün bir sistemin ortaya çıkması daima –hatta yapısal özgüllüğünün koşulu da budur– geçmişinden, kökeninden ve nedeninden kopmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla ya-

* Bu iki metin Türkçede *Irk, Tarih ve Kültür* (çev. Reha Erdem ve diğ., Metis, 7. basım, 2016) başlıklı derlemede yer alıyor; "Irk ve Tarih" için bkz. *ag.y.*, s. 21-63 ve "Irk ve Kültür" için s. 91-173. –*ç.n.*

pısal organizasyonun kendine özgülüğünü betimlemek ancak bizzat bu betimleme esnasında onun geçmiş koşullarını dikkate almamakla mümkündür: bir yapıdan diğerine geçiş problemini ortaya koymayı es geçmekle, tarihi parantez içine almakla. Bu "yapısalcı" anda, rastlantı ve süreksizlik kavramları vazgeçilmezdir. Nitekim Lévi-Strauss bunlara çokça başvurur, sözgelimi "Marcel Mauss'un Yapıtına Giriş"te "ancak bir çırpıda doğmuş olabilir" dediği şu yapıların yapısı olan dile ilişkin olarak: "Hayvan yaşamı ölçeğinde hangi anda ve koşullarda ortaya çıkmış olursa olsun, dil ancak bir çırpıda doğmuş olabilir. Şeyler kademeli olarak anlamlanmaya başlamış olamaz. Toplum bilimlerinin değil, biyolojinin ve psikolojinin konusu olabilecek bir dönüşümü takiben, hiçbir şeyin bir anlamının olmadığı bir evreden her şeyin bir anlamının olduğu bir evreye geçiş gerçekleşmiştir." Bütün bunlar Lévi-Strauss'u olgusal dönüşümlerin yavaşlığını, olgunlaşma sürecini, sürekli emeğini, yani tarihi kabul etmekten alıkoymaz (sözgelimi "Irk ve Tarih"te). Ne var ki, aynı zamanda Rousseau veya Husserl'de de gördüğümüz bir hareketle, bir yapının esas özgüllüğünü yakalamak istediği anda "bütün olguları kenara koymak" zorunda kalır. Tıpkı Rousseau gibi, Lévi-Strauss da yeni bir yapının başlangıcını daima bir felaket modeli üzerinden düşünmek zorundadır: doğanın doğada altüst olması, doğal gidişin doğal olarak bozulması, *doğanın* yolundan sapması.

Oyunun tarihle gerilimi, aynı zamanda oyunun mevcudiyetle gerilimi. Oyun mevcudiyetin kesintiye uğramasıdır. Bir unsurun mevcudiyeti, daima, bir fark sistemine ve bir zincirin hareketine kaydedilen anlamlı ve başkasının yerine geçebilen bir referanstır. Oyun daima bir yokluk-varlık oyunudur, fakat radikal bir biçimde düşünülecekse, yokluk-varlık alternatiflerinden önce düşünülmelidir; Varlık oyunun olanaklılığından hareketle varlık ya da yokluk olarak düşünülmelidir, tersi yanlıştır. Lévi-Strauss tekrar oyununu ve oyunun tekrarını herkesten daha iyi gösterebilmişse de yapıtında yine de bir nevi mevcudiyet etiği, bir köken nostaljisi, arkaik ve doğal bir masumiyet özlemi, saf bir mevcudiyet ve sözde/konuşmada bir kendine-mevcudiyet özlemi sezilir; arkaik –yani onun nazarında örnek niteliğindeki– toplumlara yöneldiğinde çoğu zaman etnolojik projenin motivasyonu olarak sunduğu bir etik, nostalji ve hatta vicdan azabı. Bunlar iyi bilinen metinleridir.

