
Jean-François Lyotard
niçin felsefe yaparız?
türkçesi Kurtuluş Dinçer

pharmakon yayınevi
Cumhuriyet Mah. Bayındır Sk.
No: 27/29 (Aksoy Çarşısı)
Kızılay-Ankara
Tel: 0 538 6708498
Sertifika No: 26420

www.pharmakonkitap.com
pharmakonyayinevi@gmail.com

Niçin Felsefe Yaparız?
Pourquoi Philosopher?
© 2012 PUF Presses Universitaires de France
Jean-François Lyotard

Felsefe Dizisi: 13 Arkhe / 04

fransızcadan çeviren: Kurtuluş Dinçer
yayıma hazırlayan: Erkan Uzun
kapak tasarımı: Nadir Çakır
logo tasarımı: Provoajans
son okuma: Sarp Erk Ulaş
sayfa tasarımı: Emiralp Emre
baskı: Pelin Ofset – 0312 3952580
sertifika no: 16157

ISBN 978-605-66432-2-4
© PUF Presses Universitaires de France, 2012
© Pharmakon Yayınevi, 2014
© Türkçe çeviri: Kurtuluş Dinçer
birinci basım: Pharmakon, Ankara, 2016

Niçin Felsefe Yaparız?

Jean-François Lyotard

Sunuş: Corinne Enaudeau

Türkçesi:
Kurtuluş Dinçer

pharmakon

Kurtuluş Dinçer: 1958'de Elazığ'da doğdu. 1975'te Ankara Atatürk Lisesi'nden, 1980'de Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1981'de aynı bölüme asistan olarak giren Kurtuluş Dinçer, 1986 yılında Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'nin danışmanlığında "Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli" adlı yüksek lisans teziyle bilim uzmanı, 1991'de yine Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'nin danışmanlığında yazdığı "Tarihte Açıklama Sorunu" adlı çalışmasıyla doktora derecesi aldı. 1994'te doçent, 2004'te profesör olan Kurtuluş Dinçer halen Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Dinçer ayrıca, 2000-2002 yılları arasında Tübitak Popüler Bilim kitapları bölümünde danışmanlık ve yayın yönetmenliği yapmıştır. Kurtuluş Dinçer'in yayımlanmış kitapları ile çevirileri şunlardır: *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli* (TFK, 1993); *Felsefe* (AÜY, 2002); *Kısaca Felsefe* (Pharmakon, 2010); Georges Ifrah'tan toplam 9 cilt olan *Rakamların Evrensel Tarihi* (TÜBİTAK, 1996-2002 – yakınlarda 2 cilt olarak yeniden yayımlandı: Alfa, 2016); Alexandre Koyré'den *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* (Ara, 1989) – bu kitap daha sonra *Bilim Tarihi Yazıları* adıyla yayımlanmıştır (TÜBİTAK, 2000); R. G. Collingwood'dan *Tarih Tasarımı* (Ara, 1990; DoğuBatı, 2007); J. M. Bocheński'den *Felsefece Düşünmenin Yolları* (Ark, 1994; Pharmakon, 2016); Georges Perec, Jacques Roubaud ve Pierre Lusson'dan *İncelikli Go Sanatını Keşfetmeye Çağıran Küçük Kitap* (İmge, 1998); R. G. Collingwood'dan *Doğa Tasarımı* (İmge, 1999); yayıma hazırladığı Raoul Mortley'den *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler* (İmge, 2000); Hubert Reeves'ten *Boşluk Bakışımın Biçimini Alıyor* (TÜBİTAK, 2001).

Jean-François Lyotard
Niçin Felsefe Yaparız?
[Pourquoi Philosopher?]
Türkçesi: Kurtuluş Dinçer
ISBN 978-605-66432-2-4
Pharmakon, Aralık 2016, Ankara, 109 sayfa
(Felsefenin Neliği / Felsefe ve Arzu / Felsefe ve Köken / Felsefi Söz / Felsefe ve Eylem / Birliğin Kaybı / Çocukluk / Mevcudiyet ile Yokluk)

İçindekiler

Sunuş 7

Yayıncının Notu 19

Niçin Felsefe Yaparız?

1 Niçin Arzularız? 23

2 Felsefe ve Köken 45

3 Felsefi Söz Üzerine 65

4 Felsefe ve Eylem Üzerine 89

Yayıncı, Dolorès Lyotard ile Corinne Enaudeau'ya ve aynı şekilde Bibliothèque littéraire Jacques Doucet ekibine (özellikle kütüphane müdiresi Marie-Dominique Nobécourt Mutarelli'ye) bu yayının gerçekleşmesindeki değerli katkıları için teşekkür eder.

SUNUŞ

Corinne Enaudeau[1]

Felsefe bilgeliği ya da bilgiyi arzulamaz, ne hakikatleri öğretir bize ne de yaşamda tutulacak yolları. Denecektir ki kimseyi rahatsız etmeyen bir yalnızlık içerisinde kendisinin ne olduğunu, kim olduğunu kendi kendine sorarak kendini tüketir. Çok çok bazen zenginliklerin artması için yararlı bir fikir ya da bambaşka bir toplumsal düzen düşü yahut yine yatıştırıcı bir metafizik afyon ileri sürer. Filozoflar insanlığın, tarihi boyunca bir yarar görmeden ama büyük bir kayıp da yaşamadan yanında taşıdığı çenesi düşük delilerdir. Dünyayı yorumlayabilirler, kapısında dururlar ve onu hiçbir zaman değiştirmezler. Söylemleri kesilebilir, sessizliğe dönebilir ama

[1] Janson de Sailly ve Henri IV liseleri (Paris) hazırlık sınıflarında felsefe öğretmeni.

dünyanın yüzü kendinde bir değişme görmez. Çünkü nihayetinde sahip olduğu tek bağ, tuhaf bir şekilde kayba bağlanmadır, tüm insan etkinliğini kemiren ve onu kendisinden ayıran kaybı kaybetmeme arzusu, ölümüyle yaşama mızrak saplayan yokluğu bırakmama arzusudur. Öyleyse 2012'de biz de Jean-François Lyotard'ın 1964'te yaptığı gibi, niçin felsefe yaparız diye sorabiliriz. Felsefe yapmak için, her seferinde yeniden anlam boşluklarına, sonradan çocukça bulacağımız bir naifliğe düşmek üzere yola koyulmak için nasıl bir güdü vardı geçmişte ve hâlâ nasıl bir güdü var? Sorulan soru retorik görünebilir. Kendine göndermeli bir soru bu, çünkü telaffuz edilmesi zaten telaffuz edilen sorunun yanıtını veriyor. Yola koyulma sıkıntısına değer mi değmez mi diye sorduğumuzda felsefe yapmaya başlamış oluyoruz. Sözünün kesilmesinden kaygılanmak için konuşmak gerekir, uyanıklık ve yaşam bilmeye çalıştığı uyku ile ölümü *in vivo* [yaşayan varlıkta] yadsır. Kaybın tehdidi altında konuştuğumuz, eylediğimiz, yaşadığımız için yokluğun mevcudiyeti ortaya çıkardığı, mevcudiyetin yokluğu getirdiği bu döngüden çıkılamaz. Çünkü, diyor bize Lyotard, isteyen eksiksiz değildir ki konuşmadan vermekten, kusursuz bir tamlıktan, düşsüz bir geceden canı sıkılsın. Öyleyse kaçınamayacağımız şu güdüden ötürü felsefe yapacağız: "Eksikliğin mevcudiyetine sözle tanıklık etmek".

1998'de *La Confession d'Augustin*'i tamamlanmadan bırakarak ölen Lyotard belki de sadece düşüncenin bıçağı ve yarası, yanığı ve merhemi olan, anlamın oluşturucusu olan bu bitmemişlikle uğraşmıştı. *Discours, figure*, sonuca varmayı reddettiğini beyan ediyordu, *Le Différend* paragrafların art ardalığını tarih üstüne tepeden inme bir numarayla kesiyordu. Lyotard'ın her kitabı, konusu bakımından, yazımı bakımından, diğer kitaplarla mesafesi bakımından ayrı bir yer tutar. 1964'ten itibaren, ancak yoklukla yüz yüze gelirsek bir felsefe kırıntısıyla aşılanabiliriz ve onu başkalarına bulaştırmak için, onlara "borç yasası"nı, ödenemez hesabı işittirmek için paradokslu enerjiyi bulabiliriz kanaatindedir. Yapıtı bu kırıntıyı geliştirecektir ama Lyotard'da ondan önce sorgulamanın, öğretmenin ve vuruşmanın iç içe geçmiş olduğu ateşli bir ders gelecek ve ona eşlik edecektir. Tözün ve anlamın olmamasına, çatlağa gösterilen dikkat, zaten sözü delenin şeylerden daha da çok diğerleri olduğunu, toplumsal bütünlükte birliğin onlardan ötürü eksik olduğunu, karşıtların onlardan ötürü gelip anlamın birliğini parçaladığını varsayar. Onlar olmadan muhakemeleri bulandırmak, eylemlere engel olmak, tutkuları hayal kırıklığına uğratmak için eksiklik hiçbir zaman gerçekliğe gelip bir insan dünyası oluşturmaz ve bu dünya, eksikliğini düşünmek, felsefe yapmak için söze başvurmazdı.

Yine de sadece boşluğu doldurmak söz konusu ise, felsefe elbette insani olmayan bir dünya, ahenkli bir metafizik düş kurabilir. O zaman mutlak bir Logos içine, paradokslu bir şekilde birleştirdiği şeyden ayrı kalan görülmez bir Bütünün hayali içine kapanır. Lyotard'a göre ideoloji bundan başka bir şey değildir, özerk olduğu, içinden çıktığı eksikliği yücelttiği, başka-yerden, öte-yerden söz ettiği ölçüde öğretilebilir olan bir düşünceler sistemidir. Bu, boşluğu yoksul zihinlerin basit sistemiyle doldurmak isteyen her türlü metafizikten iyidir diyecektir bir Marxçı kendi kendine. "Pratiğe aykırı düşmek" devrimi hedeflemek yerine tözden söz etmek değil, çözümü bu ikisinden çıkarmak, sonun başlangıçta olduğunu, anlamın her zaman kendine ait olup ne olduğunu ve nereye gittiğini bildiğini ileri sürmektir. Çünkü bu anlamı dile getiren ses kendini içerisinde aradığı bu uyumsuzlukların hiçbirini artık ele geçiremez. Öğretmek; kendi kendine sorulan sorular, başkalarına sorulan sorular olmadan, "edilginliğin paradokslu gücünün" –Lyotard'ın tüm yapıtında tekrarlanan tema– dünyayı söze getirme gücünün, bir tablo olması için gerçekte eksik olanı, gerçek olması için tabloda eksik olanı söyletme gücünün kendini gösterdiği eksikliğin bu paylaşılan alışverişi olmadan öğretmek –en azından felsefe öğretmek, din ya da bilim değil– hiçbir işe yaramaz.

Lyotard işte böyle ders verir, öğrencilere ve yayıncılara kendisinden hiçbir şey öğrenemeyeceklerini öğretirdi, 1984'te Nanterre'de (*Le Postmoderne expliqué aux enfants*'da yayımlanan bir konferansta) diyeceği gibi, unutmayı öğrenmezlerse eğer. Ama 1964'te, 40 yaşında, kendisi öğrenmiş olduğunu sandıklarını unutmaya, kendisine metafiziği unutturmuş, ama devrimi, onunla da tarihin sonunu umut etmeyi öğretmiş olan militan bir ortodoksluktan kopmaya başlayacaktır. Devrimci erekselliği orada tanıklık edilen kaybı –sömürü denen o mutlak eksikliği ya da "kendinde haksızlığı"– kaybetmeden bırakmak, evet ile hayırın, mevcudiyet ile yokluğun belirsiz diliyle konuşmak, yani Marxçılığı Freud'la, tarihsel maddeciliği itkisel bir karşıtlar birliğiyle, toplumsal uzlaşmayı arzunun belirsizliğiyle düzeltmesi gerekeceğini bilmektir. Kısacası, Marx'ın sesine Hegelci bütüncülüğün Hegel'den çıkarıp aldığı gücü, ayrılığı dile getirme gücünü geri vermek. Toplumun kendinden ayrılması, dünyanın tinden, gerçekliğin anlamdan ayrılması. Ama aynı zamanda, Freud'a göre, aşk ile nesnesinin, bir cins ile diğer cinsin ayrılması, çocukluk ile dilin ayrılması. 1964'te "karşıtlıklar" adı verilen bütün bu bölünmeler, *Discours, figure*'den itibaren yerli yerine oturarak "différences" [farklılıklar] haline gelecek, daha sonra indirgenemez "différends"da [çatışmalarda] köktenleşe-

cektir: Ücret ile sermaye arasında her zamanki, ama aynı zamanda Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki bambaşka çatışmalar. "Çocukluk" Lyotard'ın otuz yılı aşkın bir süre boyunca sözü temelinden yıkan ve onu yine de ısrarla isteyen bir duyguyu yeniden düşünmesinin adı olarak kalacaktır.

Şu an için, 1964'te nasıl hareket edeceğini bilmeksizin yeniden başlaması gerekmektedir; çünkü çocukluk insanın içindedir, (1984'ün sözcükleriyle) onun "tehdit edici, olanaklı yoldan çıkması, sapmasıdır". Lyotard kendi "sapmasına", içerisinde yol aldığı, "yolda" olduğu, felsefe yolunda olduğu Marx ile Freud'dan başlar, arada ders verdiği Sorbonne, "Socialisme ou barbarie" var, sonra (kısa bir süre) vuruştuğu "Pouvoir ouvrier", 1954'te yayımlanan fenomenoloji üzerine "Que sais-je?", Freud'u okumayı öğrendiği Lacan'ın semineri, dilbilimle tanıştığı Culioli'nin semineri. Bütün bunların arasında öğrencilerine birliğin kaybını anlatmaya, hem kendi içinde hem öğrencilerinin içinde tamlığın mezarını kazmaya, filozofun sorumluluğunu oraya demirlemeye çalışmaktadır.

Felsefi söyleme can veren çelişik bir tutkudur. Çünkü mutlak yalıtıklığı içinde sahip olma arzusu, sahip olmama, dünyaya batmış, yetersizliğinde asılı kalmış söz olarak kalma isteğiyle ikiye

katlanır. Felsefe öğretmek bu belirsizliği ortaya koymaktır. Ama işlemin sonucu, ancak felsefe dersi felsefe "dersi"yse, dinleyicilerin kendi hikâyeleri ve sorularıyla hazır bulunduğu ortamda başlıyorsa hayal kırıklığı yaratacak, böyle olduğu için de öğretici olacaktır. Yani sayım döküm olmayan, çalışılacak bir soyağacı olmayan bir ders, ne dünyada olan (çünkü soru onu dünyadan ayırır) ne dünya dışında (daha önce başka yerde söylenmiş bir sözde) olan, ama Lyotard'ın dediği gibi, kendimizi şeyin içine bırakırken aynı zamanda hakkında yargıda bulunabilmek için koyduğumuz mesafedeki dünyada olan bir ders. Dünyaya, insan dünyasına, onun sürüp giden, mevcut eksikliğine bu "duyarlılık" (1987'nin terimi) olmadan, öğretim kuyumcu sergisinden başka bir şey değildir, hayranlık vericidir gerçi, ama kazancı yoktur. Arzu ile sorumluluk arasında bir gerilimi gerektiren bir kazanç. "Felsefenin tek tek şeylere arzusu yoktur [...] Felsefeye herhangi birine sahip olduğu gibi sahip olan, arzudur", diye ekler Lyotard, kendisini ve tüm insan etkinliğini yakalayan bu hamleye dönüp bakar felsefe. Ama arzu üzerine bu düşünmeden tatmin olursa, düşünce borcunu eksik ödemiş olacaktır.

Lyotard için felsefe 1964'te aynı zamanda praksis'tir, Freud için psikanalizin aynı zamanda bir klinik olması gibi. Önemli olan toplumsal yaşamda eksik olandır, uzlaşmak için değil, hak-

kını almak için. Marx'ın yapısını "proletarya" adıyla ortaya koyduğu, katlanılmaz hale gelen "mutlak eksiklik", yerleşik Marxçılığın iddia ettiğinin tersine "toplumun gerçekten ne istediğine" işaret etmez. Öyleyse bu arzunun saydamlığına hakkını teslim etmek, sessizliğine kulak vermek, orada durmakta olan, insanlararası ilişkilerde yer alan gizli, örtük anlamı açıklığa kavuşturma riskine girmek gerekir. Lyotard bu dört konferansın sonuncusunu "felsefe ve eylem"e ayırdıysa, bu, eksikliğin olduğu yerdeki felsefi sorumluluğun dünya karşısındaki siyasi borçtan ayrılamaz olmasından, ikisinin sessizliği söze, edilginliği eyleme dönüştürme bahsine birlikte girmelerindendir.

Burada aynı anda iki kanı var. Biri Merleau-Ponty yoluyla Husserl'den miras alınmış olan, felsefenin dilsiz deneyimi kendi özel anlamının ifadesine taşıdığıdır. Marx'tan miras alınmış diğeri ise, felsefenin değişmesine yardımcı olmak için dünyayı yorumladığıdır. Bunlar sırasıyla söz üzerine üçüncü konferansta ve eylem üzerine dördüncü konferansta konu edilir. İlk konferans Lacan yoluyla Freud'dan miras alınan arzuya, mevcudiyetle her ilişkinin yokluk temelinde gerçekleştiği düşüncesine ayrılır. İkinci konferansa gelince, o, birliğin kaybını ve bu kaybın felsefi çabanın yeniden başlayan tarihinde korunuşunu ortaya koyarak, arzuyu söze ve ey-

leme eklemler. Doğru sıraya konursa, "niçin felsefe yaparız"ın ele alınışı şöyle gelişir: Felsefenin nedeni arzulamamızdır ve arzu kendini kendi hareketi üzerinde sorgulayarak yinelenir. Bu düşünmenin nedeni birliğin kaybıdır, bize birliğin kendisini de unutturmuş olan bir ilk kaybolmada değil, gerçeklik ile anlamın bir araya gelişinin hep başarısız olduğu, bir daha kaybedilmek için yeniden denendiği bir tarihin açılıp yayılışında. Ne var ki konuşmasaydık, felsefe yapmayacaktık ve hiçbir şey söyleyemeseydik, dünyanın sessizliği söylemi sayıklamaya mahkûm etseydi ya da dünyada içkin bir logos her şeyi zaten söylemiş olsaydı ve sözcükleri bu söyleneni tekrarlamaya adamış olsaydı, konuşmayacaktık. "Dünya bizi çocukluk eliyle giydirir", filozofu konuşturan, zaten orada olan bir anlama, söylemini bitmemiş kılan, böylelikle de doğru kılan tamamlanmamış bir anlama tanıklık etme "(edilgin) gücünü" ona veren, çocukluğa yakalanmış olmanın yarasıdır. Çünkü dünya bize el koyar, söz dünyayı dile getirerek, eylem de onu değiştirerek dünyaya el koyar. Felsefe yaparız çünkü dünyaya terk edilmişiz, "söylenmiş ve yapılmış olanın adını koyma sorumluluğumuz var".

Felsefe yapmak bir eksikliği gidermeksizin o eksikliğe kendini bırakmaksa, öğretmek kendisinin anlamadığı şeyi açık kılmaksa, buradaki ders paradoksun kullanılışındaki kadar büyük:

Disiplinler arasındaki sınırlar gibi yaşam alanları arasındaki sınırların da yöntemli çiğnenişi, burada gerçekte arzuyu, zamanı, sözü ve eylemi mevcudiyet ile yokluk arasındaki görünmez bir sınırın etrafına düğümlemeye yarar. Yedi yıl sonra bir sonraki yapıt olacak *Discours, figure*'ün konu edineceği parçalanmayı bilen için, 1964'te kurulan çatının arzuyu henüz çok mutlu, sözü çok kösnül, zamanı çok birleşik ve eylemi çok coşkulu gösterdiğini bilen için ders belki de şahane. Yaşamın yakasını bırakmayan ölüm yakında artık eksiklikte ikamet edemeyecek, gizli bir anlama duyulan inançta önüne geçilemeyecek, "biçimsel olanın" yapısının bozuluşunda ya da "le différend"e damga vuran boğuk seste daha keskinleşecektir. Gelecek düzeltmeler ne olursa olsun, önceden haklıdırlar, çünkü zaten yaşamı boyunca kendine bu eleştiriyi yönelten, düşündüğü şeye dönüp bakan, yapıtının gerçek birliğinin inşa edilmiş sistemdeki, "yeniden bulunmuş" birlikteki tamlıktan değil, birliğin kaybından başlayan arzu olduğuna kendisi kanıt olan birden fazla filozof var: Platon kesinlikle ya da Kant yahut Husserl. Burada söylenenin tersine, yeniden başlamanın sıfırdan olmamasını, naifliğin ölçüsüz bir istek olmasını, Lyotard daha sonra devrim fikrinin kendisi üzerinde gösterecektir. Zamana ilişkin yinelenen çözümlemesi gibi tarihçilerle tartışması da, tarih anlatırken

(ne olursa olsun) zincirinden boşanmanın tehdit eden çıkrığı ile birbirine zincirlenmenin frenleyen çıkrığında durduğumuzu söyleyecektir. Kuşkusuz felsefenin kendi sözünü sorgulayacağı, kendi kuralını arayacağı, Lyotard'ın burada dediği gibi, "herkesi rahatsız edeceği" yer de orasıdır.

