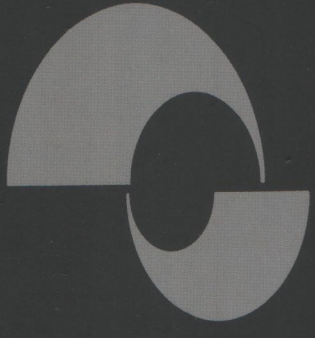
Melih Başaran

Gıyabında, yerineler



Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat
I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi
Jacques Ellul, Sözün Düşüşü
Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi
David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma
Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
Edibe Sözen, Söylem
Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri
Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?
John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
N. Warburton, Felsefeye Giriş
Atakan Alt›nörs, Dil Felsefesi Sözlüğü
Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme
B. Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
Alasdair MacIntyre, Ethik'in Kısa Tarihi
Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm
O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı
J. -G. Rossi, Analitik Felsefe
Ahmet Cevizci(der), Metafiziğe Giriş
Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog
Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş
Stephen Toulmin, Kozmopolis
Hüsamettin Arslan(der), Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler
H. Arslan(der), Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler
Hüsamettin Arslan(der), İnsan Bilimlerine Prolegomena
Arthur Danto, Nietzsche
Ahmet Cevizci (der.), Felsefe Tarihine Giriş
Paul Hühnerfeld, Heidegger
Veli Urhan(der), Foucault ve Bilginin Arkeolojisi
Solmaz Hünler, Spinoza
Solmaz Hünler, Dört Adalı
A. Giddens, Sosyolojik Yöntemin Temel İlkeleri
E. K. Suckiel, William James'in Pragmatik Felsefesi
Kasım Küçükalp, Nietzsche ve Postmodernizm
E. Nagel, Her şey Ne Anlama Geliyor?
Melih Başaran, Gıyabında, yerineler

Melih Başaran

Gıyabında, yerineler

Paradigma
İstanbul, Mart 2004

Gıyabında, yerineler
Melih Başaran

45. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 33. Kitap

© Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Mart 2004

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

'Sunuş' yerine...

I. "Yıldız-kopum" ya da Toprağın Yapıçözümü .....s. 1

Kitabın içeriğini oluşturacak temalar (ölüm, yokluk, yoksulluk,'gıyabında konuşmak', 'tanıklık sorunsalı', yapıçözüm, vb.), özgül bir 'olay'ın (deprem, 'felaket', 'yıkım') aşkınlığının değil ama dışsallığının, dolayısıyla (henüz) bilişsel olmayan kavramının çözümlenmesiyle, giriş niteliğinde sunulmaya çalışılıyor. Kimilerine göre, 'soyut', felsefî, kimilerine göre de sadece 'yazınsal' bir etkinlik olan 'yapıçözüm yöntemi'nin, her zaman 'irade'yle başlatılan bir süreç olmadığına (arşitektonik bir 'birlik' düşünde olduğu gibi değil, ama hep '*birlikte*'...) dikkat çekilip, kendisi 'doğal' olsa da yaşantılanışının hiç de doğal olmadığı bir olay etrafında alevlenen tartışmalarla açılan 'doğa-insan' ilişkisi, ekoloji sorunları bağlamında, unutulmuş ölümlülük koşulumuza ve 'yas davranışlarına' değiniliyor.

II. Felsefalet.....s. 11

Felsefe'de 'adalet', 'dayanışma', 'bağış', 'ötekiyle çıkarsız ilişki'nin olanaklılık koşullarının, daha doğrusu yalnızca olanaklı olana indirgenmeyen, her türlü koşulun ötesinde olanaksız olanağının değerlendirildiği bu bölüm, sorunu bir yandan gündemden, çağ'dan itibaren, öte yandan da Kant'tan bu yana "yargıda bulunma"nın ön plana çıktığı bir modern felsefe yapma tarzından (*logos*'tan *ratio*'ya geçiş) itibaren konumlandırıyor. Rousseau örneğinde kendini gösteren bir 'bağış' ve 'sadakat' paradoksuyla, 'verme'nin, dolayısıyla da etiğin barındırdığı örtük ancak fiilî varsayımlar sergilenip, bunların kendiliğinden ve sorunsuz bir şey olmadığına dikkat çekiliyor.

III. Yunus'un Buyrukları.....s. 31

Zihindeki kurucu 'felaket', bir ergenin toplumsallaşma sürecinde kendini 'ruh' ve beden' olarak ikiye ayırıp yeniden bağlamasındaki, hayatı olumlamadaki, yaşam buyruğundaki, bağlanmadaki o güçlük veya 'felaket' anlamında felaket temasına geri dönülüp, 'ötekiyle ilişkinin' belli bir aşkınlıktan (burada Tanrı;

ve/veya O'nun yokluğunda diğer dolayımlar) geçmek zorunda kalan gelişimine ilişkin, kutsal kitapların kadim peygamberlerinden 'Yunus'un hikayesi, ve bu hikayenin birbirinden çok farklı yazınsal uzamlardaki (kutsal yazı, şiir, psikanalitik yorum, tasavvufi şerh, vb. ve bunlar arasındaki metinlerarasılık ilişkisi) yorumları bağlamında, ama her varolanda kendini bir şekilde yeniden sahneye koyan o indirgenemez yapısı içinde (ya da bu yapının arayışı içinde) bir çözümleme geliştirilmeye çalışılıyor.

IV. Din; onun hakkında bildiğim iki veya üç şey (*Deus ex Machina*) .....s. 47

Bir önceki bölümde, dinsel hikâyeleştirmenin,izin, burada-şimdi 'güncel' olanla, onun bağrındaki bir kopuşla, dolayısıyla 'tarihsiz' bir yapıyla ilişkilendirilmesinden sonra, bu kez 'din'in ve 'iman'ının genel olarak biçimselleştirmeyle, simgeselleştirme, soyutlama, ama özellikle de 'sayısallaştırma' (teknik) yordamlarıyla ilişkisinin çözümlemesine girişiliyor. Belleğin, hatırlamanın, dolayısıyla insani zamansallığı açmak üzere zamana karşı, zamansal-olmayanla bir ittifak kurmanın bir biçimi olan dinsel biçimselliğin, genel olarak 'kurma'yla, inşa (tapınak inşası,vb) ile, simgeselleştirme (örneğin, para) ile ilişkisi bizi daha 'eskilere', 'anısına sahip olmadığımız' dönemlere götürüyor: Mallarmé'nin bir şiirinden itibaren, 'işaret yapan', işarete muktedir arkaik elden önceki bir ele, her türlü 'kavram'dan önceki 'kavrayıcı ayağa' doğru gerilere gönderiliyoruz.

V. Büyük ayak başparmağı, ya da "kararlı bir adım"ın tarihi.....s. 67

Bu 'ayağa', ya da 'gerilere' dönüş, 'unutulmuş' ve her an da unutulmak zorunda olana dönüş, bizi aynı zamanda genel olarak 'geriye dönüşe', yani tarih yazımının ve 'tarih' kavramının kendisinin olanaklılığına doğru bir düşünüme girmeye zorluyor: İnsanlık tarihinde, bu insanlığı 'açıcı', 'başlatıcı' ilk 'kararlı adım' nasıl atılmıştır? Tarihin kökeni, varlık tarihinin başlangıçları üzerine soru, bu kez bizi görünüşte kımıltısız bırakan, bir Parmenides kayasına çarpıyor. Boşluğun ve sıçramanın, dolayısıyla da 'çarpışma'nın olanaksız olduğu bu ontolojinin, bu ilksel felsefi sözün kapalı yapısıyla bir çarpışmaya, bir karşılaşmaya girişiyoruz. Ancak, adım, ya da 'hareket' bu ontolojinin 'yazısını' da, bilindiği üzre bu Didaktik şiiri de kuşatmıyor mu? 'Karar' ve 'yazı' kertesi indirgenemezlikleri ama bir o kadar da 'ayak' gibi unutulmuş, gizlenmiş ilerleyişleriyle, upuygunluk düşü ötesinde, çoğul bir okumaya ve çoğul bir yazıya açılıyor.

VI. Yapıçözüm ve kaynak sorunsalı ;
"Melih Cevdet Anday'ın kaynakları".....s. 119

Bu kez 'kaynağa', bu sözün çoğul anlamları içinden, Türkçe'den, bu dilin en önemli şairlerinden birinin sözünden itibaren girmeyi deneyeceğiz, tabii 'kaynak'tan yine 'dışarı fırlatılmazsak'... *'Kolları Bağlı Odysseus*'un ve *Ölümsüzlük ardında Gılgamış*'ın şairi, bize hem kaynaklarını açacak, hem de bizi, "anısız bir zamandı"yla başlayan bir anlatının paradoksal -di'li geçmiş zamanında tüketilemeyen, ama yine de, şu "anlaştığımız dilleri bulana lânet olsun" dediği dil de olmadan asla içine giremeyeceğimiz bir gerçeğe, bunun şiirsel sözün paradoksal yapısındaki çevirisine tanıklık ettirecek: *gıyabında*...

VII. Necatigil'in şiirlerinde içeri/dışarı sorunsalı;
"Ölü çizgiyle sınırda yaşam".....s. 145

Necatigil'inki gibi 'minör' bir ses, bizim dışsallıkla ilişki derken anladığımız şeyi, bunu geleneksel metafiziğin 'aşkınlığına' indirgemeden, görünüşte basit bir gündelik yaşam dili, ve onun imleri içinde kalarak, yaşamıyla özdeşleştirdiği bütün bir yazı, şiir serüveni dolayımıyla, tekinsiz bir arayış, ve asla güvenli bir 'yer' (ne içerisi ne dışarısı), *Dasein*'ın korunaklı bir alanını bulamadan, sınırda kalarak, ve bu sınırların yazıda, "ölü çizgide", deneyimlenmesiyle sahneye koymuş gibi görünüyor. Onun şiiri ile bu karşılaşma, aynı zamanda, "varoluşsalların çözümlenmesi'ne ilişkin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da giriştiği belli bir sorgulama biçimi ile yine filozofun son dönemlerinde, şiir çözümlemelerinden geçerek dile ilişkin özel bir duyarlık geliştirdiği belli bir metafizik olmayan felsefe yapma tarzı arasındaki geçiş olanaklarının bir sınamasına imkan verecektir.

VIII. Filozof ve Vantrilok.....s. 165

Gilles Deleuze, çağdaş felsefenin en özgün, tekil filozoflarından biri; felsefeyi bir 'içkinlik uzamı'nın tasarlanması, kurulması olarak görüyordu. Aşkınlık, 'mutlak dışarısı' olarak kurgulanıp da aslında bir dış'ın iç'e göre görünümünden mi ibarettir? Soruyu, Deleuze'ün dramatik ölümünden sonra düzenlenen bir felsefi tartışma ortamında sorduğumuza göre, felsefede çizmiş olduğu 'ötekilik' figürüne ek olarak, şimdi artık mevcut olmayan bir filozofun 'gıyabında' konuştuğumuz için, bir misli daha 'ötekilik', 'dışardalık' figürüne yerleşen bir filozofla olanaksız diyalog, onun yokluğunda, kendimizi (vantrilogi dışında) burada-şimdi onun yerine koyma imkansızlığı, ve de tam da bu olanaksızlığı olanaklı hale getirme çabası içinde olduğumuza göre, bu 'içkinlik uzamına' indirgenebilir olup olmadığını bilmediğimiz, ama her

halükârda, *o'nun hakkında* konuşmak için, böyle bir uzamın, sözel, törensel, felsefi, veya miras devralımı uzamının, sözün edimsel gücü ve bağlamın koşulları içinde kurulmayı, anlık bir icada tabii tutulmayı beklediğini söyleyebiliriz. Felsefi söz, bütün bu bağlamları göz önünde bulundurmayla yükümlü olduğuna göre, üstelik felsefe bu bağlamların araştırılışı da olduğuna göre, Deleuze'den itibaren, ondan öncekilere, Platon'la Sofistler arasındaki, Nietzsche, Deleuze, ve bizlerin de zorunlu olarak, hem taraf olduğumuz hem de sahneye koymaya devam ettiğimiz tartışmaya geri dönmek, daha doğrusu bunu burada-şimdi yapmak gerekmiyor mu? Bu bitimsiz proje, mutlak bir "içkinlik uzamı" tasarımı, söze hakimiyet, bu birbirine yollayan aynalardan itibaren sözü kendi sözel uçurumuyla başbaşa bırakıyor.

IX. Üniversite veya "Erdemin Mutsuzlukları".....s. 183

Evrensel söz, bağlamdan, tekilliklerden, kurumlardan ve belli bir kurumsallığın taşıyıcısı olan simgeselden, onun yinelenebilir yapısından bağımsızca nasıl varolabilir? Bu soru da aynı zamanda bir kurum olarak "üniversite" olanağının kendisine, onun olanaklılık koşullarından geçerek, bilimsel söze de yöneliktir. Bu yinelenebilirlik yapısının, aynı zamanda aktarım, öğretim koşullarını da verdiğini biliyoruz. Bu durumda, icada, yeniye ayrılmış yer nedir? İcad'ın, henüz olmayanın, gelen'in koşulları nasıl hazırlanır? Araştırmaya ilişkin bütün paradoksların yuvalandığı yer de burası değil midir? Lacan'daki 'imgesel', 'simgesel', 'gerçek' ayrımından itibaren, Platon'un "köleye geometri problemi çözdürmesi", ya da *Menon*'da söz konusu olduğu üzre, "evrensel", "tümel" bir *erdem*, ya da herhangi bir 'şey'in tanımının, daha önceden bilinen, örfî, simgesel, geleneksel, felsefi olmayan tanımların ötesinde, "şeyin kendisi"nin tanımının yapılıp yapılamayacağı; ya da hiç adı olmayan şeyin bulunup bulunamayacağı; ya da Tanpınar'daki "özgürlük" gibi, adı olup da "sadece gelen, hep gelen, gittiğini bugüne kadar daha kimsenin duymadığı" bir şey; ve bütün öteki *gıyabında* konuştuğumuz / yazıdığımız, bazen de sadece yazılan, konuşulmayan, varoluşları sadece yazıya bağlı onca şey üzerine bir deneme...

X. Tuhaf bir cazibe olarak çöp.....s. 197

Burada, '*Dasein*'ın bir ağzı var mıdır?', sorusunun ironik gücü içerisinde, insanın öteki canlılarla ortak bazı organ ve işlevlerin '*-den ne yaptığı*' sorunsalına, her türlü siyasi, kültürel 'dıştalama' ve 'yapıya dahil etme' mantığının berisinde, ama bunlara da 'yer veren' bir şekilde, belli bir 'doğal' yapının (alma / verme; yeme / dışkılama) 'kültürel' yapıyla (saklama, gizleme, hatta 'giz'; borç, borçluluk, sorumluluk, hatta 'suçluluk' -*Schuldigkeit*) aralarındaki (böyle bağımsız veya görece bağımsız, ve verili iki *ayrı* alan haline gelmenin sorunsal yapısı içinde) kökensel bir 'kaldırma', veya 'yüceltme'

(*Aufhebung*) ilişkisine, dolayısıyla 'kültür'ün ta kendisini oluşturan bir ikâmeler veya 'yerineler' mantığını açan bir 'kalan', 'kalıt', 'miras', 'koruma', 'saklama', veya 'geri dönüşü olmayan', 'mutlak kayıp', 'atık', 'dıştalama', 'çöp', hesabı verilebilir / verilemez, ölçülebilir / ölçülemez sorunlarına; buradan da Spoerri özelinde çağdaş sanatın bu 'sorumluluğu' nasıl üstlendiğine, veya yanıt vermeye girişiğine çözümleyici bir yaklaşım getirilmeye çalışılacak. Yalnızca, Hegel'in dediği gibi "yemenin ve içmenin gizi" üzerine değil; yalnızca almaya, kavramaya (kavrama organı olarak 'el') muktedir değil, ama aynı zamanda vermeye de (sadece borçlu olduğunu da değil) muktedir el (vermek, bazen 'kendinde olmayanı vermek' olsa bile...), yani artık antropolojik olmayan, ya da ol*mayacak* olan 'insan' üzerine bir deneme...

XI. Ody Saban'a mektup.....s. 211

Tanıklık sorunsalı, söz konusu olan bir görsel malzeme, bir yapıt, bir resim, karşımızda bütün görünürlüğü içinde kendini sergileyen, fenomenal bir şey olsa da, dahası, söz konusu görsel yapıtı bu yapıtı gerçekleştiren kişinin (burada ressamın) mevcudiyetinde, onun açıklayıcılığı, sözel güvencesi ile alımlasak bile, ne anlama ne de yorum, ne kendiliğinden ne de destekli, ne tam bir mevcudiyet içinde, ne de ötekiye sırtını dönerek gerçekleşmiyor (burada bir 'mektup' kipi, bir yazı dolayımı, bir 'erteleme', bir 'durak' zorunlu oluyor). Aynı şey, bir ressamın, ya da bir yazarın kendi yapıtıyla ilişkisinde, hatta yaratma anının kimyasında, 'dolayımsız' olarak varsayılan mevcudiyet içinde bile söz konusu olabilir. Belli bir 'çerçeveleme' (*Gestell*), bizi olduğu kadar yapıtı da önceleyip, henüz orada bulunmayana yer verir, onun gelme koşullarını hazırlar gibi; bu sadece 'önce çizilen bir çizgi' olsa bile... Önce gelenin sonsuz problematik yapısı, ve yaratıcının yapıtını tekrardan anlama, adlandırma, yorumlama çabası, bizi de aynı çabaya davet ediyor. Yapıt, 'suskun şey' ('*la chose tue*', diyecektir P.Claudel) bizi söze kışkırtıyor. Kalan olarak; çünkü yapıt her zaman yaratıcısından 'kopan', kalan, atılan, fışkıran bir şeydir; ve 'çocuk daima problematiktir'. Ve hâttâ Anday'ın da dediği gibi, 'bizi çocuklarımız doğurur'.

XII. Görünürün Yapıçözümü .....s. 221

Sanatçının işlevinin, 'görünür kılmak'tan ziyade görünürü kendi görünürlüğünü oluşturan koşullara 'iade etmek', veya 'geri götürmek' olarak tanımlanmasından sonra, Fransızca'daki *rendre* fiilinin çoğul anlamlarında (kılmak / iade etmek, geri vermek, teslim etmek), görünüre ilişkin teslimiyet veya temsiliyet ilişkileri sorgulanıyor. Görünen, perdesini açan ile kendini gizleyen, geri çekilen arasındaki ilişkinin aynı andalığı, ve bu gel-gitin, dolayısıyla anlama, görme, gördüğünü, tanıklık ettiğini, 'görgü şahidi'

olduğunu 'teslim etmedeki' sonsuz paradokslar, yanılmalar, emin olamamalar, ve bulunan, icat edilmesi gerekli stratejiler, burada örneğin bir ressam, konu edilen "Et" sergisinin 'göstericisi' veya 'sahneye koyucusu' İsmet Doğan ile kurgusal bir diyaloğu da başlatıyor. *Bu* sergide olduğu kadar, "sergilemenin sergilemesi" anlamında aynı zamanda bütün serimleme, kendini maruz bırakma, veya maruz kalma ilişkilerinde söz konusu olabilecek belli bir şiddet ve telafisi, gizil veya tematize olmuş bir şekilde kendini sahneye koyuyor. Çoğul sesler, özellikle tanık olunan şeyin ilk elden sözel bir materyel olmaması nedeniyle, daha da fazla bir şekilde tek anlamlılığa direniyor; çoğalan söz de kendi grafik tasarımı ile, edimsel olarak bu çok anlamlılıklar oyununa dahil oluyor.

XIII. 'Suç' ve ölçülemez olan.....s. 237

Ya 'suç', belli bir edim olmadan önce bir 'ad' idiyse?.. "Yasa olmadan günahın (ya da suçun) ne olduğunu bilmiyorduk" der, Aziz Pavlus. Adın önceliği, suçun tanımının, suç adının önceliği, suç teşkil eden adların veya sözlerin, kısacası 'fikir suçları'nın, fikirlerin önceliğini nice eder? Fikir veya sözler, kurgulanmış söz (edebi veya felsefi; kısaca fikrî), kendi kurallarını kendi koyarak ilerleyen söz, kendi yolunu kendi açan (bazen sadece bir önceki satıra dayanarak, kırılgan) öncü söz de 'yazılı', tanımı yapılmış, adı olan suç kapsamına girer mi? Yoksa bu yaptığı, 'açıcı', 'başlatıcı suç', yani belli bir Hegel'e göre 'devrim' mi olur? Dili, bağlamları, hatta diller-arasılığı, bazen ölü dilleri kullanarak, bunlarla oynayarak, yazar da bazen 'tekinsiz biri', kendine ait gerçek bir kimliği olmayan, sahipsiz ve yurtsuz, bir '*marran*', 'gizli-yahudi', 'dönme', vb. görünümü verir. Ama bütün görünümlerinin ötesinde, aslında hiçbir ortak ölçüye gelmek istemeyen değil midir *O*; mutlak Öteki olmasa bile, mutlak ötekiliğin bir imgesi?

XIV. Düşünce ve Teşekkür .....s. 247

Burada, Alphonso Lingis aracılığıyla, Emmanuel Levinas'ın etik düşüncesi bize bir *açılım* olarak sunuluyor; bir pratik, bir yazı ve yaşam pratiği olarak felsefenin, artık *'kendi* dışı' da olmayan bir dışarıya açılımı...Bu "açık hava" imgesi, ötekinin felsefi düşüncenin merkezine oturtulması, *düşünce*yi bir *şükran* edimine; ötekiyle bakışımsız, bazen dil ötesi, ama her halükârda *söylenen*'e indirgenemeyen bir *söyleme* olarak, diyaloğa dönüştürüyor. Son üç bölümde bakışımsızlık örneklerini çoğalttığımız diyalog, burada, üçüncü terimlerin önünde, yazının kamusal-gizli, apaçık-gizli tanıklığında gerçekleşse de bir mahremiyet ilişkisi, tikelliğin ve ölçülemezliğin hesabını olmasa bile, hakkını vermeye, teslim etmeye çalışan icadî bir ilişki olarak kendini olumlanmış, *evetlenmiş* buluyor.

I. Bölüm

"Yıldız-kopum" ya da Toprağın Yapıçözümü

(tektonik güçlerin tetiklemiş olabileceği belli bir arşitektoniğin eleştirisi)

Hiç hesapta olmayan bir şey *oldu.* Bütün hesabı, bütün beklentileri (ki beklenti bir tür hesaba katma, hesaplamadır) aşarak varan bir şey. "Oldu", burada çok yetersiz, garip bir fiil kipi. Ama elimizde de başkası yok. Biz "kalan"lar, "oldu" deme hakkına bile sahip değiliz aslında. Ne olduğunu, gerçekte, şimdiliği içinde olmakta-olan o şeyin ne olduğunu tam olarak bilmiyoruz. "Olan" hep başkalarına oldu. "Biz, kalanlar", bunun ufak bir izine, itibarî, saymaca bir "izlenimine" sahibiz. "Oldu", o halde, başkasının fiili. Biz kalanların ağzında, başkasının fiili. Sonu.

"Oldu" diye konuşan biri, ***gıyabında*** konuşmaktadır. "Gerçek" olayın gıyabında, gerçek kurbanların gıyabında... "Olan", onlar içindi, biz ise onların ***yerine***, ve de şimdiliğinde olamadığımız (aksi takdirde, şimdi, burada, bunu yazacak durumda olamazdık) olay'ın *yerine*, bir iz'de konuşup-yazıyoruz, tanıklık etmeye çalışıyoruz.

Sözünü ettiğimiz felakette "kayb"olanlara "kurban" denmesi, dilimizin kültür çevreninde, olağan eğretileme koşullarında sıklıkla yapılan bir şey olarak garipsenmeyebilir, ama bu aslında "bizim yerimize onlar" şeklinde özetlenebilecek dev ve karmaşık bir kurban mantığını harekete geçirir. Yani, onların "doğal-olmayan" ölümlerini hiçliğin, anlamsızlığın boşluğundan çıkarıp, onların ölümünden *bizim-için* bir şey, yararlı, ders alınması gerekli,vb. tinsel bir şey yapma çabasına tanıklık eder. Yine bu sözünü ettiğimiz belirli felakette kayb-olanlara ilişkin olarak, "kurban"ın da ötesinde, ama onunla yakından ilişkide olan bir başka eğretileme/anlam verme mekanizmasının da harekete geçirildiğini görüyoruz: bu da "şehit-lik" mekanizmasıdır. Kökten bir düşünüşte, şehitlik mekanizmasının da kurban mantığıyla birlikte harekete geçirilmesinde garipsenecek bir şey yoktur. Ancak, "kurban mantığının" genelde kendini gizleyen yapısına karşın, "şehitlik" bir "ilân" sorunudur. Yani, birilerinin "şehit" o-

larak görülebilmesi için, "şehitlik" koşullarının oluştuğuna dair, belli bir yetkili ağzın edimsel (*performatif*) bir sözceleme yoluyla bunu "ilân" etmesi, bu konuda "şahadette" bulunması, ya da buna tanıklık etmesi gerekir. Kurban mantığıyla birlikte düşünüldüğünde, yani "başkalarının ölümünden bir şey yapmak" anlamında "şehitlik" mekanizmasında da garipsenebilecek bir şey yoktur. Yalnız, bu mantık içinden bakıldığında, insanların şunu ya da bunu "ilân" etmelerinin ötesinde, örneğin "boğazlanan bir hayvanın" Tanrı katında bir "kurban" olarak mı, yoksa sadece "boğazlanan bir hayvan" olarak mı kabul göreceği sorunuyla benzer şekilde, ilân edilen "şehidin" de ne olarak kabul göreceği, insan erimi̇nin ötesindedir. Bunda da olağan-dışı bir şey yok gibi görünüyor. Ama yine de, örneğin başkalarının kurban ettikleri hayvanın "kurban" niteliği hemen hiçbir zaman tartışma konusu edilmezken, bu tartışma "şehitlik" ilânı söz konusu olduğunda acımasız bir tarzda açılabiliyor. Kısaca, başkalarının ölümü üzerine, ne olumlu ne de olumsuz hiçbir yatırım yapmamak gerekir, diyerek bu tartışmaları, dolayısıyla "kurban" ve "şehitlik" mantığını reddetmek bir çözüm olarak görülebilir. Ama, bu mantık reddedilebilir türden mi? Onu reddetmek, bu mantığın farkına varılmaksızın, tarihsel yinelemesi içinde olduğumuz gerçeği karşısında körleşmemiz anlamına gelmez mi? ***Gıyabında*** konuşup, çaresizce, olanaksız bir şekilde tanıklık ettiğimiz ölüler, aslında, "oldu" dediğimiz olayın tek tanıkları, bu ada layık tek **şahitleri**. İşte biz bu *cansız* şahitlere, din, milliyet, olay farkı gözetmeksizin *şehit* adı verilmesini, dilin belli bir izini olumlayarak, - bu konuda bir seçme şansımız olmayaraktan- doğru buluyoruz. Bu onları, tıp dilinde bir "*eks*", ve devletin gözünde bir *sayı* olmaktan kurtarır mı? Eğer, bu "kurban" ve "şehit" mantığı önünde, ne bunları "birinci dereceden" kabul ederek, ne de toptan reddederek körleşmek, böylece de yineleme içinde olmak istemiyorsak, burada eleştirel bilince bir çağrı var demektir. Öyleyse, bu söz konusu felaketi izleyen günlerde, ölülerin sayılmasının ve olağan koşullarda defnedilmelerinin giderek olanaksız hale geldiği, "yıkanmadan", "kefensiz", "duasız", ancak ilaçlayarak, toplu gömmelere başvurulmak zorunda kalındığı günlerde gelen, tam anlamıyla "Hızır gibi yetişen", şehitlik ilânının bir yetkenin ağzından kendini nasıl "analoji" yoluyla temellendirdiğini hatırlayalım: Şehitlik, pratik zorunluluğun dayattığı bu gömme biçimi ile, şehitliğin bir tanımı olan ("esas anlamı" demiyoruz, bunun ne olduğunu, "Tanrı adına ölme"nin, ya da bu bir "ad" bile olsa "bir şey adına", "adın adına ölmenin" ne olduğunu, ve bunu kimlerin "başardığı" veya "başaramadığını" bildiğimizi ve de bunun bilinebilir bir şey olduğunu hiçbir zaman iddia etme durumunda değiliz) "savaş sırasında ölen askerlerin" gömülme biçimleri arasında kurulan bir benzetme, "analoji" yoluyla, daha çok fiili bir durumu meşrulaştırmak üzere, pragmatik bir nedenle ilân edilmişe benzemekten kendisini alıkoyamıyordu.

Burada belirli bir "felaket"ten söz ediyoruz. Ya da *bir'den fazla* felaketten bir arada... "Deprem", "zelzele" (Kuran'da geçen bu sözcüğün "deprem" ile aynı şey olup olmadığı tartışması bile, bir binyıl sonunda, semptomatik, ayrımlar

koyan ilginç bir tartışma), "felaket", "afet", ve de hem sözcüğün kökenbilimine ilişkin hem de başka nedenlerden dolayı "yıldız-kopum" (*dés-astre*)[1] olarak çevrilmesini uygun gördüğümüz, Fransızca'daki, günlük anlamıyla "felaket"i ifade eden *"désastre"* sözcüğü...Bütün bunlar neyin, veya nelerin adı? Ne kadar "içinde", "canlı mevcudiyetinde", "şimdisi-ve-buradası" içinde olmuş olsak da neden bahsettiğimizi *bilmiyoruz*. Şüphesiz, yerbilim uzmanlarının bu "felaketlere" ilişkin olarak günden güne genişleyen bilimsel bilgi dağarcıklarına yöneltilmiş bir kuşku yok burada. Bizim sözünü ettiğimiz "felaket" basit bir "doğa olayı", bir "fay", bir "kırık", "atımı" ölçülebilir, hesaplanabilir olan bir yerkabuğu olayı olmanın ötesinde bir olay. "Deprem" ile "felaket" özdeş değil. Yerbilimcilerin de büyük bir açıkgörüşlülükle söyledikleri gibi "insanları deprem değil bina öldürür". Şüphesiz, zekice bir ayırım koyan bir tümce. Kısa, ekonomik ("kurban" ve "şehit" mantığında rastladığımız türden bir tasarruf, pragmatik bir operasyon içermeyen bir ekonomi veya dilsel tutumluluk söz konusu burada) ve yüklü, katlarının açılmasını bekleyen bir tümce. Burada, yerbilimci, kolay yoldan sorumluluğu kendi üzerinden atmıyor. "Başkalarının ölümü"nden de "bir şey" yapmaya kalkışmıyor. Bir sorumluluklar ayrımı veya paylaşımı söz konusu. Bu alanlar, uzmanlıklar ayrımı kültürümüze, bilimsel kültüre ilişkin bir ayrım. İki ayrı alanı, iki ayrı sorumluluğu imliyor. Bu "ayrılık", ilke olarak, bir ilişkisizlik, koordinasyon yokluğu anlamına gelmiyor. Ancak, "ilke olarak" diyoruz; çünkü pratikte böyle bir ayrılık belli bir "felaket", felaketin ta kendisi, ya da bilgi alanlarının "yıldızsı oluşu" (*constellation*) düşünüldüğünde bir "yıldız-kopum", yani "felaket" olarak görülebilir. Yerbilimci, jeofizikçi, şehir planlamacısı, mühendis -ve- siyasi irade, kamu oyu (hatta bunlara "sanayici" ve "sermayedar"ı da ekleyebiliriz) arasındaki uzmanlık, alan veya çıkar ayrılığı belli bir "birlik"te uzlaştırılması, koordine edilmesi gereken bir ayrım. Bu birlik, Kant'ın terimleriyle, "**teknik**" mi yoksa "**arşitektonik**" mi olmalıydı, işte "felaket" sonrasında, "herşey olup bittikten sonra" yine, bütün epistemolojik ve siyasi kökenleriyle, üzerinde yeniden düşünülmesi gerekli bir soru.

Bilindiği üzere Kant[2] "teknik birlik"ten, tesadüfî, parçaların "hasbelkader" biraraya getirilmesinden oluşan, yani, biraz Lévi-Strauss'un *"bricolage"* ("yaptakçılık": Burada, güncel tartışmaların odağında olan "yapsatçı" müteahhitleri nasıl hatırlamamazlık edebiliriz. Türkçe'ye Yapısalcılık ile birlikte giren "yaptakçılık" kavramı, şüphesiz "yapsatçılık" deyimini önceler; acaba biri öbürünü sözlükbilimsel türetim ilişkisi ötesinde *esinlemiş* olabilir mi? Ve buradan itibaren, bir Yapısalcılık-sonrası düşüncesi olan Yapıçözüm'ün, Türkiye'de neye karşılık gelebileceği önceden kestirilebilir mi?) adını verdiği şeye benzer bir biçimde oluşan bir birliği anlıyordu. "Arşitektonik", ya da "mimarî" birlikten ise, hesaplı, öngörülü, uyumlu ("aklın amaçları *önsel olarak* ve bunların deney dün-

---

[1] Maurice Blanchot, *L'Ecriture du désastre* (Felaket Yazısı), Gallimard, Paris, 1980, s. 9.

[2] E. Kant, *Critique de la raison pure*, II. Cilt, Fr. Çev. J. Barni, Flammarion, Paris, 1944, ss. 292-305 (*Saf Aklın Eleştirisi*, "Saf Aklın Arşitektoniği (mimarisi)" bölümü).

yasından gelmesini beklemeden sağladığı") bir birliği, yani kendileri de bozuk, akıldışı, birbirleriyle çelişen çeşitli çıkar ilişkileriyle yoğrulmuş bir tarihin sonucu, tesadüfi ürünleri olan dış dünyanın verilerine göre belirlenmemiş bir birliği anlıyordu. Yani, Descartes'in *Yöntem üzerine Konuşma*'sında da görülen, bir şehrin veya yasaların tek bir mimar veya yasa-koyucu tarafından oluşturulduğu, mükemmel olmasa da en azından kendi içinde *tutarlı* (yani, "yamalı bohça" gibi olmayan) bir bütünlüğü (belli bir "hırsızlığı" bile olumlayıp yasalara uygun olarak düzenleyen, tek bir yasa-koyucu tarafından ve belli bir ereğe göre yazılmış Isparta yasaları Descartes tarafından bu bütünlüğe bir örnek olarak anımsatılıyordu), Kant "mimari birlik" olarak tanımlıyordu. Bu "mimari" veya "duvar ustası" eğretilemesinin Aydınlanma külliyatındaki bu ısrarlı yinelenişi tesadüfi olmasa gerek. Sonuç olarak, Descartes'in, bütün şehrin bozuk, çeşitli çağların tesadüfi olarak eklemlenmesinden oluşan mozaik yapıdaki evlerinin bir anda yıkılıp yeni bir şehir kurmanın zorluğunu kabûl ettikten sonra, bireysel nitelikli meditasyonda karar kıldığı, herkesin önce kendi evini gerektiği ve uygun gördüğü anda onarımdan geçirmesi düşüncesini benimsediği görülür. Yani, belli bir "özel teşebbüs" ve "serbest piyasa", hâttâ "eşitsiz gelişme" fikrini serbest bırakır ki, bu da zaten, pratikte, hâlâ aklın veya yasaların *bir gün* egemen olacağı varsayılan veya umulan "yaptakçılığın" ve "yapsatçılığın" *tekinsiz* alanından başka bir şey değildir.

Bu "arşitektonik" birliği, gerçekleşmesi *beklenen* ("felaket"i değil ama "iyiyi" beklemeye eğilimliyiz) bir ideal veya bir ütopi olarak da görebiliriz. Bu ütopi, bugün, şimdi, felaketten sonra, çok çeşitli çevreler tarafından dile getirilmeye çalışılan eleştirilerin, özlemlerin, ideallerin de beslendiği, gücünü aldığı kaynak olsa gerek. Felaketten sonra, yas duyarlığının çeşitli görüngüleri içinde yöneticilere, yasa koyuculara yönelttiğimiz öfke, hep bu ideal koordinasyonun, akılcı, işlevsel *birliğin*, ne şehirlerimizin inşasında, ne de felakete, beklenmeyene, beklemesini bilmediğimize müdahale biçimimizde varolmadığı saptamasından itibaren bütün gücünü, şiddetini kazanmıyor mu?

"Deprem" ile "felaket" aynı şey değil, dedik. İnsanlığın (ya da bilimin) hedefi de, bugün, depremleri değil felaketleri önlemek. Felaket nasıl tanımlanabilir? Depremin tanımı, bilim için, her şeye rağmen, oldukça basit ve sorunsuz gibi; ancak o da tam anlamıyla "öngörülemeyen" olma niteliğini, en azından şimdilik, koruyor. Ama "felaket" nedir? Bir "sayı"ya mı bağlanmıştır? Kaç ölüden sonra bir felaketten söz etmeye başlarız? Felaket, bir "doğa olayı", bilimsel bir tanım olan depremden farklı olarak "*yaşanan*" bir şey, yani bir bilinç olayı: Bilinçte olan felaket, bu sayılamaza yaklaşan ölümler, ifade edilemeze yaklaşan acılar, anlağı ve imgelemi aşan durumlar bilinçte yaşantılandığında başlayan bir şey.

İşte bu yüzden belki, deprem, belirli bir yerde ve saatte, "Marmara bölgesi, İzmit civarında", "17 Ağustos 1999, saat 03.02'de" gerçekleşmesine rağmen, felaket bundan yaklaşık 48 saat sonra başladı veya oldu denilebilir. Bundan, he-

men gerek iletişim ve ulaşım olanaklarının belli bir felce uğraması sonucu, gerekse de belli bir örgütsüzlük ve plansızlık (hazır olmama, hesaba katmama) sonucu afete müdahaleden sorumlu resmî, askerî veya sivil örgütlerin yaklaşık 48 saat herhangi bir varlık gösterememesi şeklindeki, gerek afetzedeler gerekse de basın-yayın organları tarafından dile getirilen eleştirel tanıklıkları kastettiğim anlaşılmıştır. Felaket, demek, bir yandan yeraltında bir takım tektonik güçlerin faaliyete geçmesi, ve de binaların veya bunların üzerine inşâ edildiği zeminin çürüklüğü gibi artık önlem almak için çok geç olan fiziksel koşullar ile, öte yandan da belli bir algılama veya müdahale *geçikmesiyle* ilgili.

Deprem ve felaket arasında bir *ayıram* (*différance*), genelde sebep sonuç ilişkisine indirgenen bir ilişkinin arasını açıyor, ve bizi, "olay" ve "yaşanmış olay" arasındaki farklılaş(tır)ma ve ertele(n)me (veya, bu bağlamda, geçik(tir)me) mantığına yolluyor. Şüphesiz biz 45 saniye süren depreme değil bu felakete ağlıyoruz ve buna bir çare, çözüm bulma kaygısıyla kıvranıyoruz. "Biz", yani bu felaketi, *büyük oranda* televizyondaki naklen yayın görüntüleri aracılığıyla, boyutları her geçen saat daha belirginleşmeye başlayan felaket görüntüleriyle, anında da olsa (ölü başına bir kamera veya bir kurtarma ekibi düşmediğine göre) farklılaştırıcı ve ertelenmiş görüntüdeki felaket, yıldız-kopum aracılığıyla yaşayan bizler... Felaketin boyutları, görüntüsüyle çoğalıyor; gerçek felaket "olmuş olduğu bilinen" saatten çok sonra, katodik tübün veya "bilincin" "yıldızsı" ekranında patlak veriyor. Bu enkazın altından (naklen de olsa) geçikmeli (yaralı) veya artık çok geç olarak (ölü) fışkıran görüntüler, yeniden yaşama dönenler, ikinci bir varoluş kazananlar, ya da hayatlarını yitirenler, bizi o *yaşanmamış an*'a, kabuslarımızı süsleyen, dile getirilemez korkularımıza geri gönderiyor. Burada, bu görüntülerin bütün yorumu aşan dolayımsız niteliği (bu ilk 48 saat, bir bakıma "yaşanmamış" ama "seyredilmiş" bu zaman dilimi aynı zamanda bir "televizyonculuk başarısı"dır da, "paparazi" alt-yapısıyla "saha"ya inmiş ve en az iki gün, bütün öteki, resmi organların yokluğunda, dişini sıkıp dayanmış bir televizyonculuğun başarısı; ancak bu "başarı", yani "sözel", "ideolojik", "resmi" süreçleri önceleyen bu iki gün boyunca başat duruma geçen görüntülerin "sıvanmamış", "dolayımsız" niteliği dediğimiz şey kısa sürede "derlenip toparlanacak" ve "kapma aygıtı" veya "organı" tarafından "kapılacaktır"; özellikle "20 haberleri" sunucularının bilinen jargonları ve sözel "mimari"leriyle, nihayet "sahaya inip" görüntülerin bu "teknik" dağınıklığına boşuna "arşitektonik bir bütünlük" verme çabalarında bu çok belirgindir) bizi, ötekinin acısından, ya da ölümünden kendi ölümümüze gönderiyor. Altbenimiz, ya da öz-sevimiz (narsisizm) ötekinin acısıyla derin bir yara alıyor, ve felaket zincirleme bir tepkime gibi, ulusun sınırlarını da aşan bir boyuta varıyor (şimdiki zamanın temsil edilemez niteliği bizi "şimdiki zamanda" yazmaktan alıkoymuyor. "Geçmiş zaman" kipini kullaranak, "geçmiş bir şimdiki zamanı" yansılamak boşuna. Şüphesiz, "video kayıtları" di'li geçmiş zamanda konuşamazlar. Bütün "travma" geçirmiş beyinler gibi, mutlak bir "şimdiki zamana"

mahkum edilmiş olarak, bu zamanı "kurgu", *cut-up* yoluyla "kekelemeye" yazgılıdırlar).

Madem deprem ile felaket arasında, yalnızca sebebiyet verdiği "ölü sayısı"na da indirgenemeyen böyle bir ayrım var, o zaman, eşit büyüklükteki her depremin eşit büyüklükte bir felakete yol açmayacağını, bu ayrımın kendini sürekli çoğullaştıracağını da söyleyebiliriz. Bu ne demek oluyor? Ölü sayısı, sayı, ("eşitsiz gelişme" ilkesine mahkum) iki ayrı yerdeki deprem eşit olsa da, *aynı* felakete yol açmıyor mu? Bu dehşet verici soru, bizi "sayı"nın farklı coğrafî (burada kastedilen ekonomik, siyasî, ve de hâttâ dinî coğrafya) bölgelerde farklı şekillerde *sayılacağı* sorununa gönderiyor. Kısaca, "insan hayatının değeri", bugün gözlemlediğimiz, ama kabul etmek istemediğimiz biçimde, *her yerde* aynı değil. Bu yüzden de aynı "sayı", farklı yerlerde farklı büyüklükte felaketler olarak yaşanabiliyor. Bu da *ayıramı* mantığının tanıklık ettiği dehşet verici görüngülerden biri: Öz-sevimiz, her ötekinin ölümünde, ya da acısında *aynı şekilde* yaralanmıyor. Bu yüzden belki, ölülerin sayılamaza yakın olduğu bölgelerde, sayma iktidarsızlığı aynı zamanda "matem iktidarsızlığı" (bkz. Martin Jay)[3] haline de gelip "kurban" veya "şehit" mekanizmaları öz-sevinin telafi edilip avutulması için hemen devreye sokulmak zorunda kalınıyor.

Depremler beklenen doğa olayları. Ama felaket beklenilebilir mi? Felaket'in dolayımsızca her an olabilirliği beklentisi içinde nefes alınabilir mi? Bu beklentiyi örgütlü bir bekleyiş, bir meslek grubu haline getirmiş, örneğin itfaiyeciler dışında, şüphesiz hayır. Felaket unutulmak zorunda olunan bir şey, belki de unutmanın ta kendisidir. Felaket unutmadır. Yıldız-kopum'un unutulması. Yer'in bir yıldız-kopum'dan meydana geldiği gerçeğinin, ve bir gün yeniden kopacağının unutulması. Felaketleri unuttuğumuz, unutmak zorunda olduğumuz için felaketler meydana gelmektedir; felaketler unutulmadığı, ölülerimizi zamanında (yüreklerimize, diyelim) gömmeyi bilemediğimiz, yas çalışmasını tamamlamadığımız takdirde de olası bir hayat ufukta görünmemektedir. Bir felaket ötekini silebilir mi? Görünüşe göre, evet. Üzerinde derinlemesine düşünülmesi, ama bütün düşünmeden önce de bağışlarına ve gelişlerine "evet" denmesi gereken Yunan dostlarımızın durumunda olduğu gibi...Yunanlıların, bu son felakette nihayet yas çalışmasını başarıyla tamamladıklarını, önceki felaketleri belleklerinden dengeli bir çabayla sildiklerini veya silmek istediklerini görüyoruz. Ne kadar "tesadüfî", "rasgele", Akdenize özgü bir "fevrî" hareket, bir *sümbebekos* olsa da, bu jesti bütün gücü içinde, önyargısız bir şekilde okumasını bilmeli, ve uzanan bu eli, bir şans, bir *khairos* gibi kavramalıyız. Çünkü bu elde, olabilecek bütün maddi yardımın ve yorumun ötesinde, Avrupa tininin kendi kendini ve de dolayısıyla bütün bölgeyi kurtarabilecek bir derlenip toparlanması, sarmallanması, yeniden bağlanması, bir ittifakı sonuna kadar *aranmaya* değer.

---

[3] Martin Jay, "Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı", in, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, G. Robinson ve J. Rundel; Tr. çev. E. Başer, Ayrıntı, 1999, İstanbul.

Felaketin (ki "aniden gelen" olarak, bu da bir *sümbebekos*'dur; "sarmallanması" belki başka yaraların "sarılmasına" da olanak sağlayabilir) ayrımsal gücünün belki tetiklemiş olabileceği bu *arayış*, kendisine uzanan her eli, zamanında insanlar tarafından fazla hırpalanmış bir "sokak köpeği", ya da çocukluğunda iktidarsızlığıyla doğru orantıda otoriter olan bir "baba" figüründen çok fazla dayak yemiş bir çocuk gibi, yeni bir kötek zannederek, bağışlara bile fazlaca kuşkuyla, ürkek bakar hale gelmiş (bir "bağış"ın reddedilmesi, bazı kâdim uygarlıklarda bir düşmanlık ilanı, bir "savaş nedeni", *casus belli*, olarak görülürdü) Türkiye'nin de kendi ruhsal tedavisinin, kendi kendini iyileştirme, yaralarını sarma ve de nihayet "hasta adam" (giderek fizyolojik kökenli olmayan bir hastalıktan muzdarip bir "hasta adam", her yerde "casuslar" ve "genetik şifre çözücüleri" gören, "paranoyak" bir "hasta adam") imgesinden silkinip kurtulması, şu yas çalışmasından başarıyla çıkabilmesi için zorunlu görünüyor. Felaketin bir virüs gibi, girdiği hücrenin "genetik şifresini" çözen, bir turnusol kağıdı gibi kimlikleri açığa vuran, *viral*, yapıçözümsel gücü, bazılarında uykuya dalmış, *latent* durumda olan bir "dayanışma" duygusunu harekete geçirirken, bazılarında da yine *latent* bir paranoyayı, ilk 48 saatin karabasana benzer, sayrıl *lapsus*'larında açığa çıkarmıştır.

Toplumsal-eleştirel bilinç çalışmaktadır ve de çalıştırılmalıdır (onun sınırlarını veya tuzaklarını göstermek, veya görünür kılmak ise bizim minevramsı, ayıramsal uğraşımızdır). Bu hesapta olmayan olayın, depremin ve de felaketin harekete geçirdiği anlam hesaba katılmalıdır. Felaket de, öfke de çarçabuk savuşturulmamalıdır. Deprem, sadece yerkabuğunu değil, bir çok şeyi çatlatmış, harekete geçirmiştir. Bir takım sivil girişimlerin, önceden haber verdiği, "erozyon", "toprak kaybı" meselesini, bugün Türkiye, yoğunlaştırılmış bir 45 saniyede, *harfiyen* yaşamaktadır. Bu "harfi anlam" ile "mecazi anlam" arasındaki kaymalar, "insan dili" söz konusu olduğunda, anlamsızlığa anlam verme söz konusu olduğunda, her zaman yardımımıza koşmaya hazırdırlar. Deprem, yapıları basitçe (harfi anlamda) *yıkmakla* kalmamış, ama onların ***yapısını çözmüş***, yapılarını, çürük, temelsiz, belki de rüşvetin harcıyla yoğrulmuş, hukuğun önemli bir temeli, kökeni olan meslek ahlâkının (Durkheim[4]) ve siyasî iradenin kokuşmasıyla sıvanmış, süslenip lüks kategorisine sokulmuş yapılarını (Felsefe'de, ve belki de giderek Felsefe dışında, çağa damgasını vuran bu sözcüğü, birden aydınlanan, çağ'ın ve gelen'in, aniden varan'ın aydınlanmasına izin verdiği anlamıyla burada kullanmanın tam sırası) **yapıçözüme** uğratmıştır. Bu felsefe yapma yordamının mucidi olan Jacques Derrida'ya göre, anlamı belki ancak şimdi aydınlanan bir ifadeye göre, "yapıçözülmez, yapıçözülür" (*"on ne déconstruit pas, ça se déconstruit"*); başka türlü söylersek, "bir metnin veya bir şeyin yapısı iradeyle yapıçözüme uğratılamaz, ama o şeyin yapısı ancak çağın izin verdiği, koşullar oluştuğu takdirde, kendi kendisini çözer, ve de böylelikle

[4] E. Durkheim, *Leçons de Sociologie*, P.U.F., 1950 (İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi yayını, No: 111). İlk üç ders "meslek ahlâkı"na ayrılmıştır; ss. 5-51.

de bir yapıçözümü olanaklı kılar". Modernlik projesine ait olan bir istençcilikten, bir Özne Felsefesi'nden çıkış, ancak bu "varan'a varan olarak tanımca göstermek"le, bu "evetlemeyle" olanaklı olabilir.

Yıkıntılar arasından, yanlızca "yapı hataları"na ilişkin değil, ülkemizdeki 40 yıllık gidişâta ilişkin deliller de toplanmaya çalışılmaktadır. Bu deliller zarar görmeden, bir "yazı", bir "rapor" haline gelip mahkemelere taşınmadan ve yapıçözüm diğer alanlara da sıçrayıp kokuşmayı, sıvacılığı, ve de Osmanlılar'dan beri "en gelişmiş zanâat olan" *kültürel* "sepiciliği" (Ece Ayhan) görünür kılmadan, felaketten, hesaba katılmayan felaketten (yalnızca "doğa"daki, ya da ondan geriye ne kaldıysa ondaki felaketten değil, *socius*'taki, bilinçteki, "toplumsal vicdan"daki felaketten de) çıkılmış olmayacaktır.

Şüphesiz, bu kendiliğinden başlamış yapıçözümsel süreç (bu sürece tahammül gösteremeyen bir "yeniden yapılanma" miti, yapıçözümün önündeki en belirgin engellerden biridir; belki de "yas"ı, "yas çalışması"nı ciddiye almadığından, bunu bir "erkek" işi değil, ailenin "yaşlı kadınları"na bırakılması gereken bir "vazife"(!) olarak gördüğünden: Oysa adalet, Kreon'un değil Antigon'un, Hamlet'in tarafındadır) kesintilere uğrayabilir ("Susurluk" süreci gibi), ama her defasında yeni bir "sıvama", "sepileme", "örtme", "gizleme" hareketiyle önü kesilse de, *yalnızca hukuğa da indirgenemeyen bir adalet arayışı olarak*, süreklidir. Yapıçözüm, bu anlamıyla kimse tarafından başlatılmamıştır; ama herkes tarafından, kendi katkısını oraya koymak için sahiplenilebilir. Susurluk olayında bir "trafik kazası"nın kendiliğinden başlattığı, ve de "sıvanmasına" vakit olmadığı için gelişme fırsatı bulan süreç, bu kez bir "doğa olayı"nın, tektonik güçlerin tetiklemesiyle başlar gibi görünüyor (kesin konuşamıyoruz; çünkü hâlâ "sallantıda", "ardçı şoklarda", felaketin ilk günlerinde yazıyoruz). Yapıçözümsel sürecin hedefi, hukuğa indirgenemeyen, ama onu da dışlamayan bir adalet (duygusu, arayışı) dışında bir şey değildir. Ama bu kesinlikle, bir "doğa olayı" için her ne pahasına olursa olsun bir suçlu bulma, günah keçisi, örnek bir suçlu, iç ferahlatıcı, arındırıcı bir kurban arama (adaletin "sıfır noktası": Bir "*opinion maker*"ın ürperten önerilerinden biri, "her enkazın başına bir darağacı") çılgınlığı anlamına gelmez. Bilim ve eleştirel bilinç, adalet tutkusuyla tutuştuklarında bir "doğa olayı"nı, bir "ihmâl" veya "malzeme çalma", "görevini eksik yapma", "rüşvet alma", "göz yumma", vb. gibi olaylardan ("zamanın düzenine göre" : Anaksimandros) ayırdetmesini bilecektir. Ancak şu nüansı da ifade edelim ki, yapıçözüm, Avrupa aydınlanma geleneğinin bir çok izleğinin peşinde olsa da, gerek şehircilik-mimarî alanında, gerekse de yöneticilik-yasa koyuculuk,vb. alanlarda, örneğin bir Kant (ve bazı nüanslarla, bir Descartes) gibi köktenci, yani mutlak bir tutarlılık ve tek bir iradenin, ortak ve genelgeçer olduğu varsayılan bir Aklın kendini gerçekleştirmesi anlamında bir arşitektonik birlik arayışında değildir. Yani, "aradığı", ne bu anlamda bir akılcılık, veya bizde daha çok "askeri yönetim"lere karşılık gelen bir "akılcı yönetim"dir, ne de saf bir liberalizm, deneycilik, veya daha çok ülkemizde, "sivil dönemlerde" hü-

küm süren tarzda, "hem derinden 'sepici', hem de bırakınız çalsınlar, bırakınız vergi kaçırsınlar" türü bir anlayıştır. Aslında yapıçözüm bir şey "aramaz", çağa damgasını vuran ucubemsi bu yapılar içinde gizlenmiş öğeleri bulmaktan, görünür, düşünülür kılmaktan ve de böylece çağı, geleceği, varacak olanı açmaktan başka bir şey yapmaz. Varacak olan "en iyisi" de olsa, "en kötüsü" de olsa, yapıçözüm gelecek olana açık bir tavrı benimser, ona hazırlanır. Köktenci, veya "kan", "soy", "milliyet" bağıyla değil, protetik, veya "evlat edinebilir" bir tavrı benimsediğinden, "arşitektonik" değil "teknik" birliğe, "teknik çözümlere" açıktır. Her ulus da arşitektonik bir kan bağıyla değil, ama bir "uyarlama" veya "evlat edinme" süreciyle, köktenci olmayan, geçici, zamansal, çağa ilişkin birliğini bulması ölçüsünde modernliği aşar, veya gerçek anlamda "modern" hale gelir. Bu son "yıldız-kopum"un yaralarını hiçbir "köktenci" çözümle saramayız (çünkü asla ondan *daha fazla* "köktenci" olamayız), ancak ve ancak acil, doğrudan bizim sorumluluğumuza çağrı yapan önlemlerle, hukuğun önünde giden icadî, teknik ve insanî çözümlerle aşabiliriz; ki bu da zaten "dayanışma" sahneleri şeklinde gözlerimizin önünde sürüp gitmekte olan bir süreç.

Türkiye'de depremi takip eden bir hafta boyunca "siyasi irade", neredeyse eski Babil, Mısır, veya Aztek uygarlıklarını anımsatır tarzda bir "rasathane müdürü"nün eline geçmiş gibiydi. Sanki, astronom-kâhin-rahibe (bu bilimsel bilgiye alışık olmayan bir kamuoyunun ve siyasilerin ona geçici olarak biçtiği bir roldür) danışmadan, ya da o siyasi yetkeye danışmadan hiçbir şey yapılamaz olmuştu bir süre. "Türkiye'nin yüzünü bilime dönmesi" (birkaç yıl boyunca "yüzünü döndüğü" o şeyden ve kaybedilen onca zamandan sonra), bir bilim adamının sözünün dinlenilir olması şüphesiz sevindirici bir gelişmedir. Ancak şu farkla ki, bilim adamının "sözü" diye bir şey yoktur, bu süregiden ve karşılıklı alış-veriş ve koordinasyonla ilerleyen bir araştırma alanından ibarettir. Ağustos ayını, tümüyle, "güneş tutulması" (ve bunu izleyen "akıl tutulması") ve "deprem" gibi, ikisi de "rasathane müdürü"nün yetkinlik alanına giren kozmik veya küresel doğa olaylarının yoğunluğuyla geçirdik. Birincisini uluslararası bir şenlik, ikincisini de yas havasında... Bütün bunları gözleyen istasyona, Kandilli Rasathane binasına gelince, bir banliyö tren istasyonu kadar bile bir cüssesi olmayan bir gecekondu irisi. Eleştirel bilincin, yalnızca bu binanın değil, işlevselliğinin de yapıçözüme uğrayıp genişlemesine yol açacağını umuyorum. Türkiye, önce "görünüşü kurtarmaya" çalışan, giderek "ye kürküm ye" ilkesiyle işleyen bir ülke olarak imgesine çok özen gösteriyor. Ve boyuna bosuna bakmadan, depremleri, su baskınlarını, ve diğer afetleri önceden bildirmek, veya en azından izlemek için değil ama uluslararası televizyon yayınları için kullandığı uydularla uzayda bir yer sahibi olabiliyor. Göçebe ruhu, onun, üzerine bastığı ve yerleştiği topraklara hem tarihsel, hem de jeolojik açıdan uzun müddet bakmasını engelliyor gibi. Yalnız unuttuğu bir nokta var, toprak da en az onun kadar göçebe ve oynak. Bu toprağın hareketliliklerini bilmek bu toprağı elinde tutabilmesinin de ön koşulu. Dünyadaki, ekilebilir toprakların miktarı düşünülürse,

bu "küreselleşen" dünyada, yakın bir gelecekte, halkımıza nasıl davrandığımıza ilişkin olmazsa, bu kez toprağımıza nasıl davrandığımıza ilişkin olarak bazı "iç işlerine karışma" müdahalelerine muhatap olabiliriz. İmge bekleyebilir; daha fazla aynaya bakarak daha fazla güzelleşeceğimizi sanmak boşuna. Bunca uğursuzluktan sonra, ayna kırılabilir (F. Ponge); tabii, daha önce kendi kendine çatlamazsa eğer. Ki bu 48 saatte bayağı çatlamış olabilir.

Deprem felaketinin anlamı (bir anlam vermek gerek) Tanrı'nın gazabında da aranıyor. Ama ilk haftanın şoku içinde bu hiç de birincil süreç olarak gözükmüyordu (zaten "anlam" hep sonradan *verilen* bir şey olarak, *ikincil süreçlere* karşılık gelir). İnançlı insanlar felaketin bir "kırık"la açıklanmasından neredeyse "rencide" oldular (kırıldılar). Bu, sadece bu insanların taşıdıkları inançın nev'ini görmemize yardımcı olabilir. Bir "kırık" veya "3-4 metrelik atım" ile rencide olmamak gerekir. Yoksa, bu inanç, Kant'ın deyimiyle "pragmatik bir iman" haline geliverir. Ama, üretime ve toprağın üstüne dikilen (*eril*) herşeye olan büyük ilgi (yapılanma kadar, "yeniden yapılanma" da buna dahil edilebilir) ile bir karşıtlık oluşturan bu toprak altına veya toprağın kendisine olan ilgisizlik, yani toprağın, doğurgan rahmin, *dişi* öğenin unutuluşu, inançlı olsun inançsız olsun, bugün bütün modern insanın sorunu.

Bu toprağı ne Tanrı'ya (aşkınlığa) ne de bilim adamlarının (içkinlik düzlemi) vekilliğine teslim edebiliriz. Toprak yüzünden, onu tanımamamız, tanımak istememiz yüzünden, varan'a ilişkin olarak ne onlara ne de devlete, öfkemizi yöneltebiliriz. Bu öfkeler, eleştirel ve adil bilinçten koptukları anda (ki bu kopuş, yas çalışmasının başarısız ilk süreçlerine karşılık gelir) öz-sevinin yaralanmasından oluşan çığlıklardan başka bir şey ifade etmezler. Aynı şekilde, devlete, her ne pahasına olursa olsun yıkılmayan evler inşa etme, toprağı, denizi, havayı *tümüyle* güvenilir kılma görevi biçenler de, bu gelişme düzeyinden ödün vermek istememeleri ölçüsünde, arşitektonik ölümsüzlük düşünün çekimi altındadırlar. Ve bunlar toprağı dinlemek istemezler. Toprağı ve ölümü içkinleştirmek istemezler. Bu yaşamda, bu toprağın sahibi, mutlak hakimi değil, gelip geçici (örneğin, Bizans'tan ve nicelerinden sonra biz) *kiracısı* olduğumuz gerçeğini duymak istemezler. Bu yaşamın veren, doğuran toprak ile alan toprak arasında, yani bugün yaşamdan dışlanmış iki şey arasında olduğunu görmek istemezler.

Bir gece ansızın başlayan bu "yıldız-kopum" veya toprağın yapıçözümü, her şeyden önce toprağın kendisini görünür kılmasına yaramış olabilir. Bir yandan, bu binyıl değişimi noktasında yeni bir insan-toprak, insan-kozmos, insan-öteki dayanışmasına yol açabileceği gibi, öte yandan da bize çok eski, "bizden" yani insanlardan önce başlamış, *arşi*-hakikâtleri ya da felaketleri (yıldız-kopum), 4,5 milyar yıldan beri yaptığı gibi yinelemekten başka bir şey yapmaz. Önünde sonunda, bir yıldızdan koptuğumuzu, bir yıldız-kopum sonucu meydana geldiğimizi bize hatırlatır.

II. Bölüm

Felsefalet

Başlamadan önce, şunları itiraf etmeliyim. Birkaç sene önce, *Felsefelogos* dergisinin kurucuları (eski hoca, dost veya arkadaşlar) bizi, "insan hakları", "ırkçılık", "dıştalama biçimleri",vb. konusunda hazırladıkları bir sayıya katkıda bulunmaya davet etmişlerdi. Konu, şüphesiz Türkiye'nin olduğu kadar dünyanın da gündemindeydi. Gündem felsefi olmaktan uzak olsa da, gündemi felsefî tarzda, felsefece ele almak da bize düşüyordu. Bu sorumluluktan kaçılamazdı. Ve de bu yeni derginin aynı anda hem çok eski hem de yeni bu başlığı altında ilk kez yazacaktım. Öyleyse, aynı zamanda da bu özgün "başlık altında" olmanın ne demek olacağını soruyordum kendime. Ülkede o sıralar, hâlâ tam bir çözüme ulaşamamış bir "hukuk krizi" de yaşanmaktaydı. Demek konu asla tesadüfi değildi. Bir siyasi partinin kapatılma davası sürüyor; ama ondan da önemlisi, hukuğun da ötesinde bir "18 şubat" vakası yaşanıyordu. Hukuk hem hiç olmadığı kadar kendini gerekli hissettiriyor, hem de bir "kudeta"nın bir "kudödua" (*coup de droit)* şekline dönüşmesi için kendini araç olarak kullandırıp kullandırmadığı zihinleri kurcalıyordu. Zihnimin ardında, tasarı olarak, bütün hukuğun "kurgul" (*fictif, spéculatif*) temeli denilebilecek bir alana eğilme, ve bunu da diğer kurgul (edebiyat, sanat, gözboyacılık, borsa ekonomisi,vb) alanlardan temelde farklı olmayan "kendi kendini temellendirici" (*auto-fondateur*) yapısını çözümleme ve gözler önüne sermeyle yapma gibi bir tasarı vardı. Buna Jean-Luc Nancy'den itibaren, *juri-diction* (yasama) ile *juri-Dichtung* (:yasa-kurgu/şiir –bu yarı Latin yarı Almanca sözcük oyununa izin verilirse eğer–) ortaklığı adı verilebilirdi. Ve de o günlerde tartışılan en önemli konu, görünüşe bakılırsa siyasetin dışında daha geniş bir "gerçekliğe" göndermede bulunduğunu düşündüğüm "*takiyye*" de (içeriğinden bağımsızca) olduğu için, rakipler arasında iki taraflı, iki yönlü bir "şiirleme", bir "-miş gibileme", oyun, gölgeler, yansılar ve hayaletler dansıyla karşı karşıyaydık (bir "gizli Yahudi", bir "gizli Kapital", eskiden olduğu gibi bir "gizli komünist" avıyla mı karşı karşıyaydık? Bu "gerçeği talep etme", görünüşün aksine felsefî olmaktan uzak bir şiddet içe-

rir gibiydi). Bundan, bu "oyunsal", "kurgul", "ironik" olan ile "ciddi" olanın karışmasından, bunun bir "oyun", çok eski bir yaşam oyunu, öznelerarasılığın bağrındaki kurucu mesafe ve bakışımsızlık olduğunu, yani politikanın, çokluk oyununun bir parçası olduğunu göremeyip ciddiye alanların tersine, gizliden gizliye de bir haz, ya da en azından bir keyif duymuyor da değildim. Bu keyfin kendisi de sorunsalın bir parçasıydı tabii. Saf bir sanat eseriyle karşı karşıya olmadığını da biliyordum. Oyuncular ya da taraflar da üstelik bazen pek beceriksizdiler. Kitleler ise rozetleniyor, marşlardan pop şarkıları yapıyordu, vb., ama pek o kadar kurgul bir "oyun" içinde oldukları hissinde olduklarını da sanmıyordum tabii. Oyun haline gelen "gerçekliğin" kendisiydi: bu yüzden de fazla ciddiye alınıyordu. (Bu arada bazı yasa adamlarının da şiir yazdığı, bu dönemde ortaya çıktı. Kuşkum giderek artıyordu). Bağlamın gerçekliğinin betimlenmesi bitimsiz olduğuna göre, fazla uzatmadan, bu "davete" nasıl cevap verdiğimi, daha doğrusu cevap veremediğimi, ve de bir yanıt başlangıcını da eksik ve yayınlamadan bıraktığımı ifade edeyim. Gündem çok sıcak, ve de bağlam çok mu karmaşıktı? Bu arada "beyaz türklüğü" de icad etmiştik. Neresinden bakılırsa bakılsın rencide edici terimler, davranışlar ve de umarsızlıkları çoğaltıp biriktiriyorduk. "Hukuk" böyle istendi, ve böyle istenince de böyle geldi. Cumhuriyet, başkanını seçti. Ve (hızlı gitmek için) dünyadaki manzaralara da bakınca, özellikle de Avrupa Birliği ile olan uzlaşmaz ve zor çelişkilerimize, öngörülmesinin zor olmadığı "ekonomik kriz" geldi. Adı dışında "ekonomik" olana indirgenemeyecek, hayaletimsi hale gelen "gerçekliğin" ta kendisinin krizi... Krizi tetiklediği varsayılan, ama kendisi gerçekdışı bir niteliğe sahip gibi gözükse de, etkileri "gerçek" olan baştaki, devletin başındaki "kudöteatır"dan (*coup de théâtre*) söz bile etmiyorum. Böylece "ku"ları (*coups*, darbeler) çoğaltırken, sefaletin her anlamda çoğalacağını öngörüp, adalet ve dayanışma fikri üzerine düşünme amacığıyla *Felsefelogos* dostlarına "Dayanışma ve Sefaletin Felsefesi" başlıklı bir sayı önerisinde bulunmuştum. Yeni sefiller ve dilenciler ordusunu beklerken, 17. yüzyıla bir göz atıp Rousseau, Voltaire, Mauss, Derrida, ve diğer bazılarının dolayımıyla, "sadaka", "bağış", "yardımlaşma", "dayanışma" biçimleri ardında "*aslında neyi verdiğimize*" ya da "*vermediğimize*" ilişkin daha soğukkanlı bir yapıçözümsel strateji geliştirebilmeyi umuyordum. Ama "olay"ın mantığı, her türlü sakin stratejiden daha yoğun olduğu için, "Olay" her şeyi daha da karmaşıklaştırmak için geldi. Ve yazımı daha da parçaladı. Olay, gelendir; gelen de olay, olay olarak öteki. Yanıt, daha fazla beklemeyebilir. Talepkâr biçimde gelen önünde, artık daha fazla ertelemeye tahammül olmayabilir. O halde, aşağıdaki deneme bu aciliyetin getirdiği kusurlarla örülü olaraktan, "insan hakları" söyleminin daha berisindeki, ondan daha indirgenemez, bir o kadar da verili herhangi bir hukukla da tatmin olamayacak bir *adalet* arayışına, olası değil, ama olanaksız bir yanıt girişimi olarak okunsun.

Ama önce, dayanışmanın, kılgısal ve tarihsel bir boyutunu çözümlemeye girişmeden önce, "felsefe kertesi" üzerine, daha geniş bir adalet talebi ya da perpektifini tatmin edemeyecek olan "hukuk" ve "yargı ilkesi" üzerine, bunların Felsefe'yle ilişkisi üzerine, ve de altına sığındığımız "*felsefelogos*" başlığına ilişkin yarım kalmış bir yanıttan birkaç söz:

Felsefelogos:

Düşünümsellik *logos*'un öngördüğü veya telkin ettiği şeye hiç de yabancı olmasa da, işte, en azından belli bir düşünümselliği korumaya çalışarak, ancak yetkesinin önünde de eğilmeksizin (o halde burada söz konusu olan belli bir *direnç*, ayak direme mi?), kendisini yetkeye ve prestije sahip *logos*'un başlığı altında, tek sözcükle *yetke*'nin altında konumlandıran veya –gerçek anlamda bir zorunluluk olmaksızın– konumlandırmak zorunda kalan (başlığı bende aynı anda hem saygı hem de belli bir çekince uyandıran bir derginin kuruluşuna katkıda bulunmak için dostum S.Özbek tarafından yapılan doğrusu hoş bir çağrıya veya bir davete karşılık vermekten başka bir şey değil burada söz konusu olan) *ben* yine...(yanıt, hep bir "ben" ve konum sorunu). Logos'un düşünümlü olması veya düşünümselliği telkin etmesi, ya da bizi buna davet etmesi, onun kendine özgü *ses*iyle, bir düşünce "nesnesi"yle bir düşünen "özne" arasında bir *üçüncü terim* gibi, "yüklemleme", hatta *yargı* işleminin akışını gözlemleyerek buyuran veya düzenleyen talepkâr bir mercii olmasını engellemez. Yargı konusunda, tam da burada *logos* olarak Felsefe'den itibaren (*felsefelogos*'tan itibaren diyelim) "insan hakları"(ki söyleminde ideal bir *anthropos* görüşü veya yargısı vardır), "dıştalama", "ırkçılık" (önyargılarla beslenmiştir), (buna şimdi "dayanışma"yı da ekleyelim: yardıma muhtaç gözüken biri karşısında, talepkâr öteki karşısında da sorun, ihtiyacın gerçekliğine ilişkin bir yargıda bulunmak, "doğruyu talep" etmek değil mi? sorun gerçekten de bundan mı ibarettir?) konusunda, kısaca *genel olarak* bugün "hak" ve "hukuk" konusunda, yani *bugün*, felsefî terimlerle, öyleyse "özsel" olarak, "genel", "soyut" olarak, ya da bugünden, tekil olaydan soyutlanabilir olan içinde, o halde evrenselleştirilebilirlik ufku ve olasılığı (kuvve, *potentia*) içinde düşünmeye davet edilmiş olduğumuzu varsayıyorum. "Tümel"(evrensel) *ve* "tikel" , "kural"(yasa) *ve* "vaka"(olay), "olası" ve "güncel": bunlar daha baştan Felsefe'nin bütün bir programını ve düzeneğini, hatta onun "*tekhne*"sini, klasik veya metafizik yordamını veya protokolünü oluşturur.

İşte daha baştan düşünümsel döngüsellik içindeyiz: kendimiz de ("*ben*": tanıklığın ya da davete yanıtın öznesi) bir düşünümsellik tarafından içeri dahil edilmiş (kendi üzerine eğilmiş, çengel atmış), durmaksızın bir *üçüncü*, yani neredeyse saklı veya geriye çekilmiş, ama çizgide, veya yazıda izlerini bırakan, kendini yazdıran *logos* (gerçeği söyleyen veya söyleten, gerçeği yapan veya ku-

ran bir söz veya bir ses) tarafından gözlemlenen ve onunla bağlanmış durumdayız. Bu *logos*, yargıda bulunan, kesip atan (*ur-teilen*) bir özne ile yüklem, önerme veya yargı, hüküm, vb. arasındaki yüklemleme (*prédicament*) işleminde (özneye iliştirilen bir dir/dır'ın ayrıcalığındaki hakikât) adaleti yerine getirecek olan, "doğru", "uygun", "bitişmiş", eşleşmiş (*homolegein*) olan tek şeyin kendisi olduğu iddiasında. Yargı yararak, ayırarak birleştiriyor.

Neredeyse uçucu bir döngüsellik. Çünkü geleneğe göre bu, ses ile kulak (dış veya iç) arasında geçiyor/gerçekleşiyor. *Logos* veya onun türevi yargı, hemen her zaman dinlenecek, itaat edilecek, önünde eğilenecek, kısaca önünde hizaya girilecek bir şeyi, bir mevcudiyeti varsayıyor. Yetkesi veya başka hiçbir şeyle karşılaştırılamaz olan ayrıcalığı buradan kaynaklanıyor; tabii, eğer kendimi böyle ifade etmeme izin verilirse, benim de bütün dolayımsızca itaat ve bağlılık talebine olan "direncimin" kaynaklandığı yer de burası.

Bu direnç tam olarak ne oluyor? Dolayımsız olan neye direniyoruz dosdoğrusu (*au juste*)? Hukuk'ta belli bir "adaleti kurma", ve de Felsefe'de de belli bir "adaleti teslim etme/verme/tanımlama" veya adil, doğru olma biçimine mi? Yoksa yalnızca belli bir çağdan itibaren Yunan "*logos*"unun, yerini Latin "*ratio*"suna bırakmak üzere ortadan kaybolmasından itibaren, Felsefe'nin artık kendisini "yasayıcı" ve "yargılayıcı" hale getirdiği noktada, Hukuk ve Felsefe'nin ortak hale gelen bir "biçimine" mi? (Bu arada "Sanat" ve "Hukuğun" kesiştiği noktayı da hatırlamamazlık edemeyiz. En azından en göze çarpan ve görgül bir örnek olarak, Rönesans perspektifini kuran en önemli resim kuramcılarının aynı zamanda birer hukukçu oldukları da unutulmamalı: örneğin Alberti). Kuşkusuz, bu dönüşümü tarihlemek, yerlemini saptamak, son derece incelikli bazı girişimler[1] olmuş olsa da, kolay değil. Ancak bu, kendi evrenselhale gelişi içinde Batı tarihi için belki o denli belirleyici olmuştur ki, eğer hâlâ "basit aklın sınırları"(Kant) içinde düşünmek istenirse, bugün artık bizim için "*ratio*"nun terimleri dışında düşünmek neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Dahası, Yunan *logos*'unu (dolayısıyla diğer başka zihinsel biçimlerin de olabileceği sonucu çıkar burdan. Üstelik bu *logos*'un ardında bir "orantılar bilimi" olan geometrik aklın, onun kanıtlama yöntemlerinin olabileceği de unutulmamalı. Ya da "geometri"nin ardında da, eski Mısır'ın Nil kıyısındaki, su baskınlarıyla sürekli boyut değiştiren ekilebilir topraklarının –ve de buna bağlı olarak ödenecek *vergilerin*– hesaplanması, dolayısıyla toprağın *paylaşımı*, yani ilksel ekonomik ilişkilerin olabileceği unutulmamalı), onun üzerine "*ratio*" üzerine bildiğimizi sandığımız şeyleri yansıtmaksızın düşürmek veya yeniden düşünmek bile olanaksız hale gelmiş olabilir. Bu algılanması güç, çoğu zaman da dikkatlerden ka-

[1] Burada yalnızca M. Heidegger'in, logos sözcüğünün çoğul anlamlarını (yalnızca çevirmek için değil) açıklığa kavuşturmak için giriştiği felsefî görevi hatırlatıyoruz (*Etre et temps*, çev. F.Vézin, Gallimard, 1986, ss.58-61); özellikle de "ratio" kavramına ilişkin olarak "dönüş"ünden (*Kehre*) sonraki yapıtlarından: *Der Satz vom Grund (Le principe de la raison)*, 1957. Daha yakınlarda, Jean-Luc Nancy de bu "kendini yasayıcı kılan felsefe" sorununu ele almıştır: *L'impératif Catégorique*, Flammarion, 1983, Paris.

çan, ihmal edilen yansıtma, çoğunlukla "yasayıcı", ya da "yargı" kipinde veya biçimde bir düşünme olarak kendini gösterir. Hızlı gitmek için, bu yargı kipinin Kant tarafından, felsefî söylemin ta kendisi, ve tek meşru biçimi olarak, kendisinden önceki "latin" biçiminden sonra yeniden-kurduğunu, veya temellendirdiğini söyleyebiliriz. J.-L.Nancy'nin de hatırlattığı gibi, Kant "aklın mahkemesini açan" ya da başlatan kişidir. Nancy'de "bu deyimin harfî anlamda anlaşılması gerektiği" ibaresini de buluyoruz[2]. "Yasama aygıtı", Kant söz konusu olduğunda artık "mecazi değeri" içinde, yani "bu söylemin bir süsü" olarak anlaşılamaz, ama artık "Eleştiri" söyleminin ta kendisi olarak alınmalıdır.

Felsefenin "geçer akçesi"

Heidegger de, Yunan *logos*'unun ne olduğunu açıklığa kavuşturma girişiminde, belli bir "geçer akçe"ye[3], dolayısıyla Felsefe'de yaygınlaşıp baskın hale gelmiş (o hale yasayı oluşturan, yasa değeri kazanmış) belli bir "mübadele"ye, "döngü"ye, –diyelim– "ticaret" ve "alış-verişe", veya "yorum", "değerlendirme" ve "yargı"ya yüklenir. Bu "geçer akçe", gelenekte Yunan *logos*'una ilişkin verilmiş "yargı" olacaktır. Bu yargıya göre, *logos* hakikât ile özdeşleşmiş olaraktan, kendini en "has" biçimde *yargı*da bulan birşey olarak belirlenmiş olacaktır. Demek ki, yargı, değerlerin ("has" değerlerden çok "atfedilmiş" değerlerin) dolaşımını güvenceleyen, sonuçta ortalıkta dolaşan ve alıp kabul ettiğimiz bir fikir, dolayısıyla *yargının yargıya olan döngüselliğini* de güvence altına alan bir "geçer akçe", yani yürürlükteki ya da dolaşımdaki paradır. Fikirlerin özgür ve halihazırdaki dolaşımında, çok sayıda kişi tarafından güven duyulan ve alınıp kabul edilen fikir veya önyargı, burada yargıdan başka bir şey görmez ve gördürmez. Başka bir deyişle, "doğru ve emin değerler"e olan inançla, itibarî (yani, atfedilmiş, ama bu yüzden de "gerçek-dışı" hale gelmeyen, sadece iman talep eden) ve itibarlı değere olan inançla güvencelenmiş, dolaşımın ta kendisi olan "geçer akçe", yargının ya da yüklemleme işleminin "sahiciliğini" güven altına alarak, *logos* olarak gördüğü ***"hakikatin ilk bir yuvası"*** (Heidegger'e göre *logos* böyle bir "yuva" değildir) tarafından güvence altına alınmak istiyor. Belki de böylece, hakikâtin "felsefî" olduğu kadar da "ticarî", "laik" (Kant, Aydınlanma) olduğu kadar da "dinsel" (imana dayanan) bir değeri, bütün bunlara kendi rengini veya değerini vererek günümüze kadar "ortak" bir biçim veya biçimverilebilirlik içinde yerleşmiş oldu.

Kuşkulanılabileceği gibi bu "geçer akçe" belki de aynı zamanda bir "sahte para"dır. "Felsefî içtihatta", "öncekilerin" yorumunda, anlamın ve değerlerin

---

[2] J.-L. Nancy, a.g.y. s.47-8.
[3] M. Heidegger, *Etre et Temps*, §.33, a.g.y, s.60.

belli bir "yıpranma"sı olsa gerek. Paradan söz edilince, madeni olsun olmasın bir dizi "yıpranma" kuramı ya da bilmecesiyle karşılaşırız. Burada ise, Heidegger'in dediği gibi, *a-letheia*, örtüsünü açma, görünüşe çıkaran söz olarak değil de, uygunluk veya *adequatio* anlamında bir hakikât kavramından geçerek "tersinden anlaşılmış" *logos*'da bir yıpranma söz konusu. Meşrulaştırmada veya kendi kendini meşrulaştırmada "sahte paracılar" veya "kalpazanlar" pek uzakta değildirler. Biri ötekisinin mirasçısı ve de kalpazanı olaraktan , bu *logos* ve ondan sonra gelen felsefî *ratio* (ki kökensel olarak eski Roma para birimi *denarius* veya dinara karşılık gelecek şekilde, Romalı askerlere dağıtılan "iaşe" veya "aş" anlamında bir "paylaşım"a göndermede bulunur), belki de birinin ötekisiyle çevrilmesinden çok önce, kendi anlamlarının değerinde de bir "yıpranmaya" (yıpranma genelde "duyulur", "maddi" tarafın silinmesi anlamına gelir) uğramışlardır. Belki de Klasik çağ akılcılığının kurucu kitabı "Yöntem üzerine Söylev"in, bunca "ortak" olan aklın, ego aracılığıyla *kendi kendisi* üzerine kurulması sahnesinden önce, "aklın (ya da sağ duyu) bu dünyada en iyi *paylaştırılmış* şey" olduğu şeklinde bir önermeyle, garip bir "ekonomi" veya "paylaşım" üzerine açılması bir rastlantı değildir.

Ancak, altından gelişigüzel geçmeye izin olmayan Felsefe kapısı üzerine "altın harflerle" yazılmış olan "*logos*" veya "*ratio*" sözcükleri, Delphe tapınağının kapısı üzerinde yazılı olan "Kendini Bil"den daha çok, Kant'ın *Sürekli Barış...* adlı denemesinin sonlarına doğru rastlanan, "Çinli bir bakkalın" kapısında yine "*altın harflerle*", görünüşe bakılırsa güvencelemeye çalıştığı kadar aldatmaya da çalışan "*hakikâtin tonuyla*" (Kant altını çizer) yazılmış olan "Ancak burada aldatılmaz" ibaresine benzer.[4]

Kendini meşrulaştırma ve de kendi kendini temellendirme telaşında (burada, sonluluğun ve de hakikatin bir ilk "yuvası", dolayısıyla temeli –*Grund*; *hupokeimenon*- olmamasının çarçabuk üstü örtülen ve kaçınılan belli bir itirafını okuyabiliriz), ötekini, ötekinin izini olduğu kadar "kendi"ni de (*cogito*'ya rağmen, kendindeki uçurumu, uçumluluk durumunu, kendi kendinin destekçisi – *suppôt* diyecektir Klossowski skaldal bir tarzda– olma durumunu) unutmuş bir Felsefe (bu arada Hukuk, ve diğer kurucu "ciddi" özneler), görünüşe bakılırsa asla kendi "bakkal hesabında" yanılmaz: örtük olarak "Sizi başka heryerde aldatırlar"ı varsayan bir "Ancak burada aldatılmaz"... Böylece, "aklın muhakemesi" kuşkusuz basit bir "mecaz", "süs" veya bir "baharat" değildir: bu bakkal dükkanının kendisidir. Buradaki "mallar", ne pek o kadar taze ne de sağlıklı olaraktan (ama yine de "el altında", "halihazırda"dırlar: *vorhandeln, zuhandeln*), en azından uzun süre muhafaza edilmiş olma erdemine sahip "öncüller" olarak her zaman için içtihat yap-takçılığında (*bricolage*) bir hizmet sunabilirler. Mahkemenin yüce kapısı (bab-ı âli), onun bozuşturulamaz dokunulmazlığını ve yü-

[4] E. Kant, Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie, (1796), çev.L.Guillermit, Vrin, 1987, Paris, s.124.

celiğini tanıyacak olan herhangi birine, pratikte değil ama (onun kafkacıl sonuçsuzluğu da buradadır) ilke olarak açıktır.

"Bakkal" örneği, örneğin örneğidir, "doğruluk" ve "hakkaniyetin" (*droiture; Richtigkeit*) en mükemmelinden örneği, "hakimiyetin" ve de siyasî, iktisadî, felsefî veya başka herhangi bir rejimin örneğidir. Bir kez de bir başka "eleştiri" tarafından, "ekonomi-politiğin" ve de "Felsefenin sefaleti"nin eleştirisi tarafından, Proudhon okuması sırasında Marx tarafından verilmiştir. Bu kez konu, bir başka boyutuyla, devalüasyonun yaşandığı şu günlerde her zamankinden daha güncel olduğundan genişçe alıntılayalım:

"Fransa Kralı Philip I" diyor M.Proudhon "para yapımını tekelinde bulundurduğundan, bir ürünün tekeline sahip her zanaatçının yapabileceğini sanarak, Şarlman'ın altın pounduna üçte-bir oranında maden alaşımı katıyor. Philip'in ve onu izleyenlerin bunca suçlanmasına yolaçan paranın altın değerinin bu düşürülmesi olayı gerçekte neydi? s.88 (...) M.Proudhon'un dediği gibi, Philip I bir altın ve gümüş yapımcısı değil, sikkeler için *ad yapan kişiydi*. (...) Altın ve gümüşe sahte bir etiket koyduğunda, Kral Philip, insanları bu hile açığa çıkmadığı sürece kandırabilmişti. *Herhangi bir başka bakkal gibi*, o da, müşterilerini elindeki mallar konusunda yalan beyanda bulunarak aldatmıştı ki, uzun süremezdi."(s.90).[5]

Marx, başka bir yerde de parayı "*büyük bir adın hayaleti*" (**magni nominis umbra**) olarak tanımlar[6]. Adlarla oynayarak şeyleri değiştirme, bugün tam olarak aynı yordamlarca yapılmasa da, gerek hukukta, gerek iktisat siyasetinde, gerekse de felsefe ve şiirde aynı kurgusal ve kurmaca yapı yine iş görmektedir. Hakikâtin bir ilk ve sağlam "yuva"sının bokluğunda, insanın sözler ve görünüşlerle oynayıp onu dönüştürmesinin de ötesinde, artık sözler ve görünüşlerin ve diğer sayısız miras alıp değiştirdiğimiz üçüncü terimlerin (ya da hayaletlerin, hayaletimsi yapıların) bizi dönüştürüp yönlendirdiği, dolayısıyla da ötekiyle ilişkimizi kökten belirlediğinin farkına varıp yine *ötekiye dönmek* için bu duraklardan yeniden yeniden geçmek gerekecek.

Felsefalet, (ya da sadakat ile sadaka arasındaki gizli bir ikâme ilişkisi üzerine)

"Ellerindeki boşluğu satarlar"

[5] K.Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol, 1979, Ankara
[6] K.Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Sol, 1979, Ankara, s.143.

Dilenciler, Rainer Maria Rilke[7]

R.Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma* adlı kitabında, başlıkta belirtilen üç kavramdan daha çok "postmodernlere" atfettiği ilk ikisiyle, "olumsallık" ve "ironi"yle, zaman zaman açıklayıcı, betimleyici, hakkını verecek bir biçimde, ama son kertede "siyasi düzeyde bir anlamları olmayacağını", hatta "son derece zararlı sonuçlar vereceğini" bildirerek, dolayısıyla "eleştirel" bir yaklaşımla uğraştığı halde, siyasi bir kategori olarak gördüğü, ve de "postmodernlerin" ihmal ettiğini öne sürdüğü "*dayanışma*" kavramına, kendisi de, en son bölümde, orantısızca, hayal kırıklığına uğratırcasına çok az yer verir.[8]

Nedir "dayanışma"? Belki de tam da "postmodernlerin" henüz (iddialara, ya da suçlamalara bakılırsa) bu konuya "el atmış" (şüphesiz "el atmak", "zaman vermek" dayanışmanın bir kipliğidir) olmadıklarından, kavramın tarihi ve pratiği bir yapıçözüme tâbi tutulmadığı için, biz "dayanışma"nın ne olduğunu *henüz bilmediğimizdendir* bu çok az *yer verme* (burada tam da "verme"nin kipliklerı, yer, zaman, ad, hüküm verme, birşeyin yerine başka bir şey, fetiş, simge verme, bütün bu maddi-manevi, yarı-aşkın, yarı-olgusal vermelere değinilmeye çalışılacak), ya da ondan bu *genel* (*idealite*, tikel bir gerçeklikle tam olarak örtüşmeyen bir tümel) olarak ve *dilek* (*sub-jonctif*; alttan alta ve de önsel olarak, olgudan önce, yani gerçek, capcanlı mevcudiyeti içinde bir dayanışma veya bağlanmanın *–jonction–* , yani olanaksız bir dayanışmanın ortaya çıkmasından önce, zamanından önce, zamandaki eklem ayrılığını *–dis-jonction–* , arayı ve uzaklığı *–dys–* kapamak üzere eklemlenen, telaffuz edilip yazı gibi zamana, zamanın koruyuculuğuna ve uçucu unutkanlığına *adanan* bir dilek, *dilde* yapılmış bir dilek, bir *adak*, ad'a yapılmış bir yatırım) kipiyle sözetme dışında "dayanışma"dan ne yapacağını, dayanışma *adına* ne yapacağını bilememe...

"İroni" bir yana, postmodernlere yönelik, ya da daha açık ifade edersek, olumsallık ve ironinin sanat ve edebiyatın güvenceli sınırlarının ötesinde, bunların dışında, siyaset ve felsefi düşüncede de işlerliğini ya da hükmünü sürdürdüğünü göstermeye, ve de bunu edimsel olarak yapmaya girişenlere yönelik bu suçlayıcı tutum ya da yargı bir vehimden (vahim ya da değil), Rorty ile sınırlı kalmayıp yaygın bir taraftar bulan, ardında felsefi gelenekte kökleşmiş bir takım varsayımlar taşıyan bir vehimden ibaret olabilir.

Henüz kendini "ironi" ve "olumsallık" motifleriyle, yani zorunluluk yokluğuyla, zorunsuzlukla (polis zoruyla, ya da kısaca "zorla" ahlaklı olunamayacağı, zorla dayanışma veya yardımlaşmaya yöneltilemeyeceği, olsa bile bunun "ahlaklı" olmayacağı, ama sadece görünüşte bir düzen

---

[7] R.M.Rilke, *Ouevres II, Poésie*, yay. haz. Paul de Man, çev. J. Legrand, Seuil, Paris.

[8] Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Uni. Press, 1989. Türkçe çeviride (çev. M. Küçük – A. Türker, Ayrıntı, 1995), "dayanışma" alt başlığı 275 sayfalık kitabın sadece 13 sayfasını (263-275 arası) kapsar.

sağlanabileceği bilinir) ifade eden, yani ahlakın aslında (Kant'tan beri) klasik olarak da kurucu bir öğesi olarak görülen "özgürlüğe", yani aslında bir "*yapmayabilirsin de*"ye vurgu yapan, onu da içine alan bir "*yap-malısın*" ahlaki buyruğuna yol açan, temeldeki bu kurucu zorunluluk yokluğuna gönderme yapan şey karşısında, bildik bütün siyasi kuram ve pratikleri üzerlerine bastıkları sağlam topraktan eden, yerine sadece kesinlikten yoksun, kaygan ve tekinsiz bir zemin bırakıp, verili koşulların (örneğin ahlak ve erdemle ilgili verili, yerleşik ilkeler) ötesinde icadî bir tavır, bir kabül, ötekinin kabülünü, her zaman belli bir "dolayımdan" geçmek zorunda kalınsa da evetlenişini (demek bu "dolayımlar" verili koşulların "zorunluluğuyla" belli bir ilişkiyi korurlar, dolayısıyla bu zorunluluğu "yadsıma" biçiminde bile olsa evetlemiş olurlar; "dolayım" tam da bu "ilişki"nin yeni, icadi, dolayısıyla "zorunluluktan yoksun, olumsal bir biçimidir) öngören şey karşısında birazcık vehmi ve korkuyu, bilinmezin karşısındaki korku gibi anlayışla karşılamak gerekir.

"Liberal" kuramcı Rorty'nin kitabı 1989 tarihini taşımaktadır; ancak önsözünden 1986-87 dönemi konferanslarından kaynaklandığını okuyoruz. Kitapta sözü geçen, büyük ölçüde de bu suçlamanın hedefi olarak görülebilecek olan J.Derrida ise, en azından "bağış" (*don*) kavramının açıktan açığa (ama yine de yapıçözümsel stratejiler gereği, *dolaylı* olarak, edebiyatın dolayımını alarak) temel izleğini oluşturduğu *Donner le temps; 1. La fausse monnaie*[9] adlı kitabını 1991'de yayınlamış olduğu halde, kitaptaki metinlerin 1977-78 seminerlerinden itibaren geliştirildiğini belirtir. Ayrıca "bağış" kavramının kitaplarında 1967'den beri işlendiği yerlerin bir dökümünü de bir dipnot olarak verir (s.10). Mesele tam olarak aydınlar arasındaki, belli bir adalet ve hakkaniyet duygusu (hatta bunlara, bu makalemizde, M. Mauss'a göre daha "kökensel" bir anlamıyla gündeme gelecek olan, yine bir zorunluluk içermeyen, olanaksız "sadakati" – *zedeka*– de ekleyebiliriz) bunu gerektirse de, bir öncelik sonralık ilişkisini tespit etmekten ibaret değildir. Söz konusu olan, hâlâ muğlak ve içine neyi aldığı tam olarak belirlenmemiş bir tanımlama olan "postmodernler" değil de, yapıçözümsel stratejiler olduğu takdirde, bir izleğin, örneğin "bağış" kavramı ve pratiğine ilişkin bir izleğin, *stratejilerin dolayımlı yapıları gereği*, diğer izleklerden yalıtılmış bir şekilde "doğuş" ve "gelişim" anlarını tarihlemek, yalıtarak saptamak pek kolay gözükmemektedir.

Şüphesiz 80'li yıllar, komünist yönetimlere uzun süreden beri ilk anlamlı muhalefetin "Dayanışma" (*Solidarnos*) hareketi adı altında Polonya'da Lech Walessa önderliğinde geliştiği ve daha sonra da diğer doğu bloku ülkelerine yayılıp, Berlin duvarının yıkılmasına kadar vardığı yıllardır. Ama bu yıllar bize genel olarak "dayanışma", ya da daha özel olarak, onun ve de hatta komünizmin, "ortaklaşmacılığın" tarihinin bir parçası olan "bağış" kavramı üzerine ne öğretti? Bağışın, eski adıyla "hibe"nin, armağan ya da hediyenin, kendisini aynı dilde değişik adlar verilmiş olarak bulan, M.Mauss'dan beri değişik kültürlerde

[9] (*Zaman vermek; 1. Sahte para*), Galilée, Paris, 1991.

özgüllüğü içinde yakalanmaya, toplumbilim ya da insanbilimin alanına sokulmaya çalışılan şeyin tarihi, paylaşmayı ya da dayanışmayı bilme, ya da *yeniden öğrenme* adına bize ne öğretti? Ya da bütün bu terimlerin (bağış, hibe, armağan, hediye, sadaka, hatta zekât, vb.) göndermede bulunduğu şeyler, toplumsal, dini ya da ahlaki "kurumlar" olsalar da, dolayısıyla **öğrenilebilir, taklit edilebilir, miras alınabilir veya yasaklanılabilir, tarih içinde yok olabilir, kılık değiştirebilir, öğelerine ayrılıp bambaşka bir eklemlenme yoluyla "kökensel" olarak göndermede bulunmuş olduğu varsayılan şeyin çok ötesinde, farklı bir stratejiye hizmet edebilen şeyler** gibi görünseler de, tam da bir "pratik", bir edim, bir deneyim olduklarından bilme veya öğretme, öğrenme, dolayısıyla bilinç, bilgi, kuram sorunlarına tam olarak, **artık** bırakmamacasına indirgenebilirler mi? Tabii eğer böyle bir "artık" varsa, bilgiye veya bilmeye direnen böyle bir artık varsa; artık var/yok şeklindeki varlıkbilimsel kategoriler aracılığıyla tanımlanamayan bir "artık" varsa...

Böyle bir "artık" kültürümüzde genel bir "paylaşım" (*ratio*) uyarınca, öncelikle "sanat"ın hesabına yazılır; sanat söz konusu olunca, bilgi, öğrenme ve öğretme, nakil sorunlarında bir *istisna* yapılır; sanata, yani tamamiyle, artık bırakmamazcasına (iktisadi veya bilişsel) döngüye dahil edilemeyen şeye ilişkin olarak bir *ayrıcalıklı* alan yaratılır. Bu alan, tanımı gereği, *istisnai* olduğu için kırılgandır, ve de *genel*'in, gerek genel iktisadi döngünün (sanat pazarı; yatırım aracı haline gelen sanat nesnesi), gerekse verili söylemlerin, bilişsel süreçlerin (sanat eleştirisi; son yıllarda giderek daha fazla kurumlaşan "küratör" –*curateur* sözcüğünün bir kökenbiliminin de işaret ettiği gibi– sanatçının "vasisi" veya "velisi" olarak, bir "bilen-özne" olarak giderek onların önüne geçmeye başlar) indirgeyici, döngüye veya sanat tarihine, insanlık kültürüne, vb. dahil edici "tehditi" altındadır.