Namevcut bir kökenin kayıp veya imkânsız mevcudiyetine dönük olduğunda, yapısalcı bir tematik olan şu dolayımsızlığın kesintiye uğraması tematiği, oyun düşüncesinin kederli, *olumsuz*, nostaljik, suçlu ve Rousseau'cu yüzünü oluştururken, diğer yüzü Nietzsche'ci *olumlama*,

dünyanın oyununun ve oluşun masumiyetinin neşeyle olumlanması, hatasız, hakikatsiz, kökensiz ve etkin yorumlamaya açık bir göstergeler dünyasının olumlanmasıdır. *O zaman bu olumlama* merkezsizliği *merkezin kaybından başka bir şey olarak belirler.* Ayrıca güvencesi olmadan oynar. Zira *garantili* bir oyun da vardır: *belli, var olan*, yani *mevcut* parçaların *ikamesiyle* sınırlı oyun. Mutlak rastlantıda ise, olumlama aynı zamanda *genetik* belirlenimsizliğe, izin *tohuma bağlı* (*séminal*) serüvenine bırakır kendini.

Öyleyse yorumlama, yapı, gösterge ve oyun iki şekilde yorumlanır. Bu yorumlardan biri, oyundan ve göstergenin düzeninden kaçan bir hakikati veya bir kökeni deşifre etmeye çalışır ve deşifre etmeyi düşlerken, yorumlama zorunluluğunu bir sürgün gibi yaşar. Artık kökene dönük olmayan diğeri ise oyunu olumlar ve insanın ve hümanizmin ötesine geçmeye çalışır: Zira metafizik veya onto-teoloji tarihi –yani bütün tarihi– boyunca tam mevcudiyeti, güven verici bir temeli, oyunun başlangıcını ve sonunu düşlemiş olan şu varlığın adıdır insan. Yorumlamanın ikinci yorumu, ki yolunu Nietzsche göstermiştir, etnografyada, Lévi-Strauss'un yaptığı gibi (yine "Marcel Mauss'un Yapıtına Giriş"ten alıntılıyorum) "yeni bir hümanizm için esin kaynağı" aramaz.

Bugün birden çok işaretini gördüğümüz üzere, yorumlamanın bu iki yorumu –bunları aynı anda yaşayıp müphem bir ekonomide uzlaştırsak da kesinlikle uzlaşmazlar– son derece sorunlu bir tabirle "beşeri bilimler" dediğimiz alanı kendi aralarında bölüşmektedir.

Her ne kadar bu iki yorum birbirinden farklı olduklarını göstermek ve indirgenemezliklerini bileylemek zorunda da olsa, kendi adıma, bugün artık *seçecek* bir şey olduğuna inanmıyorum, çünkü birincisi, burada tercih kategorisinin pek hafif kaldığı bir alanda (şimdilik yine bir tarihsellik alanı diyelim) bulunuyoruz. İkincisi, önce bu indirgenemez farkın ortak zeminini ve *différance*'ını düşünmeye çalışmamız gerekiyor. Üstüne üstlük *rahme düşüşünü,** *oluşumunu*, *gebelik sürecini*, *doğum sancısını*** bugün ancak hayal meyal görebildiğimiz bir türden –buna da yine tarihsel diyelim– soruyla karşı karşıya bulunuyoruz. Bu sözleri söylerken, evet, doğurma süreçlerine dönüyor gözlerim – ama aynı zamanda, kendimi de dışında tutmadığım bir toplumda, gelişini haber ve-

* Fr. *conception*: Aynı zamanda bir şeye dair bir fikrin, kavramın, vs. oluşması, şekillenmesi olarak anlaşılan "kavranış, tasavvur" anlamında. –*ç.n.*

** Fr. *travail*: Aynı zamanda (sarf edilen) "çaba", "çalışma", "emek", vs. anlamında. –*ç.n.*

ren fakat bunu ancak, her doğumda kaçınılmaz olduğu üzere, türsüz bir tür olarak –biçimsiz, dilsiz, çocuksu ve dehşet verici– bir ucube biçiminde yapabilen o henüz adı-konulamazla karşılaştıklarında gözlerini kaçıranlara da.