Yayıncının Notu

Aşağıdaki metin Bibliothèque littéraire Jacques Doucet'de JFL 291/2 sıra numarasıyla muhafaza edilen daktilo yazması metnin yeniden basımıdır. Bu yazma, Jean-François Lyotard tarafından kaleme alınış sırası bakımından, verilen konferansların ikinci el yazması halini içermektedir. Bibliothèque Doucet ayrıca JFL 291/1 sıra numarasıyla aynı metnin ilk daktilo edilmiş halini de muhafaza etmektedir ki bunun üzerinde Lyotard'ın kendisinin yaptığı çok sayıda çıkma bulunmaktadır. Bütün bu çıkmalar hiç değiştirilmeden, olduğu gibi ikinci daktilo yazmasına aktarıldığından metnin iki hali arasındaki farkları belirtmekte yarar görülmemiştir. Buna karşılık gerekli yerlerde (hatalı noktalama, eksik tırnaklar) bazı küçük düzeltmeler yapılmıştır; aynı şekilde, özgün metinde basit göndermelerle belirtilen alıntılar yeniden düzenlenmiştir (köşeli ayraç içine alınmıştır). Hiçbir not eklenmemiş, derslerin sözlü niteliğine dokunulmamıştır.

NİÇİN FELSEFE YAPARIZ?

Sorbonne'da yüksek lisans hazırlık
öğrencilerine verilen dört konferans
(Ekim-Kasım 1964)

1
NİÇİN ARZULARIZ?

Bilirsiniz, felsefeciler genellikle şu soruyu sorarak derslerine başlarlar: Felsefe nedir? Felsefenin kurumsallaştığı, öğretildiği tüm kurumlarda her yıl, felsefeden sorumlu olanlar kendi kendilerine sorarlar: Peki nerededir, neyin nesidir bu felsefe?

Freud "bir yere koymuş olduğu bir nesneyi elini attığında bulamama" olgusunu ıska geçen edimlerden sayar. Felsefecilerin tekrarlanıp duran giriş dersi ıska geçen bir edime benzer. Felsefe kendini ıskalar, rahatsızlık içindedir, onu aramaya sıfırdan başlarız, durmadan unuturuz onu, yerini unuturuz. Felsefe görünür ve kaybolur; saklanır. Iska geçen bir edim de bilinç için bir nesnenin, bir durumun saklanması, günlük yaşamın akışında bir kesinti, bir kopukluktur.

"Felsefe nedir?" diye değil de, "*Niçin* felsefe yaparız?" diye sorduğumuzda, felsefenin kendi-

siyle bu kopukluğunu, felsefe için yok olmanın olanağını vurgulamış oluruz. İnsanların çoğu için, çoğunuz için, felsefe iş-güç yok, okul yok, hayat yok demektir. Filozofun kendisi için de, felsefenin durmadan hatırlanması, yeniden ortaya konması gerekiyorsa, o hep karanlıkta kaldığı için, parmakların arasından kaçıp gittiği için, suya gömüldüğü içindir bu. Öyleyse niçin felsefe *yapmamak* değil de yapmak? *Niçin* soru belirteci kendisini oluşturan *için* sözcüğüyle tümleç ya da yüklem farklılıklarının ne kadar çok olduğunu gösterir en azından; ama bu farklılıkların hepsi belirtecin soru değerinin açtığı aynı deliğe doluşur. Bu, sorgulanan şeyi şaşırtıcı bir konuma sokar: Sorgulanan şey olduğu gibi olmayabilirdi ya da kısaca olmayabilirdi. "Niçin" soruşturulan şeyin yok oluşunu kendinde taşır. Bu soruda sorgulanan şeyin gerçek mevcudiyeti (felsefeyi bir olgu, bir gerçeklik olarak alıyoruz) ile onun olanaklı yokluğu bir arada kabul edilmektedir, burada felsefenin hem yaşamı hem ölümü vardır, ona hem sahibizdir hem değilizdir.

İmdi felsefenin varoluşunun gizi belki de tam olarak bu çelişik, aykırı durumda yatar. Felsefe edimi ile bu mevcudiyet-yokluk yapısı arasındaki bu olası ilişkiyi daha iyi anlamak için, hızlıca da olsa, *arzu*nun ne olduğunu incelemek yararlı olur. Çünkü felsefede *philein*, sevmek, âşık olmak, arzulamak vardır.

Arzu konusunda size yalnızca iki temayı işaret etmek istiyorum:

1 – Biz, ve sorunları belli bir biçimde ortaya koymayı kabul ettiği ölçüde, felsefenin kendisi de, arzu sorunu gibi bir sorunu özne ile nesne, arzulayan ile arzulanan arasındaki ikilik açısından ele almaya alışmışızdır; öyle ki arzu sorunu hemen arzulanabilir olanın mı arzuya yol açtığını, yoksa tersine arzunun mu arzulanabilir olanı yarattığını, âşık olunabilir olduğu için mi bir kadına âşık olduğumuzu yoksa âşık olduğumuz için mi onun âşık olunabilir olduğunu bilme sorunu haline gelir. Sorunun bu şekilde sorulmasının nedensellik kategorisinden kaynaklandığını (arzulanabilir olan arzunun nedeni olarak görülür ya da tersi), şeylere ikici bir bakışla ilgili olduğunu (bir yanda özne öteki yanda nesne var, bunların her biri karşılıklı olarak birbirlerinin özelliklerine sahip), bundan ötürü de soruna ciddiyetle yaklaşmayı yasakladığını anlamamız gerek. Arzu bir neden-etki ilişkisine girmez, bunlar ne olursa olsun; kendisinde eksik olana gider gibi ötekine doğru giden bir şeyin hareketidir o. Bu demektir ki öteki (isterseniz nesne, ama gerçekte nesne olan görünüşte arzulanan nesne midir tam olarak?) arzulayan için mevcuttur ve yokluk biçiminde mevcuttur. Arzulayan kendisinde eksik olana sahiptir, öyle olmasa onu arzulamazdı ve ona sahip değildir, onu bilmiyor-

dur yoksa yine onu arzulamazdı. Özne ve nesne kavramlarını yeniden alırsak, arzunun hareketi sözde nesneyi "ete ve kemiğe" bürünmüş olmaksızın arzuda zaten olan bir şey olarak, sözde özneyi de belirlenmek, tamamlanmak için ötekine ihtiyaç duyan, ötekiyle, yoklukla belirlenen, belirsiz, bitmemiş bir şey olarak gösterir. Dolayısıyla her iki yanda da aynı çelişik ama simetrik yapı vardır: "Özne" yanında arzulananın, kendi mevcudiyetinin ortasında eksik olanın yokluğu; "nesne" yanında ise bir mevcudiyet, arzulayan için yokluk temelinde mevcudiyet (anı, umut), çünkü nesne arzulanan olarak orada, sahip olunan olarak buradadır.

2 – Bundan ikinci tema çıkıyor. Arzunun özü mevcudiyet ile yokluğu bir araya getiren bu yapıda bulunur. Biraradalık rastlantısal değildir: Mevcut olan kendisinde yok olduğu ya da yok olan mevcut olduğu ölçüde arzu vardır. Arzu gerçekte mevcut olanın yok olmasından doğar, oluşur ya da tersi; orada olan orada değildir ve orada olmak ister, kendisiyle buluşmak, gerçekleşmek ister ve arzu mevcudiyet ile yokluğu birbirine karıştırmaksızın bir arada tutan bu güçtür sadece.

Sokrates Şölen'de Mantinealı bir kadın olan Diotima'nın aşkın, Eros'un doğuşunu kendisine şöyle betimlediğini anlatır:

["Uzun sürer bunu sana anlatması, dedi Diotima, ama yine de anlatayım. Aphrodite'in doğduğu gün bütün tanrılar bir şölendeymiş. Metis'in (Zekâ) oğlu Poros (Bolluk) da aralarındaymış. Şölen bitince Penia (Yoksulluk), dilenmeye gelmiş, kapının eşiğinde durmuş beklemiş. Nektarla sarhoş olan Poros, o zamanlar henüz şarap yokmuş, sallana sallana Zeus'un bahçesine girmiş ve orada sızmış kalmış. Çaresizlik içindeki Penia, Poros'tan bir çocuğu olsun istemiş; gitmiş, yanına uzanmış ve Eros'a gebe kalmış, Aphrodite'in doğumu onuruna verilen şölende ana karnına düştüğü için, Eros bu tanrıçanın kulu, yoldaşı olmuş. Aphrodite güzel olduğu için, o da doğuştan güzelliğe âşıkmış." (Şölen, 203 b-c, Fransızcaya çev. Brisson)]

Eros'un yaşam tarzı ve yazgısı, Diotima'ya inanacak olursak, elbette kalıtımından kaynaklanır.

["Bolluk ve Yoksulluk'tan doğan Eros'un talihi de ona göre olmuş. Sevgi (Eros), her zaman yoksuldur; çoklarının sandığı gibi, hiç de öyle ince ve zarif değildir; tersine kaba sabadır, pasaklıdır, evsiz barksız, yalınayak gezer, açıkta, dağda bayırda, kapı önlerinde, yol kenarlarında yatar kalkar. Ne yapsın, anasına çekmiş, yoksulluktan kurtulamaz. Buna karşılık babasına çeken tarafı ile de hep güzelin, iyinin peşindedir, yürekli, atılgan, güçlüdür, korkunç bir avcıdır, durmadan tuzak kurar, bilgi tutkunudur, çare bulmakta yaratıcıdır, bütün vaktini felsefe yaparak geçirir, korkunç bir büyücü, gözbağcı ve uzmandır. Şunu da eklemek gerekir ki ne ölümlü ne de ölümsüzdür. Aynı gün içinde kâh cıvıl cıvıldır, yaşam doludur kâh can çekişmektedir; babasından aldığı meziyetle bir çaresini bulup dirilir. Bir şeyin eline geçmesiyle, elinden kaçması bir olur. Bu yüzden Eros, hiçbir zaman yokluk içinde de varlık içinde de değildir." (Şölen, 203 c-e)]

Diotima'nın anlatısı, Eros'un doğuşuna ilişkin mitos kesinlikle çok büyük bir verimlilik taşımaktadır. Buradan en azından şunları çıkarabiliyoruz:

– Önce Eros'un; Aphrodite'in, tek nesnesi olan Güzelliğin dünyaya geldiği gün rahme düştüğü teması, burada arzunun ve arzulanır olanın bir çeşit bilgisi var;

– sonra, Eros'un doğasının ikili olduğu düşüncesi; tanrı değil, insan değil, tanrıların masasında olan ve nektarın tanrısal sarhoşluğunu yaşamış (içki içmiş) bulunan babası tarafından tanrısal olandan pay alıyor, kendine yetemeyen, dilenen anası tarafından ölümlü. Canlı ve ölü ve Platon Eros'un yaşamında yaşam ile ölümün birbirinin yerini alışını vurguluyor. Anka gibi: "Bir akşam ölürse, Sabah onun dirilişini görür" (Apollinaire, "Chanson du mal-aimé" *Alcools*, 18). Hatta biraz daha uzağa gidebiliriz: Arzunun gereksiniminden ötürü becerikli olması gerek, oysa buluşları hep başarısızlıkla bitiyor. Bu demektir ki Eros Ölümün, Yokluğun yasası altındadır, durmaksızın ondan kurtulması, yaşamı yeniden icat etmesi gerekir, çünkü ölümü içinde taşımaktadır;

– son olarak, arzu erkek ve kadındır, aynı zamanda da yaşam ve ölümdür. Bu demektir ki, Platon'un metninde karşı karşıya konmuş ya-

şam-ölüm çifti, en azından belli bir ölçüde, karşı karşıya konmuş erkek-dişi çiftiyle özdeşleştirilir. Eros'un babası arzuda aşkı nesnesine yaklaştıran şeyi, bunların birliğini simgelerken, yoksulluğu temsil eden anası onları birbirinden uzak tutan şeyi gösterir. Bu metinde çekim eril, itim dişildir. Şimdi bu noktayı derinleştiremeyiz ama en azından Eros'un eril cinsten olmak istediğini, gerçekte ise erkek ve kadın olduğunu aklımızda tutmamız gerek.

Dr. Jacques Lacan'ın öğrencisi Serge Leclaire, Fransız Psikanaliz Derneği'nde sunduğu bir bildiride (Mayıs 1956, *La Psychanalyse*, 2, 139 vd.), histeri belirtisini dile getirilmemiş şu soruyla karakterize ediyordu: "Erkek miyim kadın mı?" Buna karşılık takıntı belirtisi şu sorudan oluşuyordu: "Ölü müyüm diri mi?"

Böylece, nevrozların modern yorumunda Diotima'nın Eros'ta inceden inceye ele aldığı aynı çifte belirsizliği, yaşamın belirsizliği ile cinsiyetin belirsizliğini yeniden buluyoruz. Hastalık bu kesinsizlik üzerinde bir ifşa edici gibi işler: Hasta kendini şu ya da bu sınıfa sokamaz, kendini yaşam içine mi ölüm içine mi, erillik içine mi dişillik içine mi yerleştireceğini bilemez. Hastalığı bize getiren ifşa sadece Platon'un güncelliğinin kanıtını vermekle kalmaz bize, Freudcu araştırmanın felsefenin merkezî sorunlarını ne

ölçüde yansıladığını göstermekle de kalmaz: *Evet* ile *hayır*'ın, karşıt çiftin, Leclaire'in dediği gibi, nevrozda kutupları birbirinden uzaklaşan çiftin yaşamımızı (sadece aşk yaşamımızı değil) yönettiğini; şeylerin, kendimizin, başkalarının, zamanın ya da sözün bu tarafında olduğumuz zaman bile, bunların tersi olan tarafın bizde mevcut olmaya devam ettiğini anlamamızı sağlar: "Mevcudiyetle bütün ilişki yokluk temeli üzerinde kurulur" (Lacan). Öyleyse, özü bakımından birlikteliği içinde bu karşıtlığı içeren arzu bizim Efendimizdir.

Arzudan neyi anladığımızı ve ondan söz ettiğimizde neyden söz ettiğimizi sormamız gerekiyor mu hâlâ?

Diğer alanlardan ayrı bir cinsellik alanı olduğu, kendine özgü sorunları bulunan bir duygusal yaşamımız, kendine özgü sorunları bulunan bir ekonomik yaşamımız, kurgusal sorunlara adanmış bir düşünsel yaşamımız vb. olduğu yollu şu yaygın, kabul edilmiş fikirden artık kurtulmamız gerektiğini anlamışsınızdır. Ancak, örneğin Freud'un yapıtı bildiğimiz başarıyı elde ettiyse ve bu devam ediyorsa, bu onun her yere cinselliği sokmasından ötürü değil –bu zaten Marxçıların yaptığı gibi her yere ekonomiyi sokmaktan daha aydınlatıcı değildir– cinsel yaşamı duygusal yaşamla, toplumsal yaşamla, gettosundan çıkardığı

ölçüde dinsel yaşamla iletişime sokmaya başlamasından, bunu da diğer etkinlikleri libidoya indirgeyerek değil, yapıp etmelerin yapısında derinleşerek ve belki de herkeste ortak olan bir simgeselliği ifşa etmeye başlayarak yapmasından ötürüdür.

Bizim temamızla –arzunun çekim ile itim arasındaki karşıtlıkla ilişkisi– yetinirsek, buna bir sürü örnek verebiliriz. Eros temasının çok yakınında kalarak, başlangıç için ve aramızda edebiyatla ilgili olanları duygulandırmak için, Proust'un *Albertine Kayıp*'ta anlattığı şey böyle bir örnektir: Arzu, ama özel bir belirtiyle, alacakaranlığı içinde arzu, Yokluğun oğlu olarak Eros, arzuda ölümün ağırlığı, Proust'un betimleyip çözümlediği, ayrılığın en şiddetli hali, yinelenen ayrılık: Albertine'in ölümüne yol açan ayrılığa, o yaşarken Marcel ile genç kız arasındaki, Marcel'in kıskançlığının neden olduğu ayrılık eklenir. Albertine'in ölümü arzunun özel bir belirlenimi olan acıyı yaratır; ama arzuyu ortadan kaldırmaz, çünkü kıskançlık ölüm üzerinde şüphesini icra etmeyi sürdürmektedir. İmdi, kıskançlığın kendisi yaşayan kadını bir çeşit öldürme, mevcudiyetini uzak tutmadır. Mevcut kadının ardında *aynı öteki kadını* görüyorum; onun mevcudiyetini yadsıyorum ve bilmediğim imgesini hayal ediyorum. Mevcut Albertine'in yokluğu olan yokluk, Marcel'in şüphesinden

ötürü, ölümle sonuçlanan ve genç kızın kalıcı mevcudiyetiyle sürdürülen yoklukla yineleniyor.

İşte, buyrun, arzunun doğrudan bir betimi ve anlaşılır bir örneği. Ancak açık ki, bütün kitap, bütün *Kayıp Zamanın İzinde* aynı alacakaranlıkta yazılmış; bir türlü ete kemiğe büründüremediğimiz sadece bir kadın değil, aynı zamanda çözülmekte olan bir toplum, çağın tanınmaz hale getirdiği diğerleri ve ilk önce anlarını saçıp bir daha bir araya getiremeyen bir zaman. Alacakaranlığı, Proust'un kuşkusuz bize vermek istediği dersi bırakalım ve bu temalardan birini, aramızdaki tarihçilerin duyarlı olabileceği temayı ele alalım; bu temaya göre tarih ile toplum da çekim ile itimin birbirinin yerini almasından oluşur ve bunlar da arzudan kaynaklanır.

Çünkü, en azından, Batı tarihini, içerisinde toplumsal birimlerin* (*bireylerin* ya da *grupların*, örneğin toplumsal sınıfların) çokluğunun kendiyle birliğini aradığı çelişik hareket olarak okumak çok da maceracılık olmaz. Bu tarih toplumlar arasında olduğu gibi toplumların içinde de bugüne dek dağılma ve birleşmenin birbirinin yerini almasıyla damgalanmıştır ve bu birbirinin yerini alma arzununkine derinden benzer. Tıpkı Eros'un yoksulluğa düşmemek için babası yoluyla tanrılardan miras aldığı o becerikliliğe

ihtiyaç duyması gibi, uygarlık ölümle yani değer yokluğuyla tehdit edildiğinden, toplum parçaları arasındaki kesintiyle, iletişim kopukluğuyla tehdit edildiğinden, hiçbir şey elde bir değildir ve biri ve öteki, Diotima'nın Poros'un oğlu için dediği gibi, "bütün gücüyle önden giden" bu atılımda her zaman yeniden yakalanma, yeniden bir araya getirilme ihtiyacı duyar.

Bence şimdi felsefeye geri dönebilir ve onun nasıl *philein*, aşk olduğunu, arzu konusunda çıkardığımız iki karakteri kendisi üzerinde deneyerek, daha iyi anlayabiliriz.

Şölen'in sonunda, sarhoş Alkibiades (kendisinin de dediği gibi: hakikat şaraptadır) yanına yatmaya geldiği Sokrates hakkında övgüler düzer. Bu sahneden bir parça niçin felsefe yaptığımızı anlamaya çalışan bizlerin dikkatine değer; bu parçada Alkibiades şunu anlatır: Sokrates'in kendisine âşık olduğundan emin olduğu için, filozof da sürekli olarak güzel gençlerin dostluğunu aradığından, kendi kendine ona kendini teslim etme fırsatı vermeyi kararlaştırır; Sokrates de bu fırsat karşısında Alkibiades'e durumlarını şöyle anlatır: Sonuç olarak, der Sokrates, sen bende kendininkinden daha olağanüstü, başka türden, gizli, tinsel bir güzellik bulduğunu sandın; ve değiştokuş etmek istiyorsun, kendi güzelliğini bana verip benden de benim-

kini istiyorsun; senin düşündüğün bu gizli güzelliği ben gerçekten taşıyor olsaydım bu senin için harika bir şey olurdu; ancak bu kesin değil; bunu birlikte düşünmeliyiz. Alkibiades sanır ki Sokrates alışverişi kabul ediyor, Sokrates'in üzerine bir örtü örter ve yanına ilişir. Ancak bütün gece hiçbir şey olmadı, diye anlatıyor Alkibiades, olağanüstü hiçbir şey: "Sanki babamın ya da ağabeyimin göğsünde uyudum!" Ve ekliyor Alkibiades: "Sonuç şu ki, benim küsmem ve kendimi onun dostluğundan yoksun bırakmam da, onu hangi yoldan amacıma götürebileceğimi keşfetmem de mümkün değildi [...] Çıkış yolu bulamıyordum, kimsenin kimseye olmadığı kadar kölesiydim onun, sadece bir uydu gibi etrafında dönüp duruyordum" (Şölen, 219 d-e).

Bu anlatıda Alkibiades bize bir oyunun, arzu oyununun özetini veriyor ve filozofun bu oyundaki konumunu masum bir kesinlikle ifşa ediyor. Bunu biraz daha yakından inceleyelim.