O halde sanattan, demek günümüzde yaygınlık kazandığı oranda da bir şekilde tehdit altındaki sanattan, onun kırılganlığından, dolayısıyla "küratör" sözcüğünün diğer bir kökenbilimi uyarınca bir "sağaltıcı"ya, kaygı (*cura*) duyan bir çeşit ("yaban düşünce"nin, bizim için bugün yabancılaştırıcı bir etki yapan, kendi kültürümüze bir yabancı gözüyle de bakabilmemizi sağlayan, buldukları büyüsel, simgesel ya da "sanatsal", icadî, "hasbelkader" –*bricolage*– ama karmaşık –*sophistiqué*– çözümlerle imgelemimizi canlandıran etnolojinin terimleriyle söylersek) "*medecin-man*"a, ya da bir "şaman"a gereksinim duyan sanattan geçen bir *dolayımla* (bu "dolayım" bize indirgenemez, göz ardı edilemez görünüyor), bugün her yerde işaretlerini gördüğümüz kaygı verici sefalet karşısında, dayanışmaya çağıran sefalet karşısında Felsefe'ye yönelik sorumuzu soralım: Tam bir bilinçlilik içinde yapılan, ya da niyet edilen bir dayanışma eylemi (çeşitli biçimleri altında; bağış, armağan, vergi veya sadaka), dolayısıyla araya varolanı paylaştırmak adına, aklı (aynı zamanda bölmek, paylaştırmak, "tayın" demeye gelen belli bir *ratio*'yu), hesabı, ölçüyü, kişisel veya siyasi değerlendirmeyi sokan bir eylem, ötekini kendi hesabının aracı yapan bir eylem dışında,

yani ötekiyi (ya da Kant'ın deyimiyle İnsan'ı bir amaç olarak almayan), varolanların ötesinde (*epekeina tes ousias*), yani bugüne kadar gelenekte varolmuş, aktarılmış biçimlerinin ötesinde, *paylaşmanın* ötesinde, *ratio*'nun ötesinde karşılıksız bir *verme* olanaklı mıdır? Bir olanaksızı ifade ettiğimize, bu da olanaklı olduğuna göre, olanaksız olanaklı mıdır? Aristotelesçi bir "orta yol"un, ılımlı bir *paylaşımın* ötesinde bir siyaset değil ama "siyasi bir tavır" olanaklı mıdır?

Felsefe, sefalet (*poverty*) ile iktidar (*power*) arasında kendisini nasıl konumlayacaktır? Başka bir deyişle, artık sefil, yani Marx'ın Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'ne[10] uyguladığı bir çevrim, bir alt-üst etme uyarınca *Felsefenin Sefaleti*[11] olmayacak bir Felsefe nasıl olanaklıdır? Sadece "olanaklılık koşulları" içinde kalan, Kant'ta olduğu gibi, yalnızca bunların sınırlarını çizmeye çalışan bir Felsefe, olanaklının felsefesi, koşulların elverdiği, koşullara teslim olmuş bir felsefe aç ve açıkta olan karşısında kendisini daha baştan, bütün "ılımlılığıyla" iktidarın, yani güçlünün yanında konumlanmış olmayacak mıdır? Burada "icâdî", yani henüz gelenek ve kurumlarla, verili söylemlerle, dolayısıyla olanaklı koşullarla belirlenmemiş bir konumdan, dolayısıyla doğrudan bir "bilgi" konusu olamayacak, ama ona tümden de yabancı olmayan, icat edilecek bir konumdan söz etmek gerekmez mi? Burada "siyasi" bir konumun icat edilmesinden, Felsefe'de bir icat ediminden söz ettiğimiz zaman, aslında *istisnai* olanın icat edilmesinden, ya da onun karşılanmasından, kabûlü için hazırlanılmasından, ona bir yer açılmasından, gelmeye bırakılmasından, dolayısıyla bir zorunluluk içermeyen, ironi ve olumsallık zemininden, özgürlükten türeyen *sanatsal* bir eylemden söz etmiyor muyuz? Burada "ahlaki edimin" ön koşulu olan özgürlüğü yeniden bulmuyor muyuz?

"Sanat" sözcüğü, belki burada tam olarak yerinde değil; çünkü sanat da tarihsel olarak belli bir paylaşımın, ona bırakılan belli bir özgürlük, hoşgörü ve kabül yanılsamasından faydalanan, sınırları çizilmiş, kendi "olanaklılık koşulları" içinde kalarak, ona ayrılmış "oyun bahçesinde" olanaksızı arayan bir alan. Onun "ayrılmış" niteliği, "ciddi" ve yaşamsal olanla karıştırılmamasının bilgikuramsal olarak güvence altına alınmaya çalışılması, sanatın bu yalıtılması, *bir yandan* onu etkisizleştirmeye yönelik olup, onu sefalete, "sanatın sefaletine" sürüklemekte, *öte yandan* da ciddi, ironiyi, olumsallığı kaldırmaz olduğu varsayılan alanın, yani hukuk, siyaset ve ahlak alanının bağrındaki ironiyi, simgeselliği, eğretileme ve düzdeğişmece süreçlerini, en az sanatta olduğu kadar bu alanlarda da işlerlikte olan, henüz tam olarak "bilginin nesnesi" haline getirilememiş süreçleri gözden kaçırmaya, gizlemeye yönelik olabilir. Burada da sorun yine "dolayımlar", gözden kaçırdığımız, körleştiğimiz, körleşmek zorunda olduğumuz "ikâme" süreçleri...

Yapıçözümsel strateji, tam da "siyasi bir tavır" olarak, bu güvenceli ayrımları, karşıtlıkları (sanat/felsefe; sanat/ahlak; ahlak/bilim, hukuk/sanat,

---

[10] P. J. Proudhon, *Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère.*

[11] K. Marx, *Misère de la Philosophie*, 1847 (Editions Sociales, Paris, 1968).

vb.) bozar, her bir alan içinde öteki alanın öğelerini etkinlik içindeyken saptar. J. Derrida, bunu *Zaman vermek*'te, Baudelaire'in "Sahte Para" adlı kısa bir metninden yola çıkarak, "kendine rağmen", doğrudan "iyi niyet" içermeden, ötekinin talepkâr gözleriyle karşılaşır karşılaşmaz otomatik olarak "kesenin ağzının açıldığı", ötekiye varsayılı bir "borcun" ödenip, bir şekilde sözsüz bir özür dilendiği bir an'ın, "ötekiyle karşılaşma" anının, "tesadüfi", *istisnai* (*fors*; şans, talih, istisna) an'ın, iyiliğe mi yoksa kötülüğe mi yol açacağı önceden kestirilemez bir "dayanışmanın" (çünkü hikayenin kahramanı dilenciye "sahte para" verir; ancak kapitalizmde *her para sahte paradır*; küçük bir sermaye haksız yere dev kazançlar sağlayabilir; aynı, kapitalizmde sanatçının da "sahte"den, bir "hiç"ten itibaren ölçülemez artı değerler yaratmasının olanak dahilinde olması gibi; ama bundan da öte her verilenin, her armağan veya hediyenin, *Gift*, en arkaik toplumların pratiklerinin de doğruladığı gibi, aynı zamanda bir "zehir", *gift*, anlamına gelmesiyle durum, bu "an" zamansız, bütün zamanları aşan bir bilmece sunar[12]) ortaya çıktığı anın dakik bir çözümlemesiyle, "dilenci" figürüyle "şair" arasındaki, Baudelaire tarafından son derece iyi hissedilmiş olan o derin ve gizli, kökensel kader ortaklığının, ya da suç ortaklığının sergilenmesiyle yapar.

Derrida'nın kitabının olduğu kadar, aynı zamanda Baudelaire'in hikayesinin, onun da ötesinde şairin dilenciler veya fakirler karşısındaki ikircikli tutumunun son derece girift stratejisi, bir merkezden yoksun olmakla birlikte, aynı anda hem "hediye", hem de "zehir" anlamına gelen *gift* sözcüğünün çift anlamlılığından kaynaklanır gibi gözüküyor (Baudelaire'in öyküsünde, dilenciye sadaka olarak tam da "sahte para", yani "zehir" etkisi yapıp onu daha da sefil kılabilecek olan birşeyin verilmesi söz konusudur). Derrida daha önceki yıllarda, zaten *La Dissémination* (dağıtma; tohum saçma; yayılım)[13] adlı kitabında "Platon'un eczanesi" adlı bölümde, Yunanca'da hem "devâ" hem de "zehir" anlamlarına gelen *pharmakon* (eczâ) teriminin bu çift anlamlılığının Platon'un *Phaidros*[14] diyaloğunda "yazı"ya ilişkin bir "mecaz" olarak kullanılmasıyla bütün söylemi, bundan itibaren de gelecek bütün çevirileri nasıl yönlendirdiğini gösterirken, bu ikircikli durumun bütün insan yapısı nesneler (*artefacts*) için geçerli olduğunu da öngörüyordu. Ayrıca, Derrida, bu metinde, bir dipnotla, Platon'un *pharmakon*'unun okunuşunun, 1967'de yayınlanan *De la Grammatologie* kitabındaki Rousseau'nun "*supplément*" (aynı anda hem bir şeye "ek", hem de o şeyin yokluğunda onun "yerini tutan", "ikâme eden" şey anlamına gelen) teri-

[12] Burada, Platon'un *Devlet*'inde (II/360 ve dev.), Glaucon tarafından aktarılan masaldaki, kendisini görünmez kılan bir yüzük bulan Lidyalı çobanın bu umulmadık armağanla geçirdiği dönüşümleri anımsayabiliriz.

[13] *La Dissémination*; Seuil, Paris, 1972,

[14] Bkz. Aynı zamanda, *Devlet*, X/592d.

mini kullanış biçimine ilişkin geliştirdiği okumayla[15] "bazı önlemler almak koşuluyla" karşılaştırılabileceğini hatırlatır.[16]

Biz de burada, bir "*pharmakon*", yani bir "deva" da olabilen "zehir" olarak "sadaka"nın (ya da genel olarak "bağış"ın) bu ikircikli yapısını, bir şeyin yerine geçen başka bir şey olmaklığını, *supplément* mantığına, yani aynı anda "ek" ve "ikâme"ye gönderme yapan bir mantığa taşıyarak çözümlemeye çalışacağız.

Rousseau, *Zaman vermek*'te de, ancak bu kez kısa bir alıntıyla, sonlara doğru, artık çeşitli görüş ve yazarların kısaca alıntılandığı, özellikle M.Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde "Yeni paylaşım" başlığı (bu başlık biraz trajiktir; çünkü bu "yeni" paylaşım, artık "eski" dayanışmanın, yardımseverlik veya paylaşımın sona erdiğini bildiren bir yolların ayrılması sürecidir) altında, XVIII'inci yüzyılda, o zamana kadar kendi hallerine bırakılmış, ya da hıristiyan yardımseverliğine teslim edilmiş, gizemci tarikatlar, keşişler oluşturmuş olan, ancak artık konumları birdenbire değişmeye başlayan dilenciler ordusunu bekleyen tutuklama, ya da "yeniden üretime katma", "Devlet yararına kullanma" söylemlerinin ortaya çıkışını hatırlattığı bir anda gündeme gelir[17]. Ancak Rousseau alıntısına, Derrida tarafından daha çok Voltaire'in daha o zamandan beliren "baskıcı katı" fikirleriyle bir karşıtlık, onlara bir seçenek oluşturmak üzere, "toplumsal sözleşme" ve "bağı" vurgulamak üzere başvurulur. *Zaman vermek*'te Rousseau adının anıldığı bu anı alıntılayalım:

"Voltaire'in bu baskıcı katılığıyla, *La Nouvelle Héloise*'in [Rousseau] şu sözleri karşıtlaştırılabilir (*opposer*). Dilencinin durumu burada, bütün insanları birleştirmesi gereken toplumsal sözleşmenin temelindeki toplumsal olanın bir çeşit açığa vurulması olarak gösterilmiştir: 'Dilencinin durumunu yalnızca bir meslek olarak görmekte korkulacak bir şey olmaması bir yana, burada tam da bizde bütün insanları birbirine bağlaması için gereken insanlık ve fayda (*intérêt*) duygusunu besleyecek olan şeyi buluruz' (V, 2)."(s.174)

Derrida, burada bir Rousseau okumasına girişmez (bunu, *Gramatoloji üzerine*'de fazlasıyla yapmıştır. Üstelik, birazdan değineceğimiz gibi, bu kitabın asıl konusundan *görünüşte* uzak gibi duran, Rousseau'nun ilk insanlarda "acıma" duygusunun, ve de hayvanlardan farklı olarak "öteki"yle, "ölüm"le, "ötekinin ölümüyle" ilişkinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin görüşlerinin ilginç bir çözümlemesine de girişir). Çift anlamlılıkların peşine düşmez. En azından bu alıntının bağlamında "toplumsal bağ"ın ne olduğunu sormaz. Alıntıda geçen "fayda" ya

---

[15] *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967. Söz konusu bölüm "Exorbitant, la Question de Methode" başlığını taşır; ss.226-234.

[16] *La Dissémination*, s.109, not: 40.

[17] M. Foucault, "Le Nouveau partage", in *L'Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Gallimard, 1972, ss.401-339. [Ayrıca, burada hatırlatmak gerekirse, Foucault'nun bu kitabının 1961 baskısı (*Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon) üzerine J.Derrida'nın, özellikle Foucault'nun Descartes'ın da "deliliğin dışlanması"ndan sorumlu olduğuna ilişkin düşüncelerini hedef alan bir eleştirisi vardır. Bkz. "Cogito et l'histoire de la folie", in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, ss.51-97.

da "çıkar" (*intérêt*) sözcüğünden kuşkulanmaz. Ama, alıntıda geçmeyen, Rousseau'nun daha çok kuramsal metinlerinde ortaya çıkmış olan "toplumsal sözleşme" kavramının "kökenini" burada "açığa çıkmış" olarak bulur. Açığa çıkmış olan nasıl bir "fayda" ve "insanlık" duygusudur? Bu "bağ" neyle neyi, kimle kimi bağlar? Dilenci ile sadaka vereni mi, yoksa daha *gizli* olmakla birlikte, kendi okumamızda göstermeye çalışacağımız gibi, *La Nouvelle Héloise*'in bu bölümünde, yukarıda Derrida tarafından alıntılanan sözlerin sahibi o çok erdemli (filozoflara karşı olmakla birlikte "kendine rağmen" filozof) Mme de Wolmar'ın değil, ancak onun M. de Wolmar tarafından da belli bir "şeffaflık" erdemi adına onay görmüş ("kamusallık", "giz yokluğu" ve "şeffaflığın", bir *teknik*, teknik bir düzenleme, bir yöntem olarak nasıl erdemli edimleri doğuracağı, kötülüğü önleyeceği üzerine bütün bir söylem geliştirir Rousseau, s.26-8)[18] "sevgilisi" Saint-Preux'nün "çözümleyici" sözlerinde "açığa vurulmuş", deşifre edilmiş, hatta diyelim, bir "psikanalize" tabi tutulmuş şekliyle, sadaka veren ile sadaka verenin "kocasını" mı birbirine bağlar?

Grammatoloji Üzerine'de sözü edilen "*exorbitant*" (s.226, *ve dev.*), yani "yuvasından fırlamış olan", "yerinden", "asli yerinden" kaymış, şaşırtıcı, hayretler içinde bırakan, inanılmaz gelen, yoksa burada mıdır? Burada, yani, Rousseau'nun metninde "sadaka"nın, dilenciye sadakanın, bir çeşit "kocaya sadakat" anlamına gelecek şekilde iş gördüğü, bir "ikâme", zararsız, hatta toplum için yararlı, yanlız toplum için değil "aile", birey için de "faydalı", daha insani hale geldiği noktada...Anlamı ve gözleri yuvasından fırlatan, zararsız bir "verme"den, bir "bağış"tan bir "aile", "sadık bir eş", "ılımlı" ve "iktisatlı bir kadın", böylece de bir toplum, sınıflı, eşitsiz, ama herkesin birbiriyle ilişkisinde, ticaretinde kendi *oikos*'una, evine belli bir "fayda", "çıkar" sağladığı, herkesin bir düzen içinde "şeyden" kendisine bir pay çıkardığı bir toplum, bir "daire", bir "döngü". Bu, basit bir "aşk üçgeni"nden çok, neredeyse, M.Mauss'un "bir çeşit potlaç" diye tanımladığı, sözcük anlamının ise "daire" olduğunu söylediği, Trobiand adalarına ilişkin bir "bağış" ve mübadele sistemi olan "*Kula*"yı (bütün benzemezlikler bir yana) çağrıştırır.[19]

Dikkatli bir okuma, Rousseau'nun bu bölümde, bir kadın ve bir erkek, aynı sınıftan, aralarındaki bütün "mizaç" ve "uslup" farklılıklarına rağmen entellektüel çözümlemeler yapabilen, dolayısıyla her zaman için birinin ötekinden daha "entellektüel", daha "akılcı", daha "kurnaz", şeylerin ardında yatanı "daha iyi" görüp "açığa koyabilen" olarak değerlendirilebilecek olan, dolayısıyla ötekinin (kadının) daha "saf", daha "iyi niyetli" (burada bir nüans gerekiyor, çünkü Mme. de Wolmar, tam da dilencilere "deyim yerindeyse

[18] J. J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloise*, II, Flammarion, 1946, Paris.

[19] M.Mausse şöyle der, "Malinowski Kula kelimesinin tercümesini vermiyor. Şüphesiz ki bu kelimenin manası dairedir. Zira sanki bütün kabileler, bütün deniz yolculukları, kıymetli eşya ve lüzumlu eşya, bu gıdalar bu şenlikler, bu dinî ve cinsî merasim, bu erkekler bu kadınlar bir daire içine alınıyor, ve bu dairenin etrafında zaman ve mekan dahilinde muntazam bir hareket takip ediyorlarmış gibidir." (*Hibe*, çev. Sadri Etem, Ahmet Sait Matbaası, 1934, İstanbul, s. 45).

bahanesiz ve iyi niyet olmaksızın", s.144, sadaka verir; "bahanesiz" (*sans prétexte*), yani "temellenmiş", "haklı" bir ihtiyacın olup olmadığını araştırma gereği duymadan), daha ilk elden olumlayıcı olarak kendini gösterdiği iki birey arasında geçtiğini saptayacaktır.

Saint-Preux, sanki biraz XVIII. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamış olan "yeni paylaşım"dan, egemen olmaya başlamış yeni söylemden nasibini almış gibidir. Voltaire gibi akıl yürütür: Sadakanın, dilenciyi, ihtiyaç içinde olduğunu iddia edeni "çalışarak topluma sağlayacağı yarardan mahrum ettiğini", "toplumun sırtına yük haline getirdiğini", "serseri ve gezginlerin sayısını artırmaya yaradığını", böylece "verilmiş bir sadakanın, bundan gerçek bir fakirin faydalanmasını önleyen *katıksız bir boşa harcama (un bien jeté à pure perte)*" olduğunu öne sürer (s.142, a.b.ç.). Bu konu, "dilencilere yardım", onunla Mme de Wolmar'ın arasını açan, "fikir birliğinde olmakta zorlandığı" konulardan biridir. Dilencilik, onun için "onursuz bir meslek"tir (*ce lâche métier*), ve dilenci de bir "serseri"dir (*gueux*). Kullandığı terimler, Mme de Wolmar'ın gözünden kaçmayacak, "doğal acıma duygusunu" yitirmiş, "zenginlerin sertliğine iltifat eden" "büyük şehirlerin umarsız *akıl yürütücülerinin*" (*complaisants raisonneurs*) dili olarak yargılanacaktır. Bu dili, "yasalara rağmen, kırallıktaki gezgin dilencilerin sayısının ikiyüzbine çıkaracak kadar, yokolmamakta direnen aşağılık dilencilik mesleğinin (*infâme profession des mendiants*) kökünün kazınması" için çıkarılan "kararnamelerden" sözeden Voltaire'in[20] diliyle rahatlıkla karşılaştırabiliriz.

Yine de, Saint-Preux, sadakaya genel olarak, koşulsuzca karşı değildir. Yalnız, onun "filantropi" görüşü, "*gerçek* ihtiyaçlı" ile "*sahtesi*" arasında bir ayrım yapabilmek için, "bilmeyi" talep eder, deney ister. Basit bir deney (*épreuve*) her şeyi apaçık ortaya çıkaracaktır. İnanmak, merhamet duymak için deney, kanıt ister. Mme de Wolmar ise, yanlış bile olsa, kandırılmış, yanıltılmış bile olsa, ilk elden, *deney öncesi* bir şekilde, *a priori* olumlar. Varsın dilencilik, dilenenin iddia ettiği gibi bir ihtiyaç, istisnai bir durum, bir müşkül, bir zorluk değil de bir "meslek" (yani bir "alışkanlık" –Rousseau'da gerçek bir ihtiyaç olmayan bir şeyin alışkanlık haline gelip yaşamın doğasını bozması, belli başlı eleştiri konularından biridir) olsun der gibidir, ne çıkar bundan? Bize sağladığı manevi artı değere bakın bir kere. Onu "filozofların", "sadaka karşıtı olanların" ne dediği ilgilendirmez; daha doğrusu, onların "haklı veya haksız oldukları konusunda *karar vermeyeceğini*" açıklar. Haklı ve haksız filozof, gerçek ve sahte dilenci arasında "karar *verilemeyeceğini*", bunun olanaklı olmadığını, bunun bir "sınaması", "yöntemi" olmayacağını söylemez. Ama *kararlı* bir şekilde bu konuda "karar vermeyeceğini" ilan eder. Bu konuda, demek "karar verilmemeli", sadece inanılmalı, güven gösterilmelidir.

Kendimizi kısa yoldan, kısa ve ekonomik yoldan "cennete göndermenin", "göğün yedinci katına çıkarmanın", "havalara uçmanın", "zevkten dört köşe"

[20] Alıntılayan J.Derrida, *Donner le temps*, s.173.

olmanın bir yolu bu. Kısa, ve ucuz bir yolu. Öteki zahmetli ve tehlikeler barındıran, boşa harcamalar, israf gerektiren, türlü riskleri, "eldeki avuçtakinin tümünü de kaybetme riskini" (kocayı, evi, aileyi, serveti, toplumsal bağı, yani "şeref"i,vb.) taşıyan "öteki yoldan" nasıl da daha kolay.

Nedir bu öteki yol? Telafi veya ikâme edilen öteki yol? Yani "sadaka"nın yerine geçmiş olabileceği öteki yol? Sadakatsizlikten, ekonomik olmayan bir "verme"den, yeni paylaşım ve toplumsal bağ gereği artık "insani" olmayan, dolayısıyla "toplumsal" da olmayan, "toplum dışına itilmiş" "öteki sadaka"dan, yani kadim uygarlıkların "yemek" "evlenme" ve "bağış" arasında kurduğu o gizli ve kutsal ittifaktan başka ne? Bu "anlam örgüsü", bütün sonlu ve garip yapılaşmalarıyla, bir "ne" sorusunun cevabı olamaz. Dolayısıyla, "sadaka"nın yerine geçmiş olduğunu iddia ettiğimiz şeyin varlıkbilimsel tek bir tanımı yapılamaz. Ama elimizde, antropoloji ve diğer anlatılardan, yerel dillerin özgül deyimselliklerinden oluşan bir gönderge ağı, imler ve onların dolaşım dizgesi de yok değil. Lévi-Strauss, bugün Fransızcada "yemek" ve "evlilik" arasında doğrudan saptanamaz olan anlambilimsel ağın, "*consommer*" (tüketmek; yemek, veya bir evliliği yaşamak) fiilinin ikili anlamında bulunabileceğini söyler[21]. Evlilikten kasıt bir "cinsel ilişki" olduğu kadar, toplumsal olarak öngörülmüş, yani cinsel edimin kendisine indirgenemeyen bir töresellik ve törensellikle, dolayısıyla fetiş ve simgelerle bezenmiş bir pratiktir.

Dairelerin Abdalı

Rilke'nin "ellerindeki boşluğu (ya da hiçliği) satıyorlar" dizesinden itibaren, verme/alına diyalektiğini bir de dilenciler tarafından çözümlemeye girişmek isterdim. Dilenci "talep eden", "alan" tarafı mı oluşturur? Rilke'nin dizesinde tezgahına bir boşluğu koyup satmaktan da öte, yalnızca ellerinin boşluğunu sunar. Bu "*elin mevcudiyeti*", yeni, daha önceden hiç görülmedik sefalet biçimleri, yalnız-ölümler çağında hâlâ "mevcudiyetin yakınlığı" terimleriyle ifade edilebilecek midir? 19. Yüzyıl sonu, Cumhuriyetimizin kuruluş yıllarında, eşi görülmedik toplumsal yerinden edilmeler ve nüfus hareketliliklerinin yaşandığı bir çağda, Reşat Nuri Güntekin *Miskinler Tekkesi* adlı romanında, dilenci hale gelmenin toplumsal ironisini acı ve hayranlık uyandıran bir tarzda dile getirmesini bilmişti. Nedir, dilencinin icrâ ettiği sanat dalı, ve "gizi"? "Ben, burada da kıyafetim, çehrem ve hiç kimseden hiçbir şey kabul etmemeye azmetmiş yalnız ve mahzun duruşumla bir *muamma* gibiyim".[22] Bu "reddeden tavır" daha da cömert olmaya zorlar bizi.

Ya da, roman kahramanının "devlet dairelerine", kışın "Adliye binası"na sığındığı an, artık "**dairelerin abdalı**" yeni bir stratejiye geçer: "Yalnız, burada-

[21] *La pensée sauvage*, Plon, 1962, Paris, s.139.
[22] R. N. Güntekin, *Miskinler Tekkesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 126.

ki çalışma tarzım bana sokaktakinden daha *ahlaksız* görünüyor. Sokaklarda daima gölge gibi *sessiz* dolaştım. Burada *konuşmak mecburiyeti* var" (s.110). Ancak yine de Güntekin'in kahramanı, kendine rağmen de olsa bir "dilenci", toplumu ve onun etik duygularının mükemmel bir *yapıçözümünü* kendine sunabilen, daha çok bir "strateji" adamı, yanılsamalardan yanılsama çıkarabilen, aynalar, yansılar, kılıklar oyununu çözümleyebilen, belli bir "sınıftan" bir adamdır. Her ne kadar bir "İbrani peygamberini" andırsa da, kendi üzerine düşünümlü, ve kendi kendisinin tanıklığını yapmaya muktedir, konuşan, iç ses ve dış sese muktedir birisidir. Bu romanın son derece girift stratejilerinin çözümlenmesini başka bir zamana bırakıp öncelikle tektanrılı dinlerin değişmez göndergesi olan "İbrahim vakâsı" ile bir göbek bağı ilişkisi içinde olan, onu yansılayan, sanki gizli bir bağı yineleyen, Herman Melville'in ünlü öyküsündeki *Katip Bartleby* (Bir Wall Street Öyküsü)[23] vakâsına bir göz atalım. Kendisi, bir "dilenci" olarak bile tanımlanamayacak denli yoksul ve yoksun bir ötekilik figürü oluşturur.

Öykü, Bartleby'nin birkaç çeşitleme dışında, her durumda değişmez yanıtı "*I would prefer not to...*" ("*...yapmamayı tercih ederim*") üzerine kuruludur. Bu bir "yanıt" bile sayılamaz, yanıt vermemeyi güvence altına alan bir yanıttır; her durumda, Wall Street'te bir "katiplik" mesleğinde bile (söz konusu olan, ucuz, ve pek fazla "adil" olmayan işlerin döndürüldüğü bir "avukatlık bürosu"dur), karşısındaki tikel ötekilere yanıt vermemekle, onlar karşısındaki "sorumluluklarını" yerine getirmemekle, sanki "oğlunu kurban etmeye götüren bir İbrahim"in *sessizliğiyle*, sanki Tanrı'dan gelen, yani biçimsel ve içi boş, nüfuz edilemez, dolayısıyla kesin ve *koşulsuz*, bütün verili, etik –bir "meslek etiği"nin gerekliliklerinin de ötesinde– insanî koşulları aşan, ya da onları basitçe, umursamazcasına dikkate almayarak aşan *garip, tuhaf* bir buyruğa uyar gibi, bütün ötekiler için, tam da bu indirgenemez *ötekiliği*, başkalığıyla *unheimlich* bir yapıya sahiptir. Öykü, bütün gerilimini, titreten, sonsuz *edilginliğiyle, vazgeçmişliğiyle* olduğu kadar ortaya attığı bir "*tercih*" meselesiyle, dolayısıyla bir "istenç", irade, seçme hakkı, tekillik, sağlam, sarsılmaz, içine girilemez bir iç dünya varsayımıyla karşısındakini, bütün ötekileri çılgına çeviren, öfkeden titreten, bir tümce bile olmayan, bir tümce parçasından alır: "*...yapmamayı tercih ederim*".

Bartleby'nin *gizine*, o bir *muamma* gibi duruşuna bir türlü vâkıf olamayan öykü anlatıcısının, sonlara doğru bizle paylaştığı bir sır da, Bartleby'nin eskiden, bir zamanlar *Washington Sahipsiz Mektuplar Dairesi*'nde (*Dead Letter Office at Washington*) çalışmış olmasıdır. Bu "ölü mektuplar"la (*dead letters*) uğraşa uğraşa, ötekinin ötekine bir türlü kavuşamadığı, bitişemediği, sonsuz bir eklem ayrılığının, yerinden çıkmış bir varoluşun, hâkim olunamayan, ve yeniden sahiplenilemeyen sonsuz bir "artık" bırakan bir varoluşun deneyimlendiği (ki bu "artık"lar, yani dünya ölçeğinde *sağa sola saçılmış*, ve yeniden bitiştirilebilmelerinin, birbirlerine kavuşmasının, yani "adaletin", "*dike*"nin sağlanmasının olanaksız olduğu bu "sahipsiz mektuplar" devlet eliyle düzenli olarak yakılmak-

[23] çev. Münir H. Göle, İletişim, İstanbul, 1991.

tadır; adaletin yıkım ya da ateşle sağlanma fantazmı) bu dairedeki ikâmeti, bir bakıma Bartleby'nin dünyadaki ikâmetine yansımış, yani dünyayla örtüşemeyen, bitişemeyen, *out of joint* bir ikâmet şeklini almıştır. Bir bakıma bu "artıklar"dan, bu adaletsiz adaletten, bu olanaksız adaletten o sorumludur (*repondre de...*). Ve de *sorumlu* (*responsable*) olacak, yani "yanıt verecek" (*repondre à...*) kimsesi yoktur; daha doğrusu, somut, yaşayan ya da mevcudiyetin şimdiliği içinde saptanabilir ("sağı solu seçmek", adresi bulmak) hiç kimse yoktur artık ortada.

Bu "*Ölü Mektuplar Dairesi*"ne, örneklediği kavram dolayısıyla, rahatlıkla "derridacı" bir ad takılabilir: "Ayıram Dairesi" (*"La Différance"*). Zaten seminerlerinde bu öyküye dikkatimizi ilk çeken de J. Derrida'dır.

Okunaksız Kapital, ya da fragmanlar

Bartleby'nin öyküsünü, bu yaşam, iktisat döngüsüne katılmaya red, insanî döngüye direnç, ve kaybın bekçiliği, geri döndürülemez, yeniden yapıya bir artı değer olarak sokulamaz olanın, simgesel bir ifadeyle, Modernliğin tam göbeğinde "Kudüs"ün yıkımının işareti, onun yıkıntısının zamansız (*intempestif*), zaman dışı bekçiliği olarak okursak, başka, öteki, daha gizli bir "kapital"in[24] o yok-varlığına da işaret etmiş olabiliriz.

Rousseau, *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı üzerine deneme*'sinde, ilksel acıma duygusunun ahlakî bilincin (vicdan) kökeninde durduğunu söyler. Ancak, "doğal insan" kendisini bu duyguya "dolayımsız ve güçlü" bir şekilde verirken, "uygar insan" bunu ancak "dolayımlı ve incelikli", dolayısıyla "soğuk ve katı" olarak yaşar. O halde, bu kuramsal kurguya göre, uygarlık acımayı yok etmemiş, ama onu farklılaştırma ve erteleme yoluyla, zamana ve uzama, kendi kültürel-ahlakî kurumlarına *yaymış*, neredeyse *devretmiş* (*supplément*), yüklemiş. Böylece de bu duygunun güçlü, zorlu, acı verici niteliğini de üzerinden atmıştır.

Bunu üzerinden atarak/aşarak "devamlı" kılma yoluna da girmiştir belki. Şiddetli bir duygu patlaması olarak acıma, saflığına rağmen teselli edici, iyileştirici, *curatif* (kaygı: *cura,Sorge*) etkisini uzun süre koruyamaz. Acıma, nihai hedefine ulaşamaz. Bir boşluktan, geri dönmemecesine akar (gözyaşı).

---

[24] "Gizli kapital" adlı şiiriyle, belki de bu duyarlığa teğet geçmek istemiş olan Murathan Mungan'ı da burada şükranla anıyoruz:

(...) hızında herkesten kaçırdığı yarası/ (...) yalnızlığı süslemeye kiralanmış menekşeler dinler/ (...) (pazarlıkta gizlilik esastır) bilirler/ (...) ve bir karanfil, hiç yağmur görmemiş, geçer usulca sokaklardan/ işitirsiniz ölüme yakın sokak dilini/ (...) saklısında bir "Kudüs"ün tıpkıbasımı/ dağılmış bir kitap ki ellerimiz(d)e kurgulanan/ ve ancak yakılarak okunan/ anlaşılır kılmak için tarihin itici nefretini/ (...) ve kendini tarihteki yerinden kazıyan/ bu hazin Kudüs/ yarın cenneti olacak hepimizin, diyedir/ yokolacak çünkü Kudüs'ler/ Kudüs'lerin yokolması mecburiyetidir tarihin/ ve başlangıcımız/ ve başlangıçları/ okunmaz edilmesidir Kapital'in" (*Salıtiyan*, Remzi, 1990, İstanbul, ss. 52-5.).

Öteki, acı çeken, ölmekte olan, vb. olmadan, onun dolaysız mevcudiyeti olmadan etik olmadığı gibi, belli bir mesafe, yokluk, geri çekilme ve kılık değiştirme, dolambaç, erteleme, yazı süreçleri (fragmanter yapı) olmaksızın da hiçbir etik davranış burada-şimdi'nin koşullarında boy gösteremeyecektir.

Ötekiyle dolayımsızca özdeşleşmenin, duygu birlikteliğinin mutlak anlamda olamayacağını, mutlak özdeşleşmenin olanaksız olduğunu *ötekinin ölümü deneyiminde* görürüz. "Öteki için ölünebilir, ancak ötekinin yerine ölünemez". Bu, kültürel bir farka değil, varlıkbilimsel bir farka, bir sıfır noktasına işaret eder gibi. Bu mutlak fark, sunumlar, temsiller, yas davranışları gibi kültürel ikâmelerle aşılmaya çalışılır. Dolayısıyla, etik adına layık davranış da bu erteleme anlamında farktan, özdeşleşme yokluğundan itibaren ortaya çıkar. Belleğe ve kültüre devredilen bir *kaygı*, tedavi ve yas davranışlarıyla, "içe alınamayan" (*introjection*) ötekinin "yapıya dahil edilmesiyle" (*incorporation*) işler.

Öteki için, öteki yerine verilemeyen hayat, zaman vermeyle,vb. daha göreli *verme* biçimleriyle telafi edilmeye girişilebilir.

Kendi yaşamımız da *verili* olduğuna göre (*étant donné*), ve de yine de "bulunması" gerektiğinden, bu ilksel veriye ilişkin de bir borç ilişkisi, bağlanma ilişkisi içindeyizdir. Borç, geri vermeyi talep eder. İstemimiz dışı verili hayat (kapital), istemimiz dışı gider (nadiren de isteyerek; intihar, ötanazi,vb.). Giden, istemi önceleyen bir istençle giden hayatımız, hem bir verme'dir, hem de bir geri-verme. Yani, ilk verme olan yaşam, bir süreç olarak geri-verme olarak da yaşanır. Verilen şey, aynı anda geri-verilmektedir, geçmektedir.

Bu kendiliğinden geçen, geçişiyle bir adaleti sağlar gibidir. Bir fakir, ihtiyaçlı olan karşısında verebileceklerimiz, sadaka,vb. bu "kökensel adaletin" (*dike*) kültürel görünüşlerinden ibarettir. Her kültürel, öznelerarası verme, örtük olarak bir geri vermeyi de talep ettiğine göre, bunun tek sonucu ve anlamı, sürekli bir dolaşımın sağlanması olsa gerek. Verilmeyen hayatlar *yerine*, kültür bol miktarda ikâme üretir. Teselli armağanları durmaksızın el değiştirir: ihtiyacı ve arzuyu karşılarken, onu erteler, **eksiği eksik olarak bırakıp yeniden üreterek, yeniden vermeyi, almayı sağlar**. Böylece her verme, bir başka şeyin, adı artık ne itiraf edilebilecek, ne de anılabilecek başka bir şeyin, artık birşey bile olmayan *başka*nın yerinedir. Vermeye kalktığımız her şey, kendi yarattığımız bir eser, ya da kendi bedenimiz bile, bize başka(sı) tarafından verilmiştir. Verme yetisi, "deha" bile verilmiştir.

Verme, bağış gelenekleri, pratikleri incelenebilir ve gizledikleri stratejiler ("*ne-aslında-neyin-yerine-veriliyor*?") ortaya serilebilir. Ama bilgi olmaya direnen bir kökensel verme hep kalır –kendisinden itibaren bilgi verdiğimiz–

Verilmiş olanla karşılaşma, bizden çıkarın bize *yabancı* gibi geri dönüşüdür. Yabancı bir söz gibi, sessizlik gibi, orada-olanın zamansal koşullarıyla deşifre edilmeye çalışılabilir. İcattan, yani gelenden pek az ayırdedilebilecek bir keşif, yeni bulunan'dır bu.

Kendini başkada (ikâme ve dolayımlarda) yitiren, özgünlüğünü yitiren, kendi"den kurtulan, onu hiç olmadığı kadar yeni ve özgün bulur. O kadar özgün ki, insan kendi kendini bile tanıyamaz. Bu, özgünleşme ile yabancılaşmanın ortak noktası ve ortak *yazgı*sıdır. O halde yabancılaşma, yalnızca genellik içinde yitiş olarak alınmamalıdır. *Gemeinigkeit*'ın *Je-mein-igkeit*'la buluştuğu noktadır bu. Genel içindeki bütün öteki̇lerin de birer öteki olduğu noktadır bu.

Onun dokunduğu ele dokunur (boşluğun deneyimi), dokunduğuna dokunmaya çalışır, bu çeviriyi yapıp yapıp yapamadığımızdan emin olamadan bunu yineler, öteki(nin) cazibesini, yabancılığını tanıdık kılmamda ötekileşir, özgünleşirim. Aramızdaki yazıdır bu. Deşifre edilerek yazılır. Aralanır. Yakınlaşmamız uzaklığımızın özgün bir deneyimlenişidir.

Mevcudiyet, bana mevcudiyetinde olmadığım şeyden geçerek varır. Dolayısıyla, ötekinin ihtiyaçlarını, acısını, arzusunu, ancak aramızda bir ekran, bir iletişim uzamı oluşturan söz, tavır, jest, durum, dekor, kılık, vb. şeylerden yola çıkarak yorumlamaya çalışırım. "Söz" burada ayrıcalığı (bu arada imzalı yazı, mektup, dilekçe,vb.) elinde bulunduruyora benzese de, söz asla mevcudiyetle örtüşmez. Bunlara ne safça bir inanç, ne de sürekli şüphe etik olacaktır. Ama bunlarla beraber yaşama (*faire-avec*) zorunluluğunun belli bir kabulünü gerektirir o. Çünkü mutlak özdeşlik, sadakat, seffaflık, bilgi talebi, barındırdığı şiddetle bütün etiği, yani ötekinin ayrı varlığını, kimliğini yok etmeye yöneliktir. Her zaman, bir kimliği olan ben değil, ötekidir. Açılmamayı talep eder.

Buna karşılık, ötekinin acısı, arzusu, ihtiyaçları ve de kimliği konusunda hiçbir bilgi talep etmemek, ilgi göstermemek de, en az kimliğini talep etmek kadar, etik bir davranış olmayacak, dayanışma adına sıfır noktasını gösterecektir.

Dayanışma, ne belli kimliklerin talebini ifade edildiği tarzda yerine getirmek, ne de kimliklerin, "gerçek" niyetlerin, ihtiyaçların, arzuların, acının bir sorgulanışıdır.

Koşulsuz bir buyruğu (Kant), üstün bir etik anlayışı olarak, dünyadaki bütün koşullara ilgisizlikle özdeşleştirmek de etik davranışın, nihayetinde burada-şimdinin sorunsal koşullarında ortaya çıktığını unutmak olacaktır.

Ama yine de *Dasein*'ın alımladığı ve yorumladığı burada-şimdinin, yani mevcudiyetin koşullarının ötesinde, onların önünde bir tutku, iki ötekiliği buluşturmayı başarabilir.

III. Bölüm

Yunus'un Buyrukları

"Hikâyet'tir: Hurufi müritlerinden biri, berbat lehçesiyle ünlüydü, kısa zamanda tekke üyelerinin alay konusu oldu. İmdi, almgan biriydi mürit. Sonunda, ağzını ancak bir kazayı, bir yılgıyı, kısacası ilençli bir olayı duyurmak için açar oldu —böylelikle lehçesinin gözden kaçmasını istedi. Ama konuşmayı da sevmiyor değildi: Giderek felaketler yaratma yolunu seçti. İşin kötüsü, temiz kalpli biriydi mürit: Uydurduğu felaketler gerçekleşmekte hiçbir zaman gecikmedi."[1]

---

[1] Enis Batur, *Şiir ve İdeoloji*; Mitos, İstanbul, 1993 (ilk baskı, 1979), s.57. Bu "hikayet"i biraz nereye koyacağımızı bilemediğimiz için, metin dışına/başına, "alınlık" olarak koyuyoruz. Enis Batur da zaten tam da bu sayfalara, "alınyazmak" adını vermiş. İlk baskısından, zamanında okuyup yitirmiş olduğumuz bu kitap ve de özellikle bu "hikayet" bizim de "alnımızı yazmış" olmasın? tam da unuttuğumuz için. Unuttuğumuz için, nereden aldığımızı, bu garip, ters mantık yapısının nereden, dışardan mı içerden mi geldiğini unutmak gerekliliğinden dolayı. Aynı, "müridin" "yaratma yolunu seçtiği" (içsellik) felaketlerin, "gerçekleşmekte gecikmemesi" (dışsallık) gibi... Bu nasıl bir mantık? Mantığın da ötesinde, "felaket" gibi "olgusal" birşeyden söz edildiğine göre, bu nasıl bir olgu zinciri? İstenç, seçim ya da "tercih"le "olay"ın olaysallığının, dışsallığının ilişkisi ne?

Yunus çözümlememiz, bu mantık yapısıyla doğrudan bir hesaplaşmaya girmese de, onunla birçok noktada örtüşüyor. Yunus da (bütün görünüşün tersine, konuşmayı olduğu kadar, aslında Ninova'yı da çok sevdiğini, arzuladığını sezinleyeceğimiz Yunus da), bu "mürit" gibi "konuşma", ya da "yaşama" buyruğunu, kendi kendisine vermesi bir şekilde yasak olduğundan, dışardan veriyor: o artık bir misyonun adamı, bir felaket habercisi. Arzusunun, ya da yaşamın gerçekleşmesinin, bir "zırh", "mesel", ya da bir "mesele", bir "ayna oyunu" ya da bir "dava" ardında, "üçüncü terim" veya "kişilerin" dışardalığından itibaren gerçekleşmesinin tek (o halde, zorunlu olarak çoğul) yolu bu: dışsal, olgusal bir buyruğu iletmek. "Sağ elin yaptığını, sol elin bilmeyeceği" şekilde geçip giden yaşam. Aynı Yunus gibi, bu "mürit" de, eğer içten içe arzuladığı felaket gerçekleşmezse, yeniden sessizliğe mahkum olacağı, ya da bir kez konuşmuş, arzusunu gerçekleştirmiş olduğu için, aynı "asma kabağı" gibi çirkin sesini, bir "gaf", bir "dil sürçmesi" gibi havada asılı kalmış, dışsallaşmış olarak göreceğinden öfkelenecektir.

(Bu metin, "Yunus'un Buyrukları", *Felsefelogos*'da (İstanbul, sayı 12, 2000, s:83-98) yayımlandığında, Enis Batur'un bir başka kitabının, *İblis'e göre İncil*'in hemen hemen tamamının "Yunus" figürüne ayrılmış olduğunu da tamamen unutmuştuk. Bilmem, bir kitabın yazılmaya cüret edilmesi için neden bu kadar fazla unutma gereklidir?)

"Kalkmak, gitmek ve haykırmak" gerekiyordu, "buyruk"tu bu, Tevrat'ta Tanrı'nın Yunus'a buyruğu.

Ya da tam olarak alıntılamak gerekirse, bunlar ünlü Macar şair Michael Babits'in *Yunus'un Kitabı*'nın ilk dizelerinden, Nicolas Abraham[2] adlı son derece özgün bir psikanalist tarafından Fransızca'ya çevirisinden Türkçe'ye aktarımız. Bu *çeviri uğrağını* ya da burada bir çevirinin dolayımı olduğunu unutmamak *gerekir.* Bu "gerekir" de bir "buyruk", ama üstü en fazla silinen, örtülmeye çalışılan bir buyruk. Çünkü *burada* (gerek bu yazının "burada"sı, gerek bu uzamzamansal dünyanın "burada"sı) her şey bir çeviri, bir çevrim, bir aktarmalar, döndürmeler, mecazlar dizisi; Tarih boyunca yansıyan ve yankılanan bir anlatı. Yankıyı, hayaletimsi bir varoluş olarak, *bu* "buyruğun" yankısı olarak da alabiliriz. Ancak ne var ki, ne kökensel olabilecek tek bir buyruktan, ne de tek bir yankıdan söz edebiliriz. Yankılar, varlıkbilimsel değerleri ne olursa olsun, tanımları gereği, girdikleri başkalaşımlar zincirinde, bütün "burada-şimdi"yi de tehdit ederler. Yani, yaşamın, capcanlı yaşamın ta kendisini tehdit ederler. Bu "tehdit" sözcüğü zorunlu olarak abartılı bir anlamda alınmamalıdır. "Buradaşimdi"yi *yerinden ederler,* kendi dışına çıkarırlar, *out of joint,* yani "çığrından", kendi "çağ"ından, zamanından çıkmış hale getirirler de diyebilirdik. "Haydi, kalk, git, haykır" diyerek, bu buyrukta yankılanan şey öncelikle ve de harfiyen (ama mecazı, yani yerinden edilmeyi, eğilip bükülmeyi, başka bir düzeyde, başka bir yer ve zamanda yinelenmeyi dışlamayan bir "harfiyen") *"yerinden etmeye"* yönelmiş gibidir; dolayısıyla *daha baştan* zamanı, şimdiliğin sakin mevcudiyeti, kendi kendine doluluğu içindeki zamanı da tehdit eder gibidir. Bu buyruk, aynı anda, hem yaşama izin verir ("yerinden edilme" olmadan, öncelikle de ana rahminin ılık sıvısından atılma, ya da yumurtanın kabuğunun kırılması olmadan yaşam mümkün müdür?), hem de onun içine *ölümün yakınlığı* tehditini sokarak yaşamı neredeyse *kendi-dışında* bir varoluşa mahkum eder. Yaşamın bu *kendinde-olmayan* niteliği, onun hem bir *rehin* alınma ya da *emanet* verilme durumu olmasını, hem de zamansallığını, yani süreli, sonlu olmasını doğrular. "Kalkmak", "gitmek", bir şekilde "geçmek", kısaca yaşanmak durumunda olan yaşam, böylece hem *özerktir,* hem de kökensel bir şekilde *bağlanmıştır,* bağlanmadır. Yalnızca *kendi ölümüyle,* onun dolayımsız olanaklılığı ile bağlanmış da değildir; belki de hep geç öğrenildiği, ya da fark edilmeden kaldığı üzere, başkasının ölümü ile bir bağlanmadır; ya da en azından başkasının ölümüyle, onun adına, bazen de sadece *ad'* dan geçerek öğrendiğimiz kendi ölümümüz adına bir bağlanmadır. Ad'ın genelliği, aynı buyruğun genelliği gibi, daha baştan ölümdür. Tikelin ve tikelliğin, *varsayılan* capcanlı yaşamın ölümü. Eğer daha baştan, bir ad' dan, yasa' dan, bir buyruktan geçerek yaşamın içine çöreklenmiş bir ölümden söz ediyorsak, bu durumda yaşam da ancak *ölümün öliimii,* ad'ın, yasa'nın, buyruğun ölümü olarak tanımlanabilir. Umutsuzca da

---

[2] Nicolas Abraham, *Jonas* (Anasemies III), Aubier-Flammarion, Paris, 1981 (Michael Babits' in *Le Livre de Jonas* şiirinin çevirisi için de bu kitaba göndermede bulunuyoruz).

olsa, ad'ın, adı verenin, buyruğu verenin ölümü düşlenir. Yunus, sonradan adını almış olabileceğini düşünebileceğimiz balığın karnında, diri diri girmek zorunda kaldığı "canlı tabutunda", en zor zamanlarında, her tekil bireyin "zor anlarına" çevrilmesi mümkün olan bir anda, Tanrı'ya, Babits'in kaleminden şöyle yakarır:

"Sana haykırıyorum, Rab / beni duyabilir misin, Tanrım! Derinliklerden / Yüksekliklere yakarıyor, küfredip günah işliyorum, / Tabutumun açık gırtlağından haykırıyorum"(s.84)

Bu "yakarış"la "küfrün", yaşam adına, yaşamda kalmak adına, istemeden de olsa, bir "dil sürçmesi" gibi zorunlu olarak birbirine karıştığı anda, N. Abraham'ın da yorumunda rastladığımız üzere (s.85), "beni duyabilir misin?" *(puisse-tu m'ouïr?")* yakarışını, Fransızca' da kulakta yarattığı karışıklıktan itibaren, psikanalitik bir kulakla *"puisse-tu mourir?"*, yani "ölebilir misin?" diye işitebiliriz.

Yasayı verenin olduğu kadar yasayı yalnızca imlemek, istemeden de olsa, bize çevrili gözleriyle yansıtanın, imleyenin de *ölümü düşlenir.* Yardıma muhtaç bir göz, yasayı imler, kendi olası ölümünü genel olarak ölüme, ve oradan da bizim ölümümüze yansıtarak, bu yankıyla bizi kavrar, yakalar. Yasanın imlenmesiyle, dolayımsızca ve de zorunlu olarak "merhamet", en azından ardında, gizliden gizliye "kendine" ilişkin bir *çıkar* (bu çıkar yüksek dereceden, "manevi" bir çıkar olsa bile) gözetmeyen, göz açıp kapayıncaya kadar, bu çıkarın hesabını yapmamış bir "merhamet" ortaya çıkmaz. İmlerin, yankıların *alımlanması,* bir başka hikâye, bir başka kurgudur (N. Abraham'ın bir sözünü farklı bir bağlamda kullanarak, şöyle de diyebiliriz: *"bu olduğumuz şiirden başka bir şey midir?"* Bu tümceyi kendi içinde döndürebilir, ve diğer çeviri olasılıklarına taşıyabiliriz : "bu olduğumuz *hikâyeden! kurgudan! masaldan* başka bir şey midir?" İnsanın varlıkbilime dayalı tek bir tanımı yapılamayacağına göre, boş bir göreçelilik içinde de bazı değişmezleri veya gizil süreçleri görmezden gelmemek için, insan denilen "olduğumuz şiir" veya "hikâyeye", varlıkbilimsel ya da sadece görüngüsel bakış açılarının ötesinde başka türlü yaklaşımlar da geliştirmeliyiz) . Çıkarlı ya da çıkarsız merhametin de ötesinde, bazen yalnızca yasayı imlediği, yansımasına aracılık ettiği için, açıkça söyleyelim, kendi ölümümüzü veya sefaletimizi hatırlattığı için, ötekinin ölümü düşlenir. Bu tekil ötekinin ölümünü düşlemekle, esas düşlenen, esas niyet, yönelim *(intentionalité)* , belki de ahlakın (Nietzsche'nin "köle ahlakı" olsun olmasın), Tanrı'nın, ya da bizde (Kierkegaard'ın deyişiyle) "korku" ve "titreme", *mysterium tremendum,* korkutan, titreten bir giz, acıma veya tiksinme, "sıtma"[3] yaratan bir durumun, kişinin ya da merciinin kendisinin ölümü, yok olmasıdır.

---

[3] Deyim, kutsal kitaptaki Yakup oğulları, Yusuf ve Eyüb hikayelerine de gönderme yapan Reşat Nuri Güntekin'e aittir. Bkz. *Miskinler Tekkesi,* İnkılap kitabevi, İstanbul, 1990. Kutsal kitaba göndermeler için özellikle bkz. s.80, s.51...

*

Birazdan göreceğimiz gibi, söz konusu buyruğun bir "içeriği" de var; aslında bir içerik de denemeyecek bir içerik bu; saf, katıksız, *biçimsel* bir tehdit, Ninovalılara yönelik bir *felaket tehditi*. Ama yalnızca onlara mı? Yaşam zaten *bu* tehditten önce de tehdit altındadır. Onun özü, yani kalıcı, tözsel bir şey olmamaklığı, şu özsel kırılganlığı, kendi karşıtını (yani, ülküsel olarak "karşıtı" sanılan şeyi), yani ölümü özünde barındırmasıdır. Demek, varlıkbilimsel bir naiflikle, ama yine de bir anlatının (masalın, hikâyenin) zamansallığı içinde duyumlanabilir hale gelen, getirilen, tanrısal buyruk da bir başka buyruğu, daha kökensel bir buyruğu, *ölüm buyruğunu yansılar*, yankılar. Buna, psikanalitik bir düzleme yaklaşsak bile, "içgüdü" teriminin bizi indirgemek zorunda bırakabileceği biyolojik düzleme düşmemek için "ölüm içgüdüsü" adını vermeyelim. Ama bir "güdümlenme"den, aynı anda hem yaşam ve hazla, hem de ölümle sarmallanmış bir güdümlenmeden, örneğin arzunun güdümlenmesinden, kendi tanımını yapmak için (verili adlar, maskeler, kılıklar, hatta buyruklar tarafından) çağrılmasından, yerinden edilmesinden söz edilebilir.

Demek bir "buyruk" daha kökensel olabilecek bir buyruğu yansılar. N .Abraham da, zaten çevirilerine "yansılamalı-şiir" *(poesie mimée;* s.7, 12) adını verir; ve de çevirilerini burada faydalanacağımız *"Yunus vakası"* başlıklı ruhçözümsel bir yorum izler. Biz de, asla burada-şimdinin mevcudiyetinde bir zamanlar bulunup bulunmadığını, vukû bulup bulmadığını, işitilip işitilmediğini bilemeyeceğimiz bir şeyin (yani, "buyruk", Yunus, yunus tarafından yutulma, olay olarak hikâyenin kendisi, vb.) yankısına kapılıp onu izlerken, N. Abraham'ın kitabının başına alınlık olarak koyduğu ilk sözlerini burada yineleyeceğiz:

"Sıtma" ya da "çürük damar" izleğine gelince: "Bu *sıtmanın* sonradan bana daha başka delilikler de yaptırdığını ilerde anlatacağım" (s.67) ; ve "yalnız, nasırlanmış yüreğimi ara sıra sızlatır gibi olan birşey var ki (...) Yumurcağın bana geçirdiği *sıtmalar* çocuk milletine karşı yüreğimde böyle bir *çürük damar* bırakmıştır" (s.121, a.b.ç.).

Bu "sıtma"nın "şiddete", burada gerçek bir aile söz konusu olmasa da, *ödipal bir şiddete* dönüştüğü, "muhabbet" ve "nefret"in ayırdedilemez bir noktaya geldiği yer ise şöyledir (aynı "yumurcak"tan söz ederek): "Evet, bu yılan gözlü oğlan, rahatımı kaçırmıştı. Artık Darüşşafaka filan gibi parasız yatılı mektebi mi olur. Olmazsa sırtımdaki gömleğimi de vermeye razıyım... Tek bu *muhabbet, yahut nefretten* yakamı sıyırayım.. ."(s.86, a.b.ç.). Ya da "Al keratayı ayaklarının altına, hani o kanatlarını tuttuğun zaman parmaklarda kirli tozdan başka bir şey bırakmayan kelebekler gibi ez" diye başlayan tümcedeki şiddet, daha sonra, bu "sahte ailede" "bacı kalfayı" oynayarak aslında "anne"yi oynayan "beyinsiz Araba" da yönelir: "Hem sade onu da değil, dilenci artığıyla büyümüş bir veletten başıma bir şehzade çıkaran beyinsiz Arabı da" (s.91).

Bu *"ödipal şiddet"*, Babits'in şiirsel yorumunda da görünüre çıkar (Ninova serüveninde, "haz" isteği ile "yıkım" isteğinin birbirine karıştığı, sağın solun birbirine karıştığı noktada): "Aniden yer gürlesin, / Şehrin kuleleri devrilsin, / Ve orada bütün Ninovalı, kendisi / Baba, ana, oğul ve kız / erkek ve kız kardeşleri / yaşayan her can yerin dibine *girsin*"*(Jonas,* s.118).

"Asla varolmamış şeyi —bu olduğumuz şiirden başka bir şey midir?— asla varolmamış şeyi divan hatırlar... Benim kendim: şiir, bu anımsama canlandırır dizelerimi."

Bu "asla varolmamış şey" (belki hâlâ "olumsuz" bir varlıkbilim kategorisi), bizim "daha kökensel" dediğimiz şeyi, daha doğrusu bir köken yokluğunda onun yerini tutan şeyi, yani varlıkbilimsel-olmayan (dolayısıyla şu ya da bu diye, apaçıklığı içinde tanımlayamayacağımız) bir izi, miras aldığımız veya almakta olduğumuz, ama alıp almadığımızın, alımlanıp alımlanmadığının hiçbir güvencesi olmayan (dolayısıyla reddetmememiz veya köken olarak başkasına mâl etmemizin, yeniden üretmemizin hem bizim özerkliğimizin hem de kökenin, örneğin "buyruğun" özerkliğinin, saflığının, kopmuşluğunun veya tam egemenliğinin güvencesi olduğu) "olduğumuz" miras veya şiiri karşılar.

Kitabı Mukaddes' in[4] Türkçe' deki klasik ve resmi çevirisi ise, *Yunus* kitabının hemen başında (1 :2) şöyle der (ayraç içindeki yorumlar bize ait):

> *"Kalk, Nineva'ya, o büyük şehre git* [her zaman büyük şehirler olacaktır, kendi gürültüsünden, söz, mal, kan, sıvı alış-verişinin —dolayısıyla "söz verme" /"sözünde durmama"; "borç verme", "bağlanma" / "borcu inkar etme"; "döl verme" "miras" /"ihanet" "aldatma" sahtekarlık", vb— gürültüsünden, kendi çıkardıkları gürültüden başka bir şey duymak istemeyecek şehirler olacaktır], *ve ona karşı çağır* [vaazlarda bulun, haykır, ilençli, onları olumlamayan laflar et, buyur, 'başına buyruk' değil ama 'buyurucu' ol, vb]; *çünkü onların kötülüğü benim önüme kadar çıktı* [M. Babits ise, doğal olarak bir basit çeviri işleminden ibaret olmayan kendi şiirinde, şu son sözleri şöyle söyletecektir Tanrı'ya: 'Benim aziz Ayağım şimdiden çirkefte yüzüyor', s. 27]"

Bu "aziz Ayak" ifadesi, bir yandan Zeus 'u, çocuklarından bir kısmını "baldırından" doğuran Zeus'u, diğer yandan da gelenekte zaman zaman "aksak" ya da "şişik ayak" *(Piedenflé)* sıfatlarını alan Oedipus'u hatırlatmakla birlikte, Babits'in, ilk dizedeki *"Kalk ve git"* in "kalk"ıyla bir "yansılama" ilişkisi kurmak istemiş olabileceği düşünülebilir. Sanki, ayaktan, ayağın kalkması ve ayağa kalkmadan itibaren, hem Yunus'a hem de bütün anlatıya edimsel bir *ivme* hareketi kazandırılmak istenmiştir. Efsanelerde, anlatılarda sıkça raslanan bir "çıkış", bir "yelken açma", bir "yol göründü", bir "yürü ya kulum" izleğidir bu. N.Abraham, bir psikanalist olarak, zaten Yunus'a yapılan bu "kalk", "ayaklan", "git" buyruğunu, Yunus'un özelinde, genel olarak bir "olgunlaşma", bütün iniş çıkışları, düşüp kalkmalarıyla bir "ergin hale gelme" anlatısı olarak çözümlemeye girişecektir.

N. Abraham'ın çözümlemesinin kendi başına taşıdığı özgünlük ve değer bir yana, şu ya da bu Psikanalitik yaklaşımın ötesinde, bizi tam da bu *"Yunus'un özelinde, genel olarak..."*ın birbirine çevrilebilir paradoksal yapısı ilgilendirecektir. Demek, burada *duyumlanabilir* bir "buyruk" olarak ortaya çıkan şey *ile* şu bir şekilde yaşanması gereken hayatın, yani bulunup, hatta icat edilip tatmin edilmesi gereken arzunun arasında nasıl bir *eklemlenmenin*, kısaca özneye ilişkin na-

[4] *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1958.

sıl bir *tekil* kuruluşun gerçekleştiğinin, ve de bu kuruluşun öğelerinin Tarih 'te nasıl *historium rerum gestarum* jestlerin yinelenmesi olarak Tarih) misali belli belirsiz ama ısrarlı olarak yinelendiğinin, yani bir *genellik*, "otomatizm" kazandığının hesabını verip göstermek gerekecek.

"Eklemlenme" deyince, *önce* iki ayrı bağımsız bütünlüğü oluşturan şeyin *sonradan* birbirine bağlanması anlaşılır; oysa bu sadece "olayın" hikâyeleştirilmesinde, imgelere yüklenişinde, ya da olayın verili bir anlatı aracılığıyla "olay" olarak tanınıp alımlanmasında, anlatının zamansallığında böyledir. Bu anlatı "dinsel" olsun, "şiirsel" olsun, hatta bilincin kendi kendine kendi üzerine "anlatığı" türden, yani bilinç öncesine ait olsun, zamansallık boyutunun, yankıların zamansallığının, bir geçikme, çeviri veya başkalaşım dolayımıyla işin işine girdiği her yerde *bilinç tiyatrosunun* ardışık bir zamansallığı vardır. Başlangıçta, ardışık olmayan bir eklemlilik var. Bu ek yerinden, öznedeki, *daha baştan* bir buyruğu duyacak, alımlayacak, bunu kendi arzusuyla eklemleyecek *veya* karşıtlaştıracak kadar özerkleşmiş bir öznedeki kıvrımdan, yani bir ikileşmeden, bir yerinden çıkmışlıktan itibaren, bilinç tiyatrosu rolleri dağıtmaya, yani dışsallaştırmaya, dahası çevresinde (yani içine doğmuş olduğu Tarih sahnesinde), onu kurmuş olan dilde ve imgeler bütününde tanıyıp, çekip çıkarmaya, *inanmaya*, yani daha önce çizildiği şeyi orada *yeniden* bulmaya, jestleri Tarih tiyatrosunda yinelemeye başlıyor. Buyruğu dışardan bulmuş, duymuş *gibi* yapıyor. Çünkü kendi bağımlı özerkleşmesi, ötekinin buyruğunun da dışsallaşmasını, giderek daha buyurucu ve özerk olmasını gerektiriyor. Özerkleşmesi, ötekinin özerkleşmesine bağımlı. Dolayısıyla bir "buyruk", bir "bağ", bir "ittifak" kurma zorunluluğu kendini gösteriyor. Ama yinelenen, ve yinelenmesi gereken bir bağ bu. Özerkleştikçe otomatikleşmesi, kendini dışsal kültür nesnelerinde nesnelleştirmesi (devlet, hukuk, örf ve adetler, vs.) gerektiği kadar, içselleşerek, yaşamı ve arzunun gerçekleşmesini ölümün yakınlığında güvence altına alması gerekiyor. Ama ne artık bırakmayan bir gerçekleşme, ne de tam bir güvence olamayacağı için (sonluluğun ya da zamansallığın yasası), zamanda bir *artık* kalacaktır. Gelecek için. . .Bu "artık"tan, ya da ertelemeden, geleceğe bırakmadan itibaren, zaman, insan, yeni nesiller, buyruğu, yaşama ve ölüm buyruğunu yeni bir şekilde alımlamaya çalışacak yeni insanlar olacaktır.[5] Sınırsız bir sonluluk dizisi...

---

[5] Yunus hikâyesinin çözümlenmesi sonunda ortaya çıkacak olan da budur, Ninova' nın bağışlanması, onlara zaman verilmesi, aynı zamanda zamanın, *zamansal varoluşun* ta kendisinin de verilmesidir... "Sağ" ellerinin yaptığını "sol" ellerinin bilmediği, bu şaşkın insanlar, geri toplayamadıkları, hakim olamadıkları bir "artık" da bırakırlar. Adaletsizliğin *(a-dike)* de kaynağı olabilecek bu "bitişememe", "hakim olamama" durumunun, beklemeye, sabra ve hoşgörüye açılmasından sonradır ki bu "zamansallık" "adaletin" *(Dike)* de temeli olur.

Babits, şiirinde (Tanrı 'nın ağzından Ninova 'nın savunmasını yaparak), sonlara doğru, bu "Tarih" ve "gelecek" vurgusunu yapar: "Önümde açılan büyük imgeler kitabından, / Tarih tarafından yazılmış / Nasıl esirgeyici ["bağışlayıcı"; *cure,' cura,' Sorge: "kaygı ", "özen ", "dikkat"*] olmayayım, geleceğe yükselen yüksek merdivenlerden?" (s.144) [bu "merdivenler", şehirdeki "insan yapısı" kültür nesnelerini imlediği kadar, belli bir *"kademe"ye* gönderme yaparak, "doğru" ya da "değil", belli

*

Bu "buyruk" önce, ilksel olarak ve ilkelden, *dışsal* bir Tanrı'nın buyruğu olarak kurgulanacaktır. Ama Yunus, bu "dışsal" buyruğu, bu "tanrı vergisi" şeyi, bağışı, sözü *içselleştirmekten*, onu olgun bir "ben"in vazgeçilmez *kurucu öğelerinden* biri yapmaktan, içe, ben'e veya bedenine katmaktan henüz çok uzaktır. Özerkliği, ona bu hakkı vermektedir. Ama o tam anlamıyla özerk değildir. Ona bağışlanan, bahşedilen bu vaizliğin, "sözcülüğün" peygamberliğin önünden, yani Tanrı'nın *önünden* kaçar. Bu "kıdem", bu "kademe", bu ani "terfi" ona fazla gelir. (Tevrat'a göre, Yafa'dan bir gemiye atlar ve düpedüz kaçar). Kuran'da *Yunus* suresi (2. Ayet) tam da böyle bir "kademe"den, bir *"doğruluk kademesi"nden* söz eder:

> "İçlerinden bir adama: 'İnsanları uyar ve inananlara, Rableri katında kendileri için bir doğruluk *kademesi* bulunduğunu müjdele! diye vahyetmemiz, insanlara tuhaf mı geldi, kafirler: 'Bu apaçık bir büyücüdür' dediler."[6]

Süleyman Ateş, kendisinden aktardığımız bu çeviriye yaptığı tefsirde, "makam", "yüksek derece" anlamlarına gelen "kadem" sözcüğünün yorumu üzerinde dururken, şüphesiz ikincil görünebilecek, ancak *"asıl anlamı"* oluşturmuş olacak bir başka anlamın da altını ısrarla çizer: "'Kadem' aslında *ayak* demektir" (cilt 3; s.1212). Bu "doğruluğa", belki de "kademe kademe", "basamak basamak" çıkılacağı anlamında, yorum ayağın kökensel, işlevsel anlamlarından mecazi diyebileceğimiz ("kademli"; "uğurlu") anlamlara doğru *yükselir:* "Yapılan her şey çalışma ile elde edilir. Çalışma da genellikle ayak yardımıyla yapıldığından, çalışmanın temel sebebi olan ayak, uğurlu iyi işler anlamında kullanılır. Bizim Türkçemizde 'Kademli' derler, uğurlu demektir."(S.Ateş, agy.). Yorumun nedensellik zincirinin değeri ne olursa olsun (örneğin, "el" yerine "ayağın" nedensiz olmayacak bir şekilde "çalışma"yla onurlandırılması, "çalışmanın *temel sebebi*" olarak görülmesi), burada şimdilik herhangi bir "uğurlu", ruhsal, manevi *yükselme* söz konusu olduğunda zaten hep *gizil* olarak varolan bir "ayağın" bu yorumda belirgin hale gelmesi, ortaya çıkmasındaki mutlu tesadüfün altını çizelim. [Bu "gizil ayak" ile "çalışma", "emek" ilişkisi, ilerde, Tevrat'ın 4. Bab'ındaki "asma kabağı" meselesine ilişkin olarak getirilen yorumlarda başka bir çeviri düzeyinde yeniden ortaya çıkacak; bu kez "asma kabağı" insan *emeğini* gereksemeyen bir işleve gönderme yapacaktır.]

---

bir "çaba", "emek" ve "çalışma"nın da hakkını teslim eder gibi]. Ya da, yine Tanrı'nın "bekleyeceğim" dediği bölüm: "Bekleyeceğim. Zamanın efendisiyim, / Asırlar, uşaklarımdır, yürürler önümde (. . .) / Artık burada olmasa da Yunus, eşek kafa / O olmasa da, olacak bir başkası."(s.126).

Kurân da geleceğe bırakma, ya da geleceğe açılma izleğini, kendi yordamınca, şöyle işler: "Sonra onların ardından, bu dünyada onların yerine sizi geçirdik ki sizin de nasıl davrandığınızı görelim" (*Yunus* Sûresi, 14.Ayet).

[6] *Kur'ân-ı Kerim tefsîri*, Süleyman Ateş, Milliyet, 1995.

Tanrı, *"insanlara tuhaf mı geldi?"* diye sormaktadır, ama herkesten önce kadim kitabın peygamberi Yunus'un ta kendisi (yani, *"içlerinden bir adam"*, yani içimizden birisi, bizden biri, tanıdık, *unheimlich* olmayan, *heimlich*, evden biri, dünyalı, bu dünyalı, düpedüz insan) garipsemiş gibidir bunu. Garipsemek ne kelime, korkmuş, ürkmüş, dehşete düşmüş gibidir; en azından Tevrat'ın anlatı örgüsü bunu verir:

> "Fakat Yunus Rabbin önünden Tarşiş'e kaçmaya kalktı; ve Yafa'ya indi, ve Tarşiş' e giden bir gemi buldu; navlununu verdi, ve Rabbin önünden uzağa, Tarşiş'e onlarla beraber gitmek için gemiye bindi"(1 :3).

Yunus, Tanrı 'ya hiçbir açıklamada bulunmadan, bir yanıt vermeden kaçar. Sanki yanıt eylemin, kaçış eyleminin kendisidir. Sözsüz bir yanıt, ve sözsüz bir kaçış. Neden kaçmaktadır? İki anlamda: kaçmasının nedeni nedir, ve kaçtığı şey, yer, bu yerdeki "şey" nedir? Kaçması gerektiğini, neden kaçması gerektiğini, bilmeyi önceleyen bir bilmeyle, sözsüz, itiraf edilemez bir bilgiyle mi bilmektedir? Genel olarak "vaizlik", "felaket haberciliği", "rehberlik", "peygamberlik" mi, yoksa özellikle Ninova 'nın kendisi, şehrin, yaşamın, iliklerinde daha şimdiden filizlenmiş yaşamın kendisi, özellikle kendi yaşamı mı onu korkutmakta, dehşete düşürmekte, ya da garipsetmekte, yerinden etmekte, evinden, yerinden çıkmış olarak yaşamaya mı mahkum etmektedir? Tevrat metninde, 1. Bab'da, Yunus'un kaçışının nedenine ilişkin hiçbir sözel yanıt, açıklama göremediğimiz halde, 4. Bab'da, Ninova macerası nihayet başladıktan sonra, "yer"in ve "şey"in kendisine nihayet varıldıktan sonra, "içerlemiş", "gücüne gitmiş" Yunus'un Tanrı 'ya şaşırtıcı bir şekilde şöyle sitem ettiği görülür:

> "Ah, ya Rab, ben daha memleketimde iken bunu söylemedim mi? bundan ötürü hemen Tarşiş'e kaçmaya davrandım; çünkü biliyordum ki (...)" (4:2).

Metne göre, Yunus "memleketinde"yken Tanrı'ya hiçbir şey söylememiş, sadece kaçmış, gemide tutulduğu fırtınada bile, öteki gemi adamlarının her biri kendi putlarına, ilahlarına feryat ettiği halde sessiz kalmıştır, ya da sessiz kalmayı *tercih etmiştir;*[7] bir devekuşu gibi başını kuma gömerek, Tanrı 'nın onu gö-

---

[7] *"Sessiz kalmayı tercih etmek"*: Bu ifade, ister istemez bizi, Yunus "yakası" ile olduğu kadar, öncelikle tektanrılı dinlerin değişmez göndergesi olan "İbrahim yakası" ile bir göbek bağı ilişkisi içinde olan, onu yansılayan, sanki gizli bir bağı yineleyen, Herman Melyille'in ünlü öyküsündeki *"Katip Bartleby* (Bir Wall Street Öyküsü)" vakasına gönderiyor (çev. Münir H. Göle, İletişim, İstanbul, 1991).
Öykü, Bartleby'nin birkaç çeşitleme dışında, her durumda değişmez yanıtı *"I would prefer not to..."* (*"...yapmamayı tercih ederim"*) üzerine kuruludur. Bu anlamda, Yunus vakası, en azından *insani döngülere*, insani *ilgilere* (bunlara, Ninova gibi bir şehirdeki "ticaret", "aldatma", "aldanma", "çıkar" ilişkileri olduğu kadar, Tanrı 'yla ilişkinin "insani", gemi adamlarında gördüğümüz gibi nair biçimi olan "dua", "yalvarına", "yakarına", "pazarlık" da dahildir), ya da yaşamın ta kendisine, en azından görünüşte *"hayır"* demesi açısından "Bartleby vakası"yla rahatlıkla karşılaştırılabilir; ya da aynı soy zincirine, belli belirsiz bir *ize* kayıtlıdırlar.
Seminerlerinde bu öyküye dikkatimizi ilk çeken ("artık" bırakmadan ödeyemeyeceğimiz borç gereği *söylemeyi yeğleyelim)* J .Derrida'dır. Bkz. Jacques Derrida, "Donner la mort", in, *L 'Ethique du don, Jacques Derrida et la pensee du don;* Royaumont Kolloğu, Aralık 1990; yayımcı: J.-Michel Rabaté ve M. Wetzel, Métalie-Transition, Paris, 1992, özellikle s.73-5.

remeyeceğini umarak, "geminin dip ambarına" sığınmıştır. Ama "üçüncü kişiler", bir Yahudi olarak Tanrı 'yla bağlı olduğu ittifak dışındakiler, putperest veya yabancılar fırtınada dua etmediğini görmüşler ve ona sormuşlardır: *"Ey sen, uyuyan adam, nen var? kalk, kendi Allahını çağır"* (1 :6). Acaba ötekiler gibi, yakarışlarda bulunduğu, O'nun adını andığı zaman zorunlu olarak küfür içinde olacağını mı düşünmektedir? Yunus hiçbir şey söylemediği halde, şimdi *"ah, ya Rab, ben daha memleketimde iken sana bunu söylemedim mi?"*, ya da "ben sana demedim mi?", "ben bunun böyle olacağını zaten bilmiyor muydum?", vb. demektedir.

Doğal olarak bir yorumcunun burada basit bir "mantık hatası" veya "anlatıda tutarsızlık" dan başka bir şey görememesi bir naiflik olur. 1. Bab'da Yunus Tanrı'ya yanıt veremezdi, aralarında bir diyalog yoktu, ilişki *bakışımlı*, evcil ya da tuhaf olmayan bir ilişki değildi. Buyruk dışardan ve yukardan geliyordu, tepeden ansızın iniyordu. Bir uzlaşma ya da pazarlık olasılığı, yaşamın ve arzunun dünyevî gerçekleşmesi için bir ödün, ya da hoşgörü olasılığı henüz gözükmüyordu. Ancak sözsüz ve bilmeksizin, bilmeyi önceleyen bir bilmeyle kaçılabilecek, ve de bu kaçış, yani yaşam sürecinde de, öteki buyruk, yaşam buyruğu gerçekleştirilirken, ölüm ya da felaketin yakınlığı *("daha kırk gün var, ve Ninova yıkılacak"*, 3:4 ; "kırk gün" ya da "kırk yıl", yaşam hep bir müddet ve mühlet sorunu) da yaşamda nasılsa deneyimlenebilecektir.

Putlarıyla rahatça ilişkiye geçen gemi adamlarından farklı olarak, Yunus'un maruz kaldığı buyruğun dışsallığını, başka bir deyişle şöyle yorumlayabiliriz: ahlaki herhangi bir buyruğun ben 'in yapısında kurucu, dengeleyici bir öğe olarak yer almasından, ben' in bu buyruk ile görece bakışımlı, evcil veya evcilleşmiş bir ilişkiyi, *garip* veya *tuhaf* olmayan bir ilişkiyi, yani olanaklı bir ilişkiyi (yani, aynı gemi adamlarının kendi ilahlarıyla girdiği, sıradan, pazarlığa ve koşullara tahammülü edebilir, arzunun güdümlenmesini üslenebilir bir ilişkiyi) geliştirebilmesinden önce, bir buyruk vardır. Ve bu buyruk garip, tuhaf, hayaletimsi bir yapıdadır. Ne özsel ne de zorunlu olarak sözseldir. (Bunu saf ve koşulsuz, dolayısıyla daha da kesinlikli bir yapıda, Kantçı "koşulsuz buyruğun" bir ön anlatısı, hikâyeleşmesi olarak görebiliriz; daha doğrusu, Kantçı buyruğun bu ve bunun gibi mesellerin anlatısal, mecazi yapılarının silinmesiyle, ama onların izinde oluştuğunu söyleyebiliriz). Bu nedenle de, eğer hayaletlerle konuşmuyorsak, bir yanıtı gerektirmez. Yunus buyruğun "kalk, git" dediği yere, Ninova 'ya değil, ama deniz aşırı bir yere, Tarşiş'e kaçmaktadır. Demek buyruk bizi aslında/sanki (bu asla karar verilemez olarak kalır) *gidilmemesi gereken* bir

---

[Ayrıca, bu yazıdaki "buyruk" *(injonction)* ve zamanın "eklem ayrılığı" *(disjonction)*, "yerinden edilme" izleklerinin geliştirilmesinde ve de bunların "adalet" istemi, talebiyle ilişkilendirilmesinde genel olarak J. Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nden (Galilée, Paris, 1993; tr. çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı, 2001, İst.) özellikle de, yazımızın başlığından da anlaşılacağı üzere, "Marx'ın buyrukları" bölümünden yararlanılmıştır. J. Derrida'nın, N. Abraham'ın M. Torok ile yazdığı *Le verbier de l'Homme aux loups* (Aubier-Flammarion, 1976) adlı bir başka kitabına da *Fors* başlıklı bir önsöz kaleme aldığını da burada anımsatmalıyız.]

yere yollamaktadır, yani yaşamın ta göbeğine. Buyruk ölüm buyruğudur, ve bizi yaşama, Ninova 'ya göndermektedir. Sanki (aslında) *yapılmaması gerekeni* yapmaya zorlar gibidir. Yunus, belki de daha başlangıçta buyruğun bu ifade edilmesi güç tuhaflığını, onun *unheimlich* niteliğini görüp dehşete kapılmış, tek bir yanıt bile veremeden, ardına bile bakmadan, nerdeyse ters yöne, "ölüme" doğru gitmektedir. Birçok kez ölümü çağırır: *"ya Rab, niyaz ederim, canımı benden al,' çünkü benim için ölmek yaşamaktan iyidir"*. Tanrı da ona iki kez sorar: *"Öfkelenmekle iyi mi ediyorsun?"* (4:4) ve "Asma kabağından ötürü *öfkelenmekle iyi mi ediyorsun?* (4:9). Yunus da yanıt verir: *"Ölüme kadar öfkelenmekle iyi ediyorum"* (4:9).

"Ninova deneyimi"nden sonra Yunus'un tavrı iyice değişmiştir. (Sanki) asla istemediği (aslında her şeyden çok istediği) yaşamına mı, yoksa ölüm görevinin "başarısızlığına" mı öfkelenmiştir? *Çünkü* Tanrı inanan Ninovalıları affetmiş, felaket gerçekleşmemiş, kırk günlük mühlet sonunda şehirlerini yerle bir etmemiştir. Ama asıl neden bu mudur? Yunus neye öfkelenmektedir tam olarak (asma kabağına mı?). Eğer Tevrat'ın 3 .Bab' ında dendiği, ve de Kuran' da da teyid edildiği (" *Yalnız Yunus 'un kavmi inanınca, dünya hayatında onlardan rezillik azâbını kaldırmış ve onları bir süre daha yaşatmıştık", Yunus,* 98.Ayet) gibi, Yunus'un mesajı "Ninova denen Musul halkı" (S.Ateş, s.1259) tarafından alınmış ve başarılı olmuşsa, yani kutsal metinlerde yazıldığı gibi herşey yolundaysa, neye öfkelenmektedir tam olarak? Yıkımın gerçekleşmemesine, böylece de *kendine göre* "yalancı peygamber", sözü yalan çıkmış peygamber olmasına mı? Eğer Yunus'un yıkımın gerçekleşmesi gerekliliği konusunda, yani Ninova' da yıkım cezası için gerekli koşulların hâlâ sürmekte olduğuna dair bir inancı, buna delil olarak gösterebilecek *bilgisi* varsa, bu bilgi Tanrı'da da olmalıdır şüphesiz. Tanrı görmüş olmalıdır. O halde neden yıkım gerçekleşmemekte, ve Yunus kendini "yalancı çıkmış" gibi algılamaktadır. Yoksa Yunus, Tanrı' dan daha acımasız, hoşgörüsüz, köktenci midir? Hem kime karşı? Ninovalılara karşı mı, kendine karşı mı? Yoksa Ninova'da bu "kırk gün boyunca" olan bitenler, sonunda her şey yolunda gitmiş olsa, inanma sağlanmış olsa da, kutsal metinlerin söylediğinin *ötesinde* midir?

*

Şüphesiz metinler *özetle*, Tanrı'nın Ninovalılara hoşgörülü davrandığını, merhamet ve acıma gösterdiğini örnekleyip söylüyorlar. Ama ayrıntıda, "asma kabağı" meselinde olduğu gibi, başka bir şeyi de kurguluyor olabilirler. Yorumun burada, Tevrat'ın mantıksal tutarsızlıklarla dolu bir kitap olduğu sonucuna varmasından çok, metnin birden fazla "söylenmeyeni" olan, "itiraf edilemeyen" bir simgeler zinciri, şiddete maruz kalmış gibi kesintili ve silintili bir anlatımın, meselsi bir anlatımın, yani yerineler (alegori) kullanan bir anlatımın yapısına sahip olduğunu teslim etmesi gerekir.

Yunus belki de aslında deniz-aşırı bir yere, Tarşiş'e değil, denizin, *sıvının* ta kendisine, ana rahmi gibi onu kuşatıp yeniden görünmez yapacak denize kaçmaktadır. Oradan da bir dizi ikame yoluyla, gemiye, sonra *"geminin dip ambarına"* (1 :5), oradan da rahatsız edilince, yine denize, bu kez gemiden fırlatılmayla, kendi isteğiyle, ama "üçüncü kişilerin", başkalarının, gemi adamlarının fiziki gerçekleştirimiyle (*"Beni kaldırıp denize atın; deniz de size karşı yatışır, çünkü benim yüzümden bu büyük fırtına..."* 1:12), ve oradan da "yunusun karnına" kaçmaktadır. Zincirleme bir şekilde kendi kabuğunu, evini, çıkmış olduğu, yaşam ve ölüm buyruğuyla çıkmak zorunda bırakıldığı evini aramaktadır. Zincirin son halkasını, 4.Bab'da, Yunus'un Tanrı'ya küstüğü, içerlediği bölümde, Yunus'u inzivasında kızgın güneşten koruyan "asma kabak fidanı" (4: 6) oluşturacaktır.

Aynı, "yunusun karnına girişi" basit bir ayrıntı olarak göremeyeceğimiz gibi, "asma kabağı" da anlamsız bir ayrıntı değil, bir meseldir. Belki de bir "mesele", ya da *problemata* sözcüğünün "kökensel" anlamına uygun olarak, korunmaya yarayan bir *"zırh"*, son derece görüngüsel, imgesel, hatta şeysel bir korunaktır. Ama en fenomenal, en görüngüsel korunak *gizlemeye* de yönelik olabilir, aynı "zırh" ya da "zarf', sorun ya da mesele gibi; aynı bir meselin *gösterdiği şeyi gizliyor* da olması gibi... 4. Bab'daki "Asma kabağı"nın, 2. Bab'daki balığın karnında, midesinde, sindirim organlarının denizin hareketlerini yansılayan devinimi içinde, bir korunmadan çok bir cezalandırılmaya benzeyen, hayata ters tarafından giriş yapmak gibi, kimsenin tercih etmeyeceği, dünyada yaşam alanlarının paylaşılmasında en kısmetten yoksun (*"Çevremi engin aldı,' / Başıma yosunlar sarıldı"*; Tevrat, *Yunus*, 2:5), en dışkısal, en lağımsal ikametten bir farkı var gibi gözüküyor. Dikkatli bir okuma, bu kısmın Yunus'un tek *"sevindiği"* yer, veya "şey" olduğunu görecektir:

> "Ve Yunus'u kötü halinden kurtarmak üzre, başına gölge olsun diye, Rab bir asma kabak fidanı hazır edip onun üzerine çıkardı. Ve Yunus asma kabağından ötürü *büyük sevinçle sevindi"*(4:6, a.b.ç.)

Asma kabağı, aynı zamanda, aynı yunus balığı gibi bir bağış, bir Tanrı lütfudur. Tamamiyle Tanrı 'nın tasarrufunda olan bir veri, ya da vergi, hâtta yetenek. İşlevi, belki de yalnızca "güneşten korunmaya" indirgenemez olan, doğallığıyla, "tanrı vergisi" olmaklığıyla, dolayısıyla insan iradesinin ötesinde ya da erimi dışında yapısıyla, bir "refleksi", "istemsiz refleksi" anımsatır. N.Abraham, Babits'in şiirsel göndermelerinden itibaren, bir psikanalist olarak, bu "asma kabağı"nı organlar arasında bir organda, en "şeysel", en "doğal", en "istem dışı", en hazza ilişkin bir organda konumlamakta gecikmeyecektir (s.131). Bu organ, aynı zamanda en az "şeysel", ama en az onun kadar "istem dışı" bir başka "organa", organsız bir bedene, *ruha*, ya da *"can"*a gönderme yapmakta gecikmeyecektir. Tevrat, şöyle devam eder:

> "Fakat ertesi gün sabah olurken Allah bir *kurt* hazırladı, ve kurt asma yaprağını vurdu, o da kurudu."(4:7 ,a.b.ç.)

Kuruyan bir "asma kabağı" kimin umurunda? *"İçine bir kurt düşen"*, küçük bir endişenin giderek büyüyüp kıvrandırdığı, hâtta- Tanrı 'ya "öfkelenmeye" kadar götürdüğü Yunus'un dışında kimin umurunda? Rab Yunus'a sordu: *"Asma kabağından ötürü öfkelenmekle iyi mi ediyorsun?"* Ve Yunus yanıt verdi: *"Ölüme kadar öfkelenmekle iyi ediyorum"*(4:9). İşte bakışımlı bir ilişki. Bir soru var, işitiliyor, işitilmekle kalınmıyor, yanıt, karşılık veriliyor. Neredeyse putperest gemi adamlarının kendi ilâhlarıyla girişmekte tereddüt etmedikleri türden, teklifsiz bir ilişki, istemeye, duaya, karşılık beklemeye, ve de hâtta küfür ve intizara bile yol açan ilişkiler ağı açılmıştır Yunus'un önünde. Yunus bir kez *yaşamış*, ve buyruğu, artık soyut ve hayaletimsi bir şekilde değil, somut olarak, hâtta bir "kurt" biçiminde almış, içselleştirmiş, bedenine ölüm buyruğu olarak katmıştır. Yunus'un "içine bir kurt düşmüştür", ama buyruğun, ya da ahlak yasasının, ölümün yakınlığının kabulünün, dolayısıyla yaşamın ta kendisinin de bütün çiğ gerçekliğiyle kabulünün tümden içselleştirilmesi için yeterli olmamıştır bu.

Tanrı, "asma kabağı"nın bütün insan iradesi üstündeki işlevini anımsatır; bunu Yunus'a hoşgörü dersi vermek için, onu köktencilikten, her ne pahasına olursa olsun felaket, Ninova'nın ya da genel olarak insanlığın yıkımını istemekten vazgeçirmek için yapmak ister sanki. Onu bir türlü girmek istemediği, reddettiği yaşam döngüsüne sokarak, gemi adamlarından denizdeki balığa kadar her türlü serüvene sokarak, oradan da "üç günlük yol genişliğindeki" (3:3) büyük şehir Ninova'ya sokup (bu şehirde olanlar, kutsal metinlerin betimlediğinin ötesinde, istemsiz, "nöro-vejetatif' bazı imgeler ilham etmiştir şairlere, özellikle de Babits'e; N.Abraham Yunus'un şehirde ötekilerle olan ilişkisinde iki "gaf', bir de "anti-gaf' ayırt eder, s.105-117) hazzı ve ölümün yakınlığını *deneyimletip*, bu nihai hoşgörü dersini, henüz içi boş, yalnızca biçimsel bir buyrukla, yani sadece *söz* yoluyla değil, ama *edimsel olarak*, "hayat dersi", "hayat mektebi" şeklinde vermek istemektedir sanki. Belki de bu *edimsellik*, Tevrat'ın, örneğin Kuran' dan farklı olarak, neden imgesel, hatta sinematografik bir yapıya sahip olduğunu, "doğru mesajlar"ın, "iyi içerikler"in iletilmesinden, durmaksızın yinelenip anımsatılmasından farklı bir yapıda olduğunu da açıklar. Tevrat dört "bab"da, ya da "sahne" de olay örgüsünü veren, kesintili, kurgulanmış, söylenmeyenleriyle imgelemi canlandırıp yorumu alevlendiren yapısıyla "daha az ideolojik", daha fazla imgeleme, tutkulara, fantazmalara hitap eden bir edebiyatın örneğini verir.

"İçe düşen bu kurt", asma kabağına musallat olan bu küçük yaratık, yalnızca Tanrı 'nın iradesine bağlıdır sanki, insan "emeği" bunda bir hiçtir. Tanrı'nın malıdır. Aynı buyruk gibi kökeni dışardadır. Ama gelip insanın en içerisine, en mahremine yerleşir. En tanıdık şey, burada sonsuzca bize yabancı, bizim içimizdeki sonsuzca bizim dışımızdadır *(Unheimlichkeit)*. Yunus'un asma kabağının kavrulmasına acıması, bir nesneye olan acıma *(hetero- affection)* değil, bir kendine acımadır *(auto-affection)*. Öz sevisi yaralanmıştır. Ama artık bir "endi-

şe"si, küçük bir kurtçuğu, bedenine kiracı gibi yerleşip ikamet edecek bir ruhu vardır. Tanrı *yaşama evet deme* meselini nihai olarak şöyle bağlar:

> "Sen emeğini çekmediğin, ve büyütmediğin asma kabağına acıyorsun, o kabak ki, bir gecede çıktı ve bir gecede yok oldu; ya ben Ninova için, o büyük şehir için acımayayım mı?"(4: 10-11)

*

Ölüm isteme, başkaları ya da kendi için ölümü isteme izleğinin karşısına çıkan bu *yaşama evet* deme olumlaması, yaşantının, deneyimin, dolayısıyla *öteki-ile'nin*, ya da Heidegger'in deyimiyle "ile-olmak"ın *(mit-Sein)* indirgenemez uğrağından geçtiği halde, yine de "kendine acıma"dan *itibaren* "ötekilere acımayı" öğrenmek zorunda olduğumuzu mu anlatır bize? Ama daha çok, bu "itibaren"in soykütüksel yönünü, doğrultusunu çiziyor gibi göründüğü bir çizgisellikten çok, "öteki-ile" ve "kendi-ile"nin sarmallandığı, ve de "öteki" ile "kendi"yi ayrı ayrı süreçler haline getiren, "kalk, git, haykır"ı, yani "yaşa" buyruğunu da olanaklı kılan bir kilit noktadan, daha doğrusu kilitin açıldığı, yerinden çıktığı bir noktadan, yerinden çıkmış ama "açıcı", hattâ "uçurumsal" bir eklem yerinden söz edilemez mi? Daha işin başında, buyruğun alımlanmasının başında, Yunus'un "içine bir kurt düşmemiş" miydi? Bu "kurt" ya da içini bir "hastalık" gibi kemiren "küçük endişe", daha baştan, bütün yaşanmışlıktan, deneyimlemeden önce iş başında değil miydi? Öyle ki, bu "erken düşmüş kurt", yaşamdan önce yaşama karşı bir tavır geliştiriyor, ve de buyruğun aslında sanki yapılmaması gereken bir şeyi yapmaya zorladığını, onunla oyun oynadığını sezinliyordu. Tevrat'taki Eyüp figüründe olduğu gibi, yaşam sanki hep hiç istenmemiş, başlamayı hiç istemiş olmayacağımız (*"Doğmuş olduğum güne lanet olsun"*, *Eyüb*, 3:3) bir oyuna mahkum olmak anlamına indirgeniyordu.

Yunus da, saflığının Tanrı iradesinde, yani kendi istenci dışında, "üçüncü kişilerin", hâtta "hayvanların" (balık), ya da "istemsiz", "doğal" süreçlerin dolayımıyla gerçekleşen bir dizi yaşam serüveninden geçerek bozulduğunu deneyimleyerek, öteki (genel olarak Ninova, ya da diğer "üçüncü terimler") karşısında kendi zaaflarını, kendi (başta İbn-i Arabi olmak üzere, klasik yorumcuların da Yunus'un adından itibaren ilişkilendirdikleri kavram olan) *"nefsini"* hareket halinde, iş başında görmek, "kalkma, gitme ve haykırmada", ya da "öfkelenmekte" görmek, böylece de ötekilere daha hoşgörülü olmayı kendi *nefsinin aynasından*, adına yaşam denilen, "Tanrı 'nın tuttuğu", ya da bu mecazın "şeyleştirici", "tutan" ve "tutulanı" ayırıcı naifliğinden kurtulabilirsek, tutan' ın da tutulduğu, gözünün alındığı ya da merhametten çok hoşgörüyle, yani kendi verdiğinin kendisine geri verilmesi, geri gönderilmesiyle, *yansımasıyla* tutulduğu, belki de gözünün kamaştığı şu aynadan (ya da sinema perdesinden - yunusun karnı, yansıların, hayallerin, karabasanların görüldüğü, Platoncu bir

mağara, ya da her şeyin "tersten", "tepetaklak" şekilde göründüğü bir *"camera obscura"* değil midir?) itibaren öğrenmek zorunda kalmıştır.

Yazımızın başında da yansımalardan, yankılardan söz ediyorduk; kökeni tespit edilemez, belki de asla varolmamış şeylerin oluşturduğu varlıkbilimsel olmayan, ancak bir *olanaklılığa* da işaret eden bir iz kavramından itibaren yansımalardan söz ediyorduk. "Ayna" benzetisi de herhangi bir *varolanın* kendini ışığın oyunu sonucu yansıtmasına indirgenmediği takdirde, "dünya sahnesi"ni, yani "olduğumuz şiiri" (anlatı, ya da masalı) anlamamıza yardımcı olabilir.

İbn-i Arabi de, *Fusus iil-Hikem*'de,[8] "nefs" sözcüğünü ilişkilendirdiği iki bahisten ("Yunus" ve "Şit" bahisleri) birinde, Şit bahsinde "ayna" benzetisine başvurur. Ve bahis, mutlu bir şekilde, olanaklılığın *(Mümkün)*, ya da istidatın ancak *"Başka varlık"*, *"başka bir varlığın yardımıyla"(s.52)*, yani "vasıtayla"(s.42), dolayımla gerçekleştiği üzerine biter. "Şit" sözcüğü, Adem'e verilmiş, daha doğrusu "üflenmiş", yani "nefsedilmiş" tanrı vergisi anlamına gelir (s.37). Bu "vergi", Yunus söz konusu olduğunda, onun payına düşen yaşam biçimi, yani verdiği sözü "tutamama", "tutarlı" bir vaiz olamama, vb. olarak yorumlanabilir. Bahis, bu "verili" yeteneğin ya da nefsin gelişim olanaklılıkları üzerine gelişir, ve zamanın önemi, yani "acelecilik" ve "gecikme" *("çünkü insan aceleci yaratıldı"*, s.37) sorunları vurgulanır." Acelecilik" ve de "bekleme", daha doğrusu "beklemeyi bilme", Tevrat'taki meselin "ana fikri" olduğu kadar, aynı zamanda Kuran'daki *Yunus* Süresinin de temel izleğidir. İlan edilen felaketin, yıkımın, ölüm buyruğunun yerine niçin getirilmediği, af ve hoşgörü, doğrudan, "beklemesini bilme" izleğine bağlanır:" *İnsanların, hayrı acele istemeleri gibi, Allah da onlara şerri acele verseydi, süreleri hemen bitirilmiş olurdu"* (Yunus Süresi, II.Ayet); ya da peygambere hitapla, *"De ki: 'Gayb, Allah'ındır. Bekleyin, ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim" (20.Ayet);* ve aynı buyruk 102. Ayet'te harfiyen yinelenir. Ayrıca *İsra* Süresi (II) de, Yunus'u, ya da onun gibi "öfkelenen", derhal, dolayımsızca, aceleci bir şekilde yıkımı isteyenleri kasteder gibi, "insan hayra dua eder gibi şerre dua etmektedir, insan pek *acelecidir"* (a.b.ç.) der.