ELİPS*

Gabriel Bounore'a

MUHTELİF YERLERDE yazının ayırdına vardık: Simetrisiz bir bölünme doğrultusunda bir yanda kitabın kapanımı çizilirken, diğer yanda metnin açıklığı beliriyordu. Bir yanda, teoloji ansiklopedisi ile onu model alan insanın kitabı; diğer yanda, aşılan bir Tanrı'nın ya da silinen bir insanın yok oluşunu işaretleyen izlerden dokunmuş bir doku. Yazı sorusu ancak kitap kapandığında açılabilirdi. Böylece *graphein*'in neşeli başıboşluğu da artık geri dönülmez oluyordu. Metne açılma maceraydı, sakınmasız harcamaydı.

Hal böyleyken, kitabın kapanımının herhangi bir sınır olmadığını bilmiyor muyduk? Kitap-aşırı yazıyı belirsizce tayin edebileceğimiz tek bir yer olduğunu, bunun da durmaksızın geri dönerek bütün imkânlarımızı içinden çekip çıkarmamız gereken kitap olduğunu?

Böylece *Kitaba Dönüş*'ü (*Le Retour au livre*)[1] düşünme gereğiyle karşı karşıya geliyoruz. Bu başlık altında, Edmond Jabès bize öncelikle "kitabı terk etme"nin ne anlama geldiğini söyler. Kapanım bir son değilse eğer, ne kadar itiraz da etsek veya yapıbozuma da uğratsak,

"Tanrı'dan sonra Tanrı, Kitap'tan sonra Kitap gelir."

Fakat birinin diğerini izlediği bu harekette, Tanrı ile Tanrı, Kitap ile Kitap arasında, yazı nöbettedir. Kitaba dönüş bu nöbetten ve bu kapanımın ötesinden hareketle gerçekleşiyorsa eğer, bizi kitaba kapatmaz. Başıboşlukta bir andır; kitabın *çağını*, onun iki yazı arasında askıya alınan

* Fr. *ellipse* aynı zamanda dilbilimde ve retorikte "eksilti" demek. –*ç.n.*

1. *Sorular Kitabı*'nın üçüncü cildinin başlığıdır bu (Paris: Gallimard, 1965). Kitabın ikinci cildi *Yukel'in Kitabı* 1964'te yayımlanmıştır (*Le Livre de Yukel*, Paris: Gallimard). Bkz. geride, "Edmond Jabès ve Kitap Sorunu".

bütünlüğünü, onun kendi içine kapanışını ve onda saklı duran şeyi tekrarlar. Geri geldiği yer:

"Riskin telası olan bir kitap...
...Öyleyse yaşamım, kitaptan başlayarak, sınırların arasındaki aralıkta bir yazı nöbeti olmalıdır..."

Tekrar, kitabı yeniden tedavüle çıkarmaz; henüz kitaba ait olmayan ya da artık ait olmayan, kitabı tekrarlamakla kitabın onu içermesine izin veriyormuş gibi yapan bir yazıdan hareketle kitabın kökenini betimler. Bu tekrar, kitap cildinin onu ezmesine ya da kuşatmasına izin vermek şöyle dursun, ilk yazıdır: köken yazısı, kökenin izlerinin üzerinden geçen yazı, kendi yok oluşunun izlerini süren, kökene kapılmış yazı:

"Yazmak, köken(in) tutkusuna sahip olmaktır."

Fakat yazıyı bu şekilde etkisi altına alan şey, artık biliyoruz, köken değil, onun yerini tutan şeydir; kökenin tersi de değildir bu. Varlığın yerine gelen bir yokluk değil, asla şimdi-burada mevcut olmamış bir şimdi-burada mevcudiyetin yerine geçen bir izdir, hiçbir şeyin başlangıcı olmayan bir köken. Kitap bu kandırmacadan beslenmiştir: Tutkunun, en başta *bir şey*'e tutulmuş olması gerektiğinden, sonunda onun geri dönüşüyle yatışabileceğini düşündürmüştür. Kökenin, sonun, çizginin, ilmeğin, kitap cildinin, merkezin kandırmacasıdır bu.

Sorular Kitabı'nın birincisinde olduğu gibi, *İlmek Şarkısı*'nda da hayali hahamlar atışır.

"Çizgi tuzaktır.
Reb Seab

En büyük korkularımdan biri, diyordu Reb Aghim, yaşamımın kıvrılarak bir ilmek oluşturması ve benim buna engel olamamamdı."