Alkibiades Sokrates'in kendisine âşık olduğunu sanıyor ama kendisi Sokrates'i elde edip "onun kendisine bildiği her şeyi tamı tamına söylemesini" arzuluyor (217 a). Alkibiades bir değiştokuş öneriyor: O Sokrates'e lütufta bulunacak, Sokrates de karşılığında bilgeliğini verecek.

Bu stratejiyle baskına uğrayan Sokrates ne yapsın? O stratejiyi etkisiz hale getirmeye çalışır ve göreceğimiz gibi bu karşı saldırı oldukça belirsiz kalır.

Sokrates Alkibiades'in önerisini reddetmez, uslamlamasını çürütmez. Sokrates'in Alkibiades'e âşık olduğuna değinen, ister istemez kasıntılı bir acı alay yok; değiştokuş tasarısına karşı bir hoşnutsuzluk yok; sadece Alkibiades'in "alışveriş anlayışı" üzerine alaylı bir şüphe.

Sokrates'in yaptığı sadece bu "altın alışverişi" sorgulamak ve yüksek sesle altının nerede olduğunu sormaktır: Hepsi bu. Alkibiades görünür olanı, güzelliğini görünmez olanla, Sokrates'in bilgeliğiyle değiştokuş etmek istemektedir. Büyük bir riske girmektedir: Çünkü verdiklerine karşılık, bilgelik yoksa, hiçbir şey elde etmemiş olabilir. Bu altın alışveriş bir bahistir, fit olmak ya da iki katını vermek değildir, ama en iyisinden fit olma, en kötüsünden ciddi bir kayıptır. İş şansa kalmıştır.

Görüyorsunuz, her şey sanki Sokrates kendi kartlarını bırakmış da Alkibiades'in kartlarını eline almış ve ona bu kartların kesinlikle kazanamayacağını, durumun bir peşin alışveriş değil, hal böyleyken borçlu Sokrates'in kesinlikle ödeme gücü olmadığı kredili bir alışveriş durumu olduğunu ona gösteriyormuş gibi olup bit-

mektedir. Sokrates oyunu bırakmıştır ama zaten "oyunu yoktur". Alkibiades'in stratejisine bakılırsa, artık hiçbir şey olamaz, çünkü bu strateji güzelliğin bilgelikle değiştokuşuna dayanıyordu ve Sokrates bu alışverişin karşılığını ödeyebileceği konusunda güvence veremeyeceğini beyan etmiştir. Ama Alkibiades bu beyanı bir kandırmaca olarak yorumlar ve bundan ötürü, bu kez artık sözle değil jestle ilk önerisini yineler. Örtü altında karşı karşıya olduğu, bir âşık değildir artık, dediği gibi, bir babadır! Böylece Sokrates umut içinde bekleyen olarak, Alkibiades ise yanılgı içindeki kişi olarak kalır.

Görüyoruz ki, Alkibiades, Sokrates'in tutumunu kendisininkinden üstün bir tutum olarak yeniden yorumladığında, anlatısının sonuna dek hata içindedir: Filozofu fethetmek istiyordu, kendisi fethedildi; ona egemen olmak istiyordu (çünkü hem kendi güzelliğine hem de Sokrates'in edinilmiş bilgeliğine sahip olacaktı), oysa sonuçta onun kölesidir. Sokrates ondan daha kurnazdır, der Alkibiades; kendisinin oyunun başında Sokrates'e ve kendisine yüklediği rol şimdi tersine dönmüştür: Âşık artık Sokrates değil Alkibiades'tir.

Hatta denebilir ki, sözünü ettiği gece boyunca da olduğu gibi kesinlikle Sokrates'in yanında yatmış olduğu halde, Sokrates'in önünde hikâ-

yeyi bu şekilde anlatmakla, kendisini ilk öneriyi yapmaya iten şaşkınlığı tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyor; biraz daha ileri gidiyor ama aynı stratejide ısrar ederek. Sokrates'e hepten yenilmiş olduğunu, savunmasız ve tehlikesiz olduğunu ve gerçekten bu kez Sokrates'in kaygılanacağı bir şey kalmadığını, değiştokuş yaparak herşeyi kazanması gerektiğini anlatmaya çalışıyor; 50 000'lik fiyatı fazla bulan alıcının arkasından koşup "Gelin, size 55 000'e bırakıyorum." diyen halı tüccarı gibi.

Ama kendiliğinden gelen bu karşılaştırma bizi üzerinde düşünmeye zorluyor: Bu gerçekten Alkibiades'in bir hatası, bir şaşkınlığı mıdır? Yoksa baştaki işlemi tekrarlayarak, Alkibiades Sokratik oyunu bozmamış mı oluyor? Herşeye rağmen köle efendinin efendisidir (Hegel). Tutkunun en iyi oyunu o oyundur ki, alarak elde edemediğini vererek fetheder. Gerçekte, Alkibiades sırası gelince kendi oyununu oynuyor, iyi de oynuyor. Çünkü sonuçta Sokrates başarısız, önermiş olduğu berabere durumunu kabul ettirememiştir Alkibiades'e.

Filozof ne istiyor öyleyse? Bilgeliğe sahip olmadığını dile getirdiğinde, bunu sadece Alkibiades'i kendine daha fazla bağlamak için mi yaptı? Sokrates diğerinin mantığına geri dönen ve ona sahte bir zayıflık tuzağı kuran daha sofistike bir ayartıcı, daha incelikli bir oyuncu mu? Alki-

biades'in düşündüğü bu ve dediğimiz gibi, Alkibiades'in kendisinin yapmaya çalıştığı da bu. Atinalılar da öyle düşünecekler ve Sokrates'in kendilerinin yapıp etmeleri, erdemleri, dinleri ve kentleri konusunda onları sorgulamaktan başka bir amacı olmadığına inanmayacak, onu Atina'ya yeni tanrılar getirmekle suçlayıp ölümüne karar vereceklerdir.

Sokrates diğerlerinin, en başta da Alkibiades'in ne düşündüğünü iyi bilmektedir; ama kendisinin üstün bir oyuncu olduğunu düşünmez. Bilgelikten yoksun olduğunu söylemesi onun için bir aldatmaca değildir. Tersine, bilgeliğin ne ölçüde eksik olduğunu doğrulayan, aldatmaca varsayımıdır, çünkü bu varsayım, naif kurnazlığıyla, filozofun gerçekte bilge olduğunu ve sırf daha iyi kafa karıştırmak (daha iyi düşündürmek) için tersini söylediğini kabul eder. Sokrates'in değiştokuş edilecek, satılacak bilgeliğe sahip olduğuna inanmak, işte Alkibiades'in kesinlikle sahip olduğu çılgınlık.

Sokrates'in peşinde olduğu tek amaç Alkibiades'in mantığını etkisiz kılmaktır; çünkü bu etkisiz kılma, eğer başarılı olursa, Alkibiades'in bilgeliğin, kendisine bir bedel biçilemeyecek kadar değerli olduğu için değil, kendisinden hiçbir zaman emin olunmadığı, hep kaybolup hep yeniden arandığı, bir yokluğun mevcudiyeti ol-

duğu ve özellikle değiştokuşun bilinci, bilinçli değiştokuş olduğu, nesnenin olmadığı, sadece değiştokuşun bulunduğu bilinç olduğu için, bir değiştokuş nesnesi olmadığını anladığı anlamına gelecektir. Sokrates, bilgeliği bir mal, bir şey, bir *res* olarak gören Alkibiades'in mantığını, Alkibiades'in ve aynı zamanda Atinalıların şeyleştirici mantığını askıya alarak bu düşünüşü kışkırtmaya çalışmaktadır.

Ama konuşmaya burada son veremez, topluluktan ve oyundan çekilemez, çünkü bu yokluğun başkaları tarafından tanınmasına ihtiyaç var. Sokrates hepimize karşı tek başına kendisinin haklı olduğunu iyi biliyor, ama bu haklı olmak değildir, haksız olmak, çılgın olmaktır. Alkibiades'in saldırısı karşısında kendi boşluğunu, açığını göstererek Alkibiades'te aynı boşluğu açıyor. Suçlayıcılarına bütün bilgeliğinin hiçbir şey bilmediğini bilmek olduğunu söyleyerek düşünmeyi daha da kışkırtıyor. Ve bana öyle geliyor ki, Sokrates'in oyununun, başkalarının oyununda kendi oyununun tam da bu olduğunun yeterli bir kanıtı var elimizde: Baldıranı içmeyi kabul etmesi; çünkü hasmını onu daha iyi ele geçirmek, daha iyi zaptetmek için yoldan çıkarmış olsaydı, ölmeyi kabul etmezdi. Gönüllü olarak ölmekle, onları gerçekte kaybedilecek hiçbir şey olmadığını, oyununda hiçbir şey olmadığını düşünmeye itiyor.

Filozofun arzuladığı, arzuların ikna edilmesi ya da yenilmesi değil, eğilmesi ve düşünülmesidir. Başkaları bilmediği halde bildiğini sanır, savunurken, o bilmediğini bildiğini söyleyerek ve bunun için ölerek, istekte, örneğin Alkibiades'in isteğinde, isteğin istediğinden fazlası bulunduğuna, bu fazlanın da bir az, bir hiç olduğuna, arzunun olanağının bile aslında bir yokluğun mevcudiyeti olduğuna, belki de bütün bilgeliğin bu yokluğa kulak vermek ve onunla eğleşmek olduğuna tanıklık etmek istiyor. Bilgeliğin peşinde koşmak yerine, bu çılgınlıktır, Alkibiades niçin onun peşinde koştuğunu sorsa daha iyi ederdi (siz ve ben de). Felsefe yapmak bilgeliği arzulamak değildir, arzuyu arzulamaktır… Bundan ötürü yolunu şaşırmış Alkibiades'in yürüdüğü yol hiçbir yere çıkmaz, Heidegger'in diyeceği gibi, bir *Holzweg*'dir, "oduncunun koruluktan getirdiği odunu koruluğun öbür ucuna götüren yoldur". Bu yolu geri yürüyün, sizi ormanın ortasına çıkaracaktır.

Bu Sokrates'in âşık olmadığı anlamına gelmez; bunu söyledim, Sokrates Alkibiades'in güzelliğinin arzulanır olduğunu bir kez bile yadsımamıştır. Tutkulardan kurtulmayı, perhizi, çağdan soyutlanmayı hiçbir zaman göklere çıkarmaz. Tersine, felsefede aşk vardır, felsefenin çıkar yolu, çaresi odur. Ama felsefe kendi Yoksulluğuna sevdalıdır.

Felsefenin tek tek şeylere arzusu yoktur; tek başına bir tema üzerinde ya da tek bir alanda kurgulama değildir o. Felsefenin tutkuları tüm dünya hakkındadır, Hegel'in dediği gibi kendi zamanının çocuğudur felsefe. Ancak önce şöyle bir şey söyleseydik daha iyi anlaşılırdık sanırım: Felsefeye herhangi birine sahip olduğu gibi sahip olan, arzudur… Filozof uykudan uyanıp kendi kendine "Tanrı'yı ya da tarihi ya da mekânı ya da varlığı düşünmeyi unuttular; ben bununla uğraşmalıyım!" diyen biri değildir. Böyle bir durum felsefenin kendi sorunlarının mucidi olduğu anlamına gelirdi ve bu doğru olsaydı hiç kimse söyleyebildiği şeyde yeniden bir sorun görmezdi. İmdi, yüzyıllardan beri felsefi söylem ile dünyada olup bitenler arasındaki uyuşmazlık dolaysız bir şekilde açık olmasa bile, hepimiz biliyoruz ki, Sokratik ironi, Platonvari diyalog, Kartezyen düşünme, Kantçı eleştiri, Hegelci diyalektik, Marxçı hareket bizim yazgımızı hep belirlemişlerdir, şimdiki kültürümüzün zemininde, ince katmanlar halinde birbiri üzerine yığılmış olarak, oradadırlar; biliyoruz ki felsefi sözün bu hallerinin her biri Batının kendini kendi söylemiyle dile getirmeye ve anlamaya çalıştığı bir andı; biliyoruz ki kendi üzerine söylediği bu söz, kendine koyduğu bu mesafe Batı uygarlığı bakımından gereksiz, fazladan, ikinci sıradan değildir, tam tersine onun çekirdeği, ondan artakalandır; ve son ola-

rak, biliyoruz ki bu geçmiş felsefeler yürürlükten kalkmış değildirler, çünkü biz onları dinlemeye ve onları yanıtlamaya devam ediyoruz.

Filozoflar kendi sorunlarını kendileri icat etmezler, deli değildirler, en azından şu anlamda ki, kendi kendilerine konuşmazlar. Belki başka bir anlamda, evet ile hayır tarafından ele geçirilmiş oldukları, evet ile hayırın onlarda ikamet ettiği anlamında, "felsefenin onların içinden istediği" anlamında delidirler ama herhangi bir deliden daha fazla değil. Bir kez daha, ayrı olanı bir arada tutan ya da çift olanı ayrı tutan, felsefenin içinden geçen bu harekettir, kendini ona açarak ve kendini ona açmak için felsefe yapılır. Bu hareketin çok farklı giriş yollarından bizi ele geçirmesine izin verebiliriz: İki kere ikinin dört ettiği ya da bir erkek ile bir kadının bir çift oluşturduğu ya da bir bireyler çokluğunun toplumu oluşturduğu ya da bir anlar yığınının bir süre oluşturduğu ya da art arda gelen bir sözcükler dizisinin bir anlam oluşturduğu, bir dizi yapıp etmenin bir yaşam oluşturduğu –ve aynı zamanda bu sonuçların hiçbirinin elde edilmediği, çiftin ya da zamanın, sözün ya da sayının birliğinin, onu oluşturan öğelerde gömülü ve o öğelerin yazgılarına asılı durduğu– olgusuna duyarlı olabiliriz. Özetle, felsefe yapmak bize rüzgârgülünün herhangi bir ucundan saldırabilir.

Öyleyse felsefeye özgü bir arzu yoktur; Alain şöyle diyordu: "Felsefe için her konu iyidir, yeter ki yabancı olsun!" Ama arzuyla filozofa özgü bir karşılaşma biçimi vardır. Bu kendine özgülüğü şimdi biliyoruz, arzu felsefeyle eğilir, düşünür, kendini arzular. Böylece de şu soruyu atar ortaya: Niçin arzularız? Niçin iki olan bir etmeye çalışıyor ve niçin bir olan ötekine ihtiyaç duyuyor? Niçin birlik çokluk içine yayılıyor ve niçin çokluk birliğe asılı? Niçin ayrılıkta her zaman birlik verilmiş? Niçin kısaca birlik, dolaysız birlik yok da her zaman birin öteki içinden dolanımı var? Niçin hem ayıran hem birleştiren karşıtlık her şeyin efendisi?

Öyleyse "Niçin felsefe yaparız?"ın yanıtı kaçınılmaz olan "Niçin arzularız?" sorusunda yatar. Felsefe olan arzu hiçbir arzudan daha az önüne geçilmez değildir ama o kendini kendi hareketi içinde yineler ve sorgular. Felsefe şeylere sorularını sadece gerçeklikten hareketle yöneltir; ve bana öyle geliyor ki arzulamanın felsefe yapmadaki bu içkinliği, *sophia* teriminin köküne dikkat edilirse, sözcüğün kökeninden beri vardır: *Soph*- kökü Latince *sap*-'ın, *sapere*'nin ve Fransızca "savoir (bilmek)" ve "savourer (tadını çıkarmak)"nin köküyle aynıdır. *Sophon* olan tadını çıkarmayı bilendir; buna göre, tadını çıkarmak tadına bakmayı olduğu kadar mesafe koymayı da varsayar; şeyin bize nüfuz etmesine izin ve-

ririz, onunla karışırız ve aynı zamanda onu dile getirmek, yargılamak için kendimizden uzak tutarız. Onu ağız (aynı zamanda sözün yeri) olan içindenin dışında alıkoruz. Felsefe yapmak arzunun hareketine açıkça boyun eğmek, onda kapsanmaktır ve aynı zamanda hareketin akışından çıkmaksızın onu anlamaya çalışmaktır.

Tolteklere, Azteklere, İnkalara Kolomböncesi denmesine benzer şekilde, sanki felsefe kıtasını Sokrates keşfetmiş ve sanki bu kıtanın (Montaigne'in yerli başkentleri Cuzco ve Mexico hakkında dediği gibi) güçlü ve görkemli düşüncelerle zaten işgal edilmiş olduğunu fark etmişiz gibi ilginç bir şekilde Sokratesöncesi denen ilk Yunan felsefesi beklenmedik bir şey değildir; belki Sokrates'in ve bizim anladığımız anlamda bir felsefe olmayan bütün bu ilk felsefe arzunun sorusu olan bir ile çok sorusuyla ve aynı zamanda arzunun kendisi üzerine düşünme sorunu olan Logos, söz sorunuyla yatıp kalkmıştır: Yani felsefe yapmak kendini arzuya terk etmektir ama bir yandan da onu devşirerek, bu devşirme ise sözle aynı şeydir.

Bugün bize "Niçin felsefe yaparız?" diye sorulursa, her zaman "Niçin arzularız?", "Niçin her yerde ötekiyi arayan aynının hareketi var?" diye sorarak yanıt verebiliriz. Her zaman daha iyisini bekleyerek şunu söyleyebiliriz: "Felsefe yapıyoruz, çünkü arzuluyoruz."

2
Felsefe ve Köken

Hegel, *Fichte ile Schelling'in Felsefe Sistemlerinin Farkı* (1801) adlı bir gençlik yapıtında şöyle yazar: "Birleştirme gücü insanların yaşamından çıkıp gidince karşıtlıklar canlı ilişkilerini ve etkileşimlerini kaybedip özerklik kazandı, böylece felsefe ihtiyacı doğdu" (Lasson I, 14).

İşte "Niçin felsefe yaparız?" sorumuza dupduru bir yanıt. Felsefe yapma ihtiyacı var çünkü birlik kayboldu. Felsefenin kökeni birin kaybı, anlamın ölümüdür.

Ancak, birlik niçin kayboldu? Karşıtlar niçin özerkleşti? Nasıl oldu da Hegel'in aynı parçada dediği gibi, birlik içinde yaşayan insanlık, kendisi ve dünya kendisi için bir anlam taşıyorken, anlamlıyken bu anlamı kaybedebildi? Ne olup bitti? Nerede, ne zaman, nasıl, niçin?

Bugün felsefenin kökenine ilişkin bu soruyu ele alacağız ve bunu iki farklı açıdan yapacağız. İlkin kendimizi felsefenin öbür ucuna, kökenine yerleştireceğiz ve en büyük Yunan düşünürlerinden birinin, Herakleitos'un sözünün söylendiği ânı, her şeyden önce anlamın birliğinin hâlâ var olduğu, insanların yaşamında hâlâ yer aldığı ve aynı zamanda geri çekilip görünmez hale geldiği bu trajik ânı kavramaya çalışacağız. Sonra da felsefenin bir tarihi olduğunu düşünerek, felsefe yapmaya götüren güdünün kalıcı, güncel olduğunu göstermek üzere bu köken fikrinin kendisinin bir eleştirisine girişeceğiz.

Başlamadan, Hegel'in sözünü daha iyi anlamak üzere yeniden alalım; açıkça diyor ki felsefe doğarken aynı zamanda bir şey ölür. Bu şey birleştirme gücüdür. Bu gücün birleştirdiği şey, bu güç altında canlı ilişki ve etkileşim halinde olan karşıtlıklardır. Bu güç ortadan kalkınca ilişkinin ve etkileşimin yaşamı da sona erer ve birleşik olan özerk hale gelir, yani yasasını, konumunu sadece kendinden alır. Karşıtları yöneten tek bir yasanın hüküm sürdüğü yerde şimdi ayrı türlerde bir düzenler çokluğu, bir düzensizlik egemen olur. Felsefe, biraz *Saten Pabuçlar*'ın başlangıcındaki gibi, birliğin yitiminde, ayrılık ile tutarsızlıkta doğar. Hegel aynı yapıtta şunu da yazar: "Bölünme (ayrılma, ikilenme, *Entzweitung*) felsefe ihtiyacının kaynağıdır" (Lasson I, 2).

Şimdi, hangi birlikten ya da hangi birleştirme gücünden hareket etmektedir Hegel? Ya da –o da aynı şey demektir– bölünmesi, ikilenmesi felsefenin gelişiyle çakışan karşıtlar, karşıtlıklar nelerdir? Bakın aynı parçada Hegel bu konuda ne diyor: "Eskiden, tin ile madde, ruh ile beden, insan ile anlık, özgürlük ile zorunluluk vb. biçimi altında ve daha sınırlı alanlarda başka birçok biçimde, karşıtlıklar anlamlıydı ve insan ilgilerinin bütün ağırlığını kendilerinde taşıyorlardı…" Burada bir an duralım ve bu döküme bakalım.