"Ayna" benzetisi, tam da "tam yansıtma"nın olanaksız olduğu, "verilen" yeteneğin, nefsin, *ayn'ın* kendini birebir yansıtamaması noktasında, bir anlamda işi karmaşıklaştırmak, dolayımların, yansımaların, gecikmelerin hesabını verebilmek için devreye girer. *Ayn*, kendiliktir, verili, verilen şeydir. Ama "kulun kendi istidadına şuuru yoktur" (İbn-i Arabi, s.39), yani olanaklılıklarını tam olarak bilemez." Ancak haline şuuru vardır" (agy) , yani, ancak o andaki mevcut halini bilebilir.

> "Bakılan bir ayna gibi Sen o aynada suretleri yahut kendi hayalini ancak onun içinde gördüğünü bilirsin, fakat onu *göremezsin.* Allah bunu Zatî tecellisi için bir misal olmak üzere gösterdi ve onu karşımıza koydu ki, kendisine tecelli

[8] Muhyiddin-i Arabi, *Fusus iil-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, M.E.B., İstanbul, 1992. Göndermede bulunduğumuz bölümler, özellikle II. Fass ("Şit Kelimesinin Nefs Hikmetinin Özü") ve XVIII. Fass'tır ("Yunus Kelimesindeki Nefsî Hikmetin Aslı").

erişen şey onu *görmediğini* bilsin. Görme ile tecelliye bundan daha uygun misal yoktur." (s.42, a.b.ç.)

Aynada, onun karmaşık, olanaklılıklar alanında devinen, hayaletimsi yapısında, aynı zamanda kişi *hem* kendi nefsini seyretmekte, "fenomenler", "tecelliler" olarak kendi başına gelenlerin, maruz kaldıklarının bilincine erişmekte, *hem de* Tanrı kendi tecellilerini seyretmekte gibidir. İki taraf da bir "ayna"ya, bir "vasıta"ya, "olay"a, "fenomen"e, "görüngü"ye, bir dolayıma gereksinim duyar gibidir: "Nefsini görmekte hak senin *aynandır*. Sen de onun esmasının zuhuruna ait hükümleri görmesinde onun *aynasısın*." (s.43, a.b.ç.). Aynada "her iki taraf' da birbirinin gördüğünü görmemekte, aynada başka başka şeyler görmektedir. Karmaşıklık, ya da karmaşa, *bakışımsızlık* şöyle açıklanır:

> "Şu hale göre aynada beliren suretin sağı bakanın sağına, bazan da sağı solına karşı gelir. Bu da çok kerre aynalarda böyle görünmesi adet hükmünde olduğu içindir. Bazan da adet dışı olarak sağ sola karşı gelir ve o zaman hayal tersine görünür. Bu çeşitli görünüşlerin hepsi hayali gösteren aynanın değişik suretler vermesindendir. Biz bu hakikati bir ayna menziline indirdik (ve böylece temsil ettik)."(s.51).

Ortada, yapay bir karmaşıklaştırma, aynaları, yansıları, artık "sağın" ve "solun" bile saptanamayacağı, "seçilemeyeceği" şekilde çoğaltma çabası sezinlenebilir. Ama söylendiği gibi, karmaşık bir ilişkiyi "temsil etme" çabasından başka bir şey değil bu. Yine de bu "ayna" benzetmesi, Tevrat'taki *Yunus* bölümünün sonundaki Tanrı'nın sözlerinin bir açıklaması olarak görülebilir:

> "... o büyük şehir için acımayayım mı? o şehir ki, orada *sağını ve solunu seçemeyen* yüz yirmi binden ziyade insan, bir çok da hayvan var."(4:11).

İnsanla, varolanla Tanrı arasında bir "kendi suretinde yaratılma" ilişkisi olmakla birlikte, bu "suret" basit bir kopyaya veya yansıya indirgenmez. Ama bir *"kendi sırrını kendine açıklama"* ilişkisi de vardır:

> "Yüce ve eşsiz Tanrı, sayıya sığmayan güzel isimlerinin *âyan-ı sabite* alemindeki suretlerini *görmek diledi*. İstersen —başka bir ifade ile— Tanrı Vücut ile vasıflanmasından dolayı emri hasreden toplu varlık aleminde *kendi aynını görmeyi* ve bu görüşle *kendi sırrını kendine açıklamayı* murat etti diyebilirsin."(İbn-i Arabi,s.22, a.b.ç.)

Bu "ötekine gereksinme" mantığı, bizi yalnızca yüceliğiyle "Başka varlık" adını alan Tanrı 'ya değil, diğer "başka varlıklara" da, "her öteki tümüyle ötekidir" *(tout autre est tout autre)* önermesindeki eşsözelliğin (totoloji) ötesindeki bir anlamda da götürebilir. "Öteki" kertesi, ötekinin dolayımına ya da "yardımına" gereksinme, İbn-i Arabi 'nin fenomenolojik açılımında, ya da "dünya sahnesini", aynalar, yansılar, kılıklar, yanılsamalar toplamını oluşturan tecelli mantığında indirgenemez gibi gözükür:

> "Mümkün'ün ne olduğunu, onun nereden geldiğini ve ne sebeple mümkün olduğunu ve onun nefsinde ancak *başka bir varlığın yardımıyla* vâcip olduğunu ve

kendisi için *Vücup* gerekli olan bu *Başka varlık'ın* nereden yani hangi sebepten gerçek olduğunu" (s.52)

bilmekten söz ettiğinde, tek tek öteki tikel bedenlerin, bedenleşmelerin, ya da "nefislerin", nefeslerin, solukların *hakkını teslim eder* gibi gözükür. "Yunus" bahsinde, yine "nefsi" ele aldığında, çeşitli "tecellilere", *değişik, farklı* olana "cevaz" vererek şöyle der:

"Hak arayanın mizaç ve istidadına göre *değişik* tecelliler gösterir, yahut arayanın mizacı Hakk'ın *çeşitli* tecellileriyle değişir. Hakikatler alanında bu görüşlerin *hepsi de caizdir"(s.241,* a.b.ç.).

İbn-i Arabi varolanlarda olduğu kadar Tanrı'da da bir "*çokluk*" görür: "çünkü muhakkak insan çok taraflı bir bütündür. Tek cepheli bir mahluk değildir. Tek bir varlık olan Hak da böyledir. İlahi isim ve sıfatlarıyla bir *çokluk* arzeder." (s.240, a.b.ç.). Yunus bahsinde yoğunlaşan bu "çokluk" ve "görecelilik" fikri, meselin ana izleğine, acilen, bir acilci gibi, Ninovalılar karşısında "felaket", yıkım", cezalandırma, kısaca ve kestirmeden "*kısas*" isteyen Yunus'a verilen "beklemeyi bilme", "hoşgörü" ve "sabır" dersine, zaman dersine, "sağını solunu şaşırmış" görüngülerin yüzeyinin *ötesini* görme dersine uygun düşer.

Bu "öte" de, aynada olduğu gibi hiçbir zaman görünmez, artık fenomenal olmayan bir *sır*, bir muamma olarak bırakılarak zamanın, geleceğin, gelecek olanın önünü açar. Birikmiş bir "fazla", artık hakim olunamayan bir "artık" olarak Tarih'i, mirası, "olduğumuz şiiri" de olanaklı kılmış olan bu sır, asla "saklı" anlamına indirgenemeyen, apaçık ortada duranın sırrı olarak, aynalar ya da görüngüler oyunu gereği "sağını solunu seçememe" gibi bir duruma da işaret eder. Ama gelecek ve zaman da, ancak ve ancak "sağ elinin verdiğini, sol elinin bilmediği" bir ortamda, cömert bir *bağış* ve *bağışlama, bağışlanma* ortamında olanaklı olur. Yalnızca sözlükbilimsel olmayan bu "bağış" ağı, kimin kime neyi verdiğinin artık bilinemeyeceği, kökensiz bir veri ağı oluşturur, ve geride sonsuz bir borç, artık, adaletsizlik ve olanaksız bir *adalet olanağı* bırakır.

Yunus, buyruğu ilk aldığında, nereye, ne için yola çıkacağını "bildiğini" *sanıyor* ve kaçıyordu. Oysa buyruk yaşam sırrını da içinde barındırıyor, aslında "sağ eliyle verdiğinden" farklı bir şeyi belki de "sol elinden" veriyordu. Ölüm buyruğu yaşam buyruğunu, yaşam buyruğu da ölüm buyruğunu içinde barındırıyordu. Sanki Tanrı, Yunus'a *Yeryüzü Nimetleri'nin* yazarının Nathanael'e dediği gibi davranıyordu:

"Eğer Menalque olsaydım, *sana rehberlik etmek için sağ elini alacak, ama sol elinin bundan haberi olmayacaktı* -ve tutulan bu eli zaman geçmeden, şehirlerden uzaklaşır uzaklaşmaz, bırakacak, ve sana *'unut beni'* diyecektim."[9]

---

[9] Andre Gide, *Nourritures Terrestres* (Yeryüzü Nimetleri), Gallimard, 1921, s.10, *a.b.ç.* A. Gide'in izleği de, İbn-i Arabi'nin "ayna" benzetisiyle örneklendirdiği, *paradoksal* bir yapıya sahip "tecelli" mantığından uzağa düşmez. Roman şu paradoksla başlar: *"Her varolan Tanrı 'ya işaret eder, ama hiçbiri onu açımlamaz. Bakışınız bir varolan üzerine konaklanır konaklanmaz, her varolan bizi Tanrı'dan uzaklaştırır"* (s.13, a.b.ç.). Ama bu saptama, belki İbn-i Arabi'ninkinden (bu arada Yunus'unkinden de)

IV. Bölüm

Din; onun hakkında bildiğim iki veya üç şey[1]

"her nerede ki iki veya üç kişi olacaktır..."
(Matta,18:20)

Din üzerine bir "inceleme"ye sayı ile, *sayarak*, sayıyı başa, başlığa alarak, (henüz "sayma" ile "sayma" eşsözelleri, "sayma" ile "saygı" arasında hiçbir ayrıma gitmeden ve bu ayrımın öncesine geçerekten, daha doğrusu geçebilirmişim gibi yaparaktan) başlayabilir miyim? Geleneğe göre, gelen ve varan (ve de geldiği ve vardığı kadarıyla adı ihanet olsun veya olmasın) belli bir gelenek çizgisine

---

[1] Başlığın ikinci kısmı, *"onun hakkında bildiğim iki veya üç şey"*, doğrudan J.-L.Godard'ın filmlerinden birinin başlığına göndermede buluyor. "O" (*"elle"*) bu filmde, kuşkusuz , erkekler arasında yaygın bir "kanı"ya göre, hakkında daima "pek az şey" bilinen "kadın"ı imler. Başka bir deyişle (bu dişi "o" zamirinin, Fransızca'da din anlamına gelen "religion" sözcüğünün de dişi olmasıyla yaratabileceği belirsizlikle oynayarak), o'nu ancak biçimsel, dışsal olarak, veya dar anlamda, hatta İslam ilahiyatını konuşturarak, *"zahirî"* bir şekilde, niteliklerinin basit bir dökümü, sayımı aracalığıyla tanıyabiliriz. Bu da bir "say-gı" (sayım, hesaba katma, kale alma, göz önünde bulundurma) biçimidir. Ancak en iyisi olup olmadığını nasıl bilebiliriz?
Bu film üzerine G. Deleuze şunları yazıyordu: "Böylelikle Godard, *"Deux ou trois choses que je sais d'elle"*e ilişkin olarak, kameranın gördüğünü nesne, film kahramanının gördüğünü ise özne olarak adlandırır, bu ikisinin toplamını alıp, 1+2=3, nihai özdeşliğe, 1+2+3=4, yaşama varır (*Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard*, s.393-396)" (G.Deleuze, *L'image-temps, Cinéma II*, Minuit, 1985, s.193). Bu fikirler Deleuze'ün kitabının üretken yapısını verir: Eğer 1 ve 2 arasında (modern sinemanın çerçevelemesinde, "söylenen" ve "görülen",vb. arasında) "irrayonel" ("köklü"; terim matematik serilerden ödünç alınmıştır) bir kesinti varsa, 3 ne 1 ne de 2 tarafından kapsanan (dolayısıyla da açıklanan) birşey olacaktır: Bu R.Barthes'ta "üçüncü anlam"dır. Demek, "üç", "üçüncü", bütün düzeni (*nomos*, ad, sayı) alt üst eder, yaşama ait olan şeyi yaşama geri verir. *"Zahirî"* (dışsal) ve *"batınî"* (içrek), belki "irrasyonel bir kesinti" olaraktan, meydana gelmesinde aracılık etmiş oldukları *ötekinin icatları* önünde silinir ve gerilerler.
Ayrıca, inanç sinema arasındaki ilişkiler üzerine Deleuze'ün şu çok güzel satırlarına (a.g.y., s.221-225) göndermede bulunuyoruz : "Modern bir olgu şu ki, artık bu dünyaya inanmıyoruz" (s.223). Demek , "klasik bir olgu" , ve hatta Lucien Febvre'e göre 16.yy.'ın sorunu, öteki bir dünyaya "inançsızlık" oluyor (bkz. L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*, Albin Michel, Paris, 1942). "Burada sorun oluşturan inanmama, öteki bir dünyaya inanmama değil, ama insan ile dünya arasındaki *bağa* , aşka veya hayata, bütün bunlara olanaksıza inanır gibi inanmama..." (Deleuze, s.221). Demek Deleuze'ün yokluğundan kaygı duyduğu inanç olanaksızla boy ölçüşen, böyle bir inanç. Demek sinemanın, eskilerin *deus ex machina*'sı gibi, bu kino-mekhane'nin görevi, bizi inandırmak olacak. "Katolik dininde büyük bir sahneye koyma edimi, ama bir o kadar da, sinemada da , Elie Faure'un dediği gibi, katedrallerin yerini alan bir ayin biçimi yok mu?" (s.222).

göre, geleneğin başat ve baş eğdiren, evcilleştirici belli bir çizgisine göre, bunda şaşırtıcı olan veya bunu yapmayı bize yasaklayan hiçbir şey yok gibi görünüyor. Belli bir hesapçı, sayma meraklısı soyağacı (ilk doğan erkek çocuklarından itibaren, ve de arka planda sayılmayanları, hesaba katılamayanları -öteki cinsle beraber, bu arada köleden doğmuş İsmail'i de- belli belirsiz görünmeye bırakan İsrail kavimlerinin sayımı, sıralanışı "örnek bir örnek olarak" sayılabilir burada), Ademoğullarının anlı şanlı ve yasal -bu arada yasa'yı da başlatıcı- belli bir tarihsel-oluşları bize bunu yapma izni verir, ve de kutsal yazılarda *Sayılar* (Musa'nın beş kitabından dördüncüsü) ve de hatta *Tesniye* (beşinci ve son kitabı) adı altında kayıtlıdırlar. Neredeyse her dinsel etkinliğin köklerini sıkı sıkıya bağladığı alan sayılardır ; bunlardan yıllara (Musevilikte yedi yıl döngüsü), aylara , günlere (döngüsel bir düzenlilik gösteren oruç, ibadet ve bayram günleri), saatlere (günde beş kez namaza çağrı,vb.) ilişkin olanları, veya imanın beş şartı, otuziki farz,vb. sayılı ve hatırı sayılır kuralları hatırlatmak bile fazla. Kaldı ki, sayılar bir hafıza tekniği, hafızaya bir "ek" olarak işlerler çoğu zaman. Bu arada, hafız'a ve saygı'ya da (hatta göreceğimiz gibi, "iman"a da) bir "ek", yani bir "fazla": olmadığı yerde bir "fazla"... Bu durumda, bir kurum ve bir dizi etkinlikler örgüsü olarak din de, belki de bir sayı, bir ritim ve de hatta bir *arythmos*, aritmetik meselesinden ibaret olabilir. Bunun için belki, yorum açısından en iyiyi de, en kötüyü de olanaklı kılan kabala'dan söz ettikten sonra Pascal, kuru bir şekilde, "Eski Ahid bir sayıdır (*chiffre*; "gizyazı")" yargısına varıyordu. Ancak hangi kurumda durum böyle değildir ki?

Buradaki varsayımımız şu olacaktır : Sayılar, ya da daha açık olarak sayılardan itibaren düzenlenmiş ve bir ritme bağlanmış etkinlikler bütünü, sadece bu etkinliklerin (bunlara şimdilik "şey"in tutulan hesabı diyelim) sürekliliğini güvence altına almakla kalmazlar, ama "şey"in kendisini, yani bu etkinliklerin yöneldiği veya erişmeye çabaladığı bu şeyi de kurarlar; aksi takdirde, bu edimin kendisi olmaksızın, birşey olacak yerde hiçbir şey olmayacaktır. Ve de son derece şematik olarak (sonuç olarak –herşey hesaba katıldığında- bir kurum, henüz yaklaşık olarak kurumsallaşmış, hatta kurumsallaşma yolunda olsa bile, hesabı –hedefi- sonsuz ve "evrensel", henüz-belirlenmemiş, gel-ecek olarak, gerek putperestlerin Ulysses örneğinde olduğu gibi, döngüsel –dolayısıyla yinelemeli- bir biçim altında, gerekse de, önceden belirlenmiş olsa da bir beklenti ufkunun çizgiselliğine açılmış, yinelenebilirliğin de tümüyle eksik olmadığı mesihsel bir biçim altında tasarlanmış olsa bile, bir şemadan ibarettir), bu "şey", bir kurum olarak din söz konusu olduğunda "iman" olsa gerek.

Varsayımımızı daha yoğunlaştırılmış olarak, ve soru biçiminde şöyle de ifade edebiliriz : Bir "kere" ("defa"; *fois*) sorunundan "iman" (*foi*) çıkar mı (ya da varır mı)? Veya "kere" (tekrar, tekerrür), "iman" ile düşünüldüğünden daha sıkı bir ilişkiler yumağı içinde mi bulunmaktadır? Bize öyle görünüyor ki,

"kere" ile "iman" arasındaki ilişkiler, neredeyse "din" (burada kastedilen, "borç" anlamına gelebilecek olan bir "*dain*" veya "*din*"den çok, "*religion*"; kökünün, *re-ligio* veya *re-legere*'nin, belli bir yinelemeli "bağlama çizgisi" veya yeniden "toplama, toplanma" anlamına geldiği iddia edilmektedir; ama ne olursa olsun, belli bir "*re*" , yani "yineleme", sorunsalını açtığı açıktır) ile iman arasında varolan ilişkilerden çok daha sıkıdır. "Neredeyse" diyoruz ama, belki de "din", iman ve kere arasındaki bu ilişkinin ta kendisidir. "Kere" , yineleme, sayı, ve hatta demografi ("daha çok sayıda insan" anlamında) sorununa, görünmez, hatta bazen söze gelmez, söylenemez, gizli, varlığı hakkında bir karar vermemizi olanaklı kılan bir kanıtı , apaçık bir işareti (görüngübilimin baş sözcüğü *Zeichen*'in çoğul ve indirgenemez anlamlarından biri) olmayan imandan çok daha fazla bel bağlayan (bunları "hesaba katan", "sayan" anlamında) dinin stratejilerinin kaynaklandığı yer belki de burasıdır. Bu oldukça kurnaz bir stratejidir; ama eğer hiçbir şey yerine birşey olması isteniyorsa, şüphesiz gerekli bir strateji : imana erişmek için (bir bakarsın olur diyerek) "kere"den geçilir. Mallarmé ise ünlü şiirinde, "Zarla şans dönmeyecek" diyordu...

J. Baudrillard, Leibniz'e gönderme yaparak "büyük felsefi soru eskiden şuydu: 'Niçin hiçbir şey yerine birşey var?', diye yazıyordu, sonra da hemen ekliyordu : "Bugün hakikî soru şudur: 'Niçin birşey yerine hiçbir şey var?'.[2] Bu soru aynı zamanda burada bizim sorumuz da olacak (ya da geçiçi bir sözdizimiyle: Niçin "şeylerin kendileri" değil de sayılar(ı), hayaletler(i) var/kaldı? Bu "varolma" nasıl bir "varolma"?vs.). Bunun nedeni pek o kadar, bugün artık imanın olmadığı olgusundan dolayı belli bir nostalji veya üzüntü duyulması olmayacaktır (bundan bir neşe duyulması için de ortada bir neden yoktur; ancak ne var ki , paradoksal bir şekilde, bir *üçüncü*-olarak-makinalara emanet edilmiş (güven ve inançla teslim edilmiş) olduğunu göz önünde bulundurursak, bugün *gün*'e giderek büyüyen ve sarsılmaz bir inancın olduğunu söyleyebiliriz). Çünkü, bugün daha çok, güven temeli üzerine kurulu ilişkilerin veya imanın, kendi protezleri veya *Ersatz*'ları altında, ya da diyelim sık sık karşılaşılan (dolayısıyla özü gereği yinelenebilir ve de giderek *sayısal sonsuz*'a[3] yaklaşan) yazılı sözleşmeye ilişkin (*contractuels*) işaretler ardında

---

[2] *Le crime parfait*, Galilée, Paris, 1995, s.14 (*Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil, Ayrıntı yay., 1998, s.12).

[3] *Sayısal sonsuz*'dan burada anlaşılan şey, bir yandan Levinas (*Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961) anlamında, sonsuzluktan farklı olarak bir "toptanlık"(*totalité*), diğer yandan da boşluğun (*vide*) sıfırıdır (E. Jabès'in bir sözcük oyununa göre, "apaçıklığın (*évidence*) sıfırı" da denilebilir. Çünkü Jabès, "*évidence*" sözcüğündeki "*vide*" sesbiriminin altını çizer. Burada belki altını çizmek istediği şey, bir yandan "apaçıklık"ta (harfiyen, "zahirî" anlamda) bir "boşluğun" olması, diğer yandan da "*videre*"nin Latince'de "bakmak" anlamına gelmesi dolayısıyla, görme duyusuna hitap eden, her şeyin görünür imlerine indirgenmesi anlamına gelen bir "apaçıklık"taki boşluğa işaret etmesidir. Biz de bu "toptanlığı", ışığın ve sayıların, açık ve seçikliğin, sonsuzun ve gizin yerini alan egemenliği olarak anlıyor, ve bunu yerine geçtiği, ama tümüyle tüketemediği "öteki sonsuz"dan ayırmak için, geçici olarak "sayısal sonsuz" olarak adlandırıyoruz). Bu "toplanlık" veya

"sayısal sonsuz", olgusu ve tanımı gereği, son Derrida'nın daha çok anglo-amerikan bir terim olan "küreselleşme" (*globalisation*) kavramını daha belirgin veya daha "yapısı çözülmüş" hale getirmek için uydurduğu "*mondialatinisation*" ("dünyasalatinleşme") terimiyle karşılaştırılabilir (bkz. "Foi et Savoir; les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison"; in *Religion* (Jacques Derrida et Gianni Vattimo yönetiminde Capri kolloğu), Seuil/Laterza, Paris, 1996, s.42; veya "İman Ve Bilgi", çev. M. Başaran, *Toplumbilim*, N.10, s.142). Bu "küreselleşme"nin yeniden bir *Pax Romana* yaratma girişimi olup olmadığı zaten şimdiden tartışılmakta ; yani, Hegel ile kuramsal polemik halinde bir Marx'ın, daha o zamandan , 18 Brumaire'i "trajedi" ve "bulvar komedisi" (*farce*) terimleriyle çözümlemeye giriştiği, ve de o zamandan bu yana, özellikle Deleuze'ün (*Différence et répétition*, P.U.F., Paris, 1968) ve de Assoun'unkiler (Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, P.U.F., Paris,1978) başta olmak üzere son derece güzel kuramların ortaya çıkmasına olanak vermiş olan bir *tarihsel yineleme* (tarihte tekrar, "kere") olgusu mu gündemde yine? Ayrıca bu kuramsal çizginin uzantısında yer alan, ama onlardan, çok içten , özel ve itiraf (günah çıkarma? veya "cin kovma"?) tonunda, İstanbul üzerine kaleme almış olduğu tanıklığıyla ayrı bir yeri işgal eden Joseph Brodsky (*Loin de Byzance*, çev. L.Dyèvre et V.Schiltz, Fayard, Paris, 1988. Her on yılda bir önemli bir tanıklık; acaba bu tesadüfî mi?) de hatırlatılmalı: Ona göre, "ikinci bir Roma" olan İstanbul (Dersaadet,vb.), "üçüncü"sünün (S.S.C.B.) de tonalitesini vermiş olacaktır. Şu bilmecemsi zaman kipi: "geçmişteki gelecek zaman" (*future antérieur*)...

Ayrıca, bu toptanlık ya da sayısal sonsuz dediğimiz şey, J.Baudrillard'ın kavramlarından biri olan "kötülüğün seffaflığı"yla (*La transparence du mal*, Galilée, Paris, 1990), yani, söz konusu "apaçıklık"ta, veya yerini giderek baştan aşağı "*sayısal*" veya "*dijital*" bir şekilde kurulan bir "gerçekliğin" toptan saydamlığına veya "pornografi"sine bırakmak üzere, aynı zamanda baştan çıkartma, ayartma veya güven ilişkilerini de kapsayan bir yanılsamanın kayboluşunda ("katlinde", "cinayetinde") "kötü" veya "totaliter" olarak ne varsa onla ilişkili olarak "kötülüğün seffaflığı" kavramıyla da karşılaştırılabilir. Böylesine "sayısal" veya "dijital" olarak kurulan bir "gerçeklik", gerçekten daha gerçek, hiper-gerçek , ideal-gerçek olmakla birlikte , bir o kadar da hayaletimsi bir gerçekliktir. Bu, teknisyenin, yani biz teknisyenlerin gerçekliği, yani dinselliğidir; kısacası bu dünyayı "kullanan" (*pratiquant* sözcüğünün ikili anlamında; "kullanan" ve "bir dinin dışsal, görgül gerekliliklerini –vecibe- yerine getiren" anlamında) bizlerin dinselliği, dinsel dünyasıdır. Bundan böyle artık dünyada "yaşanmaz", ama bir dinin gerekliliklerini yerine getirir (*pratiquer*) gibi, dünyanın gereklilikleri yerine getirilir. Böyle, *dıştan* bakıldığında biz hepimiz müminiz, ama buradan, bu dünyaya inandığımız sonucunu kim veya hangi fenomenoloji çıkarabilir?

Sonsuz veya sıfır (burada ve şimdi) *varolmadığına* göre, sonsuza ve sıfıra ancak ve ancak yaklaşabilineceğine ; ve de onların "oldukları" yerde, artık ortada bunu yapacak bir öznenin de olamayacağına göre; burada söz konusu olan bir ölüm "deneyimi", yani deneyi yapılamayacak tek şeydir. Bununla birlikte, deneyim daima sınırların, *peras*'ın deneyimlenmesi (*expérience*'ın "*peras*"ı) olduğuna göre, *Erfahrung* ve *Gefahr* (dışsal bir "tehlike" olmaktan çok "tehlikeli bir sınav") deneyimlenebilecek (bu ada layık) tek şey olarak çıkarlar ortaya. Burada sözü edilmek istenen , deyimin alışıldık anlamında "*içsel*", yani "mistik" bir "deneyim" değil, ama dünyanın bir "üçüncü" olarak, eğer "zorunlu" sözcüğünü Heidegger'in Parmenides'in *klıre* sözcüğünü yorumladığı şekilde (*Qu'appelle-t-on penser?*, çev. A.Becker ve G.Granel, P.U.F., Paris, 1959; s.177-179, ve dev.), "vardır"ın (*Es gibt*; "o verir", "verilir", vb.) "iz"i olarak ("adettendir", "gelenektendir"i, "gelen'in gelişi böyledir",vb. şeklinde anlayabilirsek eğer bu tür bir "zorunluluğu" da anlayabiliriz. Bu, ayrıca Descartes'in "geçici ahlak"ında, "zorunluluktan erdem yapmak" derken "zorunluluk" sözcüğüne yüklediği yazgısal-tarihsel anlam yüküyle de karşılaştırılabilir) anlayabilirsek eğer, dünyanın *zorunlu bir protez* olarak deneyimlenmesidir: "Vardır" (veya harfiyen, "o verir"), ancak ve ancak "iz"den, "üçüncü"den, yani tarihsel (*geschichtlich;* gönderildiği gibi) bir "çağ" olarak "dünya"dan, ve "gelenektendir"deki gelme'siyle, veya diyelim, "bilgi-işlemsel" bir ağda olduğu gibi, gönderilerin önceden belirlenmiş bir "ağ" içersinde yer aldığı bir dünyadan *itibaren, bunlar aracılığıyla* (burada "medyum"un, "anlamdan yoksun", "acı dışı" -Hölderlin- ve de orada eklemlenen şeye -*shifting*- karşı duyarsız veya ilgisiz olduğundan, bazen ve belki de daima

yokolmuşa benzediği bir çağda, en dışsal, hatta Derrida'yla beraber diyebiliriz ki, "makinasal" (*"machinnique"*: sözcüğün ikili anlamında: "mekanik" ve "bilinçdışı") ve "otomatik" (gayri ihtiyarî) işaretleri altında "dinsel" olanın bir *geri dönüş*üne tanık olmaktayız. Ancak, *Deus ex machina*, bugün sonucu olduğumuz iddiasında bulunduğumuz Grek-Latin uygarlığının en eski icatlarından biri değil miydi? Bugün, daha dündü, dün de daima "bugün". Bu tanrısal makinaya veya dönüşe geri döneceğiz.[4] *Rücksicht nehmen* de, böyle bir "dönüş", "ardına arkasına bakma" olarak bir saygı biçimi değil midir?

Belki de her çağ kendi tarihsel "açımlama" (*révélation;* aynı zamanda "vahiy") biçimine, kendi "özel gönderi"sine [bundan, hem bir "acele", bir telgraf, uzağa gönderilen ve adı belirtilen özel bir kişiye gönderildiği için *şifreli*, mahrem bir biçimde, yabancı olan için okunaksız , özel "ailevî bir dil"de yazılmış bir mektup (yani, "hamiline çek"in karşıtı bir şey; ama ne kadar "karşıtı"? Her telgraf dili, dolayısıyla her "gönderi", "ileti", mahremiyetine, *biricikliğine* rağmen kamusal olanın, yani *yinelenebilirliğin* şiddetine açıktır, maruzdur), hem de, *schicken*'in, gönderme'nin, *Schickung*'un, yazgı'nın, hatta, Heidegger tarafından belki de düşlenmiş bir şekilde, *Geschichte* , yani tarih, ile akrabalığı oranında *Geschick*'in özel bir durumunu anlayalım] *tarihsel olarak hak kazanır* (layık olur). Başka bir deyişle, tektanrıcı geleneğe göre, Tanrı insanlara *kendi* dillerinde "konuşur" (ya da "hitap eder") ; bu da zorunlu olarak, "vahiy"

"canavarımsı", *Zeichen*'in "mostralık" anlamında bir "hilkat garibesi" olan "işaret"in özgül "maddeselliği"nin altını çiziyoruz) varır veya verir.

Sonsuza ulaşmak, veya sıfıra varmak (bunlar *neredeyse* aynı şeylerdir; Deleuze , Felsefe'ye uygulamak veya bir eğretileme olarak kullanmaktan çok felsefi olarak çalıştırdığı "differansiyel hesap"tan itibaren şunu hatırlatıyordu : "sıfır, giderek küçülen bölümlemelerin (*fractions*) tarafında, sonsuzda *bulunur*" (a.g.y., s.302, altını çiziyoruz) ; bu, "yoğunluk yokluğu" olarak sıfırın asla varolmadığını, veya asla kendi kendisine *mevcut* olmadığını söylemenin bir başka biçimidir), ölüm olacaktır (ve bu, hala "metafizik" indirgemeciliğe ait olan biyolojik indirgemecilikteki ölüm değil, ama belki de metafiziğin tekno-bilimsel bu dünya *olarak* "tamamına ermesiyle" (*"achèvement"*; sona ermesiyle) gerçekleştirmekte olduğumuz ölümdür), ama bir *son* (yoğunluk yokluğu) olmayacaktır; ancak daha çok, simülakrların ve işaretlerin (mostralar; hilkât garibeleri) ölümsüz yaşamlarının başladığı sondan sonraki bir son olacaktır. Bu, Baudrillard ile beraber düşünürsek eğer, şunu demeğe gelecektir : Bu dünyada, ütopyaların sonunun ötesinde, amelsizlik içinde , yani, bu dünyaya *inmmadan* ("kere" var ama "iman" yok; demek, Pascal'in bahsi bitimsizce uzuyor, daha doğrusu hiper-gerçekleştirilmiş durumda) , mesafeli veya yapmacık bir şekilde, kısacası "acı dışı" (ki bunun, Hristiyanlığın, daha kesin olarak havari Pavlus'un getirdiği *bütün zamanlar için bir defada, bir kerede* bütün günahların affı veya satın alınması ile kesinlikle bir ilgisi olsa gerek) yaşamaya, daha doğrusu bu dünyayı *kullanmaya* devam ederekten, dünyayı "gölge"sinde kemâle, mükemmelliğe eriştirmek, veya tamamına, sona erdirmek ("Kusursuz Cinayet"). Dünyayı kullanmak (gerekliliklerini mesafeli ve duyarsız bir biçimde yerine getirmek), aynı zamanda onun "gölgesi" tarafından cezbedilmiş veya dadanılmış olarak, ve de insanın kendisinin de bir gölge, bir *hayalet* (yaşayan ölü), yani bir mostra (*Zeichen*) haline gelmesiyle ona takılmak, dadanmak (*fréquenter*) demektir. Dadanmak veya sıklık (*fréquence*) bir sayı sorunudur. Yani, kendisi haline geldiğimiz sayı...Demek, sayı-oluş, aporetik (açmaz içeren) ölümün bu dünyada sahneye konulması olacaktır. Dünya, yani, ölümün açmazlarının sahneye koyumu olarak dünya...

[4] Bu "geri dönüş" için okuyucuyu, *Deus ex machina* başlıklı makalemize gönderiyoruz (Felsefelogos, N.3, 1998).

(açımlama) dili denilen birkaç dille sınırlıdır (hoş bazen, örneğin "klasik" Arapça konuşurken Ermenice veya İbranice kökenli sözcükler de kullandığı olur); dolayısıyla Tanrı *ötekilere* (öteki kavimlere) yalnızca yabancı dille konuşmuş olur; ve de din de neredeyse daima yabancının dinidir (Hölderlin'in ünlü bir şiiri, *Mnemosyne*, şöyle diyordu : "Ve de kaybettik neredeyse / Dilimizi yabancıda"). İşte belki de bütün bu nedenlerle bağlantılı olarak, bugün dinlerin, her yerde aynı anda, yenilenmiş bir *geri dönüşüne* , öyle ki, artık bize *şifreler* ve *sayılardan* itibaren , bugünün günlerinin makinalar tarafından bozuşturulmuş, dönüştürülmüş, veya farklılaştırılmış/ertelenmiş (ayrıma bırakılmış; *différé*) ritminde ve *arythmos*'unda konuşuyormuş gibi gelecek tarzda , makinasal (mekanik ve irade dışı) geri dönüşüne tanık oluyoruz. Çünkü biz hâlâ, bunca farklılaştırma-ertelemenin mevcudiyete yaptığı yatırıma ve böylece mevcudiyet içinde kılık değiştirmiş olarak bulunmasına rağmen, gün'e, "gerçek" mevcudiyete *inanıyoruz* (bu anlamda hâlâ sarsılmaz kartezyenleriz; bir farkla ki, o, bu benim yanılmamı önleyen, açık seçikliğin güvencesi olan mevcudiyetin adını, açıksözlülükle "tanrı" olarak koyuyordu; hem de tarihiyle, 10-11 Kasım 1619 gecesi, yabancı diyârda, kendi dilini unutmaya çalıştığı, o felsefi-söylencesel "soba-başı" vahyiyle). Bugün, "sanal gerçeklikler"den söz ediliyor, ancak belki de (Bernard Steigler'in, kısa bir süre önce yaptığı gibi)[5] artık *gerçekleşmiş sanallıklar*'dan, hatta, aynı, metafiziğin bu dünya olarak gerçekleşmesi gibi, Descartes'in "üçgen", "daire" ("gerçek" üçgenden daha üçgen, "sanal" üçgen, "sanal" daire) benzeri tanrısının da gerçekleşmesinden söz etmek gerekecek.

"Makina"lardan söz ediyorduk. İşte belki de Marcel Duchamp'ın düşlediği türden bir "yumuşak makina", ya da öteki deyişle, bir "bekar makina" örneği : Pascal [deminden beri alttan alta bahsi geçen, "bahsi"ni çalıştırdığımız, çeşitli göstergesel zincirlerden geçirip dolaştırdığımız Pascal; daha açık olarak, Felsefe'de "Pascal'in bahsi" adıyla anılan "bahis" ("konu" ve "iddia"): Tanrı'yla bir "zar atımı", bir "kumar", ödüllü bir "sayısal pascal" oyunu...]. Tanrı'nın yokluğunda, veya daha çok, yardım eli'nin, yardımcı olacak bir "el atımı"nın yokluğunda, işini (zor "meslek"tir inanmak) kendi kendine, kendi kendisi *ile*, yalnız başına, katıksız bir bekarlık içinde yapar. Bu, işaretin, *Zeichen*'in, veya, Hölderlin'in Francızca çevirilerinde tercih edildiği gibi, "canavar"ın (*monstre*)[6] kendi kendisi üzerine kapanışıdır; başka bir deyişle kendi kuyruğunu ısıran bir canavara benzer bu [sorun şudur: Tanrı "ile" veya Tanrı "olmadan"; *with-out* ; bileşik yazıldığında, "-sız", "olmadan",vb. anlamlar taşıyan bu İngilizce sözcük "ile"yi de içinde barındırdığından, başka bir dilde asla tam bir eşdeğerini bulamayacak olan bir gerilimi taşır. Gerilimi Türkçe'ye, boşuna taşımaya

---

[5] "Les médias comme producteur d' "objets temporels" industriels et les conséquences de la mutation numérique", 8 mayıs 1998, İstanbul Goethe Enstitüsü'ünde verilen bir konferans. Ayrıca bkz. *La technique et le temps, I-La faute d'Epiméthée*, Galilée /C.S.I., Paris, 1994.

[6] Bkz. örneğin, M.Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (*Was heisst Denken?*), a.g.y., s.92

çalışalım: "Tanrı ile-olmadan", Tanrı'nın duyarsız dışsallığı (*out*) ile (*with*)... Jean-Joseph Goux "duyarsız simgeler"den (*symboles insensés*)[7] söz ediyordu, ancak her işaret duyarsız, çılgın, Hölderlin'in yine *Mnemosyne*'de söylediği gibi, *schmerzlos*, "acı dışı"dır]. Din-iman öğretimine ilişkin, Pascal'in giriştiği bahisteki, ilk Derrida tarafından hayranlık uyandıran bir şekilde yapıçözüme uğratılmış olan Rousseau'nun "tehlikeli ek"inden[8] hiç de aşağı kalmayan bu çok önemli "öz-duygulanım" (öz-etkilenim) veya , yine çevrilemez bir argo deyime göre "*veuf-poignet*" ("dul bilek") ilkesinin altını çizelim:

> "Bir dua mırıldan, ya da hiç olmazsa dudaklarını kıpırdat, dua edermiş gibi yap, göreceksin, inanacaksın", diyordu matematikçi ve de inanç adamı Pascal, son derece yaklaşık olarak hatırladığımız bir alıntıya göre. Alıntının kesinliğine , yani alıntının *harfî*, zahirî, dışsal, biçimsel, metinsel yanına, *harf kertesine (instance de la lettre)* yöneltilmiş bu kuşkuya rağmen (belki de yersiz bir kuşku zaten; ama bu kuşkuyu basit bir alıntı sınamasıyla dağıtmaktan kaçınıyor, kuşkuyu üzerimde dalgalanmaya bırakıyorum), "her zaman", Pascal'ın bunu söylediğine (yazdığına) veya bunu *söylemek istemiş* olabileceğine *inanmışımdır*. Şüphesiz seçici ve yönelimsel (*intentionnel*) olan belleğimde, Pascal'in bahsinin harfi ile "demek-isteme"si (genelde "anlam" olarak çevrilen, Husserl'in *Bedeutung* kavramı) arasındaki ayrımı siliyorum. Birden, içimde beslemiş olduğum bu kuşku tohumu dolayısıyla , toptan veya artık bırakmamacasına olmayan benim bu unutmam veya silmem [iz bırakmayan bir silme yoktur, buna karşın iz bırakmanın kendisinde de bir silme vardır : (hatta) "birşey"in izi, (tam da) bu şeyin kayboluşudur], "incelemeyi" (veya "betimleme"yi; *description*) seçmiş olduğum konu veya "bahis" için "performatif" (edimsel) anlamda örnek haline geliveriyor. "Konu"nun ya da "bahsin" tam ortasına düşmüş bulmakla kendimi, "örnek" "ben"im (*tikel* bir örnek); ama bu "örnek" aynı zamanda, belki de, iman veya inanma söz konusu olduğunda *genel olarak* yinelenen ve varan birşeydir de : yani, asla ne kendinden ne de kendini iz ve bu iz'in "demek-isteme"si olarak sunan şeyden emin olamamak.[9]

---

[7] "Le symbole insensé"; *Psychanalyse et sémiotique*; (Milano kolokyumu,1974); 10/18, Paris, 1975, ss.187-196.

[8] "Ce supplément dangereux..."; in *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967; s.203-234.

[9] Sonunda, yazımızın sonunda, herşey olup bittikten sonra olsa bile, belli bir "ertelenme-ve farklılaştırma"nın silinemez izinde, "alıntı sınaması" dediğimiz şu "bilimsellik koşulu"na, Kant'ın belki "pragmatik iman" adı altına yerleştirmiş olacağı bu koşula , belli bir saygı gereği "teslim" oluyoruz (bu tam bir "ödeşmeyi", "aynıyetin korunmasını", "selamet"i ve de "*s-l-m*"nin bütün türevlerini de sağlamaya yetecek mi?). Pascal'in *Düşünceler*'inde uzun uzadıya ele alınan "bahsin" bizim için özünü, aslında en *biçimsel* yanını oluşturan kısmı, yukarıda "ezbere" naklettiğimiz sözlerle karşılaştırılması için, "aynen", "harfiyen", ama kaçınılmaz olarak bir çevirinin *dolayımıyla* burada yeniden üretiyor, çoğaltıyoruz : [Pascal, ya da *Düşünceler*'de sahneye koyduğu biçimiyle Pascal, kendi yazınsal-kurgusal *ikiye-bölünmüşlüğü* içinde, Clermont-Ferrand gibi bir taşradan kopup gelmiş ve Paris'in sefahât (*mondain*) ortamında sarsılmış olabilecek bir iman'ı, yaratmış olduğu veya reel "inançsız"nın (*libertin*) karakterinde, herşeyden önce *kendi kendisine* ("öz-etkilenim") telkin etmeye çalışan, daha önceden bir "*aritmetik makinası*"nın tasarımcısı ve gerçekleştiricisi (1642-49) olaraktan şimdi de (1657-70), eğer deyim yerindeyse, bir "iman makinası"

İttifak'ın (*Alliance*) kendisi ("yeniden-bağlanma" olarak *"re-ligio"* için bir başka sözcük; İbranice çevirmeni Sibony'yi alıntılıyan Lyotard'a göre, "bağ", *"liance"*, İbranice'deki *akedat*'nın eşdeğerlisi olacaktır.[10] Bize gelince, biz de bu iki Sami dili , İbranice ve Arapça arasında bir başka eşdeğerliği veya tekabüliyeti düşleyebiliriz : *Akedat*, belki de farklarının yinelemesi içinde *ahid* , yani *"testament"*, ile , ve de hatta "sözleşme", "ittifak" anlamlarına gelen *akit* ile "aynı" şey olacaktır. Tabii, yine "bağ", "düğüm" anlamlarına gelebilecek olan bir "akıl"dan -deveyi veya neden-sonuç zincirini bağlamak için- hiç söz etmiyoruz bile; kutsal olsun veya olmasın yazı örneğinde olduğu gibi, "düğüm" belleğe bir *ek*'tir; parmağa bağlanan o sicim misâlinden "sünnet"e, "kutsal evlilik bağı"nın "alyans"ından gangların "dövme"sine...), yani, *Bir*'i çoğul'a bağlayan bağ yenilenir, yinelenir, ve "biricik Sayı" (Mallarmé) ile bir *Yeni İttifak*'ta, veya bir *Yeni Ahid*'de kaynaşmaya gider. Gelenek çizgisinin ta kendisi, ışınlarını saçan ve egemen, boyun eğdiren çizgi, aziz veya kutsal çizgi, ve hatta denilebilir ki, Dünya çapında, *iki* ve de hatta *üç* (onları saymayı bitirebildik mi?) öteki "tektanrıcılıklar" aracılığıyla ışımasında değişmeden kalan ve biricik çizgi , tarih çizgisinin ta kendisi olarak, bir ihanete, veya hatta bir kendi kendine ihanetin tarihine dönüşür : çizgi (*trait*), gelenek (*tradition*), ihanet (*trahison*)...

"kendini kaybeden yalnız kalem" (Mallarmé)[11]

İçine düştüğü çılgınlık, kendini kaybetme, "bekar makinalar"ın, zahirî ucubelerin yalnızlığıdır, "demek-isteme"yle, "mâna"yla kurmak istediği bağın

---

tasarımına soyunan bir Pascal şöyle yazıyordu] "**Ötekiler nereden başlamışlarsa o yolu izleyin : bu yol, kutsanmış suyu alarak, ayin dualarını söylüyormuş *vb. gibi* yaparak, sanki inanıyormuş gibi yapmaktan ibarettir. Doğal olarak bu bile sizi inandıracak ve aklı tatile çıkarmanızı** (*abêtir*: harfiyen, "hayvanlaşmak") **sağlayacaktır.**" (Blaise Pascal, *Pensées* (1670), Librairie Générale Française, Paris,1972, s.116, frag.7). Demek, bu alıntıya ilişkin olarak bizim "serbest anımsamamız", bu *"vb. gibi"*nin açık uçlu, çoğaltılabilir, benzetimsel, taklit edilebilir, yeniden üretilebilir (*mémoire reproductive*) , yinelenebilir, sayısallaştırılabilir uzamında yolunu buluyordu. Ve yine bu, eskiden öğrenilmiş şeylerden ve alışkanlıklardan, yine "öncekileri" taklit etme adına, sıyrılma anlamında kullanılmış olabilecek *"abêtir"* fiilinin "hayvan" sözcüğünden gelmesinin, bizim izlediğimiz "mostra", "canavar", "katıksız im", vb. izleğiyle ilgisinin yalnızca altını çizip geçiyoruz. Ayrıca, Kant'ın, Pascal'in adını anmaksızın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "bahis", "bahse girme" üzerine söylediklerine de gönderiyoruz okuyucuyu. Bir imanın veya inancın, "pragmatik" mi yoksa "ahlakî" mi olduğunu, başka bir deyişle "koşullu" mu yoksa "koşulsuz" mu olduğunu, kaç "düka"ya kadar bahse girilebileceğiyle sınayan Kant'a. "Eğer herhangi bir deneyle sınama olanağım olsaydı, bütün servetimi ortaya koyup bahse girerdim ki..." der Kant (*Critique de la raison pure* (1781), çev. J.Barni, Flammarion, Paris, 1944, II. cilt, s.289). "Ahlakî iman"a gelince, o da tam da "deneylenemeyen", ilerde de "deneyimlenemeyecek" bir şeye, başka herhangi birinin o amaca ulaşmak için başka herhangi bir koşul veya araç öneremeyeceği bir duruma ilişkindir.

[10] J.-F. Lyotard, "La Mainmise", *Autre temps* (Toplumsal Hristiyanlık dergisi), N.25, ilkbahar, Paris, 1990, s.25)

[11] Stephane Mallarmé, "Un coup de dès", in *Oeuvres Complètes*, 1945, Pléiade, Gallimard, Paris.

olanaksızlığında, bağ'ın kendisi, veya daha doğrusu, "bağ yerine" olan ve durmadan yinelenip yenilenen o şeyin kendisi mostralığa dönüşür...

Kalemin buraya kadar (tam olarak nereye kadar?) yazmış olduklarının "gerçek olgular" olduğunu (burada sorun, bu çok *bilinen*, ve de burada son derece örtük bir şekilde üzerinden geçilmiş olan olguların, peygamberlerin, peygamberliklerin, bunlardan kaynaklanan açımlamaların, vahiylerin,vb. hakiki olup olmadığı değildir; bu, kuşkusuz inanç ve gerçek, iman ve bilgi -bkz. örneğin, bizim yazımızın da esin kaynağı, Derrida, "İman ve Bilgi", *a.g.y.*- arasındaki ilişkilere dair bir başka sorundur; bu ayrımlar tarihte, garip bir şekilde yine *aynı* tarihte, belirleyici olmuş ve egemen bir *başka* çizgidir) ve de bu kalemin bütün ihanet çizgisinden bağışık, muaf olduğunu söylemeye cüret edebilir miyim? Kendi kendisi, "olgu"ları ve "açımlama"ları yasalar olarak yineleyen veya "kuran", ve de bunlara imana çağıran metin (*harf*; bundan tektanrıcılıkların kurucu metinlerini, onların harfî şeklini anlıyorum) dışında (*with-out*) başka hangi "gerçek olgular"dan söz etme olanağımız var ki? (Kuşkusuz bu metinlerde söz edilen olay veya olgulara *doğrudan* ulaşma olanağımız olmaması anlamında söylüyorum bunu. Ancak aynı tarihsel döneme, "kutsal olmayan" diğer bazı metinlerin tanıklıklarından itibaren tutulabilecek ışıkları yadsımıyor, ama bunların da son çözümlemede "filolojik", "metinbilimsel" olarak kalmak durumunda olduklarını hatırlatıyorum: Elimizde metinlerin, yani farklılaştırıcı-erteleyici işaretlerin tanıklığından, her şahitlik gibi "inanın bana" diyen, ama namevcut olduğu için bunu da diyemeyen mostralıklardan başka birşey yok.) Ve de metinleri düzenleyen, sayılarla kendi kendine hesap yapan, geçilen daha önceki aşamaları yeniden gözden geçiren, kontrölleri ve sınamaları yenileyen ve yineleyen bilgisayarlar çağında (Descartes'ların, Leibniz'lerin gerçekleşen düşü), ve de kendisi de imana, ya da hiç değilse güvene çağıran, bilginin bu büyük otomatik dolaşım ağı veya matrisinde, bu "kalem çizgisi" ve onun yanılmaları, ihanetleri, içine düşmüş olabileceği çılgınlık, bu öteki çılgınlığın, "gerçekleşmiş sanallığın", bu neredeyse yere inen ve kendisini bu dünya olarak kuran bir tanrının çılgınlığının yanında artık ne ifade edebilir ki?

Burada söz konusu olan, bu iki çağı, vahiyler çağını ve aşırı medyatize edilmiş "haber çağını" (buna herşey kendilerine malüm olan, saflıklarıyla malül bazı malümatlı kişiler "bilgi çağı" da diyor), sanki aynı *Stellung*'dan, veya Heidegger'in bu sözcüğe verdiği anlamla, aynı *Gestell*'den kaynaklanıyorlarmış gibi, basitçe ve kaba bir şekilde, aynı kefeye koymaya veya bir eşitlik zemininde değerlendirmeye girişmek değil. Bu daha çok, kaçınılması gereken birşey. Ancak bu "kaçınma" eski çağların hayaletlerinden alelacele "kaçma"ya , geçmişle köprüleri atma amacıyla, olmayan yerlerde "kopuş"lar icat etmeye, dolayısıyla da bir "cin kovma" seansına dönüşmemeli.

Yanılsamalara düşmemek, hayallere kapılmamak için, bunların "dışına" çıkmak için, Mallarmé'de bu "dışında" sözcüğünün değerine bakalım: geriye

yönelik belli bir "çıkış" veya "Çıkış". Hatırlanamayacak kadar eski zamanların, zorunlu olarak farklılaştıran ve bozuşturan bir "manevra" (*"manoeuvre"* : "dalavere" ; harfiyen, "el işlemi") içinde , hatta "sayı"nın ve "sayım"ın saygınlığı ve yetkesi altında anlatıldığı *Tekvin*'in (*-altı* günde- *"Yaradılış"*) veya *Sayıların* "dışında" –ki buradaki "sayım" veya "hesap" anlatının kendi hesabı, düzenidir de- , anlatının yadsınmasında bir başka anlatı, beyaz kağıt üzerinde kendi zamanını, ritmini, *arythmos*'unu , görünüşe göre sadece *"bir zar atımı"*nın yetkesi altında , aynı anda hem kurarak hem de yapısını çözerek, böylelikle de "önceden oluşturulmuş hesap" olarak Büyük Anlatı'ya meydan okuyarak, ve de bir "ayak" olasılığını, daha açık olarak, kendini "çok geçmeden" (anlatının zamanı içinde) bir "verme" organı (*verme*'ye muktedir) olarak, yani "kendi üzerine kıvrılıp kalmamış" (*"non crispé"*) veya "perdelenmemiş" bir "el" olarak keşfedecek, tanıyacak olan bir öteye adım olasılığını açarak, görünüşe çıkar. Açıktır ki, burada edimsel olarak betimlediğimiz -oynadığımız- şey Mallarmé'nin kendi anlatısıdır: *"Bir zar atımı"*...İşte bir "anlatısız anlatı", hem anlatı, hem değil, bir "anlatı ile-anlatı dışında"; Shakespeare'in *Hamlet*'de yazdığı gibi, *"out of joint"*, ayrık, "çivisi", "menteşesi çıkmış" bir zaman ve bir anlatı...

"unutulmuş çağ ile manevra yapılan
eski hesapların dışında

eskiden kavrıyordu dalı
ayaklarıyla
ortak ufkun"

Bu "ortak" ve "eşit" ayaktan (hâlâ çok genel ve ortak "ayak" adını paylaşması ve korumasıyla eşit) itibaren çok eski bir maymun, ve de hatta , geçmiş veya gelecek, ama eşit oranda anısı silinmiş veya anısına henüz sahip olmadığımız, bir "insanımsı" veya bir "android" (düşüncede, dolayısıyla *Schein*, ışıma ve yanılsama, örtüsünü açma ve şiirsel *–poiesis*; yapma- olarak çalıştırma düşüncesinde, kısacası, düşüncenin "el emeği"nde) görünüşe çıkar. Bir maymun (*singe*) ("eskiden kavrıyordu *-kimdir "o"*?- dalı/ ayaklarıyla"), "ortak bir ufuk"tan "insan"a "taklit'inde bu "maymunsu taklit"ten (*"singer"*) kurtulsun diye "işaret verir" (*faire signe*). Bu "işaret" veya "çağrı"yı (aynı, bir çağrının kabul edilebilmesi, veya bir işaretin işaret olarak kabul edilebilmesi – alımlanması- için yinelenmesi , dolayısıyla "ısrarlı" olması gerektiği gibi : Daima, *bir'den fazla* çağrı yapmak gerekir) , daha şimdiden (P.Ricoeur ile beraber veya ona karşı; *bkz.* "İman ve Din: Kutsal'ın ikircikliği")[12] belli bir "imanın kökeni"nin *kerygme*'si veya gelip durdurması olarak adlandırabiliriz.

[12] Paul Ricoeur, in *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, s.504.

Ancak ne var ki, bu "adlandırma"nın (bir "müseccel marka" gibi) Ricoeur'ün düşüncesine uygun (onun tarafından desteklenen) birşey olması için bu çağrının "kökeninin" "Tümüyle-Öteki" (*Tout-Autre*) olması gerekir. Demek, ne bir "arkhe" ne bir "telos", ya da bu terimlerin içerdiği, ne bir "çünkü", (nedensellik) ne bir "olsun diye" (erekbilim) , ne de "başka birşey"; ama bir "Tümüyle-Öteki"den ne daha fazla ne de daha az birşey söz konusudur. Ancak , bu itinalı imlâsı ile, bir "Tümüyle-Öteki" nedir? Büyük harfler ve bu "bağlama çizgisi", ondaki bütün sıfat veya nitelendirmeyi, veya her türlü "niteliği" söker atar; öteki biriyle (*tout autre*) (her ötekiyle; başka herhangi biriyle) bütün benzemezliği güvence altına alır (oysa Derrida, "her öteki tümüyle ötekidir", veya "tümüyle öteki her ötekidir" önermesinin de eşzamansallığını içeren daha bilmecemsi, aporetik bir şekilde, *"tout autre est tout autre"*, diyerek bu "benzemezliği" yayar, genişletir). Bütün niteliğin yokluğunda, yalnızca bir sayı, sayının ta kendisi kalır ortada; eğer bu "biricik Sayı" değilse, kökünü Arapça *"sıfr"*dan alan *"chiffre"* sözcüğünün de gösterdiği gibi, sıfır'dır. Sıfattan ad'a veya sayıya, hatta "maymunun takliti"nden (*singer*) işarete (*signe*), Ad'a ve Sayı'ya geçiş (burada, bütün zamanlar için bir defada tamamlanmış, tarihsel bir geçiş değil, ama *ayıranı -différance*)- olarak, iz veya çizgi olarak, ertelenmiş-ve-erteleyen-farklılaştıran işaret olarak zamanı veya tarihi açan birşey, dolayısıyla "manevra" ve kurmaca olarak *işaretleme ve iz bırakma zamanını*[13] açan birşey söz

---

[13] "İşaretleme zamanı" (*temps d'assignement)* dediğimiz şey ile, "çağırma", "görevlendirme", "ayırma", "tahsis etme", kısaca "bir şeyi başka bir şeye *bağlama*" anlamlarına gelen, Tevrat'ta adı geçen "tahsis çadırı" (*"tente d'assignation"*) deyiminde geçen "assignation" sözcüğünün , yani tam olarak "tabernakl" denilen, Yahudilerin çöldeki zamanlarında kutsal sandığı sakladıkları çadırı imleyen sözcüğün yakınlığına işaret edelim: Bu "çadır"ın hangi şekilde inşa edileceğine ilişkin olarak Eski Ahid kurmaca sayılar ve süsleme biçimleriyle doludur. (*Ölçü* tarafından insanın "el işlemi" veya "manevraları" için verilen ölçüler... Böyle büyük harfle yazıldığında "Ölçü", örneğin Heidegger tarafından yorumlanmış olan Hölderlin şiirinde, basitçe -Sokrates öncesi filozoflarda olduğu gibi- "Gökyüzü"ne göndermede bulunur (*Qu'appelle-t-on penser?, a.g.y.*, s.181). Başka bir deyimselliğe göre, "semavî" tarafından "beşer"e verilen ölçüler). Ancak bu çadır, "tapınak" (*temple*) olmaklığıyla (Yunanlılar'da "tapınağın" neredeyse göklerin geometrik bir "gölge"si, izdüşümü olduğu söylenir), gökyüzünün, ya da "gök *kubbe*'nin ancak mimetik, yansılayıcı, bir gölgesidir. Ve de genel olarak "çadır" için de şu tanım vardır : "zamanın (*"temps"* sözcüğünün ikili anlamında; "hava"nın ve "zaman"ın) belâlarına (*injures*) ya da getirdiklerine (ya da alıp götürdüklerine) karşı korunakta olabilmek için dikilen şey" ; bu çift anlamlılıkta, demek, zamanın alıp götürdüklerine karşı korunaklı bir alanı çekip "ayırmak", "bağlamak", "durdurmak"; unutma nedeni olan zamana karşı durmak da içeriliyor. Demek burada, zamanı veren ve düzenleyen, bir ritme ve ölçüye bağlayan, bütün kutsal bağlayıcı, ("Ölçü"yü bulmak için astronomik gözlemler yapma hedefi dışında, daha dolayımsız, bir başka "bağlayıcı", "kavimleri ve dilleri biraraya getirici" işlevi olduğu iddia edilen Babil kulesinin inşasında olduğu gibi) "işbirliği" veya "suçortaklığı" için ahdetmenin, sözverip işbirliği yapmanın olanağı olarak, zamana karşı bir komplo *(conjuration)*, teknik bir hile (eşsözel bir ifade), manevra veya dalavere söz konusudur. Çadır veya tapınak, her şeyden önce bir işaret olarak (*Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophique*'de Hegel'e, ve onun da ötesine kadar, işaretin metafizik imgesi, Mısır'dan esinlenerek, "piramid" biçiminde, yani bir çadırın basitleştirilmiş, özet biçimi olmuştur), zamana ve onun getirdiklerine / götürdüklerine *direnerekten*, daima zaman içinde bir "başka" zamanı (dolayısıyla "ölü" bir zamanı, en azından edimsizlik veya mola içinde "yavaşlatılmış", "boş", ya da hiç olmazsa "bozuşturulmuş" bir zamanı) açan birşey olsa

gerek. Bu "direnç" (*"ré-sistance"*, *"Wider-stand"*), aynı zamanda, yerinden çıkarıp yeniden bağlama, karşısına yerleştirme olarak, fenomenolojik anlamda bir *"rétention"*, simgeleştirici bir bellek; dolayısıyla "işaretleme ve iz bırakma zamanı"nın açılışı (söz konusu "çadır"ın kendisinde değil ama, bir "çadır", veya bir "yağmurluk", veya daha iyisi, her türlü "algı"yı körleştirecek ve felce uğratacak olan "çok fazla ışığa", dolayısıyla "çok fazla niteliğe" (sıfata) direnen bir "güneşlik" olasılığında), daima işaretin, adın kendisinde *daha-baştan-açılmış* olan bir açılış da olacaktır. Tapınağın tanrılar için oluşturduğu gibi, insanlar için bir barınak oluşturmasıyla bir çadır, öncelikle bir "mola", "durak", "temkinli olunan" ve "kendi kendinin tutulduğu" (*re-tenu*) bir yer; yani, aynı anda gelen ve gidenin, dolayısıyla zamanın (yeniden) tutulduğu bir yerdir. "Çadır" -"ekran" veya "perde"nin en genel anlamında-, belki de fenomenolojik *"rétention"*un (geriye veya geçmişe yönelik bireşim) protezlerinden biri, veya her türlü biçimin ve de ("biçim verilebilirlik için yeniden göz önünde bulundurma" diye çevrilebilecek olan *Rücksicht auf Darstellbarkeit*'a, yani Freud'un *anamnèse* veya "düş çalışması"nın (*Traumarbeit*) kuramsal anlarından birine benzetmeyle) "biçim verilebilirliğin" (temsil edilebilirliğin) olasılığı olarak bir *rétention* biçimi olarak görülebilir. Burada ilginç olan şudur ki, "göz önünde bulundurma" diye çevirdiğimiz *Rücksicht* aynı zamanda, *say-gı*, sayma veya gözetme, önünü ardını hesaba katma, dikkatli olma, kısaca kendini tutma , birini veya birşeyi dikkate alma anlamına da gelir. Bize "zaman"ı, "işareti", "biçimi", "işarete inanmayı-yinelemeyi" olanaklı kılan protezler veya teknik dayantılar, hile veya kurnazlıklar (sonuç olarak bunun bir parodisinden başka birşey olmayan Pascal'in bahsi örneğinde olduğu gibi) her türlü tanrı adından veya sayısından (biricik veya çoğul) daha eski (önce) olduğuna göre, bu, sayma ve saygının birbirine karıştığı alanı, zorunlu olarak tektanrıcılıkların "icadı" olarak görmek gerekmiyor (ola ki "icat" sözcüğünü, "orada bulunanın *yeniden* bulunması" şeklinde, "yeniden"i mimetik "kere" sorunsalına geri götürerek anlayalım). "Teknik" düzenek, aynı, tapınak veya çadırda olduğu gibi (yapımı tesadüfe bırakılmayan Yahudilerinki de dahil olmak üzere) her türlü imanı veya her türlü tanrı fikrini önceler, aynı, avda her türlü tuzağın (teknik "düzeneğin", "düzen"in âlâsı) her türlü avı öncelemesi, ya da ilk zamanların tarımının sadelik ve basitliğinde bile, her türlü el emeğinin her türlü ürünü öncelemiş olması gerektiği gibi. Sonuç olarak kendisi de bir sunumdan, bir temsilden (gönderi/yeniden gönderi, bir *Schickung* veya bir *Vor-stellung*; birbiriyle uzlaştırmanın zor olduğu bunca sözcük, ya da tam da "temsil"...) başka birşey olmayan "kökensel verme"nin gerçekliğini zedelemez bu. Bu "kökensel verme", çeşitli temsillerde, herbiri bir başka "temsil" veya "biçim verilebilirlik" olasılığını açan, ve de bunlar olmaksızın hiçbir düzeneğin, bundan itibaren de hiçbir veri'nin olmayacağı, *"fusis"*, *"Es gibt"*, *"il y a"*, *"natura naturans"*, vb. adlar alabilirler. Veri , ancak (Derrida'nın "défaut *d*'origine" deyimine *"de"*nün ikili değerinden itibaren vermek istediği anlamda) "köken yokluğunda" veya "kökende bir kusur" olduğu takdirde, kökensel olarak alınmasından (*Rücksicht* anlamında; "sayılmasından", geriye yönelik olarak hesaba katılmasından), kökensel olarak temsil edilmesinden itibaren kökenseldir.

Yahudi geleneğindeki, yani dar anlamdaki, "tahsis çadır-tapınağı"nın inşâsından kalkıp, bu kez Heidegger'den itibaren "Yunan" tapınağının inşâsına (demek, ne *genel olarak* bir tapınak inşâsı, ne de "saygı"nın, "ölçü"nün ve "ölçülülüğün", hatta *arythmos*'un *temel* bir insan-varlıkbilimi yok, ama bunlara yalnızca *kısmî* yaklaşımlar olanaklı) giderken, yukarıda "'çok fazla ışığa', dolayısıyla belli bir *'mehr Licht!*'e direnmek"ten söz ettiğimize göre, Heidegger'in "Sanat yapıtının kökeni"nde "ışık" ve "ölçü" üzerine ne dediği üzerinde duralım bir an ("L'origine de l'oeuvre d'art"-1935, in *Chemins qui ne mènent à nulle part -Holzwege*; çev. Wolfgang Brokmeir, Gallimard, Paris, 1962): "Olduğu haliyle kurma (yerleştirme; *installation*) şu anlama gelir : adamak ve şereflendirmek için dikmek. (...) Adamak, yapıtın yerleştirilmesiyle, kutsalın kutsal olarak açılması, ve de Tanrı'nın kendi *mevcudiyetinin* açıklığında çağrılması anlamında, kutsamak demeye gelir. Adağa, Tanrı'nın saygınlığının ve görkeminin hesaba katılması (*considération*) olan şereflendirme karşılık gelir" (s.33). Burada "çağrılan" Tanrı'dır (demek, burada söz konusu olan bir "vahiy", "açımlama" dini değildir). *Kerygme* insana değil Tanrı'ya yönelmiştir, ve de "açılmış" olan da ("açımlama" adına kalan tek şey) kutsal olarak yer, yerleştirme'dir. "Işık" ve "göz kamaştırıcı görkem"e gelince : "Saygınlık ve görkem, hakikî Tanrı'nın arkasında saklı bulunacağı, *ikincil nitelikler* (aksesuvarlar, süsler, biçimsel şeyler, sıfatlar olarak, hep "sahicinin yerine geçmiş *ek*" kategorisinde

konusudur), dolayısıyla belli bir *soyutlama*, imanın anısına sahip olmadığımız tarihinin ayırıcı *çizgisi* olsa gerek. Burada-şimdi'nin bütün nitelemesinden kendini *sıyıran* (*sous-trait*; bu "çekip çıkarma" da bir *iz* bırakır) şey, kendi geri çekilişinde (münvezi liğinde), kendi kendisine olan eşitliğine veya eşdeğerliğine geri çekilir, ve de kendi doğruluğu üzerine kapanan bir çember gibi kapanır ("sıfır"). Bu doğruluk, denklik (*équité*), aynı zamanda, bütün adların, bütün *işaretlemelerin*, dolayısıyla jestin, el-kol hareketiyle betimlemenin, bütün "maymunsu taklit"in maddeselliğini silme olarak bütün insan sözünün de kaynaklandığı örnek bir denklik , yani, öteki anlamlarıyla, adalet duygusu

---

değerlendirilmiş olan şeyler-M.B.) değildir. Tanrı, ancak saygınlık ve görkem içinde *mevcuttur*. Ve de bu göz kamaştıran görkemde, dünya olarak adlandırdığımız şey ışır, yani, kendini ışık olarak açar (*lichtet sich*). Ayakları üzerine dikmek şu demektir: *Ölçü* olarak özün bize verdiği buyruklar doğrultusunda dosdoğru doğruluğu açmak." (altını çizdik). Bu "tanrı", daha sonra , 1967'deki bir konferansta (Heidegger, "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens"/ "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", in *Patikalar*, haz.: H.Ü.Nalbantoğlu, İmge, Ankara, 1997, s.14), "sınırları" (*peras*) ve "ölçü"yü veren, *skeptomene*, yani "gözeten" ("*respect*", saygı, sözcüğü de bununla akrabadır) sıfatlı Athena olarak belirir. Ancak burada, bu "Sanat yapıtının kökenleri" metninde, tam da temkinli, dikkatli bir şekilde hesaba katılması gereken şey şu olsa gerek: İnsanın "kurma"sı, "yerleştirme"si, "göz önünde bulundurma"sı (bunu, freudçu "biçimverilebilirlik için göz önünde bulundurma" olarak yorumlayabiliriz; Tanrı'nın ışıyan "biçim"i, aynı, düşlerin yorumlanmasında, "düş çalışması"nda, büyük ölçüde, düşlerin kurmaca ve kurulmuş anlatılarından itibaren bilgi sahibi olduğumuz "düş" gibi, gelir), Tanrı'nın "ikincil nitelikler"i değildir; aynı, kendisinden oluşturduğumuz anlatıdan daha "kökensel" olacak bir düşün olmaması gibi, bundan daha "özsel" olacak bir Tanrı da aramamak gerekir : "Yerleştirme" ve de, daha ileride ("...kökenleri"ne 1961'de eklenmiş *Ek*'de) belirttiği gibi, "kurma" (*Fest-stellen*), "hiçbir şekilde 'gelmeye bırakmak' ile çelişkili değildir" (s.66). *"Feststellen"*in *"fest"*i, aynı *"constituer"*'nin *"cum"*u gibi, der Heidegger, "şu demektir: bir kenar çizgisiyle çevrelemek, kendi sınırında bir şey üzerinde sabitlemek, çizginin izine taşınmış olmak" (s.66). Böyle bir söz dağarıyla (*"enchâsser"*: birşey üzerine "sabitlemek", "mıhlamak", "çivilemek", vb.; ama daha önemlisi, ressamların onsuz olamadıkları – *şasi*- bu sözcük, Latince *capsa*'dan, yani, "kutu", "sandık"dan gelir), ne "bütün zamanlar için bir defaya mahsus olmak üzere" *çivilenmiş* veya *çarmıha gerilmiş* bir tanrıdan, ne de, sonuç olarak Musa'nın Yasalar'ını içeren *sandığı* saklamaktan başka bir işlevi olmayan "tahsis çadırı"ndan, ne de belki de "Mekke'nin siyah taşı"ndan uzaktayız. "Çizginin izi"ne gelince, bu daha baştan, kendi tarihsel , indirgenemez ve hatta "gelmeye bırakılan" şeye yabancı bir dışsallığı olan bir anlatının ,onun kendi ritminin, kendi ölçüsünün izi ; ancak kendisini basit bir çivili tuzak gibi kurmuş olması olgusundan dolayı bunu (gelmeye bırakılanı) "gönderi veya "temsil edilen" olarak belirler.

Bir sayı, "nesne"sinin yokluğunda *sadık bir şekilde* tanımlamak istiyorsa eğer, tanımı gereği, fakir ve "niteliksiz" olmak durumundadır. Yazgısı veya "gönderi"si, *deixis*'in, veya işaret zamirlerininki gibidir. Nesnesini adlandırma veya sayısallaştırma (böyle bir ifade yineleme olur; çünkü bu zaten nesne-lleştirmenin ta kendisi, *soyut*, maddiliğinden soyunmuş, sıyrılmış bir kapma veya bir *çivileme* biçimidir), onu, yoketme (*extermination*) içinde sahiplenip-sahipsizlenmedir (J. Derrida, "sahiplenme", "kendi-için yapma" (*approprier*) ve "sahipsizlenme", "yitirme"(*exproprier*) sözcüklerini kendi başına yetersiz bularak *"ex-approprier"* gibi, bu ikisinin eşzamansallığını vurgulayan yeni bir deyim türetir). Edmond Jabès, "Tanrı onu öldüren adı öldürdü" diye yazdıktan sonra, belki Hegel'den itibaren, kuru bir şekilde şöyle bir sonuca varıyordu: "Adlandırmak=Öldürmek" (*Le Livre des Ressemblances*, Gallimard, Paris, 1976, ss.46-48). Bu, belki de, "Tümüyle-Öteki"nin örnek örnekselliğini ortadan kaldırmaksızın "her öteki" için de ("adlandırılan", "sayılan", "tanımı yapılan", "kimliği belirlenip" bir kimlik kartı verilen her öteki için de) geçerlidir.

olarak "hakkaniyet", "dürüstlük", "doğruluk"tur da. Sayıya, çizgiye, söze güven, ötekiye güvenin ayırıcı işareti veya çizgisidir. Bu, bağlama olarak ittifakın ta kendisi, ilksel ittifak, çözülen şeyi -ayrılma olarak korumaya devam ederekten- bağlayan ilksel bağlama çizgisi, (-)'dir. Söze, işarete başvurmalarından itibaren, *aynı* ile *öteki*, karşı karşıya gelişleri içinde silinirler (bu demek değildir ki, bazen şiddet de içeren bu karşılaşma söz veya işarette mutlak olarak sona ersin; yine de "reel gerçeklik" için "savaş"ta (Hegel), bütünüyle sönmüş olmasa da, bu kez daha yatışmış bir şekilde, silinme biçimi altında, hatta önceden savaşçı, şimdi siyasî olan bir "biçim" altında devam eder) : onlara ihanet eden (gösteren) işarette kendi kendilerini gösterirler (*se trahir;* birbirlerine ihanet ederler). Ve de yalnızca işaretin bu niteliğinden (aynı anda hem gösteren hem de ihanet eden) itibaren, ittifak (bağlanma) ve de ihanet aynı anda olanaklı hale gelir. Ve de yalnızca çizgiden, işaretten, addan, özellikle de "Ad'ın adına"dan (örneğin "Tanrı" veya "Kral adına"dan, temsilci, vekil veya herhangi bir yorumlayıcı'dan) itibaren yanıltma, aldatma, güvenin kötüye kullanımı olanaklıdır. Dolayısıyla çağrının, *kerygme*'nin kökeni (yapıldığı yer), Tanrı değil, ama daha çok insanî tekillik olsa gerek. Çağrının yöneltildiği yer, adresi ise, Tanrı (hatta bazen sadece bir "yer", "mevki" veya "makam"; boş, içi doldurulmamış bir yer olarak, Yunanlılar'da *kenose*, Araplar'da *gayb* adını alan bir boşluk imgesi olarak), ya da en azından, "yokluğunda", "**gıyabında**" veya "**gayb**'ında", ve de hatta "kaybında", çürüyebilir ama yine de estetik ve bazen de zamandışı bir senkretisizm içinde yeniden dönüştürülebilir (*re-cyclable*) bir put veya heykel olarak bozuşturulmalarında veya temsillerini araya sokmalarında (*intercalations*) daima kendi kendisiyle özdeş olarak kalan bir özerklik, bir otonomidir. Bu anlamda bir tanrı, aristocu bir "*kat auto*", veya "*automaton*"dur.

Tanrısal olan veya çağlar boyunca tanrısallık tarihi, belki de bir *Viederholung* ("yineleme", Freud) sürecinden başka birşey olmasa gerek. Durmadan yinelenen bir çağrı ve bir anımsatma; belli bir dadanma veya sık sık yapılan bir ziyaret? İnsana, bir "perili köşk" hikayesindeki gibi dadanan bir ruh; insan bundan, "din" adı verilen bir alımlama rölesi veya ağı şekillendirmek üzere, ancak ufak parçalar veya kendi kapılış noktalarını (psikanalitik anlamda, "*points de captation*") kapıp, böylece, iletişimin sürekliliğini sağlayamadığına göre, hiç olmazsa etkiyi (*impacte*) ve de bağlanışı (*pacte*) sürekli kılmayı umar.

Çağrı sözü, dualar, ve de kurtuluşu ("selamet"i), dolayısıyla hakkaniyeti (*équité*) veya ödeşmişliği (hesaplaşmışlığı / helaleşmeyi), hiç olmazsa "selam", "gel", "evet", "tamam", "sağlıcakla kal" gibi, hesaplaşırken bunca borç açan (bu borç belki bir borç olarak hiçbir zaman meydana gelmemiş olabilir; hiçbir zaman mevcudiyete gelmemiş, ve belki de hiçbir zaman gelmeyecek bir borç veya borçlanma mı söz konusu? Yani, belki de hiçbir zaman işimiz düşmeyecek olan bir öteki ile bir ilişki, herhangi bir ötekiyle veya "Tümüyle-Öteki"yle bir ilişki mi söz konusu?) edimsel (*performatif*) sözcükle olsun, sağlamaya yönelik

ameller, belki de "bir edimin hayaleti"nden (*"le fantôme d'un geste"*: Mallarmé) başka birşey olmasa gerek. Bu "edim" bize belki belli bir "kaybolma" tarafından , veya daha çok, Mallarmé'nin dediği gibi, "kaybolma olarak", "miras bırakılmış" (*"legs en la disparition"*) olabilir. Ve belki de "ellerimiz" bu "kusur/yokluk" (*"défaut"*) üzerine, *üzre*, açılır; yani, yaşamın olumlanması, veya "vardır"a, *"Es gibt"*e ısrarlı ve kucaklayıcı bir "evet" anlamında, "vermeye muktedir" hale gelir.

Ancak "bir edimin hayaleti" artık "edim"in kendisi değildir. Dolayımdan geçmiş, zamanda ve mekanda ayrıma bırakılmış, farklılaştırılmış ve ertelenmiş olaraktan, o aynı zamanda olabilecek en karmaşık, "ikircikli" ve "şeytanî"*(démoniaque)* şeydir de.

"atalara dayanarak açmamayı kavramış
el*i*
gereksiz kafanın ötesinde
kaybolma olarak miras
ikircikli
birine
anısı silinmiş sonraki şeytan" (Mallarmé)

Burada Mallarmé şiirini "açıklama" riskine atılmayacağız. Ama onu bir kez çeviriye sunduktan sonra artık çok geç. Onu "dalları kavrayan ayaklar"la ve de şimdi, "vermeyi bilmeyen" kavramış kalmış (kavruk kalmış) "el" ile yeterince paleontolojik, "evrimsel" bağlama bağladık. Ama "ata", "kaybolma", "miras"; "silinmiş", "hayalet" haline gelmiş bir "miras", "iz" bu bağlamı zorlayıp genel bir "kayıp", "gayb", "gıyabında iz" sorunsallarını açtı. Bu "gereksiz kafa" veya "kafatası" , belki artık "vermeyi bilmeyen", ama "bilmeye muktedir" hale gelen bugünün de insanı: "sonraki şeytan". Bu insan aynı zamanda bir insan "hayaleti" de. Ve de belki daha şimdiden "anısı silinmiş" bir geçmişe sahip.

Bu "hayalet haline geliş"e, veya bu "fant-otomatizasyon"a bilimler tarihi de tanıklık eder. G. Bachelard, kimya ("tözcü bilimlerin âlâsı", ama uzun bir süre için değil) örneğinden söz ederken şöyle diyordu: "Kimya kendi konularıyla ilgili bilgilerin giderek *inceldiğini* (*se subtiliser*) görür (ya da bu tümceyi, bütün ikircikliği içinde şöyle de çevirebiliriz: "Kimya kendi maddeleri üzerine olan bilginin buharlaşıp gittiğini/kendi elinden çalındığını görür"). (...) Gerçeğin tam anlamıyla yer değiştirdiğini, gerçekçiliğin ilga edildiğini, maddenin metafizik bir yüceltmesinin söz konusu olduğunu düşünebiliriz. Gerçeklik önce matematik gerçekçiliğe dönüşür, sonra da matematik gerçekçilik bir çeşit kuantum olasılıkları gerçekçiliği içinde çözülmeye uğrar. (...) sayının şeyin önüne geçmesi, olasının da sayının önüne geçmesi gibi ikili bir aşılmaya uğrar

(...): kimyasal töz artık bir *sayının gölgesi*'nden ibarettir"[14]. Bu, sadece kimyadan bir örnektir.

"Sayı-haline-gelme"nin dolaysız bir sonucu olan bu "gölge-haline-gelme" artık durmak bilmeyecektir. Belki insanın *deixis*'e başvurdurduğu, ve de "ben", "burası", şimdi", "bu" dediği, ya da bunları imlediği günden başlayarak, dünyanın kapitalist veya "hiper-kapitalist, giderek "kıyâmet hayvanı"nı anımsatan bir "hayvan"ın alamet-i farikası (işareti; *Zeichen*) altında genel bir eşdeğerlik sistemi içersinde toptan sanallaşmasına (ya da "*subtilisation*"un ikili anlamında, "buharlaşıp yitmesine" ve gerçeklikle sonunda bağını koparmış kurnaz bir "mükemmelliğe erişmesine") kadar "incelerek" devam edecektir. İroni şudur ki, (dünyanın kendi sayısal ve otomatik tanımı –genel eşdeğerlik sistemi- ardında "*gölgede kalma*"sındaki ironinin berisinde) yukarıda sözünü ettiğimiz "bilmeye" veya "zeka"ya muktedir "şeytan" ("şeytan"dan, "*démoniaque*", yani "kendinde-olmayan", "*ex-tatique*" varlığı anlıyoruz; burada "insan"), *Kıyamet* adlı çok ünlü küçük bir yapıtın yazarı veya kâhini Aziz Yuhanna'ya göre, bu "hayvan"ın, bu "makina"nın, ya da bu tanrısal otomat'ın "ad"ını ve de "sayı"sını hesaplamaya da muktedir olacaktır:

> "["Kıyâmet hayvanı" diye imgesel bir tarzda anılan "hayvan" veya "canavar", "ucube", büyük "işaret", "mostra",vb.], büyük küçük, zengin yoksul, özgür köle, bütün insanları, bu işaret, yani hayvanın *adı* [tura?] veya onun adının *sayısı* [yazı?] olmaksızın hiç kimse *alım satım* [denilebilir ki, daha o zamandan kapitalist anlamda bir "genel eşdeğerlik" ilkesi veya Hobbes'un "Leviathan"ı söz konusu] yapamasın diye sağ el veya alın üzerine *bir işaret* koymaya zorluyordu [daha o zamandan bir "küreselleşme" tanımı, veya daha doğrusu, Yuhanna'nın da bir parçası olduğu sömürgeci Roma İmparatorluğu düşünülecek olursa, daha o zamandan hiçbir şeyi dışarda bırakmayan, dışarısı olmayan, nefes kesici bir "*dünyasalatinleşme*"-M.B.].
>
> İşte burda bilgelik kendini gösterir : zekâya sahip olan, hayvanın sayısını hesaplasın bakalım, çünkü bu bir insan sayısıdır; ve de bunun sayısı altıyüzaltmışaltı'dır." (Kıyâmet; *Yeni Ahid*; 12: 16-18; altını çizdik)

Bizim "anlayış gücümüze" açılan ve de Yuhanna'dan sonra, Hrististiyanlığın ötesinde de (öncesinde Yahudiler'in "kabala"sı, sonrasında İslam'daki "ebcet" hesabı örnek olarak gösterilebilir) parlak bir geleceğe sahip olmuş olan bu güzel "tanrısal" ekonomi asla Yuhanna'yla başlamış değildir (zaten *Kıyamet*'te de, "büyük fahişe" (17:1;18:4) adı altında anılan Babil'de ilâhların her birine birer sayı veriliyordu[15]), ve de tek gizini harflerin aynı zamanda sayı yerine de geçtiği bir alfabenin (Yunan, İbrani ve de Arap harfleri gibi) yapısından alır. Bu, şüphesiz, alfabe ve sayı sistemlerinin gelişiminin veya soyutlamasının belirli bir evresine göndermede bulunur, ancak *iz* olarak , bütün

---

[14] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., Paris, 1934, s.85-86, altını çizdik.

[15] Georges Ifrah, *Rakamların Evrensel Tarihi I, Bir Gölgenin peşinde*; Tübitak, Ankara, 1995, s.16.

gelişmenin veya aşmanın ötesinde direnir. Aksi takdirde, sayı ve ad olmaksızın, bir din neye dönüşürdü? Artık hiçbir şeyi bağlamayan, hiçbir şeyi *inanmaya* sunmayan "mostralık" bir bağlama çizgisine mi? Bu durumda, bizim bütün bilişim (enformatik) sistemimizin *güvenilirliği*, ve de, tam da belli bir "hayvan"ın "işaretini" veya "mührünü" taşımasıyla (bunca tapınılan, ve de kendi başına, *Kimse*'nin ellerinde -Celan-, dolayısıyla "herkes"in elinde, tarihin "genel eşdeğerliğinde", bu, cömert olduğu kadar ticari "Büyük Fahişe"yle boy ölçüşmeye muktedir Dollar'ın üzerindeki "*We trust in God*"ı düşünüyoruz burada) hâlâ *saymaca* (*fiduciaire;* güvene dayalı) üzerine kurulu, dönüştürülebilirliği (konvertibilite) içindeki "dünyasalatin" para sistemimiz anında yerlebir olurdu.

Ve de bitirmek için, ama aceleyle "*...ile* işimizi bitirmek için"[16] değil (çünkü Tanrı tam da bu aceleyle bitirme fikri, bu "kesinti", bu barışa, kurtuluşa erme fikri, savaşın, çatışmanın "bırakılması", "askıya alınması", bir "ateşkes", bu barışa çağrı *-kerygme-*, bu "bu yeter artık" –"*yeterli* sebep?- , bu "yeter artık, sana inanıyorum, güvence olarak, *üçüncü* olarak, yani tanık olarak bana gösterdiğin *–zeichen-* bir "ucube", "mostralık", katıksız bir *im, işaretleme* ediminin kendisi, bir *deixis*, bir "tümel" olsa bile, benim için *doyurucu* oldu"; demek "inanma" ile "doyma" arasında bir ilişki var; bir "doygunluk" ve "barış" noktası; yenemeyen, yedikten sonra *arta*, "dışarda", *out*, veya "geride", *Rück-, kalan* bir "şey"), ama Tanrı ile/ve/olmadan, *with-out* Tanrı, Mallarmé'nin metninin *harfine* geri dönelim (burada yeniden altını çizmek gerekir ki, "bitirmek" için "geri dönülüyor", bizi bağlayan, yine tutan şeye yeniden dönülüyor; bu "yineleme"nin konumu ile, Pascal'ın umduğu gibi, belki de inanmakla bitirilebilir). Ancak, şiirsel olarak (boşluklar da dahil olmak üzere) çalışılmış bir sözün *izini*, özellikle de Mallarmé'nin , "*herhangi birini/ dar bir şekilde/ çok fazla / işaretlememek için / gökyüzüne karşı / bu gülünç / katı beyazlık*" dediği şeyi, (harfiyen) yeniden üretemeyeceğimize göre, onu bir biçimin, iddiasızca belli bir akıl yürütme havası taşıyan bir düzyazının ekonomik darlığı içine sıkıştırıyoruz.

Bütün "*deixis*", işaret etme, gösterme (hatta "gerçekliğini gösterme", "kanıtlama") olasılığını açan ve gösteren bu "el" veya "parmak üzerinde, "akıl", veya yaratıcı el, kendi protezleri (bunlardan başlıcası sayılar, ve sayısal, *dijital*, imgeler dünyasıdır) ardında uyukladığında, dolayısıyla kendi *dışında-ile* olduğunda ("gıyabında", "kendi yokluğunda" dememek için), canavarlar (*monstres*) yaratan (Goya) bu "parmak" üzerinde ne kadar düşünsek asla yeterli, doyurucu olmayacaktır. Ve yine bu "parmak"tan, bu okur-yazar olmayanın hesabından (ki okur-yazar olunca, görünmez, dolayısıyla da ne "el altında" ne de "erimimizde" -ne *zuhandeln*, ne de *vorhandeln*- olan belli bir makamın kanıtı veya kanıtlanması olarak yeni işaretler, hayaletler veya canavarlar, yaratacaktır) sayılara geçiş üzerinde ne kadar düşünülse yeterli

[16] A. Artaud'nun "Pour en finir avec le jugement de Dieu" adlı bir radyo konuşmasına atfen.

olmayacaktır. Parmaktan sayısal (dijital) olana geçiş (bu geçiş, eğer önce, *deixis* olanağı olarak "sayısal" -daha açık olarak, "pençesel" değil ama, fiziki parmakla özdeşleştirilemeyecek belli bir "parmaksal"- parmağı doğurmuş olmasaydı, asla meydana gelmiş olmayacaktı), insanlık tarihinde (gönderi-lme olarak tarihte), aynı anda, olabilecek en insanî ve de, belki "canavarımsı" (*monstrueux*) anlamında, olabilecek en "insanlık dışı" şeydir. Bu yüzden belki de, bu yazıda olduğu gibi, "insan", "hayvan", "canavar", "şeytan", "tanrısal", vb. sözcükler arasındaki farklar "bütün zamanlar için bir defaya mahsus olmak üzere" tanımlanamaz, karar verilemez olarak kalır, ve de bu sözcükler kendi "namevcut", "kendinde-olmayan", "ekstatik" anlamlarıyla, tarihte girdikleri bütün "eğretileme" biçimlerinden sonra, kendilerini kararsız, belli belirsiz bir düzdeğişmece olasılığına bırakırlar.

"El" üzerine düşünen ender düşünürlerden biri olan Heidegger şöyle yazıyordu:

> "El sunar ve kabul eder, ama yalnızca şeyleri değil, çünkü kendini *ötekinde* sunar ve kabul eder [bu, daha baştan bir "protez" ve kendi'nin ikileşmesi, ikiye-bölünmesi, ad verme ve edebiyat olasılığı, ve de örneğin bir "Pascal'in bahsi"ni, "dul-bilek", yani, "Pascal"-Pascal deneyimini, buradan da "fido"-Fido[17], "sayma"-sayma'yı vb. de olanaklı kılan birşeydir –M.B.]. El korur, el taşır. El işaretler çizer, olasılıkla insan *bir canavar* olduğu (*der Mensch ein Zeichen ist*)[18] için, el gösterir.

*

[17] Burada Oxford'lu felsefecilerin "anlamın 'Fido'-Fido teorisi" adını verdikleri (Gilbert Ryle, B. Russel, vb.) bir bahse göndermede bulunulmaktadır. "Fido" bir köpek adıdır, Latince *fidere* (sadık olmak) fiilinden türetilmiştir. Yani, "sadık" bir köpeğe "Sadık Köpek" adı verme olayı... Derrida bu dilbilimsel sorunu *La Carte Postale, De Socrate à Freud et au-delà* adlı kitabında (Aubier-Flammarion, Paris, 1980) Sokrates-Platon ilişkisi sorununda yeniden ele almıştır (Türkçe'de bu konuda bir tartışma için bkz. Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, 1995, İstanbul, ss.191-198). Bizce Pascal'in *Düşünceler*'de "ikiye bölünmesi" (inançlı/inançsız arasındaki diyalog) bu tartışmalardan geçerek de çözümlenebilir. Burada sorun, inaçsızlıktan inanca yapılması beklenen bir "sıçrama"dır ("*pas*"): Yani, bir "aradaki 'engel'in, 'takoz'un (*cale*) kaldırılması" olayı...Açıkcası, "Pascal" adının da gösterdiği gibi bir "*pas (de) cale*"; yani, bir "engel yokluğu", "iyi duruma getirme", "iyileştirici adım" olayı...Kuşkusuz, "öz-etkilenim"i oluşturmaya yönelik "dua", Aristoteles'in dediği gibi, kendinde ne doğru ne de yanlış olaraktan, bu arada kendinde ne "iyi" ne de "kötü" olaraktan, bir *ecza, pharmakon*'dur.

[18] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, a.g.y., s.90. Ayrıca bu Zeichen sözcüğünün çevirisiyle ilgili olarak, bkz. J.Derrida, "La main de Heidegger (Geschlecht II)", in *Psyché, Inventions de l'autre*; Galilée, Paris.1987; s.423, ve devamı.

Özet:

Bir "özet" ("öz"ü ortaya çıkarma), aynı "giriş" veya "sonuç" gibi, daima metinsel bir *simülakr* olaraktan, anlamı, hatta böyle, kendinde bir anlamın bulunmadığı yerde bile, yeniden dağıtır ve bahşeder. Bu tümce, bir kurum ve bir "birleştirme çizgisi", şu "hiç"in veya şu hakkında "pek az şey" bilinen ama çok fazla *inanmaya* çağıran şeyin (*gayb*, yokluk, sıfır, adlandırılamayan, vb.) etrafında bir "toplanma" anlamında alınan *re-ligio* (din?) bağlamında, yineleme ve sayının işlevini sorunsallaştıran elinizdeki denemenin "edimsel" bir özeti olarak görülebilir. "Pascal'in bahsi" örneği üzerinden, bir "deneme"nin sınırları içinde fenomenolojik yaklaşımları da gözden geçirilen işaretin (gösterge, gösterme-lik; *mostra*-lık) belirleyici (burada, *inandırıcı*) maddiliği olarak anlaşılan bir "kere" (tekrar, tekerrür, mükerrer) ve "iman" sorunsalı açılmaktadır. Mallarmé'nin kendi kendisinin yapısını çözen şiirsel kalemini izleyerek, "işaret"ten, artık yalnızca "kutsal kitab"a (Büyük Anlatı) ilişkin olmayan, ancak izin izinde (anlatılardan kopamayan), insanbilimsel-varoluşsal olan "kaynaklar"a doğru geri dönülmektedir: Belli bir "teolojik toplam (*külliyat*)"ın , bahşetme, gösterme ve çizme organı olarak "el"den başlayarak, ataların "ayağı"ndan ve maymunun taklidinden geçerek yapısının çözülmesi, burada bu "geri dönüş"ün aldığı bir yoldur. Böylece, bugünün dünyasının yeni *mathesis universalis*'ini oluşturuyor gözüken "bilgi-işlemsel ağ"ın, "küresel para sistemi"nin, vb., geçmişte teolojik bir toplam veya genel bir birlik oluşturmuş olan şeyle, belki de, ilk "hesap makinelerimiz" olan parmaklarımızla, günlerin ritminde saymayı öğrendiğimiz günden beri, bütün görünüşe rağmen, hiçbir karşıtlık oluşturmadığı şeklindeki sava katkıda bulunma denenmektedir.

V. Bölüm

Büyük Ayak Başparmağı ya da "Kararlı bir Adımın" Tarihi

Başlangıçta elimizde yalnızca bu başlığın olduğunu, ve bunu Almanca'ya ya da Fransızca'ya, ya da her ikisine birden çevirmeye çalıştığımızı varsayalım, velev ki bu başlığın kendisi, ya da öğelerinden birkaçı daha baştan garip bir çevrimin ya da çevirinin konusunu oluşturuyor olsun:

Gros orteil (Urteil ?) ya da *l'histoire d'"un pas décisif"*

"Histoire" mı yoksa *Geschichte* mi? (ya da *destin*, kader mi?) *Geschichte* Heidegger'e göre *Geschick*'le (yazgı) aynı kökenden gelir, her ikisi de *schicken* (yollamak) fiiliyle ilişkilidir.Fransızca'daki *destiner* ve *destination*, *destin* ilişkisi gibi... Demek kader, yazgı (*Geschick*), toplu bir yola koyma,taşıma, yollama. "Bu kaderden hareketle tüm tarihin (*Geschichte)* özü belirlenir" diyor Heidegger.[1] ...' den hareketle (*à partir de ...):* Ama neden hareketle, nereden kalkarak, bu belli değil. Çünkü "kader"in, yazgının kendisi sabit bir töz *(eidos)* değil, bir tür, bir "türün genelliği" şeklinde bir özü (*ousia*) yok.. Kendisi bir ...' den itibaren. Bir yolda olma, sürekli bir "yollanma" durumu.

Bu anlamda "adım"ın, "ayağın" tarihinden söz edilecek burada; yani bir yolda olma durumu olarak.

Bu anlamda, tarih-yazıcılığı, yani bilgi, bilim dalı olarak Tarih (*Historie*) ve *Geschichte* farkını koyduktan sonra, ancak bu ikisi yazıda, hikayede (*histoire*), anlatıda uzlaştırılmaya çalışılabilir. Tarihsel-olanın *(Geschichtliche*) tarih-yazıcılığının, yani bir bilimin nesnesi, ya da edebi-şiirsel bir anlatımın konulaştırdığı bir şey mi (yani bu konulaştırmadan önce olup bitmiş, ve de nesneleştirmenin, anlatı haline getirmenin maddi-teknik koşullarından tümüyle bağımsız bir şey mi) yoksa onunla ortak bir "kaderi", açıkçası ortak bir "yazıyı",

[1] M. Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru* (Die Frage nach der Technik); çev. Doğan Özlem, İst. Afa,1997, s.82.

Türkçe'de dendiği gibi, ortak bir "alınyazısını" paylaşan bir süreç mi olduğu sorusu, işte bu soru, elinizdeki metnin belirleyici *(décisif)* sorularından biri olacak. Bu konuda her yanıt, yani her "karar", zorunlu olarak -ne kadar ertelense de- "kararlı", "kesici" *(tranchant)*, kesin olacaktır. "Adım" karardır, ama iyi ki ardından öteki adım gelir, birincisini "kaldıran"... Bu yüzden "ilerleme" (yürüme, diyelim isterseniz) kesintilidir, kopuş ve sürekliliği içerir. İlk adım, şüphesiz, *iz* gereği, daha önce açılmış yol gereği, hiçbir zaman "ilk adım" değildir. Bir yolda olma durumudur.