Çember dönmeye başladığı, cilt kendi üzerine kıvrılıp kapandığı, kitap da tekrarlandığı anda, kitabın kendiyle özdeşliği, etkin ve kesin bir biçimde –yani usulca– kapanımdan çıkmamıza izin veren belli belirsiz bir farkı içine alır. Kitabın kapanımını ikiye katlamakla, onu ikiye bölmüş oluruz. O zaman aynı kitaptan ve aynı çizgiden –aynı ilmeği izleyerek– geçmenin iki yolu arasından gizlice geçip kaçarız: "sınırların arasındaki aralıkta bir yazı nöbeti." Bu suretle aynı'nın içinde özdeşlikten çıkış çok hafif bir şey olarak kalır; kendinden bir ağırlığı yoktur, *ki-*

tap olarak kitabı düşünüp tartar. O zaman kitaba dönüş de kitabın terk edilişi olur; Tanrı ile Tanrı, Kitap ile Kitap arasına, bunların birbirini izledikleri nötr boşluğa, muallaktaki aralığa sızmıştır. Dönüş bu durumda yeniden sahip çıkamaz; kökeni yeniden temellük etmez. Köken kendinde değildir artık. Köken(in) tutkusu olarak yazı, aynı zamanda öznel ilgi durumuyla anlaşılmalıdır. Yazılmış –yani kaydedilmiş– olmasıyla tutkun, edilgin ve geçmiş olan şey kökenin kendisidir. Kökenin kaydedilmesi, onun yazılmasıdır şüphesiz, ama içinde sadece bir yerden ve bir işlevden ibaret olduğu bir sisteme kaydedilmişliğidir aynı zamanda.

Bu şekilde anlaşılan kitaba dönüş özünde *eliptik*'tir/*eksiltili*'dir. Bu tekrarın gramerinde görünmeyen bir şey eksiktir. Bu eksiklik görünmez ve belirlenemez olduğundan, kitabı kusursuzca ikiye katlayıp takdis ettiğinden, kitabın çevriminin bütün noktalarından geçtiğinden, hiçbir şey yerinden kıpırdamamıştır. Gelgelelim bu eksiklik bütün anlamı değiştirir. Tekrarlandığında, çizgi artık tam olarak aynı çizgi değil, ilmeğin merkezi tam olarak aynı merkez değildir; *köken oyununu oynamıştır*. Çemberin kusursuz olması için bir şey eksiktir. Fakat bu *ellipsis*'te, sadece yolun ikiye katlanması, kapanımın ayartması ve çizginin kırılmasıyla kitap, kitap olarak düşünülebilir olmuştur.

"Yukel de dedi ki:
Çember bilindik. Kırın eğriyi. Yol yolu ikiye katlar.
Kitap kitabı kutsar."

Kitaba dönüş burada bengi dönüşün alacağı biçimin habercisidir. Aynı'nın dönüşü ancak aynı'ya geri gelmekle değişikliğe uğrayabilir – ama uğradığında da mutlak surette uğrar. Ne tek bir şeyi ne de tek bir göstergeyi değiştirecek olsa da saf tekrar, sınırsız bir sapkınlık ve yıkım kudreti taşır.

Bu tekrar, yazıdır, çünkü onda kaybolan şey kökenin kendiyle özdeşliği, canlı söz denen sözün kendine-mevcudiyetidir. Merkezdir. Birinci kitap, her tekrarın öncesi olan mitsel kitap merkezin biricik, metaforsuz ve metonimisiz, zikredilebilen ama tekrarlanamayan bir nevi *değişmez bir isim* olarak oyundan mahfuz olduğu kandırmacasından beslenmiştir. Birinci kitabın merkezi kendi temsilinde tekrarlanamaz olmalıdır. Böyle bir temsile bir kez elverdiği –diğer bir deyişle, yazıldığı– anda, kitapta bir kitap, kökende bir köken, merkezde bir merkez okumak mümkün olduğunda, bu artık sonsuz ikiye katlanmanın uçurumudur, dipsizliğidir. Başka, aynı'ya dahil olmuştur:

"İçerideki Başka Yer...