Eskiden anlamlı olan karşıtlıklar "insan ilgilerinin bütün ağırlığını kendilerinde taşıyorlardı" diyor Hegel. Bu ilgiler ne anlama geliyor? Karşıtlıklar bunların üzerinde nasıl ağırlık yapıyorlar? Şu demek oluyor ki, insanları ilgilendiren şey, aralarında olan, onları birbirine bağlayan ve aynı zamanda yaşamlarını da yaşama bağlayan bu ilgi, eskiden bütün ağırlığıyla bu karşıtlıklar üzerine biniyordu, onlara asılıydı, dolayısıyla onlara bağımlıydı. Bir ilgi, yani karşıtlara, karşı karşıya gelene bağlı olan bir ilişki; bu ilgi bu karşıtlardan bir çift oluşturur. Çiftte ayrılığın ve birlikteliğin bir birliği vardır. Bu birlik canlıdır, çünkü birleştirdiği terimler karşıt olduğu için bu terimlere *rağmen* ve bu terimler kendisini oluşturan kendi öğeleri olduğundan *onlar adına* kendini sürdürmeye devam eder. Bu iki karşıtın

birliğinin yaygın anlamında erkek ile kadın çifti, bu karşıtların doğrudan bir örneğini, Hegel'in dediği gibi karşıtlıkları "daha sınırlı alanlarda" anlamlı olabilen bu "başka biçimler"den birinin örneğini vermektedir bize kuşkusuz. Yetişkin ile çocuk aynı ilgiyi verir, gece ile gündüz, kış ile yaz, güneş ile yağmur, yaşam ile ölüm de öyle: İnsan ilgisinin bağlı olduğu ne kadar "sınırlı alan" varsa, terimlerinin birbirinin yerini alışı "koşuktaki kısa-uzun ölçü ya da müzikteki bir pes ses ile bir tiz sesin ilişkisi" gibi yaşamı parçalara bölen, Claudel'in deyişiyle, sözcüklerin ve şeylerin yaşamına ahenk veren o kadar çift vardır.

Ama Hegel'in karşıt dedikleri bunlar değildir, "tin ile madde, ruh ile beden vb."dir, dolaysız değildir bunlar, sınırlı alanlara ait değildirler. Onları tanırız: Bu anlamlı karşıtlıklar felsefidir, düşünülürler. Örneğin insan ile aklın oluşturduğu çift, Aziz Augustinus'tan Aziz Thomas'a ve belki Kant'a kadar, bu arada Aziz Anselmus'tan da geçerek, insanın Hıristiyanlığa ilgisinin kurgulayıcı bir anlatımıdır; Hıristiyan düşüncesi ile Hıristiyan yaşamının verilmiş olan, sevgiye konu olan ile akıl düzeninde fethedilebilir olan arasında, gizem ile aydınlık arasında bağ kurması ve ayırmasıdır.

Ama terimler arasındaki karşıtlığa ilişkin bu ifadelerin kendisi zaten felsefi ise, o zaman zaten

ayrılık içinde, karşıtların birliğinin kaybı içinde miyiz? Eğer öyleyse felsefenin böyle bir ayrılıkla başladığı savı ile birleştirme gücünün felsefenin tema olarak aldığı karşıtlıkları hâlâ yönettiği savı nasıl bir arada durabiliyor?

Hegel'in cümlesine kulak vererek bitirelim; görünüşte bağdaşmaz iki şey söylediğini kabul edeceksiniz: "Eskiden (tin-madde vb. çiftler biçiminde) anlamlı olan karşıtlıklar, kültürün ilerlemesiyle, akıl ile duyusallık, zekâ ile doğa, yani evrensel kavram bakımından, mutlak öznellik ile mutlak nesnellik arasındaki karşıtlıklar biçimine geçti" (Lasson, I, 3). Öyleyse, söylendiği gibi, yaşam*ın* felsefesi ile yaşam*da* felsefe ve ayrılığ*ın* felsefesi ile ayrılık*ta* felsefe diye ayırmak mı gerek? Yoksa daha çok kendisiyle felsefe ihtiyacının başladığı dağılmanın, sadece bunun sonucu olarak iki terimin birbirinden ayrılması anlamına gelmediğini, bu dağılmanın parçaladığı birliği kendinde yeni bir biçimde sürdürdüğünü mü anlamak gerek? İşte bir bilmece.

Belki de bu bilmeceyi çözmek için kendimizi felsefenin öbür ucuna yerleştirmekle, ilk Batı düşüncesinde her şeye rağmen bir ile çok sorusunun, karşıtların birliği sorusunun bir yanıtını bulacağız. Heidegger Batı'nın güneşin battığı ülke, gecenin toprağı olduğunu söylemeyi sever. Güneş çekilince insanlar uykuya dalar, dünya

dağılır: Uyumak, kendini şeylerden, insanlardan, kendinden ayrı bir dünyaya, en özel yaşama geri çekmektir. Herakleitos aynı anlamda şunu söyler (Frag. 89): "Uyanık olanların tek bir ortak dünyası vardır, uyumuş olanların ise her biri kendi dünyasına sapar." Yunan düşüncesi bir Batı düşüncesi olduğu için zaten geceye girer; ama aynı zamanda düşüncenin sabahıdır, uyanışıdır o. Öyleyse MÖ V. Yüzyılda konuşan Herakleitos'a, İonialı, Ephesoslu Herakleitos'a kulak verelim: Birin çok içinde olduğunun, çok yakın olanı uzakta aradığımızın, dünyanın anlamının dünyadan başka bir yerde olmadığının en güçlü evetlenişinin çınlamasını işiteceğiz orada; ama gecenin çöküşünü, ölümün tehdidini, anlamın ve gerçekliğin bölünmesini de ayırt edeceğiz.

İşte önce, Hegel'in dediği gibi, karşıtlıkların kendi birliklerine tanıklık ettiği iki parça:

> 8. Frag.: "Ters yöndekiler bir araya gelir, en güzel uyum da farklı olanlardan çıkar."
>
> 10. Frag.: "Bütün olanı bütün olmayanla, uyuşanı uyuşmayanla, ses uyumunu ses kakışmasıyla, her şeyi bir şeyle, bir şeyi her şeyle birleştirir."

Başka parçalarda da birliğin temel gücü bütün görkemiyle kendini gösterir ve aynı zamanda felsefi düşünmenin nesnesinin, [sophon]'un bu gücün barınağı olduğu açığa vurulur:

> 50. Frag.: "Bana değil, [σοφόν]'a kulak veriyorsanız, [σοφόν]'a uygun olarak her şeyin bir [ομολόγιώ] olduğunu söylemek bilgecedir [λόγος σοφόν]."
>
> 33. Frag.: "Yasa aynı zamanda kendini Bir'in iradesine bırakmaktır".
>
> 41. Frag.: "[σοφόν] birdir; her şeyin içinden her şeyi yöneten bilgiye yakın olmaktır."

Ama aynı zamanda çeşitli olanı yöneten ve yakınında durulması bilgece (σοφόν) olan bu aynı birlik başka parçalarda dikkate değer bir adla adlandırılır:

> 80. Frag.: "Savaşın ortak olan, adaletin ise uyuşmazlık olduğunu, her şeyin uyuşmazlık ve borca göre olup bittiğini bilmek gerek."
>
> 53. Frag.: "Savaş her şeyin babasıdır, her şeyin kralıdır, kimilerini tanrı kimilerini insan yapar; kimilerini köle, kimilerini özgür kılar."

Bir'e savaş da denir, birleştirene bölen de denir. Belki de her şeyi yönetenin içine yerleşmiş olan bu karşıtlık nedeniyledir ki, Herakleitos 32. Fragmanda "Bir Zeus'un adıyla anılmayı ve saygı görmeyi hem istemez hem ister," der. Ancak kuşkusuz birleştiren bir, yani uyum ile bölen birin, yani savaşın bir araya gelişi, Herakleitos'un 54. Fragmanda dediği gibi, her yerde yasanın gücünü taşıdığı için "Görünmeyen uyum görünenden daha güçlüdür." Ama Ephesoslunun asıl mesajını 93. Fragmanda alırız: "Sözü Delfoi'de hüküm süren patron [efendi] ne söyler ne gizler, ama gösterir [işaret eder: σημαίνει]."

Sanırım burada Herakleitos'un düşüncesinin çekirdeğini buluyoruz, çünkü bu patron, bu efendi her şeyi içine nüfuz ederek ve onları çarpıştırarak yöneten tanrıdır, bilgidir; birdir ve savaştır o; ve anlıyoruz ki, bir yandan açık konuşmamakta, bize açıkça okutmak için elini yere açmamaktadır: Yönettiği şeylerin dışında hiçbir şey değildir o, sadece onların düzenlenişi, onların uyumudur; isterseniz, oyunu *yoktur*, sadece oyun kâğıtlarının –yani varolan her şeyin– değerlerinin ve renklerinin çatışarak birbirini izlediği *sıradır*; ya da yine, oyunu kurallarıyla bezeyen ve hamlelerin art arda gelişini anlamlı bir öykü gibi düzenleyen yasanın kendisidir ve bu yasa, kendisi yine de bir şey olmaksızın, biçimlediği ve kendilerinden işaretler yaptığı şeylerin içindedir, başka yerde değil. Yine anlıyoruz ki, Delfoi'de sözü hüküm süren efendi –yani Apollon, güneş– *gizlemez*, yani elini gizlemez; tam olarak bir oyunda bir rahibin yapacağı gibi bizi yanıltmaya, yanlış bir yola sokmaya çalışmadığını anlıyoruz: Gerçekte bir oyuncu değildir, oyunu yöneten ve oyuncuların kendisine göre oynadığı yasadır. Bu yasa Anselmus'un sandığı gibi (*Prosologion*, 9) ve Hıristiyanlığın sandığı gibi *gizlenmez*, Tanrı bir bulut perdesi ardına saklamaz kendini, bizimle saklambaç oynamaz, "yüzünü bakışımızdan kaçırmaz", bizi evinden kovmamıştır (ve gerçekten niçin?), bir yasanın

olabileceği ölçüde oradadır: Oradadır –ve Herakleitos'un söylediği tam olarak budur– gösteren olarak, işaret eden olarak, yani şeylerden işaretler yapan olarak oradadır.

Burada Herakleitos'un işaret ettiği bu yönde daha fazla ilerleyemeyiz. Sorumuza dönelim: Bu düşünce ne bakımdan karanlık? Felsefeden Hegel'le birlikte karşıtlıklar yaşamını yitirdiğinde ihtiyaç duyulan şeyi anlarsak, felsefe burada ne bakımdan kendini dile getiriyor, ne zaman bölünme, parçalanma içine giriyoruz?

Bu konuda bize bilgi veren yine "Görünmeyen uyum görünenden daha güçlüdür" diyen 54. Fragmandır; çünkü bu söz, en azından uyumun, birliğin bizim görüşümüzün, erimimizin dışında olduğu anlamına gelir. Ama dahası, artmış bir çeşit düş kırıklığını dile getiren 108. Fragman: "Sözlerini işittiklerimden hiçbiri bilge (σοφόν) olanın her şeyden ayrı olduğu bilgisine ulaşamamıştı." Bu "her şeyden ayrı", çokta birin mevcudiyetine, savaş ile uyumun derin özdeşliğine yapılan açık anıştırmalar arasında kulakta ayrıca çınlar. Bir olan (λογος), her şey birken nasıl her şeyden ayrı olabiliyor? Bu ayrı birlik kayıp birlik gibidir, çünkü birleştirdiği şeyin dışındadır. Bizim fragmanımızda ise ayrılmanın sonucu olan bu özlem ek bir düş kırıklığıyla daha da ağırlaşır: Bunu bilmeyi, σοφόν'un bu geri çekilişini tanı-

mayı hiç kimse başaramamaktadır. Çünkü –2. Fragmanın bize söylediği budur– *logos*, anlam ortak olduğu halde çoğunluk kendilerine özgü bir düşünceye sahipmiş gibi yaşıyor. Bunlar kuşkusuz dinlemeyi de söylemeyi de bilmeyen insanlar (12. Fragman) ve 9. Fragman bunlar için şunu diyor: "Eşekler samanı altına tercih ederler." Tonun yükseldiğini, "Her şey birdir"deki o yalınlık ve duruluğun keskinlik ve sövgüyle karmaşıklaştığını, Herakleitos'un sıradan bir filozof gibi bireysel düşüncenin hayallerini ve sözde değerlerin sahteliğini suçlamaya giriştiğini işitiyorsunuz.

Bütün bunlar işaretlerdir. Herakleitos *düşüncesinin*, birliğin hem uyum hem çelişki olarak çoklukta olduğu temasının –bu düşüncenin paylaşılmadığının, ortak düşünce olmadığının ama kendisinin başka düşüncelere ve değerlendirmelere karşıt olduğunun– işaretleri.

Böylece bu fragmanları biraz daha iyi anlayabiliyoruz: Bir yandan birliği, tanrıyı çeşitlilikten başka yerde aramamamız gerektiğini, birliğin çeşitliliğin kuralı, yasası olduğunu söylüyorlar; diyalektik diyorlar, yani bölünmenin aşılması, bir üçgenin birliğinin zihinde (tanrının zihninde ya da matematikçinin zihninde) değil, ikişer ikişer kesişmeleri üçgeni oluşturan üç çizginin ilişkisinde olduğu ya da dünyanın birliğinin baş-

ka bir dünyada (örneğin düşünülür bir dünyada) değil, –tıpkı müzikal bir cümlenin, birliğini onu oluşturan notalar arasındaki değer ve aralık karşıtlıklarının bir araya gelişinde, zincirlenişinde ve oluşumunda bulması gibi– öğelerinin düzenlenişinde ve oluşumunda (yani yapısında) olduğu anlayışı.

Ama bu fragmanlar bir yandan da, aynı zamanda öğelerin kendi aralarında çatışması demek olan bu uyumun artık işitilmediğini ve dile getirilmediğini, insanların düş gördüklerini, kendi ayrı dünyalarına çekilmiş olduklarını ve son olarak, Herakleitos'un yaptığı gibi, birliğe tanıklık etmek gerekliyse, bunun tam da bu birliğin tanıklarını kaybetmekte, yani kaybolmakta olmasından ötürü gerekli olduğunu söylüyorlar.

Ve böylece zaten sorulmuş olan soru ağızdan çıkıyor: Niçin birliğin kaybolması ve karşıtların özerkliği? Ne oldu? Ne zaman? Nasıl? Niçin?

İşte keskin sorular. Kuşkusuz keskinliklerinden ürküp geri çekilmemeliyiz. Anlamın, λογος'un, birin geçmişte bir gün kaybolduğu doğru olsaydı, olanaklı birliğin var olduğunu, birlik diye bir şey olduğunu bile bilmezdik, kaybının kendisi de kaybolmuş, ölümü de ölmüş olurdu, tıpkı bir ölünün, mezarını hiç kimse ziyaret etmediği zaman, hayali hiç kimsenin dü-

şüncesinde ve yaşamında artık yer tutmadığı zaman ölü olmaktan çıkması gibi; yok oluşunun kendisi de yok olmuştur, hiç var olmamıştır o. Öyleyse, Hegel'in sözünü ettiği birlik ve Herakleitos'un sözünü ettiği birlik böyle tam ölmüş bir şey olsaydı, eksikliğini, arzusunu duyamazdık bugün ve ondan söz edemezdik.

Sonuç olarak, "Anlam, birlik niçin kayboldu?" sorumuzun keskin biçimi kullanılması zor bir malzeme üzerinde keskinliğini hemen yitirir. Bu malzeme kaybettiği şeyi koruyan zamandır. Sorulan soru tarihçi olarak cevaplanmaya, en azından cevabı tarihçi olarak araştırmaya davet etmektedir; örneğin felsefeyi doğurmuş olan gebelik çağında Yunanistan'da olup bitmiş olan şeyi olay yerinde incelemeye. Şurası kesin ki böyle bir araştırmadan öğreneceğimiz çok şey var. Felsefenin kökenini (tarihsel anlamda, tarihçinin kökenden, hatta bazen Fransız Devrimi'nin ya da 14 Savaşı'nın kökeninden söz ettiği anlamda kökenini) henüz iyi bilmediğimiz ve bu araştırma bize onu öğretebileceği için değil sadece, aynı zamanda felsefe yapmak denen etkinliğin bütün öteki etkinliklerle aynı başlık altında durmasından ve aynı değeri taşımasından bir an bile şüphelenmediğimiz için, yani felsefenin çağının ve kültürünün damgasını taşıyıp aynı zamanda çağını ve kültürünü dile getirip belirlediğinden, mimarlık, kent düzenlemesi, siyaset ya da müzik

gibi felsefenin de Yunan dünyası denen bu bütün*ün* zorunlu bir parçası, bu bütün*de* zorunlu bir parça olduğundan bir an bile şüphelenmediğimiz için.

Yine de, bu keskin soruyu tarihçi tarzında sormakla keskinliğini azaltma riskine gireriz. Şunu anlayalım ki, "Niçin felsefe yaparız?" sorusuyla kendimize bir köken sorunu çıkarmıyoruz; bunun da iki nedeni var:

– İlkin, bizim uğraştığımız felsefenin doğuşundan çok bu doğuşla bağlantılı olan ölüm, bir şeyin ölümüdür. Tarihçi olarak felsefenin doğuşunu tarihlemek, örneğin başlangıç olarak bilinen en eski filozofun ilk sözünün saptandığı ânı almak kolay olabilir (o zaman "filozof"tan söz edildiğinde ne dendiğinin bilindiğini varsayıyoruz). Ancak tarihçi bizim anlam ya da birlik dediğimiz şeyin ölümünü belirlemekte, anlam ya da birlik denmesi gereken şeyi tanımlamakta kesinlikle daha çok güçlük çekecektir; bir toplumda, örneğin İonia kentlerindeki Yunan toplumunda, insanın dünyayla ilişkisini düzenleyen kurumların birbirlerine yeterince yaklaştıkları ya da birbirlerinden yeterince uzaklaştıkları, en azından üzerlerinde düşünülmesi, anlamları hakkında soru sorulması, insanların onların neden oldukları şey olduğunu merak etmesi için büyüklük bakımından yeterince görülür, hız ba-

kımından yeterince hissedilir hale geldikleri ânı belirlemekte çok sıkıntı çekecektir. Bir Bastille ele geçirilmiş, kafalar kesilmiş değildir ki işte o gün anlam kayboldu denebilsin; ve tarihçinin Yunanistan hesabına yazabileceği ilk büyük kayıp birliğin ya da anlamın kaybı değildir, Sokrates'in kaybıdır, o kayıp ki, tam tersine, Atinalıların anlam kaybının kendisiyle kendini dile getirdiği ve insanlara ve şeylere saldırdığı sesi işitmek istemediğine ya da işitemediğine tanıklık eder;

– ama özellikle, "Niçin felsefe yaparız?" diye kendi kendimize sormakla kendimize sözcüğün tarihsel anlamında bir köken sorunu çıkarmadığımızın doğru olmasının ikinci nedeni, felsefenin bir tarihi olduğu ya da kendisinin bir tarih olduğu olgusunun felsefeyi güvence altına almasıdır. Böylece yeniden zaman temasına dönmüş oluyoruz.

Felsefenin bir tarihi, σοφόν için, Herakleitos'un dediği gibi, Bir için arzunun bir tarihi vardır. Bu tarih kesin olarak birliği arayan düşüncelerin ya da sözlerin kesintili bir art ardalığı olduğu anlamına gelir: Descartes'tan Kant'a, sözcükler, dolayısıyla ifadeler de sözcüklerde dolaşan ve sözcükleri bir araya getiren düşünceyi değiştirir. Filozof ana-babasının mirasına konmuş, onunla geçinen biri değildir. Ama ön-

cellerine ait olan ve içerisinde büyümüş, "yetişmiş" olduğu soruşturma ve yanıtlama biçimini, öyle denir ya, kurcalar, soru konusu yapar. Söylemiştim size: Her seferinde tekrar sıfırdan başlarız, çünkü her seferinde arzumuzun nesnesini kaybetmişizdir. Örneğin Platon'un metinlerinin bize verdiği mesajı bizim tekrar ele almamız, şifresini çözmemiz, tanınmaz hale getirmemiz gerekir ki sonunda belki onda bizim yaşadığımız aynı birlik arzusunu görebilelim. Bu demektir ki felsefenin bir tarihi olduğu olgusunun felsefi bir anlamı var, çünkü felsefi düşünmeyi parçalayan ve duraklara bölen ve onu (kesin bir tarih gibi) zaman içinde sergileyen süreklilik çözülmeleri, kesintiler, bütün o kırıklar tam olarak anlamın bizden kaçtığını, filozofun anlamlı bir sözün derinlerinde anlam tozları toplayarak her zaman yeniden başlamak üzere nasıl çaba gösterdiğini kanıtlar. Husserl, filozof hep yeniden başlayandır demişti.

Bununla birlikte bu süreksizlik çelişik bir şekilde bir sürekliliğe tanıklık eder. Bir filozoftan ötekine gerçekleşen beğenmeme ve yeniden ele alma işi en azından her ikisinin de aynı arzuya tutulmuş, aynı eksikliği duymuş olduğu anlamına gelir. Bir filozofu, yani sistem ya da anlam oluşturan bir sözler bütününü soruşturduğumuzda, bu sadece üzerindeki yapının yıkılması için bir darbenin yeteceği kötü yerleştirilmiş bir

takozu, bir Akhilleus topuğunu keşfetmek değildir; filozof, örneğin Platon'daki Düşünülür kavramını eleştirip onun düşünülemez olduğu sonucuna vardığında bile, bu onun bir ölüm içgüdüsüyle, farklılıkları ortadan kaldırmaktan, Platon'un mesajını bizim için zorlaştıran gürültüyü artırmaktan, o mesajı "bir aptalın anlattığı bir hikâyenin gürültüsü ve çılgınlığı" içinde boğmaktan kendini alamayan bir içgüdüyle güdüldüğü anlamına gelmez.