Burada bu iz'in hakkı, en başta eski Atina'da kurucusu olduğu Lise'nin öğrencileriyle arşınladığı düşünceler dolayısıyla, Aristoteles'e ve onun *peripatetikos*'larına teslim edilmelidir. Çünkü, yürüyerek, dolaşarak, adım adım, kafasıyla olduğu kadar ayaklarıyla da düşünmeyi ilk o öğretmiştir.

Elleriyle düşünmek de, şüphesiz yazı'dır. Ama sanatçının, tasarımcının, mühendisin uğraşlarını da unutmadan. Sürekli, daha önce açılmış bir yolda "ilk adımı" atma zorunluluğu, özgünlük sorununu da kolayca bir kenara atmamızı gerektirmez. Bilinen, öğrenilmiş, aktarılmış yordamları izleyerek, bilinmeyen, öğrenilmemiş, aktarılmamış, ama iş üstünde, "yolda" öğrenilmiş, daha önce kimsenin bilmediği, henüz "bilgi" olmamış bir alana da "el yordamıyla" (*tatônnement*) varılabilir.

Bu yüzden, el, ayak, baş, vb. uzanımlarla uğraşmamız gerekeceği kadar, Yunanca *peripatein* (dolaşmak) fiilindeki, en az "ayak" kadar dikkatimizi çeken *peri-* ön-ekiyle, yani *öte (peras)*, öteler, uzak, uzaklarla da ilgilenmemiz gerekecek. Bir başka deyişle, *henüz* burada -burası- olmayanla... Gelecek olanla... Yalnız zamansal anlamda değil, ama uzamsal, bilgisel, etik anlamda da gel-e-cek olanla...

Oysa "tarih"ten söz edeceğimizi söylemiştik, "kararlı bir adım"ın tarihinden; yani bir bakıma yaşanmış, yazılmış, hatta organlarımıza geçmiş, kısaca bir iz bırakmış bir olay'dan...Bu gündelik sözcüklerle ifade ettiğimizde, olay'ı, hemen görgül bir olay, "tarih"i, kaydı, ve en az olay kadar görgül bir anlamda anlamak zorunda kalacağımız iz'i önceleyen bir şey olarak tanımlanmaya açık bırakmıyor muyuz? Bir başka deyişle, ele aldığımız konuyu o çok bilinen öncelik-sonralık ilişkisi içine, bize belli bir kavramsal konfor sağlayan nedensellik ilişkisi içine sıkıştırmadan irdeleyebilmek mümkün olabilecek mi? Demek, bir "yöntem" sorunu, her defasında olduğu gibi, başgösteriyor; yani, bir yön belirleme sorunu. "Ele aldığımız konu"nun (ayak? adım?) nasıl "ele alınacağı" sorunu... Bütün "yön belirleme"den önce, daha baştan, istesek de istemesek de (kararı önceleyen bir "karar") bir yönelim içindeyiz. Bu, "yöntem"e ilişkin uçurumsallık (*mise-en-abyme*), yöntemsel, yani yöntemli bir uçurumsalığa dönüştürülebilir mi? Üstüne üstelik, fazladan, "uçurumsal" olarak belirlediğimiz bu yöntemsel çerçevenin doygunluk, aşırı doluluk, fazlalık durumuna bir "ek" de şu "karar" kavramı. Şüphesiz "ele aldığımız" konu söz konusu olduğunda (görüleceği gibi, insanın ya da insansıların başlangıçları: yani, yine "görüleceği gi-

bi" *giyaplarında* konuşulacak) son derece sorunsal teşkil etmesinin yanısıra, yöntemsel ya da yönelimsel her "karar"ımızla sıkı bir ilişki (bir "bulaşma" - *contamination*- ilişkisi) içinde; buna, ikisi arasında yazgısal bir birlik, bir "kader birliği" var da diyebilirdik. Oysa "kader", günlük dilde "karar"a ne kadar da yabancı...

En genel anlamda "olay", "gelen" (*événement*) demektir; daha önce gelmiş olan da "geçmiş". *Peri*- ön-ekinin bizi gönderdiği "öte"den itibaren de gel-e-cek olan'dan söz ediyorduk. Yani, gelmiş ve gelecek olan arasında, ikisi tarafından da çekiştiriliyoruz. Yöntemsel ya da yönelimsel zorluk, olan'ı (ya da gelen'i) olduğu anda ve olduğu haliyle -yani mevcudiyetin şimdiliği içinde- yakalayabilmenin, bir "miş gibi", ya da bir anlatı, hikaye, tarih yazımı biçimi dışında, erteleme-ve-farklılaştırma ilişkisi dışında olanaksız olmasından kaynaklanmaktadır. Burada, "yakalamak", dilin en gündelik anlamında, tutmak demektir (elin bir işlevi), ya da durdurmak. Elin bu yarı-avcı, yarı-insanbilimsel işlevinin bir ötesinde, belki hâlâ elin bu avcı işlevini yansılayan, yani bu işlevi dokunmadan, "ele almadan" yerine getiren *söz* vardır. Gelen, hep bir ...'den itibaren gelen, bir yollanma, yola koyulma durumunda olan durdurulunca *ad* olur (sözün bir işlevi), ya da en iyisinden, yakalanan, kavranan, kavranınca *kavram* olur (yüceltilmiş, ya da düpedüz "kavramsal avcılık"). Gelen'in (ki bu hep giden'dir, ötelere, uzaklara giden; adlandırma sorunu bir bakış açısı sorunudur, nerede durulduğuna bağlı olarak değişir) "yazgısı", onun yolda olma durumu, kendini yazış biçimi, bizim onu karşılayış biçimimiz, el yordamıyla da olsa ötelere uzanıp onu önceleme, ona "önayak" olma biçimimiz (ki bu da -bir yazıyı gereksemekten öte- bir yazıdır) icâdî, yani gelen'e gelen olarak tanımca, saygı (*reconnaissance*) gösteren bir buluşmaya yol açabilir.

Bu, şüphesiz, basitçe geleneğe, ize iz olarak, mirasa miras olarak, kalıta kalıt olarak gösterilen geleneksel saygıdan öte bir şeydir. Ya da öte, öteki olma olasılığını, öteki, **icâdi bir buluşma** olanağını içinde taşır. Bu buluşma, en azından adın, kavramın, özellikle de "alma" anlamında kavramanın (alma, yani *prendre*, kabul ya da alımlama, yani *recevoir* değildir) ötesinde, ama onları da tümüyle yoksamadan kendi gerçekleşme olanağını zorlamalıdır. Bu da bizi yazgı'nın ya da kader'in açık uçlu, şans, *fortuna*, talih, istisnai (*fors*), ayrıksı durum, vb. yan anlamlarına yollar.

Buluşma, henüz olmayanla, henüz burada olmayanla, henüz bilgi olmayanla buluşma, bütün ötelere gitmenin, deneyin (*ex-péri-ence*) sınırlarını zorlamanın, tehlikeyi (*péril*) göze almanın (*Erfahrung* ve *Gefahr*) ötesinde, hep beklenmedik bir şekilde **varan**, bizim ona doğru gitmemizin ötesinde bize-aniden-varan, ve bizi kavrayan, şaşırtan (*sur-prendre*) bir şey değil midir?

Gerçek deneyim, hep bizi şaşırtan sınırların, uzanımların, belki de sınırsızlıkların (*a-peiron*) deneyimi olduğuna göre, burada belirleyici olanın "ayak"mı, "el" mi, "baş" mı, yoksa onların uzanımları, diğer insani takılar (*prothèses*), ekler, araçlar, aracılık eden diğer *artefact*'lar (yapma nesneler), makineler, sanat

yapıtları, yazı, vb. mı olduğu konusunda henüz "kararlı bir adım" atınış olmasak bile (oysa önümüzde bu konuda daha önce açılmış-yazılmış kabarık bir *corpus*, çok çetrefil bir yol var), Aristotelesci ilk peripatetisyenlerin bu "ayak" motifi, bize bu deneyimi kavrayabilmek için oldukça duyarlı, bir o kadar da patetik bir uğrak gibi görünüyor. Uğrak dedikse, burada "turna kuşu" (*"grue"*, aynı zamanda "vinç", yani bir çeşit "kaldıraç" anlamına da gelir) misali fazlaca duracak değiliz, bir başka yere atlamak için bu ayağı, ya da uğrağı (*moment*) kullanacağız.

Nietzsche, yaklaşık bir ifadeyle, "insan (belki de üst-insan) aklına açık havada yürürken gelen (*"kasların da birlikte şenlik yaptığı"* diye açıklamak gereği de duymuştur) fikirlerden başka bir şeye itibar etmemelidir" dememiş midir? [2] Bu tümceyi istediğiniz gibi anlayın; ancak "göçebe bir düşünce"nin ilk ilkelerini verir gibi duran bu önermede, tuvalinizi veya diğer araç-gereçlerinizi, uzanımlarınızı, eklerinizi, takılarınızı ve yerine-koymalar (ikâmeler, *substitutions, suppléments*) zincirine katılacak diğer (*tiers*, üçüncü terim, aracılar, dolayımlar) yedeklerinizi alıp "açık havada" yola koyulmadan önce, ayaklarınız ya da ellerinizin, "önayaklarınızın" yerine-koyabileceğiniz onca ara terimin sizi daha az bir zahmetle, yani ekonomik, tutumlu bir şekilde, kendi *oikos*'unuzdan çıkmadan, ama bir o kadar da onu bölerek, çoğullaştırarak, yine de bir bakıma olduğunuz yerde kalarak, ama bu yerin mevcudiyetini (*présence)* ya da kendi kendine özdeşliğini sonsuzca göreceleştirerek, "göçebe düşünce"nin ilkelerini başka türlü de -ama hep başka türlü (*autrement*), hep başkalaşımlar zincirinde- yerine getirebileceğinizi de okuyabilirsiniz.

Demek, "ayak" bir uğrak, bir *moment;* başka bir yere sıçramak, atlamak, "ötelere giyinmek" (F. H. Dağlarca, "uzaklarla giyinmek" diyordu) için, ya da başka bir deyişle, başkalaşımlar zincirinde kılık değiştirmek, -eğer denilebilirse- öz değiştirmek, töz değiştirmek için bir nirengi noktası; ve onun da merkezi, denge unsuru, büyük ayak başparmağı, *orteil* ya da *Urteil.*

Şüphesiz, bütün ötekiler bir yana, şu biri Fransızca (*gros orteil*: ayak başparmağı), diğeri Almanca (*Urteil:* yargı, karar), ve aralarında bir ses benzeşiminden (bir yarı *homonymie*'den) başka bir ilişki olmayan bu iki sözcüğün, bir "ya da" bağlacıyla beklenmedik buluşması (*homoiosis)* şaşırtıcı olmaktan da öte yoldan (yörüngeden) çıkarıcı (*ex-orbitant*) bir görünüm sergiliyor. Bu buluşma hoşgörülebilir mi, dayanılabilir mi (*sup-porter*)[3], onu kültürün öğelerinde ya da düşüncede destekleyebilecek, bize daha tanıdık bir dile taşıyabilecek, açıkçası çevirebilecek (*tra-duction*), başka türlü -başkalaşımlar zincirinde- kaydedebilecek bir destek bulunabilir mi? Şairin dediğine göre, "dışarı çıkabilmek" [yani bir bakıma var-olabilmek (*ex-sister*), yörüngeden (*orbite*), kendi yörüngemizden, kendi evrenimizden (*orbis*) çıkabilmemiz] için buna zorunluyuz:

---

[2] F. Nietzsche, *Ecce Homo;* "Neden böyle akıllıyım?"

[3] "Ancak birbiri altındaki bu sırra / Dayanılabilir mi? / Aziz okuyucu şimdiden yargılıyorsun / Orada zorluklarımızı..." diye yazıyordu, yeniden geri döneceğimiz, *Masal* adlı şiirinde Francis Ponge.

"Dışarı çıkmış sayılamaz
Yabancı dil bilen
O dilde vardığı yeri
Anadilinde söyleyemezse

Yaşamak yeryüzüncedir uzak uzun
Benzer
Yabancı dilde gezmeye-yalınayak"[4]

Ancak ne var ki, şairin de son dizelerde kabul ettiği gibi, "dışarı çıkmak", buluşmanın çeviriyle yabancılığını gidermek, uzaklıkları yakınlaştırmak, ve bu konuda eklenebilecek her im, yeni yabancılıklar, yeni yörüngeden, yoldan çıkmışlıklar getirmekten, başkalaşımlar zincirine katılmaktan başka bir işe yaramayabilir. Çıplak elle ve "yalınayak", yani donanımsız, eksiz, ilâvesiz, sade ve yalın bir şekilde, bir ayak başparmağını bile (!), onun *orthogenèse*'ini, *philogenèse*'ini, evrim tarihindeki ve de tek bir bireydeki işlevini ve başka şeye dönüşüm biçimlerini, ikâmeler ve sıçrama, başka bir şeye atlama -sirayet etme- biçimlerini, üstelik de onun "hikayesini" kendi kendimize anlatma biçimimizin, bazen de onu görünmez kılıp başka yerlerde (olur-olmaz) ortaya -anî- çıkışlarını bastırma biçimimizin, ya da onu başka bir şeyin yerine-koyma biçimlerimizin yapısını ve mantığını (tabii eğer bir tek yapısı ve de bir tek mantığı olduğunu varsayarsak) da "atlamadan" anlamaktan yoksun olmamıza şaşırmak mı gerekir? Başta toplanan algı/tanıma organlarımızdan en uzak, ama yine de gövdemiz kadar bize yakın bu organ (bu yalnızca bir "organ" mı? Onun tarihi, onun yolda olma durumu yalnızca bir organın tarihi mi, bu çok şüpheli. Onun kendini örgütleyiş biçimi, ve bizim bu örgütlenmenin izini sürme biçimimiz artık bir organın kendi dirimbilimsel, organik yasalarının ötesine geçen bir şey değil mi?) yabancılığını bizim için açacak mı? Ne kadar yörüngeden, yoldan çıkarıcı olsa da bir buluşma gerçekleşecek mi? İnsanın insan olma (bu "totoloji"yi bütün gücü ve zorluğu içinde alarak) tarihinde, bu buluşma *zaten hep daha önce gerçekleşmiş*, ya da "yolda", yani hâlâ gerçekleşmekte olan, bir başka deyişle de henüz gerçekleşmemiş, gel-e-cek bir buluşma değil mi? Bu buluşma hep "yoldan çıkma" biçiminde mi gerçekleşiyor, yani hiçbir zaman mevcudiyetinde, şimdiliğinde olamadığımız bir buluşma, yani buluşamama şeklinde mi gerçekleşiyor?

Oysa ayak, hep bir "yola koyucu" değil mi? Hem yönü tayin edici, hem de yere sağlam, kararlı bir şekilde basmamızı sağlayan şey...Yönü belirleme, yöneltme, yani *orientation* (*Orientierung*) işlevini, yani bedenin yönelme, yön değiştirme işlevlerini mekanik olarak yerine getiren, daha doğrusu bir **ibre** hareketi gibi, karmaşık bir kas koordinasyonuna yön veren, yönelinecek yeri belirleyen (*orten; Orter*), gösteren -sanıldığının aksine- belki de baş (*cap; Kopf*; kafa – *kephalos*-) değil, ama başka bir "baş", şu büyük ayak başparmağından başka

[4] F. H. Dağlarca, "Yabancı Dil", *Uzaklarla giyinmek, Sığmazlık Gerçeği*, Adam, 1990, s.18.

birşey olmayabilir. Baş yanıltabilir, başka yöne çevirebilir kendini. Bunu şüphesiz futbolcular, belli bir "ayaktopu" oyuncuları, rakiplerini yanıltmak için başka tarafa bakar, yönelir *gibi yapan* ve sayısız "çalım" stratejileri geliştiren futbolcular ve de boksörler iyi bilirler. Ya da, önceden belirlenmiş bir koreografiye, bir "yer-yazısı"na göre olsun, birbirlerini iyi tanımadıkları halde doğaçlama figürler ortaya koymak istediklerinde olsun, dansçılar, bakmadan bakmayı, farkettirmeden bakmayı, bakarmış gibi yapıp bakmamayı ve başka bir yere bakmayı iyi bilen dansçılar, birbirlerinin burunlarından çok ayak burunlarına dikkat eder, alacağı yönü önceden görmeye çalışırlar. Birbirlerinin ne yöne hareket etmek istediklerini, bütün öteki organlara göre, yine en iyi bu *orteil*'den, ya da *Orter*'den itibaren yorumlarlar. Örneğin, rakip futbolcunun bütün öteki gövde hareketleri, çalımları, yanıltmaya yönelik olabilecekken, bir *orteil* zorlukla yalan söyleyebilir [bir felsefeci açısından "ayak başparmağı" ile ilgilenmek için yeterli bir sebep olarak görülebilir bu. Ancak hangi felsefeci kendini bu kadar "aşağılara", iğdişin öncesindeki saf olmayan kopuşa (burada yine "kökensel" anlamında bir "*Ur*" ve bir "yarılma", "*teilen*" görülebilir) indirecek kadar "kafa"ya veya "*episteme*"ye gücenmiş sayabilir kendini?]. O(*rteil*), Yunanca'daki "doğru", "gerçek", yani *ortho* olarak kalır. Onun verdiği sanı, yani "*doksa*", yine en "*ortho-doksa*", yani "doğru sanı" olarak kalır.

Diyebiliriz ki, *orteil* ortalar (görünüşe bakılırsa, yine bir futbol terimi), *Dasein*'ın, "orada/orası olma"nın yönelimini verir. Şüphesiz Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, *Dasein*'ın bir "ibre hareketi" gibi yöneliminden (*aiguillage*) söz ederken doğrudan ne ayağı ne de onun başparmağını konulaştırıyordu. Ancak *Dasein*'ın "*da*"sı bir yer (*Ort*) olmaktan çok, yer belirten bir işaret zamirinden ibarettir. Yani her zamir gibi "evrensel" (tümel) bir genellik, dolayısıyla da (aynı "ben" şahıs zamiri gibi) içi boş, her yerle doldurulabilir, saf bir kalıp olma niteliği taşır. Bu boş evren-sellik (*orbis*), bir yerle (*Ort*, ya da *urbis*), tikel, somut bir yerle doldurulabilir.

İşte tam bir "*Urbi et Orbi*" hikâyesi...Papalar söylevlerini böyle bitirir. Anlamı "Şehirde [Roma] ve Evrende" demektir. Burada ve şimdi olanla heryerde ve daima olanın evrensel buluşmasını[5] güvencelemeye yöneliktir bu sözler. Bir başka deyişle, her türlü konuşmanın, anlamlamanın, göstermenin, tikel ile evrenselin buluşmasının olanaklı kılınmasıdır (şüphesiz, biraz büyüsel, ayinsel, gösterişli, "ideolojik" bir düzeyde; ama biz bunu her an, "bu", "şu", "o", "ben",

[5] II. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar gelen sekiz papanın adının da "şehir" anlamına gelen Urbain olduğunu hatırlatalım burada. Başka bir bağlamda, "büyük şehir" (megapol) bağlamında, J. F. Lyotard şöyle yazıyordu: "(Megapol) site değil, *urbs*'tur. Ve de kendi başına bir *orbs* [evren] haline gelmiş bir *urbs* (...) bir *cosmopolites*..."(Bkz. *L'Inhumain*; Galilée, Paris, s. 211). Bunu, yerelle evrenselin eşbiçimleştirilmesi, "küreselleşme", ama daha kesin olarak "dünyasalatinleşme" olarak anlayabiliriz. Demek, bu "latin kökenler", "kozmopolit" görüşleri ve yaşam biçimlerini yalnızca Aydınlanma'nın üzerine atmamak gerektiğini bize bir kez daha gösterir. İletişim teknolojilerinin, "burada" ve "uzakta" olanı, tikelle evrenseli birbirine bağlamaya yönelik "ibre hareketleri"nin ardında "Aydınlanma"dan çok daha eski "kutsal", ya da en azından "*oecuménique*" kökenler vardır.

vb. dediğimizde, zamirleri ve öteki adları, şeylerin **yerine** veya **giyaplarında** kullandığımızda, anlaşılır tek bir söz ettiğimizde, yine aynı derecede şaşırtıcı bir büyüsellikle -ama, görünüşte her türlü törensellikten uzak, "*prosaïque*" bir biçimde- yapıyoruz).

Sormak isteyeceğim soru şu olacaktır: Eğer ayak [burada, en azından şimdilik, "masa ayağı" (*tekhne*) ya da hayvanların "pençe" veya "toynaklarından" (*zoe*), ve de diğer "üçüncü ayağı" (*triton genos*) oluşturan "ayak oyunlarından" (*tekhne sophistike*) söz etmiyorum; ama bütün bu "tür" (*genos*) ayrımlarının biribirine karışma noktasındayız], özellikle de, filojenez ve ontojenezle öteki hiçbir canlınınkine benzemez bir nitelik alarak, "dört-ayak" üzerinde durmaya yarayan toynak, pati veya pençe biçiminden, iki-ayak üstünde durmaya yarayan o çok özel ayak başparmağı (insan ayak başparmağı demenin hiçbir anlamı yok; çünkü bu, aynı, dil, düşünce, yazı, vb. gibi insana ait bir nitelik) biçimine ulaşarak bizi ayağa kaldırdıysa, bu "yükselme" veya "dikilme"yle (*éréction*) biz de onu, kendi payımıza, nasıl *ortadan kaldırdık* (biliyorum, henüz fizyolojik olarak "ortadan kalkmadı", ama, "orada-olma"nın çeşitli protetik görünümleri içinde ona "yol göründü" denilebilir belki), ya da diyelim, nasıl ona sürekli ikâme ettiğimiz, onun yerine koyduğumuz bitmek tükenmek bilmeyen (öteki hayvanların evcilleştirilip "binek" hayvanı olarak kullanılmaya başlanmasından tekerleğin icâdına, oradan bütün uz-görü (*fern-sehen*), uz-ileti, uzaktan-iletişim, tele-mevcudiyet araçlarına kadar) dönüşümler zincirinde "yücelttik"? Belki de, kendisini değilleyerek, yadsıyarak, bir şekilde de bastırarak, *unutarak*...

Demek, belli bir "unutma", *Lethe*, söz konusu. Unutuluş adlı bir ırmakta sürükleniyoruz. "Gerçek" tutkunu (aynı "av meraklısı",vb.) filozofun "sofistik balık avı"na (*kefâl*?) çıkmak, ya da dalmak isteyeceği bir ırmak bu. Ancak, "örtüsü açılmak" (*a-letheia*) ya da "tutulmak", "bulunmak" istenen balık, "epistemik" açıdan biraz "ele avuca gelmez" cinsten (*a-céphale*?[6]). Belki de sorun, yalnızca

---

[6] Bu çalışma Ağustos 1997'de kaleme alınmıştı; karmaşık yapısı, onu "temize çekme" ve "gün yüzüne çıkarma" işini sürekli ertelememe yol açtı. Bugün (Temmuz 1999), sonunda bu işe giriştiğimde, "eklemeler"in onu "daha açık" mı yoksa "daha karmaşık" mı kıldığından hâlâ emin değilim. Ama, birden belli bir "unutma"nın, veya "orijinal" çalışmada asla belirgin olarak ortaya çıkmayan bir şeyin, "yeniden-yazma" süreci içinde aydınlandığını görüyorum: Platon'un *Sofist*'inden ödünç alınan belli bir "balık avı" izleğinin "kefal"le buluşmasıyla aydınlanan bir süreç bu. Birden, "**Acéphale**" sözcüğü belirdi; G. Bataille'ın onca peşine düştüğü "zihinsel-olmayan" o şey. Ve burdan, bu "büyük ayak başparmağı" izleğinin peşine, bu denli ısrarlı bir şekilde düşmeme neden olan şeyin ne olmuş olabileceğini yeniden gözden geçirmek gerekti. Anımsadığım, öteki kaynaklar ortadaydı: Örneğin, Kafka'nın "Yasa'nın Önünde"sini Derrida'nın çözümleyiş biçimi (bkz. *La Faculté du juger*; Minuit); Freud, ve de uzun zamandan beri zihnimi meşgul etmesine rağmen (en azından, Derrida'nın "Mythologie Blanche" (1971) (in, *Marges*, Paris, Minuit,1972) makalesiyle ve sonradan da Ricoeur'ün *La Métaphore Vive* (Seuil, Paris, 1975) kitabıyla tanışmamdan beri) ancak son zamanlarda yeniden ulaşabildiğim, Nihat Keklik'in, başlığının enginliğine rağmen son derece sınırlı, mekanik, ikincil, indirgeyici, kısaca "geleneksel" bir metafor anlayışıyla kaleme alınmış *Felsefe'de Metafor* (İst.Üni. Basımevi,1984, 1990) adlı kitabında birkaç satırla adı geçen Aquina'lı Thomas'ın "insanın ayaktaki konumu" üzerine bütün bir geleneği başlatıcı sözleri; veyahut, ondan, hâtta Aristoteles'in tahrifâtından da önce, "İlk Çağ" maddecilerinden Anaksagoras'ın hayranlık uyandıran bir açık gö-

"uygun oltayı", yani uygun "kavramsal düzeneği", ya da "uygun kapan"ı bulmaktan ibaret. Ama her durumda bir "uygunluk" (bu "*homoiosis*", ve Kant'a kadar gelen "*ad-equatio*" sorunu olarak görülebileceği gibi, *euprepeia*, yani Platon'un *Phaidros*'unda (274 *b*) geçen "yakışık alma" sorunundan da bağışık tutulamaz) ve "bulma" sorunu...

Öyleyse, işe koyulalım [yani, "kapanı kuralım" –burada *yazı*-; ya da çevrilmesinin "yakışık almayacağı", çevrilemez bir Fransızca deyime göre: "ayaklarımızı tabağa koyalım". Bu "uygunsuz" deyiş, burada konumuzla uygunluk içinde. G.Deleuze, "*Mille Plateaux*"'da, ("Bin Yayla") "yaylaları", yani Felsefe'nin "zirveleri"ni çoğaltığı gibi, belki "*plato*"larını, yani "Platon"larını ve "tepsi" (*plateau*), "tabak"larını (*plat*) da çoğaltıp merkezisizleştiriyordu. Neyin İdea'lara "uygunluk" içinde bulunabileceğine dair uygun bir bulma (anımsama) yönteminin, diyalogun, mucidi olan Platon"un bir "eczane"si (J.Derrida; *in*, *La dissémination*) olduğu kadar, bir de bulunanların sunulduğu, yine tadı (Kant'ın "beğeni yargıları" gibi) sofistler için her zaman hoş olmayan "yiyeceklerle" (*plats*) dolu bir tepsisi (*plateau*) de vardır.]

---

rüşlülükle ifade ettiği düşünceleri ("İnsan akıllı olduğu için ellerini kullanmaz, ama ellerini kullandığı için bütün hayvanlar arasında akıllıdır" –bu söz, ancak Aristoteles'in eleştirisiyle, onun kaleminden tersine çevrilmiş şekliyle bize ulaşmıştır –bkz. *Hayvanların Kısımları*, IV, 10, 687 a7), bunlar arasında sayılabilir. Bunlar bilincinde olduklarını. Tabii, "zihni meşgul etmiş" her şeyi burada saymak olanaklı değil. Ama bir imge, sinematografik bir imge, ötekiler arasından olanca gücüyle unutmaya direniyor: Luis Bunuel'in *Altın Çağ* filminden bir "kare" bu. "Bastırılmış arzu"dan sonra patlak veren, "yatağın üstündeki inek", "pencereden atılan yanan zürefa", vb. sahnelerden sonra, bahçede, beyaz mermer heykelin ayak başparmağı ile bir rujlu dudağın buluşması. Aslında bu film, sürrealist sanatçıların birbiriyle bir buluşması. Bu "kare", R. Barthes'in "*obtus*" anlam ("ablak", "şişkin", "patlak", vb. aşağılayıcı anlamlar da taşıyan bu sözcük Barthes tarafından "*obvie* anlam" diye adlandırdığı, toplumsal olarak kodlanmış anlamla karşıtlaşacak özel bir anlamda kullanılır) olarak adlandırdığı şeyle ilişkiye sokulabilir. Zaten Barthes da, buradan itibaren, bizim gibi G. Bataille'a varıyordu: "bu, Georges Bataille'ın özellikle *Documents* dergisindeki, bence *obtus* anlamın olanaklı alanlarından birini yerli yerine oturtan bir metinde, *Le gros orteil de la reine*'de [Kraliçenin ayak başparmağı] (tam başlığı anımsamıyorum) sözünü etmiş olabileceği şeyin ta kendisidir" (Barthes, *L'obvie et l'obtus*, Paris, Seuil, 1982; s.53. "Le troisième sens" adlı bu metin, 1970'de zamanın öncü *Cahiers du Cinéma* dergisinde yayınlanmış, buradan da, Türkiye'de 70'li yılların yine öncü (sonrası olamayan bir şeyin "öncüsü") bir dergi olan *Gerçek Sinema*'da bir çevirisiyle bizlerle buluşmuştu). Burada ilginç olan bir şey varsa, o da Barthes'ın da "tam başlığı" anımsayamamasıdır: Bataille, ya da şu "büyük ayak başparmağı" (bunu artık bir kez anımsadığımıza göre, "ulu-orta" telaffuz etmek yerine, ona bir "tetragram" verip kodlayabiliriz: *B.a.b.p.*) etrafında bir "unutkanlık"tır gidiyor.

İşte, bizim de ancak uzun bir "bellek çalışması" sonucunda anımsayabildiğimiz, Bataille'ın bu metni, 1929 Kasım'ında *Documents* dergisinde yayımlanmış "Le grosorteil" adlı metindir. "Ayağın" nasıl unutulup nasıl anımsandığı, başlıbaşına bir araştırma konusudur, diye düşündük. Bakın, "unutulan", "unutulduğu bilinen", ama "neyin(in) unutulduğu" bir türlü bulunamayan bu metin, ve de "ayağın bize neyi hatırlattığı" üzerine Michel Leiris'ten bir kaç satır: " B.a.b.p. ile Bataille ayaklarını tabağa sokar ["elini taşın altına koyar", "işe koyulur", vb. anlamlara gelen bir Fransızca deyim – M.B.] (bu deyimi kullanmanın tam da yeri): dostların b.a.b.p.'larının tam sayfa basımları, ve de eğer ayak tabuysa ve erotik alanda bir fetişizm nesnesi haline gelmişse, bunun nedeninin, ayağın, ayakları çamurda olup da başı göğe doğru yükselen insana, yaşamının 'çöpten <*ordure*> ülküsele ve de ülküselden çöpe doğru bir gidip-gelme hareketi'nden ibaret olduğunu hatırlatması şeklindeki yorumlar" ("*De Bataille l'impossible à l'impossible 'Documents'*"; *Critique*, No.195-196, 1963; ss.690-1).

*

Öyleyse işe koyulalım:

Jacques Monod[7], şöyle yazıyordu: "Ostralantropolar ayakta dururlardı ve bu, yalnızca ayağın özelleşmesiyle değil, iskeletteki ve başta belkemiğinin olmak üzere kas yapısındaki ve kafanın belkemiğine göre konumundaki değişikliklerle birlikte gider. İnsanın evriminde, Gibbon [kolları aşırı derecede uzun bir büyük maymun cinsi-M.B.] dışındaki bütün insanımsıların, dört ayakla yürümenin tutsaklıklarından kurtulmuş olmalarının önemi üzerinde de çok durulduğu. Kuşkusuz bu çok eski (Ostralantropolardan daha eski) ***buluş*** çok büyük önem taşıyordu: atalarımızın, yürürken ya da koşarken de ön ellerini kullanabilmelerini sağlayan yalnızca buydu".

"Buluş" sözcüğünün altını çiziyoruz burada: *invention*. Garip bir "buluşma"; biz de sürekli "buluşma", "gelme", "varan", "icâdi bir buluşma" gibi deyimlere vurgu yapıyorduk. Ancak, "bu çok eski buluş" (insanın evriminde iki ayak üzerinde durmanın başarılması kasdedilerek) deyimi, Monod'un metninde biraz "tesadüfi", "raslantısal" bir şekilde kullanılmış gibi. Ardında bir "esas anlam"ı barındıran bir "mecâz" gibi algılanabilir, ilk bakışta. Bunun bir "esas anlamı", gösterenle gösterilenin, ontolojiyle epistemolojinin bir örtüşme, upuygunluk, şeffaflık ilişkisi içinde olmuş olabileceği bir "an" var mı? Öyle ya, "Ostrantrapolardan da daha eski" olduğuna göre, bu "buluş"un onların ataları, bir ya da bir grup insansı tarafından nasıl gerçekleştirilebilmiş olduğu açık değil. Bunun bir "Arşimed"i, bir "*evreka*"sı olabilir mi? Monod'un kendisinin de belirttiği gibi, "Ostrantrapoların beyinlerinin oylumundaki gelişmenin azlığı" (s.142), bu buluşun önceden tasarlanmış bir edimle gerçekleşme olasılığını ortadan kaldırıyor gibi gözüküyor. İlk bakışta, "beyindeki oylumların" veya "kıvrımların" azlığı, "ontolojik" bir saptama gibi görünüyor. Ama bu sadece, Husserl'in deyimiyle, "ontik" bir yaklaşım, ya da daha bilinen bir deyimle, bilim adamlarının onsuz olamadıkları bir "biyolojik indirgemecilik" olabilir. Bilim adamlarının "ontik" yaklaşımından burada kastettiğim, onların "insan" veya "insansı"ların gerçek "töz"ünün ne olduğunu biliyorlar*mış gibi* davranmaları; yani bu "oylumları" insanın gerçek "*hüpokaimenon*'u, yani "taşıyıcısı" olarak görmeleridir. Burada hemen bizim "gerçek taşıyıcı"yı bildiğimiz, ya da bulduğumuz, "evreka" diye bağırdığımız anlamı çıkarılmamalı. Evet, yine "ontik" kalan bir yaklaşımla "ayak" (bir organ olarak) taşıyıcıdır. Ama "ayak" nedir? Ve Felsefe "temel", "taşıyıcı", *hüpokaimenon*, *sub-stance*, "altta-duran" sorularını sorduğu zaman ne olur? "Suyun kaldırma kuvvetini" bulan adam, tası önce su-

[7] J. Monod, *Raslantı ve Zorunluluk*; çev. Vehbi Hacıkadiroğlu; Ankara, Dost,1983; s. 141 (Leroi-Gourhan'dan faydalanarak: bkz. *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel,1964).

ya "bastırmış" olmalı. Biz de belki işe bu "bastırma" biçimlerinin çözümlemesiyle başlamalıydık. "Basmak" ve sıçramak, evet bu.

Demek, bu "buluş"u, modern dillerde bu sözcükten genellikle anladığımızdan farklı, tasarlanmış, hazırlanmış bir edimler bütünü içinde yeni'nin gerçekleştirilmesinden çok, *in-ventio* kavramının kendi tarihinde daha "bastırılmış" bir şekilde bulunan, dışarda bulunanın -ya da henüz bulunmayanın- (içeriye) gelişi (*événement*), varışı (*avènement*), içeriyle rastlaşması, buluşması anlamlarında okumaya çabalamak gerekecek.[8] Bu buluş'la buluşma, yani bu buluş'u karşılama, hiç şimdiliği içinde gerçekleşiyor mu; ya da bu buluş'la buluşma kime düşüyor, bunun berâtını verebileceğimiz –ne kadar eski de olsa- mucitliğiyle macit olacak kadim bir kuşağın saptanabilmesi olanaklı mı? Bütün bunlar, Monod'un en azından bu tümcesinde, bu "buluş" sözcüğünü (tümüyle raslantısal bir şekilde, örneğin "olay", "olgu" sözcükleriyle kolayca yer değiştirebilir bir anlamda, kullanılsın veya kullanılmasın) olabildiğince "icâdi"[9] bir şekilde okuyabilme zorunluluğunu getiriyor.

"Bu çok eski buluş" (hatırlanamayacak kadar eski, vb.), buluş sözcüğünde içerilen "daha önce orada bulunmayanın bulunması" fikri ile "bir şeyin bulunabilmesi için zorunlu olarak daha önceden orada bulunması gerektiği" fikri arasındaki bitimsiz çekişmeyi yeniden düşünmemize yol açıyor. Bu çifte gerilim (*double bind*), Platon'un *Menon* dialoğunda ifade edilen, Sokrates'in söylediği gibi "sofistik" olmaktan çok "sofistike", yani karmaşık, zorlu paradoksu andırmaktan da öte, onunla bağlantılıdır. Bilindiği üzere, bu paradoks şöyle ifade edilir: "Bir şeyi bilmiyorsak da biliyorsak da araştırma olanaksızdır. Bilmiyorsak, ne aradığımızı bilmeden onu nasıl arayabiliriz, ve eğer araştırma sırasında tesadüfen onu bulsak bile, gerçekte aradığımızın o olduğunu nasıl bilebiliriz; eğer

---

[8] Bu açıdan, Türkçe'deki, "buluş" sözcüğü, "henüz orada bulunmayanın bulunması" gibi bilmecemsi bir olaya da göndermede bulunduğundan, "icât" sözcüğüne göre bugün bizim için daha "şeffaf", "elverişli",vb. olması bir yana, örneğin "icât"tan türeyen bir "mucit" sözcüğünde olduğu gibi "buluş"un "kişiselleştirilmesi"ne de izin vermez: Türkçe'de, düz anlamda, "kaybolan bir şeyi" "*bulan*"dan (ya da "iyi", "kötü", "güzel" *bulan*, bir yargıda bulunan'dan) söz edilebildiği halde, "mucit"e karşılık gelecek "buluşcu" diye bir sözcük yoktur.

[9] Yeri gelmişken söyleyelim, bir süreden beri, özellikle Derrida'nın "Ötekinin İcâdı" adlı metnini çevirmeye (in, *Psyché, Inventions de l'autre*; Paris, Galilée; Türkçe çev., bkz. *Toplumbilim*; N.10, 1999) koyulduğumuzda eksikliğini farkettiğimiz gibi, bu "icâdi" sıfatını, ulaşabildiğimiz bütün sözlüklerde bulamadığımız halde, kendimiz "icât" etmek durumunda kalarak kullanmaktayız. Peki neden, "büyük icâtlar" ve "mucitler"den söz edebildiğimiz halde, *inventif* sözcüğünü karşılayacak bir sözcüğe sahip olmamışız? Tabii, eğer "alçaltıcı" bir anlamı olan "uyduruk" sözcüğünü saymazsak...Sorun, göründüğünden daha zorlu sorunlarla bağlantılıdır. Örneğin Oktay Anar'a (*Kitab-ül Hiyel*, İst., İletişim) bakılırsa, Osmanlıca'da "teknik" sözcüğünü karşılayabilecek sözcük, yine "hile" sözcüğünden başka bir şey değildir. "Uyduruk" ve "hile", ikisi bir arada, şüphesiz bambaşka bir dünya tasarımına, bambaşka bir "bilim", "gelişme", "ilerleme", "özgürlük", "özgünlük-kuralcılık", "sanat", "hayal", "hayali-gerçek", "hile-doğru", vb. tasarımına işaret ederler. Bu ikisi birden, henüz gelmeyi bekleyen dev bir yapıçözüm ödevine, Doğu episteme ve ortodoksi'sinin yapıçözümüne çağrı yaparlar. Her yeni sözcük, hile, "teknik", şüphesiz, "eski köye yeni adet"ler getirmektir, ve siyasidir. İğdiş'i zaten tehdit edilmiş olduğu şeyle tehdit eder, yani "kesinti"yle...

biliyorsak, o halde niye arıyoruz?" Şüphesiz bu paradoks, bilgi ve araştırmaya ilişkin dev bir açmazı dile getirir, bugün bile bilimde "*miş gibi*" yapmak (varsayımlar), ve yalnızca yanlışlanabilir (deney konusu haline getirilebilir) varsayımlarla iş görmek dışında, fazlaca aşılmış değildir. Ancak, Platon (Sokrates) tarafından, "tembelliğe" sevkedeceği bahanesiyle, çok eski söylencelere dayalı bir "bir çok defa dünyaya gelme" ve "eski yaşantıların hatırlanması" kuramı adına biraz aceleyle savuşturulmuştur.

Epistemolojik kökenli bu paradoksu, "bulunma", "bulunuş" (*se trouver*) sözcüklerinin ikili değeri, hem bilgisel hem de varlıksal değeri, içlerinde barındırmaları dolayısıyla, kendi konumuza aktararak, bu *b.a.b.p.*'nı ilk kimin "bulduğu" (hem "zaten orada bulunanı bulma"yı, "hazır bulma"yı, hem de *inventio*'nun *venere*'sini, "gelme" veya "varma"sını da içerecek şekilde) sorusu ile bu bulgudan (yani, daha önce orada *bulunandan*, varolandan) kimin ilk kez (- bu konuda, düşünce tarihinde oraya atılan varsayımları ve spekülasyonları parafraze edersek- 'ön ellerini' veya 'ön ayak'larını 'özgürce' kullanabilmek *için*, bir '*homofaber*' olabilmek, ya da kimilerinin iddia ettiği gibi, 'ufuk görüşüne', geniş bir görüngeye sahip olmaya başlamalarıyla, öteleri düşünebilmek, '*külli irade*'ye daha fazla yaklaşabilmek *için*, kısaca "ayağa kalkmak", "yükselmek" için) yararlanmış olduğu sorusu arasındaki çifte gerilim veya bitimsiz çekişmede yeniden üretebiliriz. Bunun bir "yaradan"ı veya bir "mucidi" yok, bu, içinde sürekli bir gerilimi barındıran bir sürekli buluş, bulunuş. Bir "yürüyüş". Bir "*work in progress*"...Ya da bir "*travail en cour/ en marche*". Eğer herşey söz konusu (varlıkbilimsel "bulunuş" anlamında) "oylumlar"da olsaydı, niye arardık, yürüdük ki; ya da "oylumlar"da bir şey olmasaydı nasıl arardık, yürürdük ki? Üstelik "oylumlar"ın veya "kıvrımlar"ın, "izler"in nerede başlayıp nerede bittiğini, ve varlıkbilimsel anlamda nerede olduklarını kim bilebilir, veya kim "eliyle koymuş gibi" (ontik anlamda) bulabilir ki? "Oylum oylum" yürüyoruz ve arıyoruz. Ve yeni yeni izler buluyoruz. Kim koymuş onları? Bizimle dalga geçmek isteyen aldatıcı, muzip bir mucid gibi. Oysa kendi bıraktığımız "ölü izler"den (*mnémique* veya *hypomnémique*) çoğu kez habersiziz. Çünkü biz bırakmadık onları. "Canlı mevcudiyetlerinde" olmadığımız şeyleri, nasıl "biz bıraktık" deriz?

**

Evrim kuramları, şüphesiz bu Parmenides kaynaklı Zenon paradokslarına benzeyen "çifte gerilimleri" aşmaya, belli bir ilerleme, zaman kavramıyla, ve tabii bir çok antropolojik, paleontolojik belirtilerin (*indice*), kalıtların, (şüphesiz kopuk kopuk, süreksiz) izlerin yorunlarınası yoluyla insanın kendi tarihini ya da "yollanma", "yola koyulma" durumunu kendi kendisine anlatma (hikâye etme) çabalarıdır. Oysa Parmenides'in "varlık" anlayışında herşey kımıltısız, ve her

bir noktasında ve anında kendi kendisine özdeştir. Örneğin, *Peri Physeos* adlı yapıtından şu parçada olduğu gibi:

> "Her yandan, iyice tekerlek [yuvarlak] bir küre yığını [bu, Empedokles'te de gördüğümüz küre şeklindeki *Sphairos*'u anımsatır] gibi, / ortadan dışa her yanda bir-ağırlıkta. Çünkü ne daha büyük / ne de daha zayıf olmaması zorunlu burada yahut orada. / Ne varolmayan vardır çünkü -bu onu durdururdu ulaşmaktan/ bir cins olana- ne de burada daha çok varolanın / burada daha az olabilmesi varolandan, bütün dokunulmamış olduğundan / kendine her yandan eşit, aynı şekilde sınırlara dayanır." [10]

Unutmamak gerekir ki, bu dizeler, "varlığa" ilişkin olarak yazılmıştır, sonuç olarak tikel bir durum olan insan türünün ya da şu "b.a.b.p."nın ortaya çıkışı, varolmayandan varolana geçişi olayına dolayımsızca indirgenemez. Ancak, Parmenides'in bu metninin adı *Peri Physeos*, yani "şeylerin, varolanın ortaya çıkışı, belirmesi, fışkırması üzerine" anlamlarına gelir. Yukarıda alıntıladığımız, varlığı bir bütün olarak algılayan dizeler insani bir görüngüyle yazılmamışa benzer. Betimlenen bu "tekerlek küre", insanın onu bütünlüğü içinde kavramasını engellemek istercesine, onun tekil görüngelerine kendini sunmaz, ama her nasılsa Parmenides'in kaleminden ama bir "vahiy-şiir" tarzında kendini insan dilinde, tekil bir dilde, Yunanca'da (burada da bir çevirisiyle, Türkçe'de) ifade eder; dolayısıyla yinelenebilirliğin, çevrilebilirliğin sonlu, sınırlı koşullarına boyun eğer, kendini sunar.

Bu bir paradoks gibi görünüyor; ancak tektanrılı dinlerin vahiy veya yalvaç geleneği içinden bakıldığında, bu tür paradokslara, onlar karşısında -yani vahyin içeriği karşısında değil, ama "maddesi", harfi, yazısı karşısında- körleşmiş olmaya varıncaya kadar alışık olmamız nedeniyle, bunda şaşırtıcı bir yan görmeyiz. Oysa tam da bu "körleşme"yle, küresel mükemmelliğin (*Sphairos*) kaydı (yazı, metin, Parmenides'in "şiiri") ve de, bu yalnızca kendi "sınırlarına aynı şekilde dayanan" mükemmellikten çıkış, bir şans da olabilen bu "düşüş", yani Parmenides'in deyişiyle, belki "insanların öyle-sanışlarının" kaydı, yani ayrımın kaydı da böylece gözardı edilmiş olur.

Sadece bir "imge"den yola çıkarak, Parmenides'te basit bir "mecaz" gibi görülen bu "küre" ("tekerlek") imgesinden yola çıkarak, varlığın, "bir"in bu imgeye uyup uymadığına (yine "uygunluk" sorunu), tahammül edip etmediğine (Ponge'in şiirindeki gibi; *"aziz okuyucu..."*) bakarak da, bir çorap söküğü gibi, yazıyı, okumayı, Parmenides'i okumayı "sökebilirdik". Nitekim, Platon'un *Parmenides* adlı diyaloğunda, bu "küre" imgesi de, hiçbir ayrıcalığı olmaksızın, öteki varolan imgeleriyle aynı düzeyde ele alınıp "birlik" ya da "özdeşlik" (*Hen, eidos*) düşüncesini tam olarak temsil veya tatmin etmediği ("uygunsuzluk" sorunu) tümüyle mantıksal (*a priori* yargı çözümlemeleri) yollardan gösterilmiştir.

---

[10] W.Kranz, *Antik Felsefe*, İstanbul, Sosyal, 1984, s. 85.

Platon'un bu diyalogtaki[11] savına, "eğer Bir birse" savına, yani, Bir'in kendine özdeş olduğu savına göre geliştirilen düşüncelerde, Bir'in "düzlemden ya da küreden pay aldığı" varsayıldığında "Bir'in parçalarının olduğu", "çok olduğu" (137 *e*) ortaya çıkar. Çünkü "küre, uçları her yanda ortadan eş uzaklıkta olan bir şey" olması dolayısıyla bir ortası, kenarları,vb., birçok parçası olan bir şeydir. Bir'in ya da varlığın kendi kendine özdeş olduğunu *söylemek* bile zordur: önerme içinde *iki tane* "kendi" ortaya çıkar. "Kendi içinde" olduğunu (138 b) bile düşünsek, bu durumda "onu çepeçevre saran, kendisinden başka birşey olmayacaktır; çünkü bir şeyin *içinde* bulunan bir şeyin çepeçevre kuşatılan bir şey olmaması olanaksızdır" der Zenon (Platon). O zaman da şöyle garip bir sonuç çıkar: "O zaman *kuşatanın* kendisi değişik bir şey, *kuşatılan* değişik bir şey olacaktır; çünkü bütün olarak aynı anda aynı nesne açısından her iki durumda olmak, hem etkin hem edilgin olmak olanaksızdır. Bu şekilde de Bir, bir olmaz artık *iki* olur". İşte "bir"den ya da "varlık"tan, özdeşlikten söz ettiğimizde, zorunlu olarak bir *ikiye katlanmalar* (*pli*) süreci devreye girer.

İmge'yi deştikçe, kaynağın, bir'in, birliğin çoğullandığını, bölündüğünü, kendi kendine özdeşliği (aynılığın, aynı'nın veya "ayna"nın uğursuzluğu)[12] yitirip ayrımlar sürecine girdiğini, adları, yeni adları doğurduğunu görürüz. Adlar; hem kendi kendilerine özdeş, hem de kendilerinden başka bir şeyi, **gıyablarında**, onların **yerine** (dolayısıyla, bir-likten kurtulmuş, çoğul: "**yerineler**"), farklılaştırma-ve-erteleme ilişkisi içinde, yani **ayıram** (*différance*) olarak söyleyen adlar...

Parmenides'in gösterenlerinin "derin düzeyine" bakıp, dolayısıyla körleşip, metnin allegorik (**yerinesel**) ve "mecazi", kısaca metinsel örgütlenmesiyle ilgilenmeyip, "derin düzeyi", yani sözde "asıl gösterilen"i bulduğumuzu sanarak, haklı olarak, W. Kranz gibi, geleneksel olarak, ve bütün Felsefe'ye giriş kitaplarında belirtildiği, öğretildiği gibi, şöyle bir sonuca varabiliriz: "Parmenides'in varolması 'sarsılmaz' bir var-olma'dır. Burada matematik bir ruhun konuştuğu görülüyor; bundan dolayı ona göre gerçeklik 'iyice yuvarlak' ve var-olma dünyası 'her yandan aynı'dır, 'iyice yuvarlak bir küre yığınına *benzer*'. Parmenides'in dünyası hep aynı olan idea'nın dünyası'dır"(-analojiyi bildiren "benzer" sözcüğünün altını çiziyoruz- *a.g.y.*, s.76-7).

Şüphesiz W.Kranz bunun ötesini de görmüş ve metnin genel örgütlenişini de betimlemiştir: "Doğruluk tanrıçasının ona öğretiyi açtığı ışık-ülkesine götürülüşünü tasvir eden bu şiir baştan aşağı *tanrıçanın ona söyledikleri* olup Parmenides sadece *dinleyen* bir öğrencidir" (s.75). İlksel bir *logos*'un **yerine-geçen** bu metinsel tanrıça, köklerini şüphesiz Yunan kültürünün öğelerinden alan bir beti, insanların "öyle-sanışları"nın (sonlu) düzeltilmiş hali (son-suz; ke-

---

[11] Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge, 1996.

[12] F. Ponge yine aynı şiirini, halk inanışını "tersine çevirip", şöyle bitiriyordu: "Yedi yıl uğursuzluktan sonra / Aynasını kırdı o" (bkz. *Toplumbilim*, N.10).

sinti'nin "sız"ı), "doğruluğun sarsılmaz yüreği"nin emrine verilmiş bir allegoridir (**yerine**).

*

Niçin bu çalışmada, beklenenin tersine Parmenides'le ilgileniyoruz? Burada bir "evrim", bir "oluş", "daha önce orada bulunmayanın bulunması", vb., yani "hareket", "değişme", "evrilme" söz konusu olduğuna göre, niçin adımlarımıza daha çok köstek olacak, bizi kımıltısız bırakacak bir düşünür figürü üzerinde yoğunlaşıyoruz? Öyle ya, insanın oluşumu, özel olarak da şu "ayak" figürüyle "ilerleme" düşüncesinde yoğunlaştığımız şu an taradığımız bütün kaynaklarda, Parmenides ya hiç anılmamış, ya da bildiğimiz "idealist" damgasıyla çarçabuk kapı dışarı edilmiştir. Örneğin, neden hep yapıldığı gibi, -illâ Sokrates-öncesine, düşüncenin ilklerine dönülecekse eğer- bir Herakleitos, Demokritos, ya da özellikle, bizim konumuzun sınırları içinde yer alabilecek olan "embrioloji"nin adına varana dek kurucusu ya da habercisi olan Empedokles'le değil de Parmenides'le ilgileniyoruz?

Bakalım, belli bir "gelenek", adını koyalım, "sol" ve "materyalist" ya da "diyalektik materyalist",vb., XX. yüzyılda muhalifliğiyle, direnciyle egemen olmuş, ama tamamlanmadan kalmış, öncellikle de Türkçe okurlarına hitap eden bir "literatür" ne yapmış? Örneğin, başta F. Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nin *tamamlanmamış* kısmını içeren "Notlar ve Parçalar"da yer alan ve Engels'in "Eskilerin Doğa görüşü" adı altında topladığı Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nden Yunan Felsefesi üzerine aldığı notlarda Parmenides'e raslanmaz.Yalnız, Leukippos ile Demokritos'a ilişkin olarak, "**böylece var olmayanın var olandan daha az gerçek olmadığını savunurlar...**" notu yer alır [bu sözler, bilindiği gibi Parmenides'in olarak bilinir, ve de özellikle "platonizme" uygun düşmediği, ve de sofistlerin kendilerini meşru kılmak için Parmenides'in bu savının ardına gizlenmelerine rağmen, Platon'un *Sofist* diyaloğunda bir an kabul edilmek zorunda kalınır. *Bkz.* elinizdeki kitabın "Filozof ve Vantrilok" bölümü]. Bu not da, Aristoteles'in *Metafizik*, kitap I, bölüm 4'den Marx'ın elyazısıyla alınmıştır.[13]

Yine çok okunan, M.Ilin ve E.Segal'in *İnsan nasıl insan oldu* kitabı da[14] zaten "insanın ayağa kalkması"ndan hiç bahsetmemesiyle dikkati çeker. Bu kitap, başlığına karşın insanın *zaten çoktan* insan olmasından *sonraki* evrimini hikaye eder. I. ciltte, uzun uzadıya İlk Çağ Yunan filozoflarından söz edildiği halde Parmenides'in adı geçmez.

George Thomson, *İnsanın Özü*'nde[15], Engels gibi "ayağa kalkma"dan söz eder (s.27-31), ancak Parmenides'ten "İdealizm ve Metafizik" başlığı altında, Pla-

[13] F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*; çev. A. Gelen, Ankara,Sol,1979; ss.237-243.
[14] çev. A. Zekeriya, İstanbul, Hür, 1975.
[15] çev. C. Üster; İstanbul, Payel, 1976.

ton'a geçmek üzere söz ederken, son derece "ilginç" ve iddialı bir sav ortaya atar:

> "Parmenides'in madde ile düşünce arasındaki gerçek ilişkiyi ters-yüz eden felsefesi, para ekonomisinin gelişmesi sonucunda toplumsal ilişkilerin insanın kavrayışını aşmış olduğu bir toplumun "sahte bilincini" en aşırı biçimiyle dile getirmekteydi. Parmenides ve onun Elealılar adı verilen izleyicilerinin savundukları görüşler karışıklığa yol açtı ve uzun tartışmalardan sonra materyalizm ile idealizm arasındaki açık çatışma doğdu bu karışıklıktan"(s.76).

Şüphesiz bu "çatışma"ya burada kesin bir çözüm getirecek değiliz, ancak eğer Parmenides'in Thomson'un ifade ettiği tarzda, yani "toplumun 'sahte bilinci'ni en aşırı biçimiyle dile getirme" tarzında bile bir katkısı olmuşsa bunu, yalnızca hâlâ "doğruluk", "sahtelik" tartışmasından bugün de çıkamadığımız için değil, ama tam da Parmenides'in metninin kendisi bize "doğruluğun sarsılmaz yüreği" olan "tanrıça"nın sözleri ile "insanların öyle-sanışları"nın metinsel düzeyde bir eklemlenmesini verdiği için üzerinde durmaya değer buluyoruz. Bu eklemlenmeyle metin edimsel bir şekilde ikiye katlanmış (*Pli, Zwiefalt*) gibidir.

**

Evet, niçin evrimcilik düşüncesinin karşı kutbunda durur gibi gözüken bir İlk Çağ filozofunun metninin "metinsel örgütlenişiyle" ilgileniyoruz? Bütün bir "materyalist" düşünce tarihi bunu bize yasaklar gibi durmasına rağmen...Dahası, "kaba" ve "aşağı" maddeciliğin[16] neredeyse simgesi gibi görülebilecek bir figür, "ayak", açıkçası, evrim kuramlarının konulaştırdığı bir organ parçası, b.a.b.p. söz konusu olduğunda...*Orteil*; bu karara nasıl vardık? Yoksa bu bir "ad'ın hikâyesi" mi? Bir ad'ın kendini yola koyuş biçimi, ad'ın dönüşümleri mi?

Kuşkusuz, evrim söz konusu olduğunda, diyalektiğe göre düşünmek büyük kolaylıktır: Ayak, insan ayağı, "hayvan ayağının değillenmesi", ya da, insan ayağının ortaya çıkışı insan elinin serbest kalmasıyla ve alet yapar hale gelmesiyle, yani 'ön ayak' olmaktan kurtulmasıyla koşut gittiğine göre, "eller, ön ayak olmalarının yadsınmasıdır", ya da "bir adım ötekisini yadsır, ilerleme budur", vb. denilebilir. Böylece ayak, ya da el, belli bir yadsımalar zincirinde, dönüşümler, sıçramalar, yerine-geçmeler zincirinde yerini alabilir, arayabilir. Ama bu, bir o kadar, "şeye göre" (*secundum rem*), ya da "doğaya göre" düşündüğümüz anlamına gelmez. Diyalektik, her ne kadar ontolojikleştirilmeye çalışılsa, doğanın ve varlığın diyalektiği haline getirilmeye çalışılsa da, sonuçta *logos*'un, aklın, düşüncenin, konuşmanın (*legein*), doğayı ya da varlığı kendi kendimize anlatmamızın (*historia*) bir işlevidir. Düşünmeyle (burada diyalektik) varlığın bu-

[16] Bkz. "*Le bas matérialisme et la gnôse*", G. Bataille, 1930.

luşması, ve bu buluşmanın bir uygunluk, tekabüliyet, *adequatio*, ya da bir *homoiosis* biçiminde gerçekleşmesi, şüphesiz filozof'un, *filosophos*'un tutkusudur.

Bu "tutku" da, filo-zof sözcüğündeki *filein*, yani "sevmek" demektir. Heidegger'e göre Herakleitos *filosofos*'u şöyle anlıyordu: "Bir *aner filosofos, hos filei to sofon*, *sofon*'u sevendir; burada *filein*, Herakleitos'un kullandığı anlamıyla şu demektir: *homologein*, *logos*'la aynı tarzda konuşmak (*sprechen*), yani *logos*'a tekabül etmek (*entsprechen*)." (*Nedir bu felsefe?*)[17]

Şüphesiz, *logos*, *dionia* (düşünce) ile özdeş değil, burada varlığa içkin durumda, onunla eklemlenmiş. Düşünce de kendini söylemek (*legein*) durumunda olunca, demek *fusis*'e, onun ortaya çıkış biçimine karşılık gelmeli (*cor-respondre*), ona eşit, aynı tarzda yanıt vermelidir. Öyleyse, kabaca söylersek, Herakleitos'ta düşünce ile varlık arasında baştan bir ayrım, ayrılık olduğu kabul edilip bu ayrılık *logos*'a uygun düşüncede giderilmeye çalışılır. Parmenides'te ise, "başta" (şiirin ilk kısmında) ve de "esasında" bir birlik olduğu iddia edilir: "aynı şeydir çünkü düşünmekle (*noein*) varolmak (*einai*)" (*frag.*III; Kranz, s.81).

*

Ancak, daha önce de Parmenides'in metinsel-şiirsel örgütlenmesini izleyerek, insani bir görünge tarafından verilmediğini söylediğimiz bu kısa ve kararlı önermeyi alıp Parmenides'in düşüncesinin "derin düzeyi", "özeti", gerçek "gösterilen"i gibi alarak, pedagojik olarak kuşaktan kuşağa aktardığımız, başka bir deyişle, onun düşüncesinin kaydının, ve kıvrımlarını açarak (*déplier*) kendini bir kıvrım (*pli* –buna sade bir biçimde "varolan", "*étant*" da diyebilirdik) olarak sunuş (*phanesthai*; görünüre, dile getirilebilire geliş) biçiminin izini sürmeden, onun düşüncesini varolan-olma süreci olarak kendi düşüncemizin terimlerinde yeniden-üretmeden benimsediğimiz (*appropriation*) takdirde, yani fetişleştirilmiş bir ses-söz-akıl (*logos*) merkezcil bir gelenek içine, yani "dinleme"nin (*audiere; hören*) ("okuma"nın, "okumayı sökmenin", dolayısıyla bağımsızlığını kazanmanın değil) bir "söz dinleme", itaat (*obeissance, Gehorsam*), ve giderek de (gerek Parmenides'in bu "özlü", "özet" görüşüne kaydolalım, gerekse de karşı grupta, "maddecilik" tarikatında yerimizi alalım) bir "tarikat", ya da bir inanç grubuna bağlılık (*obéidence*) anlamına geldiği bir gelenek içine yerleştiğimiz takdirde, Parmenides'in düşünce'sinin ve yazı'sının (*gramme*) oldukça uzağında kalacağız demektir. Parmenides'in düşüncesini sunuş biçiminde, dışarıda artık bırakmadan tümüyle özümsenemez, özetlenemez, indirgenemez, açıkçası "ayak direten" bir yan vardır.

Parmenides'in kendisi, bu metinde, hem bu geleneği başlatıyor (ya da kendinden önce başlamış bir "dinleme", belli bir "doğruluk tanrıçasından "vahiy" alma geleneğine kaydoluyor) hem de bu geleneğin nasıl çözüldüğünün, "adla-

[17] M. Heidegger, (*Was ist das –die philosophie?*); çev. Dürrin Tunç, Logos,1990,s.21.

ra", "öyle-sanışlara" bölündüğünün kaydı olmaya çalışıyor gibi (öyle ya, insanlara hitap eden, onların dilini konuşan hiçbir "vahiy", ya da ahlâki metin,vb. insanlara insanları, yanılgılarını anlatmadan, onlara onların "resmini çizmeden", dolayısıyla "saf kopuş"un, yani burada son-suz'un "suz"undan ödün vermeden, yani kendisi de "son-lu" olmadan sona eremez). "Kayıt" demek, metnin adımları; hareketsizliğin, kımıltısızlığın, evrim düşüncesinin karşıtı olduğu kabul edilen bu düşünce-şiirinde atılan, birbirini bazen silen, bazen kendi üzerine kıvrılıp kendini açındıran adımlar demek...Metnin örgütlenmesi de, metafizik bir metinde, metin içinde adımların, adların, gerek birbirini yansızlaştıracak (silecek), gerekse de birbirlerini eşitleyecek, dengeleyecek şekilde *dağılımı* demek.. Yani bir "**paylaşım**" söz konusu. *Frag.*VIII, 37'de beliren ve genellikle "Kader" diye çevrilen (örneğin burada, çev. Suat Baydur; *a.g.y.*,s.84), ve de Heidegger'in bir Parmenides incelemesine başlık olan şu meşhur *Moira* sözcüğünün olanaklı çevirilerinden biri: "paylaşım".

**

Parmenides'in geleneğin "öğretici şiir" diye tanımladığı bu metni, içeriğindeki bütün o kapanma, sınırların çizilmesi, aynılığın aynılık olarak kalması, hiç'ten, var-olmayan'dan hiçbir şeyin çıkmaması, vb. izleklere karşın, büyük bir açılmayla başlar. Israrla bir "yol", "aşma", "ötelere gitme" izleği işlenir bu giriş bölümünde, ki bu yol aslında "insanların dolaştıklarının dışında" (*frag.*I, 27) olduğu için "çıkış" sözü daha doğrudur. "Daimon kadınlar", "güneş kızları" eşliğinde, onların ülkesine doğru bir yolculuk başlar. Bu ışık ülkesine varıldığında kızlar "başlarındaki örtüleri atarlar" (I,10). İşte, daha şimdiden, bütün bir metafizik tarihini belirlemiş olan bir allegori: "gerçeğin ***yerine*** kadın"; filosofos'taki *filein* aynı zamanda da budur. "Gerçeğin" kendi kendisinin örtüsünü "iğdiş" için (yani, bir "kesinti"ye, "kaynak"tan bir kopmaya uğramış için *-filein*'i var eden şeyin ta kendisi-) açması, hem de *hemen*, "örtü"den, "yazı"dan, "iz"den, ve bunun gibi diğer "yapmacıklık", "yapaylık" ve "yanılsamalar"dan, "teknik"ten ve "hile"den sıyrılmış olarak, bir "ana kucağı"nın güvencesinde, ve de "meme"nin Ee/cee'sinin (*Fort/da*'sının) "cee"sinin ("*da*") *parousia*'sında, mutlak ışımasında... (İşte belki bu tümce, bu yüzyılda Freud ve Heidegger'in birbirinden habersizce bulmuş oldukları, ve de bize Derrida'nın okumalarıyla ulaşan şeyin bir özeti). Bu ilk bölüm, şüphesiz, Heidegger'in *a-letheia* (gerçek), bir gizini, örtüsünü açma, unutuluştan çıkma şeklindeki *aletheia* yorumunu haklı çıkaran bir gerçeğe, doğruluğa, ışığa varış alegorisidir: "Aletheia bir tanrıçadır."[18]

Bir başka deyişle, "doğruluk" burada insani olmayan, ama Parmenides'in belli bir ayrıcalıkla, tanrısal bir bağışla ("ihsan", "lütuf"), insani, sınırlı, yerel bir görüngeden (perspektif) ya da yörüngeden çıkarak, belli bir başkalaşımı, yer

[18] Bkz. Heidegger, *Essais et Conférences*, Fr. çev. André Préau, Paris, Gallimard; s. 300.

değiştirmeyi (bu, birazdan göreceğimiz gibi "atlarla" ya da "tanrıların arabaları"yla olduğu kadar; psikanalitik anlamda, örneğin, "düş çalışması"nda görüldüğü gibi, bir "*déplacement*" olarak da okunabilir: burada da "başımızı göklere çıkaran" b.a.b.p.'tan "meme"ye, oradan "doğruluğa", "seke seke", "aksıya aksıya", bir dizi kesintili "ortopedik" ayak oyunu vardır) gerçekleştirerek ulaştığı bir şey olarak ortaya çıkıyor. Bu "öteye adım", kendi "kararlı adımının" (silinen budur) sonucu olarak değil, ama bir "gönderme", bir "yollanma" (*envoyer; destiner; schicken*) olarak, yalnızca Parmenides'e bağışlanan özel, tikel bir kader (*destin; Geschick*), *moira* olarak allegori (**yerine**) haline getiriliyor. Yani, bu metin, Parmenides'in kendi düşüncesi *yerine*, onun *yerine* konulan bir **yerine**; bir allegoridir, diyebiliriz (tabii "yerine"nin "düşünce"yle eşzamanlı olduğunu, ve hatta neredeyse ondan önce geldiğini, ve "yerine" olmadan bu "düşünce"nin var-olmayacağını da unutmadan: "**aynı şeydir çünkü düşünmekle var-olmak**"). Bir başkalaşımın tanıklığı; ama başkalaşımın, dönüşümün, hareketin olanaksızlığını söylemek için söz alan bir tanıklık. Diyelim, konuşan tanrıçayı dinleyen öğrenci Parmenides için, söz-akıl merkezcil söyleminin doğruluğunu, aslına uygunluğunu (*homoiosis, adequatio*) güvenceleyebilmek için, kendi düşüncesinde alınan yolun maddi izini, metnin adımlarını ve örgütlediği paylaşımı kendi *adına silmek*, ama kendi başına örtüsünü-kaldıran doğruluk (:tanrıçanın sözleri) ya da soyut bir kavram olan *Moira adına* yeniden kurmak, başka bir deyişle onlara devretmek, ikâme ettirmek bu tanıklıkta kendini zorunlu kılıyor.

*

Tanrıça konuşuyor: "ölümsüz sürücülere yoldaş olarak, seni taşıyan atlarla buraya ulaşan sana / selâm! Çünkü kötü bir kader değil sana yaptıran bu yolu - insanların dolaştıklarının dışında bu çünkü" (*frag.* I, 24-7). Bu sözler, anlatının, "-miş gibi"nin mantığı izlenerek, Parmenides'in "ürküntüsünü" (*unheimlich*; öyle ya kendi "ev"inden (*Heim*) çıkıyor; kendi kendisiyle "ikiye katlanıyor") gidermek için tanrıça tarafından söylenmiş olarak alınabileceği gibi, Parmenides'in aldığı yolu, yani başvurduğu onca söylencesel öğeyi, ortak Yunan inanışlarının bir tür yeniden canlandırılışı olan, *Dike*'nin, Adalet, Hak tanrıçasının "kapısı süngülü kilitlerini", vb. (burada nasıl Kafka'nın "Yasanın Önünde"sini hatırlamamazlık edebiliriz?) anışını, yani belki de insanların "öylesanışlarından" ibaret olan adlara yaptığı onca göndermeyi, varolanları bunca hesapsızca (daha doğrusu "hesaplı" bir şekilde) kullanışını *kendi kendine* meşrulaştırma istemi olarak da okunabilir. "Kötü bir kader değil sana yaptıran bu yolu", "kötü bir amaç, istenç, niyet, "demek-isteme" (*Bedeutung*) değil sana yaptıran bu yolu (bu "ayak oyunları"nı)" şeklinde de okunabilir.

Bir anlamda, Parmenides tanrıçalara atfetse de, varolma ve düşünme'yle ilgili bir "buluş" yapmıştır ("orada daha önce bulunan" bir şeyi mi, yoksa "bulunmayan" bir şeyi mi bulmuştur?). Ve insanların inandıklarının ("dolaştıkları-

nın") dışında olan bu buluşun (*evreka*) kendine gelişini, varışını, insanların inandıkları ve kullandıkları, içinde kendi evleri gibi rahatça dolaştıkları dilde ve söylence öğelerinde, yapılarında (yani, daha önce orada *bulunan* içinde) söylemek (*fonai*), daha doğrusu, yazmak (*grafein*), iz'de, ***izin izinde*** yazmak zorundadır. Demek, ancak iyi bir kadere, yollanmaya, uygun bir şekilde, onun gözetiminde, "efendiliğinde" (Μοιρα επεδησεη) benzerlik yoluyla sadakat güvencelendiği takdirde, insanların değişken, her biri kendi görüngesinden, kendi "oradalığı"nın ibresinden itibaren, olanı gören, işaretleyen adlara başvurmakta bir sakınca görmüyor Parmenides: "*Bu evren-düzenini gerçeğe* ***benzer*** *şekilde her şeyiyle bildiriyorum ben sana*" (Kranz, s.85; B.7,8). Demek, Herakleitos'ta da gördüğümüz (daha sonra Platon'da da ve bütün Metafizik ve bilimlerde göreceğimiz) *logos*'la aynı tarzda konuşmak (*homologein*), ona tekabül etmek, ona aynı tarzda yanıt vermek (*cor-respondre*), veya giderek, ondan sorumlu olmak, ona ilişkin yanıt vermeye hazır olmak (*responsable; verantwortlich*), burada da söz konusu.

Oysa, "aynı şeydir çünkü düşünmekle var-olmak" diyen tanrıça-Parmenides'in düşüncesinde bu "benzerlik" bile bir ödün sayılabilir: silinmelidir. Çünkü, bu "aynı şeydir" (*tauton*) öyle bir kesinlik içerir ki, bütün "benzerliği" de yoksar.

Bu bilmecemsi "aynılığın" ne tür bir aynılık olduğu, Heidegger'in de gösterdiği gibi, *frag.*VIII, 34-41'de biraz daha açıklığa kavuşur: **"Aynı şeydir düşünmekle (*noein*) "var-olma"nın (*esti*; "dir") var-olduğu (*esti*) düşüncesi (*noema*); / çünkü içinde söylenmiş olarak bulunduğu var-olan (*eon*) olmadan bulamazsın düşünceyi".** Bu bilmecemsi dizeler, iyi okunduğu taktirde aslında ispatlamaya gerek olmayacak kadar açık, *apodictique*, zorunlu olarak geçerli, doğru bir önermedir. Birinci dize hem önermenin içeriğini verir (açar, bir edimde bulunur), bir "gerçeği" söyler, saptar (*constate*), hem de bir "*tauto*"yla ("aynı şey") başlamaktan öte, kendi içinde kendini bölerek kendini *alıntılar* (iki kez *esti* kullanılır; " 'vardır' vardır", diye de çevirebilirdik: dilbilimciler belki birinci 'vardır'ın "alıntılanmış", "bahsedilmiş" (*mentioned*), ikincinin ise "kullanılmış" (*used*) olduğunu söyleyeceklerdir; oysa, " 'var-olma'nın var-olduğu" önermesi de, bir "düşünce" içeriği olarak "alıntılanmış" olabilir; ayırım yapmak güçleşiyor), totolojiden başka bir şey yapmaz gibi görünür.

İkinci dize ise, birinci dizedeki "düşünce içeriği" olarak anılan var-olma'yı ("alıntılansın" veya "kullanılsın") yeniden alıntılamaktan, ya da birinci dizede ("**içinde** söylenmiş olarak...") daha önceden söylenmiş, anılmış olduğunu yinelemekten başka bir şey yapmaz görünür. Yani, "çünkü" ile başlayan bir kanıtlama cümlesi, kanıtlamayı yine birinci önermeye (dizeye) başvurmadan, kanıtın zaten orada olduğunu kısaca belirtmeden yapamaz. Bir kanıtlama, eğer *apodeiksis, dé-monstration* ise, içinde "göstermeyi", "işaret etmeyi", yani "*deiksis*" ve "*montrer*"yi barındırır. Burada da zaten "çünkü" ile başlayan ikinci dize, birinciyi göstermekten başka bir şey yapmıyor. Birinci dize ise, zaten "kendi kendi-

ni", *auto*, alıntılayıp, "aynı şey" (*tauto*) olduğunu söylüyordu. Bu durumda ne neyi "gösteriyor"? Yoksa, "var-olma" ve "var-olan"dan, ontolojiden söz eder gibi yaparak, yalnızca iz iz'i mi gösteriyor, alıntılıyor, ve böylece de bir "e-dim"de bulunuyor. İşte, Parmenides de dahil, bütün Metafiziğin "körleştiği", "körleşmek zorunda" olduğu nokta. Kanıtlama (*dé-monstration*) bir "ucube"dir, kendi kendini gösteren, bundan başka bir işlevi olmayan bir "gösteren" (*Zeichen*), yani bir "mostralık", bir "*monstre*".

Yani, meşhur *evreka*, düşünmenin bulunması (ενρησεισ το νοειν), kendi var-olması dışında hiçbir dışarıya göndermede bulunmadan gerçekleştirilir. Bir başka deyişle, **daha önce orada** (önerme, dize) **olmayan hiçbir şey bulunmuş olmaz**. Ama söylenen yine de yenidir, alışılmadık, icadî, insanların "dolaştıklarının" dışında,vb.

Yepyeni bir şeyin bulunması (*eureka*) söz konudur. Metnin bütününün örgütlenmesi olduğu kadar, bu iki dize kendi başına bir buluştur. Daha önce orada bulunanın, düşünme ve düşüncenin varolması, varolan ve kendine katlanma olarak düşünce'nin varoluşunun bulunması, ya da Heidegger'in terimleriyle, kendini bu dizede katlayan şeyin katlarını açması (*dépliement*) ya da örtüsünü açma olarak gerçek, *a-letheia*, bütün bunlar başlıbaşına birer buluştur.

Heidegger, her ne kadar bu "öğretici şiir"in özenli okunmasında çok yol katetmiş, ve de sözü geçen bu ikinci dizedeki eon'un (var-olan) basit bir varolan, öteki varolanlar arasında herhangi bir varolan olarak alınmasına karşı çıkarak, onun varolanın varlığı, yani bu varlık ile varolan arasındaki kıvrım (ikiye katlanma; *Pli; Zwiefalt*) olarak anlaşılması için büyük bir çaba sarfetmiş olsa da, bizim okumamızı J.Derrida'nın "Ötekinin icâdı" adlı metnindeki Francis Ponge'un *Masal* adlı şiirini okuma biçiminin de yönlendirmiş olduğunu itiraf etmeliyiz.

Ponge'un şiiri şöyle başlıyordu:

> "MASAL
> İle sözcüğü *ile* başlar o halde bu metin
> İlk satırı gerçeği söyler"

Derrida, bu iki dizenin birbirlerinin aynası gibi örgütlenişini, saptayıcı ve edimsel önermelerin özgün bir eklemlenmesi, bir buluş, hem daha önce orada bulunanın (ile) yinelenişi (alıntılama) hem de yepyeninin gelişi, varışı olarak yorumluyordu. Dize, bir "felsefi" kanıtlamadan çok, kanıtlamaya gereksinimi olmayan bir "gerçeğin" varoluş tarzı gibi duruyor. Sözü edilen gerçek, bu dünyadaki ender "sarsılmaz" gerçeklerden biri.

Parmenides'in saf mantıksal bir çıkarımda bulunduğu varsayılan bu iki dize, bir anlamda kendi kendini "alıntılayarak", "içinde [daha önce; yukarıda,vb.] söylenmiş olarak bulunduğu" ifadesiyle dil'e, dil'in varolan (*eon*) olarak indirgenemez dışsal öğesine göndermede bulunmaktadır. İkinci dize (adım),

hem edimsel hem de saptayıcı bir önerme olan birinciyi açındırmaktan, daha açık bir şekilde saptamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Böylece, bir bütün olarak bu iki dize, bir varolma'nın (varolan haline gelme), kendi üzerine katlanma olarak bir edimselliğin bir örneği; kısaca bir "varolan" haline gelmektedir. Sürme, kesinti, bölünme, yeniden kendi üzerine dönme, hareket, hareketsizlik, varolan olma, ve meydana gelmeme, hepsi, bu dizede yerini bulabilir. İkinci dize ise, birinciyi hatırlatmakta, daha doğrusu, hatırlamakta (*Erinnerung*), içine dahil etmekte ve yeniden toparlamaktadır (*récollection*). Parmenides'in metnin bütünü içinde yaptığını da bundan ayrı değerlendiremeyiz.

**

Kranz'ın söylediğine bakılırsa, Parmenides'in bu tanrıçayla karşılaşması, "Hesiodos gibi daha gençliğinde ruh gözüyle görmesi" (s.95, *not.*7) şeklinde gerçekleşmiştir. Metinde bu "karşılaşma" (böyle bir "yüz-yüze"lik hiç gerçekleşmiş midir?), zorunlu olarak, "di'li geçmiş zaman" **biçimi** içinde, bir *ertelenme* ve de *hatırlama* ilişkisi içinde gerçekleşmektedir. Burada, Derrida'nın Metafizik'te "zaman" düşüncesi üzerine yazmış olduğu şu satırlara bakarsak: "Parmenides'ten Husserl'e şimdiki zamanın (*présent*) ayrıcalıklı konumu asla sorun konusu edilmemiştir (...) (şimdiki zamanda) mevcut-olmama daima mevcudiyet biçimi (kısaca, **biçim**'de demek de yeterli) içinde düşünülmüştür (...) Geçmiş ve gelecek daima, geçmiş şimdilik veya gelecek şimdilik olarak belirlenmiştir." (*Marges...*; Minuit, ss.36-7). Belki, söz konusu "karşılaşma", Parmenides bu dizeleri yazarken gerçekleşmiş değildir; ama "daha önce", "geçmiş bir şimdi" içinde de gerçekleşmiş olamaz. Ama "mevcut-olmama", "anlatı"nın, "-miş gibi"nin konumu, hep "mevcudiyet biçimi" içinde algılanmıştır.

Geleneksel, dini, söylencesel anlatılarda rastlanan[19], bir tür "el alma", *initiation* olarak nitelendirilebilecek, "Ve beni tanrıça dostça karşıladı, sağ elimi sağıyla tuttu, şöyle söyleyerek bana dedi:" (I,22,23) şeklindeki bu karşılaşmada (bu "karşılaşma", "mevcudiyete gelme", biçiminde; kısaca *biçim*de), doğruluğun kaynağı, verici, bağışlayıcı (*oblatif*) öğe olan tanrıçanın söylencesel ve de bir ulusun dilinin, tarihinin, yani bir "biçim"in parçası olma (her ne kadar ayrıcalıklı bir konuma oturtulsa bile, öteki varolanlara benzer bir varolan olma) niteliğini, en az yukarıda sözünü ettiğimiz, düşünme ile varolma'nın aynılığında

[19] Buna bir örnek olarak, Muhyiddin-i Arabi'nin *Fusûs-ül-Hikem*'i (çev. Nuri Gencosman; İst., M.E.B., 1992, s.19) verilebilir. Kitabın daha ilk sayfasında, şunlar okunur: "627 hicret yılı Muharrem ayının son günlerinde [ne kesinlik!], Şam'da (bulunduğum sıralarda) Tanrı Peygamberi Hazret-i Muhammed'i [Aristoteles'in bir "anlatı"dan beklediği her şey: "zaman", "yer", "kişi" belirginliği] gerçek ["sahte" bir dünyada olacak değil elbet. "Bu bir masal değildir", ama bir "pipo"dur] bir rüya aleminde gördüm [geçmiş şimdiki zaman!]. Elinde bir kitap tutuyordu. Bana buyurdular ki, bu *Fusûs ül-hikem* (Hikmetlerin özü) kitabıdır. Bunu al ve halka açıkça anlat da bu hikmetlerden herkes faydalansın". Başta Tevrat'taki *Ezekiel* olmak üzere sayısız metnin ortak biçimi veya biçemi.

dil öğesinin indirgenemezliğini gözardı edemeyeceğimiz gibi, gözardı edemeyiz.

Tanrıçanın bir beti (figür) olarak bu niteliğini, onun "ölü öğe", "dışsal varoluş", "dil", "tarih unsuru",vb. niteliğini, Hegel'in genel olarak "estetik din" ya da "sanat dini" adını vererek incelediği Yunan dini üzerine yazdıklarından itibaren yeniden okuyabiliriz. Şüphesiz, *Tinin Görüngübilimi*'nde, "Açımlanmış (vahyedilmiş) Din" başlığı altında (Hristiyan dinini kastederek) kaleme alınan satırlarda, "musalar"ın, bu "şey", "duyulur bilince", *aesthesis*'e hitap eden "varolan nesne", ve "bireysel",vb. niteliği hep, önce "hristiyanlık"ta, sonra da "mutlak bilgi"de aşılacak, kaldırılacak öğeler olarak yerlerini alır.

Oysa "genç Parmenides"in, bizce kültürel, ulusal, dilsel ve dinsel bir öğenin felsefi amaçlarla kullanılmasından öte bir şey olmayan bu "tanrıça"yla, "doğruluk"la karşılaşması, varsayılı bir "şimdiki zaman" içinde gerçekleşmiş olsa bile, yani "gerçek" bir vahiy (*révélation*) süreci gerçekleşmiş olsa bile, ya da bir "öteye adım" (Hades'e iniş,vb.) atılmış olsa bile, yine de geriye bunun anısının bir dil ve bir kültürde içselleştirilmesi (*Erinnerung*), o dil ve yer değiştirmeler, mecazlar yapısı içinde yeniden toparlanıp (*récollection*) anımsanması (aktarılmak, yinelenmek, ötekiler için tanınabilir, anlaşılabilir kılınmak için) ve de anımsatılması zorunluluğu vardır. Burada, "içselleştirme olarak hatırlama" (*Erinnerung*) ve de bellek (*Gedächtnis*) farkı belirmektedir. Birincisinden, ikinci dizenin birinciyi "içeri dahil ederek hatırlaması" bağlamında söz etmiştik. Ancak, şimdi, bu "*Gedächtnis*"den itibaren, "düşünce-anımsama"nın (*Gedenken*) uzağında değiliz; "toparlayıcı, bütünleyici düşünce-anımsama" (*bkz.* Heidegger).[20]

Yalnızca "içselleştirmek" için değil, yinelemek, kendi kendine de olsa yeniden-tanımak (*re-connaître*) için toparlayıcı, düzene koyucu (*dispositio*) anımsamanın düşünmekten pek farkı kalmaz. Ve burada zorunlu uğrak, düşüncenin "**içinde söylenmiş olarak bulunduğu var-olan**"dan geçiş, yani, bütün bir "ölü" (bu kitabın III. bölümündeki, Necatigil'in "ölü çizgi"leri gibi), "zamansal-tarihsel" (*epokal*; çağa ilişkin), dilsel-ulusal-yerel, dışsal-nesnesel varolan'dan geçiş kendini dayatır. Bu geçiş, kıvrımın, kendi üzerine bükülmenin, kendi kendini kendine yeniden-anlatmanın, söylenmişi alıntılayıp (anımsayıp-anımsatıp) yeniden söylemenin, varlık'tan ve de var-oluş'tan (varolma süreci olarak) söz ederken yine varolan'a (daha önce varolan haline gelmiş, düşünülmüş, söylenmiş) yaslanmaktan, onun üzerinde doğrulmaktan ve de adımını onun üzerinden, hatta onun **yerine** atmaktan başka bir şey değildir.

Hep bir "yerine"... Doğruluğun yerine doğruluk tanrıçası... Parmenides'in yerine tanrıça konuşuyor, tanrıça yerine de Parmenides... (Derrida'nın bir "kartpostal"ını bulduğu, arkadan, ipleriyle oynadığı bir kukla gibi, Sokrates'i yazdıran bir Platon gibi; ya da bir vantrilogi gösterisi gibi...) Oysa Parmenides, bütün bu görüngeler çokluğunun, başkalaşımlar zincirinin, yerine geçmelerin, birer

[20] *Essais et Conf.*, a.g.y., s. 293, not.1.

"ad", insanların "öyle-sarışları" olduğunu iddia etmektedir: "Bu yüzden hepsi ad olacak insanların koyduklarının, gerçek olduğuna inanarak: 'Meydana gelmek' de 'yok olmak' da, var-olmak da olmamak da, yer değiştirmek ve parlayan rengi başkalaştırmak da" (VIII, 38-41). Heidegger'in de farkettiği gibi, Türkçe çeviride "dahi" eki (da) olarak verilen Yunanca τε–χαι formülü ("olduğu kadar ...da"), bütün bu "ad"ları farksızlaştırmakta, birini ötekiyle neredeyse eşdeğer, yani eşit derecede değersiz, biri ötekinin yerine geçebilir, dönüşebilir kılmakta, kısaca "tahammül edilemez" kılmaktadır.

Eğer bütün bunlar birer adsa, aynı Yunan dininin "etkin gerçeklikleri"nden (*Wirklichkeit*) kopmuş, "varolan şey" haline gelmiş, "yabancılaşmış", fetişleştirilmiş figürleri gibi, Hegel için de aynı derecede tahammül edilemez şeylerdir. Sözünü ettiğimiz bölümde Hegel, bu "sanat dini"nin yapıtlarından alınan hazzı, "(bir zamanlar) onları çevreleyen, doğuran ve onlara can (*esprit*) veren etik gerçekliğin içsel öğeleri **yerine**, dil, tarih öğesi, vb., onların dışsal varoluşlarının ölü öğelerinin bitmek bilmeyen karkaslarını yerleştirmekten"[21] ibaret görüyordu. Bu bir "içsellik" *yerine* "dışsallığı" yerleştirmenin hedefi şuydu: "...onların yaşamlarının [anlamlarının] içine nüfuz etmek değil, ama yalnızca kendinde onları [kendine yeniden sunmak] temsil etmek"... Ama yine de Hegel, bu dinin figürlerinin, yapıtlarının (örneğin "musalar", "genç kız") sundukları şeyin dolayımsız gerçekliklerinden "**fazla**" bir şey olduklarını da söyler (s.262). Çünkü, sonuç olarak, "bize bu yapıtları sunan yazgının tini bu halkın etik yaşantısı ve gerçekliğinden **daha fazla** bir şey; bir zamanlar bu yapıtlarda dağılmış [a nüfuz etmiş] ve hâlâ onlarda *dışsallaştırılmış* olarak bulunan tinin yeniden toparlanması ve *içselleştirilmesidir*" (a.g.y.).

Görüldüğü gibi, Hegel'e göre bu "fazlalık", bizim deyimimizle, "dışsal öğe" olmaktan çok "yazı-sal dolayım"ın, kendi fazlalığından (hep kendinden başka bir şeye göndermesi) değil, daha önce orada bir "içselliğin", ya da yüce bir anlamın depolanmış olması dolayısıyladır.

*

"Yazı-sal dolayım". Bunu yine açmayı deneyelim. Buna Freud-Lacancı anlamda, "yazı uğrağı", "*instance de la lettre*" de diyebiliriz. Parmenides'in "öğretici şiir"inde, doğrudan doğruya (ya da tam da bir "dolayımla", yazı dolayımıyla) sözde gençliğinde yaşamış olacağı olağan-üstü bir karşılaşmanın, düşsel, ya da "ruhun gözüyle görmeye" ilişkin istisnai bir olayın (kısaca, bunu düşünce, *noema* kategorisine, *noema*'nın *noumenon*'una yerleştirebileceğimiz kadar, "düş içeriği" kategorisine de yerleştirebiliriz) anımsanması ve yazıyla anımsatılması, yeniden toparlanıp düzenlenerek sunulması, kısaca, *yazılması* söz konusu olduğu halde, genel anlamda freudcu "düş çalışması" (*Traumarbeitung*) denilen süreç, illâ da düş'ün eline bir kağıt-kalem alarak yazılmasını gerektirmez. Ancak, düşü, uyanınca veya sabahleyin kendi kendine hatırlamak/hatırlatmak istendi-

[21] *Phénoménologie de l'esprit*; çev. J. Hyppolite, Paris, Aubier, II. cilt, s.261.

ğinde tetiği çekilen bir süreç, karmaşık bir işlemdir bu. İşte, görülmüş olduğu "düşünülen" düşün "gerçekliği" (*effectivité*; oysa, yalnızca bir "etki", "izlenim", "*effet*" vardır) hakkında hiçbir zaman emin olunamadan başlayan bir "yollama", "yollanma", "alıntılama", "gönderme", "gönderilme", "paylaşma", "paylaştırma", "düzenleme", "dağıtma", "yoğunlaştırma", "kaydırma", "temsil etmek veya biçim verilebilirlik üzere yeniden üzerinde çalışma" (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*), "ikincil gözden geçirme",vb. evreler, uğraklar, süreçler söz konusudur burada.

Şüphesiz, bu kendi kendisi için hatırlama, kendine anlatma ya da bunun zorunlu olarak içerdiği yinelenebilirlik (*réitérabilité*) kategorisi dolayısıyla, anında, başkaları için hatırlatma, başkalarına anlatma olasılığını da kendi içinde barındıran bu "yazınsal dolayımı" Freud'un "düş çalışması" için sunduğu beş evreyle[22] sınırlı tutmak zorunda değiliz. Ancak "düş içeriği" (ya da bizim bağlamımızda, Parmenides bağlamında, tanrıçanın doğruluk hakkında söylediklerinin içeriği) hakkında, yine Parmenides'in "ikinci dizesini" parafraze ederek, şunu söyleyebiliriz: **İçinde söylenmiş** (ortaya serilmiş, *legein;* anlatılmış; *fonai, fari;* masal, *fable*, hikâye edilmiş) **olarak bulunduğu varolan** (yani, yazı-sal dolayım) **olmadan ne düşü, ne de içeriğini bulamazsın.**

Bütün mesele de "bulma", "buluş" değil miydi? Daha önce orada bulunmayanın bulunması, varolmayan yerine varolanın geçmesi, yeniden düzenlenerek (*dispositio*) bir icât olarak (*in-ventio*) anlatılması, algılanması, algılanabilir hale gelmesi...

**

Şüphesiz, bir "uğursuzluk" kol geziyor, ne tanrıçanın, ne vahyin ne de düşün şimdiliği içinde varolduğunu (gözümüzün önünde, elimizin altında, yakınlığında bulunduğumuz şeyler: *pareonta; Vorhandenheit)*, yani aktarıldığı gibi yaşanmış şeyler olduğunu söyleme noktasında olduğumuz şu anda. Parmenides de bu "uğursuzluğun" farkında gibi, dışarı'nın olmadığını, ancak kendi söylediklerini, "birinci dizede" söylenmiş olarak bulunanı "ikinci dizede" kanıt (*mostra*) olarak göstererek bir kapanma içinde "yusyuvarlak bir küre" içinde (M. C. Anday'ın şiirindeki "böcek" gibi: "Evreni tostoparlak uyur böcek/ Düşünde gökleyin kocaman", *bkz.* bu kitabın VI.bölüm) kapandığını farkeder gibi. Ancak bu "uğursuzluk", "kapanma" *silinmesi* gereken bir şey, **kararlı bir adımla** dışarı, dışarı sözü, tanrıçanın sözünü göstermek (atıfta bulunmak, "referans" göstermek) zorunda söylemin ibresi.

"Aynı"nın "aynı"yı kendi aynasında (Anday'ın şiirlerinde de bu "ayna" imgesi, yukarda anımsattığımız şiirden hemen sonra beliriyordu) seyretmesine benzer bu kapanma, bu düşünce-varolan birliği, Kranz'ın "tanrıça'nın öğretisi-

[22] S. Freud, *Die Traumarbeitung*; Studienausgabe, Band II, Fischer; Frankfurt, 1972; ss. 280-487.

nin ikinci bölümü" (s.77) dediği noktada birden çatlar. Ayna, bu uğursuzluktan sonra, kırılmakta mıdır nihayet? Ancak tanrıça bu kez tam da bir uğursuzluğu, insanların "öyle sanışlarını", zorunlu olarak "aldatıcı" olacak bir "düzen" içinde aktarmak için söz almaktadır:

"Burada senin için kesiyorum güvenilir sözü ve düşünceyi
Doğrulukla ilgili. Öyle sanışlarını bundan sonra insanların
Öğren, **sözlerimin aldatıcı düzenini** dinleyerek."(VIII, 50-2; s. 85, a.b.ç.)

Bir başka deyişle, tanrıça burada aynılığın aynasını kırmakta ve kendine göre "uğursuzluğun" nasıl başladığını göstermeye başlamaktadır. Bundan sonra sözlerinin düzeninin "aldatıcı" olduğunu belirterek de bundan önceki söylediklerinin bu aldatıcılığa hiç bulaşmamış olduğunu imâ etmektedir. Kendini, ve kopuşu(nu) daha bir saflaştırmakta, sanki o ana kadar insan dilinin, aldatıcı düzeninin adlarının dışında, varolan'ın dışında, varolan'ı kısa devre (*by pass*) yaparak, doğrudan, dolayımsızca varlık üzerine konuşabildiğini iddia etmektedir. Yani, başka bir deyişle, yazınsal dolayımın onun kendi söylemini o ana kadar örmüş, örgütlemiş olduğunu *silmektedir*.

Bundan sonra "adları" kullanacaktır, "aynı"lıktan çıkılmış "benzer"liğin düzenine girilmiştir. Son çözümlemede, benzerlik düzeni aldatıcı düzendir, ancak "öğretici şiir" için ekonomik, kısa bir yoldur.

Kranz bunu şöyle açıklıyor:

> " 'seni ölümlülerin herhangi bir düşüncesi alt etmesin diye'; kendisi [tanrıça] insanların görüş açısından bakarak [onların görüngesine, yörüngesine girerek] ona [Parmenides'e] 'doğruya *benzer* bir düzen' bildirmek istiyor; bu düzen bu 'doğruya-benzerlerin' en iyisi olacaktır, çünkü, yalnız *tek* bir doğruluğun var olmasına karşılık insanların theoriaları arasında değerlileri değersizleri vardır, *tıpkı bir düşün iyi yahut kötü anlatılabileceği gibi*" (s.77; köşeli ayraçlar bize ait, *a.b.ç.).*

*

Doğrusu, yukarıda Freud'un "düş çalışması"na yaptığımız gönderme, Kranz'ın bu ifadesine ("tıpkı ...gibi" formülüyle ifadesini bulan bir "analoji" biçimi) rastlamadan da, Parmenides'in gençliğinde "ruh gözüyle" gerçekleştirmiş olabileceği söylenen bu "karşılaşma"yı anlatması söz konusu olduğunda, yani bir bakıma bir "yeniden-anımsama" (Platoncu bir "*réminiscence*"'dan biraz farklı bir "*anamnèse*" biçimi) söz konusu olduğunda, ve de bu karşılaşmanın-deneyimin gerçekliğinin son derece tartışmalı olduğunu gördüğümüzde kendiliğinden kendini dayatmıştı. Ama, anlatma ve anlatının değişik stratejileri üzerine yoğunlaştığımız bu anda, hiçbir zaman Kranz'ın yaptığı gibi "düşün" ya da "doğruluğun" ne "tek"liğinden (kendi kendine özdeşliğinden, tanımlanabilir ve saptanabilir bir kimliğinin, ne'liğinin olduğundan) ne de onun "iyi ya da kötü anlatılabileceğinden" söz etmiştik. Böyle bir şeyden söz edebilmek için (şüphesiz, Parmenides'ten sonra, Platon'un İdea'lar doktrininde kendini sağlamlaştırmış bir görüş bu), anlatı'nın, ya da yazı-sal dolayımın ötesinde (*Jenseit*) bir düşten ve onun (ideal) gerçekliğinden emin olunması gerekir.

"İyinin ve kötünün ötesinde" (Nietzsche'nin kitabının başlığı, "*Jenseit des Guten und Bösen*" gibi), ya da buradaki bağlamda, "iyi anlatımın" ve "kötü anlatımın", "iyi hatırlamanın" veya "kötü hatırlamanın", kifayetli, doyurucu (*satisfaction*) olmanın, ve bunun verdiği *homoiosis* zevkinin (anlaşılan buradan "*filein*", sevgi" de kaynaklanıyor) ötesinde (Freud'un makalesinin başlığı "*Haz ilkesinin ötesinde*" gibi), **ölüm değil ama "ölüm ilkesi"**, harflerle, yazıyla (uzamda "aralamayla", "uzam-zamansallaştırma"yla), anlatı, anımsama, düşünme stratejilerinin dille taşınan "ölü" öğelerinde bulunan, ve de belki Parmenides'in şiirinin "ikinci bölümü"nün başında tanrıçanın kırdığı "ayna"nın (*aynılığın*, özdeşliğin aynası) haber verdiği uğursuzlukla gelen ölüm ilkesi vardır (buradan ve bizim "Necatigil" çözümlememizden sıçrayıp atlama yapmak isteyenlere : Nietzsche, Freud, Derrida-Ponge...).