Merkez bir kuyu...

'Merkez nerede?' diye gürlüyordu Reb Madies. 'Hor görülmüş sular sayesinde izler şahin avını.'
Merkez belki de sorunun yer değiştirmesidir.
Çemberin imkânsız olduğu yerde merkez yoktur.
Ölümüm kendimden olsun, diyordu Reb Bekri.
Hem halkanın esareti olurum o zaman, hem durak."

Bir gösterge belirdiği anda, kendini tekrarlamakla işe başlar. Bu olmaksızın olduğu şey, yani gösterge olamaz: Düzenli olarak aynı'ya –diğer bir deyişle, kendi de bölünmekle doğacak başka bir göstergeye– gönderen şu kendiyle özdeşsizlik olamaz. Öyleyse, bu şekilde tekrarlanan yazıbirimin ne doğal bir yeri vardır ne de doğal bir merkezi. Fakat hiç kaybetmiş midir ki onları? Dışmerkezliliği bir merkezsizleşme midir? Merkezin olmayışına yanıp yakılmak yerine merkezle ilgisizliği olumlayamaz mıyız? Neden yasını tutalım merkezin? Merkez, yani oyun ve fark diye bir şeyin olmayışı, ölümün bir diğer adı değil midir? Güven veren ve yatıştıran ama açtığı delikle aynı zamanda korkutan ve oyuna süren ölüm?

Olumsuz dışmerkezlilikten geçmek şarttır şüphesiz, fakat sadece bir eşik meselesidir.

"Merkez eşiktir.
Reb Naman diyordu ki: 'Tanrı merkezdir; bu yüzden güçlü dimağlar O'nun olmadığını ilan etmiştir, zira bir elmanın veya yıldızın merkezi gök cisminin veya meyvenin kalbiyse eğer, elma bahçesinin ve gecenin hakiki ortası neresidir?'

Yukel de dedi ki:
Merkez bir akamet...
Merkez nerede?
– Küllerin altında.
Reb Selah

Merkez yastır."

Nasıl ki bir negatif teoloji varsa, bir negatif ateoloji de vardır. Bu ikincisi, birincisinin suç ortağı olarak, oyunu olumlamak dururken, yine merkezin olmayışını söyler. Fakat merkez arzusu, bizzat oyunun bir iş-

levi olarak, yıkılmaz değil midir? Oyunun tekrarında ya da geri dönüşünde merkezin hayaleti nasıl çağırmaz bizi? Merkezsizleşme olarak yazı ile oyunun olumlanması olarak yazı arasındaki tereddüt işte bu noktada sonsuzdur. Bu tereddüt oyuna dahildir ve onu ölüme bağlar. Öznesiz ve bilmesiz bir "kim bilir?" sorusunda hasıl olur.

"Sonuncu engel, en son sınır, kim bilir? merkezdir.
Zira o zaman gecenin sonundan, çocukluktan bize gelir her şey."

Merkez gerçekten de "sorunun yer değiştirmesi" ise eğer, bunun nedeni o adı konulamaz dipsiz kuyuya, kitabın doldurmak istediği boşluğa –merkezin kendisiydi göstergesi– daima bir *ad takılmış* olmasıydı. Bir deliğin adıydı merkez; insanın adı da, tıpkı Tanrı'nın adı gibi, o deliğe kurulup kitap biçiminde iş gören şeyin gücünü anlatır. Kitap cildi ya da parşömen tomarı tehlikeli deliğe girmeli, hayvansı bir hareketle, sinsice, tıpkı bir yılan ya da balık gibi, kıvrılıp süzülerek, parlak, kaygan ve sessiz, o tehditkâr yuvaya sızmalıydı. Budur kitabın endişeli arzusu. Aynı zamanda da inatçı ve asalak arzu, binlerce ağzıyla sevip içine çeken ve binlerce ağzı tenimizde binlerce iz bırakan deniz canavarı, *p'olip*.