Hayır, filozoflar arasındaki ilişkileri gerçekten ölüm içgüdüsü (bildiğiniz gibi bu Freud'da görülen bir deyimdir) yönetseydi tam tersi olurdu; doğrusu Freud hiçliğe doğru bu atılımın *tekrarlanmada* anlatım ve ritim bulduğunu açıklar. Platon'u, onun sözünün içeriğini sahiden öldüren, Platon olmak isteyen, onu tekrarlamaya çalışan, kendini onunla özdeşleştirendir.

Ama felsefi eleştiri sistemin tutarlı olmadığını, tutarsızlığını (güçlü anlamda) ortaya çıkararak, Bir'e ilişkin sorunda daha sağlam, daha sıkı, daha güçlü bir tutarlılığın, daha büyük bir uygunluğun örtüsünü kaldırmaya çalışır. Zaten yaşamı boyunca kendisi bu eleştiriyi gerçekleştiren, yapıtının gerçek birliğinin inşa edilmiş sistem, yeniden bulunmuş birlik içindeki hoşnutluktan değil, birliğin kaybından doğan arzu olduğunu sınayarak görünce, düşündüğü şeye yeniden dö-

nen, onu geçersiz sayıp yeniden başlayan birçok filozof vardır; Platon kesinlikle ya da Kant yahut Husserl. Bir filozof hakkında doğru olan tüm filozoflar hakkında doğrudur; felsefenin içinde aktığı tarihte egemen olan süreksizliğin, orada konuşulan dillerin alacalı bulacalı oluşunun, uslamlamaların birbirine karışmasının bizim için ancak ıska geçen edimlerin, yanlış anlamaların, yanılmaların, son olarak düzensizliğin rahatsız edici, hayal kırıklığı yaratan değeri kadar değeri olabilir, o da sırf orada söylenmiş bütün sözlerin paylaşılmış ortak bir arzuya tanıklık etmesinden ötürü; hatta felsefi Babil kulesine yanarken ya da onunla alay ederken, hâlâ mutlak bir dil umudunu besleriz, birliğin beklentisi içindeyizdir.

Öyleyse bu birlik tamamen kaybolmamıştır; felsefenin bir tarihi olması, yani bu birliği telaffuz etmek isteyen sözde özsel bir dağılma, bir süreksizlik bulunması, tam olarak, anlama sahip olmadığımıza tanıklık eder; ama felsefenin tarih olması, filozoflar arasında akılların, tutkuların, uslamlamaların değiştokuş edilmesi biraz iskambilde ya da satrançtaki gibi içinde bir şeylerin olup bittiği, engin bir art ardalıkta geçer; bu da bireylerin, kültürlerin, çağların, sınıfların çeşitliliğiyle kesilmiş parçaların, felsefi diyaloğun harcı içinde yine de bir arada durduğunun, birlik arzusunun sürekliliği olan bir sürekliliğin bulunduğunun kanıtıdır. Hegel'in sözünü ettiği

bölünme geçip gitmiş değildir, ama felsefe birliğin sürekli kaybındaki bu bölünmenin kalıcı, mutlak gerçekliğinde çeşitlenebilir, süreksizleşebilir. Eski zamanın ayrılığı bugünün ayrılığıdır ve eski zaman ile bugün ayrı olmadıkları içindir ki ayrılık onların biricik teması olabilmektedir. Birlik arzusu birliğin yokluğuna tanıklık eder, ama onun mevcudiyeti için tanıklık eden arzunun birliği vardır.

Şunu sormuştuk: "Birlik niçin ve nasıl kayboldu?" Bu soru ise şundan çıkıyordu: "Niçin arzularız?" O da "Niçin felsefe yaparız?" sorumuzdan doğmuştu. Birliğin kaybı sorusunun sadece tarihsel olmadığını, tarihçinin "Felsefenin Kökenleri" başlıklı bir makalede tamamen yanıtlayabileceği bir soru olmadığını belki şimdi biraz anlıyoruz. Gerçekten gördük ki, tarihin kendisi ve özel olarak felsefenin tarihi (ama bu tüm tarih için doğrudur), gerçeklik ile anlamı birbirinden ayıran birlik kaybının, bölünmenin bu tarihteki bir *olay* değil, deyim yerindeyse olayın *güdüleyicisi* [*motif*] olduğunu kendi dokusunda açığa vurur: Ceza hukukçuları güdüleyiciden, eylemeye, öldürmeye ya da çalmaya iten şeyi anlarlar; birliğin kaybı bizi felsefe yapmaya iten şey olması anlamında felsefenin güdüleyicisidir; birliğin kaybıyla beraber, arzu kendini düşünür. Ama müzik uzmanları da bütün parçaya egemen olan, ona melodik birliğini veren ezgiye motif derler;

birliğin kaybı felsefenin tüm tarihine işte böyle egemendir ve onu bir tarih yapar.

Demek ki, felsefenin sözde başlangıcını tarihsel olarak MÖ VII. ya da V. Yüzyıl üzerinde işaretlemekle her kalıtımcılığın düştüğü gülünç duruma düşeriz. Kalıtımcılık oğulu babayla, sonrakini öncekiyle açıkladığını düşünür; ama kofluğundan ötürü unutur ki oğul babanın sonucuysa –çünkü babasız oğul olmaz– babanın babalığı oğulun varlığına bağlıdır ve oğul yoksa baba da yoktur; her soyağacı tersinden okunmayı talep eder (böylece sonunda fark edilir ki, yaratılan yaratıcısının yaratıcısıdır, Tanrı insanı yaptığı gibi, insan da Tanrıyı yapmıştır). Felsefenin başlangıcı bugündür.

Son bir not: Bunu demekten kastımız tarihin üzerine sünger çekmek, en azından yirmi beş yüzyıl söz, düşünen söz, söz halinde kendini düşünen arzu olmamış gibi yapmak değil. Demek istediğim tam tersi: Bu tarihe gücünü ve mevcudiyetini, gerçek "birleştirme gücünü" (Hegel) vermek, onu ciddiye almak, güdüleyicisinin, birlik sorusunun onu kışkırtmaya devam ettiğini anlamaktır. Çünkü bir tarih varsa (geçen hafta söylemiştik bunu) insanların birbirleriyle ve dünyayla bir araya gelişi geri döndürülemez şekilde verilmiş olmadığından, ruh için dünyanın birliğinin, toplumun kendisi için birliğinin

ve bu iki birliğin birliğinin hep yeniden kurulma ihtiyacı duymasındandır bu; tarih bu arayışın arkasında bıraktığı iz, önünde yer alan beklentidir. Ama bu iki boyut, geçmiş boyutu ile gelecek boyutu şimdiden ayrı duramaz, çünkü şimdi tamamlanmış değildir, çünkü sürüp giden gerçekliği içinde bir yokluğu barındırır, çünkü kendiyle birliği yoktur. Proust aşkın kalpte hissedilen zaman (ve aynı zamanda mekân) olduğunu söylüyordu; tarihin yelpazesini açan, birlik eksikliğinin birliğidir. Böylece felsefenin, rastlantıyla değil, ayrıca da değil, yapısı bakımından düpedüz tarih olduğunu, bu anlamda ikisinin de anlamın peşinde olduğunu anlamışsınızdır.

Niçin felsefe ihtiyacı olduğunu biliyoruz: Birlik kayboldu ve Hegel'in dediği gibi bölünme içinde yaşıyor ve düşünüyoruz; bu kaybın gerçek, mevcut olduğunu, kendisinin kayıp olmadığını ve bu kaybın deyim yerindeyse zamanaşırı bir birliği olmadığını da biliyoruz. Felsefe yapmanın kaybolmaya devam eden bu kayıpla, anlamın, birliğin bu biricik, sürüp giden kaybıyla ne yapması gerektiğini kendimize sormalıyız. Gelecek sefer bu soruyu inceleyeceğiz.

3
Felsefi Söz Üzerine

İlk düşünmemizin konusu olan arzu sözcüğü Latince *de-siderare*'den gelir ki o da ilkin takımyıldızların, *sidera*'ların işaret vermediğini, tanrıların yıldızlarda hiçbir şeyi göstermediğini saptayıp yerinmek demektir. Arzu kâhinin hayal kırıklığıdır. Felsefe arzuya ait olması ve kendisinde yoksunluğun bulunduğu şey olması bakımından, söylemiştik bunu, tanrılar susunca başlar. Buna karşılık, her türlü felsefi etkinlik sözden oluşur. Peki öyleyse, hiçbir işaret dile getirilmesi gereken anlamı göstermiyorsa, anlamlı bir söz nasıl olanaklıdır? İçimizde ve dışımızda sessizlik mutlaksa, artık ne söyleyebiliriz ki? İnsan, Protagoras'ın düşündüğü gibi, "her şeyin ölçüsü (μέτρον)" sayılmakla kalmıyorsa –bu yine de hâlâ bu şeylerin, bizim dışımızda, kendi

boyutları olduğunu, ölçmeyi onların belirlediğini içeriyordu– insan, sözüyle, kendini, insancı bir bakışla, daha belirginleştirelim, varoluşçu ya da "Marxçı" bir insancılıkla birlikte söylenmesi moda olduğu gibi, her türlü anlamın kaynağı ve temeli haline getiriyorsa, o zaman Dimitri Karamazov'un dediği gibi, "her şeye izin vardır", artık ne doğru ne yanlış vardır, ne olursa olsun söyleyebiliriz ve yapabiliriz, her şey saçmadır ya da ne olsa fark etmez.

Bugün felsefenin sözle ilişkisini, bu ilişkinin karakterine özel bir dikkat göstererek ele alalım istiyorum. Gerçekten bu çelişki açısından baktığımızda, felsefenin sözdeki özel konumunu ve böyle bir konuma duyulan ihtiyacı değerlendirmeyi başarırız sanıyorum. Anlıyorsunuz ki, bir yandan hiçbir şey konuşmuyorsa –biraz, her şeye kayıtsız olan Meursault'yla hiçbir şeyin konuşmadığı *Yabancı*'da Camus'nün bize hissettirdiği şekilde–, felsefe söz aldığında hiçbir şey konuşmamakta ise, o zaman bu söz bir yanıt değildir, zaten orada olan imleyenle bağ kurmaz, zaten başlamış olan bir diyaloğu sürdürmez, karanlık gecede sözcüklerini ileri sürer, sayıklar, gürültü eder; öyleyse niçin felsefe yaparız? Ancak bir yandan da her şey zaten konuşuyorsa, renkler, kokular, sesler zaten birbiriyle uyuşuyorsa, matematiksel bir dil atomları, gezegenleri, kromozomları tutarlı söylem içine

yerleştiriyorsa, insanların ya da bir insanın tarihi önceden yazılmış bir anlatının akışı gibiyse, hatta düşlerimizi dolduran mitoslar bilinçdışını oluşturan bir tür sözdağarcığı içinde dile geliyor, bir çeşit sözdizimiyle birbirine bağlanıyorsa, bir kere daha, niçin felsefe yapıyoruz? Fazladan, zaten söylenmiş olandan başka ne söyleyebiliriz? Eklenecek hiçbir şey yoktur ve bu kez felsefi söylem artık mutlak bir gürültü değil, bir papağanın gevezeliğidir.

Başlangıç olarak, sözün bazı görünümlerini aydınlatmaya ve bazı sözde felsefi önyargılardan kurtulmaya çalışalım.

İlkin şu yaygın fikir var: Önce düşünürüz, sonra düşündüğümüzü dile getiririz ve konuşmak dile getirmektir. Düşünce sözün sadece hizmetçisi olduğu gizli bir iç töz olarak tasarlanır, ulak da dışişleri görevlisidir. Düşünceyi bir *res* haline getiren bu anlayıştan, bu şeyleştirici anlayıştan tamamen kurtulmalıyız. Burada şunu anlamalıyız ki, düşünmek zaten konuşmaktır. Düşündüğümüz şeyin adını koyamıyorsak düşünmüyoruz demektir. Adını koyduğumuz şeyleri bir araya getiremiyorsak yine düşünmüyoruz demektir. Şu günlük deneyim, söylememiz gereken şeyi söyleyecek sözcüklerin aklımıza gelmemesi, hiçbir şekilde, düşüncemizin tepeden tırnağa orada hazır olduğu ve dışarıda ona

aracılık edecek sözcüklerin buluşmaya gelmediği anlamına gelmez. Sözcükleri bulamadığımız zaman bu sözcükler bizim düşüncemizi ıskalıyor değildir, daha çok düşüncemiz işaret ettiği şeyi ıskalıyordur.

Bu ilk not bizi başka iki kabul edilmiş fikri gözden geçirmeye götürüyor; ilki öznenin söylediği şeyin faili olduğu fikri. Herakleitos'un daha önce alıntılanmış şu parçasını biliyorsunuzdur; şöyle diyor: "Kulak verdiğiniz ben değilsem, anlamsa [λόγος] ..." Bu parça söylemenin gerçek öznesinin "söyleyen" değil, "söylenen" olduğunu belirtiyordu. Zaten Fransızca sözcük [*le dit*] bu çifte anlama tanıklık eder: Konuşandan çok hakkında konuşulanı gösterir. Halk dili de kendi konuştuğunu beğenenle alay eder: Gerçek söz kendini dinlemede değildir, gerçek söz kendini söylemek istediği şeyin kılavuzluğuna bırakmaya çalışır. Öznellik davasında bütün tanıkları hâkim önüne çıkaracak değiliz. İsterseniz John Keats'in (27 Ekim 1818'de) Woodhouse'a yazdığı bir mektupta dile getirdiği düşüncelerle yetinelim:

> "Şairin karakterine gelince [...] bu karakter kendiyle varolmaz –şairin beni yoktur– o her şeydir ve hiçbir şeydir –kendine özgü hiçbir şeyi yoktur onun– Işıkla gölgeyle oynadığı gibi oynar – yaşam ister iğrenç olsun ister güzel, ister soylu olsun ister aşağılık, ister zengin olsun ister yoksul, ister sıradan olsun ister seçkin, yaşamın tadını çıkarır [...].

> "Bir şair olabilecek en az şiirsel varlıktır, çünkü kimliği yoktur. Sürekli olarak bir başka bedeni doldurmak üzeredir ya da doldurmaktadır. Güneş, ay, deniz, erkekler ve kadınlar, itilimle dolu varlıklar şiirseldir ve bazı kalıcı nitelikler taşırlar. Şairde bunlar yoktur: Kimliksizdir o; Tanrının tüm yaratıkları arasında kesinlikle en az şiirsel olanıdır" (Fransızcaya çev. Alb. Laffay).

Ama Keats'in bu beyanı Ben'in hayalinden daha az görülmeyen bir başka hayale, ilham perisinin hayaline izin verme riskine girer: Şeylerdeki anlam dikte eder, bize de yazmak düşermiş. Böylece söz ağzımızdan çıkmadan söylenmiş olurmuş. Söyleyecekleri şeyi söylediklerini duymak için dünyayı, insanı dinlemeye koyulmamız yetermiş. Anlatım konusunda daha çok paylaşılmış olanların, Platon'un İon'da dediği gibi, "esrimişlerin", "kendinden geçmişlerin" durumu en azından bu olacaktır.

Ama işler o kadar basit değil ve sözü her yere koyarak ona borcumuzu ödemiş olmuyoruz. Bir öykü anlatmak, bir manzarayı ya da bir yüzü betimlemek, geometrik bir şeklin bir özelliğini kanıtlamak üzere konuşma işiyle yüz yüze geldiğimizde, kulak vermek yetmez. Çünkü dünyanın, şeylerin, insanların, mekândaki birlikteliklerin açık konuştuğu doğru değildir. Sözcüklerimizden önce gelen ve onları kendine çeken bir anlam elbette vardır, ama deyim yerindeyse sözcüklerin alnı bu anlama değmedikçe, bu anlam

o sözcüklerde sığınağını bulmadıkça, var olmayan olarak, parazitli, işitilmez kalacaktır. Nasıl bir anlamın dile getirilebilmesi için anlaşılması gerektiği doğruysa, anlaşılabilmesi için de dile getirilmiş olması gerektiği de doğrudur. Konuşurken hep iki düğmeye birden basarız, imleyen (sözcükler) düğmesi ve imlenen (anlam) düğmesi; imlerin ortasındayızdır, imlerle kuşatılmışızdır, imler bizi durdurur ya da harekete geçirir, "gelirler" ya da gelmezler ve onları anlamı oluştursunlar diye içeriden düzene sokmaya, düzenlemeye çalışırız; aynı zamanda sıvışmasını, kaçıp gitmesini engellemek, sözümüzde kendisine bir sığınak bulmasına yardımcı olmak için anlamın tarafındayızdır. Konuşmak bu gidiş-geliştir, söz ile anlamın bu birlikte doğuşudur ve söylemek istediğimiz şeyin tane tane imlerle donanmış, sözcüklere bürünmüş olarak bize gelmesini ummak tam bir hayaldir. Öyle geliyorsa, söz konusu olan, kesinlikle hiçbir şey söylememek üzere söylenen "Günaydın, n'aber?" gibi boş bir laftır.

Hal böyleyse, bir kumaşın uygun olduğunu söyleyen bir terzi gibi ya da gemisinin rüzgâra uygun olduğunu söyleyen bir denizci gibi, birbirlerine uygun olsunlar diye dil ile anlamı birlikte ele almamız gerekiyorsa, bu, dile getirilen sözün, yakaladığı anlamı, öğreni kuramcılarının dediği gibi, içerisinde sessizlik içinde yaşayıp gittiği ve orada anlamı arayacağı dizgelerden daha

farklılaşmış, daha az olası bir simgesel dizge içerisine sokmasındandır. Anlam dile getirilmiş olmakla değişmiştir ve bundan ötürü bir şey söylemek, bir şeyi adlandırmak, onu hiçten yaratmak değilse de, yeni bir düzleme, söylem düzlemine yerleştirmektir. Bunun binlerce örneği var elinizde: Bakışlar, gülümsemeler, yanı sıra sözcükler, sessizlikler, bir erkek ile bir kadın arasında bir şeyler, bir suç ortaklığı yaratmıştır; ama biri ya da diğeri tarafından ilan edilmesine sıra gelince, ilişki, sırf şimdi her biri için adı konmuş olduğu için, söz hakkı kazandığı için değişir ve biri ya da diğeri ya da her ikisi birbirini reddetseler bile bu böyledir. Başka bir düzlemde: *Potemkin* zırhlısının aşağılanmaya uğramış denizcileri arasında ilkin bir isyan havası yaratmaya başlayan yan bakışlar, sıkılı yumruklar, jestler vardır; ama hoşnutsuzluğu ayaklanmaya, isyanı devrime dönüştüren şey, burada da, henüz karanlıkta olan bu havayı belirten, onu geminin içindeki dar geçitlerden çıkarıp geminin önündeki alanın kızgın güneşine atan, kendiliğinden hareketteki gizli anlamı yeniden kazanan, onu yeniden alevlendiren sözdür.

Görüyorsunuz, söz telaffuz ettiği şeyi değiştiriyor ve bu, imlerle anlamların görünüşte bilmecemsi olan bu birlikte doğuşunu anlamamızı sağlıyor. Çünkü, şurası doğru ki, âşık durumu ya da devrimci durumu onları âşıklar ya da devrim-

ciler olarak adlandıran sözcüklerde o halleriyle önceden var olmuyorlar ve iki durumda da işte olan biten bu demek için söz alan, aynı zamanda söylediği şeyin bir bakıma faili olmuş, onu yaratmış olandır ve aşk mahkemesi önünde ya da karşı devrimci baskı karşısında durumu sanki kendi yapmış gibi üzerine alan ve telaffuz ettiği sözcükler için bedel ödeyen kişi de haklı olarak böyledir: Şu ki, bu sözcükler artık sözcükten daha fazlasıdır. Ama şu da doğrudur ki, bu kişinin sözü ancak telaffuz edilmeden önce zaten orada olan şeyi yakaladığı ölçüde bir yankı yaratabilmiştir; aksi halde tam bir başarısızlık olup gitmiştir.

Düşünmek, yani konuşmak, belki de tamamen, bu rahatsız durumda, başka kılığa girmesin diye fısıldanan anlama kulak vermeye hazır olma gereği ve onu, yitip gitmesi istenmiyorsa, herkes için tane tane dile getirilmiş bir söyleme dönüştürme zorunluluğudur.

Sanırım "kuramlardan", tin kuramından, bilinç kuramından, akıl kuramından vb.'nden kurtulmaya kesin olarak karar verecek olursak, düşüncenin (ve aynı zamanda felsefenin) ne olduğunu kavramakla ilerlemiş olacağız. Çünkü, eğer düşünme doğru olabiliyorsa, bu onun düşündüğü şeyden bağımsız, düşünen tözün, bir yetinin ya da bir işlevin olmaması ölçüsündedir. Tam tersine, Husserl'in dediği gibi, sözün bizzat

şeyin kendisinde verilmesi ölçüsünde. Bununla birlikte, bu düzeltme ikiciliğin ya da öznelciliğin düşüncenin kavranmasının karşısına çıkardığı çıkmazlardan kurtulmamız ve ruhun madde üzerindeki, öznenin nesne üzerindeki (ya da tersi) önceliği konusundaki tekdüze, bitmez tükenmez uslamlamalardan başımızı almamız için büyük bir üstünlük sağlıyorsa da, düzeltmenin kendisi de içinde daha az güçlük barındırıyor değildir. Barındırdığı başlıca güçlük şudur:

Şeylerin söze gelmesi, eklemli dilin, şeylerin, jestlerin, yüzlerin ve durumların etrafında dolaşan anlamı yakalayabilmesi nasıl oluyor? Dolayısıyla, söz ile sözün söylediği şey arasında nasıl bir önceden kurulmuş uyum hüküm sürüyor ki, sözün nesnesi kimliğini sözden alıyor?