Ponge'un yukarıda sözünü ettiğimiz *Masal* adlı şiiri şöyle bitiyordu :

"Yedi yıl uğursuzluktan sonra
Aynasıru kırdı o"

Parmenides'in şiirinde, bu, "aynanın kırılması" adıru verdiğimiz, "ikinci bölümün" başında söz konusu edilen "aldatıcı düzene" geçiş, belirttiğimiz gibi bir "*tauto*"dan, aynılıktan, ya da Derrida'nın deyimiyle bir "öz-etkilenim"den (*auto-affection*) çıkış olduğuna göre, bu "kayıp", "benzerlik" ilkesinde yakalanmaya, telafi edilmeye çalışılacaktır. Bir bakıma, telafi edilmeye çalışılan, geri döndürülmeye, yeniden-sahiplenilmeye (*ré-approriation*) çalışılan ölümdür : adlarla taşınan, bölünmüşlüklerin zorunlu olarak çoğul adlarını taşıdığı, yerel (*örtlich*), milli, ve herbiri zorunlu olarak belli bir yerden, uzamdan, görüngeden itibaren varolanları adlandıran (örneğin, Parmenides'in şiirinde de geçen "gece", ve "gündüz", "ışık" ve "karanlık" gibi), yön belirleyen (*Orter*), ya da çoğul görüngelerin, işaretlerin taşıdığı ölüm, ya da ölümlülük durumudur. Bir başka deyişle, "sonluluk durumu".

Sonluluğun tanımlarından biri de "ölüm" olduğu kadar, "doğum"dur da (bir "kadından doğmuş" olmak).[23] Bunların ikisi de varolan'a aittir: "çünkü sonsuz olamaz var-olan Tanrı konumu gereğince" (Parm.; Kranz, s. 82). Varlık ise, kendisi, ne doğumu ne de ölümü, yok-olmayı tanır: "doğmamış olduğundan yok-olmazdır da", vb. [Hâttâ J. F. Lyotard'ın "makineler" üzerine söylediğini varlığa da uygulayabiliriz: yani, "makinelerin bir çocukluğu olmadığı (yani "doğmamış" oldukları) için, düşünmelerinin de olanaksız olduğu; çünkü düşünmek için bir eksik (*manque*) olması gerekliliği görüşünü... Varlık da "tanrı" gibi, kendisinde hiçbir şey eksik olmadığı için, düşünemez de; çünkü düşünmek, mevcudiyetinde olunmayan şeyi, "yitik zamanı" (Proust), **gıyabında** anımsamaya çalışmak gibi, bir eksiklik ve olanaksızlıkla başlar. Oysa "her şeye

[23] Bu konuda, bkz. elinizdeki kitabın ileriki bölümlerinde: "Görünürün Yapıçözümü / Oyuna dahil olalım".

kadir" (varlık, tanrı, *kenos*, **gayb**, vb.), kendi mutlak "doluluğunda" ya da "boşluğunda", kendisinde hiçbir şey eksik olmayan, ya da herşey eksik olan, ancak **ölmeye ve düşünmeye** muktedir değildir. İşte bu noktada "düşünmekle var-olma'nın var-olduğu düşüncesi'nin bir ve aynı şey" olduğu, ve "var-olan olmadan bulamazsın düşünceyi" dizeleri aydınlanır]. Yine de Parmenides'de herşey, doğumu ve ölümü, değişimi, başkalaşımı yadsıyan varlığa geri götürülerek açıklanmaya çalışılır. Ancak ne var ki, bunu yaparken, bütün yüce vahiy uslûbuna karşın, zorunlu olarak sonlu, yani varolanlar alanında yer alan alâmetlere, işaretlere (*sêmeion*) başvurulur, onlar tanık gösterilir : "vardır bu yolda pek çok işaret, çünkü doğmamış olduğundan [varlık] yok-olmazdır da". Oysa her fırsatta, "adlandırmaları", "ad takmaları", "işaret vermeleri" yermekten geri durmaz. Çünkü, "ad", "işaret", varolan ölümlülerin, ölümlü olanın, bir bedene (*sôma)* sahip olanın işaretleri (*sema*), "büyüyüp sona erecek" (s.87) olanın işaretleridir. İşaretler, yazısal dolayım, silinmesi, üstü çizilmesi gereken bir şey olarak ortaya çıktığı kadar, daha güçlü bir nedenle, bedenin, cismani varlığın (yani, "varolan") da üstü çizilmelidir bu düşüncede. Beden-siz düşünce (örneğin Lyotard'ın artık "futurist" de sayılamayacak bir beklenti olarak çözümlediği şey[24]), daha düşüncenin, Felsefe anlamında düşüncenin şafağında belirmiştir. Beden-siz düşünce -bedensiz düşünme- değil, bir *sôma*'nın dolayımından, kıvrımından, hücresinden (*sôma*, aynı zamanda, bilindiği üzere, "hapishane"dir) geçerek varan, varolan düşüncedir.

Unutmayalım ki, Kranz'ın da belirttiği gibi, "mükemmel bir kanun-koyucu ve böyle olarak da yurdunun çok saygı gören bir yurttaşı olan Parmenides"(s.75), çokluk olarak adları (*onamos*) küçümserken, demek yasa'yı (*nomos*) küçümsememiş ve bir yasa-koyucu olarak da, ardında bıraktığı bu felsefi fragmanlarda kendi bedenini tanrıçanın "bedeni" arkasına gizlemesi, bir "el alma" olayını sahneye koyması, kendini silmesi dışında da, bir yasa-koyucu (dilbilimsel anlamda "kural koyucu", *préscriptif* önermeler üreticisi) olarak yasa'nın ve uyulması gereken işaretlerin, adların yetkesini daha bir güçlendirme, kısaca yetkeyi (*auto-rité*) kendinden/kendiliğinden (*'kat auto*) kurma işlevini de yerine getirmiştir. Yasa ancak, kendisini imzalayan (kaleme alan) bedenin kendi sonlu gerçekliğini, dolayısıyla da imzasını silmesi pahasına yasa olarak geçerli kılabilir kendini. Bu belki de Pascal'in *Düşünceler*'de sözünü ettiği (frag. 294) **"yetkenin gizemli** (*mystique*) **temeli**"dir.[25]

Şüphesiz, Parmenides, onu özet olarak, logos-merkezcil bir gelenek içinde tekrarlanıp duran düşüncesinin "derin düzeyi" bir yana, bu elimize ulaşan

---

[24] Bkz. "Si l'on peut penser sans corps"; in, L'Inhumain; Paris, Galilée, 1988,ss.17-31. ["Eğer bedensiz düşünülebilirse", çev. Melih Başaran, *Felsefelogos*, No: 13, 2001

[25] Pascal'in bu görüşü, J. Derrida tarafından *Force de loi;* le *"fondement mystique de l'autorité"* de (Paris, Galilée, 1994) enine boyuna ele alınmıştır. Yasa-koyucunun "başlatıcı edimselliği" ise, özellikle "Déclaration de l'indépendance" (Bağımsızlık Bildirgesi) meselesi bağlamında *Otobiographies; l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris, Galilée, 1984) adlı küçük bir kitapta incelenmiştir.

fragmanlar (*corpus*; cisim, beden, külliyat), orada "ölü" işaretler düzeyinde gerçekleştirdiği adımlar, başkalaşımlar, kılık değiştirmeler, kendini daha iyi baskın kılmak için silmeler, yok etmeler, metafor (*meta-phorein*) düzeyinde bile olsa yer değiştirmeler, ötelere gitmeler, bir sözcüğün yerine bir başkasını kullanmalar, düzdeğişmeceler (*meta-nomie*) *aracılığıyla*, onlar vasıtasıyla (kendileri de birer - *'den itibaren, -'den hareketle* olan), onlardan itibaren bize "olduğu gibi" (şüphesiz kendi "bedeniyle" değil), "değişmeden", "muhafaza edilerek",vb. ulaşmıştır. Ve de varmaya, gelmeye hâlâ devam etmektedir. Bu en büyük kımıltısızlıkta (çifte kımıltısızlık: düşünçesinin içeriği olarak gösterilen şeyde, ve de, değişmeden kalan dizeler dizisinde) en büyük hareket vardır. Bizim burada, Kranz, Heidegger, Derrida, vb.'den itibaren girişiğimiz **yapıçözüm** ya da "inceleme" (başlangıçta bir "*tarih*" yapacağımızı söz vermiştik, ilan etmiştik), kendi deneysel (*empeira*) indirgenemezliğinde almış olduğu risk ne olursa olsun, Parmenides'in metninin olası bütün stratejilerini okumuş, tüketmiş sayılamaz : Varan, gelen, hâlâ gelmeyi beklemektedir. Kendi sonluluğu, sınırları içinde, başka bir "yer"den itibaren okuyana, bize varmayan daha niceleri, ve bize varanlar da başka bir yoldan, başka bir "yollanmayla" ve bambaşka bir "biçim"de (bu biçim "*a-morf*" bile olsa), yani bir farklılaşma-ve-ertele(n)me ilişkisi içinde, **ayıram**'da varabilir...

Söz verdiğinden daha azını/daha fazlasını vermek:[26]

Akıntıya karşı kürek çekiyor gibiyiz, yoksa "yol-yordam" mı bilmiyoruz? Bilinen yordamları (örneğin, "araştırına kipi" [*mode d'investigation*] ve "sunuş kipi"

---

[26] Burada "söz vermek", yani "istenç" (örnek olarak, bizim bu çalışmada "gerçekleştirmeyi" ilân ettiğimiz şey), ve "gerçekten" (*effectivement*) verilmiş olan şey ve de "etki olarak" (*en effet*) verilmiş olan şey arasındaki son derece sorunsal ayrıma göndermede bulunuyoruz. Bu "ara başlık" bizim çalışmamızın da "sınanması" için bir ölçüt olarak kullanılabilir. Ayrım, "hatip" ve "şair" örneklerinin karşıtlaştırılması şeklinde Kant tarafından, "şair"in lehine bir şekilde dile getirilmiştir (bkz. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1989, s.155; §53 ve not). Ayrıca J. Derrida'nın bu konuda Kant'ın sözlerini aydınlatıcı yorumları için, bkz. "Ekonomimesis", tarafımızdan bir çevirisi, *Toplumbilim*, N.10, 1999: "Hatip ciddi bir iş ilân edip, bunu sanki basit bir fikirler oyunuymuş gibi ele alır. Şair bir fikirler oyunu önerir ve sanki anlığın bir işiyle uğraşıyormuş gibi yapar. Hatip, kuşkusuz söz vermediği bir şeyi, imgelemin bir oyununu verir (...). Şair tersini yapar, bir oyun bildirip ciddi bir yapıt gerçekleştirir. Hatip anlığı söz verip imgelemi verir; şair imgelemle oynamaya söz verir, oysa anlığı besler ve kavramlara yaşam verir". Her durumda bir "artık", bir "fazla" veya bir "eksik". Başından beri(kronolojik olarak), "Yapıçözüm ve Kaynak sorunsalı"ndan(1996, *Defter*, No: 27), sonra da "Tuhaf bir cazibe olarak çöp"ten beri (1997, *Defter*, No: 31), bu "artığın", "fazla"nın konumunun edimsel (yani bizim kendi "yazı"mızı da içine alacak şekilde) sorgulanmasında değil miyiz? Bu son kategori, "edimsel", "yorum"dan "fazla" bir şey olmaklığıyla "filozoflar bugüne kadar hep dünyayı yorumlamaya çalıştılar" ithâmına da bir yanıt verme girişimi olarak okunabilir. "Aslolan onu değiştirmektir" deki "aslolan"ı bulmak bitimsiz bir çabaya benziyor. "Aslolan", burada, örneğin, olumsuz bir örnek olarak, bütün "yükü" ve de bazı şeylerin "cezâsını" çeken "ayak" mıdır? "Ayak takımı", veya kendisi de bazı şeylerin kurbanı olan "lümpenproleterya".

[*mode d'exposition*] klasik ayrımı) izlememek adına "el yordamı"yla mı buluyoruz, yapıyoruz yolumuzu? "Ayak"la başladık (organ değil, belki "olay"[27]), aslında onla da başlamadık, bir "-'den itibaren"den, bir "ile"den itibaren başladık, yolumuzu kaybettik.[28] Kaybetmedik, bir "kaya"ya, monolitik, yekpare bir kayaya, kımıltısızlık kayasına, Parmenides'e çarptık. Oysa gelenekte hiçbir yordam bizi ona göndermiyor, hiçbir yol bize onu işaret etmiyordu. Bir tek "işaret parmağı" (*index*) bile...Oysa "insan nasıl insan oldu" totolojik sorusunda Felsefe'nin "işaret parmağı", *Da-sein*'ın "*da*"sını ("orayı") gösterebiliyor, yön, yer belirleyebiliyor, nesneleri işaret ederek ilksel "dil" görevlerini yerine getirebiliyor, söze (ses) eşlik ederken, *copula* (koşaç), yüklemleme görevlerini üstlenebiliyor, böylece de çevresinde bir gramer, bir tür yazı (*gramma*), ancak havada hemen uçuşan, dağılan bir yazı kurgulayabiliyordu. Ayak ise, yanlış anlaşılmış bir "araç" gibi "verilen görevleri, emirleri " yerine getiriyor, diğer "yüksek", ayak tarafından "yükseltilmiş" duyu organlarından[29] gelen işaretler sonucu harekete geçiriliyor, ya da durduruluyordu. Gelenekte, söz'ün karşısında "yazı" gibi, içine düşmüş olduğu kendi edilgenliği, *pathos*'u (oysa, "yazmak yürümektir" – kendi yolunu açan, orada daha önce bulunmayan yolu bulan bir yürüme), onu daha da patetik kılıyordu. Yer değiştirme işlevine indirgendiğinde, hayvanlarda, solucanlarda bile varolan yol açıcılık işlevinden de geriye düşüyordu.Oysa, sözünü ettiğimiz ayak, insan ayağı, yalnızca yer değiştirme işlevini görmüyor, ancak kendisini de "yer değiştirmeler" zincirine dahil edip yeri sürekli başka şeyler, kendinden başka şeyler, araçlar, vasıtalar dizisinde değiştiriliyordu (örneğin, evcilleştirilen hayvan, binek hayvanı, otobüs, tren, metafor, Mars'a gönderilen uydu,vb.).

Parmenides'te bile bu böyle. Yalnızca "Parmenides'te bile" demek için mi bunca yol katettik? Bizim katettiğimiz yol, Parmenides'in "Bunlara ad taktılar insanlar, bir işaret herbirine" demek için aldığı yolun yanında bir hiçtir. Parmenides, *a-kineton* olarak hareketsizlikten söz ediyordu, biz ise "yer değiştirme" (hayvanların yer değiştirmesi için de kullanılan, *poreia)* ve mecaz (meta-

---

[27] Burada, şüphesiz, bu metnimizle bir yanıt, bir yankı vermeye çalıştığımız F. H. Dağlarca'nın şiirine göndermede bulunuyoruz: "yerine"nin de "**ayak olayı**"nın da yazınsal "mucidi" Dağlarca'dır: Örneğin şu iki şiir, sorularımıza yanıt verir gibi: "**Doğa organ değiştirmedir** / Bakışlarımda duyuyorum / Takılmıştır besbelli / Güneş yerine göz / Ay uyku yerine / Karanlık düş yerine (...)" ("Yorumsuz", a.g.y.,s.36), ve "Yerine Yaşadığımız I- II" (s.218-9), ve de bütün zenginliğiyle burada yeniden üretemeyeceğimiz "Ayak olayı" (s.85-8). Burada, Dağlarca'nın en azından "organ" ve "doğa" kavramını nasıl biyolojik indirmeciliğin ötesinde kavradığını görebiliriz. "Ayak", "doğa"dan farklı bir şeydir: "Doğa değil / Ayaktır / Eli / El yapan" (s.85). O, bütün "araç"ın ve de "araçsallığın" atasıdır: "Atasıdır / Ayak / Ne varsa ne bulunacaksa / Bütün araçların" (s.88). Ayrıca Dağlarca, "el"i, "baş"ı da "olay" olarak görür: bkz. "El Olayı" (s.258-264) ve "Baş Olayı" (s.145-9).

[28] "Yol / Varmadan öncedir ya / Ayaktan / Sonradır", diye yazar Dağlarca (a.g.y.,s.88), "ayağı", yani gerekli "araçları" bulduğumuz zaman yol'un, yolumuzun belireceğini, açılacağını imlemek ister gibi.

[29] "Ayak / En üstüne koydu / Başı / Gövdenin", "Ayaktır / Yaklaştıran / Başı / Kurtuluşlara" (Dağlarca, s. 85).

porein) anlamlarını da içerecek şekilde hareketten. Aslına bakılırsa, *a-kineton*, *a-peiron* (sınır-sız, son-suz) gibi, bir şeyin olumsuzlanmasıyla elde edilen kavramların kendileri de birer mecazdırlar; ve bu olumsuzlama işleminin gerektirdiği yer değiştirme (sonlu yerine sonsuz; görünür yerine görünmez,vb.), bir şeyin **yerine** başka bir şey koyma hareketine maruz kalmışlardır.[30]

Demek "ayak" *kendi başına*, *ipseite*'si içinde bizi fazla uzağa götürmeyecek. Eğer "iki ayaklı" ("*dipoda*", der Aristoteles) olmamız, yalnızca o, bizi ayağa kaldırıp yüceltseydi, göğü, ufku, öteyi, "burada olmayan"ı, "gayb"ı tanımamıza yetseydi, o zaman bütün kuşlar da iki ayaklı olduğuna, ve hatta onların "yükselmek" için ayrıca bir çift de kanatları olduğuna göre, bir leş kargası bile bizden daha "yüce", "yüksek" bir yaratık olurdu (nitekim belli bir X'in uçağa bindiğini düşündüğümüzde de aynı sorun vardır). Demek ayak bizi kendinden başka bir şeye gönderiyor. Söz konusu olan bir "işaret parmağı" olsaydı, bunu daha beligin bir şekilde yapabilirdi. Ama o, bunu aynı "ideal" bir imin, işaretin doğasının olması gerektiği gibi, kendine ilişkin olarak son derece ketum olarak yapar. Ayak kendini siler. Medium görevini, vasıta görevini, tümüyle yansız, silik, kendini silerek yapar.[31]

O gerçekten de bir "medium", yansız bir "orta", "ara" (*milieu; Mittel*) kategorisi midir? Atılan bir adım, bir sonrakini, ya da "taşıdığını" (kendisiyle beraber getirdiğini) belirlemez mi? Farklı farklı dillerde, *Gros orteil*, *Grosse Zehe*, ya da bizim ona atfettiğimiz tetragramla "b.a.b.p.", bu "orta" olma durumundan çıkıp kendini dayatmaz mı? O, şüphesiz bir "işaret parmağı" (*index; Zeigefinger*), göstermeye (*indiquer; zeigen*) yarayan bir ibre (*aiguille; Zeiger*) değildir. Görevi, şüphesiz bir *deiksis*'le özdeşleştirilemez. Ancak organların işlevlerinin insan istenciyle, ya da zorunluluk sonucu, birinden birinin eksik ya da görevini yapamadığı durumlarda yerdeğiştirilebilirliğinin olanaklı olduğu açıktır. Nasıl ki, sağır ve dilsizlerde konuşma işlevi rahatlıkla ellere devredilebiliyorsa (klasik görüşlerin tersine, doğuştan özürlü ve sonradan özürlü arasında kökensel bir fark yoktur), daha ileri düzeyde özürlerde (kolların yokluğu, felci,vb.) bu görevin ayaklara devredildiği gözlemlenebiliyor. Klasik algı-ifade organlarının çalışmadığı, ancak beynin bazı zihinsel işlevlerini hâlâ koruduğu, ve ayaklardan

---

[30] "Yaklaşır / İki ayak / Biri gördüğüne / Biri görmediğine" (Dağlarca, s.88).

[31] Bunları şüphesiz, ideal bir "imin doğası" üzerine klasik tartışmalara göndermede bulunarak söylüyoruz. Örneğin, bir şeyi gösteren bir işaret parmağına değil, ama "gösterilen" şeye bakılır. Burada bizim, "teorik nedenlerle", sık sık bunun tersini, yani sözcüklerin "gösterilen"lerinden önce "gösteren"lerine bakarak, yaptığımız görülebilir. Demek, şu acımasız yargıyla biz de karşılaşabiliriz: "Birisi size bak bir 'tek boynuzlu' diye bir şeye parmağıyla işaret ediyor ve de siz bu şeye bakıyorsanız, sadece çok saf veya cahilsinizdir; ancak, bu şey yerine işaret eden parmağa bakıyorsanız geri zekalı bir aptalsınızdır". Felsefe, belki de bu "çok şey" bilenler veya "inandığını, inanç içinde olduğunu bilmeden" herşeyi "bildiğine inananlar" karşısında bu aptallığı oynamaktır. Bunun da belki, Sokrates'in bile dışında kalamadığı belli bir *filo-sofizm*'le bir ilgisi vardır. Ama bugün daha çok, belli bir hoşgörü, Ponge'ın işaret ettiği bir "tahammül", "dayanma" denemesi, sınaması (edebiyat, sanat belki de bu sınavın yapıldığı yerdir) anlamında siyasi, ve de "aydınlatanları" (gösterenleri, temsil edenleri.vb.) aydınlatma gibi aydınlatıcı, aydınlanmacı bir görevi vardır.

en az birini yönlendirebildiği durumlarda, işaretle "konuşma"nın ötesinde, iki ayak parmağı arasına sıkıştırılan bir kalem veya düğmeyle insan zihninin en üstün ürünlerinin -üstünlük durumun kendisinde- yazıya dökülmemesi için bir neden yoktur. Kaldı ki, sadece bir göz kapağının oynatılabilir olduğu durumlarda bile, insan bir mors alfabesi aracılığıyla iletişerek bu tür yapıtlar verebilmektedir. İnsan, adımlarını gerçeklikte *(effectivité)* atamadığı takdirde, bu adımları "insanlık adımları" olarak izin gerçekliğinde, ya da yazı-sal dolayımda, etki olarak (*en effet*) atmaya devam edebilir. Bir "göz kırpması" bir "adım", bir "adım" da bir "göz kırpması" yerine geçebilir bu ikâmeler zincirinde. Her sonlu, sınırlı varolan, kendi kıstırılmışlığında, dünyayla yaptığı o özgül kıvrımda (katlanmada) ötelere, uzaklara açılabilir; Dağlarca'nın deyimiyle, **"uzaklarla giyinebilir"**.

Ayak, demek, sürekli bir "yollanma" (*schicken*) durumunda, bir göndermeler ağı içinde, ötelere taşıma, *meta-forein* işlevini üstlendiği kadar, kendisi de başka yerlere taşınabiliyor, dönüşümler zinciri içinde yerini alabiliyor. Bu durumda ona hiçbir özsellik, tözsellik (*ousia; substance*) atfetmeksizin, harfiyen *hüpokeimenon* ya da *hüpostasis* (taşıyan, taşıyıcı, temel) olarak adlandırabiliriz. Yani, eskiden Felsefe'de tözsel (*substantia; sustratum*) olarak düşünülmüş olan şeylere verilen adı, ondan bütün tözselliği, kendi kendine özdeşliği çıkararak (*soustraire*), içi boş bir biçim haline getirerek, bu harfiyen ***"taşıyıcı taban"*** (*hüpokaimenon*) olan ayağa verebiliriz. Ayak da tabii, bu işlevi, bağlı olduğu ağ içinde, başka varolanlara devredebilme olanağını saklı tutar.[32]

*

Zaten Aristoteles'te de "töz", "taşıyıcı" olmasıyla ön plana çıkan bir şeydir. Ama bize göre, zaten tam da "taşıyıcı" olduğu için herşey ona yüklemlenebilir, ve herhangi bir "özsellik", "özsellik" iddiasında bulunamaz. Aristoteles'te, taşı-

---

[32] Burada en basitinden, insanın icât ettiği çeşitli tıbbı "ayak protezleri" düşünülebilir. Ancak bunların sınırları nerede başlar, nerede biter? Örneğin bir Chirico'nun *"Hector ve Andromak"* adlı tablosunda görülen o acayip protezimsi yapı, belli bir organik yapıya *eklenmiş* cansız bir protezi göstermez. Birbirine yaslanmış, donup kalmış, klasik "hatıra fotoğrafı" (evlilik aşkı) pozlarını anımsatan, yansılayan bu iki figür, baştan aşağı protetiktir. Burada "ayağı aksayan" bu iki figür mü, yoksa "resim", resim tarihi midir? Racine, *Andromaque* adlı trajedisinde, şöyle söyletir: "Başlarınızın üstünde ıslık çalan şu yılanlar da kim için?". *"Medusé"* olmak, kımıltısız yere çakılmak. Andromak'ın kocası Hektor, Troya savaşında Akhilleus tarafından öldürülür, kendisi de Akhilleus'un oğlunun kölesi haline gelir. Akhilleus ise, belli bir ünlü koşucu, yalnızca "topuğundan ölmeğe muktedir olan" adam, belli bir "kaplumbağa"ya niçin asla yetişemez? *"Guernica"*yı anımsarsınız (sağ uçta bir dev ayak, solda dev bir el), kübizm ve savaş, iki eşzamanlı fenomen. Chirico, tam olarak "kübist" (yapıçözümsel?) sayılmayabilir, daha çok "sürrealist", "metafizik" ressam olarak adı geçer. Ama kübistler gibi, o da 14-18 savaşını görmüştür. Savaş, kuşkusuz resim tarihinin ve görünürün "yapıçözümü"nü, bir çok şeyi, sonradan, radarı, sibernetiği, nükleeri (maddenin çözülmesini),vb. hızlandırmıştır. Bu "protetikleşme"den, sadece "gaziler" değil, hayvanlar da paylarını alır. Savaş üzerine anlatılan en korkunç anekdotlardan biri de bir "domuz" üzerinedir: Uzun zamandır et görmemiş askerler, bir köyde buldukları domuzu hemen kesip yemek yerine "idareli kullanmayı" düşünürler. Hayvandan bir sağ but özenle çıkarılır ve yerine bir tahta değnek takılır. Bir dahaki ziyafete kadar. Ertelenen son. Ekonomi ilkesi. Teknik buluş. Ayıram'ın görüngüleri..

yıcılıkta da, madde (*hüle*) ve biçim (*eidos*), ve ikisinin bileşimi arasında ön plana çıkan biçimdir. Böylece tözün "madde olamayacağı açıkça anlaşılır. Buna karşılık o biçim olmaya daha yatkındır" der, Aristoteles (*Metafizik;* Z kitabı, 1029a 25/30; 1029b). Aristoteles'in düşüncesi, bizim *hüpokeimenon*'dan tözselliği çıkarma, ve onu bir "biçim" olarak anlama işlemimizden zedelenmez. Önlemini almıştır. Çünkü zaten kendisi, "biçim"i bir *morfe* değil ama *eidos* olarak anlamakla, herhangi bir özsellik kaybını önlemiş, ya da kaybı bir kazanım olarak yeniden yapıya dahil etmiştir *(re-appropriation)*.

Aristoteles'te "tür" sözcüğü de *eidos* tarafından karşılanmıştır; bir canlı biçimi olan tür'ün de böylece, platoncu bir terminolojide, "temel biçimler" olan *idea*'ların sadık yansıları, gölgeleri (*eidôlon*) olmaları güvence altına alınmış gibidir. Bundan çıkarılacak hiç de sürpriz olmayacak sonuç, Aristoteles'in son çözümlemede, bir "platoncu" kaldığını söylemek olmasa bile, onunla aynı metafizik çağı paylaştığıdır.

Peki o zaman, tür'ün bir *eidos* olarak, yüklemlenebilirliği değil de özsel belirleyiciliği ön plana çıkarıldığında, örneğin bir tür içindeki bireysel (*ediôtes*) düzeydeki morfo-lojik bozukluklar, bireyi türüyle olan ilişkisinde bir bağlantısızlık, "özgürlük"[33] ilişkisine sokan durumlar nasıl açıklanmaktadır? Öyle ya, "insan biçimi" (Foucault'nun anladığı anlamda, bir biçim olarak belki de "sonu gelen" bu "biçim") söz konusu olduğunda, yukarıda sözünü ettiğimiz, *hüpokeimenon*'un, "taşıyıcı taban"ın kendini, tür'üyle kendi arasında bir "çekince"nin (*réserve;* Derrida'ya göre, *différance*'ın öteki adı) oluşacağı bir biçimde, yer

---

[33] *Idiôtes*, bugün örneğin Fransızca'da "*idiôt*", yani "aptal" sözcüğünü verse de, Yunanca'da "**özgür** bir adam" anlamında kullanılıyordu; bkz. örneğin Gorgias diyaloguna ilişkin olarak, elinizdeki kitabın "Filozof ve Vantrilok" bölümü. Ya da, bugün Almanca'da "soy, ırk, cins, cinsiyet" anlamlarına gelen *Geschlecht*'de bulunan, yine bugün "kötü" anlamına gelen "*schlecht*"in nasıl bir zamanlar (belki 'pleb'lerle karşılaştırılabilecek şekilde) "basit", "sıradan" insanlar anlamına geldiğini Nietzsche'den itibaren aktardığımız, bu kitabın, "Düşünce ve Teşekkür, Alphonso Lingis'in Sağlığı" bölümü. Anlam niçin "olumsuz"a doğru kaymıştır?

Ayrıca, Yunanca'da *genos*, Latince'de *gens* sözcükleriyle ifade edilen, "ortak bir dölden", "aşiretin ortak bir atasından" geldiği iddia edilen, ve de "bireyin duygu, düşünce ve eylemlerini tümüyle egemenlikleri altında bulunduran" aşiret tipi yapılaşmalara ilişkin olarak bkz. F. Engels; *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, a.g.y.; ss.120, 138 ve dev.). Marx'la aynı dönem yaşamış, örneğin bir Fustel de Coulanges (*La Cité Antique*, Paris, Hachette, 1864), *gens*'lerin "yapay", "uzlaşımsal", "olumsal" (*factice*) kurumlar olduğu görüşüne, bizzat kendisi de "bunlar üzerine olan hemen hemen bütün bilgilerimizin bunların zaten çoktan dönüşüme uğramış olduğu bir dönemden ("devrimlerin bize ulaşmasına izin verdiği kadarıyla") geldiğini" (s.111) kabul etse de (şüphesiz "ideolojik" nedenlerle) büyük bir kararlılıkla karşı çıkar. Daha Roma'da plebler tarafından bu aristokratik *gens*'lerin yerine, onları taklit eden *gentes*'ler, Atina'da ise, *genos*'ları yerle bir edip onların yerine daha "idarî" bir birim olan "*demes*"ler kurulmak istenmiştir. Bugün bu "*genos*" kavramı, Felsefe'deki "öz", "*eidos*" anlayışını terkedip, bilindiği üzere, çok başka bir boyuta aktarılmış, "genetik mühendisliğin" insafına bırakılmıştır; dolayısıyla da yine "uzlaşımsal", hukuki", "adil", "tıbbi", "teknik" çözüm arayışlarına... Bugün hâlâ bu sorunlar, hiç olmazsa "cins kimliği", *gender* (ör. Ivan Illich) tartışmalarıyla, "birey", "özgürlük", "özsellik", "kimlik" tartışmalarında güncelliğini koruyor. Şüphesiz, elinizdeki bu kitap da bu tartışmalara Felsefe içinden/dışından (bu marjlar önceden belirlenemez) dolaylı bir yanıt girişimi, bir katkı olarak görülebilir.

değiştirmeler ve dönüşümler zincirine, ayıram'a nasıl yerleştirdiğinin anlaşılabilmesi için morfolojik bakımdan özürlülerin (yalnızca onların değil, ama bir "eksiğe" sahip olan herkesin –yani herkesin; sıradan insanların veya Necatigil gibi "ölü çizgi" ustalarının) geliştirdikleri bazı çözümlerin incelenmesi oldukça öğretici olacaktadır. Ancak, Aristoteles'e göre oluşma (*genesis*) içinde ortaya çıkan ayrıksı durumların, rastlantıların (*tükhe;* veya *sümbebekos*), "norm"dan sapmaların, "amacın" (*telos*), ideal "temel biçimler"in dışına çıkmaların, "hilkât garibeleri"nin (aristotelesci "*terata*"lar) durumunun ne olduğuna göz atmadan önce, evrim, dönüşüm düşüncesinin onun felsefesinde ne ölçüde yer aldığına bakmak gerekir.

Şüphesiz Aristoteles, Antik Çağ filozofları arasında, yalnızca mantıksal çıkarımlarla (*süllogismos*) yetinmeyip varolanlarla doğrudan ilgilenmiş, gözleme dayanan ve buradan tümel yargılara varmaya çalışan sistematik bir doğa Felsefesi ortaya koymuş bir filozoftur. Onda, canlılar dünyasında, hatta cansızları da içine alacak şekilde bir evrimin varolduğunu düşündüğüne dair önemli ipuçları vardır. Örneğin, "Hayvanların Araştırılmasına Dair" (*Historia Animalium*) adıyla bilinen yapıtında :

> "Doğa, cisimlerden hayvan hayatına doğru öyle **küçük adımlarla** ilerler ki, keskin bir sınır çekip de hangi yanda neyin bulunduğunu tayin etmeye imkân yoktur. Yine de cisimlerin hemen üstünde bitkilerin yer aldığını söyleyebiliriz. Bitkiler arasında da gösterdikleri canlılık belirtisine göre farklılaşmalar görülür. Tüm bitkiler alemi, hayvanlarınkiyle karşılaştırıldığında canlılıktan yoksun, buna karşılık öteki cisimlere göreyse, diri sayılabilirler. Gerçekten de, yukarıda belirttiğimiz üzere, bitkiler arasında hayvan yönünde ilerleyen kesintisiz **yükselişe** tanık olunur. Deniz'de dahî, öyle şeyler vardır ki, bunların hayvan mı yoksa bitki mi olduklarını tayîn etmek imkânsızdır..." (VIII/I, 588 b, 5-18).[34]

Görüldüğü gibi, Aristoteles büyük bir öngörüyle ve gözlem gücüyle, tam da daha sonra "evrim kuramı" adı verilecek sorunsalın ayrıntıları, ara (*meso*) kategoriler, geçiş, sınır çizme, özdeşlikleri, türleri ayırdetme, ayırımları kaydetme zorlukları üzerinde düşünmektedir.

"Hayvanların Parçalarına Dair" (*Peri Zôiôn Morion*) adlı yapıtında da benzer zorlukları dile getirir :

> "... Doğa, cisimlerden hayvanlara doğru basamak basamak süreklice geçiş hâlindedir. Ancak, **arada** henüz hayvanlaşmamış varlıklar da bulunur. Bunun sonucunda da bir sınıf, kendisini izleyen bir sonrakine öylesine bitişiktir ki, arada fark (*diaferein*), sonsuz ufaklıktadır. (...) Kimi zaman Tulumlular (*Ascidiacea*) yahut bunlara benzer başka canlıları bitkiden mi yoksa hayvandan mı saymalı, bu konuda karar vermek son derece zordur"(IV/V, 681 a, 13,20; Duralı, ss. 153-4).

---

[34] Teoman Duralı çevirisi; bkz., *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*; İstanbul, Çantay, 1995, s.153; a.b.ç.).

Parmenides'in tersine, "küçük adımlar"dan, "geçiş"lerden, "basamak"lardan, vb. söz eden Aristoteles'in, bir energia, dünamis, kinesis düşünürü olarak evrim anlayışını doğrudan konulaştırmış olduğu açıktır. Evrim kuramına "bir adımda" gelinmemiştir. İnsanlık, Aristoteles'den sonra, uzun yüzyıllar boyu XVII-XVIII. yüzyıllara kadar Kutsal Kitab'ın türlerin birbirleriyle karışmasını (melezleşme) yasaklayan tavrı nedeniyle de, sadece Tevrat'ın "oluş" bölümünde hikaye edilen ve alıntılanan, dünyanın altı-yedi günde yaradılış söylencesiyle yetinmek durumunda kalmıştır. Şüphesiz, bu söylence de, "denizlerden karaya" basamaklı ilerleyişiyle, Aristoteles'in de ilgi odağını oluşturan denizdeki "ara kategoriler" temasıyla belli bir kesişme içindedir.

Gelelim Aristoteles'in tür içindeki morfolojik bozuklukları açıklayış biçiminden de öte, doğrudan *genesis automate* (ya da *generatio spontanea)* adını verdiği, ve de sonradan XVIII. yüzyılın yarı-evrimcilik görüşlerinde (Darwin'den de önce) yeniden gündeme gelen "karekterin kendiliğinden değişmeye uğraması"[35] adı verilen olguya ne gibi bir önem vermiş olduğu sorununa. "Ruha Dair" (*Peri Psükhes*) adlı kitabında şöyle der:

> "...olağan gelişmesini sürdüren, sakatlanmamış, kendiliğinden türeyiverme (*genesis automate*) ârâzına uğramamış canlının en doğal işi, kendi benzerini yapmak suretiyle soyunu sürdürmesidir. Böylelikle hayvandan hayvan, bitkiden de bitki türer. Hepsinin de bundan muradı, ölümsüz ve tanrısal olandan paylarına düşeni almaktır" (Duralı:155; Aristoteles, II/IV, 415 a, 26).

Demek, bir tür (*eidos*) olarak örneğin bir hayvanın "amacı", pay almış olduğu *idea*'ya sadık kalmak ve kendi kendisinin benzerini sadık bir şekilde yeniden üretmek. Bu durumda "olağan-üstü", "sıra-dışı", bu "amaç"tan bir sapma olarak bu idea'yla çelişir. Bu tanrısal olan tarafından önceden öngörülmemiş, olağan-üstü (öteki; sonlu olağan-üstü; sonlu ötekilik, *altérité finie*), melez, hilkât garibesi, bu tanrısallığa bir meydan okuma gibidir.

Aynı bölümün devamında Aristoteles, bu ölümsüz olana sadakati, bir türün tek tek ölümlü bireylerinin değil, ama devamlılığı oluşturan türün genel görüntüsünün sağlayabileceğini söyler. Demek tek tek bireylerin "olağan-üstü", "ayrıksı", "sakat",vb. olma hakları vardır, ama türün kendisi bir tümel olarak ("ad" ve "ad'ın genelliği") kaide oluşturur. "Kaide", ikili anlamında: "kural" ve de "taşıyıcı taban" (heykel "kaide"si gibi), yani *hüpokeimenon.* Peki ya, hâlâ o türe kayıtlı olup olmadığı tartışılabilir bir birey, bir ara kategori, ne hayvan ne de bitki olduğu kolayca tayin edilemeyen o şey, bu "kaide"den ayrılıp, kendi başına kendi taşıyıcı tabanı olarak (ya da bunu "edimsel" bir şekilde oluşturarak), kendi "ayakları" ya da "kafası" doğrultusunda bir yere, ötelere giderse, bu kabına (*morfe;* model) sığmayan, kendi kabını kendi yapan, ya da bunu ayaklarını, ya da diğer uzanımlarını uzatarak yırtan, dahası başka bir "tür"ün "ölü" kabuğuna, kovuğuna yerleşip onun *morfe*'siyle eklemlenen, kısaca türüne "ihanet

---

[35] Bkz., örneğin, M. Foucault, *Les Mots et les Choses,* Paris, Gallimard, 1966, s.166.

eden" canlının sonu ne olur? Şüphesiz, kural olarak, kaide olarak, olağan durumda bu canlının çevresine ayak uydurabilme şansı çok az olduğu için "helâk" olur; ama "olağan-üstü" durumda, kendi dışındaki koşulların da "olağandışı" olduğu durumda, şansın tanımı gereği, bir öte'yle, öteki'yle bir "buluşma" gerçekleşir", başarır. Kullandığımız, terminolojiden de öte, onların berisindeki dilin ikircikliğinin farkındayız. Ama bu ikircikliğin sorumluluğu sadece bizim üzerimize devredilmez. Çünkü bu "karışma", insan-kültür ve doğa-canlı arasındaki karışma, "harfi anlam" ve "esas anlam" arasındaki, "doğal tarih" ile "hikaye", "anlatı" arasındaki, "şeye göre düşünmek"le "ada göre düşünmek" arasındaki karışma gibi bilgikuramsal bir gerçektir. Dahası "gerçeğin" oluşturulma, "bulunma" süreci buna bağımlıdır, ve bundan tümüyle bağışık kılınamaz.

Aristoteles, bu "hilkât garibeleri"ne (*terata*) ilişkin olarak, *Fizik*'te (B, 8 (199 b,5) şöyle der:

> "Başlangıçtaki 'öküz-yüzlüler soyu'ndan gelenler, belirli gâye diye bilinene ulaşamayıp bizim bugün tohum dediğimiz ilkenin bozulmasından böyle olmuşlardır".

Ama yine de Aristoteles, "kendiliğinden türeyiverme ârâzına uğramamış canlının en doğal işi kendi benzerini yapmak" derken, görüldüğü gibi, bir açık kapı bırakmaktadır. Bu kapı farka, farklılığa açılmıştır. Fark, "otomatik" olarak, kendiliğinden, rastlantı (*tukhe*) ve buluşma sonucu varır. Gelen, türün yazgısının ötesinde gelen, özdeşliği (aynılığı), türe özdeşliği tehlikeye atarak gelen, bir şans, kazanıp kaybedeceği belli olmayan bir şans verme ve bir şans talep etme olarak gelen, olağan-üstü, öteki, fark olarak gelen...

Gelen, giden; şüphesiz bu bir "ayak" sorunu, ama artık sadece bir organ sorunu değil. Bu geçmişten ve gel-e-cek'ten korkmamak gerekir. Ama bu "gerekir", korkuyu ortadan kaldırmak yerine, yeniden imler. Eski bir yazgı kavramının yerini doldurmuş, ve kendisi de geriye-yönelik-olarak yazgı kavramını özdeş'in yinelenmesine indirgemiş bir bilimsel zorunluluk (*déterminisme*) sonucu gelen'den söz etmiyoruz. Yazgı'nın açık uçlu "şans", talih kutbunu da içinde barındırdığını unutmadan, kendi kendini yeniden üreten bir "taşıyıcı taban"dan değil ama, belirsiz, bilinemez ve o ölçüde de korkutucu olabilen bir -'den hareketle kendi taşıyıcı tabanını oluşturmak üzere yola çıkmış bir gelen söz konusu burada belki. Şüphesiz rahatlatıcı, verili ahlâki kaygıları yatıştırmaya yönelik bir görünge değil sunduğumuz.

Teoman Duralı, Aristoteles'in " 'tür'lerin, 'öz' yahut 'taşıyıcı taban' olmadıklarını, buna karşılık, bir durumdan, biçimden bir başkasına her ân dönüşebilecek, yalnızca kalıtım açısından benzer canlı bireylerin sınıflanmasına yarayan birer geçici yapma birim olduklarını savunsaydı, ne olurdu?" diye durup düşünür bir an. Ve hemen "ahlaki kaygılar" başgösterir:

> "Evrenin akla yatkın hemen hemen hiç şaşmaz bir gidişinin bulunduğu savını terketmek zorunda kalırdı" (*a.g.y.*,s.161).

Demek, evrendeki "şaşmaz bir gidiş" nedeniyle, onun adına, ayıklanana aldırışsızlık, dolayısıyla belki de toplumdaki, aynı düzeni kendine örnek alan [kendi kurbanlarını talep eden "genos" ve "gens"lerden (F. De Coulanges; *a.g.y.*, s. 113) bugünkü devlet'e, ve onun da ötesinde *dünyasalatinleşme*'ye kadar] "şaşmaz bir gidiş"in kurbansal yapısının her gün ayıkladıklarına duyarsızlık daha "ahlaki" bir görünge olarak görünebilecek.

Duralı, hemen şöyle devam eder:

> "Böylece son çözümde, insan türünün (homo sapiens sapiens) [terimin kendisi evrim kuramından ayrı düşünülemeyecek paleontoloji'ye ait] *de* ["dahi" ekinin altını çiziyoruz] başkalarından türemiş olacağı varsayımını benimsemesi, *insanın biricikliği* [altını T.D. çiziyor] düşüncesinden de vazgeçmesi gerekecekti" (s.161).

Şüphesiz insan türü, Aristoteles bir yana, Darwin'e kadar öteki XVIII. yüzyıl yarı-evrimcilerinde bile istisna tutulmuş, ya da çekinmeyle konulaştırılmıştır. Çünkü, Duralı'nın da belirttiği gibi, geçmişe ilişkin bu çıkarım, geleceğe ilişkin, birincisinden daha az tedirgin edici olmayan bir başka çıkarıma yolluyor bizi:

> "Yine az önce belirttiğimiz öncül uyarınca, çıkarımlayabileceğimiz bir ilerki vargı da, insanın, gelecekte her ân, önceden açıkça kestirilemeyecek etkenlerin zorlamasıyla *insan-olmayan* (*a.b.ç.*) başka bir türe dönüşmesini olabilir kılacak genetik ile çevrebilimsel şartların doğabileceğidir"(s.161).

Diyebiliriz ki, insan türü, öteki türler arasında, belki de bunun için en fazla *çaba harcayan* türdür. Gerek olumlu "daha çok insan olmak" anlamında, gerekse de olumsuz anlamda bir "insanlık kaybı"na doğru... Üstelik, insan, kendisini bir başka canlı türüne bile değil, ama bir mineral örgütlenmesine, bir "silisyum zeka"ya bile dönüştürebilme, ya da devredebilme girişimindedir. Girişimler ve karşı-girişimler bir yana, insan için neyin daha insani neyin daha az insani olduğu bile başlıbaşına bir tartışma konusu.

Duralı, insanın bu evrim görüşüne göre tesadüfen ortaya çıkma olasılığına ilişkin olarak (yani "başarmış" bir *terata* olma durumu) şöyle der :

> "Manevi hayatımız açısından bu çeşit bir anlayışın bizi nerelere sürüklemiş, bize nelere mâl olmuş bulunduğu konusunda çokça tartışmaya gerek yok"(s.162).

Ve daha ilerde, evrim kuramının güvenilirliğine karşı geliştirdiği argümanların "üçüncüsü ve en önemlisi" olarak :

> "Üçünsüsü, ve en önemlisi, söz konusu varsayımın, durmadan tekrarladığımız üzere, ahlâk yönünden doğuracağı sonuçları tartmak gerekir"(s.166).

Duralı'nın kitabı bitiren, onun Aristoteles'te evrim sorunu üzerine verdiği onca emekten ve de bizim de yararlandığımız onca bilgiden sonra, bir kendi kendisinden özür dileme gibi gelen bu son sözleri ayraç içine alsak da, bilimsel bilgiye ilişkin olsun felsefi düşünceye ilişkin olsun, önceliği bir "ahlak zabıtalığı"na vermenin, yeni olmamakla birlikte, son derece şaşırtıcı olduğunu söylemeliyiz. Şüphesiz, Levinas türü bir Felsefe'de de "öncelik" (politika'yla karşıtla-

şacak şekilde) ahlâğa verilir.[36] Ancak bunun bir şeyin "doğuracağı sonuçları ahlak yönünden tartmak"la ilgisi yoktur. Çünkü bu *son* ifadede ahlâğa sanıldığı gibi öncelik verilmiş sayılmaz. Önce bir şeyler olmakta, sonra, ikincil olarak, önceden nasıl biçimlenmiş, şekillenmiş belli olmayan dışsal bir yasa gibi bir "ahlâk" bir şeyleri "tartmakta", yargılamakta, gümrük memuru gibi, bazı şeylere geçiş izni vermekte ya da vermemektedir. Bu, ahlâk ya da etik değil, önceliğin politika'ya verilmesinden ibaret gibi gözükür. Çünkü etik, "tartılıp ölçülerek", koşulların ölçü ve ölçütlerine bakarak gelmesine izin verilen değil (bu politikadan başka bir şey olmaz), ama verili koşulların kesintiye uğratılmasını içinde barındıran, bütün beklenti ufkunu aşarak gelebilecek olan bir olağanüstü'nün beklentisi, ve buna hazırlanılmasıdır.

Levinas'ın terimleriyle, "edilginlikten daha edilgin" ahlâk, gelen'in ("ziyaretçi" veya "düşman"; Latince *hostis*'in ikircikli anlamında[37]) -bu bir hilkât garibesi (*monstre*) olsa bile- karşısında daha baştan bir rehin olma (*otage*) durumu, ya da en iyisinden, bir "silinme"dir. Çünkü olağan-üstü'nün gelişine sınır, gümrük kapıları koyarsanız, olağan-üstü ne yapmış olursunuz? Olağan yaptığımız ise, gelen'in yalnızca bizden (bizim "*gens*"den, bizim "aşiret"ten), ya da bizim de "pay aldığımız" *idea*'dan (bunun toplumsal, siyasi, dini karşılığı: "atalar kültü" ve de onun daha "aşkınlaşmış" türevleri olsa gerek), ideal'lerden gelen olup olmadığı tartılıp, tartışılıp kararlaştırıldıktan sonra kapıyı açmaktır; yani kuralları uygulamak, "mevzuata" uygun davranmak....Bu "tartışma", yani bunun "tartışılabilir", bir karara, yargıya bağlı bir şey olması; yani siyaset olanağı bile insan olma yolunda büyük bir adım sayılabilir: Ama yeterli, doyurucu olamaz hiçbir zaman.

Gelen: çünkü ilk adımı o yapmıştır. İlk, *kararlı adımı*... Siz ona gitmediğinize, ona yönelmediğinize, ama o ilk, titrek, kararlı adımı yaptığına, bir düşük (*avorton*) olmadığına göre, sizden daha ahlâkidir. Ama gelen, ola ki, rastlantı eseri gelen ve henüz düşük olmaktan kurtulup da gelen, ola ki ortak olarak üzerinde durduğumuzu zannettiğimiz "taşıyıcı taban"ı ayaklarımızın altından çekmekte, türü, türümüzü tehlikeye sokmakta, ya da en hafifinden türe rakip olmaktadır (örneğin -ama "alakasız bir örnek- "tür" (*genre*) aynı zamanda yazınsal bir anlama da sahip olduğuna göre; yeni bir "romancı", belki başta destek olduğunuz biri, gelip türü, "roman türü"nü dönüşüme uğratmakta, melez, sınıflandırılamaz, ne roman ne şiir, ne..., ne... bir türsüz türü ortaya atmaktadır, vb.): o zaman o bir "hilkât garibesi"dir. Ve etik burada başlamaktadır. Bernard-Marie Koltès, bir oyununda "bir insanın doğumuna küfredebilirsiniz (*insulter; cracher*) ama isyanına asla" diyordu. (*Dans la solitude des champs de cotton;*

---

[36] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini; Essai sur l'extériorité*, (1961), La Haye, Martinus Niflıoff, 1984, Önsöz, s.IX. ["Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz", çev. Zeynep Direk, *Sonsuza Tanıklık*, içinde, İstanbul, Metis, 2003, s. 91 ve devamı]

[37] Bu konuda J. Derrida'nın, 1997'de İstanbul'da vermiş olduğu bir konferansın metnine bakılabilir: "Hostipitalité", *Pera Peras Poros*, içinde, a.g.y., ss. 17-71.

Minuit, 1990, s. 58) "*Küfr*", Arapça'da, "üstünü örtmek", "gizlemek",vb. bir anlama sahip. Birincisi, örneğin, bir "etnik kimliği" görmezden gelmek, reddetmek, ve de bütün sıradan ırkçılıkların gündem maddesi. Ama "isyan", burada "varoluşcu" anlamda, bir insanın *Da-sein*'ının "*da*"sından ne yaptığıyla, verili koşulları nasıl dönüşüme uğrattığıyla ilgili; yani kişinin "elinde olan" tek şey. Bunu örtmeye çalışmak, buna "küfür", birincisinden daha ağır bir etik sorumluluk yükleyebilir.

Yani, ne önceden verili (koşullara uygun, koşullu, koşullar koyan) buyrukların bir uygulanması olarak, ne de tartılıp tartışılabilir ("tartışma etiği" – Habermas), böylece de anlaşılabilir bir ilişki olarak etik, ama asla mevcudiyetinde olamayacağımız, kendi öncüllerinin, anlaşılabilirlik koşullarının ötesine geçen, icadî bir etik, bir *etos*, tehlikeli (*périlleux*) ve tehlikede (*en péril*) bir ikâmet (*demeure*), bir deneyim (*ex-péri-ence*). Şairce bir ikâmet (*l'homme habite en poète...*"; Hölderlin)... Durağan-olmayan, kendi-dışında (*ex-tatique*) bir ikâmet.

Etos, Yunanca kökenindeki gibi, bir "barınak" olarak alınabileceği gibi bir "davranış" olarak da anlaşılabilir. Bir "davranış" (ama Latince, *facere*'den çok bir *agere*, "etkide bulunmak" ; örneğin, Habermas'ın *Theorie des kommunikativen Handelns* (1982) adlı kitabındaki "*Handeln*") ama ışığı ve görünebilirlik koşullarını yoksayan, "amel", yapma, edim (*oeuvrement*) olmayan, gelen'e gelen olarak yanıt veren, bu yanıtın hiçbir zaman bir "tekabül etme" (*homologein; correspondre*) olup olmadığından emin olamayan (dolayısıyla da "iletişimsel" olmayan), böylece de her an kendi kendini suçlayan/gösteren (*accuser*) yeniden çözen bir amel (*dés-oeuvrement*), yani bir amel-siz-lik.

Etiğin edime, koşulların işlerliğe geçirilmesi, kuralların uygulanmasına indirgenemeyeceğine şöyle bir örnek gösterilebilir. İnsanın ayırıcı özelliği, örneğin "ayağıyla" neler yaptığı değil ama, belki de **olmayan** ayağı(na) neler yap(tır)abildiğidir. Şüphesiz çağımızda, "hilkât garibesi" deyimi bir yana, "sakat" sözcüğü bile çok sınırlı bir şekilde kullanılmaya başlanmış, yerini giderek "özürlü"[38] sözcüğüne bırakmaya başlamıştır. Sözcük düzeyindeki bu değişimin, gerek tıpta (ortopedi,vb.) gerekse de örgütlü toplumların özürlü vatandaşlarına sahip çıkma, özürlerini bir şekilde telafi etme biçimlerindeki kurumsal değişimlerle de bir ilişkisi vardır. Ancak örneğin, bu kurumlarda çalışan birinin, salt görevini yerine getirme adına, özürlülere ulaştırdığı hizmetten doğan davranış biçiminin kendisini etik olarak tanımlamak için elimizde hiçbir *yeterli* nedenimiz yoktur. Bu, şüphesiz, bu kişinin etik olmayan bir davranış biçimi içinde olduğu anlamına da gelmez... Ancak görevi, verili bir tarihsel kesitte, belli özürlere belli telafi, ek, protez,vb. mekanizmalarını harekete geçirmekten ibaret olarak kaldığı sürece, buradan kendiliğinden bir etik çıkmaz. Kurumun kendisi, ola-

[38] Bu arada, çeşitli dillerde de kullanılan, İngilizce kökenli bir söcük olan "*handicap*", bir at yarışı terimi olup, çeşitli cinsten, güç ve ağırlıktan olan atların yarışa başlamadan önce birbirlerine göre desavantajlarını eşitlemeye yönelik bir dizilişe tabi tutulmalarını içerir. Yani, Akhilleus ile kaplumbağanın yarışa başlama biçimi gibi. Dolayısıyla bu terim içinde belli bir "adaleti" barındırır.

bildiği kadar bilimsel bir bilgiyle (tıp; Kant bu tür bir bilgi türüne, *I.Eleştiri*'de, "pragmatik iman" adını veriyordu) örgütlü toplumun (kamusal veya özel girişimler) bu alana sevkedebildiği maddi olanakların özgül bir bireşimi olaraktan etik bir yönelimi de temsil edebilir (ama "elinde olanı", "imkân dahilinde" vermek etik değildir), ama etik bir ilişkiyi gerçekleştirme güvencesi veremez - bu güvenceyi, her an, toplumsal sözleşme gereği, bir kurum olarak varolabilmek için pratikte her an yeniden vermek zorunda olsa bile- Kurum, şüphesiz bir "adlandırma" kurumudur. Sözünü ettiğimiz kurum da bir "teşhis" (diagnostik) ve tedavi ilişkisini verili, tarihsel, sonlu bir çerçevede kuran bir kurumdur. *Diagnôsis*, Yunanca'da tanıma demektir. Burada söz konusu olan, teşhis ya da tanı, yani özürün tanımlanması, adlandırılması, gelen'in (başa gelen, sorun, dert, hastalık, ya da "dünyaya gelen", kuruma gelen) tanımlanmasıdır; bir başka deyişle, son çözümlemede sınırlı sayıdaki tanı tablolarıyla, kombinasyonlarıyla (hastalık, belirti tabloları) görgül, özgül ve de tekil bir duruma ("hastalık", "özür",vb.) yanıt verilmeye çalışılır. Buradaki sorun, bildiğimiz Bilgi Kuramlarındaki sorunların özgül bir alanda, Tıp'ta yeniden kendini göstermesi, yani adlandırılmaların tekabüliyeti ve sürekli kendilerini yeniden gözden geçirme (deney, sınama) zorunluluğudur. Etiğin açmazları burada kendini yeniden üretir : gelen'i olduğu gibi, adlandırmadan, yargılamadan kabul etmek gerekir. Ancak, adlandırma yoksa, "çağrı" ve kabul koşulları (ne kadar sınırlı olurlarsa olsunlar) yoksa (tıp kurumları) hiçbir şey de gelmeyecek, baştan "ayıklanmış", tür'ün "şaşmaz" ve "ideal" gidişi veya gidişatı dışına atılmış, atık, çöp muamelesi görmüş olacaklardır.

Şüphesiz, insanlığın, örneğin tıp alanında attığı dev adımlar, her zaman etikle özdeşleştirilemese bile, "tarih öncesi" çağlara ilişkin geliştirilen evrim kuramı mantığında önemli bir *kesinti* oluştururlar : fark. Bu fark "*farmakon*"a, tekniğe aittir, ve de insanın yalnız kendi varlık koşullarını (gelen'in hangi koşullarda karşılanacağını) değil, bütün öteki canlılarınkini de dönüşüme uğratabilme (geliş'in nasıl önceleneceği –"tohum ıslah", "genetik oynama",vb-) olanağından gelir. Bu "kesinti" (türün "şaşmaz", kurbansal, "doğal", "ilâhi", "sebebi kendinden menkûl", vb. gidişatını teknikle islah) bugün hâlâ kesinlikten yoksundur: Doğadan daha da acımasız kurumlarla yönlendirilen bir ayıklama siyasasının pençesinde olabileceği kadar, gelen'e ilişkin öteki bir ilişki olanağını da içinde taşır. "***Kararlı bir adım***" hâlâ beklenmektedir.

**

Michel Foucault, "*Sözcükler ve Şeyler*"de XVIII. yüzyılın yarı-evrimciliğinde, Darwin'in "karakterlerin kendiliğinden değişimi" (*variation spontanée)* ve de Lamarck'ın "ortamın olumlu etkisi" şeklindeki kavramlarını neredeyse önceden haber veren, Doğal tarih başlığı altında yapılan çalışmaları incelerken evrimin sürekliliği ve süreksizliğiyle ilişkili olarak iki ayrı eğilimle karşılaşır. Birincisi,

Maupertuis'in çalışmalarında (*Essai sur la formation des corps organisés*; Berlin, 1754) gözlemlenen, canlı varlıkların sürekliliğini dengeleyen, "**bellek**" ve "**sapma**" arasındaki ilişkidir. "Bellek", canlıların birbirine benzerliğini güvenceler, "sapma" ise tarihlerini, farkları ve dağılımı oluşturur. Süreklilik denilen şey, "sayısız küçük unutulmuş veya düşük yapmış (*avorté*) farklardan dokunmuştur" (*a.g.y.*, s.167). Yaşamlarını sürdürmeyi başaran farklılıklar ise "madde taneciklerinin" belleğine kaydolur. Demek, şimdi bize görünen cinsler, durmaksızın beliren, parlayıp sönen hilkât garibelerinin helâk olmaları, bazen de süreklilik kazanmaları sonucu ortaya çıkmışlardır. İkinci eğilim ise J. B. Robinet (*Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*; Paris, 1768) tarafından temsil edilen, sürekliliğin bellekle değil ama "insan varlığının kendisinde gözlemleyebileceğimiz", "son derece karmaşık biçimlere" doğru bir "tasarı"yla, yani ileriye yönelik önceden belirli bir tasarıya doğru gidişle, erekbilimsel olarak gerçekleştiği şeklindeki (ss.167-8) görüştür. Bu son görüş, Aquinolu Thomas'a kadar geri götürülebilecek, tanrıbilimsel görüşlerle akraba olup çok daha yaygındır. Bu görüşte de, sayısız çaprazlamalar sonucu ortaya çıkan varyasyonlar (değişik tipler), yarınsız "yaratı kazaları", kabataslaklar, çiziktirmeler, krokiler, müsveddeler gibi (ısrarlı bir yazı-sal mecazlar silsilesi) yok olmaya, üstleri çizilmeye, ya da tahsihe uğramaya mahkumdurlar. Fosiller bunları anlatırlar.

Foucault şöyle yazar:

> "Doğanın elinde bulunan süreklilik iktidarından itibaren, hilkât garibesi farkı ortaya çıkarır: bu henüz yasası, iyi tanımlanmış bir yapısı olmayan bir şeydir; hilkât garibesi farklılaşmanın (*spécification*) atasıdır; ancak tarihin ağır ayak diretmesi içinde, aşağı bir cinsten (*sous-espèce*) başka bir şey değildir: Fosil ise, doğanın katettiği bütün sapmalardan itibaren benzerliklerin devamını sağlayan şeydir; özdeşliğin (*identité*) uzak ve yaklaşık bir biçimi gibi işler; zamanın kımıltısında bir yarı-karakter belirler"(s.170).
>
> "...ve böylece sürekliliğin temeli üstünde, hilkât garibesi, karikatür gibi, farklılıkların oluşumunu (*génèse*) anlatır, fosil de, benzerliklerin kesinsizliği içinde, özdeşliğin ilk ayak diretmelerini hatırlatır".

Şüphesiz bunlar, bütün yaşamı boyunca "deli", "suçlu", "sapkın" ve "yazar" figürlerini, gerek bilgisel (*épistémique*) biçimlenişlerde (psikiatri, tıp, suçbilim, hukuk, edebiyat, vb.), gerekse de bunlarla ilgilenip, bunları sahiplenme yükümlülüğü ve sorumluluğunu üstlenmiş kurumlarda (tımarhane, cezaevi, hastane, okul, kültürel ortam,vb.) kendi düşüncesinin bitmek bilmez izleri haline getirmiş Foucault için çok önemli, belirleyici saptamalardır. Bir "fosil" olarak kurumlar, özdeşliğin, ayrılığın kendini yeniden üretmesinin güvencelendiği yerler olarak işlerler. Her nasılsa ortaya çıkmış farklılık ise (bir "kendiliğinden türeyiverme" olgusu gibi), aynı bir "tür" gibi kendi varoluş koşullarını sürekli savunma altında tutan toplum ve onun sorumluluğunu üstlenmiş iktidar veya kurumları için, her şeyden önce yansızlaştırılması, etkisiz hale getirilmesi, ve

giderek XVII. yüzyılla beraber bilginin nesnesi haline getirilerek, yani "daha önce bilinen" düzeyine erişip, bilgisel biçimlenişlerde yerini alıp, bu yapılarca açıklanması gereken bir şey haline gelir.

Farklılığın, yani yeni gelenin, başka hiçbir şeye benzemeyenin toplumun "belleğine" kazılabilmesi, kaydolabilmesi, yani aynı bir "icât" gibi bir tanımca, kabul, görebilmesi için, şüphesiz önce algılanabilir ve özdeşliğin (özdeşlik epistemolojisinin) terimlerine benzetme (analoji) yoluyla bile olsa indirgenebilir olması gerekir. Canlıların evriminde (eğer fücrî bir "kendi içine kapanma", yani "*in-volution*" değil de, daha çok bir "açılma", "*é-volution*" varsa), daha Aristoteles'te sözü edilen "küçük adımlar", kültürel alanda, toplumsal düzeyde de uzun bir ayıklanma, öğütülme, engellenme, bastırılma süreçlerine karşın gelirler. Eğer bu benzetme "naif" veya fazlasıyla iyi işliyor gibi görünüyorsa, bunun nedeni, "Doğal Tarih" veya bugün kabul gördüğü şekliyle evrim kuramının kendisininin de kültürel, yani bizim kendi anlatı geleneğimiz içinde, onun öğeleriyle kurulmuş bir "tarih", bir "hikâye" olması olabilir. Benzetme, o halde, "kendinde şey" olarak doğa ve toplumsal, kültürel şey arasında değil, ama sadece iki bilgisel biçimleniş arasındadır.

Foucault'un da zaten bütün özgünlüğü bu noktadadır. "*Sözcükler ve Şeyler*"de, Bilim tarihine kim hangi çağda şeyleri "olduğu gibi", "en sadık şekliyle" gözlemlemiş, açıklamış, adlandırmış, vb. türünden bir görüngeyle bakılmamakta, ancak "şeylerle" "adlandırılmaları" arasında hangi çağlarda hangi stratejik bağlantılar kurulmuş, ve "özgün" ama şüphesiz bugünkü anlamda "bilimsel" olmayan bilgisel bütünlükler kurulmuş, bunun betimlemesi keskin bir okumayla yapılmaktadır.

Biz de bu metnin başında sözünü ettiğimiz "tarihsel olan" (*geschichtliche*) ile anlatı olarak tarih (*historia*) arasındaki bağıntılarla ilgilendiğimize göre, Foucault'nun XVI-XVII yüzyıllar arasındaki Tarih'in nasıl "Doğal Tarih" haline geldiğine, kartezyen düşünümün gerçekleştiği bu çağda nasıl "kararlı" ama henüz kesinlikten yoksun bir adımla bir sıçramanın, bir kopuşun gerçekleştiğine dair gözlemleri bizim için de aydınlatıcı olacaktır.

Foucault'ya göre bu kopuşu, Aldrovandi'nin yazdığı "*Yılanların ve Ejderhaların tarihi*" ile ondan yarım yüzyıl sonra Jonston'un kaleme aldığı "*Dörtayaklıların Doğal Tarihi*" (Amsterdam, 1657) arasında gözlemlemek mümkündür. Bu iki kitap arasındaki ayırım, artık yolları giderek daha fazla ayrılacak iki ayrı bilgi ve anlatım biçimi arasındaki ayırım olacaktır. Aldrovandi'nin döneminde bir hayvan veya bir bitkinin "tarihi" yapılmak istendiğinde, bunların

> "öğelerini ve organlarını belirtmek kadar, onlarda bulunabilecek benzerlikler, atfedilen meziyetler, karışmış bulundukları söylenceler ve hikâyeler, imge halinde kullanıldıkları armalar, özlerinden yapılan ilaçlar, yiyecek olarak sağladıkları yararlar, eskilerin ve de seyyahların onlar hakkında ne söylemiş oldukları"

da (s.141) aynı ölçüde işlenmeliydi. İmler henüz "şeylerin bir parçasıydı, oysa XVII. Yüzyılla beraber birer temsil biçimi haline gelirler", bizim için dolayımsız

bir apaçıklık olan bir şey, yani şu "Gözlem, Belge ve de Masal" (başka bir deyişle, "bizim gördüklerimiz, başkalarının gözlemleyip aktardığı, ve de son olarak başkalarının hayal ettiği ya da safça inandıkları" arasındaki) üçlü ayırımı henüz gerçekleşmemişti.

Foucault şu önemli soruyu sorar: "Peki, Jonston (...) yarım yüzyıl öncesindeki Aldrovandi'den **daha fazla bir şey** mi biliyordu?" Tarihçilere dayanarak "pek fazla değil" diye yanıtlar. Aldrovandi, bir hayvanın

> "anatomisinin betimlenmesi ve onu yakalama biçimlerini; onun allegorik [yani ikâmeler zincirinde] kullanımıyla üreme biçimini; yaşadığı yerle söylencelerdeki saraylarını; besin isimlerini ve bu hayvanın nasıl bir sosla yeneceğini aynı düzlemde" (s.141)

inceliyordu. Jonston ise, mesela bir "at" bölümünü, birbirinden ayrı oniki alt başlık altında inceliyordu. Foucault, "Jonston'un ele aldığı şeyler Aldrovandi'de eksik değildi, ama onda daha fazlası da vardı" der. İşte bütün kopuş, bütün episteme değişimi, bu ayıklayıcı, sınıflandırıcı, varlıklarla onların imlerini, onları kuşatan sözcükler, deyişler evrenini birbirinden net bir biçimde ayırmada, yani Aldrovandi'de "**fazla**" olan o şeyin ayıklanmasında yatıyordu. Yeni "tarih"in, yeni anlatının "temel farkı", der Foucault, "bu **eksiklikte** yuvalanmıştı".

Şüphesiz, gözleme dayalı bilimleri geliştiren Batı epistemolojisindeki bu "eksiklik", ya da istençli bir şekilde alanı daraltma, sınırlandırma ilkesi, bir anlamda da "kendini feda etme" ilkesi olacaktır. "Fazlalık" ise, bir sürgün yeri gibi, yeni episteme'yi rahatsız etmemesi, saf kopuşu bozmaması için edebiyata sürülecektir. Tabii, bu kopuştan önce de varolan "*les Belles-Lettres*" anlamında Edebiyat değil, ama Yazın'ın, her şeyin, her şey söylendikten sonra da geriye söylenmeden kalan fazlalığın söylendiği ve yine söylenmeye kaldığı yer olarak (modern) Yazın'ın doğum tarihini de buradan itibaren belirleyebiliriz.

Foucault, Jonston'dan çok sonra, 1700'lerde Linné'nin Doğal tarih yazımı için belirleyici olacak bir şemayı dayattığını söyler. Linné'ye göre herhangi bir hayvanı, canlıyı betimlemek için uyulması gereken düzen şudur:

> "ad, kuram, tür, cins, ilinekleri, kullanımı, ve de bitirmek için, *Litteraria*" (s.142).
> "Keşiflerin, geleneklerin, inançların, şiirsel imgelerin aktarılacağı, **bir ek gibi**, orada söylemin kendi kendini anlatacağı"

bu yer (*Litteraria*) dil'in, şeylerin üzerinden çekilip en son sınıra, marja itilmiş dil'in yeri olacaktır. Oysa "ad"a hâlâ birinci sırada yer verilmektedir, Ad'a göre (*secundum vocem*) düşünmek için değil, ama neden söz edileceğini bilmek, varolanlar alanından söz edilecek şeyi çekip çıkarmak (*découper*) için hâlâ ad'a, dile gereksinim vardır.

Ortaçağ adcılığının (*nominalisme*) mantıksal bir uzantısı olarak görülebilecek bu yeni epistemik yaklaşım, "şeye göre" (*secundum rem*) düşünmeye, "tarih" (*historia*) sözcüğüne en eskil anlamlarından birini yeniden vererek, gördüğünü anlatmayı (vakıa kronikçileri gibi) ilke haline getirmeye yönelirken hâlâ dil'e,

ad'a dayandığını, dayanmak zorunda olduğunu, ne kadar *silmeye* çalışsa da yazısal dolayımdan geçmekte olduğunu gizleyemez.

Kabaca "Bilim" ve "Yazın" arasındaki bu tarihsel yol ayırımı, bir **paylaşım**'dır da. Yani bir *Moira*. Bu paylaşımla, Bilim, adlardan, "öyle-sanışlardan", dilin zaptedilemez yükünden kurtulduğunu, böylece daha tutumlu (ekonomik) bir yoldan, arınmış, saf bir şekilde "şey"e ulaştığını, ona yanıt verdiğini / ona tekabül ettiğini (*homologein*), onu en sadık şekilde temsil ettiğini düşünürken, Yazın da kendi "yollanmışlığında", kendi kovulmuşluğunda, Bilim'den kovulan bütün bu "fazlalıklar"ın, kökü nerede olduğu bilinmeyen sahipsiz izlerin, ucube niteliğindeki "gösterenler"in, "**kimsenin çöpü**"nün bekçiliğine soyunur.[39]

Ancak Bilim epistemesi XVII. Yüzyıldan bu yana değişmeden kalmamıştır. Özellikle Marx, Nietzsche ve Freud'la başlayan bir dönüşüm, yeniden, (Marx'la) öyle-sanışların, fantazmların, hayaletimsi varoluşların ekonomi-politikteki etkilerini; (Nietzsche'yle) Ahlakın soykütüğüyle "kutsallık", "yücelik" atfettiğimiz ahlaki kavramların bütün çıplaklığıyla kendi kurnaz stratejilerini "sözcüğün oyulmasıyla" teşhir edebildiklerini; (Freud'la) norm-dışı davranışların, sapmaların, bastırmanın ve yüceltmenin mantığını, akıldışı'nın, ahlakdışı'nın söyleminin akıl ve ahlakın kendi mantığını açıklamada yardımcı olabileceğini,vb. bize gösterdi.

*

Şimdi, Aquino'lu Thomas, Engels, Freud ve hâttâ Kant gibi, birbirinden çok değişik figürlerden (en başta, bir dipnotta söz verip de "yapmadığımız" veya "daha fazlasını/azını verdiğimiz" şeyden) itibaren, insanın ayağa kalkma, yükselme, yücelme durumuna nasıl bir yorum getirildiğine bakalım: Bu üç "anlatı" biçiminde, farklılıklardan, dahası karşıtlıklardan öte, ortak bir zemin olup olamayacağına göz atalım. "Adım" sadece yatay bir düzlem boyunca ilerleme değil, ama bir "yükselme" (ya da "dikey olarak yatay" bir yükselme) olarak da ortaya çıkıyor: bir "aşma". Bir çok yerde "*Aufhebung*"'dan söz ederek, diyalektiğin temel devinimlerini tek bir sözcükte yoğaltan bu hegelci terimin izleğini sürmüştük. Bir çok soyut alanda "kaldırma", "yükseltme", "ortadan kaldırma", "saklama" (ya da bir başka düzeyde saklamak üzere ortadan kaldırma) anlamlarına gelen bu terimi, harfiyen kalkma, **ayağa kalkma**'ya uygulamanın da zamanı gelmişti.

Aquino'lu Thomas (1225-1274), *Summa Theologicae*'de duyu organlarımızdan dört tanesinin başta, ancak bir tanesinin, yani dokunma duyusunun, bütün beden yüzeyine yayılmış olması olgusundan hareketle şöyle bir kurgusal (spekülatif) çıkarımda bulunmaktadır:

---

[39]Bkz., bu kitapta, "Tuhaf bir cazibe olarak çöp", bölümü.

"...Duyu organları, yüzde toplanmıştır: Gıdasını ve yaşamak için gerekli olan şeyleri ararmış gibi, **hayvanların yüzleri yere doğru dönüktür**. İnsanın yüzü ise duyular, ve özellikle duyuların en naziği olan görme duyusu ile, kendini kuşatan duyulabilir (*sensible*) fizik ve astronomik fenomenleri, -bunlardan akli gerçeği çıkaracak şekilde- , **serbest ve engelsiz olarak tanısın diye, yukarıya doğru dönüktür...**"[40]

Felsefe'de Metafor (a.g.y.) adlı kitabında bu pasaja dikkatimizi çeken Nihat Keklik, insanın hayvandan bu farkına ilişkin olarak, A.Thomas'ın düşünceleri doğrultusunda şöyle bir yorum getirir:

"İnsanın yüzü, yukarıya dönüktür, çünkü aklî gerçekleri yerde, yâni madde âlemi'nde değil, yüce âlem'de (:maddi olmayan varlık sâhasında) aramaktadır; ayrıca insan'da görme duyusu ile temsil edilen müşâhede kuvveti bulunmaktadır. Onu hayvandan ayıran başlıca iki özellik bunlardır" (s.55).

"Akli gerçeğin", "yerde", "madde âlemi"nde olamayacağı spekülasyonunu (Kant'ın zaaflarını gösterdiği "rasyonel bir teoloji" tuzağına düşmemek için, "nakli gerçek" veya "manevi gerçek" deyimi kullanılabilirdi) bir yana bırakırsak, insanın ayırıcı özelliklerinden birinin de "gözlem gücü" olduğu söyleniyor. Kant'ın "kavramsız görüler kördür" dersini almış bir Engels de şöyle söylüyordu: "Kartal, insandan çok daha uzağı görür, ama insanın gözü, şeylerde, kartalın gözünden çok daha fazlasını görür.[41] Burada söz konusu olan, salt bir "göz keskinliği", "yukarıya dönük" olmanın da basit bir "irtifa almak", yukarı uzanmak olmadığı açıktır. Zürafalar, besinlerini uzun boyunlarıyla, ayakları yere basan bütün öteki memelilerden daha yükseklerde aramalarıyla (ormandan *başka türlü* kurtulmalarıyla), bu "gözlem gücü"ne, "başlarının üstündeki yıldızlı gökyüzü"ne (Kant) daha fazla yaklaşmış değillerdir. Ayrıca, bir başka tarihsel gerçek de, insanların gelişmelerinin oldukça mütevazi bir aşamasında, Aztekler'de, eski Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında, astronomik fenomenlerin gözlemlerinde oldukça ileri gitmiş olmalarına ("uzaklarla giyinmiş" olmalarına) karşın, bundan en azından A.Thomas'ın anladığı anlamda bir "akli gerçek" çıkmamıştır. Kaldı ki, Mısır dini ve astronomisi, büyük ölçüde besin kaynağı olan "Nil taşmaları"yla bağıntılı olup "maddi dünya" gerçeklerinden, yani "yaşam için gerekli şeylerin aranması"ndan tümüyle soyutlanamaz.

Aquino'lu Thomas, şüphesiz bir evrim düşünürü olmaktan çok uzaktır; bir tanrıbilim filozofudur. Ancak, insanın ayırıcı özelliği olarak, hayvanla insan arasında duyular hiyerarşisinden geçen dikey bir boyutu (yerden göğe) merkezi bir konuma oturtması belirleyici olmuştur. Bu boyut, içinde, daha açıkça ortaya serilmemiş bir çok varsayımı daha barındırır. "Yüzleri yere dönük hayvanlar" genellikle koku organlarının önderliğinde hareket eder, avlanır, çiftleşirler. İşte, insanın "yüzünün yukarı yönelmesiyle", dik durmayla *(homo erectus)* ortadan kalkmasa da körelecek olan duyu organı budur: *Burun*. Köreltme, ya da bastır-

[40] Summa Theo.'dan aktaran, Joseph Rassam, *Saint Thomas, L'Etre et l'Esprit* ; Paris, 1964, s.163.
[41] *Doğanın Diyalektiği*, a.g.y., s. 221.

ma: Freud, çok sonraları bu spekülasyona yeniden başvuracak ve gerekli sonuçları çıkaracaktır. Bastırma'da devreye giren zihinsel süreçlerin ahlâk yasası ve utanma'nın da kaynağını verebileceğini düşünmektedir.

Aquino'lu Thomas'ta, erekbilimsel, önceden çizilmiş bir tasarının uygulanması gibi bir gidiş vardır (yani, yön "yerden göğe" olmaktan çok "gökten yere" gibidir). Yasa'yı, "duyulabilir fizik ve astronomik fenomenleri, serbest ve engelsiz olarak *tanısın diye*, [insanın yüzü] yukarıya doğru dönüktür" ifadesindeki, bu fizik olayların "şaşmaz gidişi" olarak alırsak eğer, insan bu "yasa"yı "*tanısın diye*", tanıması amacıyla, bu hedefle, gâyeyle, hayvanların kölesi olduğu maddi zorunluluklardan özgürleştirilmiş, onu yere zincirleyen engellerden kurtulmuştur, anlamı çıkmaktadır. İşte ayaklar, ya da ayağa kalkma, bu üstün amaca hizmet etmek için vardır: görme duyusuyla yasa'ya ulaşabilmek için...Ancak görme duyusuyla, tikel şeylerin gözlemiyle, duyulur dünyanın cismani gerçeğinde kalınır:

> "Göz, kendini ve de görmeyi göremez... Fakat akıl, kendini tanır" (A. Thomas; Rassam; s.46).

Demek, tümel gerçeklere akılla, ancak göze hitâp eden suretlerinden (*eidôlon*) itibaren varılacaktır. "Biçim" ya da "görünüş" anlamındaki "*eidos*"tan, varlığın özüne, *idea*'lara (tanrı'ya) varmak, gerek Platon, gerekse de Aristoteles'ten itibaren, Thomas için, bütün metafizik için ne kadar kolaysa o kadar kolaydır.

Demek, insanın yüzü yukarı doğru, yalnız "duyulur" dünyayı değil, onun ancak akılla anlaşılabilir (*intelligible*) yasalarına varmak *için* dönüktür. Aklı, demek "engeller"den kurtarabilmek için, onu duyulur dünyaya bağlayan "ayaklar"dan da kurtulmak, "ayakların kesilmesi", yani "yerden kesilmesi" gerekir. "Akılsız başın cezasını ayaklar çeker" der, halk bilgeliği, "ayakların" haksız yere cezalandırılmış olduğunu imleyerek. Ancak bu "söz, belli bir rasyonalist-teolojik aklın ayaklara ilişkin örtük olarak vermiş olduğu hükme de uygun düşer. "İdealizm", bir türlü "ayakları üstünde durmaya" razı olmaz. Ayaklarını "yerden havalandırır". Korkusu şudur: bizi yere bağlayan son engel ayaklardan kurtulunmadığı takdirde, tikel varlıkların cismani labirentinde kaybolmak, zorunluluğun mahkumu olarak "hayvani" olanda yitmek. Bir bakıma "evrim kuramı"nın genel yapısı, ters doğrultuda da olsa, tanrıbilime tümüyle yabancı değildir, onun tarafından içerilebilir, hatta onun "maddeci" bir versiyonu olarak bile görülebilir. "Ayak" bu aşmalar, adımlar zincirinde hem tanrıbilime yol açabilir (onu olanaklı kılabilir), hem de ona ayak diretir. Kesintili hareketiyle, ya da kesintiler, yerineler zincirinde içkinlik uzamını ara-lar (*espacement*); hem içkinliği kurar, hem de onu aşar (*transcender*).

[Niye bu Latin kökenli dillerde, "hata" (*erreur*) ve "orası burası demeden dolaşma" (*errer*) aynı kökendendir? Niye bir türlü, "cisim" ve "mânâ"nın birleştiğine, yani "vücut bulma" (*incarnation*) dogmasına inanmak yerine dolaşmayı, dolanmayı seçen "gezgin Yahudi" (*Juif errant*) figürü hiçbir yerde barınak bulamaz, her yerden kovulur? Niye "hata"nın, iz bıraksın (dönüp yeniden ba-

kılsın) diye üstü çizilmek (*rature; erasure*) yerine, aşma ve birlik mantığı silmeyi yeğler?]

**

Engels, şüphesiz Darwin'in geliştirdiği yönde ve XIX. yüzyılın bilimsel verileriyle, bu "ayağa kalkma" olayına diyalektik-maddeci açıdan bir yorum getirmiştir. Burada, bir ereklilige doğrudan doğruya rastlanmaz. Ancak bu ereklilik ilâhi bir tasarı olmasa da, bir biçimde emek dialektiğinde yeniden gözlemlenebilir. Ayağa kalkma kendinde bir olgu değil, emek organı olan elin serbest kalması **için** atılmış bir adımdır. Ayak, elin olgunlaşmasında bir araçtır, ama elin serbest kalma zorunluluğu da ayağı, bildiğimiz, b.a.b.p.'nın o çok özgül bir konumda olduğu insan ayağını oluşturmuştur. Yine de bu el-ayak diyalektiği, ayaktan elin kendi erekliliğini gerçekleştirme yolunda bir araç, bir "adım" yapmaktan geri kalmaz. Elin olgunlaşmasına hizmet eden ayak, bir bakıma kaldırılmıştır (*aufgehoben*), ama tümden ortadan kalkmaz, kaldırılmış haliyle saklanır.

Engels, insansı maymunları betimleyerek şöyle yazar:

> "Tırmanma, ellere ve ayaklara farklı işlevler kazandırmaktadır ve yaşam tarzları yerde hareket etmelerini gerektirdiğinde, bu maymunlar, yürürken ellerini kullanma alışkanlığını yavaş yavaş bırakmaya, dik biçimde bir yürüyüş kazanmaya başladılar. Böylece *maymundan insana geçişte kesin adım atılmış oldu*"(altı çizili; D. D., s.217).

Şüphesiz, bizim metnimizin de başlığını oluşturan "kararlı bir adım", ve onun bugün genellikle kabul gören "tarihi" budur. Ancak, Engels'in tümcesinde de "eğretilemeli" bir anlamda kullanılmış bu "adım"ın *anlatıldığı kadar* bir tarihi var da denilebilir. Bir başka deyişle, bir tek, şimdiliği içinde olmuş ve bizim de ertelenme-ve-farklılaştırma ilişkisine (ayıram; *différance*) girmeden anlatabileceğimiz, kendi kendimize yeniden sunup temsil edebileceğimiz bir Tarihi yoktur. Bu adım her yerden geçer (*passe partout*), bir "maymuncuk" gibi bütün kapıları açar, anlamları çizer ve siler, kendini yadsır, aynı bir mecâz gibi gözlerden kaçırır. Yanlış tınlamayacağını bilsek, onu, bugünkü günlük Yunanca'da kullanıldığı anlamda bir "*metafor*", yani "taşıma aracı" olarak tanımlayabilirdik. Bir "adım" ya da diyalektik "sıçrama", kökenini unuttuğumuz, kökeni olmayan ikâmeler, **yerineler** zincirinde, dilimizde, anlatı biçimlerimizde, yazısal dolayımda, kendi yokluğunda, **gıyabında,** kendini temsil eder. Bu "adım" imler (*signer*) ve de maymunluk (*singer*; taklit) yapar.

Engels'de şüphesiz, A. Thomas'da olduğu gibi, başlarımız akli gerçeği, külli (tümel) iradeyi "*serbest ve engelsiz* tanısın diye, yukarı doğru dönük" değildir. Ama, ellerin "serbest" kalması içindir:

> "Ama asıl adım atılmıştı: *el, serbest duruma gelmişti* ve artık durmadan yeni beceriler kazanabilirdi. Böylece kazanılan daha büyük esneklik kuşaktan kuşağa geçiyor ve artıyordu" (altı çizili; s.218).

Kısaca, Engels için, emeğin zorlamasıyla bu atım atılmış, ve bir kere kalıtsal yoldan (bir "hilkât garibesi" gibi) kabul görünce, yine emeğin, emek organı elin önünü açmış, engellerini kaldırmıştı.

Engels'de ayak, emekçi elin önünde kendini siler, saygıyla geri çekilir. Eğer deyimi (*mettre ses pieds dans l'assiette*) tersine çevirip, şöyle söyleyebilirsek, "tabak"tan geri çekilip, olduğu yere, aşağılara sessizce geri çekilir.

***

Freud'da ise, insanın gerek paleontolojik açıdan (fosillerin kanıt konumunu, bilim adamlarının bilimsel tanıklığı aracılığıyla elde etmeleri oranında) "ayağa kalkma" (*homo erectus*) durumuna geçmesi, gerekse de insan yavrusunun bireyoluşsal gelişiminde söz konusu olan "ayağa kalkma", onun zihinsel ve ahlâki "yükselmesi", eğitimi (ilginç bir koşutluk: *élévation*, "yükselme"; *élever* ise "eğitme", "yetiştirme" anlamlarına gelir) ile ilgili bir şeydir. Bu "yükselme", başta bulunan koku alma organının, burnun, cinsel bölgelerden, anal ya da üreme organlarından uzaklaşmasıyla ilişkilidir. Onun çözümlemeleri, doğrudan paleontoloji alanında değil, insan yavrusunun gelişimi alanında yoğunlaşır. Ancak bu ikisi arasında bir koşutluk vardır. Engels'in de belirttiği gibi, embriyondan yetişkin bireye insanın gelişimi, insanın yüzbinlerce yıl süren paleontolojik evriminin *hızlandırılmış* bir biçimi gibidir.

Onun ilgisini "burun"a, Berlin'de Burun-Boğaz hastalıkları üzerine uzman olan, ve adet dönemleri, burun akıntıları, üreme etkinliklerindeki dönemsellikler (*périodisation*) üzerine spekülasyonlar yapan Fliess (1858-1928) çekmiştir. Fliess, canlı organizmaların yaratılışı ile yıldızların hareketleri arasında, sayılarla ifade edilebilecek sıkı bağıntılar arıyordu. Freud'la 1887'den 1900 yılındaki kesin kopuşa kadar düzenli olarak mektuplaşıyorlardı. Ancak Freud, Fliess'in bu matematik bir düzenlilik gösteren dönemleştirmelerini kabul etmemiş, insan yavrusunun gelişiminde oral, anal, jenital gibi çok farklı dönemleştirmelere başvurmuştur. Sonradan bu dönemleştirmeleri "haz ilkesinden" "gerçeklik ilkesine" geçiş şeklini de alacaklardır.

Freud'un bir biyografisini kaleme alan Ernest Jones,[42] Fliess için "böylece, Cyrano de Bergerac gibi, yıldızlara varmak için burundan yola çıkmaktadır" diye yazacaktır. Bu "yıldızlar", şaşmaz bir düzeni, kendimize sağlam bir dayanak haline getirebileceğimiz doğa, evren yasalarını ifade ediyora benzerler: İster, pozitivist olma zorunluluğundaki bilim adamlarının, ister sanatçıların[43] is-

---

[42] *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*; I.cilt, Fr. çev. A. Berman, Paris, P.U.F.,1958, s.320.

[43] Örneğin, elinizdeki çalışmanın gerçekleştirilmesinden yaklaşık bir on yıl önce, Abidin Dino'yla "Eller" sergisi üzerine bir görüşme yapma imkânı bulduğumuz sıralarda yayınlanan *Eller* (*Mains*,

terse de şaşmaz bir "ahlâk düzeni" arayanların vazgeçemeyeceği bir gönderme, büyük gösterilen (*signifié*) gibi işleyen bir büyük gösteren'dirler (*signifiant majeur*). Hiç olmazsa, başka hiçbir "gösteren"in kalmadığı açık denizlerde ilk denizcilere "yol göstermişlerdir".

Freud'da, çok erken bir döneminde, ikinci kitabı olan *Bilimsel bir Psikoloji taslağı*'nı (*Entwurf einer Psychologie*) sonbahar 1895'de kaleme alırken, zamanın bilimsel eğilimlerine uygun olarak, sonradan Lacan ve diğer bazılarının "biyolojik indirgemecilik" diyeceği bir eğilimle, henüz üzerine pek az şey bilinen Nörofizyoloji'ye başvurmuş, ve Psikoloji'sini bu "sağlam temeller" olan, "hareketin genel fizik yasalarına niceliksel olarak uyan" (Jones, s.422) nöronlara dayandırmıştır. Henüz, ancak 1896 Mart'ında kullanacağı "psikanaliz" sözcüğü bile ortada yoktur. "Kendi-çözümlemesi" (*auto-analyse*) başlamamıştır, ama fazla gecikmeyecektir (Ağustos,1897). Zaten bu son çözümlemede de, sorun, "bastırma"nın tekniğini, mantığını, dahası tam olarak neyin ve hangi anda bastırıldığını bulmadan ibaret olacak; ancak bu çözümlemenin bitimsizliği oranında bu "*bulma*" da tam mevcudiyeti içinde bulma'yla bir türlü örtüşemeyecektir.

"*Taslak...*"ın ikinci bölümünde de sorun "bastırma"dır: *Ben* için hoş olmayan bir fikrin bilinçten, düşünceden dışarı atılmasıdır. Bu da "bellek"ten silme, kovmadır. İçeriği, zorunlu olarak cinseldir.

"*Taslak...*"ın epistemolojik yapısının, özellikle bu "bastırma" mekaniği ile ilgili kısmının, Freud'dan yetmiş yıl önce "bastırılmış fikirler" ile ilgili görüşler ortaya atan J. F. Herbart'ta da benzer bir şekilde bulunduğu öne sürülmüştür. Herbart'a göre de psişik süreçler bilimsel yasalara uyarlar:

> "İnsan zihnindeki (*esprit*) düzen, yıldızlı gökyüzünde kurulmuş olana tamamiyle benzerdir" (*Psychologie als Wissenschaft*, 1824).

Bir bilimsel dayanak arama, meşruiyet bulma amacıyla söylenmiş bu sözler, birden, "bilimsel" olayım derken, metafizik önermelerle akrabalıklarını gizleyemeyerek onlar arasına dahil olurlar.

Herbart'ta "bastırılmış fikir", çok basit olarak şundan ibaret: "Bir fikir, çatışkıda olduğu, onla karşıtlaşan ya da onu kovan bir başka fikir nedeniyle bilince ulaşamadığı zaman *bastırılır*" (Jones,s.408).

Fata Morgana, Montpellier, 1989) kitabında da benzer bir yaklaşıma rastlayabiliriz. El izlerinin uzak gezegenlerin adlarıyla adlandırılmasından itibaren, Dino şöyle yazıyordu: "[avuç içindeki çizgileri kastederek] en uzak gezegenlerin yüzeyinde gözlemlenen işaretler kadar bilmecemsi izler çizerler. Mars, Ay, Venüs tepeleriyle (...) el yıldızlı gökyüzüyle akrabadır"(s.26).

Ayrıca bu kitapta "burun" da eksik değildir: 1934'de "eller"i ilk kez sergilediğinde, basında çıkan bir söze atfen ("İstiklâl Caddesi, Galata tarafında, ellerimin garip bir şekilde ortaya çıkışları"), N. Gogol'un *Ölü Canlar*ından bir pasajı aktarır. Aynı, onun bedenden ayrı, başlıbaşına bir varoluş kazanmış "elleri" gibi, Gogol'da da belli bir "burnun hergün tam saat üçte gezintiye çıkması" söz konusudur. Dino usta, bu "burnu" da, belki Şıklovski'den itibaren, okumasını bilir: "Kovaliof koleji müdür yardımcısından kopmuş gerçek organı, bedeninin tümüyle başka bir kısmını betimleyen simgesel öğe, bir burun olarak gizlemiş olmasından" şüphelenilir (s.36).

Freud da, bilinçaltını sürekli hareket halinde, dinamik bir çatışma alanı haline getiren bu bastırma mekanizmasından itibaren "ahlâğın kökenine" ulaşmaya çalışır. Bir bakıma, Kant tarafından öne sürülen doğa yasalarıyla, saf pratik aklın ilkeleri (ahlâk) arasındaki ayrılık ilkesini, Freud, bir çeşit "ahlâkın soykütüğü" olan bastırma mekanizmasıyla ihlâl etmeye, aşmaya girişir. Oysa zaten Kant'a göre de "doğa yasaları" denilen şey, "deneyim alanındaki bağlantıların yasaları", yani "analoji"lerdir.[44] Freud'un da yapmaya çalıştığı şey, ahlâkın doğal, fizyolojik kökenlerini bulmaktan çok, fizyolojik "analojiler" ile ahlâki "analojiler" arasında yeni analojiler kurmaktan ibarettir.

Kant, kendi koyduğu ayrılık ilkesini, başta kendisi ihlâl etmek zorunda kalmıştır: "doğa" ile "ahlâk" arasındaki ayrılığın kendini bir analojiyle silme biçimidir. "Newton'un evrenbiliminin en yüksek doğa yasası olarak koyduğu çekim yasasına paralel olarak, ahlâk alanında da bir tek ahlâk yasası olduğunu" söylemiştir (Heimsoeth; s. 130). Bu yasa da, "yerçekimi yasası" gibi aşağı doğru değil, daha çok yukarı doğru, "başımızın üstündeki yıldızlı gökyüzüne (*semâya*)" doğrudur. Heimsoeth, şöyle bir sonuca ulaşır: "Her iki alanda da olup bitmekte olan sayısız olaylar, hepsini içine alan bir tek yasa tarafından yönetilmektedir".

Kant'ın maksimlerine dayanak oluşturan "başımın üstündeki yıldızlı gökyüzü ve kalbimdeki ahlâk yasası" bu birleşmenin nasıl büyüsel bir işlemle gerçekleştirdiğini göstermektedir. Kant'ın etiğinin esin kaynağı bu "şaşmaz bir düzen" arzeden, başlangıçtan beri hayranlığını ifade ettiği bu "yıldızlı gökyüzü"dür. Spinoza'nın etiği ise, bunun gibi, yine "şaşmaz bir düzen" arzeden geometriyi, onun kanıtlama yöntemlerini temel alır.

Freud'un yoğunlaştığı alan ise, klinik alan, şaşan düzenlerin, değişken geometrilerin alanıdır. "Bastırma"nın tarihi ayağın tarihi midir? Onun neyin üstüne bastığının, bir merdiven üstünde gibi, basamak basamak, neyin üstünde yükseldiğinin tarihi mi? Baş dik, A. Thomas'ın istediği gibi "yukarı doğru dönük", zorunluluktan, sürekli yiyecek aramaktan, cinsel ve çürüme kokularından uzaklaşmış, **burnu havada**...