"Gülünç bir pozisyon bu, karın üstü. Sürünürsün. Duvarın dibinde bir çukur kazarsın. Sıvışmayı umarsın, bir sıçan gibi. Seher vakti, yolun üzerindeki gölge gibi.
Peki ya bu ayakta kalma arzusu, yorgunluğa ve açlığa rağmen?
Bir delik, sadece bir delikti,
kitabın şansı.
(Bir ahtapot-delik, senin eserin?
Ahtapot tavana asıldı ve dokunaçları parıldamaya başladı.)
Sadece bir delikti
duvardaki,
o kadar dardı ki bir türlü
içine girip de
sıvışamadın.
Sakının yuvalardan. Dost olmayabilir hepsi."

Bunun gibi bir geri dönüşün tuhaf dinginliği. Bir yandan, tekrardan ötürü ümitsiz, fakat diğer yandan dipsiz uçurumu olumladığı, labirentte şair olarak yaşadığı ve deliği –içine dalmaktan başka çarenin olmadığı ve yıkıp yok ederken korumak gereken "kitabın şansı"nı– yazdığı için de neşeli bir dinginlik. Ümitsiz bir ekonominin olumlanması: dans eden, zalim olumlama. Yuva (*demeure*) konuksever değildir çünkü bizi

ayartıp, tıpkı kitap gibi, bir labirentin içine çeker. Labirent burada dipsiz bir uçurumdur: Her dönemecinde kendi kendisini temsil eden saf bir yüzeyin yataylığına dalarız.

"Kitap labirenttir. Çıktım derken, daha da dalıyorsun. Kurtulmanın imkânı yok. Yapıtı paramparça etmen gerek. Elin varmıyor bir türlü. Görüyorum nasıl da yavaş ama emin adımlarla büyüyor korkun. Bir duvar, bir duvar daha. Kim bekliyor seni sonunda? – Hiç kimse... Adın kendi üzerine kapanmış, bıçağın üzerine kapanan el gibi."

Bu *üçüncü* cildin dinginliğinde, *Sorular Kitabı* böylece sona erer. Tam da olması gerektiği gibi, açık kalarak, kapanımsızlığı dile getirerek; hem sonsuz açık hem de sonsuza dek kendi üzerine yansıyarak; "gözün içinde bir göz", "dışlanmış ve sığınılan kitabın kitabı"nın ona sonsuza dek eşlik eden yorumu olarak; kitabın ne içinde ne dışında olan bir yerden durmaksızın başlanıp baştan alınan kitap; açıklığın ta kendisi –çıkışsız bir yansıma, labirentin göndermesi, dönüşü ve dolambacı– olarak kendini söyleyen kitap. Labirent kendi dışına çıkışları kendi içine hapseden, kendi çıkışlarını içeren, kendi kapılarını kendi açan, diğer bir deyişle, kapıları kendine açarken kendi açıklığını düşündüğünden kendini kapatan bir yoldur.

Bu çelişkinin çelişki olarak düşünülmesi üçüncü sorular kitabında olur. Bu yüzden üçlülük hem kitabın sayısı hem de dinginliğinin anahtarıdır. Kompozisyonunun anahtarı da gene bu üçlülüktür. Üçüncü kitap şöyle der:

"İkincideki birinci kitabım ben

Yukel de dedi ki:
Üç soru
ayarttı kitabı,
üç soru
bitirecek onu.
Biten şey,
üç kere başlar.
Kitap üçtür.
Dünya üç,
Tanrı da, insan için,
üç yanıt."

Üç: Şu ikircimlilik –hep ve hiç'in, namevcut mevcudiyetin, siyah güneşin, açık ilmeğin, kaçan merkezin, eliptik dönüşün ikililiği– niha-

yet bir diyalektikte toparlanıp uzlaştırıcı bir son terimde yatıştırılacak olduğundan değil. "Gece Yarısı ya da Üçüncü Soru"da Yukel'in bahsettiği *pas* (adım) ve *pacte* (pakt), "Şafak Vakti ya da İlk Soru" ve "Gün Ortası ya da İkinci Soru"dan beri olumlanan ölümün bir diğer adıdır.