Dilin kesinlikle açıklığa kavuşturmamız gereken bir görünümünün daha altını çizmek isterim. Yalnız başına konuşmayız; yalnız başına konuştuğumuz zaman bile yalnız değilizdir.

Konuşmak iletişim kurmaktır. Ama bu ifadenin kendisi de içinde yeni bir önyargı ya da daha çok daha önce dile getirdiğimiz önyargının bir başka biçimini taşıyor: İletişim dizgenin kutuplarından birinde hazır edilmiş bir iletinin aktarılmasını sağlayan işlemdir. Dile getirmek, halıları havalandırmak için yaptığımız gibi, içerde yatanı

dışarı çıkarmaktır. Ama biliyorsunuz ki hiç öyle değildir. Canlı bir söze ilişkin deneyimimiz önceden hazırlanmış bir söylevin okunması deneyimi değildir. Konuşulan kişiyi, onun bize yönelttiği ve bizi düşündüğümüz şeye, kendi iletimize ya da öyle olduğuna inandığımız şeye yönelmeye zorlayan sorulara açıklama getirme deneyimidir. Bir oyun, yani bir değiştokuş, bir imler dolaşımı deneyimidir ve bu değiştokuşun salt bir yinelenmeye, konuşmacıların birbirlerine göre konumlarında taşlaşmaya varmaması için, iletişim rollerin de değiştokuşunu gerektirir, benim kendi gerekçelerim ve tutkularımla sadece ben olmamamı, aynı zamanda onun gerekçeleri ve tutkularıyla diğeri olmamı ve diğerinin aynı zamanda ben olmasını, dolayısıyla diğerinin aynı zamanda kendisinden başkası olmasını gerektirir. Yani birlikte bir söz yapabiliriz ve Herakleitos'un dediği gibi, birbirimize karşı sürdürdüğümüz savaşa rağmen ona uyumunu, birliğini veririz.

Her iletiyi, ötekinin iletisini ve benimkini, kendi öznelliklerimiz içine hapsederek işe başlasaydık, iletişimin olanaklı olmasını hiçbir zaman anlayamazdık. Çünkü o zaman, sözünü ettiğimiz soruna (sessiz anlamın anlamlı söze girmesi sorununa) çok benzer bir sorun karşısında bulurduk kendimizi: Salt bir içsellik, benim içselliğim bilmecesini çözmemiz gerekirdi. Ama düşünmek demek olan konuşmak, doğ-

rudan iletişmedir, yani benin öteki tarafında, deyim yerindeyse dışarıda (peki içerisi neresi?) olma yeteneğini kendinde taşır ve çocuk psikologlarıyla birlikte, dil öğreniminin heryerdeliğin öğrenilmesiyle bağlantılı olduğunu söylemek beylik hale gelmiştir; çocuk gramerin şahıslarını ve zamanlarını kullanmaya, sonra telaffuz ettiği anlamı gerçek olarak eklemlemeye başlar; aynı zamanda da –oyunda ya da gerçek aile yapısında– kendi rolünü, örneğin babanın ya da küçük kardeşin yahut annenin rolüyle değiştirebildiğini kendine gösterir.

Düşüncenin de alanı olan dil alanına girince, toplumsallık alanına girmiş oluruz. Çünkü bir ses imleri dizgesini ele geçiriyoruz – ya da o bizim sorumluluğumuzu üstleniyor. Bu dizge, sayesinde sadece sessiz anlamın bir söylem halinde eklemlenebilmekle kalmadığı, aynı zamanda sayesinde söylememiz gerekenin de, henüz eklemlenmemiş bu anlam sözcüklerini ötekinin ve benim birlikte ait olduğumuz bir imler ağı içinde kesip biçtiği, başkalarına götüren yolu hemen bulduğu kültürümüzün dilidir.

Sözü incelemek üzere yaptığımız bu kısa gezinti şimdi belki felsefi sözün, söz olarak felsefenin ne olduğunu ve sorunumuz bu olduğuna göre, bu sözün niçin gerekli olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

İzleyip geldiğimiz çeşitli yolların hepsi aynı kavşağa çıkıyor: Sözün kaynağının konuşanın kendisinden daha uzakta ve daha derinde olduğu, konuşmaya katılanları aynı imler alanına soktuğu ve henüz söylenmemiş olanda eklemlenmemiş bir şekilde zaten mevcut olduğu. Paul Claudel'in *Art poétique*'deki şu iki parçasında bu sonuçların en iyi dökümünü buluyoruz belki de:

> "Vaktiyle Japonya'da, [, Nikkô'dan Chuzenji'ye çıkarken, epey uzakta oldukları halde, gözümün hizalamasıyla yan yana getirdiğim bir akçaağacın yeşilinin, bir çamın teklif ettiği anlaşmayı fazlasıyla yerine getirdiğini görmüştüm. Bu sayfalar o orman metnini, Evrene ilişkin yeni bir Şiir sanatının, yeni bir Mantığın Haziran ayındaki ağaç görünümlü ifadesini yorumlamaktadır. Eskilerin mantığının alet olarak tasımı vardı, onun ise metaforu, yeni sözcüğü, iki farklı şeyin sadece birlikte ve eşzamanlı varoluşunun sonucu olan işlemi var. İlkinin hareket noktası genel, mutlak bir evetlemedir, bir niteliğin, bir özelliğin, özneye bir kerede hepten yüklenmesidir. Yer ve zaman kesinliği olmaksızın *güneş parlar, üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir*. Onları *tanımlayarak* soyut bireyler yaratır, aralarında değişmez diziler oluşturur. Yaptığı işlem bir adlandırmadır. Bütün bu terimler çözümleme yoluyla birer birer dizelgesinin sütunlarında cinsler ve türler diye belirlenip sınıflanınca, kendisine sunulan her özneye bunları uygular. Bu mantığı dilbilgisinin farklı sözcüklerin yapısını ve işlevini belirleyen ilk kısmına benzetiyorum. İkinci Mantık diğerinin o sözcükleri bir araya getirme sanatını öğreten sözdizimi gibi. Bu sanat gözlerimizin önünde bizzat doğa tarafından icra ediliyor. Ancak genelin bilimi

olur, tekil sadece yaratılır. Metafor, temel ölçü ya da bir kısa bir uzun hece ilişkisi, sadece kitaplarımızın sayfalarında yer almaz: Var olan her şeyin kullandığı yerli sanattır o. Rastlantıdan da söz etmeyin. Bu çam korusunun yerleşimi, bu dağın biçimi Pantheon'dan ya da mücevher yontucusunu onu kullanırken kocatan şu elmastan daha fazla metafor etkisi yaratmaz ama kesinlikle daha zengin ve daha bilgince bir çizimler hazinesinin ürünüdür. Yerbilimden ve iklimden, doğa ve insan tarihinden bir sürü kanıt gösterebilirim; bizim eserlerimiz ve kullandıkları araçlar doğanınkinden farklı değil. Anlıyorum ki her şey sadece kendine dayanarak ama bütün ötekilerle sonsuz bir ilişki içinde varlığını sürdürüyor."] (s. 50-52)

"Hiçbir şey kendini [sadece kendi üzerinde gerçekleştirmez; her şey kendisi tarafından içten resmedildiği kadar, biçimini görünmez olarak oraya çizeceği boşluk tarafından resmedilir; çünkü her çizgi diğerlerince belirlenir. Göl beyaz kuğuyu gökkubbe üzerinde kendisine asılı olarak, öküzün gözünü otlak ya da kır olarak resmeder. Aynı rüzgâr esintisi denizin suyunu sıçratır, yaprağı ve çalıkuşunu sürükler, köylülerin şapkasını uçurur, köylerin dumanını dağıtır, çanların sesini taşır. Zekâ tarafından yavaş yavaş kazanılmış bir yüz gibi, şafak sökerken, bitkiler ve hayvanlar âlemi uykudan uyanmıştır. Ortak temalar farklı şeylerin düşünümüne böyle sunulur. Üzerini örten otla ve kendisini şenelten hayvanlarla birlikte yerin bütün yüzeyi fotoğrafçı güneş tarafından çalışılmış bir levha gibi duyarlıdır. Her bir şeyin güneş ocağından aldığını *geri vermeye* çalıştığı engin bir işliktir yeryüzü.

Şeylerin birbirini tanımalarının, yani, bu paragrafta kabul edilen anlamda, ya bitişik ya tümleyici olduklarını ortaya koyarak uzamda birbirlerini tamamlama-

larının iki yolu vardır. Her şey daha genel bir biçimde yazılır, bir *tablo* halinde düzenlenir: Bu araştırılacak bir bakış açısı sorunudur; şeyler o tabloya kavuşmayı bu bakışa *borçludur*. Tıpkı şeyleri onlara verdiğimiz genel bir özelliğin belirlemesiyle bilmemiz gibi şeyler de birbirlerini kendi aralarında ortak bir ilkenin işletilmesiyle bilirler; bu ilke gören bir göze benzeyen ışıktır. Her bir şey görülme zorunluluğuna boyun eğer. Gül ya da haşhaş başka çiçeklerin güneş karşısında beyaz ya da mavi olma mecburiyetini kırmızıyla imzalar. Bu yeşil dayanak noktaları olmaksızın tek başına bir kitle olarak var olamaz. Gamın her notası diğerlerini çağırır ve varsayar. Hiçbiri duyguyu tek başına tattırdığını iddia etmez. Her biri diğerlerinin verdiği sesi vermemesi koşuluyla var olur ama aynı zamanda, kesin olarak, diğerlerinin o sesi onun yerine vermesi koşuluyla. Bilgi var, birbirine mecburiyet var, dolayısıyla okunabilir bir cümle oluşturmak için söylemin parçaları arasında bulunan bağ gibi, dünyanın farklı parçaları arasında bulunan bağ var; ve nasıl duygular dizisi onları dile getiren sözcükler olarak varsa devinimlerde de bir yapı var ki zaman onun etrafımızdaki tanığıdır. Zaman durmadığı gibi, onu üreten çarklar da durmaz."] (s. 72-75)

Bu ikinci parçada özellikle evrensel konserin konuşkan niteliği belirtiliyor, vurgulanıyor; o da şu şekilde: Dünya bir dilse, ondaki her bir şey diğerleriyle karşıttır ve anlam kazanmak için onlara başvurur.

İmdi, bir gün Ferdinand de Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'ni açarsanız, orada şu ifadeleri görürsünüz:

> "[*D*]*ilde sadece farklar vardır*. Dahası: Bir fark genel olarak aralarında durduğu olumlu terimleri varsayar; ama dilde *olumlu terimler olmaksızın* sadece farklar vardır. İster imleneni ister imleyeni alalım, dil dilsel dizgeden önce var olan düşüncelerden, seslerden değil, yalnızca bu dizgeden doğan kavramsal farklar ile ses farklarından oluşur. Bir imdeki düşünce ya da sessel madde onun etrafındaki diğer imlerde bulunan düşünce ve sessel maddeden daha az önem taşır" (s. 166).
>
> "Onlar [imler] arasında yalnızca *karşıtlık* vardır" (s. 167).
>
> "Her imbilimsel dizgede olduğu gibi, dilde de bir imi ayırt eden şey bütünüyle onu oluşturan şeydir" (s. 168).
>
> "Başka deyişle, *dil bir biçimdir ve bir töz değildir*" (s. 169).

Şimdi Saussure'ün anahtarıyla Claudel'i yeniden açalım: Claudel yalın olarak diyor ki, tüm gerçeklik tanrının konuştuğu dildir.

İmdi, felsefe yapmak, Hölderlin'in dediği gibi, felaket zamanında, Herakleitos gibi konuşursak, şeyleri oluşturan çokluğun birliğinin kaybolduğu zamanda, farklı olan başka türlü olmaktan, bozuk olan kusursuz olmaktan, savaş uyum olmaktan çıkınca başlar.

Dünyanın ve insanın artık konuşmaz göründüğü zaman yükselen bir söz olmak, arzulayan, *de-siderat* bir söz olmak, yıldızların sessizliğinin tanrıların sözünden yoksun kıldığı bir söz olmak, felsefenin paradoksudur.

Örneğin, şiirsel olan ile dinsel olanın birbirine karıştığı Claudel'in yapıtını alalım: Gücünü, coşku yeteneğini tamamen imlerle dolu bir dünyada bulunmasından, her yerde (*Partage de midi*'nin o büyük duygu patlamasında bile) aynı sözü, başlangıçtaki o tanrı sözünü okumakta tereddüt etmemesinden alıyor. Ama filozof, tersine, başlangıçta sahip olmadığı ve sonunda sahip olmak istediği ve sahip olmadan bırakmadığı o sözün peşine düşünce konuşmaya başlayandır.

Her şeye rağmen inanç adamının, rahibin de Claudel olmadığını, tanrısal anlamı elinde tutmadığını, imleri yorumlama riskine girmesi gerektiğini, onun da bu ilk anlamda özgür olduğunu, kendisini Tanrının mantığına bağlayan anlaşmanın bütün hükümleri hakkında bilgi sahibi olmadığını, yanılabileceğini, yanılması gerektiğini söyleyeceksiniz bana.

Kuşkusuz, ama bu inanç daha baştan hasta bir inançtır ve Hıristiyan dünyası daha baştan hasta bir dünya, Tanrının oğlunun ölümü gördüğü bir dünya, bildiğiniz gibi, yerini felsefeye, yani kendi anlamının ne olduğu sorusuna, kendi aklını soruşturmaya (Anselmus böyle diyordu) bırakmak zorunda kalmış bir kültürdür. Bu din başıboşluğu, yani yasa eksikliğini bile yasasına dahil edebilir.

Sonra, öte yandan, bilim de bu dünyada başlayabilmiştir. İmdi, bilim gerçekten, şeyler hakkında onlar tarafından yalanlanmaksızın tam olarak konuşabilen bir dil geliştirmeye çalışır. Grameri matematik olan bu dil tasarısı ise ilk olarak şifrenin kayıp olduğu, olguların konuşmadığı yollu uzlaşıma, ruh ile şeyler arasında yeniden diyalog kurulabilsin diye değil –bilim hiçbir zaman böyle bir umut beslememiştir–, en azından bilim adamının önermeleri dünyada başarılı bir deney sürecinin sağladığı şu dilsiz yanıtlayıcı, nüfuz edilmez boyuneğiş türünü bulsun diye, yeni bir mantık, yeni bir aksiyomlar dizgesi yaratmak gerektiği yollu tamamen dindışı uzlaşıma dayanır. Hep söylenir: Büyücüyü bilginden, şamanı hekimden tersine çevrilemez bir biçimde ayıran şey, ilkinin, biraz Claudel gibi, kendisine ait olan evrensel bir simgesellikten heyecan duyması ve sözünün ancak kendi kültürünün insanları –kendisi de dahil– tarafından evreni yöneten akıl olarak anlaşılması ölçüsünde etkili olmasıdır; oysa bilgin sadece böyle bir simgeselliğin soğuk yokluğundan heyecan duyar; tersine rastlantı, olumsallık, düzensizlik karşısında büyülenir; bunları bir düzen içerisine, bir nedenler ya da yasalar ağı içerisine sokarak ortadan kaldırmasının, ancak bu düzeni belirsiz imlerden yola çıkarak kendisi üretirse olanaklı olduğunu bilir; bir kuramla sözü olguların çok-

luğunda sıkıntıya düşmüş olan birliğe vermiş göründüğünde bile, bu birliğin sadece kendi söyleminin yankısı olmasından şüphelenmeye devam eder. Bilim büyü bozar; antibiyotiklerin, füzelerin, psikanalistlerin rağbet görmesi, dinle ilgili olmayan insanlarda kutsalın işareti olan inanç ve korku karışımını uyandırıyor gibi görünse bile, daha çok onun eksikliğini gösterir.

Bilgin, olmayacak bir horgörüyle kendi popülerliğine sırtını dönerse, kesinlikle dünyaya ilişkin bir simgesellik, bir din kurmayı ya da yeniden kurmayı hayal etmez; sessiz bir dünya karşısında tek başına olduğunu bilir.

Felsefi söz inancın sözü değildir, bilimin sözü de değildir. Doğrudan doğruya simgeselliğin içinde, her şeyin işaret olduğu metafor mantığı içinde değildir felsefi söz; ama anlamın tamamen kendisine bağlı olduğunu ve laboratuvardaki bilgin gibi neredeyse hem soruları sorup hem cevapları verdiğini de kabul etmez.

Şiirsel olanla karşılaştırıldığında, filozof –demin Hıristiyanlık hakkında dediğim de budur– sadece aracı olduğundan çok emin olan bu sözün açığa vurduğu anlamı yine de icat etmesi, içlerinde bu anlamın yakalanabildiği sözcükleri her halükârda bulması gerektiğini söyler. Bununla birlikte, Musa Sina Dağı'nda tek başınaydı

ve On Emir'i onun uydurmadığına tanıklık edebilecek sadece Tanrı vardı. Bunu söylemek, sözde riskli olan şeyi, sözün söylemde dile getirilmemiş anlamı etkin olarak dönüştürme gücünü teslim etmek demektir.

Ama öte yandan, felsefe bilimsel aksiyomatiğin karşısına konduğunda bu saçmalığa şaşar kalır; boşlukta kurulmuş ve yine de kendisiyle söylenebilen şeyleri elinin altında bulan bir dil; felsefe Einstein'ın o naif sözünü, "evrende anlaşılamaz olan, onun anlaşılabilir olmasıdır" sözünü geveler durur; böylelikle bilime, kendileriyle şeylere bağlandığımız, şeylerin de bize bağlandığı görülerden çok ayrı, görünüşte çok soyut o büyük yapının yine de beden ile dünyanın, duyulur olan (duyumlayabildiğimiz şey) ile duyarlı olanın (duyumlayabilenin), sessizlik ile sözün başlangıçtaki bir işbirliğine, gerçekleşmiş her diyalogdan önce gelen bir tartışmaya dayanıp dayanmadığını sorar felsefe. Bu sefer de bunu söylemek kendi yerini sözün sorumluluğuna, sözün hakikatine, onun zaten var olan bir anlama edilgin olarak tanıklık etme gücüne bırakmaktır.

Felsefe bu çifte eleştiriyi ya da iki yönlü düşünümü kendi sözüne de yöneltir ve felsefi söz bununla tanımlanır, herkesi yine bununla rahatsız eder. Demin diyorduk ki konuşurken aynı zamanda iki taraftayız, ikisini bir araya getirmek

üzere hem anlam tarafında hem imleyen tarafında. Felsefi söz bu heryerdeliği aşırıya, son kertesine götürür, tamamen söylediği şey değildir o, kendi temalarının özerk itkisiyle ele geçirilmeye bırakmaz kendini ya da ele geçirilmemeye çalışır, metaforları yerinden etmek, simgeleri didiklemek, söyleminin eklemlenişlerini görmek ister, bu da onu olabildiğince arıtılmış bir dil kurmaya, bir mantık, kendileri üzerinde ve kendileriyle aralıksız, boşluksuz, yani bilinçsiz olmayan bir söylemin dile getirilebileceği kesin aksiyomlar aramaya götürür. *Ethica*'nın ilk bölümünün ilk önermesi gibi: "Kendi kendinin nedeninden özü varlığı kuşatan şeyi anlıyorum", siz Tanrı anlayın, elmasın cam üzerinde çizdiği çizgi gibi gıcırdayan bir önerme, Spinoza adındaki mercek yontucusunun tüm yapıtı gibi bu önerme de açıklığın tanrısal çağrısıyla ilgilidir.

Ama aynı zamanda felsefi söylem kendine ait, kendinin sahibi değildir ve kendinin sahibi olmadığını bilir ve tutkulu bir şekilde kendine sahip olmamayı umut eder. Çünkü sözünde berrak bir bilincin oraya koymak istediğinden fazla bir şey olmasaydı hiç olurdu; felsefi söz gösteriden önceki bir salon gibi, bir aksiyomlar dizgesi gibi, yeni herhangi bir şeyin, genel bir nesnenin mantığı gibi boş olurdu ve böylelikle gizli anlamları yakalamak, onları dolaşıma sokmak, bütün ötekilerle paylaşıma sunmak üzere dile getirme

yeteneği, kendisi yankıladığı için başkasında da yankı bulma, kendisi işittiği için kendini de işittirme yeteneği, bu yetenek ortadan kalkmış olurdu. *Meditasyonlar* boyunca Descartes'ın düşünüşünün görünüşte kusursuz olan ilerleyişinde, mevsimlerin aydınlık akışını kesen çatlaklarda, kopukluklarda, gölgelerde yönümüzü bulmakta güçlük çekmezdik; ele geçirilmemiş gizli bir anlam vardır ki açık anlam boşluklarını doldurur ve bir yandan kestiği parçaları ayırırken bir yandan da onları bir araya getirir. Zaten Descartes'ın kendisi 2. *Meditasyon*'da *cogito*'dan kesinlikle emin olduktan sonra, 3. *Meditasyon*'da bu mutlu demir atma noktasının da Tanrı olan bir başka demir atma alanında demirlemiş olduğunu ve böylece "düşünüyorum" dediğimizde, O, Tanrı bizim düşüncemizde düşünüyor dediğimizi kabul ettiği zaman bundan başka ne söyler? Felsefi söz bugün gözleri tamamen açık halde, tam bir kesinlikle düş görürken bile bir düş anlatısı olarak, içinde Onun konuştuğu bir söz olarak da anlaşılabildiğini bilir. Metafizik sistemlerin çağı geçtiyse bundandır.