Şüphesiz bu konum, kendini beğenmiş, yüce'ye yönelerek yücelmiş -ya da -*miş gibi* yapan- bir insanın konumu olabileceği gibi, yasanın önünde duran, ve soran insanın da konumudur. Burada, Kafka'nın ünlü "*Yasa'nın Önünde*" adlı metnine, ve bunun, bizim de burada çok şeyi borçlu olduğumuz J. Derrida[45] tarafından yapılmış incelikli okumasına fazlaca değinmeyeceğiz: Köylü gelmiş ve yasanın bekçisi, "uzun burunlu" (*seine grosse Spitznase*), "kürk mantolu" adamın önünde, "yasaya girmek" için beklemektedir. Bu izin kendisine verilmeyecek, ama kesin bir "hayır" da denmeyecektir. Beklemelidir. Bitimsiz bir psikanaliz gibi, adam kapının önünde bir ömür tüketecektir; aynı Sfensk önündeki Oedipus gibi. Önce dört ayaklı, sonra iki ayaklı, daha sonra da üç ayaklı bu ya-

---

[44] Bkz., örneğin, H. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*; İst., Remzi, 1986, s.126.

[45] *"Préjugés"; in La faculté de juger (ortak kitap)*; Paris, Minuit, ss.87-139.

ratık kimdir? Hangi yasaya uyar? Dört'ten iki'ye, iki'den üç'e geçişlerin, orada oluşan "travma"ların mevcudiyetleri, şimdiliği içinde saptanabilmesi, tarihlenebilmesi olanaklı mıdır? Bu geçişlerin bir tarihi yazılabilir mi? Yoksa hep geliş'ler, şimdiliğinde bulunmadığımız geçişler, göndermeler, paylaşımlar mı var? Üç ayakla, eğer "baston"u hesaba katıyorsak, bütün öteki ayakları, sandalyenin, masanın, ve bütün duyularımızın uzanımlarını, bütün bir protez, takı, ek, *artefact* evrenini de hesaba katmamız, şu ele ek **kalemi**, yazıyı, anlatıyı da göz önünde bulundurmamız gerekmiyor mu?

*

"Ayak"tan *önce* ne vardı? Tabii ki su, ilk su, *acı su*. "Yosun saçlı, / Vahşi deniz kuşu ayaklı"...

Çok daha değişik "ayak stratejileri" vardır.[46] Bastırılmış olmayanlar, "burnu havada" olmayanlar...Örneğin şu "kalemdeki" gibi, ayağa gönül vermiş şu kalemdeki gibi: "Kalem kalem parmaklı ayaklarının / Bak eşsiz güzelliğine. / Bassın bağrıma derim, / Nakşı kalsın dövme gibi."

"Bastırma" veya "basma" stratejisi farklı olduğu için, yukarıdaki dizeler değil ama, sanki şu dizeler Wilhelm Jensen'in *Gradiva*'sından alınmış gibidir:[47]

> "Puta tapanlardan kalmış / Bu kabartmalar / Oynak, nârin, / Mağrur, mütebessim, / Çıplak, / Hangisinin ton ton başını, / Uçuklamış dudağını, / Tığ gibi vücudunun her tarafını, / İnce bilekli koşarlı ayaklarını / Okşamak, öpmek istesem, / Taşların içinden / Kuvvetli, kıskanç iki kol / Uzanıp bağrına çeker gibi / Kayboluyorlar."

Hayır, bu dizeler Jensen'in romanındaki, "Gradiva" adını takacağı, edâlı bir yürüyüş anında ("bir ayak yere basmış, ötekisi yeri terkederken b.a.b.p. ucuyla yere belli belirsiz dokunur durumda") donmuş kalmış olarak temsil edilen bir "kadın" figürüne aşık olan "arkeoloji doçenti, genç Doktor Norbert Hanold" tarafından bir "sabuklama" (*délire*) anında kaleme alınmış dizeler değildir. Söz konusu "kabartmalar" da (*bas-reliefs*) (burada Jensen'dekinden farklı olarak çoğul) Hanold'un imgeleminde olduğu gibi "Pompei"nin külleri"ne taşınmamıştır. Onlar, *buradadır*. Düşle gerçeğin birbirinin **yerini** alabileceği, hâlâ bir takım hayaletlerin, "yaşayan ölüler"in bulunabileceği, Pompei'den daha az bir felakete uğramış sayılamayacak İstanbul'da, belli bir "yanık sarayın" (tam da yazım "stratejisi" farkını, bu "yer"in, Pompei gibi "saf kopuşu", kesin ölmüşlüğü temsil eden bir yer değil, fazlaca "belli" bir yer olması oluşturur) yakınlarında,

---

[46] Örneğin, Nermi Uygur, "Ayakların Öyküsü", *Salkımlar*, Y.K.Y., 1998, ss. 30-79.

[47] Bu konuda S. Freud'un, Jensen'in bu romanı üzerine, zamanının hem bilimsel, hem de "edebiyat eleştirisi" önyargılarından uzak kalarak kaleme aldığı, son derece özgün, meşhur çalışmasına bakılabilir: *Wahn und die Traume in W. Jensens 'Gradiva'* (1907). (Fr. Çev. M. Bonaparte, *Délire et Rêves dans la 'Gradiva' de Jensen*; Paris, Gallimard, 1949)

1965'de R. E. Koçu[48] tarafından yazılmıştır. Ancak "buradalık" imkânsızdır. Ayağın buradalığı imkânsızdır. Yaklaşılmak istendiğinde mevcudiyet ya kay-

[48] Bir yerde, Ece Ayhan'ın, Reşat Ekrem Koçu'da "düşünce olmadığını", "ancak vakit geçirmek için okunabileceğini" söylediğine rastlamıştım. Benzer bir nitelemeye, en az E. Ayhan kadar değer verdiğim Sevim Burak'ın mektuplarında da (*Mach l'dan Mektuplar*, İstanbul, Logos,1990,s.61) rastlayınca duraladım. Burada bir sorun var. E.Ayhan'ın "Çanakkaleli Melahat'a..." kitabında K. Kavafis'i sahneye koyarken, Koçu'nun "Layhar'ın Kefeni" betimlemelerinden, harfiyen ve isim vermeksizin (yine de ayraç içinde) yararlandığı ("alıntıladığı") da bilinince, kompleksli bir ilişki olduğu gerçeği daha da katmerleşerek kendini gösteriyor. Kimde "düşünce" olup kimde olmadığı tartışmasını geçelim. Ancak bizim buradaki konumuz açısından, Koçu'da, örneğin bir Jensen'e göre bile olsa, "bastırmanın" olmadığı şeklinde bir yorumu da inceltmek gerekecek. Söz konusu olan farklı bir bastırma/bastırmama stratejisi. Herşeyden önce Koçu'nun düzyazı metinleriyle, bu şiirler (daha "kişisel", daha "içten" bir söz alma gibi görülebilecek *Acı Su*) arasında bir farklılığı gözardı edemeyiz. Ancak, bu şiirler, "külhâni türküler", "poşadlar", "ağıt",vb. kendi "*janr*"larını ("tür", "türün yasasını" –*la loi du genre*-) *alıntılamakla* yetiniyorlar, dolayısıyla "Koçu" imzasının onlara "eklendiği", türün kendi kendini yazdığı,vb. şeklinde yorumlar da yapılabilir. Koçu'nun şiirlerinin dipnotlarında da belirttiği gibi ("gerçek" olsun, veya yine "kurnaz" bir strateji, "etki" yaratma gereğiyle olsun), bu şiirlerin bir kısmı , "başkalarınca" takma adlarla yayınlanmış, "şairlik iddiasında olan bir zât" tarafından "kendine mal edilerek", "meclislerde okunmuştur". Koçu, belki ironik, belki ciddi bir savunma olarak, bu durum karşısında Nedim'i *alıntılar*: "Mâlûmdur benim suhanim mahles istemez". Kısaca, şiirlerin "içtenliğini", "bastırılmamış" niteliğini ("yasa"nın imlenip imlenmediği, yasaya boyun eğilip eğilinmediği, içselleştirilip içselleştirilmediği sorunu) son derece sorunsal kılan bir çok öğe bulunabilir. Koçu'nun öteki, düzyazı metinlerine gelince, bunlar arasında da bir "tür" çokluğu görülebilir. Aynı metin, bir "masal" mı, bir "ansiklopedi maddesi" mi, "tarihsel bir vesika" mı, "hikâye" mi, türün saptanabilmesi zor olabilir. Ancak 60'ların popüler yayın ortamında, "kıymetli bir tarihçi" etiketiyle pazarlanırken buna bir de "kuvvetli bir edip" sıfatı ekleniverir. Tam da bu "ekleme"nin niteliği sorunsaldır. Koçu, "gerçeğin peşinde" bir tarihçiyi *oynar*, ele aldığı konular belki, bugün için, öyle el avuç yakacak cinsten olmasa da "isyanlar, haydutlar, batakhaneler, cumhuriyet öncesine ait geçmişin karanlık dönemlerine ait sapık adetler,vb., Koçu daha baştan Yasa'nın ve "Devlet gücü"nün yanında olduğunu imler, onun ardına gizlenmeyi, ve de orada rahatça çalışmayı özler. *Patrona Halil*'in (1967) alt başlığı "*Devlet Gücünü Zedelemiş Bir Serserinin Romanlaşdırılmış Hayatı*"dır. "Karanlık" dönemlere öylesine iç gıcıklayıcı ayrıntılarla bezeli bir ışık tutar ki, "kalem"in sapmış olduğu bu karanlıklardan onu ve okuyucuyu, tümüyle *ekleme* gibi duran bazı "yasa", "devlet gücü", "genel ahlâk" imlemeleri boşuna geri getirmeye çalışır. Koçu, bir "cee/ee" ustasıdır. Arzu'yu yasayla imler.

Bir yandan "gerçeğin peşinde" ("tarih") olmayı oynar, öte yandan da kendini saf olgusal, kronikçi düzeyinde, görgül tarihsel betimlemeler silsilesine "romanlaştırılmış hayatları" süslemek, onlara bir et ve kemik vermek için öylesine kaptırır ki, sonunda okuyucu, metinlerin "derin düzeyi"nde bir "gösterilen"lerinin olmadığı izlemiyle ("düşünce"nin ve "tarihin" yükünden kurtulmuş bir şekilde), anlatımların hafifliğine kendini bırakarak garip bir gösterenler ağında, saf metinselliğin hazzına bırakır kendini. Belki, de "tarihin", "siyasetin", "düşüncenin" böylesi bir silinmesi, en kötü popüler romanların okumalarında da olan bir şeydir, ve de R. Barthes'ın "Metnin Hazzı" (*Le Plaisir du Texte*, Paris, Seuil,1973) dediği şeydir.

Orada arzu, sapkınlık, şaşırtıcı, tuhaf,vb. olan, hep yasa'nın dilinden verilir. Bu yüzden, okuyucuda da duymuş olabileceği hazdan dolayı belli bir çocuksu suçluluk, bir "dikizleme" etkisi, "yasakırıcı" edimle suçortaklığı hissi uyanır (bu belki, "okuyucu" olmak yerine, "tarihsel" ve fikri" bir eseri "inceliyor" gibi yapanlarda hiç uyanmaz, veya "ibret hissi" şekline dönüşür). Koçu'da, "yasakırma" etkisi dediğimiz şey, görünüşte de olsa (fikren veya kalben değil, zikren) yasayı yeniden imleme, olumlamayla, metinsel düzeyde, metnin örgüsünde gerçekleşmiş olur. Neredeyse, "roman"ın, ve de genel olarak "fiction"un tanımı gibi duran bu önermelerde şaşırtıcı veya yeni bir şey bulunma-

bolur, ya da taşlaşır, yerine taşı bırakır. Belki de bu yüzden bu kent, "dikili taşlar", hâlâ çocukları ürküten "taşlaşma efsaneleri", ve yerebatmış saraylardaki gibi "Medüsa bakışlarıyla" doludur.

Ancak ne var ki "*ġradiva*"(büyük harfle veya küçük harfle, cins isim veya özel isim, genelleştirilebilirliği ve tekilliği içinde, Hanold'un veya Jensen'in onu "icât" ettiği şekliyle), her şeyden önce sözcük anlamı olarak "ilerleyen", "gelen" demektir. Onun gelişi durdurulamaz. Bu bir *ad*'ın gelişi olsa bile...

---

yabilir. Ancak, "doğu yakası"ndan, "bâtınun tasviri masum beyinleri iğfal eder" hükmünün hükmü geçtiği yakadan bakarsak, burada her şey yeni, ve söylenmeyi bekler.

Koçu"da "kılık değiştirme", yalnızca hikâyelerin kurgusal içeriğinde (örneğin *Erkek Kızlar*, 1962) değil, metinlerin yazılma, belli bir "ahlâki" ("biçim" olarak) görüşle kaleme alınma biçimlerindedir de. Koçu, yazarken "kılık değiştirir". Ortak ve "egemen söylemin" adamı olur (şiirlerinde bu alt üst olmaya yaklaşsa bile). *Onayı arar. Ama kaçışı imler*. Kaçış çizgilerini imler, gösterir (zamanının hiçbir "tarih eseri"nin yapamayacağı şey). Ama, bastırılmışlığı odur ki, okuyucu ile iktidar arasında bir ayırım yapmayı başaramadığından, bunların her ikisi karşısına da "tedbil-i kiyâfet"le çıkar. Kendi "kaçış"ında iktidarın hantal çarıklarını ödünç aldığından fazla uzağa gidemez, okuyucuya yakalanır. Şiirde, *acı su*'da dinlenir.

VI. Bölüm

Yapıçözüm ve Kaynak Sorunsalı "M. C. Anday'ın Kaynakları"

"ben yine işaretliyor ve çoğaltıyor(um) bölünmeyi"[1]

Bazı yargı organlarının kendilerini her basılı metin karşısında ilk elden bir "Eleştiri" (*critique*, Yunanca *krinein*'den: "yargılamak") kurumu olarak ikame etmeye çalıştıkları, "anlama", "yorumlama", "alımlama", "metinler arası ilişkileri (*intertextualité*) yeniden kurma" gibi Eleştiri'nin kendi tarihinden titizlikle çıkardığı temel öğelerin (kazanımların) ayaklar altına alındığı bu coğrafya ve bu tarihte "Eleştiri ve eleştiri kuramı üstüne söylemler" üzerine yeniden düşünmenin salt kuramsal, kısır kaygılarla sınırlı kalamayacağı açıktır. Nitekim bu hiçbir zaman da böyle olmamıştır. Eleştiri, yazınsal üretimin hep öteki kutbunu oluşturmuş, kısır kuramsal hizipleşmeler içine düştüğü nadir dönemler dışında, yaratıcılık açısından hiç de yazınsal üretimin kendisinden daha aşağı kalmamıştır.

Aşağıdaki metin, hem Türkçe'de geçici olarak "yapıçözüm"* sözcüğüyle karşılamaya çalıştığım Jacques Derrida'nın *déconstruction* diye adlandırdığı bir "okuma yöntemi"ni, genel çizgileriyle ve işlerliği içinde, yani belki de umulmadık yeni ayrıntılarıyla yeniden sergilemeye çalışacak, hem de Türk dilinin büyük ustalarından biri olduğu kuşku götürmez bir şairimizin bir kitabının yeniden okunmasına ayrılmış olacak. Bu kitap aslında içinde iki kitabı saklar: *Kolları Bağlı Odysseus* (1962) ve *Göçebe Denizin Üstünde* (1970). Benim göndermelerimde esas alacağım basım Adam Yayınları'nın 1985'te *Kolları Bağlı Odysseus* genel başlığıyla yayımladığı kitap olacak.

---

[1] J. Derrida, *Marges de la Philosophie*, Minuit, Paris, 1972, s. 328.

* Türkçe'de, "yapıbozma" ya da "yapısöküm" şeklinde, diğer olası çeviri önerileri de mevcuttur.

Yapıçözüm Bir "Okuma Yöntemi" midir?

Her şeyden önce, yapıçözüm bir "okuma yöntemi" midir yalnızca? Kuşkuluyum. Burada konumuz "eleştiri" olduğu için ve de eleştiri genel başlığıyla yapıçözümün bir değerlendirmesini yapmak durumunda olduğumuz için böyle "ekonomik" bir ifade kullandım. Bunu kesin bir "yargı" olarak almamak gerek. Çünkü Derrida'nın son çalışmalarından da görülebileceği gibi[2], "günlük bir olay", örneğin ABD'de bir grup polisin King adlı bir siyah Amerikalıyı, amatör bir videocunun oradaki raslantısal mevcudiyeti (tanıklığı) önünde dövmeleri olgusu, ve bu video kaydının kamusal-medyatik alanda yaptığı bomba etkisi, bütün bir Amerikan özgürlükçü idealinin bir eldiven gibi ters-yüz edilmesinin de ötesinde (-"kamusal" unutma fenomeni hesaba katılmadığı takdirde-), yine kamusal alanı tersinmez bir şekilde *yapıçözüme* uğrattığı, bir "fotoğrafın arabı" gibi "Amerikan gerçeği"ni gözler önüne serdiği kuşku götürmez.

Demek ki, yapıçözüm için bir "okuma yöntemi" derken ya "okuma" sözcüğünü her türlü "iz"i içine alacak çok geniş kapsamlı bir ifade olarak anlamalıyız, ya da "okuma yöntemi" nitelemesinin yapıçözüm kavramının yalnızca bir yönüne karşılık geldiğini itiraf etmeliyiz.

Criterium

Eleştiri kavramına ilişkin olarak da tek çekincem, tabii şu meşhur *critérium* olacaktır. Yani, eleştiri için gerekli "kriter"lerin (kıstas) nereden geldiğinin sürekli sorgulanması sorunu. Bu sorgulama zannedersem herhangi bir "edebiyat eleştirisi" kuramının sınırlarını çok zorlayacak ve onu sürekli Felsefe'yle iç içe olmaya, giderek felsefî sorgulamanın kendisi olmaya zorlayacaktır. Bir sorunsallaştırma olarak bu sorgulama da en az Edebiyat'ın kendi kendisini sorgulaması/sorunsallaştırması kadar *bitimsiz* olduğuna göre, burada değinmek istediğim konu, yapıçözüm'ün de ne olduğunun (*quod*), nasıl işletilebileceğinin, "hiçbir-şeyi-sınırları-dışında-bırakmayan" (*exhaustif*) bir dökümünün yapılamayacağı, hele hele "Yapıçözüm'ün Temel İlkeleri" başlığını taşıyacak bir yapıtın ne kadar oylumlu olsa da mümkün olamayacağıdır. Bunun da çok "basit", yani çok karmaşık bir nedeni var: Ne dünya tarihi ne de onunla yapışık giden Metafizik tarihi bitti. Ya da daha kısaca ve gizemli bir şekilde: İnsan ve zaman var. Bu yüzden, örneğin King olayında ters-yüz edilen Amerikan toplumu yine binlerce kez başka başka noktalardan yapıçözüme uğratılmaya ihtiyaç duyacak. Çünkü, canlı bir organizma gibi olan toplum, bir kertenkele gibi kopan kuyruğunu çabuk onarıyor tekrar kesilmek için. Kopan kuyruğun acısını ve de anısını taşıyan birine de her zaman raslanmıyor. Ama

[2] Burada söz konusu edilen, J. Derrida'nın "Les questions de responsabilité; secret, témoignage" başlığı altında 1993 yılında, Paris, Ecole des Hautes Etudes'de verdiği seminerlerdir.

"iz" var: yazı ya da manyetik kayıt. Bütün sorun da bu. Hangi acı/anı, hangi iz'de saklanabiliyor? İz'in ya da tercih ederseniz "im"in doğası ne? İşte yapıçözümü başlatan tartışmalar, ona "yapısalcılık-sonrası" nitelemesini haklı olarak yakıştıracak, şu yapısalcılığın "imleyen/imlenen", "gösteren/gösterilen" ikilileri arasındaki ilişkilerin "doğasına" ilişkin yargılarına, çözümlemelerine yönelttiği kuramsal olmaktan öte "stratejik", "politik", Batı'nın (sınırları gittikçe belirlenemez olan) "tüm" Metafiziği'nin çözümlenmesinden ya da yeniden okunmasından çıkan "eleştiriler"...

İmdi, eğer yapıçözümün birtakım "çözümlemeleri", "eleştirileri" varsa, bunlardan en azından *krinein*'i (yargılamak) olabildiğince askıya alacak, yasa'yı imleyip uygulamaya çağırmak (*"signifier la loi"*) yerine o'nu "işaretleyip bölecek" bir *critérium* çıkmaz mı? Çıkar elbet. Ancak bu "kriter"lerin dökümü eğer onların dönüşüm, yer değiştirme, kılık değiştirme olasılıklarını hesaba katmıyorsa (yani "kertenkele"nin kendini nasıl onardığını), artık "stratejik", "politik" olmaktan çıkacaktır. Ve sadece kuramsal bir "farklılık" öğesi olarak akademik el kitaplarında anılıp duracaklardır.

Her şeyden önce, her defasında Derrida'nın Felsefesi "özetlenmek" istendiğinde yapıldığı gibi, şu "kriter"lerden birkaçını şekilsel olarak biz de sayalım. Bunlar yapıçözümün peşine düştüğü tuzakların da bir dökümüdür:

a. "Gösteren" ile "gösterilen" (bu terimler aslında aldatıcıdır; çünkü burada söz konusu olan "anlamlama", *signification* olduğuna göre, "görünmeyen"i göstermek'tir esas olan) arasında doğal bir bağ yoktur. Sıklıkla var gibi gösterilir.

b. Bütün Metafizik tarihinde "gösterilen", ya da ona tekabül ettirebileceğimiz "kendinde şey", "değişmez temel" (*fond immuable*), "gösteren"e göre daha değerli bir konuma oturtulmuştur. Bu konum değerini, varsayılan bir "aşkın gösterilen"in (Tanrı) konumundan alır.

c. yine bu tarihte, bu "gösterilen"e ulaşmak için ses ve söz, ilk elden, kaynağa en yakın işlevler olarak yüceltilmiştir. Ses'in maddîliği gözardı edilip, Dil de Psikoloji'nin bir alt konumu olarak değerlendirilmek istenmiştir: Dil bir dışavuruma, ifadeye indirgenmiştir.

d. Öngörülen ve varsayılan bir mevcudiyete (*présence*) ilişkin olarak ("gösterilen"), yazı ve tüm "maddî" iz, bir yabancılaşma, ihanet yargısı altında bırakılmıştır. Yazı'nın ve iz'in, "maddî/manevî", "var/yok" kategorilerini aşan, ya da bunları *aynı anda* öngören, erteleyici (ve) farklılaştırıcı (*différence*) niteliği fark edilmemiştir.

e. "Gösteren/gösterilen", "imleyen/imlenen" ilişkisini vareden şeyin metafizik adı olarak "gösterge" ya da "im" (*signe*) bu gelenek içinde, Yunanca'daki *soma-sêma* ses benzeşimi uyarınca, gerek içinde canlı bir "ruh"u saklayan cansız bir *beden*, ceset, gerekse de *mezar*, *hapishane* olarak "canlandırılmıştır".

Her bir maddesi ayrı bir makale olarak geliştirilebilecek bu liste daha da uzatılabilir...

Bu maddelerden yalnızca birini, birincisini, alarak, bir "kriter" olarak bir işlerliği olup olmadığına, bize kara ile ak'ı birbirinden ayırıp bir yargılamaya gitmeye yarayıp yaramadığına bakalım: Gösteren ile gösterilen arasında doğal bir bağ olmadığını, değil Saussure Hegel bile bir açıdan kabul etmiştir. "Gösterge'nin keyfîliği" (*arbitraire du signe*) kavramı Saussure'ün tekelinde değildir. Ancak Hegel'de bu kavram, bu gösterge'nin bağımsızlığının, maddîliğinin altını çizmekten çok "tin'in özgürlüğünün ortaya çıkışını" desteklemek amacıyla kullanılmıştır (bkz. Derrida, a.g.y., ss. 97-99). Buna karşın "gösterge'nin bağımsızlığını" tanımlayabilmek amacıyla yola çıkan ve bu kavramı kullanan Saussure, garip bir şekilde geleneğe bağlı kalarak, göstergebilim'i psikoloji'nin bir alt dalı şeklinde düşünmüş ve ona bağlı kılmıştır (a.g.y., ss. 86-87). Yani, ayrı Hegel gibi (ss. 83-86)... Hatta Platon'un Kratilos diyalogunda bile sözcüklerle şeyler arasında "doğal bir bağ" olup olmadığı tartışılmıştır. Bizim konumuz ise bunları burada tartışmak değil, yapıçözüme göre bir "kriter"in ne olup ne olamayacağını gösterebilmektir. Bu "kriter"lere göre gelenekten belli özel adlar çerçevesinde kesin kopuşlar olduğunu tanıtlayabilmek çok zordur. Hatta tam tersi bir şeyi tanıtlarlar. Bu da bizi söylem'in *karmaoluşsal* (heterojen) niteliğine götürür. Önemli olan, hangi stratejik anlarda söylem böyle "doğal bir bağ"ın bulunacağı kanaatinde olduğu alanlara doğru bir kayma gösteriyor, dahası kendini ayarlı bir şekilde (belki de "bilinci" aşan bir "ayarlama") bu alanın meşrulaştırmasına veriyor, mümkün olduğunca bunun tespitidir.

Bu bir "kriter" midir? Böylesine kaypaklaşan, uçucu belirsiz olmaya başlayan bir kriterle nasıl "verimli" olunabilir? İşte çağın anahtar kavramı: "verimlilik", "etkililik" (*efficacité*)!.. Belki de yapıçözüm tam da çağın bu hastalığına karşı direnerek bağışıklık kazanmaya çalışarak, Öteki'ye (bu bir metin olsun ya da bir olay, ya da tabiî belirgin birisi) verdiği zaman ölçüsünde ona karşı haksızlık etmemeye, onun hakkında çabuk, acele karar verip (*krinein*) onu kurban etmemeye özen göstermesiyle bir anlam kazanıyor.

Tutku

Şimdi, dikkatli ve de naif (ya da naif olmaya çalışan), yani en iyi okuyucu soracaktır: "Peki, eğer şu sizin Bay Derrida, Bay King gibi birine, son çözümlemede (-belki de bir özür dilemeyle-), 'evet yapıçözümün yapabileceği bu kadardı, davanız duyuruldu. Ama ben yargılama merciinde değilim, belki de davanız, ya sizin gibilerin davaları yarım kalacak, düşecek, unutulacak ve size kimse aynı olayın yeniden cereyan etmemesi konusunda teminat veremeyecek,' diyecekse, ve sözlerini Bay King'in şaşkınlık dolu yüzüne karşı bitirecekse:

'Evet, dünya tarihi bitmedi, Metafizik tarihi de: İnsan ve zaman var,' bu sizin yapıçözüm yöntemi ne işe yarıyor o zaman?" Ben bu soruyu ciddiye alıyorum. Ama cevabım yok. Yalnız, bir *critérium* arayana, o "critérium"u buralarda bir yerlerde, şu "naif okuyucuya" formüle ettiğim *tutku*'da aramalarını öneriyorum.

Bu tutku, yeryüzündeki bütün adalet arayışlarının varıp dayandığı bütün "adillikler"in yapıçözümünden sonra geriye yine dokunulmadan kalacak şu "fazla" ile, artık yapıçözüme uğratılamayacak bir *adalet tutkusu*'yla daha şimdiden iç içedir belki. Yani olası bütün "haksızlığın fenomenolojileri"nin tüketemeyeceği/doyuramayacağı bir alanla...

Umarım kimse, buraya kadar yazdıklarımdan itibaren yapıçözümün, içine gizli kamera "şakası" da karışmış bir *reality show*'a benzer bir şey olduğu kanaatine kapılacak kadar da naif değildir. Burada tutku'dan söz ediyorsam, bunun duygu sömürüsüyle, sonradan sağaltılıp boşaltılacak bir tutku körüklemesiyle yakından uzaktan hiçbir ilgisi olmadığı anlaşılmıştır sanırım. Öyle ya, belki de, şu demin sözünü ettiğimiz, "gösteren"le "gösterilen" arasında doğal bir bağ olmadığına dair bulgudan ilk önce, acı'yı bile gösteriye çeviren gösteri toplumunun iktidarını ellerinde tutanlar (bu ifade daha çok inceltilmeye muhtaç olsa bile) yararlanıyorlardır. Düşünün bir kez, "gösteren" artık "gösterilen"den bir kez bağımsızlığını elde ettiyse (ki bu artık tarihlenemeyecek kadar geçmişte kalan, geçmişten daha yaşlı, insanlıkla yaşıt bir koşul), öyleyse "gösteren"le her şeyi yapmak mubahtır. İşte yapıçözüm, tam da bu "her şeyin mubah" olduğu bir insanlık aşamasında bütün anlamını kazanan bir düşünce biçimidir. Yani, her zaman zaten dolaşımda olan "bağımsızlaşmış im"in bitmek tükenmek bilmeyen serüvenini olabildiğince yakından takip.

Nedir bu "bağımsızlaşmış im", nedir bu "kopma"? Peki, bu "kopma"nın tarihlenemeyecek kadar eski olduğunu, bir insanlık kategorisi olan "geçmiş"ten bile "daha yaşlı" olduğunu iddia ettikten sonra, halâ "kopma"dan önceki bir durumu, yalnızca "gösterme" ilişkisini değil bütün görme'yi, göz'ü yok sayan bir sonsuz karanlığı tahayyül edebilir miyiz? Bu düşüncenin işi: imkânsız imkân dahilinde. Bu soruların yeniden sorunsallaştırılmış, bu serüvenin "başlangıçları"nın hikâye edilmiş şeklini, bu kez Melih Cevdet Anday'ın şiirlerinde bulacağız.

Anday bize "modern ölümün söylencesi"ni mi yeniden yazmak istemiş? (*This is the Mythology of Modern Death*; Arıday, a.g.y., s. 35). "Kopuş" her zaman varolduğuna (insan kopuş'la varolduğuna) göre, "modern ölüm" kopuş'tan kopuş, yani kopuş'u unutma mı oluyor? Anday burada, bu "modern ölüm"e karşı bize kopuş'u, yani kaynağı hatırlatma görevini mi üstleniyor?

Anday ve "Kaynakları"; "Kitaba Ek"

Yazımızın başında Anday için "Türk dilinin tartışmasız büyük ustalarından biri" gibi bir ifade kullandık, yani Türk dilini bugünkü durumuna getiren şu büyük ustalardan biri... Zaten Eleştiri, geçtiğimiz ay, 80 yaşını dolduran bu büyük şairi çoktan beri hak ettiği gibi onurlandırdı. İşte 13 Mart 1995 günü İstanbul'da, 20-21 Mayıs 1995 günlerinde de Ankara'daki etkinlikler... Ama şimdi bu kutlama, onurlandırma bağlamı dışında kalarak, ama Anday'a beni bağlayan tutku'ya daha yakın olmaya çalışarak onun şiirsel üretiminin hiç olmazsa bir bölümünü bu yapıçözüm bağlamında "yakın takip"e almak istiyorum. Açıkça itiraf etmek gerekirse, bir zamanlar yalnızca şiirsel "görü"mü değil ama düşünsel üretimimi de, daha başlangıçlarında "kökten" bir şekilde etkilemiş bir şairle sonunda bir "hesaplaşmaya" girmek: İşte burada altından kalkmaya çalışacağım büyük risk.

Demek ki burada "kökler" söz konusu edilecek... Yalnızca Melih Başaran'ın değil (bu ancak çok dolaylı olarak ortaya çıkabilecek), ama öncelikle Melih Cevdet anday'ın "kökleri"... Ya da başka bir deyişle, Anday'ın "kaynakları" sorunu... Özellikle *Kolları Bağlı Odysseus* söz konusu olduğunda Anday'ın okuyucuları hemen hatırlayacaklardır: Anday, 1963'te *Yeditepe Dergisi*'nde yayımladığı ve sonradan da "Kitaba Ek" başlığı altında kitabının ilerki basımlarında kitabına dahil ettiği kısa bir metinde, bir şiir kitabında alışık olmadığımız türden bir tonla, araştırmacıları kendi şiirinin kaynakları üstüne bir inceleme yapmaya davet eder. Bir şair, ender bir şekilde, şiir dili dışında söz alıp, kendi şiirinin kaynakları hakkında yazmaktadır:

> "*Kolları Bağlı Odysseus*'u yazarken çeşitli ozanlardan ve kitaplardan yararlandım. Bu kitaplardan birtakımı, şiirimin düşünsel temelleri ile ilgili konuları işleyen kitaplardı. İnsanın doğa ile ilişkileri, insanın doğaya, topluma, kendine yabancılaşması, bu yabancılaşmaktan kurtulmak için giriştiği savaş, tuttuğu ve tutması gereken yollar sorununda okuduklarım, şiirsel anlatıma geçmeden önce, düşünce hazırlıkları düzeyinde kalan çalışmalardır ki bunların yorumu, değerlendirilmesi bakışa ve yapılacak işe göre çeşitlenebileceği için, kişisel niteliktedir; açıklanması düpedüz şiirle, şiirle çalışma ve şiirsel özle ilgili sayılmayabilir" (Anday, s. 44)

Buraya kadar Anday, bize kaynaklarını açıklamak yerine, daha çok niye açıklamayacağını anlatmakla meşgul gibidir. "Şiirinin düşünsel temelleri"nin neyle ilgili olduğunu, neyi içerdiğini bize hem açıklamakta, hem de açıklamayı reddetmektedir: "Bunların yorumu, değerlendirilmesi bakışa ve yapılacak işe göre çeşitlenebileceği için,*kişisel niteliktedir*" (a.g.y.). Anday'ın "kişisel kaynakları"nı öğreneceğimizi sandığımız bu noktada bu kaynaktan uzaklaştırılmaktayız da. Yani, kaynağa varış, kaynağa geri dönüş (nehri tersinden yüzme gibi; bu "akarsu", "pınar", "su", "ağaç", "kök" eğretilemelerinin bolluğuyla sıkça karşılaşmaktayız Anday'da) nesnellikten uzak bir süreçtir. Peki, kaynakları hakkında konuşmak için söz aldığı bu anda,

ne kalmaktadır geriye Anday'a? Bütün şiiri o adlandırılamaz köklerin, ilklerin, başlangıçların, kaynaktan kopmaların şiiri olduğu halde, şimdi kısa düzyazı metninde, hangi kaynaklar onun için üstünde konuşulabilir, açıklanabilir görünmektedir? "Sanatın tekniği ve sanatçının yöntemi ile ilgili" olanlar mı yalnızca şu "kişisel nitelik"ten sıyrılmasını bilerek "başkalarının incelemelerine yardımcı" olabileceklerdir?

"Kitaba Ek"i kaldığımız yerden okumaya devam edelim:

> Ama şiirsel anlatıma geçtikten sonraki çalışmada, esinlenmelerin ve yararlanmaların niteliği, sanatın tekniği ve sanatçının yöntemi ile ilgili olduğu için, bunlar üstüne, *başkalarının incelemelerini beklemeden ve başkalarının incelemelerine yardımcı olmak amacı ile* birtakım açıklamalarda bulunmak yararlı olur, diye düşündüm. Bu kısa yazıda onları söz konusu edeceğim (*a.g.y.*, altını biz çizdik).

Anday'ın, dolaylı da olsa, Eleştiri'ye ve incelemeye daveti açıktır. Hatta, Eleştiri'nin önünde giderek ona yol açmakta, yol göstermektedir (*anticipation*). Acaba bize açtığı pist yanıltıcı, yanlış bir pist midir? Buradan itibaren Anday'ın metni şaşırtıcı bir kesinlik kazanır. Büyük bir cömertlikle bize kaynaklarını açık bir dille sunmaktadır: Önce T. S. Eliot'un *Waste Land* için yaptığı, sonra *Odysseia* destanına olan tartışmasız göndermeler, gerek Homeros'a yakınlığın altı çizilerek, gerekse de "aynı işi" denemiş öteki şairlerle olan farklılıklar (Tennyson) vurgulanarak kaynaklar ortaya dökülür. Hatta, Baudelaire'in "Correspondances" şiirinden, ya da Wallas Stevens'tan, Davud'un mezmurlarından, Aiskhylos'un *Agamemnon* tragedyasından dizeler neredeyse değiştirilmeden, aynen alınıp kullanılmıştır (bkz. *a.g.y.*, ss. 44-46).

Şair, neredeyse kendine bir borç bildiği bu kaynaklar dökümüne o kadar sadıktır ki, "kaynak" veya "köken" sorunsalı üstüne bütün bir mikro-kozmos ile makro-kozmos'u ayağa kaldırarak yazdığı, bu konudaki belki de en yetkin şiirinden sonra bu dökümün biraz da mekanik bir şekle büründüğünü görmezlikten geliyor gibidir. Ne de olsa bu metin sıradan bir okuru değil, ama araştırmacıları hedefleyerek yazılmıştır; yani "başkalarının incelemelerine yardımcı olmak amacı ile" (*a.g.y.*); yani acımasız olması için her türlü nedeni vardır. *Kendini en çok sergilediği yerde en çok saklaması için de...* Burada, aslında, edebiyatın "kökeni", "özü" diye adlandırabileceğimiz (-bu sözcüklere metafizik, mutlak içeriklerini zedeleyerek yeni anlamlar verebildiğimiz ölçüde-) bir alana da dokunmaktayız. Edebiyat, her şeyin, *kayıtsız şartsız her şeyin* söylenebileceği, söylenmesi gerekli bir alan değil midir? Ama bu yazıdan, onun örgüsünden geçen "söyleme"de "giz", söylenemeyen, hep yine, yeniden, bir dahaki sefere söylenebilmek umuduyla geriye *kalan* değil midir? Bu *tutku* değil midir edebiyatı vareden; her şey söylendikten sonra bile şu *geriye kalan...*

Kaynaklarına karşı borcuna sadık ve sabırlı Anday, onu beslemiş onca "yabancı"(?) kaynağın yanı sıra, bir de Türk kültüründen bir şairi anar: Şeyh Galib. Ancak anılma nedeni, neredeyse "traji-komik"tir. Çünkü Galib, bir

tardiyesinde kullandığı "kaldı" redifi dolayısıyla anılır. Ancak "kalmak" sözcüğünün gerek Anday'ın şiirinde kullandığı anı[3], gerekse de bizim biraz önce genelde edebiyat üzerine yaptığımız çıkarımlardaki anlamı düşünülürse, Anday'ın böyle bir fiilin borcu ya da vebalinin altında *kalmak* istememesine sonsuz hak verebiliriz.

O halde şu "Kitaba Ek"te anılmadık kaynak olarak geriye ne kaldı? Her şey değil mi? Başta diller ve Türk dili...

Yapıçözüm Bir ~~Yöntem~~ midir? Ve "Dolambaçlı Yol" (*Kehre, détour*) Sorunsalı

Anday'ın incelemeye söz verdiğimiz şiirlerinde "doğrudan" konulaştırdığını, izleği haline getirdiği (*thématisation*) varsaydığımız kaynak sorunsalıyla, ya da kaynaktan kopma, kaynağı aşma, kaynağa karşı yabancılaşma sorunsallarıyla "doğrudan" hesaplaşmaya girmeden; yani şu "Kitaba Ek"in etrafında dönmeyi bırakıp doğrudan şiirlerin kendileriyle ilgilenmeye başlamadan yine yolumuzu çetrefilleştirmeye devam edelim. Niçin? Her şeyden önce niçin kaynak, köken sorunsalı? Beni niçin, burada, şimdi bu kaynak sorunsalı ilgilendiriyor? Bu sorunsala rastlantısal bir şekilde mi yaklaşıyorum? Çağdaş Felsefe'de kaynağın, kökenin üstüne söylemlerin içerdiği ağır metafizik varsayımların bugüne kadar yapılmaya çalışılmış yapıçözüm denemelerin göz ardı edebilmem ve konuya bakir bir gözle bakabilmem mümkün mü? Sorunsalın *ego-hic-nunc*'u ile kaynak üzerine söylemlerin, söylencelerin ağır ya da uçucu *iz*'i birbirinden soyutlanabilir mi? "Ben" ve Anday, hâlâ, kendimize seçtiğimiz bu izleği, bu iz'in dümen suyunda geliştirmek zorunda değil miyiz? Nedir burada *direnç*; eğer bu Tarih'e, geleneğe bir direnç varsa... Nerede ortaya çıkmaktadır? Bir şeyi ya da birisini (öteki), "kaynak" olarak adlandırırken ortaya çıkan o bölünme, o kopma, o ikircikli direnç, yani "kaynağı" tanımlamada *fark* nerede ortaya çıkmaktadır? Ve bu *fark'ın farkına varmaya* nasıl varabiliriz?

Burada eğer bir yapıçözüm başlamışsa, bunu belli başlı, önceden tanımlanmış, *critérium*'lar ve bunların oluşturduğu bir "yöntem" değil, ama bu sorular silsilesi yönetmektedir. Ancak "yöntem"den bir sorular silsilesi yaparak, ya da "yöntem"i bir kategori olarak sorunsallaştırarak da "sorun"dan çıkılmamaktadır. Çünkü soru kipleri ya da imleri en az "yöntem" kategorisi kadar düşüncemizin tabanını *önceden* belirlemekte, sınırlamaktadır. Bütün "midir?" "mıdır?"lar, "niçin?"ler bizi, "şeyleri" yalnızca varlık/yokluk kategorilerinin ikiliği içine hapseden bir tabana çeken Metafizik sorulardır. Tanıtlanması uzun sürecek hal böyle iken, "yöntem" sorgulama ya da

[3] Bkz. Anday, a.g.y., ss. 17 ve 45.

sorunsallaştırmadan daha "tehlikeli" değildir: Mümkün olduğunca "sorun"un farkında olmak yeterlidir.

Buraya kadarki metinden yapıçözüm üzerine acil birkaç "sonuç" çıkarmak isteyen okuyucuya -biraz da önden giderek- ~~yöntem~~'imizi şöyle özetleyebiliriz:

a. Buradaki "yapıçözüm"de eğer bir "çözümleme" varsa bu, sonuna-kadar-analitik-olamayan, daha çok "çözülmeye" yakın bir çözümleme'dir (~~çözümleme~~?). Çünkü yazı'yı tek bir sorunsalla sınırlamak yerine, her zaman birden fazla sorunsalın değişik katmanlarında aynı anda ve hep bir erteleme/ertelenmeyle, ortaya çıkan önlenemez farklılıkların gözardı edilmesiyle değil, ama mümkün olduğunca altlarının çizilmesiyle sürdürmeye çalışıyoruz. İm'in ya da gösterenler'in "oyunu" çoğunlukla bilinci aşar, onun önünde gider. Bilinç'in, gösteren'den bağımsız, ne olduğu daha önceden belirli, değişmez (*immuable*) bir gösterilen ile de dolayımsız, "doğal" bir ilişki olamayacağına göre, (bilinç'in) gösterenler oyununu eşsüremli bir şekilde takip edebileceği iddia edilemez. Yoksa yazı'nın rolü, ya bütün Metafizik tarihinde yapıldığı gibi düşüncelerin basit bir kaydı, bir "tıpkıbasımı" düşüne, ya da onların bozuşturulmuş, yabancılaşmış şekline indirgenmiş olur. Bilinç ile yazı arasındaki erteleme/farklılaştırma (*différence*) ilişkisi bir "yabancılaşma" değil, iyi okunduğu taktirde insanlık durumu üzerine çok şeyler söyleyen bir zenginliktir.

Bu anlamda yapıçözüm Analitik Felsefe'den olduğu kadar "yöntem" kavramından da ayrılır. Bilincin ertelenmeyle de olsa "altını çizebildiği" farklılıklar, aslında çoğu zaman im'lerin *üstü çizilerek* (yalnızca "değillenerek" değil, ama *aynı anda hem* değillenerek *hem* olumlanarak) verilebilir. Bu "aynı andalığın" güçlüğü, imlerin erteleyici/farklılaştırıcı rolünü bir kez daha vurgular.

b. Yazı'mızın bu aşamasına kadar bile "kaynak", "köken" sözcüklerini her kullanışımızda onlara yeni anlamlar yüklemeye çalıştığımızı sanıyoruz. Aynı sözcükler kullanılarak onların "gösterilen"leri nasıl dönüşüme uğratılabilir? İşte yazı oyununun sırlarından biri. Bu oyunun tek hâkimi bilinç değil: İmleri kendi seçse de, ne onların dışsallığını kendi içselliğine tüketebilir, ne de bağlam içindeki dönüşümlerini "sonuna-kadar" denetleyebilir. Her şeyden önce, sözcükbilimsel olarak Türkçe'deki "kaynak" sözcüğünün kendine özgü, çevrilemez bir çokanlamlılığı vardır. Bu anlamlardan biri de "kaynak"tan "köken"in neredeyse tam tersi bir şey yapar: Kaynak, birden fazla şeyin birbirine *eklemlenmesi, bitiştirilmesi, mıhlanması, lehimlenmesi* işlemidir de. Saf, tek bir kaynak ararken "kaynak" sözcüğünün kendi içindeki bölünmüşlüğüyle karşılaşıyoruz. "Köken" anlamındaki "kaynağın" üzerine söylemlerin yapıçözümüne girişirken, dil bize kendi "çözümünü" daha şimdiden bir *çözülme* olarak veriyor.

Yazı, orto-grafik olarak bize tırnak işareti, parantez gibi olanaklar da sunuyor. Ancak bunların tek başına gücü sınırlı. Bu sözcüklerin *üstlerini çizerek*

de kullansak (~~kaynak~~), yine de geriye kaynağın nasıl değillendiğini, bölündüğünü tekrar tekrar anlatabilmek, yazının iç örgüsünde yine imler aracılığıyla gösterebilmek kalıyor. Yani farklılık kendini erteliyor, bir defada vermiyor. Ve fark yinelemede ortaya çıkıyor. Bunu en iyi örnekleyen sözcük de, Fransızca'daki *réitération* sözcüğü. "Tekrar" anlamına gelmekle birlikte, içinde bir Hint-Avrupa dili olan Sanskritçe'den gelen "öteki" (*alter*; Lt.) "farklı" anlamındaki *itera* sözcüğünü barındırıyor (Derrida, a.g.y., s. 375).

c. Niçin yapıçözüm kendisine "izlek" olarak seçtiği şeye doğrudan yaklaşmaktan kaçınıyor? Niçin, örneğin burada, "kaynak" sorunsalına *dolambaçlı* bir şekilde yaklaşıyoruz? Yoksa bütün metin "kaynağa" doğrudan yaklaşılamayacağının, *bir* kaynaktan doğrudan beslenilemeyeceğinin, hatta bizim kaynağı besleyip birleştirip bütünleştirdiğimizin ("kaynak yapmak") bir "allegorisi" yerine mi olmak istiyor? Bunu anlatabilmenin değil ama kaynağa yaklaşımın tek yolu bu mu yoksa?.. Dikkatli bir okuyucu, yazı'nın bu aşamasında, şu iç içe geçen en az dört düzeyi bu "dolambaçlı yol" sorunsalının bir zorunluluğu olarak okumayı başarmıştır sanırım:

1. Önce Anday, yalnızca bütün bir kuşak şiirin değil, ama bu satırları yazan "ben"in de varsayılı bir "kaynağı" olarak ilan edildi. Bu aslında, bu tür metinlerde ender olarak rastlanan, pek de o kadar dolambaçlı olmayan, daha çok doğrudan bir "itiraf" biçimine bürünen bir "teknik", "yol-yordam" (*procédé*). Bunun bir *procédé* olması, bu iddia ya da itirafın içten olduğu olgusunu ortadan kaldırmıyor. Ama yine de "kaynak" iddiası varsayılı (*hypothétique*) olarak kalmaya devam ediyor.

2. Sonra metin, Anday'ın "kaynak" sorunsalını ya da söylencesini işlediğini iddia ettiği şiirlerinin yapıçözümüne girişeceğini bildirerek bu "kaynağa" ulaşımı sürekli erteliyor. Ya da bu ulaşım *erteleniyor*.

3. Ya da şöyle diyebiliriz: Varsayılı "kaynağı" kendisi, Anday, bu kaynağa nasıl ulaşacağına dair "araştırmacıya" ipuçları verip, yol-yordam gösterirken bu ulaşımı belki de erteliyor. Böylece metin, "ana kaynak"la, yani Anday'ın kitabının kendisiyle ilgilenmek yerine, adı üstünde, bu kitaba "ek" olarak düşünülmüş "Kitaba Ek" başlıklı metinle ilgilenmek zorunda kalıyor.

4. Kaynağa ulaşmak yerine, kaynaktan uzaklaşıp bir "ek"e gönderilmiş metin, burayı kurcalarken Anday'ın "kaynakları" diye sunduğu "metinlerarası ilişki, alışveriş" düzeyinin mekanikliğinden neredeyse hayal kırıklığına uğrar. Çünkü Anday, kaynaklarına doğru bize yol gösterdiği anda, "kişisel nitelikte" olabilecekleri bir kenara itmekte, kendini "sanatın tekniği ve sanatçının yöntemi" adını verdiği bir düzey ile sınırlamaktadır.

Bütün bu kaynak etrafında dönmekten ve içine girememekten, girdiğimiz anda kaynağın bölündüğünü, çoğullaştığını, hatta "ek"ten beslendiğini görmekten, acaba "kaynak" üzerine hiçbir şey öğrenemedik mi?

Belki de içine giremediğimizden yakındığımız "izleğin" tam göbeğindeydik. Yaptığımız, bir İngiliz edebiyat eleştirmeninin Derrida'nın "yöntemi" üzerine

umulmadık bir açıklıkla dile getirdiği şeye benzemiyor mu? "Derrida, genellikle yapıtta görünüşte yüzeysel olan bir parçayı (bir dipnot, yinelenen önemsiz bir terim veya imge, rasgele bir anıştırma) ele alır ve onu metnin tümünü yöneten karşıtlıkları, yok etme tehdidi ortaya çıkana dek inatla kurcalar." (T. Eagleton).[4]

Eğer yapıçözüm bu tümceyle özetlenebilirse önümüzdeki yol hem daha çok uzun, zor ve çetrefilli, hem de çok kısa. Uzun, çünkü henüz "metnin tümünü yöneten karşıtlıkları" gereğince "inatla kurcala"madık; kısa, çünkü tam da Anday'ın metnini "yöneten karşıtlıklar" bir söylemsel-tartışmacı (*discursif*) metinde olduğu gibi örgütlenmeyip, bir şiirsel metinde olması gerektiği gibi zaten kendi kendilerini "yok etme tehdidini" içlerinde barındıracak şekilde örgütlenmiş durumdadırlar. Buraya kadar gördüğümüz gibi, "kaynak" ve "kitaba ek" ilişkisi gerçek bir karşıtlık yaratmaktan çok, bize "kaynağın", yani merkezi, her şeyi yönetecek olanın bölünmüşlüğüne, çoğulluğuna, tek-odaklı olmaktan uzaklığına işaret ediyordu en azından.

"Anısız" Bir Zamana Tanıklık

Ama yine de, bütün bunların ötesinde, yine metinden, izlekten dışarı atılma, fırlatılma tehlikesine rağmen, kaynağın en azından "görünen" kısmına, yani "Kolları Bağlı Odysseus"un esas metnine yaklaşmayı deneyelim. Burada artık, "Anday'ın şiirsel kaynakları", özel isimler, öteki şairler, yazınsal, söylencesel yapıtlar bağlamında değil, evrenin, doğanın, dünyanın, insanın kaynakları sorunsalı çerçevesinde kendini sahneye, yazının sahnesine koymaya çalışacak. Yani, acaba "kaynağa" burada daha mı yakın olacağız? Bu çok şüpheli. Çünkü, Anday kaynağın kendisini konuşturabilmek için bütün bir yazın tarihine, söylencelere, hatta dinsel metinlere (mezmurlar) gereksinecek; ama yine de kaynakla sanki doğrudan bir ilişkiye girilebilir*miş gibi*, bu ilişkinin "şimdiliğini" (*présence*) yaşıyormuş, yaşamış *gibi yaparak*...

Daha şiirin ilk bölümünün ilk dizesinden başlayarak ("Ağır bir zamandı sürekli ve anısız") (s. 9), bir *tanık*lık sorunsalıyla karşılaşıyoruz. Kim konuşuyor? Yani, bu "*şimdiliği*" *yaşanmış ve geçmiş bir şimdiki zaman*dan bahsetmekten başka bir şey için kullanılmayan, Türkçe'deki bu di'li geçmiş zaman kipiyle konuşmaya kim kendine izin verebiliyor? Niçin, dünyanın ilklerine ilişkin bir konudan söz edileceğini sezinlediğimiz bu anda, hiçbir *konuşan özneye* izin vermeyeceğimiz bu zaman kipini, *yazan bir özne* söz konusu olduğu zaman hoşgörüyoruz, dahası şiir söz konusu olduğu zaman "hoşgörmek" bir yana hiç mi hiç yadırgamıyoruz, en olağan şey gibi alıyoruz?

---

[4] Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. Esen Tarım, Ayrıntı, İstanbul, 1990, s. 155.

Oysa biliyoruz ki, şair bu anda *en olanaksız* şeyi daha şimdiden söylemiştir. Dizeyi yeniden okuyalım:

"Ağır bir zamandı sürekli ve anısız"

Bu tümceden "bilgi" olarak, şu sözü edilmek istenen zamanın *anısız* olduğunu da öğreniyoruz. Peki, bilincin kesintisine uğramamış, bu *sürekli*, ve tanığı da olmadığı için mutlak olarak "anısız" bu zaman üzerine kim di'li geçmiş zaman kipiyle tanıklık edebiliyor? Kimseye, en azından bu dille, üzerine konuşmaya izin vermeyeceğimiz "şey", mutlak kaynak, üzerine konuşmaya niçin şair söz konusu olunca izin veriyoruz? Belki de hiçbir "şairanelik romantizmi"ne düşmeden diyebiliriz ki, burada şair, tek ve aynı tümcede, bütün dil ve mantık kurallarını çiğnemiş, ama aynı anda da "doğru"dan bir nebze ödün vermemiştir. Neredeyse "kare şeklindeki bir üçgen" gibi bir ifade kullandığı bu anda, yine de "gerçeğe" belki de bütün *big bang* kuramcılarından daha yakındır. Ama yine de bu "gerçeğe uygunluk", bu tümcenin son derece paradoksal olduğu gerçeğini de ortadan kaldırmamaktadır: "Anısız" bir zamana tanıklık etmek... Tümce öyle bir şekilde örgütlenmiştir ki, kendi koyduğu karşıtlıkları kendisi yok etmekte, yansızlaştırmaktadır. Böylece paradoks, bir Mobeus şeridinin "iki" tarafı gibi kendi sonsuza dek yineleyip, karşıtlıkları bir doğurup bir yok etmektedir; ya da eder *gibi yapmak*tadır. Ve bütün bunlar şiirin ilk dizesine ilk dizesinde olmaktadır. İşte bu anlamda "yolumuz çok kısa" da dedik. Bu, şiirin ekonomisi, tutumluluğu... Şiir, "gibi yaparak", taklitle özdeşleştirilemeyecek bir *mimesis*'le. "Gerçeği" en ekonomik yoldan işaretliyor, imliyor. Ama geriye, bize, aşılamaz, üstesinden gelinmez bir "tanıklık sorunsalı" bırakıyor. Yani, tanıklık bir "gibi yapma" sürecinden mi ibaret oluyor? Bu önermeyi nasıl kabul edebiliriz? Herhalde reddedemeyeceğimiz, yanlışlayamayacağımız için... Bu yeterli mi?

"Gözden Önceki Göz": Söylemin Topo-grafyasında Bir Kör Nokta...

Şiirin ikinci dizesi bize şunu söylüyor:

"Gözden önceki göz içindi yalnız"

Tanıklık sorunsalı açıldığında "göz"den söz etmemek imkânsız. Ve şair hiç geciktirmiyor. "Tanık"tan, "şahit"ten söz açtığımızda niye hep ilk önce "görgü tanığını" (*témoin oculaire*) düşünür, çağırırız? Herhalde, bütün kültürümüz, bütün düşünümüz "gözümle görmeseydim inanmazdım!" ünlemiyle çizilip

ünlendiğinden... Ama tanık, "görgü tanığı", çağrıldığı mahkemede hep gördüğünü "söz"e dökmekle yükümlü tutulacaktır da. Tabii hep "bilgisinin, görgüsünün", inancının görüsü çerçevesinde, bunların ulaşmasına izin verdiği bir "söz"e dökmekten başka bir şey yapamayacak olsa bile...

Burada ise, Anday, bize böyle, zamanın sürekliliğini durduran, seçici, anı'yla, sürekli işbirliği halinde, bilgi'sinin, görgü'sünün kölesi, *somut* bir göz'den söz etmek istemiyor gibi. Bu kusurlu, sonlu, somut gözün ötesinde, onu "önceleyen", "gözden önceki göz"den söz etmeye çalışıyor. Bu "üçüncü göz"ün hayaletinin hayali, yalnız söylencelerdeki Kiklops'ların mülkiyetinde kalmaktan çıkmış, bütün kültürü, düşünü, sanatı da boydan boya kuşatmıştır. Bu, Sokrates'in anıştırdığı, *saf görü*'ye ulaşmaya sağlayan, duyuların sınırlı görüsünün ötesine geçmeye çalışan, *idea*'lar dünyasıyla doğrudan ilişkinin mümkün olacağı bir "göz" imgesidir.[5] Öz'lerle, töz'lerle doğrudan ilişkiyi hedeflediğinden bu "göz"ün somut göz'le, onun optik sınırlılığıyla da bir ilişkisi olmadığı farzedilir. Yana, daha açıkça ifade etmek gerekirse, "kaynak"la ilişki söz konusu edildiğinde ve araya hemen şu aşılamaz "tanıklık sorunsalı" girdiğinde, kaçıp kurtulmak, kaynağa doğru bir uzun atlamayla sıçrama yapmak için bu "üçüncü göz"den âlâsı bulunmaz, bulunamaz.

Ancak, Anday'ın bu "gözden önceki göz" ifadesini, hemen *idea*lar dünyasıyla doğrudan bir ilişkiye girme istemi olarak yargılamamak gerek. Hemen sonra gelen dize, üçüncü dize, belki tek başına bu yargıyı çürütmeye yeterdi:

"Somut hayvanlar yürürdü hayvanlarla"

Anday'da, dünyanın ilklerini, bütün "maddîliği", elemanların, canlıların birbirleriyle olan neredeyse "doğurganlığa" varan yakın ilişkisi içinde anlatma çabası var. *İdea*'lar dünyasının bu dünya için bir ilk, bir örnek teşkil etmiş olması şeklindeki Platoncu düşünceden alabildiğine uzak. Örneğin, I. Bölümün I. Kıtasının, dördüncü dizesindeki "Ağaçtan önceki ağaçlar büyürdü" ifadesindeki "ağaçtan önceki ağaçlar"ı, idealar dünyasındaki ağaçlar olarak yorumlamak zorunda değiliz. En azından *idea*lardaki "ağaç"ların "büyümeyeceğini" savunabiliriz. Bu, yine de en azından "meleklerin cinsiyeti" (*genos*) hatta daha iyisi *Khôra*'nın bir tür (*genos*) olarak "ağaç"la ne gibi bir ilgisi olabileceği sorunu kadar zor bir sorun.[6]

---

[5] Bkz. Platon, *Phaidon*, 99 d, e.

[6] Platon'un *Timaios*'daki *khôra* üzerine olan söylemini burada sadece anıştırmakla yetiniyoruz. Ancak, *khôra* bir "şey"e benzetilebilseydi, bizim buradaki "kaynak" üzerine olan yapıçözümsel söylemimizi, *khôra* üzerine bir söyleme benzetebilirdik. Yazımızın sonuna kadar, Anday'la, "kaynağa", "doğa", "göz", "rahim", "kadın", "çocuk", "mezar", vb. adlarını yakıştıracağız, onu böleceğiz, ama "kaynak" "neredeyse bir hiç" olarak kalmaya devam edecek. Ayrıca bkz. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993.

Yine de, Anday'ın betimlemeye çalıştığı bu "dünya" ile Platon düşüncesinin sınırlarını belirleyebileceğimizi farzetsek bile, Anday'ın "dünya"sı, en azından dilinde, o tanrıları, tanrıçaları, büyücüleri ve şu Homeros'a olan tartışılmaz gönderme ile, bir o kadar da, alabildiğine "Grek" (burada Anday'ın başka şiirlerinde aynı oranda Etiler'e, Sümerliler'e, vb. göndermeler yaptığını göz ardı etmiyoruz). "Bizim" kültürümüzde "Grek" demek, çoğunlukla anlaşıldığı gibi, tektanrıcılık-karşıtı değil, sadece, tektanrıcı-olmayan demektir. Anday'ın mezmurlardan yaptığı o alıntılar bile. Anday'ın düşü de dıştalanmayan maddeciliği içinde yorumlanıp çözülüyor, bir çelişki oluşturmuyor. Ancak Anday, en büyük rakibinin Kutsal Kitab'ın "Yaratılış" (*Genesis*) bölümü olduğunu biliyor. Anday'ın şiirinin hiçbir yerinde evreni alçaltan bir edilgenliğe mahkûm eden "yaratılış" söylencesinin tonundan eser yok. Ona göre, her eleman, her canlı, cansız, bu sonlu dünyayı bezeyen her şey birbirlerinin "yaratılış"larına etkin olarak katılıyor. İşte tam da bu nokta (nokta'dan veya zincirleme bir geçiş'ten çok döngüsel bir "gelgit"[7]), "kaynak sorunsalı"nı bize göre Anday'da daha da bir önemli kılıyor.

İmdi, "gözden önceki göz" ifadesinin, somut insan gözü *olmadığını* anladık diyelim, ama henüz *ne olduğunu* anlamadık. Ne olursa olsun, bu ifade bizi "aşkın" (*transcendantal*) bir "göz" kavramına götürüyor. Kutsal Kitab'ın tonundan eser taşımadığını söylediğimiz Anday'ın, bu kültürden de kendini tümüyle arındırdığını, onun kavramsal yapısını kesin ve bir daha geri dönmemecesine terk ettiğini de iddia edebilir miyiz? Her şey, düşün adına her şey, bu kültürler, diller arasındaki sürekli etkileşim, çevrilebilirlik koşullarının sağlanabilmesiyle mümkün olduğuna göre, ve Kutsal Kitap da, Homeros da, Anday da bu süreç içinde varolduğuna göre, kesin kopuşlardan, "terk etmelerden" nereye kadar söz edilebilir?

Kutsal Kitab'ın "ol" emrini ("aşkın söz") veren *aşkın özne*si ile, bu "gözden önceki göz" tanımıyla verilen "aşkın göz" arasındaki ilişki ne tür bir ilişkidir? Bir araştırma, bir öykünme midir? Bence Tanrı'nın *yer*'ine *göz dikilmiştir*. "Anday", bu imkansız tanıklığı için, konuşabilmek, tanıklık edebilmek için bir yer'e gereksinmektedir. Dünyanın bu ilklerini oturup seyredebileceği, insan'ı varsaymadan betimleyebileceği yapıntısal (*fictif*) bir yere gereksinir. Bu yeri

---

[7] Bkz. Anday'ın bu başlıklı ("Gelgit") bir şiirine (Anday, a.g.y., s. 87). "yok başka su, başka toprak" diye yazan Anday (ya da başka bir yerde, "Toprak ve bir yere gitmeyen yel": 1985: 60), hem dünyanın ve evrenin sonluluğuna (*finitude*), hem de Fizik'teki "birleşik kaplar" deneyinde olduğu gibi. Bütün elemanların, devinimlerin birbirini anında etkilediğinin altını çizer. Bu konuda F. H. Dağlarca ile yakınlığını belirtmeden geçemiyoruz. Dağlarca: "Evrendeki ortak solunum-birleşik yapı/Geçer gövdelerimiz/Birinden /Öbürüne" (*Uzaklarla Giyinmek* (*Sığmazlık Gerçeği*), Adam, İstanbul, 1990, s.7). Bu dizeler Anday'ın şu dizelerine yanıt verir gibidir: "Eceliyle öleni gördün mü/Yerin altında/Evet gördüm/Gece yatağında uyuyup soğuk su.içiyordu" (a.g.y., s. 98). Tabii, bu "yatağın" bizim uyuduğumuz "kuştüyü" yataklarla bir ilişkisi olmadığını söylemeye hacet yoktur sanırım. Bu, "yerin altında"ki, yer altı nehir yatağına benzer bir şey; bu "uyuma/içme" ise, hiçbir şeyin kaybolmadığı bu mükemmel çemberde "kendi kendini" beslemek... Şairleri, dipnotlarda birbirlerinin pınarlarından "soğuk su" içmeye bırakalım.

"ona", yine yapıntısal olan, "gözden önceki göz" olan Tanrı'nın "aşkın yeri" verir. Ya da bu yeri Kutsal Kitap'tan ödünç alır. Daha nicelerini nicelerinden ödünç aldığı, ve "Kitaba Ek"te borçlarının dökümünü yaptığı gibi... Ancak bu son borç aruştırılmadan kalır. Kör bir nokta gibi. Bu göz kör bir noktadır. Yazar'ın yazabilmek için gereksindiği kurmaca, yapıntısal bir yer: Söylem'in bu anında işgal edilen bir yerlem. Daha sonra söylemin ya da daha doğrusu şiirin topo-grafyası dönüşüme uğrayacak ve şair "ben" diyebilecektir.

Çok fazla riske atılmadan söyleyebiliriz ki, bu "gözden önceki göz", Felsefe'de, örneğin Husserl'in Görüngübilimi'nde (*Phénoménologie*) aşkın bilinci (*conscience transcendantale*) kuran aşkın ego'nun (*ego transcendantal*) yerine denk düşer. Peki, Anday'ın bundan haberi var mı; ya da haberi olmasının bir önemi var mı? Platon'daki "üçüncü göz" ya da "ruhun gözü" eğretilemesiyle (bunun bir "eğretileme" olup olmadığı kuşku götürür; çünkü bu durumda bir de bunun "doğrudan", "gösterilen"iyle tam bir uygunluk içinde olan bir "ad"ının olabileceğini varsaymış oluruz) Husserl'in "aşkın ego"su arasında ne tür bir ilişki varsa, bizce bu "gözden önceki göz"ün aşkınlığıyla Husserl arasında da öyle bir ilişki vardır. Yani, bir kez, kaynağı, kökeni, idea'ları, öz'ü, töz'ü varsaydığımız zaman, bunlara tanıklık edecek, bunlarla bizim ilişkimizi sağlayacak bir mercii, bir ulam'ı, bir kipliği, hiç olmazsa bir evre'yi, bir an'ı da varsaymak zorundayız. Burada, bu mercii, göz'ün işgal ettiği "yer"dir; ulamı bakış'tır; kipliği, şimdiliği içinde olan o ilksel olay (*événement initial*) üzerine di'li geçmiş zamanda tanıklık etmektedir. Bundan sonra yapılacak şey (bu, bütün bir Metafiziğin programı, erekbilimi), bu "olay"ın soyutluğu, elle tutulup gözle görülemezliği ölçüsünde, tasavvur edilebilme (imgelemin konusu haline getirilebilme) zorluğu boyutunda, ve de dil'in izin verdiği bir çerçeve içinde bu "mercii"nin tanımını biraz daha inceltmek, damıtık hale getirebilmektir. İşte "gözden önceki göz" tanımlaması, "kaşla göz arası" bütün bunları hesaba katmak zorundadır.

II. Bölümün 3. kıtasında Anday'ın dediği gibi:

> "Kaşla göz arasında oldu olan
> Birden bire ilk göz süreksiz ve anısız"

İşte "ilk göz"ün ortaya çıkış söylencesi; yani, "somut" gözün; "süreksiz" çünkü sürekliliğini kaybetmiş, ölümlü yani kokuşur hale gelmiş, "kaynak"tan kopmuş (aşmış); ama hâlâ "anısız", çünkü bir "ilk" söz konusu. Anday'a göre, bu öylesine "apansız" olmuştur ki "kaynağın" kendisi, yani "gözün gözü" bile şaşkındır. Kaybı önleyememektedir; ama son bir çaba sarfeder, kaybı önlemek, kopan'ı içine, geri alma için:

> "Tüyleri diken dikendir hayvanın

Işığın püsküllü atları şaşkın
Gözün gözü daha kocaman (...)" (s. 21)

"Gözün gözü" yalnızca şaşkınlıktan "kocaman" değildir, ama ufacık, hesap dilemez bir fazlalıktan doğan kaybı içine almak için. Hegel'in terimleriyle bu "gözün gözüne" ya da "gözden önceki göz"e, *Ursprung* (köken; kaynak) dersek, bu ortaya çıkan "ilk göz"ü de, belki Hegel'in bir tümce parçasıyla şöyle tanımlayabiliriz: *"Der sich aufhebende Ursprung."*[8] *Aufheben* sözcüğünü, Almanca'daki üç anlamını da karşılayacak şekilde "kaldırmak" sözcüğüyle çevirebileceğimizi düşünerek (ortadan kaldırmak: yadsımak veya saklamak; ve yükseğe, bir üst düzeye kaldırmak), bu "ilk göz" için "kaynağın kendini kaldırmış hali" diyebiliriz belki. Tam da bu "ilk göz"ün "anısız" olması olgusunun (kaynağı unutmasının), kaldırma sözcüğünün "saklama/yadsıma" anlamında içerildiğini de gözlemleyebiliriz. Ama biz başka bir "şey"in, bir "kaybın" ya da "artığın", "fazlalığın" peşine düşeceğiz.

"Kayıp", "Artık" ya da "Fazlalık" Sorunsalı

"Belli değil biz mi, doğa mı
Kimdi kim bu ayrılığı isteyen? (...)
Belki de bir sakar büyücü karı (...)
Ağulu, esrik bir göktaşı
Düşürdü bileziğinden
Çıldırmış evrenler artığı" (s. 20)

Yapıçözümümüzün bu anında, belki de çok daha önce görünür kılmamız gereken, metnimizi alttan alta etkileşim alanına doğru çeken bir başka "kaynak"tan söz etmemiz gerekecek. Bu "kaynak", Derrida'nın, *Marges...* içinde yer alan "Qual quelle –les sources de Valéry" adlı metnidir. Metnin başlığının yarısı Hegel'e bir göndermeyle Almanca, diğer bir kısmı Fransızca'dır. Derrida'nın Fransızca'ya çevirmeyi göze alamadığı Jacob Boehme'yi alıntılayan bir Hegel tümcesinden gelen bu iki sözcüğü Türkçe'ye nasıl aktarabiliriz? *Qual*, azap, ıstırap, karışıklık (kaos'a yakın bir durum; içinde acıların, kopmaların, yırtılmaların yaşandığı, doğum sancılarına yakın bir durum), *Quelle* ise

[8] Bkz. *Realphilosophie d'Iena;* veya J. Derrida, a.g.y., s. 339, dipnot.

"kaynak" sözcükleriyle aktarılabilir belki.[9] Başlığın bundan sonraki kısmı aldatıcı bir biçimde yalın, hatta beylik bir başlık, "akademik bir üslup" dedirtecek türden: "Valéry'nin kaynakları"...

Açıkçası, bizim şimdi Anday'ın şiirleriyle kurmaya çalıştığımız bir ilişki, doğum, ölüm yıldönümleri ve her türlü "konjonktürel" ya da beylik bahanelerin ötesinde bir düşünme çabası, Valéry'nin yapıtlarına ilişkin çok yetkin bir şekilde oluşturulmuş bu metinde. Ve bizim metnimizin de tartışılmaz "kaynağını" oluşturuyor. Ama ilginçtir, bu kaynağı su üzerine çıkarmaya yeltendiğimiz bu an, tam da başka bir kaynakla, Husserl'le, bir yüzleşmeye ayrılmamış mıydı? Yine kaynak bölünmesi, yine kaynak önünde bölünmeler... Derrida'nın bu metinde sıkça yinelediği gibi "ben yine işaretliyor ve çoğaltıyor(um) bölünmeyi" (a.g.y., s. 328)...

Şimdi, en ekonomik bir şekilde, Husserl'in "aşkın bilinci" ile Anday'ın şiirinin başında karşımıza çıkan "gözden önceki göz" tanımlamasının ilişkisinin ne olabileceğini Derrida'nın metni yardımıyla çıkarmaya çalışalım: "Saf bilinç" der Derrida, "Husserl tarafından tanımlanan aşkın bilinç gibi, dünya'*da* (*dans* le monde) olmadığı için, anlaşıldığı üzere (*ce qui va de soi*) ne bir beden tarafından kurulmuştur, ne de bir ruh" (s. 335). Yani, bu "aşkın bilinç" bir şey'*in*, bu dünya'*ya* ait bir şey'*in* bilinci değil; aynı, "gözden önceki göz"ün ya da "gözün gözü"nün de bir bedenin belirleniminden uzak olması gibi... bu "bilinç", ya da bu "neredeyse" (*presque*) bilinç, ya da bu "neredeyse bilinçdışı" (s. 336), kaynağın karşısına yerleşmiş bir başka kaynak. Aralarında eğer bir "ilişki" varsa, bu ilişki, Derrida'nın belirttiği gibi "hiç'le hiç'in ilişkisi, yani neredeyse (*à peine*) bir ilişki" (s. 335). Bir başka deyişle, bu "aşkın bilinç", ya da "saf bilinç", ya da "gözden önceki göz", ya da "evrensel zamir: ben" bir kaynak olmasına bir kaynak ama, bu kaynak bir *hiç* (*"cette source n'est rien"* (s. 335)).

Okuyucu belki bizi "sadede" davet edecek , ve soracaktır: "Sonuç olarak şu 'gözden önceki göz' var mı, yok mu, bir uydurma mı?" diye... Derrida'nın yanıtı, Husserl ve Valéry'den itibaren, bu tür bir "bilinç"in ontolojik (varlıkbilimsel) tutarlılık içinde kavranamayacağı, ve bu sorunun ancak "var ve yok" (*"existe et n'existe pas"* (336)) şeklinde yanıtlanabileceği olacaktır. "Uydurma mı?" sorusunu zaten daha önce yanıtladık gibi; bir "eğretileme"den ibaret olsa bile (yani ontolojik olarak varılacak yer"in olup olmamasından bağımsız olarak bir "dolambaçlı" –eğreti– yol sorunsalına yol açsa bile), bu en azından stratejik, düşünsel bir zorunluluk. Başka bir deyişle, varolan'ı, oluşmakta olan'ı (*devenir*), ontolojik olarak, *sonuna kadar*, bütün ilişkileri içinde, sonuna kadar geriye-ileriye götürerek tanımlayamayacağımız için (ki bunu "bilinç" dediğimiz, sınırlı, sonlu, *kurulan* bir şey olan bir "kategori"

---

[9] Hegel, "ahlaklılık" (*Sittlichkeit*), "ödev" (*Sollen*) ve "kötülüğün kökeni" gibi kavramları ele aldığı "pratik duygu" başlığı altında, J. Boehme'yi alıntılayarak şöyle der: "Jacob Boehme, kendiliği (*Ichheit*) doğanın ve tinin hem *azap* ve *ıstırabı* hem de *kaynağı* olarak anlamıştı." (*Précis de L'Encylopédie des Sciences Philosophiques*, çev. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1987, s. 263, § 472.

üstlenmiştir), ve de hep bir *fazlalığı, artığı* (*excès, excédent, surplus*), hesaba katılamayan bir artığı ya da bir *kaybı* hesap etmek zorunda kaldığımız, ve bunu düşünce "konusu" yapabildiğimiz/yapamadığımız için, adı ne olursa olsun "saf bilinç", "aşkın bilinç", "bilinçdışı", "üçüncü göz", ya da "gözden önceki göz" gibi kategorilere/eğretilemelere başvurmak stratejik-düşünsel bir zorunluluktur.

Dikkatli okuyucu, yapıçözümün bu aşamasına kadar beliren en değerli düşüncenin bir "hiç"ten çıktığını, hiç'in hiç'e olan ilişkisindeki bir fazlalık'tan, artık'tan çıktığını fark edecektir. Bizi Şeyh Galib'in şu "kaldı" redifine götürecek olan "artık": Anday bunun farkındadır. Yoksa "kaynak"tan, ya da şu kaynağa benzer "hiç"ten söz etmek olanaksız olurdu.

Tümüyle "yapıntısal", "kurgusal" bir alanda olduğumuz yinelemeye gerek var mı? Kaynağın "kendi kendisiyle" ilgilenmekten çok söylemin ona yaklaşabilmek, ondan beslenebilmek için nasıl örgütlendiğiyle ilgileniyoruz. Ama bu kurgusal alandan bilinç, görü hakkında bir şeyler öğrenmiyor muyuz? Bu "artık" nedir? Bilinci yapan "şey", ya da onun koşulu ise nasıl ortaya çıkıyor? Bu "gözden önceki göz" henüz bir bilinç değil; ne kendinin farkında ne de tam olarak dışardan ona gelenin. Şu üçüncü dizeyi, kendiliğinden anlaşılıyormuşçasına çabuk geçtik:

"Somut hayvanlar yürürdü hayvanlarla"

Buradan, en azından bir "ayrışmamışlık" düşüncesinin altının çizilmek istendiğini çıkarabiliriz. Korkunç bir "doluluk" (*plénitude*) imleniyor; "ağır bir zaman", "sürekli"... Hayvanlar kendi somutluklarıyla beraber yürüyorlar: Somut'tan çıkan yine dolayımsızca somut'a dönüyor; yani daha açıkçası, somut'tan hiçbir şey çıkmıyor. Bir hayvan düşünce'si, imge'si, somut hayvandan çıkıp ona dönmeyen, bilinç-için olan hiçbir şey yok. Korkunç bir içkinlik (*immanence*) hali; bir tanığın olmaması bundan iyi nasıl anlatılabilir? Oysa şair, bu "zaman"ın (eğer buna "zaman" denebilirse) "gözden önceki göz *için*" olduğunu söylüyor. Ama bu ifade bir tanıklığın, bildiğimiz anlamda "bilinçli" ve yalnızca insana özgü bir kategori olarak, bütün inanç dolayımlarından geçen bir "şahadet"in ya da bir "müşahede"nin olduğu anlamına gelmiyor. Ancak, tümüyle yapıntısal bir "saf bilinç" söz konusu olabilir, kendi bilincinde bile olamayacak bir mercii. Bütün varlığı, bildiğimiz "ben"in, "bilincin", ya da "göz"ün işlevlerinin değillenmesinden, yadsınmasından oluştuğu için "saf", ya da "saflaştırılmış", ve tam da bu yüzden (bu "-tırılma" yüzünden) bir o kadar da "kirli, "karma", "karışık" ve kaotik...

Bu "varsayılan", hakkında ancak birer ad'dan ibaret olan eğretilemeler kullanarak konuşabileceğimiz bir kaynak: Saf olduğu oranda da kirli. To-

polojisi, zaptedilemez yerlem'i Tanrı'nın yeri'ne benzediği/benzetildiği oranda da "tanrısal", varlıkbilimsel (*onto-théologique*) bir kirlenmeye uğramış...

Derrida, Husserl'den itibaren, belki ona karşı, şöyle yazar bu "aşkın bilinç" üzerine: "Eğer yapabilseydi, (bu bilinç) kendini, kendisi üzerine dönebilen her şeydeki bir fazlalık (*excès*,artık) olarak hissedecekti" (a.g.y., s. 335). Bu, kapalı gibi görünen tümce, Anday'ın sorunsalında bizce tüm açıklığını kazanıyor. Yani, bu kendi somutluklarıyla bitişik hayvanların içkinliğinde bir "kopma", dünya-için olamadan kendi üzerlerine olan bu dolayımsız dönüşte, dönemeyen bir *fazlalık*, bir soyutluk ortaya çıksaydı, bu bilincin *payı* olacaktı.

Anday bunu, başka bir metinde, ne düşsel ne de gerçek olan bir şeyin peşine takıldığı, ve görüngübilimsel bir taslağını verdiği o harikulade metinde açıklıkla ifade etmiştir.

> "Payım yoksa ben de yokum"[10]

Bağlamı içinde alıntı şöyledir: "Herakleitos, 'o hiçbir şey bilmez, gece ile gündüzün aynı olduğunu da' demiş Hesiodos için. Ne geceden günü, ne de günden geceyi çıkarabildim. Payım yoksa ben de yokum. Ama Tanrı'ya hiç özenmedim."

Ayrışmamışlıktan "Kopma"ya/Fücur Yasağından Yasağın "Kaldırılması"na (*Aufhebung*)

Yukarıda, Anday'ın "Tanrı'nın yeri'ne göz diktiğini" ima etmiştik. Şimdi de onun "ama Tanrı'ya hiç özenmedim" diye itirafına tanık oluyoruz. Ama bu "payına razı olma" tavrı insanın mıdır? Bu "pay", "artık", bince düşen "fazlalık" yoksa, insan da yoktur. Tanrı ise paylaşmayandır, pay'ı olmayan; burada bir bakıma "bütün"ün (*totalité*) kendisi... ama payı'nı talep etmede insan hep kendini bu "Tanrı'yla, "bütün"le karıştırır. Bu yüzden Anday, bir başka şiirinde ("Göçebe Denizin Üstünde"), "insan daha da çoğunu isterdi" diyecektir (*Kolları Bağlı Odysseus*, s. 53); yani, daha çok bilinç, daha çok "artık", "fazlalık"... İnsan'ın Tanrı'sı, bilinç'ten çıkan Tanrı da, bu "artık"lardan oluşan çöplükte yerini alır; yani, kaynağın kendisi olarak, kaynakta kendisi olarak, kaynakta bir bölünme olarak, "gözden önceki göz" ile onun karşısına dikilen, onun tarafından *yutulan* (*envaginement*) "dünya" olarak. Bu anlamda kaynak'la mutlak, dolayımsız bir ilişki kurmak, kaynağın kaynağına, yani rahmine girme, *fücur*'la özdeş sayılabilir. Dolambaçlı yollardan (*Kehre; détour*) kaynağa

[10] "Öğle Uykusundan Uyanırken", *Ölümsüzlük Ardında Gılgamış*, Adam, İstanbul, 1982, s. 36.

"arkadan" yaklaşmak da, bu durumda Sodom yasağına denk düşer. Bu "anthropomorphisme" (insanlaştırma) yadırganabilir belki ama, eğer kaynak ile olan ilişkimizde bir kaldırma (kaynak'tan yükselme) (*Aufhebung*) iddiasıyla uğraşıyorsak, bu *Aufhebung*'u tersinden okumanın, bu "kaldırma"yı alçaltmanın da tam sırasıydı.[11]

İşte kendi antropomorfist kozmogoni'sinde, "Kolları Bağlı Odysseus"un I. Bölümünün, 3. Kıtasında, "geçişsiz fiil"den "*geçişli* fiil" yapmıştır Anday:

Evreni tostoparlak uyur böcek (s. 10)

"Bir şeyi, ya da birisini uyumak": Böyle bir sözdizimi, geçişli fiil/geçişsiz fiil ayrımını yapan hiçbir dilde mümkün değildir. Ama Anday, burada, dil'den ve göz'den önceki, hiçbir şeyin henüz hiçbir şeyden kopmadığı, ayrışmadığı, ama "kaynaşmış" olduğu "kaynak" durumunu hikâye etmektedir. Fücur yasağını (*inter-dit*) bize diyen bir dil olması için önce bir "şey" ile bir başka şey'in karşılıklığını varsayan bir "inter" (ara) kategorisi olmalıdır. Ayrışmamışlık, kopmamışlık, süreklilik (belki de Anday buna "yabancılaşmamışlık" terimini daha uygun görüyor) düşü, bir ilksel fücur'u (*inceste primordial*) betimler gibi görünen bu dizeden daha mükemmel bir şekilde nasıl canlandırılabilirdi?

"Tostoparlak" imgesinde de anıştırıldığı gibi, bir tespih böceği gibi, kendi üzerine mükemmel bir çember çizmek üzre katlanan (*auto-fellation*; Derrida: a.g.y., s. 344) böcek, orada kendi "kuyruğu"nu bulacağına "evren"i bulmaktadır. Çember o derece mükemmel, ayrışmamışlık o kadar tamdır ki, bütün olası tanığı, dış gözlemciyi kıskançça dıştalarcasına "evren"le "böcek", fücur'la birbirlerini doğurma arası bir ilişki içindedirler. Bu, "neredeyse" bir ilişkidir. Çünkü tam bir "ilişki"den söz edebilmek için, ayrışmış iki şey varsaymak gerekir. Burada ise, ayrışmış bir dille ayrışmamış bir durum üzerine düşlemek istemektedir şair. Bu olanaksızlık, bu mütekabiliyet yokluğu yazıya geçmektedir.

"Evreni tostoparlak uyur böcek
Düşünde gökleyin kocaman
Gök mü yoksa böcek mi önce
Duruşur bir anda geçmişle gelecek (...)
Düşle gerçekleyin iç içe" (*a.g.y.*)

Kıta'nın son dizesi, bütün bunların bir "böceğin" düşünden ibaret olduğu ihtimalini de ortadan kaldırıyor. Çünkü düş ve gerçek de henüz ayrışmamış. "Gök mü yoksa böcek mi önce" sorusu bile sorulabilir bu durumda. Acaba,

[11] Her ne kadar Anday, "Bitsin, insanlaştıramam nesneleri" (s. 80) diye yazıyorsa da, bütün şiirinin bu antropomorfizm'e dayandığını itiraf etmiş oluyor. Ya da bkz. "ben tek başıma yansıyorum bütün biçimlere/Ve şaşı diplerine suların" (s. 52)...

böcek, bir ipekböceği kozasını örer gibi evreni yaratmış olabilir mi? Bu "evrensel tohum" ihtimali, göğün ya da evrenin böceği yaratınış olma ihtimalinden daha delice görünmüyor burada.

İhtimallerin en delicesi, birinin kendini bir dış gözlemci olarak kurup, kaynak üzerine mecazlarla yazması: İmkânsız dahilinde. Üstelik, evrenle böceğin dışarı bir şey sızdırmayan o tasvirinden sonra bile, bu çemberin dışında kalabilen bir kaynak-gözlemci'yi varsaymaya devam edebiliyoruz. Oysa tasvirin kendisi bu gözlemciyi (müşahede'yi ve şehadet'i) yadsıyor.

"Saf bilinç", bu "yazan özne"nin işgal ettiği yer'i nasıl alabiliyor, kendini nasıl yazan özne olarak kuruyor? Bu değişmece'nin, mecaz'ın (*trope*) nasıl oluştuğu üzerine Derrida şöyle yazıyor: "Kendi kendini sahneye koymaya muktedir olmayaraktan, saf bilinç, demek kendinden hiçbir imgeyi kendine veremez. Ancak bunu, eğer eski ve fark edilmeden kalan bir imgeyle bu bilinçten hemen bir göz ve bu kaynaktan da bir seyirciyi yapıldıysa söyleyebiliriz. Kaynağı, yasak olan şeyi, konuşmak için önce onu bir mecazla *döndürmek*, onu görmeye sunmak, ona görülecek bir şeyler sunmak gerekti. Mecaz (*trope*; Yunanca'da *tropos*: Döndürme – M. B.) konuşma'ya değil, ama önce görme'ye ilişkindir. Daha doğrusu, yasağı kör bir şekilde söyleyebilmek için görünmeyen'i, yalnızca söylenen'i görmeğe tekabül eder." (a.g.y., s. 338)

Kaynağı konuşmanın, kaynak üzerine, kaynak'*tan* konuşma ile karıştırılmak zorunda olduğunu görüyoruz. Kaynak'la kaynaşma onu *döndürmekten* geçiyor. Kaynağa geri dönmek, içinde kaynaşan yılanlardan, ahtapot imgesindeki Medusa'dan (*qualle*; Alm.) korkmadan, "taş kesilmeden" (*méduser*; Fr.), ona yaklaşabilmek, aynı zamanda en büyük yasağı da çiğnemektir. Burada *körleşmeden* atılacak tek bir adım yoktur: Körleşmek ve körleştirmek, eğretilemeler mecazlar, döndürmeler ve "kaldırma"larla (*Aufhebung*) yasağı ortadan kaldırmak, yasağı ve birleşme'yi (*coïtus*) dayanılır, kabul edilebilir kılmak gerekir. Bu sürekli körleşme ve "kaldırma"lar nedeniyle belki kültürümüzde "kaynaklara, kökenlere dönüş", yasak olmak şöyle dursun, olumsuz hiçbir yananlama sahip değildir. Aslında burada söz edilen hukukî bir yasak değil, ontolojik, tanıklık sorunsalının içerdiği, "gibi yapma" dışında (körleşme/körleştirme'yle "görme"ye sunma) olanaksız olanaklı olduğuna göre; yani, "tanıklık" (kurumsal ya da kurum-dışı) *var* olduğuna göre, sorun ontoloji'nin bir konusu (yani, bir *ontoloji ihlali*) olmaktan da çok uzaktır.

Bu açıklamalardan sonra, biraz önce kullandığımız, aslında hukukî olmaktan çok antropolojik olan "fücur" (yasağı) teriminin, bizim tarafımızdan yapılan, kişisel bir yakıştırmadan öte bir anlamı olduğu anlaşılmıştır sanırım. Anday'ın evreninde her şeyden önce kimin kimi, neyin neyi doğurduğu belirlenemez olduğu için fücur kaçınılmaz bir gerçek gibidir: "Bu yüzden olacak, analar (çünkü çok anamız vardı) saçlarını yolarlardı" (Anday, a.g.y., s. 39). Ancak, Anday'da kaynak-doğa imgesi "doğuran ana" imgesinden çok "çocuk" ya da "çocukluk" imgesiyle verilir. Anday için "çocuk", hangi

dönemde olursa olsun kaynağa daha yakın olandır. Ve bu söylenebilirse eğer, kaynağın *ilk* tanığı... "Kitaba Ek"te şöyle yazıyordu: "Kişinin, doğa dilinden anlaması. Ben bunu çocukluk dönemi için düşünmüştüm" (a.g.y., s. 12)

Ve sonra, o korkunç "kopma"ların, "ayrılma"ların tasvirine ayrılan trajik II. Bölümün ilk dizesi:

> "Büyüdük çocukluğumuzdan
> Büyüdükçe tarihe usulca
> Biz bir yana, doğa bir yana" (1985: 19)

Sonra, "Öğle Uykusundan Uyanırken"in şu bilmecemsi sözleri: "Tanrım, bizi çocuklar dünyaya getiriyor!" (a.g.y., s. 35), ve biraz ötede, "çocuklarımız bizden önce vardı" (a.g.y., s. 37)...

Öyleyse, Anday'da "kaynağa yaklaşma"nın, çocuğa, çocukluğa yaklaşmadan öte bir anlamı olabilir mi? Şair'in kaybettiği "çocukluk dilini" yeniden bulmaya çalışması: Burada "çocuklar için edebiyat açıklamaları" türünden beylik, sıklıkla da akademik bir ifadeye gerek var mı? Bizi ilgilendiren şey, burada, kaynağı ararken "çocuk"la karşılaşmamız. Yine kaynak bölünmesi, yine "ek"e fırlatılma... Anday'ın bir şiirin yazdığı gibi:

> Sen bir kök olursun ben anlamsız bir ek (a.g.y., s. 87)

"Kopuş"ların, "ek" haline gelmelerin, "doğanın karşısında bir başka doğa" (1985: 19) oluşturmaların şiirini yazan Anday için "çocuk" ile "ek" özdeş değildir. Ama "çocuk" belki "ek" haline gelmede bir adımdır. Bir etap. Eğer bu yabancılaşmada daha da kopuş içine girmek istemiyorsa tekrardan "kaynak" ile değişmece (döngüsel yer değiştirmece) oyununa ("fücur"?) girmelidir.

Hegel, yukarıda alıntıladığımız tümce parçasını, *"Der sich aufhebende Ursprung"*, tam da "çocuğu" tanımlamak için yazmıştır: "Kaynağın kendini 'kaldırmış' hali." Bu "kaldırma"da bir "kopma", "yadsıma" varsayıldığı gibi, "gizleme" (kaldırıp saklama) de varsayılıyor. O halde bu "kaynağın" kaldırılması, yükseltilmesi, hem "fücur"un önlenmesi (ona karı alınan bir önlem) hem de "fücur yasağı"nın bir bakıma "kaldırılması" anlamına gelmiyor mu?..

"Körlüğümüzün Öğretisi"

İlginçtir. 1. Kıtadaki "gözden önceki göz"den 3. Kıtadaki "ben"e nihayet geldiğimizde şiir hemen "ayna"yı devreye sokuyor. Şiirin topo-grafyasında "ben" nihayet ortaya çıkmıştır. Ama kopma tam değildir henüz.

"Bildik bakışları ile süzerdi beni
Aynasında sarılaştığım nehir" (a.g.y., II)

"Ayna" bir ikiliğin ortaya çıktığının altını çizer. "Nehir" ile "ben" arasındaki "doğurganlık" anının içkinliğinden çıkılmış, araya "ayna" girmiştir: Ama "bakışlar" henüz "bildik"tir. Buradaki birinci dizeyi Baudelaire'den ödünç aldığını yazmıştı Anday (a.g.y., s. 45). "Bildik" sözcüğünü Fransızca'daki *familier*'nin karşılığı olarak kullanmıştır. *Familier*, bir "akrabalık" ilişkisini de hem açık hem gizli bir şekilde içeriyor. "Ayna"nın işlevi, burada, "akrabalık" ilişkisinden gelen bir döngüselliği kurmak, tam yansıtına'yı sağlamak olduğu halde, *ikiliği* yeniden anımsatmaktan, ikiliği iki kat artırmaktan başka bir işe yaramaz. Valéry'de aynı sorunsal üzerine yazan Derrida şöyle ifade eder bunu: "Ayna'nın araya girdiği her yerde, Valéry'nin metninde Narsissus'un sahneye çıktığı her defasında, kaynak, aynanın etkisiyle kendini ancak iki kat kaybederek yeniden bulabilir" (a.g.y., s. 339).

Anday, bunun en az Valéry kadar farkındadır. Şu dizede Valéry ve Rimbaud yan yana dururlar adeta:

"Gören göz görülen gözse
Ben başkasıyım" (Anday, a.g.y., s. 54)

"Ayna" imgesiyle araya giren "öteki"nin varlığı "ben"in başkalığını, kendisi için bile, (iki kat) artırmaktan başka bir işe yaramaz. Aslında, "ben başkasıyım" değil ama, "ben başkasıdır" (*je est un autre*) diyen Rimbaud, bu "başkalığın" altını daha iyi çizer.

Bu 3. Kıtada, nedense "bildik bakışlar" ile "acıkmış bir güneşin öğle dikenleri" bir tezat oluşturur:

"Acıkmış bir güneşin öğle dikenleri
Çıngıraklarla havayı titretir
Tanrısal uykularımı bilerdi" (*a.g.y.*)

Medusa, ("çıngıraklı") yılanlar yakındadır. "Ben" kaynaktan kopmuş ama ondan gerekli mesafede durarak ("bildik bakışlar"), "acıkmış" bu kaynağın da tekrar *yemi* olmak istememektedir. Doğa hem doğurmakta, hem de doğurduğunu tekrar geri almak ister gibidir (*envagination*). Doğum acılarına, sancılarına pişmanlık da mı karışmıştır?[12] İşte, bir başka dilde, Almanca'da, bu

[12] Yunan Mitolojisi'ne göre bir "altın çağı" simgeleyen tanrı Kronos'un, bir mucize eseri kurtulan Zeus dışında bütün çocuklarını parçalayıp *yediği* bilinir. Yamyamlıktan çok *envagination* diyebileceğimiz bu durum Anday'ın I. Bölüm'de betimlediği şeye benzer: "Duyular eski ağalarımdı benim/Her gece bütün kuşlarını yiyen" (1985: 18), diye yazan Anday bu evrenin ilklerine ait bir "karanlığı", "dışarı çıkamama" durumunu, ya da "tereddüt"ü betimler gibidir. Zeus, kronos'un yuttuğu bu tanrıları bir bir dışarı çıkaracaktır (payını isteme: bu, ilk "fark"). Bunlardan biri de Polyphemos'un babası tanrı Poseidon'dur. Polyphemos, Kiklops'ların en vahşisi, insan etiyle besle-

paragraftaki düşünceler, şu neredeyse eşsesli üç sözcükle verilmiştir: *Qual* (acı, azap); *Quelle* (kaynak; *quellen*: fışkırmak, şişmek, büyümek, ortaya çıkmak); *Qualle* (medüz)...

Ancak hemen belirtelim ki, Medusa imgesini Anday doğrudan kullanmaz. "Acıkmış bir güneşin öğle dikenleri" ve "çıngıraklar" imgesini biz Medusa imgesinin kültürdeki dönüşümleri olarak okuyoruz. Bu imgeden bir "denizanası", bir "rahim/göz" yapan da bu kültür. Ama bu "rahim"den çıkan ışın-yılanların ("öğle dikenleri" ya da "ışığın püsküllü atları") "acıkmış" olarak nitelenmesi Anday'a ait. Anday'ın hakkını Anday'a verebilecek miyiz? Bunlar, Anday'ın "güneş"i bir kaynak olarak gördüğünün yeterli kanıtları mı? Kanıt belki başka yerden gelecektir: "Göçebe Denizin Üstünde"nin ilksöz'ü:

> "Tam konuşmaya başlarken
> Güneş açmasın mı" (a.g.y., s. 48)

"Güneş" burada, "konuşan özne"nin kaynağa bağlılığını güvencelemek istercesine parıldamaya başlamıyor mu? Doğa'dan kopmuş, "yabancılaşmış" özne, en büyük kaynağın, "güneş"in desteğini bulunca, daha güvenle titreştirmiyor mu *ses*ini?.. Bunlar, yalnızca söylencelerle taşınan kültür(ümüz)ün değişmezleri değil, ama Derrida yapıçözümü'nün de Batı Metafiziği'ni didiklerken karşısına çıkan ilk eğilimler, işaret ettiği belli başlı tuzaklar ("sesmerkezcilik", "sözmerkezcilik"; *logocentrisme*)... Anday kaynağı tanımlarken ortaya çıkan *fark* nerededir? Kültür tarafından taşınan o iz'e bir "ikircikli direnç" varsa bu nerede yuvalanmıştır?