"Yukel de dedi ki:
Kitap beni
şafaktan alacakaranlığa,
ölümden ölüme taşıdı,
senin gölgenle Sara,
sayıda, Yukel,
sorularımın sonunda,
üç sorunun dibinde..."

Şafakta ölüm vardır, çünkü her şey tekrarla başlamıştır. Merkez veya köken tekrarlanmaya, ikilenmeye başladığı anda, basit olana bir ikizi gelip eklenmekle kalmıyordu sadece. Aynı zamanda onu bölüyor ve takviye ediyordu. Bir anda çifte bir köken artı onun tekrarı beliriyordu. Tekrarın ilk rakamıdır üç. Aynı zamanda da son rakamı, zira temsilin dipsiz uçurumuna, sonsuza dek, hep onun ritmi hükmeder. Sonsuz elbette ne bir ne sıfır ne de sayısızdır. Özünde üçlüdür. İki, tıpkı ikinci *Sorular Kitabı* (*Yukel'in Kitabı*) gibi, tıpkı Yukel gibi, kitabın hem vazgeçilmez hem de işe yaramaz birleşme yeri, feda edilmiş dolayımlayıcısı olarak kalır: İki olmasa üçlülük de olmazdı, iki olmasa anlam da olduğu şey –yani kendinden farklı– olmaz, dolayısıyla da (oyunda) bahis konusu/tehlikede olmazdı. Birleşme yeri kırılma yeridir. *Kitaba Dönüş*'ün *ikinci* bölümünde *Yukel* hakkında söylenenleri *ikinci* kitap hakkında da söylemek mümkündür:

"Kitaptaki sarmaşıktı ve kaburgaydı, ta ki oradan kovulana kadar."

Tekrardan önce hiçbir şey gelmediyse, hiçbir şimdi ize nezaret etmediyse ve söz konusu olan, bir anlamda, "kendi kendine yeniden açılıp kendini izlerle dolduran [bir] boşluk"sa[2] eğer, öyleyse yazının zamanı şimdiki zamanın değişikliğe uğramış biçimlerinin çizgisini izlemez olmuştur. Gelecek artık gelecekteki bir şimdi olmadığı gibi, dün de geçmişteki bir şimdi değildir. Kitabın kapanımının ötesi ne beklenecek ne kavuşulacak bir şeydir. *Orada*, ama *ötede*'dir; tekrardadır ama tekrarda

2. Jean Catesson, "Journal non intime et points cardinaux", *Mesures*, Ekim 1937, no. 4.

elden kaçar. Kitabın gölgesi gibi durur orada, kitabı tutan iki elin (*mains tenant*) arasındaki üçüncü el gibi, yazının şimdi'sindeki (*maintenant*) *différance*, kitap ile kitap arasındaki ayrılık (*écart*), şu öteki el...

Üçüncü *Sorular Kitabı*'nın üçüncü bölümünü açan *ayrılık ve vurgu* şarkısı da böyle başlar:

"Yarın ellerimizin gölgesi ve yansıyıcılığıdır.

Reb Derissa"

—

KAYNAKÇA

"Güç ve Anlamlama" ("Force et signification"): *Critique*, no. 193-94, Haziran-Temmuz 1963.

"*Cogito* ve Deliliğin Tarihi" ("Cogito et histoire de la folie"): 4 Mart 1963'te Collège Philosophique'te verilmiş ve *Revue de métaphysique et de morale*'de yayımlanmış konferans (1964, no. 3 ve 4).

"Edmond Jabès ve Kitap Sorusu" ("Edmond Jabès et la question du livre"): *Critique*, no. 201, Ocak 1964.

"Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas Düşüncesi Üzerine Deneme" ("Violence et métaphysique, essai sur la pensée de Emmanuel Levinas"): *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, no. 3 ve 4.

"'Türeyiş ve Yapı' ve Fenomenoloji" ("'Genèse et structure' et la phénoménologie"): 1959'da Cerisy-la-Salle'da verilmiş konferans. Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann ve Jean Piaget'nin hazırladığı *Genèse et structure* derlemesinde yayımlanmıştır (Paris: Mouton, 1964).

"Sufle Söz" ("La parole soufflée"): *Tel Quel* 20 (Kış 1965).