Şunu iyi bilin ki, felsefeden her şeyi isterseniz, ondan istediğiniz yanıtı alamayacaksınız; çocuk için de annenin artık her şeye yanıt olamadığı bir an vardır. Filozoflar sözünü söyler, o söz bizim istediğimizden hem azını hem fazlasını içerir. Azını içerir, çünkü bize sundukları

söylem bitmemiştir, örneğin bir sözcüğün giderek bütün öteki sözcüklere gönderdiği ve başka hiçbir şeye göndermediği bir sözlüğün yaptığı gibi, kendi üzerine kapanmayı, kendine yetmeyi henüz başarmamıştır: Ama filozof bu imler zincirinin, çember biçimindeki bu çeşit sonsuz dönüşün dile bir ilk giriş yapmamızı gerektirdiğini, sözcükleri bilebilmek için henüz söylenmemiş tüm deneyimimizle dilin zaten içinde olmamız gerektiğini unutamaz ve bilir ki kendisine her türlü tanımdan önce gelen hakikatini veren, söylenende söylenmemiş olanın bu mevcudiyetidir. Ama felsefi söz verdiğini sandığından fazlasını içerir; tam olarak istediğinden daha fazla ses getirdiği için, o sesleri gizli anlamları belirtmeden düzenlediği için; böylelikle de felsefi söz şairin ya da düşçününkiyle karşılaştırılabilir bir ilgiyi hak eder.

Felsefi söz açıkça hedeflediği hakikati yakalayamaz; söylediği şeye yaklaştığı, yakından konuştuğu ölçüde doğrudur. Du Bellay'in *L'Olive*'inin XII. Sone'sinde yazdığı şeyi söyleyebiliriz belki:

> Karanlık bana aydınlık, ışıksa karanlık;
> Sizinim ben, benim olamam [...]
> Elde etmek isterim, diyemem.
> Öyle yaralar ki beni, iyileşmek istemem
> Bu kör, okçu ve çıplak yaşlı çocuk.

Felsefi söz arzuyu yakalamaz; tersine, yaşlı çıplak çocuktur onun da efendisi.

Başlarken felsefeyle birlikte arzunun kendini düşündüğünü söylemiştik. Biliyorsunuz ki bu düşünümü, bu yeniden ele alışı söze, daha kesin olarak, Alkibiades'in arzusunu kabul eden ama onu sorun haline getiren Sokrates'in yaptığı gibi, kendini söylemesi gereken şeye hem bırakan hem bırakmayan söze borçluyuz. Görüyoruz ki, düşünüm, ne kadar düşünülmüş olursa olsun söz, filozofu arzunun yasasından, okçunun, kendisiyle dünyayı kuşattığımız bu çocukluğun körlüğünden, yaralayışından azade kılmaz. Yokluk ile mevcudiyetin karşıtlığını ve uçlar arasında doğan hareketi sözün tam kalbinde yeniden buluruz demek ki; bu bir yandan söylemin kendi tam anlamını ararken gelişmesi, her sözün imlemden yoksunluğudur, öte yandan sözün anlamla, anlam çokluğuyla, kendi olanaklarıyla kuşatılmış olmasıdır. Söz arzunun ortaya attığı soruya sözcüklerle, bir dizgeyle düşte olduğu gibi net bir yanıt vermeyi umut etmediği için değil, sadece, her söz gibi, ele geçirmeyi en çok istediği anda bile ele geçirildiğini bildiği için felsefedir.

Arzu felsefi söz içinde kendini düşünerek kendini anlamın çok fazlası ve çok azı olarak tanır, bu da her sözün yasasıdır.

Bugün "Niçin felsefe yaparız?" sorusunu başka bir soruyla yanıtlayabiliriz:

"Niçin konuşuruz?" ve mademki konuşuyoruz:

"Konuşmak ne demektir ve ne demek olamaz?"

4
Felsefe ve Eylem Üzerine

Bugün sona erecek olan dört dersin ilkinde, felsefenin herhangi bir şeyin ilgili olabildiği kadar arzuyla ilgili olduğunu, "basit" bir tutkudan başka bir şey olmayıp sadece kendi üzerine eğilen, kendi kendini düşünen tutku, arzu olduğunu, özetle kendini arzulayan arzu olduğunu ortaya koymaya çalışmıştık.

İkinci derste gördük ki felsefenin kökenini aramayı istemek boş bir iştir, çünkü sıkıntısını duyduğumuz ve felsefeye yol açan eksiklik –birliğin kaybı– geçmiş, geçmişte kalmış değildir, hâlâ sürmektedir, yani kendini yinelemeye devam etmektedir – dolayısıyla felsefenin kendi kökeni vardır ve bu bakımdan felsefe tarihtir.

Üçüncü derste felsefi sözün ne olabileceğini inceledik ve bütünü bakımından düşünüldüğünde bu sözün tutarlı ve yeterli bir söylem içine kapanamayacağı (sözlük örneğiyle bunun olanaksızlığını göstermiştik), her zaman söylemek isteyip de yeterince söyleyememekten –ve dahası fazlasını söylemekten– oluştuğu ve nihayet kendisinin de bunu bildiği sonucuna varmıştık.

Bütün bunları şimdilik bir kucakta toplarsak, felsefe yapmanın kesin olarak hiçbir şeye yaramadığı, hiçbir şeye götürmediği, çünkü kesin sonuçlar getirmeyen bir söylem olduğu, kökenini sürekli olarak peşinden sürükleyen bir arzu, hiç giderilmeyen bir eksiklik olduğu sonucuna varmamız gerekecektir. Hiç bitmeyen yoksulluğuyla, geçinmek için her yola başvuran biri gibi sözle geçinen filozof, size öğretecek şeyleri olan meslektaşlarının yanında zavallı biri haline gelir. "Peki felsefe ne işe yarar?" diye sorulur. MÖ 399 yılında bir gün Atina Mahkemesinden gelen bir uğultu hiçbir şeye yaramaz diye yanıt verir ve bu uğultu uzaktan filozofa karşı haykırır: "Öldürülsün!"

Bugün, gelişmiş ülkelerimizde filozoflar artık, en azından koca bir çanak baldıran zehri içirtilerek, öldürülmüyor. Ama felsefe filozofu zehirleyerek öldürülmez sadece, başka türlü de öldürülebilir. Filozofun orada olması, toplumda

eksikliğiyle mevcut olması, Sokrates'in yaptığı gibi, örneğin dini sorgulaması, masum bir şekilde dindarlık nedir diye sorması engellenebilir. Filozofun bunu yapması engellenebilir, yokluğu gelişmenin zengin melodisinde fazla gürültü, fazla uyumsuzluk yaratmayacak şekilde bir yere sürgüne gönderilebilir. Özetle, filozof dışarıdaki ulaşılabilir uzaklıktaki dünyayı yorumlayacaktır: Bu, dünyayı rahatsız etmez. Hatta zaman zaman bu içe kapanmış geviş getirmeden bir iki "fikir", sabırlı ve becerikli teknisyenlerin şeyleri ve insanları dönüştürecek aletlere çevirebilmeleri halinde yararlı olabilecek fikirler çıkabilir.

Genç Marx'ın 1845'e doğru yazdığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'in XI. son tezini bilirsiniz: "Filozoflar dünyayı sadece yorumladılar; onu değiştirmek gerekir." Sanırım Marx'ın bu tezi bize felsefenin güçsüzlüğünün, yetersizliğinin, etkisizliğinin büyüklüğü üzerine düşünmek üzere iyi bir hareket noktası sağlıyor. Genç Marx'ın ifadesinin kestirip atan niteliğine rağmen göreceğiz ki şeyler basit değil ve bunu da Marx'a ve gerçek Marxçılığa rağmen değil, onlar sayesinde anlayacağız; bir yanda konuşanların, diğer yanda eyleyenlerin olmadığını göreceğiz.

Geçen hafta demiştik ki söylemek söyleneni değiştirir; öte yandan biliyorsunuz ki ne yapmak istediğini bilmeden, yani onu söylemeden, kendi

kendine ya da başkalarıyla tartışmadan eylemde bulunulamaz. Bunlar felsefeyle eylem arasında ilişki kurmak için iki neden oluşturur hemen; ama söyleme ile yapmanın bu birbirinin alanına tecavüzünü biraz daha derinleştirmeye çalışalım.

Marxçılıkta felsefenin görünüşte kesin, kökten bir eleştirisi vardır. Bu eleştirinin kökten niteliği ise kesinlikle Marx'ın felsefeye çok önem vermesinden, onu tamamen ciddiye almasından ve çok konuştuğu için işine son vermekle yetinmemesinden ileri gelir. Marx felsefenin gerçeklikten ayrı bir düşünüm olduğunu, demin dediğimiz gibi, onun gerçek varoluştan kopuk tinsel bir varoluşu bulunduğunu göstermekle kalmaz, bu düşünümün kendisinin bilinçsiz olarak gerçeklikle, gerçek insanların varoluşuyla ve sorunlarıyla, gerçek toplumsal sorunsalla yüz yüze olduğunu da gösterir. Marxçılığın ideoloji adını verdiği şey (felsefe kendini ideolojinin ilk sırasına yerleştirir) yalnızca gerçekliğin özel tasviri değildir: Filozof köşesinde oturur, kendi kendine sayıklarmış da, tüm insanlık, tarihi boyunca filozof denen bu çenesi düşük delileri, hiçbir yarar elde etmeden ama çok büyük bir kayıp da olmadan yanında taşımışmış da. Hayır, Marx Hegel'in bu dediğine pek önem vermemiş, yanlış bir konumun içeriğinin kendi başına yanlış olmadığını, ancak yalıtılır, mutlak olarak görülürse yanlış olduğunu ve tersine ayrılmış olduğu

şeyle yeniden birleştirilirse bu içeriğin bir an olarak, ilerleyen hakikatin bir öğesi olarak göründüğünü unutmamıştır.

Öyleyse, yanlış bir bilincin bile, görünüşte en incelmiş felsefi düşünüm olarak bir ideolojinin bile, isterseniz Plotinos'un ya da Kant'ın felsefesinin diyelim, Marxçı anlamda kendi gerekçesi vardır, yani kökleriyle, kendi sorunsalıyla, gerçekliğe dalar, kendi doruğunun, en yüksek noktasının tamamen uyuşmaz olacağı o gerçekliğe.

Örneğin, Descartes felsefesinden Kant'ınkine kadar özgürlük insan ve dünya anlayışının giderek daha fazla odağına yerleşen bir tema olarak, kuramda giderek daha kesin bir kavram olarak görünüyorsa, pratikte Fransız Devrimi'yle birlikte ve ondan sonra Avrupa'ya yayılacak olan bir akımın oluşmasından, büyümesinden ötürüdür bu; yeni bir insan ve toplum dünyasının kendisinin gelişmesine engel olan eski içinde oluşum halinde olmasından ve felsefi özgürlük sorunsalında kendi arzusunun olanaklı bir anlatımını bulmasından ötürüdür. Tümüyle hazır bir anlatımını değil (biliyorsunuz ki, örneğin bu özgürlük teması Yunan felsefesinde gerçekten baskın değildi), daha çok bu akımın, bu yeni dünyanın özlemlerini içine yerleştirebileceği, bırakabileceği bir çeşit ideolojik toplanma yerini bulmasından. Bu akım gerçeklikte baskı altında

tutulduğu sürece, gerçek bir arzu kendini kimsede gösteremediği, yani güce, insanları ve şeyleri kendine göre düzenleme gücüne sahip olmadığı sürece bu arzu, bu akım kendini başka türlü anlatır, kılık değiştirir, güç oyununu gerçekliğin başka bir alanında oynar. Böylece de ideolojiye sahip oluruz, felsefeye sahip oluruz.

Bu arada belirtelim ki, bu anlayış, yanlış olana, gizemlileştirilmiş olana yüklediği durum bakımından Freud'unkine çok yakındır. Çünkü, Freud için, en azından ilk bakışta (ve belki yüzeysel olarak) bu, benzer biçimde libidonun, itkilerin gerçekliğin verileriyle çatışmasıdır, özellikle de çocuğun annesini koruyucu olarak, mutlak güvenlik olarak görme eğiliminin annesini kendine alma, onunla evlenme konusunda konmuş yasaklamayla çatışması. Hayali olarak, bu, çözümleyici anlamda, düşün, nevrozun, hatta yüceltmenin gerçekdışı düşünceleri olan "ideolojileri" yaratan çatışmadır.

Felsefenin Marxçı eleştirimi bütün derinliğini buradan itibaren kazanır. Felsefe kırmızı duvarın yeşil olduğunu ileri süren yargının yanlış olması gibi yanlış olmaz.

Felsefede yanlış olan, onun yer değiştirip başka bir dünyaya, "metafizik" dünyaya girmesi, Freud'un diyeceği gibi, o dünyayı ve sadece ona ait olanı yüceltmesidir.

İdeolojinin elbette bir doğruluğu vardır, zamanına ait gerçek bir sorunsalı yansılar, ama yanlışlığı, bu sorunsala yaptığı yansının, öğretme biçiminin, gerçek insanların sorunlarını ortaya koyma biçiminin gerçek dünyanın dışına çıkmasında ve onların çözümüne götürmemesindedir.

Felsefenin ideoloji olarak bu nitelenişinin, felsefenin bu eleştirisinin kökten bir eleştiri olduğu söylenebilir, çünkü kesin olarak, felsefe soruları felsefe soruları olmayıp başka olduğu için gizemlileşmiş ve gizemlileştirici olan başka bir dile dönüştürülmüş, kodlanmış gerçek sorunlar olduğundan, ayrı bir felsefi boyut bulunmadığını ima eder. Felsefenin gerçekliği, denebilirse, ancak *gerçekliğin gerçekdışılığından* ileri gelir; gerçeklikte yaşanan eksiklikten ileri gelir; başka şeyin, toplumda işlemekte olan insanlararası ilişkiler düzeninden başka bir düzen arzusunun eski toplumsal biçimleri aşamamasından kaynaklanır. Demek ki insan dünyası (Marx için bu insan dünyası hem bireysel dünyadır hem de bireylerarası toplumsal dünya), gerçek insan dünyası eksik olduğu ve kendi içinde arzu duyduğu içindir ki felsefe bu eksiklik içinde insani olmayan, metafizik bir dünya, bir başka-yer, bir öte-yer kurabiliyor.

Görüyorsunuz, Marx felsefeyle aldatmaca yapmıyor, onu en derin yanıyla, arzu yanıyla ele alıyor ve felsefenin arzunun çocuğu olduğunu gösteriyor.

Ancak, aynı zamanda ve aynı durumdan ötürü bu felsefenin özünde zayıflık yatar. Marx'ın bakış açısından bakıldığında felsefe kendi sonunu arar: Kökeninde bulunan eksiklik sorusuna sözle kesin bir yanıt vermek ister. (Bu arada felsefenin bütünsel, yeterli bir söylemin kendini beğenmişliği olarak bu değerlendirilişinin Marx üzerindeki Hegel etkisinden kaynaklandığını not edin: Hegel Hakikat Bütündür, Mutlak esasen sonuçtur, yani gerçekte olan ancak sondadır diyordu.) Hegel için olduğu gibi Marx için de, felsefe felsefenin ölümünü arar, ta en baştaki tutkusudur bu; bu ölüm gerçekte artık felsefeye ihtiyaç olmadığı anlamına gelecektir; ve felsefeye artık ihtiyaç olmayacaksa, bu, bu felsefe yapma ihtiyacının kökündeki eksikliğin, arzunun giderildiğine, tatmin edildiğine işaret edecektir. Ne ki, Marx'ın verdiği anlamda ideoloji olarak anlaşılan felsefe kendini sonlandıramaz, hayatına bir son veremez, çünkü varoluşunu insan gerçekliğinde bulunan bu gerçekliğe borçludur sadece, çünkü bu eksikliği sözle gidermeye çalışmak için o eksikliğe yaslanır, çünkü felsefi söz, felsefi, yani ideolojik, yani yabancılaşmış olduğu için, gerçek eksikliği gideremez, çünkü öte-yerden, başka-yerden söz etmektedir. Bir bireyin gerçekte karşılaştığı sorunlara uyumlu bir düş kurarak çözüm araması gibi.

Öyleyse, "Şimdi dünyayı dönüştürmek gerekir", bir daha düş kurmaya, yani felsefe yapmaya demek istiyorum, gerek olmayacak şekilde gerçekliği başka şekle sokmak, yaşamı değiştirmek gerektiği, bizim de gece uykusunun o ayrı ve çılgın dünyasında değil, güpegündüz, hepimizin gözleri açık, taze ve saf bakışlı olduğu, hepimizin ayakta olduğu ortak dünyamızda kendi kendimize sahip olmamız gerektiği anlamına gelir. Bir başlangıcın karanlığında yatağa yatmış filozof bu gerçekçi istek karşısında ne yapabilir ki?

Ama şimdi Marx'la birlikte ve yüz yıllık dünya tarihine, Marxçılıkla derinden damgalanmış tarihe, onun bize önerdiği bu güpegündüz eyleyişe, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in XI.'sinin, sabırsızlık ve öfkeyle, bekleyemeyen şeyler dediği şu "dünyanın dönüştürülmesine" dönelim.

Bir Marxçı için kendiliğinden açık olan ama yine de belirtilmesi gereken ilk şey, pratiğin, gerçekliği dönüştürme eyleminin herhangi bir etkinlik olmadığıdır: Her etkinlik nesnesini gerçekten dönüştürmez. Yanlış etkinlikler, hemen bir sonuç elde eden ama gerçekte şeyleri dönüştürmeyen etkinlikler vardır. Akıl defteri ağzına kadar randevuyla dolu, bürosunda dört telefonu bulunan, aynı anda üç mektup birden yazdıran, tıklım tıklım salonlarda konuşmalar yapan, emrinde 20 000 kişi olan yaygın anlamıyla bir siya-

setçi, yaygın anlamıyla bir yönetici zorunlu olarak gerçekliği dönüştüren biri değildir. Sadece var olanı elde tutan, şeyleri, insanlar arasındaki ilişkileri eski halleriyle muhafaza eden ya da onları geliştiren yahut zarar görmesinler diye dikkat ederek geliştirilmelerine yardımcı olan, yani aslında (tıpkı bir annenin çocuğunun büyümesini istemesi ama yine de onun artık eskisi gibi bir çocuk, kendi çocuğu olmayacağı bahanesiyle hiçbir zaman bir yetişkin olmasına izin vermemesi gibi) bu gelişmenin gelişen şeyi gerçekten dönüştürmesini kabul etmeyen biri olabilir.

Bu tipten etkinlikler, ister muhafazakâr ister reformcu olsun, dönüştürücü bir eylemden eşit ölçüde uzaktır. Dönüştürücü bir eylem, Marx'ın formülünün ona verdiği anlamda, (bizim bu soruna, felsefe ile anlam arasındaki ilişki sorununa yaklaştığımız açıdan bakıldığında) yanlış bilinci, felsefeyi, genel olarak ideolojiyi yıkmak ya da yıkmaya katkıda bulunmak, ideolojik yanılgının kaynaklandığı eksikliği pratik olarak gidermek demektir.

Öyleyse, böyle bir dönüştürme neyin nesidir? Anlayacaksınız ki Marx için (ve ona kıyasla bir yüzyıllık fazladan bir pratiğe, kendini Marxçı olarak görmek isteyen bir pratiğe sahip olan bizler için) eylem hiç de basit bir iş, salt bir işlem değildir.

Dünyayı dönüştürmek ne olursa olsun yapmak değildir. Dünya dönüştürülecekse, bu içinde başka bir şeye özlemi barındırır, dünyada eksik olanın orada olmasıdır bu, kendi yokluğunun mevcudiyetidir. Ünlü cümlenin anlamı sadece budur: "İnsanlık çözebileceği sorunları yaratır." Marxçıların gerçeklikteki eğilimler dediği şey olmasaydı, olanaklı hiçbir dönüşüm olmazdı ve geçen gün söz için dediğimiz gibi, her şeye izin verilirdi, ne olursa olsun her şeyi söylemekle kalmaz, her şeyi yapabilirdik. Dünyanın dönüştürülmesi gerekiyorsa, zaten dönüşmekte olduğu içindir bu. Şimdide geleceği bildiren, önceden dile getiren, adlandıran bir şey vardır. Belli bir andaki insanlık göründüğü şey, iyi bir ruhsal-toplumsal soruşturmanın fotoğrafını çekebileceği şey değildir sadece (ve bundan ötürü bu tür fotoğraf soruşturması üretilen beylik kalıpların zavallılığıyla her zaman hayal kırıklığı yaratır), insanlık aynı zamanda henüz olmayandır, belli belirsiz olmaya çalışandır.