İşte, Anday'ın "güneş"i (ışığın saltanatı) tam bir kaynak olarak görmediğinin kanıtını hemen "Öğle Uykusundan Uyanırken"deki bir tümcede bulabiliriz. Ama bu "kanıt", ya da "karşı kanıt" söylemin karmaoluşsal (*hétérogène*) bir yapıda olduğu olgusunu çürütmeye yetmeyecektir:

> "Şiir baş dönmesinden başka nedir ki! Anlaştığımız dilleri bulana lanet olsun! Ağacın çok eskiden başka bir adı vardı. Yalnız o bilir. İnsan doğayı kırbaçlayıp susturdu. Bu oyunu ona oynayan güneştir. *Körlüğümüzün Öğretisi.*" (Anday: a.g.y., s. 38, *abç.*)

Zaten burada, bütün metin, bu "körleşme"ye ayrılmıştır. Körleşmeyle görme arası, gerçekle düş arası bir şeyin betimlemesine... Anday burada "üçüncü göz"ü çalıştırır; "söz"ün, "göz"ün yetersizliğinden yakınır (*a.g.y.* s. 33). Bu metnin yapıçözümünü başka bir çalışmaya bırakarak yalnızca şunu belirtelim: Anday'ın buradaki yazısının bilmecemsi dokusu, birden, sona doğru, "kadın" imgesinde parlar, çözüme ulaşır. "Körleşme", kadın karşısında körleşme'dir. Oysa Anday'ın "Altın"ın parıltısı, onun büyüsü üzerine

---

nen bir "tepegöz"dür (yani, bir bakıma, tin'le ya da *logos*'la beslenen sokratik "üçüncü göz"ün "kaldırılmamış", *Aufhebung*'a uğramış hali). *Odysseia*'nın 9. bölümünde, Odysseus'un Polyphemos'un gözünü oyduğu söylenir (payın bir kez daha talebi: bu da "ikinci" fark belki).

düşündüğünü sanarken, birden metin "kadın" imgesinin parıltısında, güneşi, ışığı yadsıyan imgesinde (onun "değişim değeri", duyulardaki "meta" değeri?) ışır:

> Gözlerimi kapıyordum. Fakat asıl istediğim görmekti, karşımda, dışımda görmek. Bundan haberi yoktu onun. Demek taşıdığı öteki şeyi bilmiyordu. Bilmiyor muydu? Onda olmayan bir şeyi, ötekini ben mi yaratıyordum yoksa? (Anday, a.g.y., s. 49)

Lacan'da olduğu gibi, aşk eğer "sahip olmadığımız bir şeyi verebilmek"[13] olduğu kadar, öteki'nde olmayan bir şeyi de talep edebilmekse, Anday'ın dediği gibi, "anlaştığımız dilleri bulana lanet olsun!" Bu bir "baş dönmesi", aynı "kaynak" önünde olduğu gibi...

Anday "Cinsel İlişkiye Övgü" adlı şiirinde, bir "övgü" düzmekten çok, acı bir gerçeği dile getirir gibidir:

> "Sevişmek yabancılaşmaktan
> Başka nedir? Bakılan yerde kadının
> Kendinden başkası" (a.g.y., s. 69)

Ama yine de bu şiir bir övgü'dür; sonluluğumuza ve bununla yetinmeyişimize, insanlık durumuna, acı gerçeğimize övgü... Kaynak karşısındaki durumumuz da budur: "Bakılan yerde (kaynağın) kendinden başkası... "Kaynak önünde bu körleşme, bu dolambaçlı yola *sapma* dışında bir şey mümkün değildir. Öz'lere dönüşün, kaynak'lara dönüşün, kendine dönüşün, "sapma"dan "sapkınlıktan" öte bir şey olmadığı nasıl anlatılabilir? "Anlaştığımız dilleri bulana lanet olsun!" Ama bu dil dışında anlaşamadığımızı bile tanıtlamamız imkânsız olurdu.

Odysseus ve Boş Bir Mezar Olarak Kaynak

"Kolları Bağlı Odysseus"un dört bölümden oluştuğu düşünülürse, öteki bölümlere ve anday'ın başka şiirlerine ufak göndermeler dışında, esasen I. Bölüm'ün ötesine geçmedik diyebiliriz. Bu "kolları bağlı" deyiminin, Odysseus'un kendini geminin orta direğine bağlatmasından çok onun "elinin mahkûm" olmasından gelmiş olacağını belirtmekle yetineceğim burada.

---

[13] "Aşk"a dair Lacan'a atfettiğimiz (*Ecrits*, Gallimard, Paris, 1966, s. 618) bu gramer dışı ve mantık dışı "mantık", gerçekte hiç de "modern" bir düşünce değildir. "İyiliğe" ilişkin olarak önce Plotinos tarafından dile getirilmiştir (bkz. örneğin , J. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993, s. 1). Ayrıca, Heidegger'in *Holswege*... adlı kitabında da bu düşünceye rastlayabiliriz ("La Parole d'Anaximandre", in *Chemins*..., Gallimard, Paris, 1962, s. 202 ve devamı ve 290). "Verme" sorunsalına ilişkin bkz. genel olarak, Derrida, *Donner le Temps*, I, *La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991, ve özellikle bu bağlama ilişkin olarak, s. 12-13.

Odysseus adı ve yazgı, bu kültürde bir ve aynı şeyi imlerler. "Eli kolu bağlı", "eli mahkûm" deyimleri de yazgıyı... Herkes kendi yazgısını, ikili bir zorunluluğa (*double bind*) uyarak, kendini önceleyen iz ve farklılık ulamlarından geçerek yazmakla yükümlüdür. Odysseus, "Küçük Asya"yı, Truva"yı, fethe çıktığı için değil, ama bu yolculuğunda aslında evinden hiç çıkmadığı, yolu hep tersinden aldığı için "sömürgeci"dir. Truva'dan önce kendi "kaynağını" sömürmüştür: "kendi kafasında kurulu" bir kaynağı... Bu İthaka'dır. Eğer Anday, bunu şiirinde, şu dizelerle açıklıkla ifade etmiş olmasaydı, onunla aynı tutkuyla ilgileniyor olmayacaktım sanırım:

> "Oysa İthaca'yı hiç görmemiştim
> Penelopeia yoktu, Telemakhos da
> Ama İthaca kafamda onlardan kurulu idi" (1985: 42)

Demek ki, kafamızı bunca kurcalayan kaynak bir "kurmaca"ymış. İçi boşmuş. Anday'ın daha sonraki bir kitabında ifade ettiği gibi:

> Bir mezar gördüm içinde kimse yok[14]

Bir "kurmaca" olarak, bağımsız(laşan) im olarak, kaynak içi boş bir mezardan başka bir şey değil. Eğer onu "içi dolu", canlı bir "ruh"u taşıyan bir mezar (*sôma*) olarak tanımlasaydık, yazımızın başında dikkati çektiğimiz, en büyük tuzaklardan birine (yani, en klasik anlamda bir im [*sêma*] tanımına) düşmüş olurduk.

Bütün "kaynağa dönüşler" de bu boş mezar'ın içini doldurmaktan, "kendimiz-için" yapmaktan (mezarımızı kazmaktan) öte bir anlam taşımıyor. Ve bütün bu süreç de, başka "boş mezar"lara saldırmaktan, onları yağmalamaktan geçiyor. Ama "yazgı"ya karşı da yazılabilir... Özellikle de "yargı"ya karşı...

---

[14] *Yağmurun Altında*, Adam, İstanbul, 1995.

VII. Bölüm

Necatigil'in Şiirlerinde İçeri/Dışarı Sorunsalı: Ölü Çizgiyle Sınırda Yaşam

"Anlamak mı yok öyle şey yaşarken" (II,26;1960)[1]

Felsefe ve bir "ele avuca sığmazlık" olarak dışarı:

Klasik Felsefe, genel'in bilgisi, tikel olanla bile onun tümele, genele "geri götürülebilirliği" ölçüsünde ilgilenen, tikel'i genel olarak ele alan bir bilgi üretme veya düşünme biçimi olarak kendini kabul ettirdi. Bu yüzden belki, şiirsel söz'ün, ya da daha kesin olarak, imgelerin kısmiliğinin tekil bir örgütlenişi olan şiirsel metnin, Felsefe karşısında hep bir dışarıdanlığı, indirgenemez, Felsefe tarafından tümüyle kuşatılıp fethedilemez bir dışsallığı, ele avuca sığmazlığı söz konusu olmuştur (hemen geçerken not edelim ki, bu "silik" antropolojik "el" imgesi, "ele alma" –tematize etme–, "ele avuca sığar hale getirme" genelliğin bilgisi olan Felsefe'nin hep üzerini çizmesi, silmesi gereken, karşısında körleşmek zorunda olduğu bir imgedir -Felsefe'nin "el"i var mıdır, varsa bu "el" nedir? "Kavram", Felsefe'nin "eli" midir?). Felsefe'ye dışsal olma şiirsel sözle sınırlı kalmaz, bütün "duyulurun alanı", değişkenliğin,oluş ve akış'ın hüküm sürdüğü öteki alanlar da –bu alanlar yine Felsefe'ye ait, onun tarafından tematize edilmiş alanlar olsa da–, bu arada neredeyse "harfiyen", ya da sözde ilk anlamında "dışarı"yı imleyen *sokak* karşısında da Felsefe, çoğunlukla bir özduygulanım (*auto-affection*) süreci içinde "avcunu yalar" (belki aynı "oral" döneminde bir bebeğin bulduğu her şeyi ağzına götürmesi ve dünyayı henüz bir "içeri alınabilir, sindirilebilir, böylece de dışşallığı giderilebilir" bir ötekilik ala-

[1] Behçet Necatigil'in şiirlerine olan göndermelerde, *Bütün Eserleri; Şiirler I* (1981), *Şiirler II* (1982), *Şiirler III* (1982), Cem yayınevi, İstanbul, baskısı kullanılacak ve yalnızca cilt ve sayfa numarası, bazen de şiirin ilk yayımlanış tarihi belirtilecektir.

rak alımladığı bir anda sindirilemez, öğütülemez şeylerin farkına varıp bu dışsallıktan ilk kez umutsuzluğa düşmesi gibi).

Felsefe'nin bir "biçim" olarak insan'ı icat etmesi (Necatigil'in şiirsel söyleninin bir anında da, örneğin, "Özlediği belki de ben *biçimi* bir yerdi" denir; demek o da bu "biçimselliğin" ve kurucu *instance*'ın, mercii'in "dışsallığının" farkındadır) nasıl, Foucault'nun belirttiği gibi, oldukça geç bir dönemde söz konusu olmuşsa, "sonsuzluk"-olarak-dışarıya, yani aşkınlığa (bu alan aslında teolojik-varlıkbilimin "içeri"sini oluşturur) geri götürülemeyecek bir alana, Tanrı'nın imgesinde olmayan, hatta "olmak'tan başka türlü" (Levinas), tözsüz bir oluşa açılması da oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Ama bunun bedeli şudur ki, nasıl Foucault (Nietzsche'den sonra) insan'ın bir biçim olarak icadının kaçınılmaz olarak onun kayboluş ufkunu da ortaya çıkardığını belirtmişse,[2] Felsefe'nin bu açılışı da onun (bir teolojik-varlıkbilim olarak Metafiziğin) kendi kayboluş ufkunu göstermekte gecikmemiştir. İşte, 20.yy. felsefeleri; Metafiziğin bir "*Destruktion*" (yıkma) projesi olarak Heidegger, sonra bütün indirgenemez farklılıklara rağmen derridacı "*déconstruction*" (yapıçözüm), foucaultcu arkeoloji ve jenealoji, Deleuze ve Guattari'nin göçebe düşünceleri ve belki de bütün Fransız ekolü dediğimiz şeyi beslemiş olan "dışarının düşüncesi"yle bir Blanchot, vb. (Metafiziğin bu tamamlanışının veya açılışının yöneldiği başka stratejiler de vardır –örneğin İnsan Bilimleri veya Sosyal Bilimlerinkiler– ki bu açılış, denilebilir ki, Devlet Bilimlerinin, *Staadtwissenschaften*, kapma aygıtları tarafından kapılmış, başka bir deyişle açılış, dışarı ile ilişki bir kapatma biçimine dönüşüp, pozitif bilimlerin kapalı "içkinlik uzamına", ya da "insan herşeyin ölçüsüdür"deki ölçüsüzlüğün biteviye, ortalama ve "zararsız"/"faydasız" akılcılık uzamına kapatılmasıyla sonuçlanmıştır.)

Dışarı'ya penceresinden bakan Felsefe'nin Evi; *Mağara, Camera obscura*

Şüphesiz Kant, Foucault'nun da belirttiği gibi "Aydınlanma Nedir?" sorusunu, güncel, politik ve Avrupa konjonktürüne değgin bir soruyu Felsefe'*nin* yaparak (onun içine alarak) bu yolu açmıştır. Hegel de "spekülatif idealizm"den çıkıp ya da başını kaldırıp penceresinden baktığında İena sokaklarında Napoleon'un ordularını görünce, tarihteki devinimi içindeki *Geist*'ı gördüğüne inanmıştır: bu, onun öznel bir hayal görücü ya da "hayaletlere" (yürüyen tinlere) inanan biri olduğu için değil, ama sokağa spekülatif Felsefe'nin *evinden* baktığı içindir. Yine de onu sıradan bir halüsiyasyon görenden ayıran şey, görmek istediği veya gördüğü şeye bilmediği bir nedenden veya kökenini bilmediği bir inançtan değil, ama spekülatif çalışmasının ardından –bilerek– inanması, inanmak iste-

[2] M. Foucault; *Les mots et les choses*; Gallimard, 1966, Paris, s. 398. Ve buna ilişkin olarak G. Deleuze'ün yorumları : *Foucault* ; Minuit, 1986, Paris, s. 131-141.

mesidir. Ama her iki durumda da bu dışarı'yı içeri'ye bağlamanın, bağımlı kılmanın bir yoludur.

Demek Felsefe'nin bir "el"inin olduğu kadar bir de "ev"inin de olduğunu iddia edeceğiz. Platon, bir "mağarası"nın olduğunu daha önceden haber vermişti; bu anlamda daha Platon ya da Felsefe bu günlük inançların (*opinions communs*) ya da mağaranın dışına çıkmıştı. Mağara'yı bir mağara, bir kapanma (*clôture*) olarak ancak onun dışına çıkmış biri betimleyebilirdi. Ama çıkış (*exode*) bir başka mağaraya, Felsefe'nin "*camera obscura*"sına kapanma (çokluk dünyasını idealar kuramına, bir modele bağımlı kılma; "dışarı"nın tersine dönmüş imgesi) (*clôture de la metaphysique*) adına mı gerçekleşmişti? Deleuze'e göre, bilindiği gibi, daha Platon, platatonculuktan çıkışın görüngelerini veriyordu. Demek çıkış, bir defaya mahsus olarak gerçekleştirilebilecek cinsten değil. Mağara içinde mağara. Felsefe tarihi, belki bir evden çıkışlar, kaçışlar silsilesi; ama bir o kadar da eve dönüşler, hisse kapılması, (deyimin ikili anlamında : "ders çıkarılması" ve "öz-duygularının" yeniden sağlanması, sağlamlaştırılması anlamında) gereken itiraflar, günah çıkarmalar (*aveu; repentir*) silsilesi... "Eve dönmek istemiyorum" modern söylencesi de çoğu kez bir "kendi benliğimi – daha iyi– bulmak istiyorum"un, bir *cogito*'nun itirafına dönüşebilir.

Demek bir "içeri düşünce" ile bir "dışarı düşünce" sakince birbiriyle karşıtlaştırılamaz. Göçebe düşünce, alıp başını giden bir düşünce olmaktan çok, bir konaklama-göçme ikiliğinin, bir tür "sınırda yaşama"nın (bilinçlilik durumuna da indirgenmeyen) deneyimlenmesi. Peki, o halde, eğer sınır geçilebilen, ardı arkası görülebilen, tanımlanabilen bir şey ise (burada, Felsefe'nin marj'ı veya marjları, sınırları, kenarları) –ki bunda kuşkuluyuz– niye ondan basitçe kurtulmak mümkün olamıyor. Niye hâlâ dışarı/içeri var?

Varlığın Oradalıkları veya Uzam-zamansallaştırıcı Uzanımları

Soru, aynı *Dasein*'ın (orada-olan), dışarı ile içeriyi, orada ile orada olmayanı deneyimleyebilmesi için bir *ağzı* var mı? *kulakları* (söz-merkezcil bir öz-duygulanımı, kendi üzerine düşünümlü, refleksif bilincin ön koşulunu ya da ayrıcalıklı prototipini oluşturacak olan ve "konuştuğunu işitmeyle" "ne dediğini bilmeye", yani "bilince", sürekli "arkasında" olacağı, içselliğiyle garantileyip temellendireceği bir "akılcı söz"e varmasını sağlayacak olan kulakları) var mı? *ayakları* var mı? *eli* (her şeyi kendine toplayan, taşıyan -"Evler her gün yollar bizi dışarı: -Git, getir!, ya da "tencerenin azgınlığı başta, / Sofralarla beraber: - Getir! / Dünya durdukça / Tencere pişirecek, sofra eritecektir." diye yazacaktır Behçet Necatigil, *Evlerle Savaş*'ta (I, 160-1)) var mı? sorularıyla eşdeğerdir.

Şüphesiz, Felsefe'nin evinden ya da "konu"sundan, tematize ettiği şeyden *Dasein* kavramına yaptığımız bu açılına Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki varoluşun kısmi, ya da kısımsal, rejyonal çözümlemelerinin güdümündedir. Ama ondan ironi yoluyla, ve bir "temel varlıkbilim" tasarımı için "büyük günah" olarak görülebilecek "anlatısallığın" "saf Felsefe" dilini kirletmesine izin verilmesi yoluyla ayrılır[3]. Metafiziğin "genel olarak insan"ı ele alışına karşın, Heidegger'in *Dasein* çözümlemeleri, varolanı zaman-mekan içindeki olanakları ve belirlenimleri içinde ele almaya yönelik bir çabaya tanıklık eder. Bu "olanaklar" ya da bizim ironik bir sorgulamanın başlatıcı öğeleri olarak başvuracağımız "el", "ağız", "ayak", "kulak", vb. gibi belirlenimler, insanı "akıllı bir hayvan" olarak tanımlayan biyolojik veya antropolojik indirgemecilikle ayırd edilen metafizik genellemeciliğe değil, *Dasein*'ın oradalığının ya da mevcudiyetinin, dışarı ile içeriyi, orada olan ile uzakta, ayrı olanın nasıl eklemlendiğini ya da (fiil çekimine benzeterek) nasıl *çekildiğini* hesaba katmaya, varoluşun uzay-zamanını yeniden kurmaya ve çözümlemeye yöneliktirler [4]. Soyut bir insan kavramı ye-

---

[3] Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın başında (çev. F. Vezin, Gallimard, 1986, Paris), Platon'un *Sofist*'inden bir alıntıyla bu "anlatı"dan *(muthos)* uzak durmanın giriştiği tasarıyı gerçekleştirmenin ilk adımı olduğunu belirtir: "Varlık sorununu anlamaya varmak için felsefi olarak atılacak ilk adım, herşeyden önce **'bir hikaye anlatmamak'**tır (*Sofist*, 242 c) ; yani, sanki varlık olası bir varolan niteliğine sahipmiş gibi, varolanı kendi geldiği yerde başka bir varolana taşıyarak varolan olarak belirlememek gerekir."(§2- s.29). Biraz ilerde, *Dasein* çözümlemesini antropolojiden, psikolojiden ve biyolojiden ayıracak "sınırların çizimi"ne *(délimitation des frontières)*, yani bizim de burada ironik bir biçimde yeniden sahneye koyduğumuz bölüme (§10 –s.77-85) gelmeden önce benzer bir uyarı yapılır : "varolanı **anlatısal** olarak anlamak başka, onu varlığı içinde kavramak başka şeydir. Bu ikincisini gerçekleştirmek için, çoğunlukla sözcüklerden çok 'gramer'in yetersiz kalması söz konusudur." (§7- s.66). Her anlamda, "sınırların çizimi", her zamanki gibi sorunsaldır ve aporetiktir.
Sartre'ın "insan gerçekliği" (*réalité humaine*) diye "yanlış" kabul edilen bir çeviriyle karşıladığı *Dasein* ile ilgili olarak bize "kulak", "ağız", "göz", vb. soruları sormaya yönelten bölüm "*Da*'nın varoluşsal kuruluşu" başlığı altındaki "işitme", "açıklama", "görme", "dokunma" olasılıklarının incelendiği 31, 32, 33, 34'üncü paragraflardır. Bunun amacı, zaten hocası Husserl tarafından "aşkın fenomenoloji"den "antropolojist bir sapma" olarak teşhis edilen Heidegger'in yapıtını (bkz. J. Derrida; "Les fins de l'homme"; *Marges de la philosophie*; Minuit, 1972, Paris; s.140, dipnot 6 –ve devam.) yeni bir "antropolojist sapma"ya tabi tutmak değil, ama bir yandan ilk Heidegger'i geç Heidegger'den itibaren yeniden okumayı olanaklı kılacak şekilde temelci anlatıyı küçük *(mineur)* anlatılarla yeniden bir çözülmeye tabi tutacak bir yol arayışı (bu, açılan yolu yinelemeğe indirgense de), öte yandan da olsa olsa pedagojik nitelikte bir giriş yöntemidir.

[4] Biraz erken olmakla birlikte, Necatigil okumamızı belirleyen bir nokta, daha doğrusu, bir "çizgi" olduğu için şunu belirtelim: Necatigil, "ek" mantığına (Derrida'nın özellikle Rousseau okumasından itibaren geliştirdiği *supplément* mantığı kastediliyor:bkz. *De la grammatologie;* Minuit, 1967), sadece "ek" temasını *Ekler* (I, 332) şiirinde veya *Evin Halleri*'nde işlediği için değil, ama şiir yazım tekniğini de gerek dizelerin paradoksal bölünüşü, gerekse de paradoksal virgül kullanımı, "kesme" işaretiyle bildik sözcükleri bölme, vb. yordamlarla kurduğu için, önemli açılımlar getirmiş bir şair olarak duruyor. Bu "teknik" özellikleri, ilk kez, çok erken bir dönemde eleştirmen Hüseyin Cöntürk (*Behçet Necatigil ve Edip Cansever üstüne*;1964) sistematik bir incelemenin konusu yapmıştır. *Ekler* şiirinde Necatigil, dildeki eklerle insan arasında bir benzerlik kurar, ve eklerin **ikircikli** niteliğini vurgular : "Bir kimseyi eklerdir çıkarır yukarlara" (...) "Ama ekler eldekini, alır da!". Bu anlamda, insanı *kuran* eklerdir ; bu "kuruluş" ne kendinde "iyi", ne de kendinde "kötü" (ya da Rousseau'da ol-

rine, *Dasein*'dan veya varoluşun orada-olmaklığından, ve bu yer belirtgeçi "*da*"nın, "orada"nın sorunsal yapısından, içeri ve dışarı, orada ve orada olmayan arasında bir dolayım sağlayan (el, ayak, ağız, kulak, vb. gibi) varoluşsal olanaklardan hareket etmenin varoluşun tikelliğinin hesaba katılması için katkısı gözardı edilemez. Ancak bu ilksel olanakların, varoluşun yine *en genel* grameri ni vermekten öteye gidemediği de açıktır. Tikel varoluşlarla karşılaştırılınca bu "katkı" birdenbire, aynı belli bir dilde yazılmış bir edebiyat metnini, oradaki bütün olası, açık veya gizli stratejileri o (milli) dilin gramer yapısına indirgeyerek açıklamayla aynı düzeye düşer. Bir dilin grameri ve sözcük toplamıyla karşılaştırılınca, bunlardan itibaren oluşturulabilecek edebiyat metni (metinselliğe veya dilsel göstergelere göndermede bulunan öteki görsel sanatları ve sundukları olanakları hesaba bile katmıyorum) sayısı sonsuzdur. Ne var ki, Heidegger de, bilindiği üzre, ikinci döneminde, –eğer bu söylenebilirse– varlığın grameri çalışmalarından, varlığın tek adresi olan dile, ve "söz"e verdiği onca merkezi öneme karşın, "ikinci adresini" de yazı'nın geleneksel ikincil konumuna yükleyemeden, kendine rağmen, metinselliğe ve anlatısallığa dönmüştür: ***"Varlığın evi dildir"***. Ya da Hölderlin'in dizelerinden kesip çıkarılan **"...insan şair olarak ikâmet eder..."** önermesi...[5]

Örneğin, Felsefe'nin "eli"nin –bir "kavrama organı" olarak insan eli'ne benzetmeyle– "kavram" olacağını ima etmiştik. Oysa Heidegger, hayvan pençesi için de doğru olabilen "kavrama organı" belirlenimin insan elinin ayırıcı özelliği olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürer: İnsan eli *vermeye muktedir* olmasıyla ayırıcı özelliğini kazanır. İnsan eli neyi vermeye muktedirdir; yalnızca "sahip olduğunu" mu? Hayır. Daha baştan "yaratıcı" olmasıyla, sahip olmadığını veya henüz olmayanı vermeye muktedirdir (Plotin'in "iyilik" üzerine söylediği gibi). Bunun gibi kavram da, kavramda olmayanı da vermeye muktedirdir. Varlığa gelince; o da dilde, bir evde –biçim olarak evde– hapsolmuş bir sabit töz olarak görülemez. Dil, dile gelmeyeni de, yaratıcı, ve ben'e, yaratıcısına geri götürülemeyecek bir şekilde vermeye, yani, var kılmaya muktedirdir. **Bu anlamda bu dil veya yazı, orada-olmayanı ve orada-olandan daha fazlasını vermeye muktedirdir.** Burada varolan, antropolojik belirlenimlerinin çok ötesine sıçrar: kendi evinin dışına çıkar. Hem içerde –kendi bedeninde– hem de onun ötesinde, ***ölü çizgide sınırda yaşama*** yazgılıdır.[6]

---

duğu gibi "tehlikeli") bir şeydir, ama iyilik ve kötülük olasılığını yalnızca o açar. Bu şiirde insanda "ek"e örnek olarak, "para", "bilgi" ve "aşk"ın verilmesi ilginçtir.

[5] Ya da "şiir" anlamını kazanan *poiesis*'in eski Yunanca'da "yapma" olduğunu düşünürsek, bu sözleri "insan barınağını yapma'da bulur" şeklinde de anlayabiliriz. Ki buradan *Dasein*'ın *da*'sından ne "yaptığına" dair sorudan genelleşmiş bir "protez" düşüncesine geçiş imkânı doğar. Ancak M. Heidegger, bu "ikinci döneminde" *Dasein*'dan artık pek söz etmemektedir. Bkz. "...L'homme habite en poète..."; *Essais et Conférences*; çev. A. Préau, Gallimard, 1958, s.224-245.

[6] Bu "ölü çizgi" deyimi, Necatigil'in aynı adlı şiirinden gelir, ve şiirlerinin büyük bir bölümünü, çoğu zaman sözcük örtük bir şekilde kalsa da, kuşatır. Ancak bu yazıyı tamamladıktan sonra ulaşabildiğimiz H. Cöntürk'ün okumasında da bu gözden kaçmamış ve "Ölü çizgi" başlığını taşıyan ayrı bir bölümde incelenmiştir. "Ölü çizgi"nin yazgıyla, daha doğrusu "kader"le olan ilişkisini hisset-

Varlıkla "yüzleşmek"

Dasein'ın bir "yüz"ü, "göz"ü var mıdır?; ve Necatigil "yüz" de yazar ama bu yüz eklerle, "yarı hatırlamalarla" /"lamalarla", yani dilin Anlam'a indirgenemeyen olumsal öğeleriyle yazılmış ***protetik*** bir yüzdür: "Adın Li olsaydı da sana / Sevgi Li deseydim...", yazının kendi "iç"ine göndermede bulunarak küreye yayılır: "O yarı hatırlamaların–/Güney yarımkürede lamaların"; *Yüz Yazmak*, II, s. 316-7; "yüzleşme" –belki de daha baştan– yazının farklılaştırıcı ve erteleyici işlevinde gerçekleş(ir)mez: "Görür kör bende (...) / Geçersin de/ Beni göremezsin / Çok mu çirkin yüzün benlenince?"

Camgöz (I,295-7) adlı şiirde bu "protetik" ve ikame edilebilir bakış, çok daha altı çizilmiş bir şekilde, *Dasein*'ın *da*'sının da –eğer burada, "oradalığı" deneyimleyeni "göz" olarak alırsak– "yerine başka bir şey koyulamayan" ve "en kendine özgü" (*propre*), en "içsel" vb. bir şey olmadığını da bize gösterir. *Dasein*'ın "tikelliği" onun bu "demirbaş"larından çok, bunların nasıl dolaşıma girdiği ve birbiriyle ikame edildiğiyle ilişkilidir : "Göz göze geldik, bir karışıklık/ Onun diri bakışları bende / Benim bezgin bakışlarım onda kaldı (...)/ kaş göz arası bana geçti bakışı " ; "Ancak bu gözle okunur en çapraşık kitaplar / Dedim, okunursa--/ Aldım ölü bakışını ölünün gözlerinden / Yürüdüm". Üstelik bu "aldım" sözü, bu "ruh göçü" benzeri "bakış göçü" işleminin iradi olarak gerçekleştiğini de kanıtlamaya yetmez : "Bir camgözden bakıyorum evrene, / Daha nice gözlerim var kimsenin görmediği / Ben gelin demedim, kendileri

---

miş, ama Necatigil'de yazgının da yazıldığını, bunun bir "yazılım" olduğunu gösterme imkanı varken, bunu genel laflar ardında geçiştirmek durumunda kalmıştır : "Necatigil mutsuzluğu insanın *kaderi* olarak gören bir şair." (s.36). Oysa Necatigil, "Vardığımız her çizgi duvar kesildi" (*Korku Çiçekleri*;II,135) diyerek oradalıklara bir biçim ve sınır veren şeyin insanın yaratısı olsa bile, ona – zorunlu olarak- dışsallığının altını çizmiştir. "Genel olarak az yaşam vardır bütün Necatigil'de. Sanatsal buluşlar, örgüler, kurgular sanki ondaki yaşam öğesini ezmektedir, girift ussal çatkılar arkasında yaşam görünmez olmaktadır."(s.40) diye yazacaktır Cöntürk. Doğru; ama bu *önce* bir "yaşam"ın olup da *sonra* "ölü çizgiler"in onu görünmez kılması şeklinde anlaşılmamalı. Böyle bir öncelik-sonralık olmayaraktan, yaşam yine yaşamı kurtarma adına örgülere teslim olmaktadır (*refoulement* mantığı). Yine de Necatigil'in, nasıl "**çizgiden çizgiciklere**" (s.61) gittiğini, küçük hayatları, küçük insanları, küçük duyumları ayrıntılandırarak dev bir eser verdiğini bize teknik olarak açıklamasını bilmiştir. Bunlar, ayakta kalma için zorunlu, mikro-direnç çizgicikleridir. Deleuze-Guattari'nin Kafka için söylediği deyimi kullanarak, Necatigil'in de "minör bir edebiyat" gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz.

"Ölü çizgi" tematiğinden "protez" veya "eklenti" mantığına geçiş kolaydır. Aynı anlambilimsel zincirde yer alırlar. Necatigil'in *Protez* (III,292) adlı bir şiiri de vardır. Bu şiirde "ara zamanlar", "ara durumlar" söz konusudur. Ama protez mantığı bu şiirle sınırlı kalmaz. Bir "uzaklık"/"yakınlık" sorunsalı olarak (*Dasein*'ın *da*'sından ne yaptığıyla ilişkili olarak; uzaklıkları yakınlaştırma, yakınlıkları uzaklaştırma, vb. Özellikle "déloignement" ve "aiguillage" kavramları için bkz. *Varlık ve Zaman*, § 23), dar anlamda "yazı"yla sınırlı olmayan bir "yazı gerçeği"ne açılır (bkz. *Yazı Gerçeği* (III,66) : "Bazan da yakın kollar uzak anlar").

geldi.". Bu "**kendileri geldi**" sözü, heideggerci, henüz soyut, "**varıyor mu?**" sorusuna uzak bir *yanıt* gibidir. Varan, öncelikle varan "canlı mevcudiyeti" içinde varlık değil, ölü, cansız, protezimsi veya hayaletimsi bir şeydir ki "varış", Necatigil'de bir "dadanma"ya (*hanter; fréquenter*) dönüşür . "Can"ı oluşturan bu "ölülerin dadanması"dır : "Dadanma" *yinelemeyi*, hayaletlerin ziyaretini de açar: İşte *Hey Can* şiiri (II, 314): "İzinde ölüler ben gene dar / Odalarda bindi omuzlarıma / Onların da işleri ben o kuvveti / Nereden bulacağım? / Ne zaman dönerler dadandı / Rahata izinde ölüler --/ Ey ses, hiç dinmeyen / Hey cânım!". Necatigil'in en indirgenemez "tekillik",vb. olarak bilinen "ruh" veya "can"ı nasıl anladığını görmek açısından son derece önemli gördüğümüz bu şiir, aynı zamanda Heidegger'in *Dasein*'ın "**kendi** ölümüne" "önde giden" ilişkisi ("*Dasein*, ölüm ile, en özgün varoluş olanağında kendi kendisini önceler –*steht sich bevor*"), yani olanaksız bir ilişkinin olanaklılığı şeklindeki[7] aporetik tanımlamalarına, Necatigil'in "öteki ölüleri", daha doğrusu "ötekinin ölümü"nü merkezi bir konuma oturtarak nasıl bir açılım getirdiğini görmek açısından da önemlidir. Necatigil, bu "ölü iz" tematiğini son derece ileri noktalara götürmüş bir şair olarak aynı zamanda Felsefe tarafından, en azından ucundan, –gereken "kuvvet" bulunduğu takdirde– "kaldırılmayı" da bekliyor: İşte, *Gizde İz* (III,108) : "Ölüyü kim kaldırır / Yakınlar ölü. / Gelir biri uzaktan / Bilinmiyen biri, / Kalkar ölü." Böylece, Necatigil'in bütün eseri de "uzaktan gelecek" birine mesihsel bir çağrı, bir gönderi, üzerinde adres yazmayan bir mektup ya da yazı

---

[7] M. Heidegger, *Sein und Zeit* 'da (§ 50) şöyle yazar: "Ölüm, *Dasein* için katıksız bir olanaksızlığın olanaklılığıdır" (*Der Tod ist die Möglichkeit der schlechtinnigen Daseinsunmöglichkeit).* Buradan itibaren, Jacques Derrida, *Apories (Mourir –s'attendre aux "limites de la vérité")* adlı kitabında (Galilée, 1996,Paris), açmazı kurcalayarak "benim ölümüm olanaklı mıdır?" sorusunu sorar (s.48-51). Hiç kimse (bu arada "ben" de) kendi ölümünün mevcudiyetinde-şimdiliğinde olamayacağı için, "benim ölümüm" olanaksızdır. "Benim" zamirinin evrensel genelliği, "en kendime özgü, has, katıksız,vb." olması gereken "ölümümü" sonsuz bir ikameler (*yerineler*) sürecine açar (*inauthenticité*) . Ama aynı zamanda "benim ölümüm" hiçbir şekilde ikame edilemeyen birşeydir,vb. (*authenticité*). Açmaz, kendini "olanaksızlığın olanaklığı" şeklinde sunar. Merkezi konuma oturtulan özgünlük arayışı genellik içinde boğulur. Oysa, bütün bunlar altında gerçekten boğulan "ötekinin ölümüne" ilişki, oradaki açmazlardır (s.133).
Birden fazla apori mantığı olduğu fikrinden hareketle (s.127) Derrida'nın, bastırılmış, arasına varıncaya dek İspanyol sarayı tarafından ilga edilmiş (s.135) "*marrane*" tarihini (İspanya'da zorla din değiştirmeye zorlanmış yahudiler, ve buradan kovulmuş müslümanlar anlamındaki kültürel-tarihi belirleniminin ötesinde) aporetik bir figür olarak canlandırmasına tanık oluruz. Necatigil'in şiirinde ise bu "müessese"ye uzak bir yankı yapan şiir *Gizde İz* gibi durur (bu arada belki, farklı bir boyutta, Ece Ayhan'ın *Gizli Yahudi*'sini -*Yort savul*; Adam,1982,s.92- de saymak mümkündür. Özellikle, bu şiirde "ceset", "gömülmek" deyimlerinin ısrarlı varlığı dolayısıyla: "Otelde, onun (Ceset'imin) yatağında yatarım. (...) Gömülmek istemezmiş.. Üşürmüş.."). Gizli bir "din" veya (en geniş anlamda) "mezhebe" (bu anlamda "mezhep genişliği" nedir?) mensup olunduğunda, "başkasının ölümüyle" ilişkinin bu "gizliliği" nasıl zorunlu olarak "fenomenal" alana taşıyarak zorladığı ve aporetik deneyimi açtığı söylenebilir. Yani, öyle ya da böyle "gömme", başka bir deyişle "yaşatma" sorunu. Derrida'ya göre, "*Marrane*, figür olarak alırsak, seçmediği bir gize sadık olandır", ya da "o bir gizi korumaya girişmeden, kendisi bu gizle kuşatılmış olandır" (s.140). Ayrıca, "hayalet" ve "dadanma" tematiğiyle ilişkili olarak Derrida'nın Hamlet/Marx üzerine çalışmasına bakılabilir: *Spectres de Marx* (Marx'ın Hayaletleri); Galilée, 1993, Paris.

haline geliveriyor. "Kalkma" veya "kaldırma" olarak *Aufhebung* ise, hiç olmadığı kadar hayaletimsi...

Varlıkla doğrudan (yani, protezsiz) "yüzleşmek" isteyen her kimsenin, hiçbir şekilde bu yüzleşmeyi, karşılaşmayı *–affrontement;* düello– gerçekleştirmek için onu "dışarı"ya, "kapının önüne" bile çıkaramayacağını da bilmesi gerekir. Evi çember şeklinde kuşatmak, "ablukaya almak", projektör tutmak ("Bilmezdik kaç nüfus kaç hane--/ Duyulurdu sertçe sesi bir kapının(...) /Kimdin sen, karşımızdaki ev", *Eski Sokak*,III,83), böylece "*peçesini*" indirebileceğini (*dévoilement*) ummak, öz-duygularına ve kendi dışında olanın yeniden yapıya dahil edilmesine yönelik oral (sindirilebilir kılma anlamında), anal (Freud ve S. Ferenzci'nin yorumları bağlamında, "inatçılık", "dik kafalılık",vb. anlamında) veya jenital (her ne pahasına olursa olsun "dölleme" anlamında) şiddetin yüceltilmiş türlü biçimlerini uygulamak da boşunadır. Ancak bunlar uygulanır.

"Varlıkla yüzleşme" sorusunu, "okuyucuyla yüzleşme", "okuyucuya ulaşma" olarak anlarsak eğer bir an, Necatigil'in *Şiir Döllemesi* şiirine de bir göz atmak gerekecek. Şair burada birden "protetik" değil, "kategorik"tir. ***Dasein*'ın bir "cinsiyeti" var mı** sorusunu sormuş olsaydık eğer, şair birden "canlanacak" ve "Bütün diri spermalar, şiirler" diye başlayan yanıtını verecektir. Öyle ki, şair ve şiirin "eril" olmasından öte, şair, iyi şiir için de neredeyse kategorik ölçütler koyar : "Döllemeli, yetmez orgasmus" diyerek. Yani, bir bakıma, şiir zevk vermekle kalmamalı, sonradan gelişecek, büyüyecek derin anlam tohumları ekmeli, demeye geliyor. Ancak bu "kategorik" tavrı (ki bu tavır, kesinliği, kararlılığı *–fermeté–* ile analerotik tavırla benzeşerek "katerotik" hale gelir) birden yeniden "protetik" yapan bir şey var ki, o da göz ardı edilemez bir şekilde şu : *Dasein* "döllemek" için şiiri, ölü çizgi veya örgü şeklindeki "*da*"sını kullanıyor ("*supplément*", ikâme, veya simülakr mantığına açılıyor) . Bir "*da*" ki, "babalığı" tam olarak üslenilemez ve şaire (ayrı bizim yorumlarımız gibi) geri götürülemez: Dağılma (ya da "tohum saçma"; *dissémination*), kaybı, yitişi, dağılmayı engelleyemez. Şair 1975'de yayımladığı *Kareler Aklar* "post-modern"(!)[8] kitabına *Çıkartma* adlı bir şiirle başlar. Söz konusu "çıkartma", dağılmayı, bu arada "orgasmus"u, yani "fire"yi (III,9) önlemeye yönelik olarak, "okunmalık olan" kalsın diye "kalabalığın" veya "fazlalığın" çıkartılmasıdır. *Dasein*'ın "ağzı", "her şey / sinir / kemik / ne çok / yenmelik / ne kadar / deri / atmalı" diye sindirilemeyecek, döllemeyecek her şeyi kusmaya başlar. Ancak şiir tam da burada, paradoksal olarak, "söz-merkezli" olmaktan çıkıp "yazı" hatta "grafik" (kareler ve "aklar"ın, karalar ve beyazlıkların kesintili dağılımı) ağırlıklı, denetlenemez bir çoğul okumaya açılır. "Etten" sıyrılmış bu şiir, iskeletimsi bir hayalet dansına başlar. Hiç olmadığı kadar oynak ve dağılmıştır. "Kendinde", yani "döllediği" yerde (*da*) olmadığı için de artık hiç bir "babalık" hakkı (yani

[8] Nasıl adlandırılırsa adlandırılsın bu yapıt diğer eleştirmenlere de bazı bilmeceler sunmuştur. Örneğin, Hilmi Yavuz'un *Kareler*'i Umberto Eco'nun "açık yapıt" kavramı çerçevesinde değerlendirmesi için, bkz. *Yazın Üzerine*, Bağlam, 1987, İstanbul; s.128-134.

anlam bütünlüğü) talep edemez. Yine de bütün bu yorumlar veya çözümlemeler bizi, "Necatigil'in şiiri eril bir şiirdir" genellemesine götüremez; şiirin "aynası" bu kadar kısır bir ayna değildir. Onun da "kendi madame Bovary'si" olduğu anlar vardır. Örneğin, "Ben kadınım aynalarda / Uyanırım" dizeleriyle *Alaca* (I,199) şiiri, veya "Nerden çıktın delikanlı / Yoluma?" dizeleriyle başlayan, "kadın" figürüyle özdeşleştiği, *Bir Başkasına Karşı* (I,43) şiiri, vb.

"Varlığın evi", çarpık gelişmiş, anakronik, her çağdan ve çağdışı, hayaletimsi katmanların düzensiz veya nedensiz yanyana gelmelerinden oluşan "okunamaz" veya "okunaksız" bir kent de olabilir. Bu durumda da bir *"tabula rasa"*, veya yıkım, hava ve kara trafiğine, kontrolüne yönelik geniş yollar, arterler açmak da amaca hizmet etmez. Yazı'nın çivisi, çivi çiviyi çıkarırcasına yazıyla sökülür. Varlığın muhatabı yine dildir. Ama yine de o, dilin bulunduğunu *söylediği* yerde de değildir. Varlığın dilde ve dil olarak yazılımı söylenemez, bir defada, narsistik öz-duygularımı tatmin edecek biçimde söylenemez olarak kalır. Varlıkla ilişki kısmidir ve *yinelenmek* (bilimsel deney anlamında değil, yeniden deneme anlamında) zorundadır. Bazen bir "kördöğüşüne" veya "yel değirmenleriyle" (I,7) –ki hayaletlerin donkişotumsu öteki adıdır– savaşa benzese bile. O, olduğu yerde değildir. *Dasein*'ın *"da"*sı veya "orada"sı, mevcudiyeti, "ölü çizgi" veya "ölü örgü"lerle, izlerle, örtülerle, "sargılarla", "protezlerle", "eklerle"("biz her şeyi eklerle yaratır yok ederiz";*Ekler*,I,333) çoğalır ("aslı"nın ya da "model"ininin varlığı son derece sorunsal hale gelen simülakrlar ardında kaybolur : "Tek baskıydı kaç tane unuttunuz şimdi",*Otel*, II,245), *Heraklit Sularında* çatallaşıp "benliği" sonsuz derecede sorunsal kılar ("Ne zaman sokaklarda dolaşsam / Okul, sinema, sergi / Kullanıyorlar / Bendeki eski benleri / Kalabalıklarda çoğalıyorum / Hangisine yetişeyim şaşkın (...)/ Üç delikanlı yürüyor/ Bir dört yol ağzında her biri bir yana / Üçe bölünüyorum / Yolların her birinde birim gidiyor", I,338).

*

İşte yine Felsefi soruların bu "genel" başlıkları altında ama onlarla özdeşleştirilemeyeceğini de bildiğimiz, tikelleşme ve bunun "ev"/"sokak", "kitap"/"sokak", "kitap"/ "kadın", "yazı"/"ölüm" ikilemlerinde özgül bir yazılımı sorunuyla ilişkili olarak Necatigil'in şiir serüvenine eğileceğiz. Belki de daha sade, ama hiç de daha az iddialı (*prétentieux*) görülemeyecek bir tarzda, şairin dilek kipinde yaptığı (ne bize ne de herhangi bir okuyucuya yönelik olduğuna dair hiçbir kesin delil olmayan) eski bir çağrısına bir yanıt verme girişimi olarak da okunabilir aşağıdaki deneme. Söz konusu çağrı şu dizelerdeydi belki:

"Ayrı baş çekerler ayrı gider benler – (.../...)
Gayrı yerlerde miyim üzerimde örtü
Koptu eklemlerinden –

Özlediği belki de ben biçimi bir yerdi
Örülse yeniden
Sökülüp örgü." (*Ölü Örgü*, 1969)

Bu dizeleri yapıçözüm veya söküme çağrı olarak okuyor ve buna girişiyorsak eğer, bu konuda tam bir "aydınlık sağlamaya", ya da Necatigil şiirindeki bütün olasılıkları indirgeyip, anlama ilişkin olarak eksiksiz bir "kuvveden fiile"yi sahneye koymaya da kalkışmayacağız şüphesiz. Yoksa şairin onu apaçıklığa çıkarmak isteyenlere karşı yöneltilmiş şu serzenişleri hakedilmiş olurdu : "Hep bir olasılık kalsaydınız! (...)/ Bir yaratık bir zaman yaşamış, soyu tükenmiş/ Bir yaratık tek tük parçalarından / Çıkar gibi ortaya apansız / Yarınlara bir karanlık kalsaydınız!" (*Özgeçmiş*, 1978; III,217).

Foucaultcu kazıbilimden sonra, Derridacı yapıçözüm de bir "fosil" bilimi ("okuma"nın yeniden-yazma haline geldiği noktada "ölü çizgi"nin ölü çizgide araştırılışı) olarak görülebilir (Deleuze'ün tarihte bastırılmaya uğramış, "yasaklanmış" veya devlet tarafından kapılmış göçebebiliminden *arta kalan* şeylere olan tavrı da bu marjinal kazıbilimine dahil edilebilir). Zaten Necatigil de geç döneminde fosil-okuma[9] sorunlarından esinlenmiş (ya da tren "tarife"lerinden : "yönleri aynı anda / okumasını bilmeli"; *Karışık Tarife*, III, 13) ve *Fosil* diye bir şiirin de yer aldığı *Kareler Aklar* (1975) adlı bir toplam yayımlamıştır. *Kareler* şiirleri dizelerin sayfaya sütünlar halinde dizilmesi yoluyla tek bir çizgisel okumayı olanaksız kılarlar, "ölü örgü"nün çoğul okumalarını, dolayısıyla yazılımlarını öngörürler. Yine *Kareler* içinde yer alan *Hece Okumak* adlı şiir, şairin belki *En/Cam*'dan (1970) beri dile, yazıya ve oradaki *silinemez sürç-ü lisanlara* giderek daha özel bir dikkatle yaklaşmasına tanıklık eder. Onun sorunu yeni bir biçim için biçim arayışlarına gitmekten çok belki, "kendi evi" haline getirdiği bu yazı serüveni veya şiirde, niye birden bir "silinme", "yitiş", "kayboluş", "yakalayamama" estetiğine girdiğini, ve bu "ev"i kurdukça onun dışına, daha doğrusu ne içine ne de dışına, ama kıyısına "silinmelerin yayılmasına" itildiğini anlamaya çalışmaktır: *Hece Okumak*'taki şu "kare" (aklar üzerine kara lekeler) düzenlenişin okunmaya bıraktığı "silinme" şöyledir:

---

[9] Necatigil, Kamuran Şipal ile bir söyleşisinde (Yeni Gazete; 28 temmuz 1970), "bir eleştirmen *En/Cam*'ı okuyucuya açıklayacak, onu sevdirecek mi? Yeterince sizi onlara iletecek mi?" şeklindeki bir soruya şöyle yanıt vermiştir : "İyi niyetliyse, angaje tarafı yoksa, bu kitap üzerine düşünürse, bir **eskizaman hayvanını kemiklerinden inşa eder gibi, onu yeniden kuracaktır.**" Demek bu fosil-okuma, yeniden-kurma sorunları, hem şiir yazımı sürecinde (ki bir çözülmeye karşılık gelir) hem de okuyucu tarafından alımlanması sürecine ilişkin olarak, şair tarafından ısrarla tematize edilmiştir. Hilmi Yavuz'un "Necatigil'in Dağ şiirini 'yeniden-inşa' denemesi" adlı makalesi de (*Yazın Üzerine*; Bağlam, 1987, İst.) zaten şairin bu istemine yanıt vermeye yöneliktir.

"yazdığımız çocukça
takılır kayarken silmeye kalkarız
yayılır boşuna boşuna
(...)
Bir şey bizden değişmez kağıtta
nerde aldanış
önce ve sonra hep onun yazdıkları" (III, 25)

Bu "silinme", *En/Cam*'daki *Küskün Yolcunun Türküsü*'ndeki (II,264) "silinme" ve "gelmeme" tematiğine (bunun heideggerci *advient-il?*, "varıyor mu?", yani varlık kendi evine uğruyor mu? şeklinde ifade edilebilecek ve bizi *retrait*, "geri çekilme", *voile*, "perde/le(n)me" sorunsalına veya *exposition sacrificielle*, "kurbansal sunu"ya götürecek olan felsefi tematikle ilişkisine dikkati çekelim) ve bunun "kaybolan" çocuklukla (bu "çocukluk" ya da eski ve kurucu olduğu varsayılan bir "çocukluk anısı"nın düzanlamda silinmesi, bastırılması şeklindeki psikanalitik yorumun ötesinde hiçbir zaman şimdiliği içinde yaşanmamış, geçmişten daha eski paradoksal bir "yazılım"ın iz bırakan silinişinin olası bir ifadesi olarak da yorumlayabiliriz)[10] ilişkisine yankı yapar :

"Şimdi hangi kitaplardan / Öğreneceksiniz onu, / Gelmiyorsa bazı şeyler / Çocukluktan geçerek. (...). Bu "o" zamirinin gerçekliği veya içeriği tümüyle belirsizdir. Başka bir deyişle, silinen veya yitirilenin ne olduğu bilinmez. Ama "tek baskı", bir "ilk"in, "hakiki"nin, "aslın", modelin, vb. olduğuna belli belirsiz inanılır. Oysa "tek bir orijinal" olsa bile unutma çoğuldur : **"Tek baskıydı kaç tane unuttunuz şimdi."** (*Otel*,II,245) : Bu paradoksal ifade bir soru işaretiyle bitmez. Çünkü gerçek bir soru değildir. Bir sorundur. "Model"in de bir tane olması kesin değildir; "değişir" : "Bir zaman belki güzel, değişen bir model–/ Yeniler derken eski vitrinleri, çocukluk../ Ne kadar çevirseler yüzünü / Geriler." (*Yatak*,II,201). "Yüzleşme" araya girecek bütün yüzleşme figürleri ardında gerileyecek, yitirildiği varsayılana ulaşmak şöyle dursun, araya giren bu süreçler yitirilen şeye sadece "vitrin değiştirtecektir". Bu "aydınlatma", "aydınlanma" paradoksu "kibritler" figürüyle başka bir şiirde şöyle verilecektir : "Yaktığı kibritler–/ Hem kaçtı karanlıktan, / Hem aradı karanlığı (...) Hem attı kendini

[10] Bu "yazılım"ın bir adı da Necatigil şiirinde şüphesiz "dağlanma" olarak görülebilir. Hilmi Yavuz, sözünü ettiğimiz "yeniden-inşa" denemesinde, *Dağ* şiiri örneğinde, bu şiirin kurduğu anlambilimsel bağıntılar içinde kalarak, ve de Tevfik Fikret, Yahya Kemal gibi şairlerin bazı dizeleriyle olan metinler-arasılık ilişkilerini de kurarak "dağlanma" izleğinin tesadüfi olamayacak tutarlılığını göstermiştir. Ancak ne bu şiirin, ne de *aynı* (ki bu da çok sorunsal) izleğin çeşitli anlambilimsel ikame zinciri içinde dönüşüp -kendini tam olarak ifade edemeden- (öyleyse, haydi haydi "üst-dil" haline gelemeden) yinelenmesinin "geleneksel bir matrisin, üst-dil düzeyinde yeniden-üretilmesi"ne (a.g.y.; s.127) indirgenebileceğini sanıyoruz. Bunu yapmakla H.Yavuz, olsa olsa "eskizaman hayvanı"na Divan şiirinin bir uzantısında doğum tarihi vermekle ve onu bu secereye sıkı sıkıya bağlamakla yetinmiştir. Oysa Necatigil olsa olsa *"teyellenmiş"* bir şairdir. *Teyel* şiirinin sonunda yazdığı gibi : "Bir makina, sesleri çapaklı / Çekilen bir teyel / Olur gider daha olmadı." (II,297). Onu bir şiirden ötekine, bir çizgiden ötekine yollayan şey bu "çapaklı ses"tir. Bazen, oturmuş veya oturaklı sesi, simülakr olarak, makinesine eklemlese bile. En/cam ses karanlık ve kırılgandır. Bir üst-dil dışında bir çok şey.

hem bakınır hala / Koca kutu ne uğurda bitti." (*Kibritler*;II,324-5. Bu şiir belki "Aydınlanma nedir?" sorusuna verilmiş olası bir yanıt olarak da okunabilir): İlerledikçe büyüyen, kaçıldıkça içine gömülünen karanlık. Yakılan kibritler, silinen bir çağrıyı yakalamaya çalışan yakılan "sigaralara" yankı yapar bir başka şiirde. "Aydınlanma" eklerle, *supplément*"la olur : her şey eklerle yaratılır ve yok edilir. Karanlığa tutulan yapay kibrit alevi, aranan şeyi, yani karanlığı, gizemi yok eder. Yerine "ek"i, "yenilenmiş bir vitrin" gibi koyar. Bir karınca boyu yol alınmıştır : Ekler "sökülse yeniden örülse" diye bekler insan.

"O" neyse "o" (Necatigil *Yün* şiirinde "Aynalarda çok şey görülüptür / Yokken söylenmiş, olmadan görülmüşse (...)/ O hangi yollardan gelir yânımıza." yazacaktır, eski şiiri yansılayarak, hep aynı "o"dan bahsedermişcesine ; "o"nun yitimleri ve "gelişleri" bitimsize benzer), tekil olan, "tek baskı" olduğu varsayılan "çağdışı bir çağrı" gibidir . Her nefes alışımızda yakalayacak ve şimdiliğe taşıyacakmışız gibi olduğumuz ama her nefes verişte yine silinen bir şey gibi tanımlanır o.[11] "O"na ulaşmanın *yolları*, neredeyse "o"nu silmenin de yollarıdır: **"Şimdi hangi yollarda/ Siliniyor izleri / Çağ dışı bir çağrıyı / Sigara içer gibi / İçine çekerek."** (II, 265).

Bu "şey"i katıksız bir içsellik olarak görmede acele etmeyelim. "O"nun kuruluşu hakkında henüz bir şey bilmiyoruz. Bunda "sokağın", "dışarı"nın rolü ne? buna döneceğiz. Ama, şairin dilinde "yollara düşmenin" basitçe unutma olmadığı, ya da unutmak için yollara düşmenin ötesinde "o"nun aynı zamanda "yollarda" da arandığına ilişkin işaretler vardır. Yollar hem silinmenin, hem de ortaya çıkarmanın yollarıdır. Yazı gibi, çizgi gibi (**"Çizgiler çekiyor ne çok elden geçiyor / Birinden birinde bir şey bulsak barim"**, *Oluk*,II,315). Hiçbir şey bir defada, canlı mevcudiyete ne gelecek, ne de orada sözcüğün ideal anlamında yaşanmış olacaktır. Her şey "gram gram" gelecek (**"Gram gram her şeyi"**,II,313), ya da *gramma gramma*, yani kesik kesik yazı olarak, tele-gramatik bir şekilde, öteki'nin *"da"*sından geçerek gelecektir. Ve bu "yorgunluk da hep bu türlü" olacaktır **("Bu yorgunluk hep bu türlü müdür"**, II,313; burada da soru işaretine gerek görülmeyecektir).

Yorgunluk, bir "gidiş-geliş"in, iflah olmaz yinelemenin sonucudur. Bazen bir şiir "geliş"in, eve dönüşün, eve övgünün şiiridir, bazen de başka bir şiir evden bunalmanın, sokağa övgünün şiiridir. Kısmilik ve değişkenlik, bölünmeden ve varlığın evinin sakin bir yuva, barınak, bir defaya mahsus aranıp bulunan ve içine sakince yerleşilen bir yer olmamasından kaynaklanıyora benzer. Edmond Jabès 1949'da, savaş sonrası Avrupa'sında yuvasını (*demeure*) "mürekkep sesi"yle ("La voix d'encre"; *J'ai bâtis ma demeure*, içinde; Gall.1956) kurar. Bu sakin bir barınak olmaktan ziyade bir "barınak-sızlıktır" (*a-demeure*).

**

[11] 'Nietzsche'ye göre *"esse"* (varlık) sözcüğünün, sonradan kaybolmuş ilk anlamı "nefes almak"tır. Bkz. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*; XI.

Bakın ne diyor, ünlü, "Evlerle savaşınız / Savaşların çetini" (*Evlerle Savaş*, I,160; 1952) dizeleriyle tanıdığımız Necatigil, evin belki de "merkez" olarak, mutlak şimdiliği, canlı mevcudiyeti içinde, katıksız içeri olarak deneyimlenemeyeceğine dair : "Evin -den hali, uzaksınız,/ Hattâ içinde yaşarken / Aşkların, ölümlerin omzunda / Ayrılmak varken evden." (*Evin Halleri*, I,153 ; Bu "evin halleri", ismin hallerini, "yalın hali", "-i hali", "-e hali", "-de hali", "-den hali" yansılayarak *Dasein*'ın "ordalığını" belirleyen ve "varoluşun grameri" dediğimiz şeyi, -e olmak, -doğru olmak, -ile olmak,vb., ev imgesinde örneklendirirler). Bu "hattâ", bizi uzak bir ihtimale ya da çok özel bir duruma (hale) götürmüyor, bu daha "sokaktan gelmek"te, yani "evin –e halinde", eve yaklaşırken bile böyle: Tam olarak "evde" olunamıyor, tam olarak "dışarda" olunamadığı gibi...

"Ayartıcı caddelerin eseri/ Zalim gelişleriniz" ya da "Haince sokaktan dönüşünüz/ Sisli, karda../ Çünkü başka yaşayışlar gördünüz/ Dışarda" (*Sokaktan Gelmek*, II,192).

Bu "başka yaşayışlar", bu başkalık, bu başka bir şeyin "eseri" olma (bu eve karşı bir özgürlük, bir dışsallık imi) evle, içeri'yle örtüşmemesi ("arada", *aralama* diyeceğiz buna) oranında bir "hainlik", bir "zalimlik" olarak da deneyimleniyor ev veya evdeki(ler) tarafından.

Çünkü eve karşı, yadsınsa da bir "borç" var. Çünkü yine o duvarlar, bir kapanma olarak, tuzak veya ağ gibi, içeriyi ve dingin dostluğu, mesken olasılığını kuran : "Odalara kapanıp oturdunuz / İçinize evin serin sessizliği doldu / Koruyucu duvarlara borçlusunuz / Çevrenizde dalgalanan dostluğu". Çünkü ev, daha baştan, Hegel'in terimleriyle bir *Hause der Sittlichkeit* (*maison de l'éthicité*), "ahlaklılık evi".Ev, etik olanağını açan şey. "Koruyucu duvarlar", "edep" varsa, çünkü "edepsizlik" var. Ama bu duvarlar "edep" ve "edepsizlik" arasındaki sınırı bir kez oluşturduktan ve "ev" birden bir "etik kalesi"ne dönüştükten sonra, Türkçe'de, Necatigil'de değil ama Reşat Ekrem Koçu'nun şiirlerinde bulduğumuz o olağanüstü ifadeyle (aşığın ağzından) şu hale gelir : "**Ev / İkimizi ayıran dev**" ("*Vahşet*"; *Acı Su*, içinde; 1965).

Ama Necatigil hemen ekliyor: "Bir sokağa çıkmayın bozulur bunca büyü / Yavan gelir size ev". Demek sokaklar da bir başka tuzak, ağ ("Ayartıcı caddeler") işlevini görüyor.

Çünkü, daha *Sokaktan Gelmek*'in başında Necatigil "Sokağa mı çıkıyorsun dikkat et / (...) Sokak demek / Eksilmek yarı yarıya" demiştir (ya da başka bir şiirinde, itiraf tonunda : "Korkum bu bu şehir beni / Daha da yer yedi sekizden önce"; II,338). Demek içerisi de dışarısı da bir eksilme, bir tam-olarak-oradabulunmama, bir kaybetme-bulma ikiliği olarak yaşanıyor. Evde bir "zalimlik", "hainlik" olarak alımlanan "şey" dışarıda bir dağılma (*dissémination)* olarak deneyimleniyor : "Sokağa çıkarken dikkat / Sokaklarda esen rüzgar çünkü. / Rüzgârlarla eve dönmek saçma, /Ev dar çünkü".

Öyle ki, "evin darlığını", orada "biriken zehiri" rüzgarlar bile geri almıyor: "Bir zehir / Birikir odalarda, / Almaz ki veresin rüzgara / Rüzgar deli değil." (*Ölü Çizgi*, I, 154).

Sokakların "ayartıcılığı", yabancılığın çekiciliği aşikâr (ama ev, bütün "darlığına" rağmen buna göğüs gerebiliyor : "Oğullar uzaklaşır, kızlar uzaklaşır / Bir zaman için benden, / Oluruna bırak, gençtir derim, / Hevesini alsın sokaklardan./ Bensiz olamazlar, dönerler / Çok denedim / Ben büyüğüm, affederim / Ben evim." (*Varsa Ev*, 1952). "*Ayrı evlere çıkmak*"la (I,184-5) da kurtulamaz insan; anılar ve "sorumluluk" yakasını bırakmaz insanın, evde yalnız olunamaz : "Yalan, evlerin yalnızlığı / Bir duruş tazeler eski bir acıyı".

Evin "büyüklüğü", şüphesiz sokaklardan daha *yaşlı* olmasından, onları öncelemesinden. Sokağın önemi ise bir "mesken olasılığı" ve de dışsallık, dağılma ve de dayanak olarak yerleşmenin yer'ini, sokaktan önceki, herşeyden önceki, herşeye yer veren yer'i (*khôra*) imlemesi. Bu anlamda o *khairos*'un da (talih'in, iyi ya da kötü karşılaşmanın; *tukhe*'nin –ki bu *automaton* olasılığını açar-) kaygan zemini olsa gerek. Demek ev ve sokak arasındaki *aralık*, her an birinin ötekisi üstünde bir zafer elde ettiğini sandığı, durmak bilmez, "çetin" bir "savaş".

Ama bu "aralık", "aralama", "arada olma" ya da "sınırda olma" durumu bir şans da : "Bir yerde ne güzel bizden ötelerde / Rahat konuşuyoruz (...) Bir yerde bir şeyin bizden ötelerde / Olması rahatlık bir iki gider geliriz." (*Kesik*, II, 198). Bu "kesiklik", bu "kesintiye uğrama" durumu, henüz belki şairin tespit edip betimlediği varoluş'a değgin bir durum. Ama onun peşini artık bırakmayacak ve yazısını aralayacak, kesik kesik yazmaya zorlayacak, onu kesintili bir çizgi, "ölü çizgi"(I, 154) olarak yaşam ile ölüm / ölümsüzlük arası bir yere taşıyacak olan bir buluş da: onun yazı serüveni. *Ölü çizgi* şu dizelerle sürer : "Yaşamışım kaç para / Mezar taşları neci? / Deli gibi sarılsam da hayata / Kalacak nesi var ki?". İçten olduğu kadar "sıradan" (ölümüm anonimliği ve sıradanlığı) gibi gözüken bu dizeler tumturaksız bir stille, dışarı/içeri, sokak/ ev, yaşam/ölüm gibi biribirine dönüşen karşıtlıkları paradoksal (ya da aporetik) bir biçimde çözecek olan yazı ya da çizgi sorunsalını açarlar : Yaşam birden sokağın olduğu kadar "mezar taşları"nın anonimliğine de *direnir* : "Kitaplar seslenir, yüksekten, mağrur : /-Gel bize, kurtul, gel! / Almanızla bırakmanız bir olur, Böyle daha güzel .../... Sokaklar seslenir, akpak, temiz : / -Hadi gel avunursun! Bütün sokaklardan iğrenirsiniz,/ Avunmak şöyle dursun." (156).

Onun için yaşam birden "*Kitaplarda ölmek*" (I, 342) haline geliverecek . "Çizgi" tematiği bütün çok anlamlılığı içinde bir şiirden ötekine kendini hem örneklendirecek hem de –aynı anda– kuracaktır : "Adı, soyadı / Açılır parantez / Doğduğu yıl, çizgi, öldüğü yıl, bitti / Kapanır parantez. (...) Parantezin içindeki çizgi / Ne varsa orda / Ümidi, korkusu, gözyaşı, sevinci (...) O şimdi kitaplarda / Bir çizgilik yerde hapis, / Hâlâ mı yaşıyor, korunamaz ki, Öldürebilirsiniz" (I, 342-3).

"Sınırda yaşamak" genel başlıklı -ve de daha kesin olarak *"Kentsel mekanda marjinal yaşantılar"* alt başlıklı- bir toplantıda[12], bu sözcüklerin ilk anda uyandırdıkları anlamda hiçbir "marjinallik" taşımayan bir şair olarak Necatigil'den, daha çok "ev şairi" ("evler" üzerine yazan, yazmış bir şair), hatta daha iyisi bir "oda şairi" olarak (–aynı "oda müziği"nde görüldüğü gibi daha mütevazi araçlarla ve mütevazi bir tonda, içten bir mahremiyet uzamı oluşturma anlamında–) anılan Necatigil'den söz etmek –hem de "kentlilik" ve "marjinallik" ölçütlerini daha kolay dolduracak gibi gözüken başka şairler varken– bir anlamda burada bize önerilen konunun da "marj"ında kalmak, hatta "canlı bir damarı" yakalamak varken "ölü bir çizgi" olarak kalmak şeklinde görülebilir. Ama çizgi üzerinde kalmakta ısrar edelim: Tabii hiçbir zaman "marj"ı oluşturan çizginin hangisi olduğunu söyleyebilme durumunda olduğumuzu, böylelikle de "norm"a uygun ile "marjinal" arasında kuşbakışı –dolayısıyla da tepeden bakan–, norm'u olumladığını ya da norm'u kendisinin koyduğunu farketmeyen ya da farkettirmeyen *genel* bir epistemolojiden itibaren konuştuğumuzu iddia etmeden. *Ölü çizgi*yi konuşturalım: Çizgi-oluş, yazar oluş'un öteki adı olarak, Necatigil'de – ev ve sokak, içeri ve dışarı karşıtlığını en duyarlı biçimde didik didik ederek sınırlarına taşımış biri olarak özelliklikle Necatigil'de–, ya içerde ya da dışarda, ya burada ya da orada şeklindeki çelişmezlik mantığına dayanan karşıt oluşların "mevcudiyet(in tamlığı) metafiziğinin" zedelenmeye, çözülmeye uğrayacak bir alana vardırılmasıyla, şairin bizzat kendi tematiği haline gelmesiyle özel bir önem kazanıyor.

Dasein Ölmeye Muktedir midir?

Yazarın da isteği üzerine ölü çizgiyi konuşturalım (bu arada *Dasein*'ın giderek daha sorunsal hale gelen ölümlülüğü sorusunu soralım) : İşte yazarın, aslında her yazarın, *post mortem* isteği. Yalnız öldükten sonra da konuşmak değil, ama "istediğimiz gibi" konuşturulmak: "Ölülere hükmetmek madem sağların elinde" (*Ölümden Sonra*, I, 146) : "Bana günün birinde / İstediğiniz şeyi / Söyleyebilirsiniz / Ölülere hükmetmek madem sağların elinde / İstediğiniz gibi / Görebilirsiniz / Beni günün birinde". O, sokağı içeri taşımış, mahrem mekanı ya da "derinden çıkma söz"ü dışarı, bir "teyel"le, zorunlu olarak eğreti bir biçimde (*Teyel*, II, 297-8) yazıya taşımış biri olarak, kendisinin de belirttiği gibi yalnız kendini yazmamıştır, ve dolayısıyla bu herkesin sözü, "ölümünden sonra" da, kaldığı yerden, eksik kusurlu ya da kısmi, "teyel" gibi geçici ve "olduğu kadar" halinden devralınarak yeniden konuşturulmalıdır : "Bu benim yazdıklarım / Kendi halim mi sade / Yaşadığım çevreden / Bir ses kalsın istedim / Şu kosko-

[12] Söz konusu olan, Mimar Sinan Üniversitesi'nde 2-4 Kasım 1998 tarihlerinde düzenlenen **"Sınırda Yaşamak: Modernlik, Cinsiyet, ve Etniklik"** başlığı altında bir sosyoloji sempozyumudur.

ca dünyada" . Şair 1971'de de **"İnsan önce çevresinden ölür"** diye yazacaktır. Bunu *Dasein*'ın *da*'sından, "oradalığı"ndan itibaren öldüğü şeklinde anlayabiliriz. Ancak bu *da*, "ölü çizgi" ve "kitaplarda ölmek", vb. dolayımlar veya düpedüz taklit edilebilir, ödünç alınabilir, kısaca yinelenebilir "hazır ölümler" aracılığıyla aynı zamanda en ölümsüz şey haline de gelir ("yedek ölümler" için bkz. *Has Ölüm* III,232 : **"Yedekler önce / Gelir kendiliğinden / Has ölüm onlar bitince"**; Necatigil'de "ölüm"ün çeşitli stratejiler içine, "sondan evvelkilere", genel bir *supplément*'lar mantığına yayıldığını görüyoruz. Kafka için gerçek ölüm hep "sondan bir evvelki"dir, çünkü kimse ölümünün gerçek şimdiliğinde olamaz). Bu "hazır ölümler" aynı zamanda hazırlanması gereken, "özgün" ölümlere, yani **"Herkesin kendini bir başka öldürmesi"**ne de çağrı yaparlar : "Ha evet otelde o hazır ölümlere / Herkesin kendini bir başka öldürmesi", *Otel*, II,245. İlginçtir ki bu ifade "Otel"de belirir; yani ne tam olarak "içeri" ne de "dışarı olan bir yerde. Sanki "*Dasein*'ın en kendine has olasılığı" (Heidegger) olan ölümün sahiplenilemezliğinin altı "otel" imgesinin yabancılığı ile çizilir. Ama "ölü çizgi" ("yedek ölümler" veya ölümü yedeğine alan işler) ölümü aşar ve ötekilere açılır : "Ben gidince (...) bir ses erir havada / Ama gene olurum / Aranızda / Sizinle kendimi sayarak / **Ben de varım boşlukta / Bir dayanak aramalarınızda**", *İsimsiz*, III,370. En "içsel" olarak görülebilecek olan *Dasein*'ın *da*'sı, en dışsal şey haline gelebilir. *Dasein*'ın (genel)evi ödünç alınabilir, *yinelenebilirliği* bir olasılık olarak açar.

Anımsatalım ki, 1950'lerde yazılmış bu şiir, "Ölümden sonra", *Çevre* adlı bir kitapçıkta toplanmıştır. Yani "kentsel mekan"ın çeşitli katmanlarının, bu arada "marjinal" denilebilecek yaşantıların sergilendiği, bizim "konumuz"la daha yakın ilişkide olduğu düşünülebilecek şiirler. Örneğin 1947'nin "Beyoğlu"sunun ve de fuhşun sergilendiği *Renkli Fener* (I, 86) : "Yerleri /Pastaneler, duraklar, sinema önleri/ Allahın talihsiz kulları / Onlar pazarlıkta uyuşulan, / İnce eleyip sık dokumadan / Alıp çıktığımız kadınlar / Beyoğlu'nda geceleri". Ardından gelen şu "aşırı" gerçekçi dizeler olsa da, tartışmasız belgesel değerine rağmen, bu şiir kendi başına "marjinal" bir şiir sayılamaz : "Zevkettiklerimiz önce / Tiksindiklerimiz ayrılınca / El ağız sildiklerimiz / Hastalıklı bildiklerimiz / Sellere kapılınca / Gene de gittiklerimiz/ Onlar, Beyoğlu'nda". Burada, belki de "belgesel" değerin ötesinde altı çizilmesi gereken nokta "*gene*" sözcüğünün bizi gönderdiği "yineleme" ya da psikanalitik terimlerle *Viederholung* ilkesi (*Kirli Soru* –I,331– adı verilmiş bir başka şiir de "şeytana uyularak" gidilen bir yerin utançla betimlenişinden sonra şu soruyla biter : "Gelsem, / Siz **yine** orda mısınız?") : İçeri ile dışarı, ev ile sokak, tatmin ile tatminsizlik arasında uslanmak bilmez ve karar kılınamaz bir gidiş gelişin ilkesi : *Kesik* şiirinde de altını çizdiğimiz ("...bir iki gider geliriz"), kesintililik ve bütün'e (bir defada) varamama, denenmişin ve bir "ölü çizgi", yazı veya *yazılım* (burada "saplandığın derinden ıkma söz"ü (*Teyel*,II,297) bu yazılımın, ya da kader (*Geschick*) anlamlarını da ışıyan "yazı"nın psikanalitik veya metafizikteki öteki adı olarak alabiliriz) ha-

line gelenin yeniden çıkmak, yeniden yazılmak, yaşanmak istenmesi olarak yorumlanabilir. Bu temaların, "bıkkınlık" ya da yinelemenin ve denenmişliğin getirdiği depresyon renklerinde dile geldiği, *Renkli Fener*'den yirmi yıl sonra, olgunluk çağında yazılmış şiirin *Teyel* adını taşıması da ilginçtir.[13] Teyel, olmamış, tamamlanmamıştır, ama önceden "bitmiş iş"in nasıl olması gerektiğini, neye ulaşılması gerektiğini, bir yazılım olarak da tanımlar. Şair bu "yazılım" dediğimiz (lacancı psikanalizin belki "küçük a" diyeceği) şeyden söz eder gibi yapar, ama bunu tam olarak tanımlamak imkansızdır, hatta şairin 1938'de çok erken bir dönemde yazdığı gibi (**"hem tanıyacağım da şüpheli bir daha"**, *Boşuna*, I, 10), kendisinin bile bunu tanıması/ tanımlaması şüphelidir. Ama bu'na ilişkin açıklanamaz bir pekinlik duygusu içindedir : "Durdurur ne durdurur hep aynı yerden". *Kan* (II,278-9) şiirinde bu bir "gergef" üzerinde, bir daha dönülmek üzere bırakılmış bir iğneye benzetilir[14]. Ama yanıtlardan hiç tatmin olmaz : "Kime gösterseniz akan bu kanı / Soydan/ Bir derde verirler". Bir başka deyişle, "secere"ye, soykütüğüne, gelenekle olan kan dolaşımına verirler...

Böyle bir şey sorulabilirse eğer, nedir *bu*? Bu'yu *ça* (id) olarak alırsak, soru "bu *bu* nedir?" şekline döner ki, sorunun totolojik karakteri bizi fazla uzağa götürmemek bir yana "yineleme" ilkesinin amansız gücünü de harekete geçirir. Yani simülakr'ların gücünü... Bu'nun yerine konacak, şairin bir yaşantıdan öbürüne, bir şiirden ötekisine, bir "kadın"dan diğerine aktardığı, ikame ettiği, çoğalttığı bir ölü çizgiler örgüsüdür belki söz konusu olan.

Bütün Eserleri'nin 1941 tarihli ilk şiiri belki de *bu*ndan söz eder : *Yel değirmenleri* (I,7): "Beni kurtaracak biri yok hazırda, /Ölümün takibi henüz çok geriden /Mihneti esvap gibi geçirip sırta, / Yel değirmenlerine hücum yeniden". Bu "yeldeğirmenleri", bu olmayan, hayali görüngüler, peşlerinden yeniden yeniden koşulacak simülakrlar olarak yorumlanabilir belki. "Esvap" imgesi bizi yine *Teyel*'deki, bir "deli gömleği"ni anımsatan, geri dönüşsüz bir geleceği "yazılım" ve "gönderim" (*Schickung*'u, *destin*'i, "yazgı"yı veren "*Schicken*", "*destination*", veya "*envoi*") olarak açan "Tek yön çıkmaz gömlek" imgesine götürüyor. Ayrıca *Yün* şiirinde (II,302-3), düpedüz "yün", yine "esvap", "gömlek" gibi aynı anlamsal düzdeğişmeceler zincirine[15] dahil oluyor gibi gözükür:

---

[13] Doğan Hızlan'ın 1978'de Necatigil üzerine yazdığı kısa bir yazının başlığında da bu "teyel" imgesinin kullanılmış olduğunu görüyoruz: "Tedirginliğe teyellenmiş bir şair", *Yazılı İlişkiler*, Altın Kitaplar, 1983; s. 98-100.

[14] Necatigil'deki bu "gergef" figürü ("Bırakarak bir gergefi gittikleri (...)/ Ama bırakılmış bir iğne / Döner gelirler"), *Dasein*'ın bu çok özgül "ibre hareketini", yönünü, yönelimini ("*aiguillage*") belirleyen "matris" olarak, "ikinci" Heidegger'in *Gestell* kavramını devşirdiği (bkz. örneğin, "*Le principe d'identité*"; *Questions* I-II; Gallimard, 1968; s. 269) "şasi", "karkas", "kaide" vb. anlambilimsel zincirine kayıtlıdır. Heidegger'e göre, insan ve varlık, bir çağda, ancak bu *Gestell*'den, **çerçevelemeden itibaren** birbirlerine çağrıda bulunup yanıt verebilirler.

[15] Bu zincire "zar"ı da ekleyebiliriz. *Zar*'da şöyle denir (II, 172): "Hepsinin üzerinde pek de ince bir giysi / Ne zaman hatırlasam sanki bir şey unuttum (...) /Öyle ince bir şey her şeyi gösteriyor / Sanki kendim giymişim düğmeleri ilikli / Şimdi çözemiyorum gittikçe dar geliyor". Ayrıca, bunun Tasavvuf'a da göndermeler yapan bir izlek olduğu da belirtilmelidir . Örneğin, Asaf Hâlet Çelebi'nin

"Yün" sözcüğünün kullanılışı ("Parlar bu ne zamandır/ Karışmış yünümüze"), "yün"den neredeyse bir "maya" (diyelim, insanın tabiyatının, karakterinin o çok özgül yapı taşı, kurucu öğesi) yapar. Ayrıca halk dilindeki "maya" sözcüğüne ("mayası böyle", "bozuk",vb.) nazaran "yün"ün yapay, beden dışı, doğal olmayan özelliği de, diyelim bu "yazılım" veya belirlenmişliğin doğal olmayan, simülakr'lara ilişkin gücünün altını daha iyi çizer. Ayrıca, "yün"e karışma, ya da farklılığın bir öznellik olarak kurucu bir nitelik alması ve yinelemeyi (yeldeğirmenlerine "boşuna" hücumu) açması, başlatması olayının (bütün mesele de bunun bir "olay" olmaması, yani, ışığın ve bilincin egemenlik alanında gerçekleşmemiş bir şey olması) şair tarafından bile tam olarak tarihlenememesi ("Parlar bu ne zamandır"), Necatigil'in son derece yalın yöntemlerle zamanın kavranışı/kavranılamaması sürecine, mevcudiyet metafiziğinin dışında kalarak tanıklık ettiğini de gösteriyor. *Yün* şiirinde, bunun dışında da deliller vardır : "Aynalarda çok şey görülüptür / Yokken söylenmiş, olmadan görülmüşse / Gitmiş hepsi cümle/ten / Düşe kalka hasta-ı gam/ hangi yollardan gelir yanımıza" . Söz konusu olan, belki de, mevcudiyeti son derece sorunsal ve paradoksal olan bir şeyin (ki bunun hâlâ metafiziğe kayıtlı adı "bilinçdışı" olsa gerek), bilinmedik yollardan geçerek varışı.

Zamanın çizgisel olmak dışında, Felsefe'de ancak fenomenolojik *retention* (geriye yönelik bireşim) ve *protention* (ileriye yönelik bireşim) ile gösterilmeye çalışılan, geçmiş ve gelecek arasında çekiştirilen şimdiki zamanın veya mevcudiyetin karmaşık ve karışık ("arada bir, bir arada") algısı Necatigil'de şu şekilde ifade edilir : "Hangi kapıyı açsa ondan önce ordalar --/ Düştüğü taş, düşen taş, eski taş" *(Çıkar Çıkmaz/da*, II, 202-3. Bu şiirin adı aporetik olduğu kadar aporiyi, çıkmaz'ı adıyla da anar) . Aynı şiirde, şairin "yazılım"ı (özne'nin veya arzu'nun kuruluşu da denebilir buna) bir "boğulma", daha doğrusu "boğulmuşluk" olarak gördüğüne tanık oluyoruz. Ayrıca, "bir kez ölen bir daha ölmek zorundadır" düşüncesine yankı yaparcasına şairin bu boğulma veya yazılımın yinelemeyi ("bir daha") nasıl başlattığını, başlatmak zorunda olduğunu da büyük bir netlikle gösterdiğine tanık oluyoruz : "**Neden önce boğulmuşlar bu kadar uzaklarda / Bir daha boğulurlar (...)/Bu sular/da neden düşerler üstümüze / Biz bile unutmuşken kendi hikayemizi**". Demek "yazılım"ın ya da "belirlenmişliğin", şairin dilinde basit ve yalın bir adı var : "hikaye". *Fiction*, kurgu. Bu unutulmuş, anısız, belki de hiçbir zaman şimdiliği içinde yaşanmamış bu "an" (bunu "ölüm" veya "sevgi-li" ile protetik veya fiktif karşılaşma olarak da okuyabiliriz. "Ölüm" tarafından bir seçilmişlik var gibidir –*Dasein*'ın ölümünü seçmesinden çok, ölümün *Dasein*'ı seçmesi–: "Başkaları dururken beni **gördü**", *Körebe,I,35* ; ya da ölümle tutuşulan o "lâdes" : "Ölüm, sen beni aldatamazsın, / Ak-

---

Cüneyd şiirinde bu "cübbe"dir: "bakanlar bana / gövdemi görürler / ben başka yerdeyim / gömenler beni / gövdemi görürler /ben başka yerdeyim / aç cübbeni cüneyd / ne görüyorsun / görünmeyeni/ cüneyd nerede / cüneyd ne oldu / sana bana olan / ona da oldu / kendi cübbesi altında / cüneyd yok oldu" (*Om Mani Padme Hum*; Adam, 1983, İst. s. 7).

lımda!", *Lâdes*,I,17. Bu "lâdes" veya bu "aklımda!" uzar, diyebiliriz ki, bu şairin "öznel" zamanını açan şeyin ta kendisidir: "**Uzayacağa** benzer / Tutuştuğumuz lâdes", *Lâdes*, I, 109) uzar sınırsızca, bir ömür boyu değişik kurgulamalara ya da (*représentation*'lara dememek için) *örgüle*re konu olacaktır. Boşuna? Veya öteki (ler) için.

Kurgunun ya da örgünün nasıl oluştuğunu (belki, son zamanlarda Derrida'nın, "gönderimlerin gezgin-yazgı-gönderiselliği" diye karşılayabileceğimiz, "*destinerrance des envois*" dediği şeyi[16]) izlemek için Necatigil'le beraber sokaklara dökülmek gerekecek belki. Arzu'nun, adı konamayan veya hep geçici (–teyel gibi– "Olur gider daha olmadı") adlar alan arzunun kuruluşunun peşine düşmek için. Olası cevaplardan (yalnızca) biri *Boşuna*'da –söz konusu olan yine bir "bakış"[17] sorunsalıdır : "Yanımdan geçerken bir tuhaf **baktı**, /Arzulu ve davetkârdı mutlak/ Bense neden sonra farkına vardım, / Böyle işler bizden uzak." Arada bir boşluktan sonra,belki de yıllar, (ne kadar? Sayılabilir mi?) şiir devam eder : "**Şimdi/ Ha başımı taşlara vurmuşum, /Ha düşmüşüm geceyle sokaklara; / Kimbilir ne zaman karşılaşırım, / Hem tanıyacağım da şüpheli bir daha**"(I,10). Bu konuda kendisi de yalnız değildir, öteki yalnızların şiirini de yazar, örneğin "gece baskını" yiyen yalnız erkeklerin akşamın çökmesiyle duydukları paniği *Geceleyin Erkekler* şiirinde anlatmıştır (I,84) : "Gözünüze çarpmış olmalı: / Sessiz panik darmadağın eder adamları, Gece baskını, yer yer. / Duyan kaçar alarmı (...) Sinyal gibi sarınca ışıklar etrafı (...) / Başlar yalnızların azabı(...) Gel, yalnız adam, sığınağa sen de gel / İçki bahane."

---

[16] Bu konuda bkz. "İl faut bien manger" (J.-L. Nancy ile bir söyleşi), *Points de suspension;* Galilée, 1992; ve "Envoi", *Psyché*, içinde;Galilée, 1987; s.109-158.

[17] Bu "bakış" bir *tukhe* figürü olarak, Necatigil'de, bazen bir "kedi bakışı" bile olabilir. Bu kez sorumluluğu, yani belki de suçluluğu (*Schuldigsein*) açan şey olarak : "Kimi sessizliklerde sürüp giden bir bakış / Bir şeyden bizi sorumlu tutar / Bir kedi akşamlar inerken / Durgunlaşır insan gibi,/ Karnı tok, ama bakar üzgün / Açık kapı önünde gözleri gözlerimde / Sanki ben kapadım onu bu betonlara / Beni sorumlu tutar" (*Sorum*, III,295). Herhalde, bu an, yani "karnı tok" olanın sorgulayıcı bakışı (tam da anlaşılması zor olduğundan, "karnı aç" olanınkinden daha fazla) aynı zamanda Felsefe'yi de açar/bağlar/dağlar. Heidegger'in, "hayvanlar ölmeye muktedir değildir" diyerek, hayvanların ölüme, "ötekinin ölümüne" ilişkilerini gözardı etmesinden sonra, bu "kedi bakışı" belki farklı bir *Sorge*'yi, kaygı'yı, kendisini önceleyen (ölümde önceleyen) ile, diyelim Klasik Felsefe ile, de bağını koparamadan Öteki Felsefe'yi açar.

VIII. Bölüm

*Filozof ve Vantrilok**

O'ndan olduğu gibi söz edebilecek miyiz? Ve bu "olduğu gibi", ya da "gerektiği gibi" yi kim yargılayacak? Gerçeğe uygunluk mu (*véracité*) yoksa gerçekliğe benzerlik (*vraisemblance*) sorunu mu? Bir başka deyişle, söz konusu olan adalet sorunu mu, yoksa bir tiyatro, teatralite sorunu mu? Hem "vantrilok" kim? Filozofu anladık, şüphesiz Gilles Deleuze; ama vantrilok?[1]

"O'ndan söz etmek", bu, her şeyden önce ona (ilişkin olarak) tanıklık etmek, ve onu tanık olarak çağırmak, onu tanık olarak kurmak demektir. Ama yoklar (şimdi aramızda bulunmayanlar) nasıl "çağrılır", nasıl "kurulur"? Elimizde yalnızca "artıklar" (yazı, anı, vb.), –bazıları için belki kutsal kalıntılar (kutsal emanetler)– var. O halde, kalıntılar nasıl "çağrılır", nasıl "yeniden-kurulur"? Kalıntılar, ondan kalan bütün kadın ve erkeklerdir de; yani bir bakıma yaşlılar... Bu durumda soru şu biçimi alır: Yaşlı olan bizler, yaşımızın nesnesine ilişkin olarak nasıl tanıklık edebiliriz? Daha baştan bu "nesne"nin kendisi tarafından kurulmamış mıyızdır (biçimlenmemiş miyizdir)? Onun yokluğunda (gıyabında) konuşmak, onun yokluğu nedeniyle/yokluğuna rağmen (bu akşam buraya onun aramızdan ayrılması vesilesiyle davet edilmedik mi?) konuşmak, onun adına oluşturulmuş bir törenin (ayin?) içinde konuşmak, daha baştan uçurumun kenarında konuşmak, ya da uçurumsal bir konuşma değil midir? Yalnızca konuşmaktan ibaret olan bu ayinsel süreç içinde, ondan söz etmek, aynı anda, onu hem yeniden canlandırmak, hem de yok etmek (ya da kayboluşunu kanıtlamak) anlamına gelecektir. Onu canlandırmak için, yani, onu "mevcudiyetin

---

* Bu metni bir bölümü, Gilles Deleuze'ün ölümü ardından, onun anısına, İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nde 18 Aralık 1995 günü, Ahmet Soysal'ın yönetiminde, ve Ali Akay ve benim katıldığım bir oturumda yaptığım konuşmada sunulmuştur.

[1] Yoksa bir "kavramsal kişilik" mi (*personnage conceptuel*)? Deleuze "kavramsal kişilikleri", son kitabı *Felsefe Nedir?* de incelemeden çok önce, *Fark ve Yineleme*'de (P.U.F., Paris, 1968) Felsefe'de teatralite konusunu şöyle ele alır: "Nietzsche, üstinsan Parsifal'dan çok Borgia'ya benzer dediği, onun hem Cizvit tarikatının hem de Prusya subayları birliğinin üyesi olduğunu imâ ettiği zaman, burada da yine, bu metinleri ancak oldukları şey, yani sahneye koyucunun üstinsanın nasıl 'oynaması' gerektiğine ilişkin uyarıları olarak, alırsak anlayabiliriz." (s. 18). Burada da "vantrilok" belki bu metnin nasıl "sahneye konması" ya da konmaması gerektiğine ilişkin bir uyarı.

doluluğuna" (canlı söze) çağırmak için, "konuşan özne" olarak kendimizi de aynı orantıda yok etmek zorundayız. Ve, kendimizi, bu kez, "kalıntılar", (sadık) öğrenciler, "yoldaşlar", ya da "yaslılar" olarak görünür kılmak (bir fantazm?) için, eşzamanlı olarak yasımızın "nesnesini" mevcudiyetten kovmak zorundayız. İşte tam da uçurumsalın göründüğü yer de burasıdır; tabii eğer görüngüsel (*phénomenal*) hiçbir şeyin olmadığı bir yerde "görünmek"ten söz edebilirsek... Belki de burada söz konusu olan, Deleuze'ün sevdiği ve peşine düştüğü «*cisimsiz olay*»lardan biri: Felsefe'nin belli başlı nesnesi, konusu...

Genel olarak felsefe bir diyalog olarak düşlenir, ve iki çeşit diyalog bulunur. Birincisi, aynı ile karşıtlaşacak, öteki'nin *mevcudiyetinde* olacak, ikincisi de öteki'nin *yokluğunda* örneğin, ötekiyi aynı içinde (ya da aynı'*nın* ötekisini) yansılayacak (*mimer*) yazının uzamında (oysa, teatralite yalnızca yazıya ilişkin olmaktan uzaktır, bu akşamki ayinimizin de göbeğindedir) karşıtlıklar üreterek (yani kendi "ötekisi'ni üreterek", ya da icad ederek ve bu icatla her şeyin belirlenmesiyle) gerçekleşecektir.

Ancak felsefe böyle (bizim onu yukarıda betimlediğimiz gibi), anlaşıldığı taktirde daha çok vantrilokluk sanatına, yani, ötekiyi – kendi – karnından – konuşturma'ya yakın olacaktır. Filozof ve vantrilok arasındaki fark da, ikincisinin öteki'nin *yansılanmasını* (*simulation*) birinciden daha iyi, yanılsamacı (*illusionniste*) özdeşleşmeye varana dek, gerçekleştirmesine indirgenecektir. Oysa felsefe'nin görevi kendini bir düşünüm (*réflexion*) olarak, yani, ne olduğu üzerine, ya da düşünmekte olduğu şey üzerine, başka bir deyişle kendi *karnı* üzerine düşünebilme olarak sunar. Acaba Felsefe düşünmekte olduğu şey üzerine aynı anda kendi illüzyonist karnını ayrıcalıklı (öncelikli) felsefî-birimciği (*philosophème*) haline getirerek düşünebilir mi? Bütün öteki felsefî-birimciğin uzay-zamanında kaçınılmaz ve üstesinden gelinemez bir erte-le(n)me/farklılaştırma (*différer*) yaratmayacak mıdır bu? Bu, bütün girişimi içerden kemirmeye başlamayacak mıdır? Burada, Deleuze, filozof olarak değil ama, seçtiğimiz felsefî-birimcik olarak giderek gözden kaybolup, bulunamaz, ya da tam olarak, cisimsiz hale gelmemekte midir?

Felsefî-birimcik olarak filozofu bir an kenara bırakalım ve babaya ilişkin olanla (*paternal*) ilişkiyi ele alalım. Vefat etmiş bir baba söz konusu olduğunda, onu konuşturma olanaksızlığında, oğul (!) vasiyetin gerçeğe uygunluğuna ilişkin olarak babaya son bir kez tanıklık ettirebilmek için, vantrilokluğa başvurur. [Vasiyet (*testament*), oğul, *testis*; *Bezeugung*; belli bir Kökenbilime (*étimologie*) göre, şimdiden soykütüğünden (*généalogie*) bütün kız evlat olasılığını dıştaladık... Burada üç erkek değil miyiz?]

Burada üç "erkek kardeş", ya da, en azından cesedin başında (çevresinde) kardeşleşmeyi (*fratérniser*; bilindiği gibi Fransızca'da bu deyim örtük olarak yalnızca erkek kardeşleri varsayar) deneyen üç vantrilok değil miyiz?

Demek, ters bir mantıkla söylersek, kardeşleşmek için bir ölü gerek (bir ölü olduğu için mi kardeşleşiliyor, yoksa kardeşleşmek istenince bir ölü mü bulu-

nuyor; bu mantıklardan hangisi daha ters?); aynı, biz üçümüzün sonunda bir araya gelebilmemiz için,[2] bir ölümün, belirli bir ölümün, Deleuze'ün ölümünün gerekmiş olması gibi... O halde, böylesine, *kritik* bir anda (bir ayin "eleştirel"de olabilir mi?), bizi birleştiren cesedin önünde, yalnızca ayinin uygun (uyumlu) gidişatını değil, ama onun marjlarını (sınırlarını belirleyen şeyleri), öncesini ve sonrasını da, düşünmek gerekiyor bize. Bize, bu akşam ondan bir felsefî-birimcik yapabilmek için, babaya ilişkin ya da siyasî, ama felsefî değil [burada hiçbir şekilde Deleuze felsefesi'nin ölümü söz konusu olmadığına göre, ya da bunun çok ayrı bir şey olduğuna göre, "felsefî ölüm" ne demektir bilemiyoruz; onun ölümünün yani, intiharının felsefe(si)yle ilintisi üzerineyse sadece sonuçsuzca fikir yürütülebilir], bir ölüm gerekti.

Burada önceden hazırlanmış bir metnin belli bir sahneye koyumu ile süregelen ayin, daha iyi tanıklık edebilmek, öğretebilmek, sadık bir şekilde geri verebilmek (*rendre*: kusmak) için, kalıntı'nın (Deleuze'ün yazılı *corpus*'u, külliyatı) özümsenmesinden (kendimize mâl edilmesinden; *approprier*; yamyamlık) başka bir şey değildir. O halde, kim daha iyi, daha sadık bir şekilde, Deleuze'e dile getirebilir, görünür, okunabilir, işitebilir kılınanı geri verebilecektir (*rendre*: kusmak)? Burada söz konusu olan, demek, daha önce, ona verileni geri vermek, ya da daha iyisi geri vermeyi geri vermek; felsefî nesne'yi değil, Deleuze'e göre belli bir felsefe yapma eylemini, onu felsefî-birimcik olarak başka yerlerde de çalıştırarak geri vermek.

Ama ona neyin verildiği, neyin dile getirilebilir vb. kılındığı üzerine hemfikir miyiz? Bu oturumun, onu canlandırmak, yeniden yaşam kazandırmak için yapıldığını imâ ediyoruz, ama bunu (bir tür) gömme töreninden sonra yapıyoruz; belki de öldüğünden, söylediklerimize karşı çıkmayacağından emin olmak, bu konuda kendimizi güvencede hissetmek var bunun ardında. İtiraf edilemeyenin, dile getirilemeyenin sınırlarını daraltmak değil midir felsefenin bir amacı da? Hiç olmadığı kadar birleşmiş görünüyoruz; acaba belli bir *"esprit"* o yaşadığında olduğundan daha sık mı geliyor ziyaretimize? Bize musallat olan (*hanter*) mesele ne? Hem aynı "baba"dan olduğumuzdan emin miyiz? Yoksa "baba" meselesi bir emsâl, bir örnekçe, bir model meselesi mi? Bu baba "bir" miydi? Bölünebilir (Deleuze-Guattari), ya da çoğul muydu? Yoksa ondan tekilliği, benzemezliği, eşsizliği içinde söz etmek yerine, ondan bir emsâl, ne sadık ne taklit (bozuşturulmuş) bir kopya, ama bir simülakr yapabilmek ve bağımsız bir felsefî-birimcik olarak çalıştırabilmek için mi bu yola başvuruyoruz?