"Freud ve Yazı Sahnesi ("Freud et la scène de l'écriture"): Mart 1966'da Institut de Psychanalyse'de yapılmış sunum: *Tel Quel* 26 (Yaz 1966).

"Vahşet Tiyatrosu ve Temsilin Kapanımı" ("Le théatre de la cruauté et la clôture de la représentation"): Nisan 1966'da Parma'da, Antonin Artaud Kolokyumu'nda (Uluslararası Üniversiteler Tiyatro Festivali) verilmiş konferans: *Critique*, no. 230, Temmuz 1966.

"Kısıtlı Ekonomiden Genel Ekonomiye – Sakınmasız bir Hegelcilik" ("De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans réserve"): *L'Arc*, Mayıs 1967.

"Beşeri Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" ("La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines"): 21 Ekim 1966'da "Eleştirel Diller ve Beşeri Bilimler konusunda Johns Hopkins Üniversitesi'nde yapılmış Uluslararası Kolokyum'da verilmiş konferans.

Metinlerin tarihleri aracılığıyla belirtmek istiyoruz ki, bu metinleri birbirine bağlamak, bir cilt içinde toplamak (*relier*) için, tekrar okurken (*relire*) bunları, her birine aynı mesafede duramıyoruz. Burada *bir sorunun yer değiştirmesi* olarak kalan şey, hiç şüphe yok ki bir *sistem* oluşturur. Bir nevi yorumsal bir *dikiş atarak* bu sistemi sonradan çizebilirdik de. Fakat sisteme dair sadece noktaların belirmesine izin verdik; yokluğunda hiçbir metnin metin olarak ortaya çıkamayacağı şu boşlukları da noktalar arasında dağıttık ya da bıraktık. *Metin* (*texte*) eğer *doku / dokuma* (*tissu*) demekse, bu denemelerin hepsinde metindeki dikiş inatla *teyelleme* olarak tanımlanmıştır (Aralık 1966).

—

Jacques Derrida

Yazı ve Fark

Modern düşüncenin klasiklerinden biri olarak, okumaya ve yazmaya odaklanmış bir kitap bu. Okumanın yazmak, yani "zeyil" yapmak olduğunu kabul eden Jacques Derrida'nın 1959-1966 arasındaki özgün okumalarından oluşuyor: Rousset, Foucault ve Descartes, Jabès, Levinas, Artaud, Freud, Bataille ve Lévi-Strauss hakkındaki denemelerinden.

Bu yazılar bir yandan modern düşüncenin gelenekten kopmayı hedeflemiş akımlarının nasıl geleneksel veçheler taşıdığını, metafizik kavramları nasıl kullandığını gösteriyor. Bir yandan da metafizik düşüncenin "yazı"yı nasıl ve neden dil tasavvurunun dışında bıraktığı, bu dışlamanın metafizik için kurucu bir işlem olduğu üstünde duruyor.

"Sınırların arasındaki aralıkta bir yazı nöbeti" olması gereken bir yaşamdan söz ediyor Jabès. Pekâlâ Derrida için de söylenebilecek bir söz bu. Dolayısıyla yazı üzerine girişilmiş uzun soluklu bir fenomenoloji çalışmasının, bir "yazı nöbeti"nin önemli parçalarının yer aldığı söylenebilir bu kitapta. Yine Jabès'in sözleriyle:

"Kitap labirenttir. Çıktım derken, daha da dalıyorsun. Kurtulmanın imkânı yok. Yapıtı paramparça etmen gerek. Elin varmıyor bir türlü. Görüyorum nasıl da yavaş ama emin adımlarla büyüyor korkun. Bir duvar, bir duvar daha. Kim bekliyor seni sonunda? — Hiç kimse... Adın kendi üzerine kapanmış, bıçağın üzerine kapanan el gibi."

Felsefe ve sosyal bilimlerle ilgilenen okurlarımızın yanı sıra edebiyat ve genel olarak yazı veya yazmak üstüne düşünenlerin de ilgisini çekeceğine inanıyoruz.

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-148-6





www.metiskitap.com