Başka bir terminolojiyi, geçen derste yararlandığımız terminolojiyi kullanarak, diyelim ki anlam zaten oradadır, şeylerin içinde, insanlararası ilişkilerde durmaktadır ve dünyayı gerçekten dönüştürmek bu anlamı açığa çıkarmak, ona tam gücünü vermektir.

Şimdi konuşmak ile yapmak arasındaki derin benzeşime duyarlısınız. Konuşmanın örtük, sessiz, "dilsiz iletişimin enginliğinde (Merleau-Ponty'nin dediği gibi) yuvarlanan" anlamı telaffuz edilmiş söylemde topladığını, yükselttiğini söylemiştik. Ve demiştik ki söz adını verdiğimiz çevriyazıya sadece tüm sorumluluğunu, hata yapma riskini değil, aynı zamanda doğru olma olanağını veren, hem var hem yok olan bu anlamdır.

İmdi, aynı sorun eylemde, yani dünyanın dönüştürülmesinde de çıkar: Gerçekliğin örtük anlamı nedir, özlem nedir, arzu nedir ve eyleme geçebilmesi, yani güce sahip olabilmesi için onu nasıl dile getirmeli?

Dönüştürücü eylem bir "kuramdan", yani sözcüğün gerçek anlamıyla "işte şu şu oluyor, işte şöyle şöyle oluyor" deme riskine giren ve bu "şöyle şöyleyi" sadece bu olgudan hareketle en azından söylemde düzenlemeye başlayan bir sözden; gerçekliğin arzusunu arzulayan ya da gerçeklikle aynı arzuyu arzulayan bir sözden vazgeçemez.

"Düşüncenin gerçekliğin peşinde olması yetmez, gerçeklik de düşüncenin peşinde olmalıdır" diyordu Marx (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*). Ancak gerçeklik düşünceye gelirse, dünya söze gelirse, düşünce ile söz doğru olabilir.

Görüyoruz ki dünyanın dönüştürülmesi olarak anlaşılan eylem (sadece o bu adı hak eder) Keats'in geçen gün okuduğum Mektup'ta sözünü ettiği o paradokslu edilginlik gücünü varsayar ve ona potansiyelliğini sağlayan odur. Vermek için almak gerekir, söylemek için işitmek gerekir, dönüştürmek için toplamak gerekir ve Yunanlılar toplama eylemi ile söyleme eylemini göstermek için aynı sözcüğü kullandılarsa, bu rastlantı değildir.

O halde görüyorsunuz ki, söylendiği gibi "eyleme atılarak" bu zorunluluktan, Herakleitos'un deyişiyle, eylemi söz gibi, başkasıyla ilişkim gibi, bedensel varoluşum gibi bir değiştokuş kılan bu borç yasasından kurtulunmaz, hiç mi hiç kurtulunmaz. Uygarlığımızın yaptığı gibi, eylem ile entrikayı, eylem ile ele geçirmeyi karıştırmak için çağımıza özgü körlük, eylemenin gerçek anlamının korkunç yanlışlanışı gerekir. Marx onu da biliyordu, sözümona izleyicileri, Marx'ın sözcükleri hâlâ dudaklarında ise de, gerçekte tamamen unuttular, Marx yapmanın aynı zamanda yapmaya bırakmak olduğunu, bu edilginliğin en büyük enerjiyi gerektirdiğini biliyordu.

Çözümlemenin bu noktasına ulaştığımıza göre, felsefenin Marxçı eleştirisinden bir an bile uzaklaşmaksızın, dünyayı değiştirme eylemi sorusunu sahiden sorulduğu gibi sorabiliriz: Gerçeklik

hakkında vereceğimiz bu dersin iyi olduğunu, dönüştürücü işimizi üzerine kuracağımız özlemin, eğilimin, gerçekten dünyayı işleyen özlem, eğilim olduğunu nereden biliyoruz?

İdeoloji eleştirisinden sonra, Marxçılık için tanrı buyruğu, vahiy olmadığı açık olsa gerek.

Daha önce başka bir yerde söylenmiş bir söze, öte dünyada konmuş ve sözümona şeylerin derinliklerinden gelen bir yasaya inanamayız (zaten kimse inanamaz demiştik geçen gün), Marx'ın düşündüğü budur: Çünkü Hıristiyanın kendisi başlangıçtan beri yazılı olduğuna inandığı Tanrı buyruğunu yeniden icat etmelidir, onu günlük seçimlerine göre, kendiyle ve başkalarıyla ilişkilerine göre, kabul etmesi ve reddetmesi gerektiğini düşündüğü şeylere göre yeniden yazmalı, daha doğrusu kendisi yazmalıdır; Hıristiyanlar bana onun kanıtını sunacaklar, diğerleri kadar onun üzerine tartışacaklar, birbirlerine danışacaklar, heyetler ya da konsüller toplayacaklardır, bu nedenle tanrı buyruğunun mutlak aşkınlığı diye bir şey yaşanmış değildir, kesin anlamda yaşanabilir değildir.

Bu demektir ki tarih ve toplum alanında, oluşuyla birlikte ele alınan insanlararası ilişkiler alanında tarihin yönünü ve toplumun yönünü belirleyen yazılı bir yasa yoktur; bu demektir ki

tarih ve eylem felsefesine egemen olan ve kesinlikle metafizik bir fikir olan, farklı konumlar ve ritimlerle gelişen toplumların tüm düzensizliğinin, toplumsal sınıflar arasındaki çatışmanın, savaşın, tüm bunların sonuç olarak devrime götürdüğü, tüm bunların nehrin denizde son bulduğu gibi son bulacağı fikri terk edilmelidir. Tarihin, görünüşteki düzensizliğin şifresini çözüp gerçek düzeni görülür kılmak, sonunda yanılmaz bir siyaset oluşturmak üzere bizim bulup ortaya çıkaracağımız, sahibi olacağımız anlamı hakkında yargıda bulunulamaz. Yanılmaz siyaset yoktur. Hiçbir şey kesin değildir.

Eylemin bu yanılabilirliğine ilişkin olarak Marxçılığın bize verdiği en az bir gerekçe var ve bizim bu gerekçe üzerine düşünmemiz gerek, çünkü bizi felsefe ile eylem arasındaki ilişkilerin çok yakınına götürüyor. Bu gerekçe şu: Dünyanın dönüştürülmesi gerektiği doğruysa, olması gereken gerçeklikte anlam var demektir; ama bu anlamın olması gerektiği doğruysa, onun olması bir şekilde *engelleniyor* demektir.

Söylediklerimi aydınlatacağını düşündüğüm küçük bir sapağa girmeme izin verin. Çağımızın düşünme ve eyleme biçimleri üzerinde çok büyük bir yankısı olmuş ve olmaya da devam eden bir kitapta (bu kitap Fransızcada *Cybernétique et Société* adını taşıyor), yazar Norbert

Wiener, bilim adamının gerçek dünya anlayışının Manici olamadığını, Augustinusçu olduğunu söyler.

Wiener'ın demek istediği şu:

> "Dünyanın karalığı (ışık geçirmezliği, anlaşılmaz niteliği, düzensizliği diye anlayın) negatiftir ve sadece aklığın (yani, açıklığın, aklın vb.'nin) yokluğuna indirgenir. [Bu Augustinusçu anlayış: Kötülüğün ve Hatanın özerk bir ilkesi yoktur.] Oysa [devam ediyor Wiener], Manicilikte karalık ile aklık birbiri karşısında çizgi halinde sıralanmış karşıt ordulara aittir" (s. 241-2).

Fizik dünyanın bizim onu anlama çabalarımıza tasarlanmış bir direnç göstermediği elbette doğrudur; fizik dünya bilim adamını yanıltmak, yanlış yola sokmak için bilerek anlamını saklamaz. Ancak, toplum, tarih, siyaset (yani insan toplulukları sorunu) söz konusu olduğunda, Maniciliğin, yani karşıda bir hasım bulunduğu ve bu hasmın, hasmı olan bana karşı kendi oyununu oynadığı anlayışının bu reddedilişi haklı mı? Marxçı sorunsalın sözcüklerini yeniden alalım: Bir anlama gebe olan, *Manifesto*'nun başında söylendiği gibi, üzerinde bir hayalet dolaşan, bir eksiklikle karşı karşıya olan toplum, bu anlamı şiddet olmadan doğuramaz mı? Toplum karnında taşıdığı şeyi niye açıkça söylemeyi başaramıyor, yoksa engellendiği için mi? Eğer engelleniyorsa, çizgi halinde sıralanmış bir ordu olduğu, bu özlem

karşısında onu bilinçli olarak, kararlı olarak geri püskürtmeye çalışan bir hasım bulunduğu içindir.

Ama bunu söylemek de yetmez, Marxçılık Wiener'ın sandığı gibi naif bir şekilde bile Manici değildir. Marxçılık satranç oyununun başında taşların sıralandığı gibi birbiri karşısında çizgi halinde sıralanmış iki hasım olmadığını çok iyi bilir; oyunun çoktandır başlamış olduğunu, taşların birbirine göre yer tuttuğunu, hem birbirini tamamlayan hem de birbirine karşıt bir ilişkiler bütünü oluşturduğunu iyi bilir. Bu demektir ki hasım dışarıda değildir, aynı zamanda içeridedir.

Bu "içeride"den de olabildiğince iç içe geçme anlaşılmalıdır: Hasım bizzat düşüncenin içindedir.

Toplumun toplumsal sınıflar biçimi altındaki kopukluğu, aynı zamanda pratiğin, yani toplumsal ilişkilerdeki sessiz dönüşümün kuramdan kopukluğudur.

Gerçekliğin yorumlanması, toplumun gerçekten istediği şeyin ifadesinin anlaşılması, dolayısıyla, Marxçılığın kendi gözünde kendi devrimci kuramı normal olarak pratikten kopuştur, bu da Marx'ın egemen sınıfların fikirleri olan egemen fikirler adını verdiği şeyle hemen hemen sürekli olarak kuşatılmıştır. Kuram ile pratik arasındaki

bağ böylece durmadan hatalı olarak, gizemleştirilerek sergilenir. Dolayısıyla Marx için, söz, ona ihtiyacı olana basitçe, masum bir şekilde değil, çelişik olarak gelebilir. Toplumu canlandıran ötekine doğru hareket, –Marx'ın proletaryada, "kendisine belli bir zarar değil, kendinde zarar verilmiş" dediği bu sınıfta cisimleşmiş gördüğü– o öteki şeyin mutlak eksikliği, eksiklik ve hareket olarak proletarya dile ve telaffuza, kurama ve örgütlenmeye kendiliğinden giremez. Var olan bu arzu, bu örtük anlam ile tüm toplum gibi proletaryanın da içerisine dalmış bulunduğu ayrılık ve düzensizliği ortadan kaldırmak için olması gereken bu arzunun arzusu, bu belirtik anlam arasında, ilkece ve başlangıç olarak bu arzudan ayrık, proletaryadan yalıtık olan ve üzerinde düşünebilmek için eksikliğiyle uyuşmaya çalışması gereken bir sözün, bir kuramın ve örgütlenmenin sorumluluğu ve riski vardır.

Biz her zaman haklıyızdır, çünkü şeylerdeki, çevremizdeki, aramızdaki ve içimizdeki gizli anlam söze haklı olarak el koyar, telaffuz edilen anlama destek olur, kılavuzluk eder: Ama doğru olanda değilizdir, değiliz çünkü tüm gerçekliği onun hakkında söyleyebileceğimizin ötesinde, "bilincimizin" ötesinde tutan bir mesafe vardır. Düşünmek, eylem açısından, ama bu her bakımdan doğrudur, daha önce düşünülmüş olana girmek değildir, kurumlaşmış bir telaffuzun içine

girmek değildir, ilk önce (bugün, içinde bulunduğumuz anda) imleneni imleyenden ayıran her şeye karşı, arzunun söz almasını ve sözle birlikte iktidarı almasını engelleyen her şeye karşı savaşmaktır.

Görüyorsunuz, Marxçılık Manicilikten çok uzak. Kuram (Marxçılığın kendisinden başlayarak) ideolojinin toplumsal ve tarihsel konumuyla sürekli yıpratılıyor, Manicilerin dediği gibi ihanetlerle değil, zaten düşünülmüş olanın içine düşme, kurumlaşmış olan içinde çürüme yoluyla, sürekli olarak içeriden tehdit ediliyor. Kapitalizm bugün söylendiği gibi bir "kamp" değildir, insanlar ile yaptıkları arasına, insan ile diğerleri arasına ve aynı zamanda insan ile onun düşündüğü şey arasına giriveren bu ışık geçirmezliktir; ve galiba, yerleşik Marxçılığın tam göbeğinde, kendini devrimci diye adlandıran vicdanın orta yerinde Lukács'ın dediği gibi şeyleşme olarak bu kapitalizmi bulup ortaya çıkarmakta güçlük çekmeyiz.

Kendi kendimize soruyoruz: Peki, mademki felsefe, kendi körlüğüyle, hiçbir dosyayı kapatamıyor, hiçbir sisteme varamıyor ve açık konuşursak hiçbir yere götürmüyor, neye yarar felsefe yapmak?

Şu yanıtı veriyoruz: Arzudan, varlık-yokluk yasasından, borç yasasından kaçamayacaksınız, barınak olmaktan çok uzak eylemde hiçbir sığı-

nak bulamayacaksınız, herhangi bir düşünmeden daha açık bir şekilde söylenmesi ve yapılması gerekeni adlandırma, yani (söylendiği gibi) "üzerinde" eylemde bulunmak istediğiniz dünyadaki gizli anlamı, tüm sorumluluğu üzerinize alarak, kaydetme, dinleme, kopya etme sorumluluğuyla yüz yüze kalacaksınız.

Bu dünyayı ancak onu dinleyerek dönüştürebilirsiniz ve felsefe elbette eski bir süs, iyi bir aile kızının eğlencesi olarak görülebilir (çünkü sesten hızlı uçaklar üretmemektedir ya da çünkü odasında çalışmakta ve kimseyi ilgilendirmemektedir), felsefe bunların hepsi olabilir ve gerçekten de öyledir: zaten o gerçeklikte olan arzunun kendine geldiği, birey olarak ya da ortaklaşa olarak yaşadığımız eksikliğin kendi adını koyduğu, kendi adını koyarak da kendini dönüştürdüğü andır ya da olabilir.

Peki diyeceksiniz, bu eksikliği duymaktan sonunda kurtulacak mıyız? Felsefe bize onunla işimizi ne zaman, nasıl bitireceğimizi söyler mi? Ya da bugün bunu biliyormuş gibi bir havası olduğuna göre, bu eksikliğin bizim yasamız olduğunu, bütün mevcudiyetin onun yokluğu zemini üzerinde durduğunu biliyorsa, o zaman umutsuzluğa kapılmak, sersemlemek, haklı, akla uygun değil mi? Ama budalalıkta da bir sığınak bulamayacaksınız, çünkü öyle el değmemiş bu-

dalalık da yok; iletişim kurmayı ve değiştokuşu reddetmeniz gerekecektir, mutlak sessizliği elde etmeniz gerekecektir; oysa mutlak sessizlik yoktur, karışık bir şekilde de olsa dünya konuştuğu için tam olarak; ve en azından artık bir şey işitmek istenmediği zaman zaten fazlasıyla söylenmiş olanı kendi kendinize düşünmeye devam etmeniz gerekecektir.

Niçin mi felsefe yaparız: Çünkü arzu var, çünkü mevcudiyette yokluk, canlı olanda ölüm var; ve yine henüz bizim olmayan gücümüz var; ve yine çünkü yabancılaşma, elde ettiğimizi sandığımız şeyin kaybı ve olgu ile yapma arasındaki, söylenen ile söyleme arasındaki mesafe var; ve son olarak çünkü eksikliğin mevcudiyetine kendi sözümüzle tanıklık etmekten kaçamıyoruz.

Sahi, felsefe yapmayalım da ne yapalım?

Lyotard, Jean-François (1924-1998) Görüşleriyle XX. Yüzyıl felsefesini derinden etkileyen Fransız felsefeci. Postmodern ve post-yapısalcı felsefenin önde gelen düşünürlerinden biri olan Lyotard, Sorbonne'da felsefe öğrenimi görüp 1950 yılında "felsefede yeterlik sınavı"nı başarıyla verdikten sonra, önce bir yıllığına Cezayir'in Konstantin kentindeki bir lisede, hemen ardından da Fransa'da La Fléche adlı lisede yedi yıl boyunca felsefe öğretmenliği yapmıştır. 1954 ile 1964 yılları arasında "Sosyalizm ya da Barbarlık" adlı radikal bir siyasal örgütün etkin bir üyesi olarak, önce örgütün yayın organı dergiye, ardından *Pouvoir Ouvrier* (*Emeğin* Gücü) adlı dergiye düzenli yazılar yazmıştır. Önemli bir rol oynadığı 1968 Mayısı olayları sırasında, Sorbonne-Nantere'de dersler veren Lyotard, 1987 yılında emekli olana dek önce Paris Üniversitesi'nde, daha sonraysa Saint-Denis'de öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Bunun yanında, Paris'teki Uluslararası Felsefe Koleji'nin kurucu üyesi ve ikinci müdürü olan Lyotard, ABD'nin ve Kanada'nın değişik üniversitelerinde aralıklarla bulunduğu sekiz yıl boyunca Fransız felsefesi ile eleştirel kuram üstüne dersler verdiği gibi, bir sürede Almanya'da konuk profesör olarak bulunmuştur.

Lyotard'ın çalışmaları genellikle kabaca üç döneme ayrılır: Fenomenoloji (görüngübilim), siyaset ve yapısalcılık eleştirisi ağırlıklı ürünler verdiği ilk dönem yazıları; ortaya koyduğu libidinal felsefeyle "arzu"nun peşinden gittiği orta dönem yazıları ile postmodernizme, özellikle de "différend"e ("anlaşmazlık", "uyuşmazlık", "çatışma") yoğunlaştığı son dönem yazıları.

Başlıca felsefe eserleri şunlardır: *La Phénoménologie* (1954, *Fenomenoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Dost, 2007); *Discours, figure* (1971, Söylem, Beti); *Économie libidinale* (1974, *Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter, İstanbul: Hil, 2011); *La Condition postmoderne* (1979, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu, 2013; bu kitabın Türkçedeki ilk basımı 1990 yılında, Ahmet Çiğdem çevirisiyle Ara Yayıncılık tarafından yapılmıştır); *Le Différend* (1983, Anlaşmazlık); *L'Enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire* (1986, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki, 2014); *Heidegger et "les juifs"* (1988, Heidegger ile "Yahudiler"); *Leçons sur l'analytique du sublime* (1991, Yüce Çözümlemesi Üstüne Dersler); *La Confession d'Augustin* (1998, Augustinus'un İtirafları). Bunların içinden Türkçeye kazandırılanların dışında Lyotard'ın Türkçede iki kitabı daha mevcut: J.-L. Thébaud'la birlikte kaleme aldığı *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki, 2014 ile *Pagan Eğitimler*, çev. Atakan Karakış, İstanbul: MonoKL, 2011. Yine yakınlarda yayımlanan *Yargılama Fakültesi* (İthaki, 2015) başlıklı çalışma da Lyotard'ın felsefesi üzerine ufuk açıcı bir kitap.

Lyotard, elinizdeki metninde o bildik "Felsefe nedir?" sorusunun kıvamını yoğunlaştırıp rotayı değiştiriyor ve "niçin felsefe yaptığımızı" soruşturuyor. Değme bir felsefi üslupla arzunun felsefe için ne anlam ifade ettiğini, köken sorununu nasıl ele almamız gerektiğini, felsefi sözün ne olduğunu, felsefece eylemenin ne demeye geldiğini açıklıkla ortaya koyuyor. Bunu yaparken "çocukluk"tan yola çıkıp "arzulayan arzu" ya da "arzuyu arzulamak"tan söz ediyor. "Arzunun çocuğu olarak felsefe"nin "mevcudiyetin yokluğu" ile "yokluğun mevcudiyeti"ne bakışını irdeliyor. Lyotard'ın "Niçin felsefe yaparız?" sorusunun yanıtını ararken geçtiği uğrakları hayranlıkla izlerken, en azından felsefeyi hakkıyla yapanların "niçin felsefe yapması gerektiğini" daha iyi anlıyorsunuz.

"Niçin mi felsefe yaparız: Çünkü arzu var, çünkü mevcudiyette yokluk, canlı olanda ölüm var; ve yine henüz bizim olmayan gücümüz var; ve yine çünkü yabancılaşma, elde ettiğimizi sandığımız şeyin kaybı ve olgu ile yapma arasındaki, söylenen ile söyleme arasındaki mesafe var; ve son olarak çünkü eksikliğin mevcudiyetine kendi sözümüzle tanıklık etmekten kaçamıyoruz.
Sahi, felsefe yapmayalım da ne yapalım?"

Jean-François Lyotard
niçin felsefe yaparız?

ISBN 978-605-66432-2-4

THG
2016
0201177
FCS

pharmakon