Onun ölümünden sonra kendimize gelebilecek miyiz (*invagination? involution?*)? Yas çalışmasını kim kazanacak (başarıyla tamamlayacak –bir "yas çalış-

[2] Oturumun kaçınılmaz ayinsel niteliğini vurgulamak, ve ilerde geliştireceğim, mimetik kopuş ve süreklilik sorunlarını Platon-Nietzsche-Deleuze felsefî-birimcikler dizisinde işleyebilmek için örnekseme ve genel bir giriş mahiyetindeki bu tümcelerin şaşırtıcı bir görgül gerçekliği de var: Gerçekten de biz bu üç meslektaş, ayrı ayrı dostluklarımızı değişik yer ve tarihlerde "Deleuze" bağlamında kurmuş olsak bile, ilk kez böyle bir oturumda *bir araya* geliyoruz.

ması"nda "başarı"nın anlamı ne? –)? Unutma'dan mı, yoksa "yamyamlık"tan mı; neşeden mi ("şen dul"), yoksa Antigon sendromundan, sadık bekçilikten mi geçmek gerekecek? Bunlar birbirleriyle gerçekten karşıtlaşıyor mu? Yoksa onu şimdiden bir yamyamlık ayininde yok mu ettik (özümsedik)?

"Babalık"tan nasıl emin olabiliriz ("babalık tesbitinde geçerliliği olan yasa hangisi? –"babalık", "analığın" karşıtı olarak hep bir yasa sorunu olmuştur–)? Baba'ya doğru giderek kardeşiyle karşılaşabilir mi (kardeşini bulabilir mi) insan? Baba "arayışı"nı bu mu yönlendiriyor? Bu "gidiş", bu "babaya doğru"(luk) (*vers-père*), bir sapma (*per-vers*) olabilir mi? Bir baba nasıl saptırılabilir (*pervertir*)? Sonra, nasıl onarılabilir? Ruhçözüm, hep "onarılacak anne"den (*mère à réparer*), yani hadım edilmiş annenin hadımlığının giderilmesi fantazmından söz eder; peki "onarılacak" bir baba ne olabilir? Cenaze levazımatında, hep "fizikî" zarar görmüş bir ölünün onarılması söz konusudur.[3] Burada ise, son vecibe, cansız bedene "kutsal ruh"un girmesini sağlamak (*extrême-onction*) değil, ama, metinlerin yorumu, canlandırılması, yazılı *corpus*'a sözün (*verbe*) girmesini sağlamak mı olacaktır?

Baba'yı onarmak, bir çeşit onunla yeniden-uzlaşım, kendi'yle uzlaşım, yani onu unutmak değil midir? Son bir sevgi işareti... Onu şimdiden unutmadım mı, özümsedikten, bu yamyamlık ayininden sonra, onu "kendim-için" yapıp unutmadım mı?

İşte biz (hep bir'den fazla) –ve ilk kez– baba'nın cesedi-başında hiçbir zaman olmadığı kadar birleşmiş...

Bir filozof için cenaze töreni (pompes funèbres)*; hep bir "esprit", "geist" (gaz?) sorunu; bir "pompalama" tin'in yeniden-girmesini sağlama, canlandırma (ve temsil etme), korumak için tin'i kurtarma sorunu. Ya "kayıp", ya "kurtarılamayan", ya "gaz kaçağı"?... Hep bir çerçeveleme, kadraj, hakim olma, ve bakış açısı sorunu. Ya çerçevelenemeyen? A-topos?*

Filozoflar topluluğu, ölüler kentinde (mezarlık; nekrokropolis*), bir ölüseviciliği (nécro-philie) mi? Bir musalla taşı başı ayini olmaktan çok, bir tür "ilm-i musallat"ın (hantologie) olanaklılığını araştırmaya yönelik bir ön yoklama mı? Belki de henüz "kendimizde" olmadığımız "kendimize" gelemediğimiz söylenebilir. Ancak, bir vantrilok için, ne kadar "kendinde" olduğu söylenebilir ki?*

Bir "çerçeveleme" sorunu olduğu kesin; daha açık olarak, çerçevelemeye hakim olma (*mâitrise*) sorunu... Kendi sorularımızla, onunkileri yeterince ayırabildik (*diakritike*) mi? Yeterince "kendimiz", gerektiği kadar da "o" olabildik mi? Çerçeve, ya da "pencere" sorunu: Monad'ların pencereleri var mı? Monadoloji'den kendini –pencereden– atma'ya (*défénestration*) en uzun yol nereden geçer, ya da yersizyurdsuzlaşma (*déteritorialisation*) ile *défénestration* arasında ne gibi bir ilişki olabilir?

---

[3] Beşir Fuat'ın intiharıyla ve belli bir felsefe-şiir-ölümle ilişkili bir makalenin yazarı olarak (bkz. "İki el ölüm yazısı"; *Ve Niçin (Yine) Felsefe...*; Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993), bu akşam buraya çağrıldığımda, bu çağrının pek de o kadar masumca olamayacağı, bana bir "ölü kaldırıcısı" olarak ihtiyaç duyulduğu şeklinde ürkünç bir duyguya kapılmıştım.

Turan Ilgaz'ın bir yazısında,[4] Bernard Pingaud'un ağzından şunu öğreniyoruz:

> *"Nefes borusuna bağlanmış hortumlarla, dışarıdan bedenine giren kablolarla hayata bağlıydı. Ancak birkaç saniye süreyle konuşabiliyordu. Besbelli ki bir ihtilaç [çırpınma]sında ani bir kararla kendini pencereden boşluğa atmış. Yoksa daha ızdırapsız intihar yöntemleri bulabilirdi..."*

Turan Ilgaz da, yazısının sonunda şöyle yazacaktır:

> *"... kendisini maddî hayata bağlayan bütün o tıbbî yapaylıkları bedeninden koparta-rak pencereye atıldığı o son kıpırdanışı..."*

Diyeceğiz ki (ki bu hiçbir şeyi kanıtlamayacak) *o*, her zaman protezlerden, "yapaylıklardan", simulakrlardan geçerek, onlarla soluk aldı. Ciğerlerinin kıvrımlarını (*le pli*) her zaman üst-katlanmaya (*surplier*) tâbi tuttu. Pencere: iç ve dış. Sinema terimleriyle söylersek: İçersi-gece / dışarsı-gün, ya da dışarısı-gün /içerisi-gece. Kesik kesik, kıvrıma tâbi tutulmuş (*plier*), kıvrımları açılmış (*déplier*), üst-katlanmaya (*surplier*) tâbi tutulmuş yaşam. Sorun, "içkinlik", ya da "tutarlılık" (*consistance*) düzleminde tutarsızca, eğreti (*inconsistamment*) bir şekilde, yadsınan, kovulan aşkınlık düzlemiyle içkinlik düzlemi arasında bitmek bilmez bir gel-git olduğunu unutamadan durabilmekti. Sorun hep pencerelerin önünde, çevresindeydi; iç, dış; iç'in dışı, dış'ın içi; mutlak dış, mutlak yersizyurdsuzlaşma yoktu.

Sadece bir *dizi* pencere; son sınırı, son pencere'yi sürekli yok ederek mutlak dış'a (aşkınlık) hakim olmanın bir yolu bulunuyordu. Öteki dizilere eklenen, onlar tarafından ilhak (*annexer*) edilen sınırsız bir dizide, dış sürekli iç'in dışı, ve iç de dış'ın içi haline geliyordu. Eğer bir "durak" ["*rupture*", "kopuş"tan çok bir *césure*; şiirde, koşuk dizesi içinde "durak"] varsa, bu düzlemin içindeydi. Eğer bu, çoğunlukla kuramsal olarak öngörülüyorduysa da, verili bir takım öznellikler ve nesnellikler ötesinde daima kendi başınıza keşfetmemiz gereken bir şey olarak kalıyordu.

Deleuze ve Guattari, yeni öznellikler için bitmek bilmez bir *giriş* (*préambule*)... "Biçim" olarak insan ölmüş olsa da (Nietzsche, Foucault), hep yine simulakrdan geçerek ve simulakrlarda soluyan (*respirer*), soluk veren, esinlenen (*s'inspirer*) ve canı çeken, arzu eden (*aspirer*) [yani hep bir "ruh", "gaz", "pompalama", nefes sorunu] dolaşan (*ambulant*) bir ceset kalıyordu. Dolaşan cesetler üzerine "ateş etmek" yerine [bir Fransız deyişi, "ambulans üzerine ateş etmemek gerek", der], daha çok, verili, varsayılı bir tözü ondan daha soylu olacak başka bir töze dönüştürmek değil, ama dizisel bir töz-dönüşümü ("*trans-*

[4] *Cumhuriyet*, 8 Kasım 1995.

substantiation") gerçekleştirmek gerekiyordu. Deleuze ve Guattari, İsa'nın tözdönüşümünün (ekmek ve şarabın, İsa'nın et ve kanına dönüşümü öğretisi) düşmanı olarak, daha çok, dünyevîleştirilmiş bir çeşit Budist yeniden cisimbulma (*réincarnation*) öğretisinin *diziselliğinden* esinlenirler: «Kadın-oluş», «hayvan-oluş», «yoğun-oluş», «algılanamaz-oluş», «moleküler-oluş», vb... Eğer böyle adlandırabilirsek, Deleuze'cü "yeniden-cisim bulma", ya da "oluşlar" (*devenirs*), İsa karşıtı bir "göze göz, dişe diş" hesabına da dayanmazlar, ancak belki, et için taş, ruh için makine, uyuşturucuya karşı soğuk su türünde bir hesaba gelmezliğe, orantısızlığa (*incommensurabilité*) yaslanırlar. Yani, bir tür tözsel olmayan, illâ verili ve sonsal bir anlamlananı (*signifié*) olmayan bir dönüşüm. Bu dönüşümler (*transformations*), zorunlu olarak "biçimsel"de olmadığına, ancak içkin maddenin kıvrımları ve üst-katlanmalarıyla gerçekleştiğine göre, bunlara *oluşlar* demek daha doğru olur. Burada, içkin madde, her defasında kendi kendisin(i aşar)den taşar. Ve bu "her defa" daima "tek bir defa"dır. Yani, fark yinelenme içinde yerleşir, onu içinden kemirmeye, içini boşaltıp doldurmaya başlar. Bu anlamda, devinimin oluşumunda, yinelenmenin payı büyüktür. Gerçeğin gerçeğinin gerçeği (...)yle sonsal gerçeğe, anlamlanan'a ulaşılamaz. Gerçeğin gerçeği de "birinci" gerçek'ten daha gerçek değildir. İkisi de kendi başına bağımsız simulakr'lar olabilir. Bu anlamda, bir felsefî metnin yorumu da, basit bir yineleme değilse, olumlu bir fark oluşturur. Bu "olumlu", hiçbir zaman zorunlu olarak «daha iyi» anlamına gelmez. "Olumlu puan" varsa, düşüncenin kendi hesap hanesine yazılır. Yoksa, genel bir eşdeğerlilikler tablosundan itibaren "olumluluk" dağıtılmaz. Bu yüzden düşünceler, çoğul yapılarına rağmen –ve tam da bu çoğulluk yapısı nedeniyle– *tekil* (*singulier*-benzersiz) olmak zorundadır. Yine bu anlamda, eğer bir düşüncenin olumlu (olumlayan) gücü varsa, yinelemeden de korkması için gerek yoktur. Vantrilok "kendi hesabına" farkı gerçekleştirecektir. Böylece, Deleuze ve Guattari'de, hep söylendiği gibi, arzu ve fantazmalar özgür bırakılmış olur.

Herkesin bildiğini, ya da öğrenebileceğini sandığım bu Nietzsche-Deleuze türü önermeler etrafında tümceler kurmaktan (*para-phraser*), en az *Sofist*'teki Yabancı'nın baba katlinden duyduğu rahatsızlık kadar rahatsızlık duyduğumu da ifade etmeliyim: Yani bir Deleuze kuklası göstericisi olmaktan... Yani, onun yokluğunda dizginleri ele geçirmekten... Hele Jean-Luc Nancy'nin, Platon'un *Sofist*'indeki Yabancı'ya ilişkin olarak şu söylediklerini okuduktan sonra: «Felsefe'nin her zaman en çok arzu ettiği şey, ipleriyle [kukla oyununa ilişkin olarak], olmayan, yabancı ya da ölü bir baba'nın ipleriyle oynamak olmuştur.»[5] Teşhis tam!

Ancak, "ayin"in tümüyle kuralları önceden koyulmuş, belli bir hipnotik (vecd) düzene göre geçmesini istemiyorsak, başka bir şeyi denemeliyiz. Ya "ba-

---

[5] *Le Ventriloque; Mimesis des articulations*; Aubier- Flammarion, Paris, (1975; s.327) Genel olarak Nancy'ye, özel olarak da bu metnine ilişkin borcumuzun büyük olduğunu burada söylemeden geçmeyeceğiz.

lık avı"na çıkmalıyız, ya da *diakritike* (ayıklama) sanatını icra etmeliyiz; ya farklıların benzerliklerini göstermeliyiz, ya da farklılıkları derinleştirmeliyiz. Ya da hepsi birden..., ya da hiç biri...

Deleuze'den Sonra/Deleuze'den Önce

Demek mimesis'teki [bir yanılmasa, öykünme, taklitten çok belli bir özümsemeyi gerektiren nakil, geri veriş (*rendre*)] belli bir hazımsızlık vantriloğun eylemini kesintiye uğratıyor. "Özümseme", "hazımsızlık", vantriloğun "karnı"; şimdiden belli bir gastroloji terminolojisi içindeyiz. Hazımsızlık, eninde sonunda bir *geist* (gaz?) sorunu; tinsel olan sonuna kadar, "artık" bırakmamacasına sindirilebilir mi? Ayin büyük bir uyum ve saygı bağlamında sürerken, her ne kadar belli bir miras (*prétendants*) sorununu açıyor, ve bir uyumsuzluk baş göstereceği olasılığına işaret ediyorsa da, şimdi bu hazımsızlık, belli bir mideye oturma, artık vantriloğun uyumsuz bir takım sesler çıkaracağını mı haber veriyor? Bu ne demek oluyor? Ayin, denetimimizden çıkıyor mu? Bir cesedin, "yazılı *corpus*"un önünde "kardeşleşme" gösterisi bir çatlak mı veriyor? Bu uyumsuz, çatlak ses, belki de bir kekeleme, ama yine felsefî bir kekeleme, taa Platon'un *Gorgias* diyalogunda, Kallikles tarafından, belli bir yaşa gelmiş Sokrates'e bir suçlama olarak (felsefî bir suçlama) yöneltilmiş (185 b), sonra da Deleuze tarafından Felsefe "ana dilinde kekelemektir"[6] diye salık verilmiş olan, aynı uyumsuz ses mi? Bu ses, neyle uyumsuz? Kardeş'le, dost'la, sevgili'yle, *demos*'la uyumsuz, uyumsuz olmak zorunda bir ses mi? Peki bu ses, neyle uyumlu, neye sadık olma pahasına, bunca yalnız ve uyumsuz olma zorunda? Yoksa "baba"ya mı? "Baba"yla olan veraset (varis olmaya *aday* olma, *prétendant*) ilişkisi dolayısıyla mı "kardeş"le bir uyumsuzluğu kışkırtmak zorunda? Bunca antropo-psikolojik, bunca evcil (*oikos*'a dayanan), bunca iktisada (*oikos-nomos*) dayanan, bunca fantazm'lara dayanan bir şey mi şu Felsefe?

Felsefe, yani bilgelik-sevgisi (*philo-sophos*), bunca sevgi, duygulanım (*pathos*), akrabalık (*philia*) işi mi? Yani, Yunanca anlamında, görünümlerin (*fantazm*) alanı; aslına sadık olup olmadığı bilinmeyen, uslamlama-çürütme yoluyla [*réfutation; elegkhos;* ελεγχος], elekten geçirilerek tam anlamıyla ortaya konulamayan bir şey mi? Felsefe, bir *görünümler* (fantazmlar) işi mi, yoksa bir *özler* sorunu mu; yoksa daha iyisi (ve daha zoru), görünümlerden geçerek özlere varma, görünümlerin özlere (hakikate) sadık olup olmadığını tesbit etme (*idendification*'dan çok bir *authentification*) işi mi? Burada sorun vantriloğun karnından [bir çeşit "öz", ama belki de «kendinde» olmayan, ödünç verilen/ödünç

[6] *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yay. 1990, İstanbul, s. 18. Deleuze, tam olarak şöyle der: "Bir üslûp, kendi ana dilinde kekelemektir. Bu çok güçtür, çünkü bu tip bir kekelemenin gerekliliği olmalıdır. Bu, sözlerinde kekeme olmak değil, kendi dilinde kekeme olmaktır. Ana dilinde Yabancı olmak. Bir kaçış çizgisi yapmak."

alınan, kiralanan bir öz: Aynı günümüzün biyo-teknolojilerinde ana karnının bir başka annenin çocuğunu doğurabilmesi için, kiralanabilmesi gibi; yani artık doğal-ana ile taşıyıcı-ana (*mère porteuse*) ayrımının mümkün olması gibi] çıkan seslerin bir çeşit görünümleri, fantazmları oluşturması olduğuna göre, bu "görünüm"lerin (aslına, özüne) uygun ya da uygunsuz olup olmadığını nasıl tesbit edebileceğiz? Bir çifte zorunluluk (*double bind*) (en azından "çifte"; kim bunu "iki"yle sınırlayabilir?) görünüyor: Baba'ya, onun *demon*'una sadakat söz konusu olduğu zaman kardeşlik bozulacakmış, kardeşin fantazmına uygunluk olduğu zaman da, baba'nın sözüne ihanet edilecekmiş gibi bir durum çıkıyor. Ancak vantriloğun (belki de bunu meslek edinmiş biri) *oikos*'a, evin bu ikili ekonomisine sadık olduğunu, ev adına konuştuğunu kim iddia edebilir? Yani, karnını kime ödünç verdiği, hatta ödünç verip vermediği, vantrilok olmadan kendini vantrilok olarak göstermek isteyip istemediği türünden uçurumsal mimetik sorulara kim uslamlama-çürütme yoluyla açık seçik yanıtlar bulabilir?

Diyeceksiniz ki, bütün bu ana, baba, ev, kardeş, cenaze levazımatı, saygısal ayin, anma töreni, miras davası, bir ölüyü gömmeye mi yönelik yoksa onu canlandırmaya, ona yaşam vermeye mi? Bunların hiç biri özlü şeyler değil, hepsi uydurulmuş, töresel, göreneksel, görgül ve büyük bir olasılıkla bir kişinin kafasından çıkmış *fantazmlar*. Yani görünümler. Özlü hiçbir şey öğrenemedik: Fantazmları kurcalıyoruz. Bu karşı çıkış, Deleuze'cü olmayacaktır. Fantazmlarla görünümlerle uğraşmanın boş bir iş olduğuna inanılıyorsa, varlık-olmayan'dan ancak varlık-olmayan çıkar, diye düşünülüyorsa, bırakın Deleuze'e Platon'a bile atfetmekte güçlük çekeceğimiz bir görüş ortaya çıkacaktır. Tam anlamıyla "rüzgar ekmemek", için metinlere dönmek, bir başka fantazm alanı olan metinlerde bu fantazmların peşine düşmek gerekecektir. Bu "peşine düşmek" deyimi bizi tam anlamıyla, bir "sürek avı" eğretilemesi olarak, tam olarak içine gömüldüğümüz sofistik mekâna, zaten deminden beri içinde Yunanca sözlükler avladığımız, mükemmel av uzamı, sofistik denize, ya da daha iyisi, "karın" eğretilemesinde kalmak için, plasenta sıvısına benzer, içinde felsefî imgelerin avlandığı, sofistik sıvıya götürmektedir.

Bu sofistik sıvıda, daha açık söylersek, Platon'un *Sofist* adlı diyalogunda, Nietzsche, Deleuze (daha niceleri arasından, belli bir nedenden, bir fantazmdan dolayı bu ikisi) kendi fantazmlarını *yakalamışlar*, daha açıkçası, kendi felsefî görünümlerini oluşturmuşlardır.

Bilindiği gibi, *Sofist*'de[7] Sokrates, diyalogun başlangıcı dışında pek konuşmaz. Oturumda, konuşmayan bir başka Sokrates daha vardır; bu sadece bir isim benzerliğinden (*homonymie*) ibarettir. Ama, bütün tartışmayı götürecek olan, Yabancı'dır. Adı verilmez, bir anonimdir. Sadece Elealı olduğu, Parmenides ile Zenon'un öğrencilerinden olduğu belirtilir. Sokrates de tartışmanın başında,

---

[7] *Sofist*'in Fransızca çevirisi esas alınacak (*Platon, Oeuvres Complètes;* VIII. Cilt,. 3. Bölüm, Paris, Les Belles Lettres, 1995; çev. A. Diès), ancak Ömer Naci Soykan'ın *Metin Okuma, Platon: Sofist* (Ara Yay., İstanbul, 1991) adlı kitabından da faydalanılacaktır.

genç yaşlardayken, Parmenides'in kendi önünde de olağanüstü argümanlar geliştirerek sorgulama yöntemini kullandığını söyler (217 e). Zaten, sofist, siyaset adamı, ve felsefeci üzerine tartışılması planlanan oturumda işlerin sarpa sardığı, felsefeci ve sofistin artık ayırt edilemediği, eleme yönteminin tıkanır gibi olduğu yerde Yabancı, «babamız Parmenides»e göndermede bulunacaktır (241 d). Ancak ne var ki, sofist'in, uslamlama yöntemiyle, ama bir o kadar da "balık avından" "dört ayaklı hayvan" (köpek-kurt) avına kadar bir dizi benzetmeye baş vurmaktan da uzak kalmayarak, avlanmaya (avcının avlanmaya) çalışıldığı (bu arada filozofun da itiraf edilemez bir avcı olarak kendisini de avlanmaya bırakmak zorunda kaldığı) bu diyalogda, "baba Parmenides"e kendilerine destek oluşturması için başvurulmaz. Çünkü tartışmanın vardığı yerde artık, sofist'in insanları kendine çekmek için kullandığı modelini çarpıtan görüntüler, kolay taklitler vb. ile özleri, modeli, gerçeği birbirinden ayırt etmek güçleşmiş, ve de *varlık-olmayanın belli bir varlığının olduğu* neredeyse kabul edilmek zorunda kalınmıştır. Bu son önerme tam da ortak "babamız Parmenides"in savıdır: "Varolmayan, belli bir ilişkide [bağlantıda], vardır; ve varolan, bir bakıma, yoktur" (241 d).

Yabancı, ve onu bir bakıma kışkırtıp yoluna devama zorlayan Theaitetos (Sokrates'in kendisi kuşku verir bir şekilde sus pus olmuştur. Yoktur. Yok'un bu "varlığı" acaba kendini nasıl "görünüme" verir? Hangi fantazm'dan geçerek?), babaya saygı adına, yerle bir etmek için bunca dil döktükleri, ama belli bir hayranlığın doğuşunu da gizleyemedikleri sofist'i olumlayacaklardır. Neredeyse tereddütsüz "baba katli" (*parricide*) (241 d) sözü, bir eğretileme bile olsa Yabancı'nın dilinden dökülür. "Baba", şu "büyük zorluğa" kurban verilir: "*Varolmadan gibi görünmek ve benzemek, bir o kadar gerçeği söylemiş olmadan bir şey söylemek*" (236 e). Dikkatinizi çekerim, bu son önerme hiçbir şekilde yalan da söylemiş olmayı gerektirmiyor. İşte, ne gerçek ne yalan (sahte), bambaşka bir şeyin keşfi söz konusudur burada. Ve bu keşfi bastırmak, çürütmek, gözden kaybettirmek için, baba, en azından onun kuramı kurban edilecektir. Büyük göz bağcılık, büyük ironi. Sokrates sus pus oturmaktadır. Ne de olsa babayı kendisi değil, Platon'un eliyle (kalemiyle) başkasına, bir vekile, adı bile olmayan, *atopos* bir yabancıya, hatta "yabancıların tanrısı"na (216 b) kurban ettirecektir. Ne adına? Felsefeyi, henüz tanımı yapılmamış, ama sofizmden ayrı olduğunun her ne pahasına olursa olsun kanıtlanması gereken Felsefeyi kurtarma adına. Bir keşif, bir kurban. Kurban'la kanıt! Ama ikisi de yansılama; mimetik kurban, mimetik kanıt!..

Demek, felsefe bir keşfi hazmedemediği yerde, Baba'yı kusmak, önce ağzında çiğneyip özümseyemediği yerde dıştalamak durumunda kalıyor. Belki de "av" (sofistik söz) çok büyük, felsefe içine alamıyor, kusuyor. Sokrates sorumluluk almıyor. Platon, teatral felsefî diyalogu ardında, *mimesis* içinde kendini gizliyor. Ama her şey söyleniyor. İşte yazı'nın karmaoluşsal, ayrışık, çoğul yapısı. İşte Platon'un, belki de aşırıya kaçılarak, haksızca suçlandığı monolitik

söylemi: Gözenekler ve verimli çatlaklarla dolu. Ve bütün bunları, en azından bu metinde, bir vantrologi gösterisine borçluyuz.[8] Çoğul Sokratesler, çoğul, uyumsuz seslerin bütünü bir Platon.

Her ne kadar özel bir değeri olan bir keşif olduğunu kabul etseler de, Nietzsche ve Deleuze'ün bu diyaloga ilişkin yorumları biraz farklı olacaktır:

> «*Sofist*'in sonunun Platonculuğun en olağanüstü macerasını içermesi olasıdır: Simulakrlar çevresinde araştıra araştıra ve onun *uçurumu* üzerine eğile eğile, Platon bir anda, bunun basitçe sahte bir kopya olmadığını, ancak kopya ve de model kavramlarının ta kendisini sorunsallaştırdığını keşfeder. Sofist'in nihaî tanımı artık Sokrates'in kendisinden ayırt edemeyeceğimiz bir noktaya götürür bizi: kısa argümanlarla özel uzamında iş gören bir alaycı. Alayı bu kadar ileriye götürmemek mi gerekiyordu? Ve Platonculuğun devrilmesinin [*renversement*; tersyüz edilmesinin bu yönüne ilk olarak Platon işaret etmiştir.]»[9]

Deleuze, Platon'un metninin ayrışık yapısı üzerine yoğunlaşmaz. Nietzsche'nin şu meşhur "Platonculuğun devrilmesi" temasını alıp açıklamaya çalıştığı, *Logique de sens*'in bu *ek* metninde, Platon diyalogunun büyük bir bölümünü kaplayan "balık avı" vb. çevresinde sürekli çoğalan benzetimsel yapılanmayla, paradigmalar arayış biçimiyle, kısaca metnin tümüyle biçimsel, dışsal, görüntüsel, ve bir o kadar da fantazmogorik yapısı ile ilgilenmez: "... balık avını tanımlama arayışı. Ancak bu yalnızca bölümlemenin (*division*) [*diakritike?*] yüzeysel, alaycı görünüşü (*aspect*)" (agy., s. 293). Bu "ek" metinde, doğruca Platon'un "motivasyonu" (işin özü) üzerine gider. Ve böylece de Platon'u nereden en kısa yoldan devireceğini hesaplamaya koyulur. İşin, "yüzeysel" "görünüşe" (*aspect*) ait, "alaycı" kısmıyla ilgilenmeyen Deleuze'ün Platon'u devirmesindeki "motivasyon" ise yine "görünüm"leri, modelsiz görüntüleri, simülakrları, fantazmları kurtarmaktır. Talihsizlik mi? Oysa Platon'un elinden kurtarılıp özgür bırakılacak öğeler, Platon'un diyaloğunun bir bakıma sahneye koyumu gibi, bütün metne serpiştirilmiş, yedirilmiştir. Yabancı'nın bütün söylemi, bir Sokrates simülakrı, fantazmı gibi kendini sunar: Aslı olmayan bir görüntü. Varolmayanın, bir bakıma, kendi varlığını bulması: Cisimsiz bir olay. Platon'un yazınsal-felsefî buluşu her şeyden önce, biçimsel olarak, kendini *biçimde* örneklendirmekte, örtük bir şekilde betimlemektedir. Örtük olan, gizli olan, o kadar fazla yüzeyde, o kadar fazla ortada, o kadar biçimseldir ki, Edgar Poe'nun "*Çalınan Mektub*"u gibi kendi gizliliğini en iyi biçimde güvence altına almış gibidir.

---

[8] Bilindiği gibi *Sofist*'te, bir kez (252 c), Eurykles adlı zamanın ünlü bir vantriloğu, olumsuz bir benzetmeyle anıştırılır. Olumsuz, ya da eleştirel bağlam, "ayrık", "başkalık" (*alloi*), "kendinde" (*auto*) gibi kategorilere ilişkin olarak, fark gözetmeksizin, "varlık" teriminin kullanılabilmesidir. Fark ya da ötekiliği içselleştirdiklerini iddia eden, ve onları çürütecek dışsal ötekiye gereksinimi olmadıklarını varsayan bu kişiler, gereken her şeyi içlerinde (karınlarında) taşıdıklarını sanarak şu "garip" (*a-topos*) Eurykles'e benzerler. Ama fark edileceği gibi, Platon Sokrates'i, bu ikisi de Yabancı'yı, Kallikles'i ve ötekileri karınlarında konuşturup duruyorlar. Demek, "vantrilogi gösterisi", Yabancı'nın Eurykles'in adını olumsuz bir bağlamda anıştırmasından öte anlamı olan bir şey. Bir "kör nokta", ya da "körleştirilen" bütün bir diyalog, uslamlama uzamı.

[9] Gilles Deleuze: *Logique du Sens*; Minuit, Paris, 1969; s. 295 (altını biz çizdik).

Bir bakıma Platonculuk, *Sofist* diyalogunun belli bir anında yapılan ve bastırılan bir keşifle kendi tersyüz edilişinin ipuçlarını vermekle kalmamakta, ama bu ipuçlarını yine belki daha güçlü şekilde bastırılmış olarak biçimin apaçıklığında sunmaktadır.

Çok açık olarak, bizim yorumumuzun, Platon'un belli bir anda, sanki *kazara* bir keşifle simülakrların sahteden, yalandan, ve hatta aslına sadık kopyalardan farklı olumlu güçlerini keşfetmiş olabileceği yorumundan farkı, Platon'un aynı zamanda simülakrları, belki bir sofist gibi kullanılabildiği ya da simülakrların onu, onun metnini kullanmış olabilecekleri yorumudur. Ama asıl önemli olan, simülakrları ya da fantazmları yaratmayı bilme sorunundan çok, simülakrların her zaman bir öznenin denetiminde yaratılabilir şeyler olup olmadığını bilme sorunu, onların denetimsizce çoğalmaları durumunda, Nietzsche'nin deyimiyle, "putların alacakaranlığı"nın (yani yok olmaları) yeni bir hayaletimsi varoluşlar şafağına dönüşüp dönüşmeyeceği sorunudur. Belki vantriloğun hazımsızlığı buradadır. Söz konusu olan, genel bir denetime ya da özne'ye yapılan çağrı değil. Sorun niceliksel bir "çoğalma" sorunu da değildir. Ama bizim simülakr ve fantazmlarla olan ilişkimizin yapısına ilişkindir.

Simülakr asi'dir, baba'yı, logos'un babasını (İdea, Tanrı), ve logos'un kendisini yadsır, bastırılması gereken fantazmlarla beraber, Platoncu mağaranın derinliklerine geri yollanmalıdır. Platonculuğun ters yüz edilmesi ya da devrilmesi fantazmında açılacak dipsiz kuyu (uçurum) burasıdır. Deleuze, bu metinde, Derrida'nın "*La Pharmacie de Platon*"[10] çalışmasına göndermede bulunarak, bir kez simülakrların "baba"ya karşı (s. 296) bu başkaldırısına işaret eder. Deleuze'e göre, Platon'un simülakr-fantazmları bastırmasının motivasyonunun *Sofist*'te değil, *Politika*'da aramak gerekir. Yani motivasyon siyasîdir; sorun devlet yönetimine kimin iyi aday olduğunu (*prétendant*) tesbit edebilmek *idea*'ya bağlılığını, özgünlüğünü (*authenticité*) saptayabilmektir. Deleuze'ün ve de Nietzsche'nin simülakrları özgür bırakmalarının motivasyonu ise karşı-siyasîdir, eğer varsa yeni bir siyaset ancak sanatsal üretimin mikro-düzeylerinde varolabilecektir. Varolan devlet yapısı, *statu quo* devam ettiği sürece (Platoncu olsun, ya da sofist olsun, "safsataya", "kandırmaya", "ikna etmeye" dayansın), bu mikro-siyaset ancak yerel, kısmî düzeyde etkili olacaktır. Bu yerellik de, kendini ister istemez, ve de *statu quo* gereği, belli bir iş bölümü, bilgikuramsal hiyerarşik sınıflama gereği, sanat alanında sınırlamak, hapsetmek zorunda kalacaktır. En azından savımız budur.

Ama Sokrates de, öteki "adaylar" (devlet yönetimine, ya da iş hayatına, kamu hayatına adaylar) karşısında, kendini zaten böyle felsefî bir hapishaneye, *sôma*'ya, sıkı kapalı bir tabuta (*sêma*), felsefenin *oikos*'una kapatmamış mıdır? *Gorgias* diyalogunda, "devrilmeye" çalışılan yine onun bu felsefî "ölü bedeni" değil midir? Kallikles adında, ama yine gerçek mi hayalî bir kişi mi olduğu tam olarak bilinemeyen, bir başka "fantazm" tarafından...

---

[10] Jacques Derrida, *La Dissémination* içinde, Seuil, Paris, 1972.

Sokrates'in bu diyalogda olduğu kadar ötekilerde de ortaya çıkan, çürütülme, yanlışlanma, devrilme isteği, her şeyden önce bir Sokrates fantazmıdır. Platoncu uslamlama, diyalog tekniğinin kendi fantazmıdır. Bu isteğin, "samimî" olmayan ama bir o kadar da yalancıktan olmayan, diyalektik uslamlama tekniğinin gereği bir şey olduğunu söylersek, bu kez de bu istekten tam bir simülakr yapmış oluruz.

Gorgias[11] diyalogunda bu kez, sofizm ile akraba, söylev sanatı üzerine tartışılır. Önce bu sanatın büyük ustası olduğu söylene *Gorgias*'ı çıkmaza sokan Sokrates, Polo tarafından azarlanır (461 c): "Sözlerinin doğru olduğuna gerçekten inanıyor musun?" Öyle ya, Sokrates, Gorgias'a öyle bir şeyi öyle bir anda, yani yanlışlığını gösterdiği anda, söyler ki, kimsenin Sokrates'in bunu inanarak söylediğine aklı yatmaz: Sokrates: -"Bu incelememiz sırasında sen de göreceksin ki, söylevci, söylev sanatını kötüye kullanamayacak, kendi de eğriliğe sapmayacak gibi yetiştirilmiştir" (461 a). Sokrates'in bu sözü bir simülakrdır. Gorgias'ı çürütürken, çelişkiye düşürürken, kullandığı o nazik dilin sayısız tekniklerinden biridir. Gorgias'a olan görünüşteki saygısı o denlidir ki, onu çürüteceğine yakın, gençler önünde küçük düşürmemek için tartışmayı durdurmayı önermiştir: "Ben yanlış bir söz söylediğimde, yanıldığı yüzüne vurulunca, bundan hoşlanan insanlardanım; yanlış söyleyeni çürütmekten olduğu kadar, çürütülmekten de hoşlanırım (...) Sen de benim gibiysen tartışmayı sürdürelim, yok değilsen, ne çıkar, burada bırakırız" (457 e- 458 b). Tartışma gençlerin ısrarıyla devam eder. Sokrates çürütülmeyi (cezalandırılmayı) çürütmeye tercih ettiğini söyler: "İnsanın bir beladan kurtulması, başkasını bir beladan kurtarmaktan daha büyük bir kazanç değil midir?" (485 a). Zaten, tartışma, söylev sanatını kullanarak çoğunlukları ikna edip kötü şeyler yaptırıp kazanç sağlayan insanların ceza görmeleri, "ruhlarını tedavi ettirmeleri", "mutsuzluktan kurtulmaları" savını Sokrates'in, bu savı benimsemekte büyük direnmeler gösteren gençleri "ikna etmeye" yönelik şekilde geliştirilmesine dönüşecektir.

Sahne, Gorgias'dan sonra Polo'nun da çıkmaza sokulup, Kallikles'in araya girmesiyle kızışır. Kallikles, ötekiler gibi değildir (görünüşte), ne saygı bağlamı ne çekingenlik ardına gizlenecektir. Sokrates'in uslamlama-çürütme bağlamı dışında "devrilmesi" söz konusudur. Kallikles, mükemmel bir anti-platonizm figürü, erken bir Nietzsche'dir. Eli olmasa bile dili "kamçılı"dır. Konuşmamakta "yumruklarını konuşturmaktadır". "Kadınlaşmış" (485 d)[12] Sokrates'in üstüne kamçıyla gitmektedir.

Kallikles, sözü alır almaz, tam üç kez "kaba güce" başvurur: 1) "Ama yaş ilerledikçe felsefe gülünç olmaya başlar. Ben bu gibileri, konuşurken kekeleyen,

---

[11] *Gorgias* için, esasen Melih Cevdet Anday'ın çevirisine sadık kalacağız: *Platon: Diyaloglar I*, Remzi, İstanbul, 1982.

[12] Bu deyim, M. C. Anday'ın çevirisinde belirdiği halde, Sema R. Güzelşen – Mehmet Rifat çevirisinde görünmemektedir. Bkz. *Eflatun II*, Hürriyet Yay. 1975. Bu çeviriyle karşılaştırmalar için, G. – R., 1975 ..... kısaltması kullanılacaktır.

çocuklara benzemeye özenen kimselere benzetirim. (...) Kırılan bir ses kulağımı tırmalar. İşte, küçük bir çocuk gibi oyun oynayan, kekeleyen bir adam da bana bu yüzden gülünç, yakışıksız, *dayak* yoksulu ["kırbaçlamayı da hak etmiş"; G.-R., 1975] görünüyor." (485 a,b); 2) "Ama yaşlandığında da Felsefe ile uğraşan, Felsefeyi bırakmayan birini gördüm mü, bir temiz dövmek ["kamçılanmayı hak ettiğini", G.-R., 1975] isterim Sokrates; çünkü böylesi, demin de söylediğim gibi, bir takım değerleri de olsa, *kadınlaşmıştır* bence." (485 c,d); 3) "Biri çıksa da, beni, ya da senin gibi birini, hiçbir kötülük yapmadan, yaptı diye tutukevine tıksa, ne olduğunu anlamadan buna katlanırsın... Yargıç katına çıktığında da, seni suçlayan, isterse dünyanın en beceriksiz adamı olsun, senin için ölüm cezası istedi mi, ölürsün! (...) Kaba kaçacak ama, bu gibilerin suratının orta yerine ["Suratına şamar indirmeye hakkımız vardır", G.-R., 1975], başına ne gelir diye düşünmeden, patlatmalı yumruğu." (486, a, b, c)

İşte, bir simülakr olarak Kallikles'in tinsel varislerinden, Nietzsche ve Deleuze, vb.'dan çok önce, bir "platonculuğu devirme" fantazmı... "*Renversement*" sözcüğünü alışageldiğimiz gibi bir "ters yüz etme" olarak çevirmeden önce, bu "yumruklarla devirme" fantazmının hesabını vermeliyiz. Kallikles öngörülüdür. Yalnızca, Sokrates'in yargıçlar önüne düzmece bir nedenle çıkarılacağını öngörmekle kalmaz [sanki Platon metinleri, Sokratın yaşam ve ölümünü, geriye dönük (*rétrospectif*) olarak sahneye koyan bir senaryo, kahramanlar ise ne gerçek ne de sahte teatral simülakrlar gibidir], ama Sokrates'in öteki'si olarak bir Nietzsche'yi de öngörür.

İşte, Nietzsche Kallikles'in vantriloğu, Deleuze Nietzsche'nin vantriloğu, ben, biz, Ali Akay ise Deleuze'ün vantriloğu gibidir. Ali Akay'ın *Tekil Düşünce*[13] kitabında, "*Platon'un tersyüz edilmesi: görüntü (simülakr)*" adlı bölüm şöyle başlar: "Fark içinde tekil düşüncenin, modern Felsefe'nin görevi şöyle açıklanır: Platonculuğu'nun tersyüz edilmesi. Daha Nietzsche zamanından beri, Sokrates'in sorunu olarak ortaya konan bu düşünce Deleuze ile doruk noktasına erişir. Nietzsche *İdollerin Alacakaranlığı* adlı kitabında Kallikles ile Sokrates arasındaki tartışmada, Sokrates'in *çirkinliğini ve ucuzluğunu* öne sürerek, Kallikles ile bütünleşmektedir. Sokrates'in ahlakına karşı, Kallikles'in neşesini yüceltir." (Altını biz çizdik, s. 78).

Sokrates'in "çirkinliği ve ucuzluğu" Kallikles'in öne sürdüğü şu yakıştırmalar olsa gerek; bunlar bilindikten sonra ancak Kallikles'in yumruklarının "çirkinliği ve ucuzluğu" arasından bir karşılaştırma yapabilir okuyucu: Kallikles: "Gerçek ardında gönüllü olduğunu söyleyen sen, şimdi doğruluğun *bayağı ve orta malı yorumlarına* kaçıyorsun, tabiata uygun değil, yasalara uygun bu yorumlar." (482 d). Şüphesiz, Kallikles'in atletik gücü, yasalardan çok tabiatın tarafındadır. Bir ikinci kez de, Sokrates'in doymak bilmez, sürekli tatmin isteyen, ıstırabı içermediği öne sürülen zevkin niteliğini iyice açıklığa kavuşturmak için verdiği iki örneğe ilişkin olarak: "Sokrates: (...) Senin mutluluk anlayı-

[13] Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Afa, İstanbul, 1991.

şın içinde uyuz olup kaşınmakta mı var? –Kallikles: Ne antika adamsın Sokrates, sokak söylevcisine yakışır böyle konuşmak" (494 c).

Bu kez de Kallikles görgü yasalarından yanadır. Hemen ardından Sokrates daha da ileriye gider: "(...) iyi düşün Kallikles, sana son olarak, bir sokak orospusunun yaşayışı, pis, korkunç değil midir, diye sorulsa, deminden beri söylediklerine uyarak ne cevap verirdin? Yoksa, isteğini yeterince elde ediyor, demek ki çok mutludur, demeyi de göze alır mıydın? –Kallikles: Konuşmayı bu konulara sürüklemekten utanmıyor musun Sokrates?" (494 e).

Bu "konular", hem Platon ideo-lojisinin, hem de Kallikles'in doğaya yakın "neşe"sinin kustuğu hem felsefenin, hem de *demos* kültürünün dizgesinden dıştalanan öğeler olmasına rağmen, Kallikles tarafından, sırf Sokrates'e inat olsun diye yenilip yutulacaktır. Kallikles, Sokrates'in sunduğu "doymak bilmez, ölümsüz bir yaşayış yerine, günlük ihtiyaçların giderilmesiyle yetinilen, düzenli, tek gözlü bir yaşayışı" (493 e) yeğlemektense, yaşlı felsefecilerin düştüğü bu kadınsılığa düşmektense, Devlet ve iş hayatında bir "uyuz", bir "sokak orospusu" gibi davranmayı, böylece de mertlik ve erkekliğinden bir ödün vermemeği (!) yeğler gibidir. İçine düştüğü çelişki büyüktür. Ve o ölçüde de hırçınlaşmakta (histeri?), ancak asla "kadınsılaşmamaktadır". Onu belki de böyle hırçınlaştıran şey, Sokrates'in ilk başta "sevgililer" üzerine açık sözlülükle telaffuz ettiği gözlemler olmuştur. "Ben Kleinias'ın oğlu, Alkibiades'le felsefeyi seviyorum; sen de Atina'lı Demos'la Pyrilampos'ın oğlu Demos'u seviyorsun. Ne diyordum, bakıyorum da, sevdiğinin, herhangi bir sözü ile, ya da herhangi bir düşüncesi ile uyuşmazlığa düşmekten çekiniyorsun, ama o değişti mi, sen de o yana, bu yana değişiyorsun. Toplantıda söylediğin bir sözü Atina'lı Demos beğenmezse, sen de düşünceni değiştiriyorsun; Pyrilampos'ın genç oğlu Demos ile olunca da böyle davranıyorsun. Çünkü sevgililerinin düşüncelerine, sözlerine karşı dayanmak gücü yok sende. (...)" (481 d). İşte Kallikles, Sokrates'e göre böyle bir çifte zorunluluk içindedir. İki Demos'tan hangisi, hangi yöne doğru eserse o yöne gider. Uslamlama gücünden habersizdir (ya da onu kötüye kullanır), iki Demos'a da direnmeye, kendi "iç sesine" (*demon*) sadık olabilme gücünden yoksundur. İki *Demos*'un da vantriloğudur.

Oysa, Sokrates de bir vantriloktur. Ama şu ya da bu nesnenin, kişinin değil, İdea'nın, *demon* aracılığıyla vantriloğudur: "İşte, benim sözlerim de bir *yankıdır*, anlıyor musun? (...) Ama benim susmamı istersen, felsefenin susmasını istiyorsun, sevgilim olan Felsefenin susmasını istiyorsun demektir; çünkü, benim şimdi sana söylediklerim, onun bana boyuna söyleyip durduklarıdır dostum; ama öteki sevgilim gibi esintili değildir o, çünkü, Kleinias'un oğlu, bugün bir şey der, yarın başka bir şey, oysa Felsefe hep doğruyu söyler." (481 e).

Bu anlamda, doğru'nun *mimesis*'ini yaptığını iddia eden Sokrates'in kendisi bir simülakr değil, bir *ikon*, en sadık kopya haline gelmektedir.

Sokrates'in bir *ikon* olması, onu doğrudan devlet yönetimine en iyi *aday* (*prétendant*) haline getirmez. Çünkü o, Kallikles'in de gözlemlediği gibi, «kadın-

laşmıştır» [Deleuze'ün meşhur "*devenir*"lerinden (oluş) biri], «bir ozanın dediği gibi, herkesin kendini gösterdiği işyerinden, Pazar yerinden kaçıp gider o, geri kalan günlerini kaçırmak için gözden ırak bir yere sokulur, ağzına bakan üç dört delikanlı ile fısıldaşır orada, ama özgür bir adam [*idiôtes?*] gibi konuşamaz, doyurucu hiçbir şey söylemez.» (485 d). Kallikles, biraz ilerde ekler: «Buna [felsefeye], *'akıllıyı aptal eden bir sanat'* denmez mi» (486 d). Euripides'in bir oyunundan alıntıyla, devam eder: «"*İş kıvırmanın felsefesini öğren, akıllı uslu tanınmaya bak, ince lafları bırak*" bilmem, "*sana sadece/evinde oturmak gücünü verenler.....*" için deli mi demeli, budala mı?» (486 c). Bu durumda, filozofa devlet işlerinden uzaklaşıp "kadın" gibi (sadece) eve çekilme gücü veren *demon*'lar da deliler, budalalar olurlar.

Şüphesiz, Platon onları nasıl tanımlarsa tanımlasın, *demon*lar birer simülakrdır. Demos'tan, devlet işlerinden, iş hayatından onu kesin bir farkla ayırmaya, bağımsızlaştırmaya, özgürleştirmeye, yapayalnız kılmaya aday simülakrlardır. Sevgilinin sesini bile bastıran, aşkı bile bastıran bu iç ses, bir mide guruldaması değilse bile, büyük bir hazımsızlığa işaret eden, felsefe tarihinin en büyük simülakrlarından biridir. Platon'un düşmüş olabileceği bir hata, bazen *demon*ları birer put gibi, yani aynı sofistlerin halkı ikna etmek için ışıltılı, alacalı, bulacalı, çekici fikirler gösterip yanıltmasına benzer bir yöntemle kullanmış olmasıdır. Bu son önerme, Platonculuktan daha da Platoncu olmak şeklinde anlaşılmamalıdır. Ama, "benim sözlerim de bir *yankıdır*" sözü, ne Kallikles için, ne de başka ayık bir kafa için kolayca yenilir yutulur da değildir. Bu sözle, Platon, «sen söyleyene değil, söyletene bak» der, gibidir. Bu "söyleten", Platon'da İdea'lar olsa da, Tanrısal-varlık bilimle örtüşen Platonculukta, karışımın niteliğine göre Tanrı-Doğa-Varlık haline gelir.

Sokrates'in "ebe", ya da ideaları doğuran-adam olarak, "kadınlaşması"ndan doğal ne olabilir? Dizgesinin zorunlu bir sonucudur. Doğurmak – vermek – vantrilok olarak (ses) çıkarmak için önce içine almak, «yemek» gerekir. Bu gastronomide, Platon'un *mutfağı*'nda, sevgilinin, *demos*'un, öteki'nin sesine yer yoktur. Öteki'nin sesi, Platon'un kulağından girse, kaleminden çıksa bile, özümsenmez, *eleme* yöntemi (*elegkhos*), *demon* dışında hiçbir şeyin iç(ses)leştirilmesine izin vermez. Bu mutfak *acı* yiyeceklerden oluşur. Felsefî tadı acı (zevke, hazza karşı) iksirlerden hazırlanmıştır. Bu yüzden de daha çok Derrida'nın fark ettiği gibi bir *eczane*'dir.[14]

Metinden çıkan antropolojiko-kültürel şemayı kendi zorunlu sonucuna doğru götürürsek; Sokrates yalnızca bir "kadın" değil ama, yaşlı, dul bir kadındır da. Kendi bedeninin ve bütün hazların yasını tutar. Kratilos'da ve Phaidon'da (62 b), cezalandırılmanın ve ölümünün eşiğindeyken yaptığı konuşmada olduğu gibi, burada da (*Gorgias*) şu "bilgelerden" duyduğu "masalı", Orfeus sırlarıyla ilişkili olduğu yorumlanan şu söylenceyi hatırlatır: «Bir bilgeden duymuştum. Biz gerçekten ölü imişiz. Bedenimiz mezarımızmış. [Sözcük oyunu: *sôma*,

[14] Bkz. *La Dissémination*: a.g.y.

Yunanca'da beden, hapishane; *sêma* ise mezar, tabut demek]; ruhumuzun, istekleri barındıran bir parçası, lafla kışkırtılmaya, oraya buraya atılmaya yatkınmış.» (439 a). Her ne kadar hazlar bu mezarın, hapishanenin deliklerinden dışa taşma, burayı geçirgen bir eleğe çevirme eğilimindeyseler de, gerçek erdem bu mezarın, hapishanenin bekçiliğini üstlenmektir. Bunun için, en iyi yardımcı, ek, protez, felsefî uslamlama-çürütme, *eleme* (*elegkhos*) yöntemi olacaktır. Demek, Felsefe, bedenin, mezarın, hapishanenin, hem gözcüsü, hem de onun yasını tutan sadık bekçisidir.

Sokrates bu hatırlatmayı, tam da Kallikles'in o zamanlar daha kendi kendisini tanımlamakta olan, ve günümüze kadar gelecek felsefî erdem'in kendine göre bir Ruhçözümüne giriştiği an yapar. Tam anlamıyla Sokrates'in öteki'sidir:

> «... Gerçekten yaşamak isteyen kimse, istediklerini bastırmamalı, bırakmalı onları, alabildiğine gelişsinler, gelişip olgunlaşınca da, korkusuzca, ustaca kendini bu isteklere vermeli, bütün özlemlerini gerçekleştirmeli.» (491 e).

Kuşkusuz Kallikles, bu anlamda, "modern"dir. Ama o, bu modernliği, bizim modernliğimizin izin vermediği (itiraf edemediği) mantıkî sonucuna kadar götürür:

> «... Tabiatça en soylu [güçlü] olan kişileri köleleştiriyorlar, zevklerini doyurmak ellerinden gelmediği için de, korkaklıklarından, ölçülülüğü, doğruluğu övüyorlar. Kral oğlu olarak doğmuş, ya da bir başbuğluk, bir zorbalık, bir hakanlık ele geçirecek, yetenekli biri için, ölçülülükten daha kötü bir şey, daha büyük adîlik olur mu? (...) Doğruluğa vurgun olduğunu söylüyorsun ya, doğruluk gerçekte şudur: *Taşkınlık, ölçüsüzlük, hesapsız harcama* insanı erdeme ve mutluluğa götürür, geri kalanı sadece gösteriş, tabiata aykırılık, budalaca sözler ve saçmalıktır.» (492 a, b, c). (Altını çizdik)

Bu anlamda, bir hukuk devleti, yasalara dayanan bir demokrasi de, mezar bekçiliğinin, belli bir yasın, başka bir protezi, vekili olmaktadır. Kallikles'in hoş gördüğü zorbalık ise, temsiliyet paradigması dışında, saf zevk akışının (*flux du désire*; Deleuze) önlenmediği, "tabiata uygun" bir tasarımı örneklendirmektedir. Sokrates, açık sözlülüğünden dolayı Kallikles'i kutlar: «Düşündüklerini korkusuzca ve açıkça ortaya koydun Kallikles, başkası bunları düşünür de söylemek istemez.» (492 d). Kallikles bir doğruyu dile getirmese de, bir gerçeği, kendi gerçeğini dile getirmektedir. Bir *ikon*'dur. Sokrates onda, kendi doğruluğunu kanıtlayabileceği, aradığı o "felsefî taşı" (*pierre philosophal*) bulmuştur. (486 d). Belki de onu "devirecek" sert bir kayaya çarpmıştır.

Kallikles, Sokrates'*in* ötekisi'dir. Ama, gerçekten "mutlak öteki" olabilir mi? Mimesis'ten ve yas'tan tümüyle soyutlanmış mıdır? "Taşkınlık, ölçüsüzlük, hesapsız harcama" gibi daha çok George Bataille'in terminolojisini anımsatan deyimler, özne'nin bütünlüğünü (*intégrité*) çözündürecek onu saf ve geri dönüşsüz bir "zevk akışı" içinde dağıtacak, her türlü dostun, sevgilinin, *demos*'un

mimetik yansılanmasından koruyacak denli bağımsızlaşmış, *oikos*'un iktisadından, "mezar", "beden" bekçiliğinden soyutlamış mıdır? Mutlak "taşkınlık", mutlak "hesapsız harcama", mutlak "ölçüsüzlük" söz konusu olabildiği takdirde, hâlâ Kallikles diye bir "*özne*"den, ya da bir "zorba"dan söz edilebilir mi? Eğer bunlar "görece" ise, yine mimetik bir ölçü, hesap, ortak bir uzam, (içkinlik uzamı), *Da-sein*'ın *da*'sının bağımlı olduğu bir uzam varsaymak gerekmeyecek midir? Kallikles'in ya da zorba'nın zevk ekonomisi, yine bir ölümlülük bilincine, "orada olmaklık" (*Da-sein*) ya da "orada-yatıyor"un (*ci-gît*) bir bilincine bağımlı değil midir? Bu zevk ekonomisi, bu "ölü bedeni" yemek (*manger le mort*), yani haz almak olarak yine bir "gemi azıya almaya" (*manger le mors*)[15] yani yas çalışmasının bir başka görümüne karşılık gelmez mi? Haz arayışı ile yas çalışmasının kökten bir şekilde karşıtlaşmadığı en azından Freud'dan beri bilinmemekte midir?

İkon'dan, sadakatten simülakr'a geçiş de bir çeşit iyileşme, ya da nekahat dönemi (Zerdüşt), bir kendi üzerine yapılan kıvrım (*involution*; ya da e ş anlamlısı *invagination*) değil midir? Kallikles'in görünüşte zevki ya da hazzı kurtarıyor gibi görünse de, ne kendinden ne de *oikos*'undan, *demos*'undan itibaren bir yersiz(yurdsuz)laşmayı başarabildiği söylenemez. Kallikles, *demos*'u kendi karnından konuşturarak siyaset yapabilir ve kendine, kendi *oikos*'una kazançlar, hazlar sağlayabilir. Yani kesinlikle yersizleşmez. Deleuze anlamında, yersizleşme, çoğunlukla bir yeniden-yerleşme (*reterritorialisation*) ile sonuçlandığına göre, yersizleşme "yerel" (*lokal*) olmak durumundadır. Bu "yeri" de şimdilik sanat,ve bazı bireysel uç yaşam deneyimleri kaplar. Yani, bu deneyimler ne kadar *a-topos* (yersiz) olurlarsa olsunlar, bir "yer" kaplarlar; dolaylı da olsa onlara bir *yer* ayrılmıştır. Siyaset alanı ise, zaman zaman Kallikles'lere kaptırılmak zorunda olsa da, genelde Platoncu bir *ikon* görünümü vermek zorundadır. En azından görünüşteki çelişkilerin, bu günkü *statu quo* içinde, durağanlaşmış ve belli bir itiraf edilemeyen uzlaşımla, "yer"i *paylaşım* biçimleri budur. Bu paylaşım biçimi belki de çok önceden, Platoncu diyalogda –metinde– kendini sahneye koymuş bir paylaşım biçimidir.

---

[15] Bu eşsözel (*homonymie*) sözcük oyunu, ve genel olarak Felsefe'de yemek/kusmak, içselleştirmek/dışlamak antropolojisi, ve "yas çalışması" için, bkz. Derrida; *Economimesis; Mimesis des articulatics; a.g.y.*, içinde; s. 90. bu metnin tarafımızdan bir çevirisi için bkz. Toplumbilim, n. 10, 1999.

IX. Bölüm

Üniversite ya da "erdemin mutsuzlukları"

> "Kısa ömrümde yedi sekiz defa memleketimize geldiğini işittim. Evet, bir kere bile kimse bana gittiğini söylemediği halde, yedi sekiz defa geldi; ve o geldi diye biz sevincimizden..."
> **A. H. Tanpınar**

Hayır, öncelikle romanlardan söz etmek, "erdem" söz konusu olduğunda da Sade'ın ünlü romanını, şu zavallı Justine'in[1] kaderini araştırmak değildi düşüncem. Klasik Felsefe literatüründe, bilgiye veya bilime ulaşmada "araştırma" ve "bulma" ikilisindeki bir açmazı örnekleyen "Menon paradoksu" ya da sorunsalı adı verilen, Lacan'ın da "doğum halinde gerçek" sorunu olarak işaretlediği şeyi,[2] "erdem"in hallerini, ya da bilginin araştırılma, bulunma ve aktarılma yeri olarak imlenen Üniversite kurumunda, ya da genel olarak kurumda (örneğin belli bir Uluslararası Psikanaliz Derneği'ni de hesaba katarak) erdemin nice hallerini sergileyerek (bir bakıma da çözümleyerek) işe girişmek de değildi amacım. Bunu yaparak, bir nicelik veya sıfat olarak, çoğul halde "erdem*ler*"den veya "erdemsizlik*ler*"den söz ederek, bunları az çok yargılayıp sergileyerek, genel olarak erdemin ne olduğunu, ideal bir araştırma, bulma, ve de aktarma, yeni araştırmacıların eğitimlerini üstlenme yöntemlerinin en iyisini yalnızca kendimin bildiği izlemini yaymaya çalışmış olabilirdim.[3] Bu çözümlemeye veya

---

[1] M. De Sade'ın *Justine, ou les malheurs de la vertu* (1791) [Justine, ya da Erdemin Mutsuzlukları] adlı romanına göndermede bulunuluyor.

[2] Jacques Lacan, 1954'deki bir seminerinde, Alexandre Koyré'nin *Menon* diyalogundan itibaren yaptığı bir sunuştan sonra sorunu şöyle formüle ediyordu: "Dün akşam (...) Menon denklemlerini dönüştürerek, *doğum halinde gerçeğin* işlevi olarak adlandırılabilecek olan şeyin altını çiziyordum". *Le Séminaire*, Livre II, *Le Moi dans la théorie de Frend et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1978, s. 13, *a.b.ç.*

[3] Böyle bir izlenim yaratma tehlikesi hâlâ, bunu söyledikten sonra bile, tamamiyle bertaraf edilmiş sayılmaz (yine de bir yargıya varmadan önce denemenin sonunu beklemekte yarar var). Her "bilen" veya "öğreten" konumunu işgal eden öznenin ister istemez faydalandığı bir mekanizmadır bu. Konumuz "eğitim" olduğuna göre, Lacan'ın *Questions à celui qui enseigne*" (Öğretene Sorular) başlık-

serimlemeye girişmek, bazı durumlarda son derece acil, yöneticilerin adlandırmasıyla "araştırma ve eğitim siyaseti"nin "ihtiyaca göre" yeniden planlanması veya yapılandırılmasının da ötesinde, sivil siyaset için büyük önem taşıyan, ve de İnsan Bilimleri adı verdiğimiz alanda da kesintisizce izlenmesi gereken bir yol da olabilir. Ancak boyutları sınırlı bir denemede, bu, acele bir şekilde, soruşturulmadan kalan bazı erdem ölçütlerini harekete geçirmekten, yani bir bakıma Menon'un *"ilksel günahını"* devam ettirmekten başka bir anlama gelmeyebilir.

Söz konusu "ilksel günah"ı kısaca hatırlatmama izin verilirse (ki Platon'un bu diyalogunun öteki adı *"Erdem Üzerine"*dir); bu, bilindiği üzere, kendini, kültürel, olumsal veya duyulur olanın alanında kalmak, genel, evrensel, *universal* olana yükselememek şeklinde sahneye, Felsefî diyalogun bir bakıma "ilksel sahnesi"ne koyuyordu. Bu "üniversel" olana geçiş, gelişimin belli bir aşamasında, ve belli tarihsel nedenlerden dolayı, belki de kendini bir kurum *Universitas* olarak somutlaştırmak zorunda kaldı. Kavramlarındaki belli bir kesinlik dolayısıyla, bunu (üniversiter yapılanmayı) Lacancı psikanalizin şüphesiz daha özgül bir alanı tanımlamak için kullandığı terimlerle (reel, imgesel, simgesel) şu şekilde ifade edebiliriz:

Bir ayağı ***reel*** içinde olan, kapısından girişten itibaren içinde ***imgeselin*** (veya basitçe duyulur olanın) kendini ***simgesel*** düzeyinde tarif etmek (*de-finitio*), çevirmek (*tra-ductio*) *zorunda kaldığı*, sınırları içeriden (bilgi alanlarının kendi biçimsel yasallığı) ve dışarıdan (siyasî, sivil düzenlemeler) yasalarla az çok belirlenmiş bir yapı. (Özellikle, ötekiler arasından bir deyimin, *"zorunda kalma"*nın, birazdan bağlantı kuracağımız Lacan'ın *Menon* okumasında, Köle'ye geometri problemi çözdürmedeki bir an'a, tam da imgesel veya sezgisel olandan simgesel olana geçiş anına ilişkin kullanmış olduğu "zorlama", *forçage* sözcüğünün altını çiziyoruz.[4])

"Yapı", veya fazla abartmadan, bir serap (*mirage*; Lacan'ın seminerlerinde "gerçekliği" imlemek için sıkça kullandığı bir deyimdir bu) veya bir vaha izlenimi verebilecek kadar bir yapılaşma, ama olmazsa olmaz bir *kapı*... Bilmem, Lacancı psikanalizin terimlerini mi, yoksa daha "ilksel" olan bir "imgesel"in, devâsa bir "kapı" simgesiyle belleğimde belli bir sabitlik, durağanlık kazanmış bir "ilksel sahne"nin terimlerini mi konuşturuyorum? Burada dünyaya, hattâ "Üniversite" söz konusu olduğuna göre, "evren"e, öz-yaşamöyküsel bir pencereden, çocukluğumun muhiti gereği hâlâ canlı imgesi olmayı sürdüren, o zamanlar henüz dışardan baktığım, belli bir yetkeyi ve yetkilendirmeyi temsil eden o devâsa kapıdan, "Darülfünûn"dan bakıyor görünmek istemem. Ama bir simge olarak kapı orada. Ve de simgesel, imgeselden farklı olarak, *herkes* için.

---

lı (1955) bir seminerinden şu sözleri alıntılamanın yeridir: "...bir çok meziyetleri olan bir Amerikan şairinin dikkat çektiği gibi, *asla bir profesörün bilgisizliği* [cehâleti] *yüzünden kusurlu bir duruma düştüğü görülmemiştir*. Kendimizi bilen özne konumunda sergilediğimiz dakikalar boyunca daima, hep yeterince biliriz. Birisinin öğretici konumunu aldıktan sonra asla kısa kestiği görülmemiştir." (*Le Séminaire*, II, *a.g.y.*, s. 242, *a.b.ç.*).

[4] *Le Séminaire*, II, s. 28.

Bir genellik niteliği taşıyor, ve de "aktarma" (*transfert*) dediğimiz şeye, yani farklı, hattâ beklenmedik düzeylere taşınabilme olanağına sahip.

O gün bu gündür (hangi "gün"den söz ediyorum? "travma"sının, ya da basitçe Aristotelesçi anlamda "*tukhe*"sinin, bir "ilk karşılaşma"sının, "dokunuşu"nun şimdiliğin dolu mevcudiyetinde tarihlenebilir olduğu bir şeyden mi?) onun örnek niteliği (eğer burada söz konusu olan bir "yapı" ve "simge" olarak "kapı", belli bir kapı, İ.Ü. giriş kapısı, yani yine belli bir "içtima kapısı", bir "önünde toplanma" veya "birikme" dendiği gibi "yığılına" kapısı ise, belli bir tarih ve "içtimaiyat" belli bir toplumsal-simgesel tarih bu "kapı"nın "ilk örnek" niteliğine karşı çıkacak, ve eğer bir "ilk örnek", bir *tupos*, hattâ bir arşi-kapı arıyorsak, Mono-arşi'nin, Bâb-ı âlî'nin de ötesinde, gerisinde bitmek bilmez, aslanlı veya aslansız "kapılar" bulacaktır; -işte belki "aktarmalar zinciri" diyebileceğimiz bir şey-) yinelenebilir, taşınabilir, çoğaltılabilir, olumlu veya olumsuz bütün mirasıyla aktarılabilir niteliği ülke çapında ağlarını örüyor.

Bu "örümcek" benzetmesini zorunlu olarak olumsuz bir anlamda kullanmıyorum. Mecâz, aynı zamanda "yazı"nın da mecâzı ("yazı" hep bir doku, ağ örme, bir gönderiler şebekesi oluşturma işi; kim için oluşturulduğu veya gönderinin kime gönderildiği önceden hesaplanamaz bir işlem; dolayısıyla söz'ün, bu bir "üniversiter söz" olsa bile, mevcudiyetin şimdiliğine sıkışmış, çoğunlukla da iletinin en ekonomik ve en hızlı yoldan yerine varması, yani genel olarak "üretim" veya dar anlamda "bilgi üretim" koşullarının, yöntem, yordam ve temayüllerinin yeniden-üretilmesini sağlayabilme, dolayısıyla iktidar – bu bir "bilgi iktidarı" bile olsa- ilişkilerini de yeniden aynen üretme telaşındaki sözden daha avantajlı konumda); yani belli bir aydınlanmanın, okumasını bilen için, "kafaların", başka başların, henüz eğitim olanağının götürülmediği, bundan dışlanmış olabilecek, hattâ nerede olduğu bilinmeyen başka başların, adayların, ötekiliğe adayların (bazen de basitçe iktidarın merkezine adayların, ışığın iktidarından gözleri kamaşmış pervane böceği misali adayların) aydınlanmasının da mecâzı. Ancak burada sorun eğitim, olanaklı olduğu takdirde Felsefe'nin öğretimi, daha da olanaklı olduğu takdirde "*doğum halinde gerçeğin*", yani –bu sözcüğün en zorlu anlamında- deneyimden kopmamış, deney halinde, ya da isterseniz diyelim "deneysel Felsefe"nin eğitimi, kısaca Felsefe hakkı, düşünme hakkının öğretilmesi, Felsefe'de "başka başlar"ın, henüz düşünce'nin veya düşünce geleneğinin içine dahil edilmemiş başka yolların belirmesini, keşfedilmesini, yüreklendirilmesini sağlama çabası ise, bir karabasan izlenimi de veren "ağlarını örüyor" eğretilemesini olası bütün anlamlarında sınamamız gerekecektir.

Öncelikle bir "örneğin yinelenmesi"nden, "aktarılması"ndan söz ettik. Eğer bu, her bir parçanın bütünün özelliklerini kendinde taşıdığı, boyutu farklı olmakla birlikte özdeş olduğu bir "fraktal dağılma" (Baudrillard)[5] ilkesini imliyorsa, burada bir "sanal" veya "sanki aydınlanma"dan, ağlarını karanlıkta

[5] Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı* (çev. I. Ergüden), Ayrıntı, 1998, s. 11.

ören bir özdeş kılına siyasetinden söz etmek gerekecektir; bu durumda, buralarda (haydi diyelim, "yeni kurulan üniversiteler"de) *neyi araştırsanız araştırın hep aynı şeyi olumlayan aynı şeyi bulacaksınızdır*. Yani, ülkenin güneşi altında, bütün yurt sathına yayılmış güzel bir *"dogmatik uyku"*...

Yok eğer, şu son zamanlarda, yetişmiş araştırmacı sayısıyla doğru orantıda gitmeyen, neredeyse geometrik bir artış göstermiş olan üniversitelerin çoğalmasını, yine aynı derecede karanlık olan psikanalitik "yineleme itkisiyle" (*Wiederholungszwang*) ilişkilendirecek olursak, o zaman durdurulamaz bir haz (akademik ve de hattâ siyasî çıkar, öz-sevi, vb.) arayışıyla, bunun bir bileşkesi olan, durmak bilmez bir ket vurma ya da yasanın imlenmesi (içsel veya dışsal yasaların hatırlatılması; *daha önce orada bulunmayan hiçbir şeyin bulunmamasının* güvence altına alınması, vb.) sürecinden hangi durdurulamaz ilksel travmanın sorumlu olduğu, ve de kendi işleyişi üzerine körleşmiş bir makinesel işleyişin, en kötüsünden işli veya işsiz diplomalılar, teknik çözüm adamları, en iyisinden de "aydınlatanlar", hattâ (tabii, tırnak içinde) "erdemliler" (belki de "erdemli" olına ancak "tırnak içinde", şimdi ve buradanın hiyerarşik kuruluşunda kıskıvrak bağlanmışken, bağlayıcı bir bağlam içinde, bu bağlama ve "çağ"a "tırnaklara" direnme, başka bir bağlanmaya girme, koşulların ötesinde bir bağ ile bağlanmış olına durumunda ortaya çıkar; neresinden bakarsanız bakın bu bir "kaygı" ve ***mutsuzluk*** bağlamıdır) üreten bu makinenin işleyişinin kendisini ne zaman ve nasıl aydınlatacağı sorusu sorulmalıdır.

Kurumlarımızdaki bazı işleyiş bozukluklarının, mümkünse yapının kendisine dokunmadan, ama olmazsa da bir "yeniden-yapılanma" miti eşliğinde sergilenmesine, öteki demokratik temayüllere olduğu gibi alışma sürecindeyiz. Ancak bu temayülleri geliştirip genişleterek bunlar içinde kalabilecek olan kökten sorgulamanın kendisine kurum içi veya kurum dışı, olağan veya olağan-üstü varoluş alanları bulamaması dolayısıyla, "bastırılan"ın başka alanlarda, umulmadık yerlerde ve umulmadık biçimlerde, daha büyük şiddetlerle ***geri dönüş*** yaptığı, bütün temayülleri alt-üst etmekle kalmayıp kurumlardaki yapısal dirençleri de bazen akıl-dışılık derecesinde artırdığı da gözlemlenen bir başka gerçeklik (burada da "gerçeklik" dediğimiz şey bir "serap" olma niteliğini koruyor; nerede bir "geri dönüş"ten, "geri gelen"den söz ediyorsak orada hayaletler cirit atıyor demektir). Bastırılanın geri dönüşü, ket vurulanın ket vurulduğu yasaya yalnızca olumsuz olarak şiddetle bağlanması, oraya kilitlenmesi yine bir "yineleme itkisi" sürecinin oluşturuyor ("yineleme", sık sık gelme, sıklık, dadanma; bunlar yine hep hayaletlerin özgül deyimselliğini oluşturur).

Yine çocukluktan ilksel bir imge (belki bir "hayalet", geçmişin gömdüğümüzü sandığımız korkutucu hayaleti): "kapı"nın veya kapımızın önünden akan (tam da bu "akış" imgesel'in akıcılığı, onun simgesel dışında sabitlenemez, akıcı, uçucu niteliği) kendi simgeselini çeşitli "aktarma" (*transfert*) süreçleriyle hasbelkader oluşturmuş olan "gençliğin o koca gövdesi", belki de çığırından çıkmış bir gösterinin kalıntıları, ve de bu "kalıntılara", yani sadece bastırılmadan arta

kalan (*résiduel*) varoluşunun kalıntılarına gereksiz bir şiddetle kilitlenmiş bir yasa... Dünyanın her yerinde görülebilecek türden manzaralar, yine bize iki kutuplu bir *körleşmeden* haberler getiriyorlar.

Oedipus *umutsuzca* "erdem"i arıyor (eh, kim "körleşme"den söz ederse orada hemen bir Oedipus sahneye çıkar). Ve de onu bulan, yani *bilmeden bulan* (bu "körleşme"de *bilmemek* esastır) ve de böylece "üniversel" olana giriş yapan sadece "doğru sanı"ya (*orthodoxa*) sahip olan birkaç "iyi adam". Burada "evrensel"in tanımı, yöntemi, bilimi (*episteme*) yok gibi (ama "*test* zamanı"nda üniversiteye girişin –ve belki de orada, dendiği gibi "yükselme"nin, "kalma"nın, *kalarak*, yerinde sayarak yükselmenin- çok belirgin yolları, izlenmesi, kendinizi güvence ve iç rahatlığıyla teslim etmeniz gereken yordamları var. "Makinesel bir işleyişin", bir makinenin, bir otomatın "kör" olup olmaması kimin umurunda? Evet, "makinesel bir işleyiş" bu. Odysseus da bir otomat gibi davranıp –ama yine de kusurlu bir otomat; çünkü dayanamayıp sirenlerin şarkısına kulak verecektir- kaderin "ağlarını ördüğü" yollardan geçer). "Erdem" söz konusu olduğunda, sadece zamanda ve uzamda doğru yerde bulunma ve de o an için doğru (*ortho*) olan sözü alıp edime koyulma mı var elimizde? Devlet yönetiminde ise, işte klasik örnekler: İşte Perikles, işte Themistokles... Erdem sorusuna yanıt arayışlarında, "*Felsefe'ye giriş*" (bu "giriş" geleneksel eğitimde evrensele de girişi oluşturur; ama bu ders hep çok geç gelmez mi? Hep çok erken ve çok geç. Çok erken, çünkü çocuğun ilk kez kendi özel isminin aynısını taşıyan bir başka çocuk gördüğünde, ya da başka çocukların da kendi ebeveynlerine "anne", "baba" dediklerini duyduğundaki hayal kırıklığı, biricikliğin yaralanıp "ben"in başka yerde kurgulanması, bu parçalanma, bu "tırnak içine alınma", "ben" demenin bu sorunsal, hattâ diyelim mutsuz konumu daha o zamandan "evrensele bir giriş" yapma, hattâ orada kaybolma değil midir?) dersi gören öğrencilerin *Menon* okumalarında işte ilk izlenim: "Bu bir komedi mi? Menon, demek Gorgias'ın "kötü bir öğrencisi". Sokrates, Menon'u bu kadar küçük düşürebildiğine göre "erdem"in ne olduğunu kuşkusuz kendisi biliyor; peki o zaman neden hemen söylemiyor? Bu diyalogun kendisi etik mi? Ya da Geometri'yle etiğin ne alâkası var? Köleye bir geometri problemi çözdürmek neyi başlatıyor? Köle yoksa 'evrensel'e mi aday?", vb... Hayır, Lacan'ın da dediği gibi, "Spartaküs'e daha zaman var".[6]

Bu girişten sonra (ama tam olarak neye "giriş"ten sonra? Deneme'ye, Felsefe'ye, evrensel'e, Üniversite'ye, bir öz-yaşamöyküsüne, kurumsal bir eleştiriye, eğitim, araştırma sorunlarına, bir *Menon* okumasına, "erdem"in araştırılışına, Lacan'a, simgesel'e mi?), şimdiye kadar açılmış yolda, iz'de, o halde belki de *simgesele devredilmiş*, böylece de "unutmuş", "silmiş", "bastırmış" olduklarımızın, "daha önce orada bulunanlar"ın ya da "körleştiklerimizin" araştırılışında (körsek neyle araştırıyoruz? El/dil yordamıyla mı? Hem aradığımız şey olduğunu nasıl bileceğiz? vb.) çok katlı aktarmalar zincirinde devam edelim.

[6] *Le Séminaire*, II, s. 31.

Sokrates'in ölümünden sonra başımıza gelmiş olabileceği gibi, "muhatabımızı", gönderimizi, yönümüzü, *logos*'umuzu tümden kaybetmemek için de kendimize burada başvurulacak bir "usta" olarak Lacan'ı seçelim, "bir harf (ya da mektup –haydi diyelim, "yazı") varacağı yere daima varır"[7] diyen Lacan'ı.

Logos'u, yani "akılcı sözü" kaybetmemek, belki de bu arada sesini soluğunu da kaybetmemek için bir psikanalize başvurma Felsefe *içinde* oldukça tekil bir deneyim. Kaldı ki, Lacan da 1964'de yıllık seminerine başlarken *Aforoz* başlıklı bir metinde, *Uluslararası Psikanaliz Derneği* ile olan anlaşmazlığı sonucu "yerinin artık ne tam olarak *içerisi*, ne de tam anlamıyla *dışarısı* olduğunu"[8] belirtir. Ayrıca, Lacan, yine bu *Aforoz* metninde, Picasso'nun herkesi şaşırtan şu sözünü ("*araştırmıyorum, buluyorum*") hatırlatarak, araştırma deyimine kuşkuyla baktığını, bu deyimin iktidar tarafından pek çok şeyi yapmak için anahtar bir sözcük olarak (*schibbolet*) kullanıldığını yazar.[9] Tarihte Yahudi cemaâtinden aforoz edilmiş (tam olarak, önce *kherem*'e, sonra da *chammata*'ya, yani "geri dönmemecesine dışlanmaya" tabi tutulmuş) Spinoza ile kendisini bir anlamda özdeşleştirmiş olduğu bu metinde Lacan (*a.g.y.*, s. 9)daha çok başta bu adı geçen derneğin, ama genel olarak da bütün kurumun simgesel, dinsel niteliği üzerine odaklanır. Örneğin, Freud'un ortaya attığı terimlere dinsel bir muhafazâkarlıkla sarılındığından yakınır, psikanalizin bilimsel, *epistemik* değerini (iyileştirmeye muktedir, ama niye iyileşmenin olduğunu bilmeye muktedir değil, vb. Yine bir "doğru sanı", *ortho-doxa* sorunu...) sorun konusu eder (s. 15). Bu yakınmadan itibaren, Felsefe de kendi payına, terimlere, kavramlara, içeriklere ilişkin olsun, biçemlere (yazı, bildiri, seminer, tez, vb.) ilişkin olsun, -bazen tümüyle laik bir alanda hüküm sürebilen- bazı "dinsel muhafazâkarlıklardan" gerekli dersler çıkarmasını bilmelidir. Psikanalizin Felsefe'ye verecek bir dersi olmadığını düşünenler de, Felsefe'nin Psikanalize oranla, örneğin bütün gelenek, aktarım (burada "eğitim") sorunlarının kaynağında gibi duran "Baba-adı" sorunsalına ilişkin daha uyanık, bilinçli bir tavır içinde olup olmadığını kendilerine sormalıdır-

---

[7] *Le Séminaire*, II, s. 240.

[8] J. Lacan, "Excommunication" (Aforoz); *Le Séminaire*, Livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, s. 9, *a.b.ç.* [Burada söz konusu olan "anlaşmazlığı" şöyle özetleyebiliriz: Derneğin uluslar arası düzeyde bir yetkiye sahip olmak için Lacan'ın psikanalistlerin yetiştirilmesine yönelik seminerlerinin içeriğini-biçimini "pazarlık" konusu yapması ile başlayan ve Lacan'ın istifası, nihayetinde de *Ecole des Hautes Etudes*'in kendisine kendi bünyesinde bir salon tahsis etmesiyle, daha sonraki tarihlerde de *Ecole Freudienne de Paris* adında yeni kurumlaşmalara gidilmesiyle sona eren bir süreç –M.B.]

[9] *Le Séminaire*, IX, a.g.y., s. 12. Lacan'ın "araştırma" sözcüğünün kötüye kullanımıyla ilgili söylediği şeyler, "hürriyet" kavramı söz konusu olduğunda, kavramların nasıl "zıtlarıyla beraber geldiklerini" görebilecek kadar ince bir psikanalitik zekâya sahip olduğu oranda ince bir siyasî görüye de sahip bir başka yazar, A. H. Tanpınar tarafından, benzer bir şekilde şöyle ifade edilir: "... *hürriyet. Bu kelimeyi bugün sadece siyasî mânasında kullanıyoruz. Ne yazık! Onu politikaya mahsus bir şey addedenler korkarım ki, hiçbir zaman mânasını anlamayacaklardır.* ***Politikadaki hürriyet, bir yığın hürriyetsizliğin anahtarı veya ardına kadar açık duran kapısıdır.*** *(..) Ben bu kadar kendi zıddı ile beraber gelen ve zıtlarının altında kaybolan nesne görmedim. Kısa ömrümde yedi sekiz defa memleketimize geldiğini (...)*" (*Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergah, İstanbul, 1962, 1992, s. 20, *a.b.ç.*).

lar. Burada, "cebirsel bir simge" gibi işaretleyip geçtiğim bu "Baba-adı" sorunundan, diyelim, "daha önce orada bulunanın" genel, evrensel yapısını, "İdea" kavramının kendisini olduğu kadar, "Platon", "Aristoteles" vb. adlarla " her şeyin zaten başından beri onlarda olduğunu" kurgulayan –bir *anlatı* olarak- Felsefe tarihi *simgeselini*, ve bunu "yorumlamaya", ya da "sömürmeye" kalkan, derin bir dinsel gelenekten gelen (dolayısıyla "derin gösterilen"e inançları tam), gündelik filmlerden kutsal kitaplara kadar her şeye uygulanmaya hazır olunan, ve kendisi de örneğin düşlerin yorumlanmasına ilişkin olarak çok daha çağdaş bir dizi kavram getirmiş Freudcu "Düş yorumu"yla haksız yere karıştırılan "yorumbilgisi" geleneğini (s. 12-13), ya da eğitim, okuma sürecinde sürekli karşılaşılan bir eğilimi anlamak istiyorum.

Ancak bu *Aforoz* metninde bizi *Menon* paradoksuna ve de bununla ilgili araştırma-bulma sorunlarına daha doğrudan götürecek bir söz alıntılar Lacan Kutsal Kitap'tan: "*Eğer beni daha önceden bulmamışsan, aramayacaksın*". Bunu bağlı olduğu ironik konum içinde uzunca alıntılamak gerekecek. Picasso'nun "*Aramıyorum, buluyorum*" sözünden hemen sonra gelir bu sözler:

> "Zaten bilimsel denilen alanda, kolaylıkla ayırdedilebilen iki alan vardır; biri aranan alan, ötekisi de bulunan alan.
>
> Garip şey, çünkü bu, bilim olarak nitelendirilebilecek şeye ilişkin olarak yeterince iyi tanımlanmış bir sınırı gösterir [yani burada, Lacan, örneğin Picasso'nun "sanat alanını" şeylerin *bulunduğu*, bilimde ise "bilimsel" olarak tanımlanan alanın da şeylerin yalnızca *arandığı* alan olarak ortaya çıktığını garipseyerek görüyor –M.B.]. Bunun gibi, kuşkusuz arayan araştırma ile dinsel düzey arasında da belli bir akrabalık var. Tanrı orada sık sık, "*Eğer beni daha önceden bulmamışsan, aramayacaksın*" der [burada da biraz "arayan araştırma" olan bilimle, bulduğu halde aramaya devam eden, ya da daha doğrusu *araması için önce bulması gereken* inançlı kişinin durumu aynı kefeye konur. –M.B.]. *Daha önceden bulunmuş* olan daima arkadadır, ancak unutma gibi bir şeyin etkisi altındadır. Buradan da dolayısıyla daruşıklı dövüşlü (*complaisant*), belirsizce uzayıp giden bir araştırma ortaya çıkmaz mı?" (s. 12)

Bunları nasıl anlamak gerekecek? Sanat alanında belki de başka hiçbir sanatçının yapmadığı kadar sürekli bir "arayış" içinde olduğu sık sık ifade edilen Picasso niye aramanın değil de *bulmanın* altını çizmek zorunda hissetmiştir kendini? Bilimsel araştırma niye, aslında ilâhi bir tarz olan "daha önce bulunmamış hiçbir şeyi bulmama" diye özetlenebilecek bir yola girmiştir? Bu "**aynılaşma**", şüphesiz belli bir epistemik tutarlılıkla, belki de ilk kez Sokrates'in girmiş olabileceği bir yol olan, Lacan'ın da "bağlı bilgi" (*savoir lié*) diye adlandırdığı şey ile ilgili. Aynı'nın aynı'dan başka bir şeyi bulamaması, ancak kurumsallaşmış, biçimselleşmiş, tutarlılık, genellik kazanmış bilgiyle, bağlanmış ya da bizim "simgesele devredilmiş" dediğimiz bilgiyle olanaklı gibi görünüyor. Buna da, bu "aktarma", "devretme" işleminin olanaklı olmasından, bir kurumlaşmayı, eğitim ve öğretimi olanaklı kılmasından itibaren epistemik bilgi adı veriyoruz. Bütün beklentilerin tersine, bu tür bilginin "dinsel olan"la, ya da en

azından tartışılamaz bazı öncülleri, inançları, sanıları, kanıları barındıran bir alanla belli bir akrabalığı olmasını ancak şaşırarak karşılayabiliriz. Bir alan düşünün ki, burada öncüllerin tartışılması gibi bir şey bile, hattâ yeni bir gerçeğin gelişi, belirmesi, ya da "doğumu", kısaca "doğum halinde gerçek" bile belli bir "tartışılamaz" öncüllere, "önermenin genel formu", soru sormanın ve soruya yanıt vermenin "genel formu", öğrenmenin, yorumlanmanın ve de öğrendiğini aktarmanın "genel formu" içine hapsolup kalmış olsun; ve de bunun "belirsizce uzayıp giden danışıklı dövüş", içinde belli bir arzunun kendi kendini tatmin ettiği bir yer olduğu farkedilmeden kalsın. Eğitimin, özellikle de Felsefe öğretiminin, yalnızca belli bir "aydınlığın" aktarılmasını değil, ama aktarma, öğretme, tartışma formlarının ta kendisinin de aydınlatılmasını talep ettiği *unutulmamalı*. Ta ki, mumun dibine, o "kör nokta"ya varıncaya dek.

Yukarıdaki alıntıda, Lacan "daha önceden bulunmuş olan daima arkadadır, ancak unutma *gibi bir şeyin* etkisi altındadır" diyordu. Bu "gibi bir şey"in altını çiziyoruz. Bu, sanki bir şeyi unutmuş da şimdi hatırlıyormuş izlenimine kapılmış olmanın ötesinde bir şey olmayabilir. Yani bir dizi "*miş gibi*"nin etkisi altında olan "düşsel" ya da "mitsel" bir an olabilir bu. *Menon*'da Sokrates'in köleye geometri problemi çözdürmesinde, yani "doğum halinde gerçek" söz konusu olduğunda, bu "yeni doğanı", "icadı" bağlayacak, tutarlı kılacak "hatırlama kuramını" ortaya attığı ya da temellendirdiği, temellendirir *gibi yaptığı*, mitsel, düşsel andır bu ("araştırma ve bilgi nihayetinde hatırlamadan başka bir şey değildir" 81, d). Bu oldukça "karanlık" bir andır. Aynı "erdem" kavramı gibi, şu ya da bu kişideki tezahürüyle örtüşmeyen, ideal, bu dünyadan ya da deneyden belli bir "özerklik" kazanmış "karekök", yani "irrasyonel sayı" gibi bir şeyin "doğumuna" mitsel bir açıklamadır. Bu "dinsel" veya "mitsel" doğum, bugün bizim deneyden belli bir özerklik kazanmış ve evrensel ("köleler" ve öteki uygarlıklar için de geçerli, dolayısıyla eğitimi olanaklı) bilimimizin de doğumudur, daha doğrusu "doğumu"nun açıklanış şeklidir.[10] Bu bilim, aynı derecede

---

[10] Bakın bu "mitsel doğum"un (ki bu iki ayrı "öğrenme", bilgiye, gerçeğe ulaşma doktrinidir) "doğu" ve "batı" eksenleri üzerinde iki ayrı versiyonu " o kadar güzel ki [yani, mitin kendisini o kadar güzel tarif ediyor ki –M. B.], gerçek olması [gerçekten yaşanmış olması] için insanın için titriyor" diyen M. Foucault tarafından bir meselle nasıl aktarılıyor (*L'ordre du discours* –Söylemin Düzeni, Gallimard, 1971, Paris, s. 39-40):

"17. yüzyılın başlarında, bir shogûn, Avrupalıların denizcilik, ticaret, siyaset, askerlik sanatı alanlarındaki üstünlüklerinin onların matematik bilgilerinden geldiğini duyar. Ve de bu kıymetli bilgiye sahip olmak ister. Kendisine bu olağanüstü söylemlerin gizine vakıf olan bir İngiliz denizcinin sözü edildiği için de, bu adamı sarayına getirtir ve onu burada alıkoyar. Onunla yalnız başına, teke tek dersler alır. Matematikleri öğrenir. Gerçekten de iktidarı elinde tutar ve uzun yıllar yaşar. [*ve Foucault burada vurucu tümceyi kurar*] ancak 19. yüzyılda Japon matematikçiler görülmeye başlar."

"Ancak mesel burada bitmez: bunun bir de Avrupalı versiyonu vardır. Hikâye gerçekten de bu İngiliz denizciyi, Will Adams'ı, kendi kendini yetiştirmiş biri [otodidakt] olarak gösterir: bir tersanede çalışmış olması dolayısıyla geometri öğrenmiş bir marangozdur."

Bu bir mitin, "Adem" mitine rakip bir "Adam" mitinin, Batı epistemesinin doğuş mitinin tek bir kişi, tercihan "İngiliz" bir bireyde –Anglo-sakson *deneyciliği* bunu zorluyor; yani *kendi geçmişini geri-*

deneyden bağımsızlaşmış bir "ben"in doğumunu da var sayar. Yani, bulunduğu zaman ve mekanın koşullarından bağımsızca, kendi kopmuş, ya da ayrılmış simgeselinde, "doğrudan" ve evrensel bir şekilde bütün dünyanın simgesel ağına (akademik, enformatik, vb.) giriş yapmaya muktedir hale gelecek bir "*homo academicus*"un da doğumunu önceler.

Menon problemine, kendi psikanalitik perspektifinde "simgeselin doğumu" problemini aydınlatmak üzere el atan Lacan, Freud'un "düş yorumu"na ilişkin parlak buluşu doğrultusunda (bunu çok şematik olarak, görüldüğü varsayılan bir düş içeriğinin anlatılması, yorumu sürecinde olup bitenler düşün yeniden-kuruluşunu, örgütlenişini gerektirir, şeklinde özetleyelim) şöyle bir sonuca varır: "bizim yeni olarak kabul etmek zorunda kaldığımız bir şey gün ışığına çıktığında, bir başka yapı düzeni ortaya çıktığında, bu geçmişte kendi görüngesini yaratır, ve biz de –*Bunun orada bulunmaması olanaksız olurdu, bu ezelden beri oradaydı*- deriz."[11] Simgesel olanın ortaya çıkmasından itibaren ***kendi geçmişini yaratması***, veya geriye ileriye yönelik görüngesini, kurması, kendi tutarlı ve özerk kuruluşunda kurumlaşması, artık deney dünyasında, gündelik dünyada sezgiyle takip edilemeyecek bir hâl alır. İşte bu noktada, sezgiyle simgesel arasında iplerin kopmasıyla bir "sokrates", bir "efendi", bir "usta", bir "öğretmen", bir "yol gösterici", simgeselin yasasını imlemek için gerekli hale gelir. Yasa hep baba'ya, ata'ya, geçmişte bağlı olunan şeye ilişkin, ve de yeninin (öğrencinin; çırak, acemi) de acilen dahil edilmesi gereken bir şeydir. Yeninin kendi geçmişini yaratması, tabii ki olmadığı halde bir bağın, yani sadece simgeselin formel yapısı içinde kendini meşrulaştırabilecek olan bir bağın kurulmasıdır.

Ama asla "sokratik diyalogun" işlevini yalnızca genel olarak simgeselin yasasının imlenmesine indirgemek gerekir. Bunu Atinalı yargıçlar da fazlasıyla yapabilirlerdi (yapamayacakları şey, ve de Sokrates'in getirmiş olduğu yeni tutum, bilindiği üzere "teorik tutum", ya da çıkarsız tavır alıştır –yeni bir simge-

---

ye yönelik olarak yeniden kuruyor, icâd ediyor- yeniden kuruluşu, kurgulanışıdır. Bir tersane işçiliğinden, marangozluktan geometrik idealitelere, oradan da bir *yabancıya*, bir Japon soylusuna (Sokrates bile işe -"*maieutique*"- yani mitsel doğum'a başlamadan, köleyi göstererek Menon'a sorar: "*Yunan mı*?" Bununla da kalmaz açar: "*Yunanca biliyor mu*?" (82b)) matematik idealiteleri *öğretecek* derecede bir soyutluğa, "doğal diller"den bağlantısını koparmış bir genelliğe, bir simgesele (bu öyle bir soyutluktur ki, bu matematik bilgisi shogûn'dan başka hiçbir Japon'a iki yüzyıl boyunca aktarılamayacaktır) ulaşma miti. Tabii, bir "zorlama" (*forgaçe*) söz konusu. Oto-didakt (kendi kendine öğrenen ve öğreten) bir marangozun tahta parçalarıyla olan sezgisel ilişkisi, daima sezgisel olanı aşan bir simgeselin (burada geometrik ve matematik idealiteler) dilinin dışsal zorlamasına tabi olur.

Foucault, bu mitten gereken dersi çıkaracaktır: "Bu anlatıda Avrupa kültürünün *büyük mitlerinden* birinin ifadesini görmek gerekmiyor mu? Tekelleşmiş bilgiye ve de Doğu tiranlığının gizine karşı, Avrupa güyâ bilginin evrensel iletişimini, söylemlerin özgürce ve belirlenmemiş mübadelesini çıkaracaktır." (a.b.ç.). Batı'da söylemlerin dolaşım ve aktarılma özgürlüğü, Foucault'ya göre bir "zorlama"ya olmasa bile, belli bir "kısıtlama"ya (*restriction*) tâbi olur: "Bu kısıtlama sistemlerinin en görünür ve de en yüzeysel biçimi ayin (*rituel*) adı altında toplanabilecek olan bir şey tarafından oluşturulmuştur" (s. 40-41). Üniversiter söz'ün de tâbi olduğu en yüzeysel, en görünür kısıtlama belli bir "ayinsellik" veya "törensellik" diyebileceğimiz bir *biçimsellikte* ortaya çıkmaz mı?

[11] *Le Séminaire*, II, s. .13.

selin doğumu-). Ama Sokrates'in asıl işlevi, karşısındakinde (diyelim öğrencide) en az kendisinde olduğu kadar bir "*bilmeme durumu*" ortaya çıkarmak, ve de bunu, temel eksikliği takip eden bir "bilme arzusu" uyandırmak. Kendisinin hatırlattığı, daha önce bilinmeyenin araştırılamayacağı, bilinenin de araştırılmasının zaten gerekli olmadığı" (80 e) şeklindeki sofistik paradoksu "bizi tembel kılacağı" için şiddetle reddeder: "Benim *inancım* tersine çalışmaya ve araştırmaya davet eder; gerçek olduğuna *inancım* olduğu için seninle erdemin ne olduğunu araştırmaya karar verdim" (81 e).

Demek. Sokrates'teki "bilmeme durumu" bir "inançsızlık" durumu değildir. İnancı, bilmek için araştırmayı önceler. Bu inanç da belli bir İdea'ya, belli bir idealiteye, burada-şimdi olmayan, ***yeri boş*** olan bir şeye inanç gibidir. Bilindiği gibi, Sokrates figürü öğreten, ya da öğretmen, vb. değildir. Ama aracılık eden, bir şeylerin doğumuna aracılık edendir. Buradan, çok şematik olarak, Kant'ta rastladığımız (bkz. *I. Eleştiri*; "Saf Aklın Arşitektoniği"nin ortalarına doğru),[12] Felsefe öğretilemez (ya da bir filozofun felsefesinin ancak "*tarihsel*" kısmı öğrenilebilir/öğretilebilir; ama "*rasyonel*" olarak öğretilemez), ancak "felsefe yapma" (*philosopher* –ki Kant bunu, olumsuz bir anlamda, papağan gibi, örneğin bir Wolf'un felsefesini yineleme olarak görüyor) öğretilebilir, şeklindeki düşüncelerin bu sokratik tutumla ilgisine geçmek istiyorum. Bir anlamda Sokrates "bilen özne", "bilge" değildir, aracılık edendir. Kant'ta da reel olarak kimse kendine "filzof" diyemez. Felsefe yaparak aklın doğru kullanımı için kurallar (kısıtlamalar, "düzenin, genel uyumun ve de hattâ bütün *bilimsel cumhuriyetin* [ya da topluluğun] iyi durumda tutulması için sansür" vb. (*a.g.y.*, s. 305)) getirilebilir, ama kimse kendini akılla, ya da "filozof", "bilge" figürüyle özdeşleştiremez. Yani, artık "bulunduğu konum gereği" (soylu, *gentlemen*, vb.), "doğru zamanda doğru yerde olduğu" için ne söylerse doğru söyler, ne eylerse doğru eyler bir figür söz konusu olmaz. Olsa da, bu zaten bir "bilen özne", filozof figürü değildir; ancak "doğru sanı"ya (*ortho-doxa*) sahip, ama bunu aktarmaya muktedir olamayan, bilinen anlamda, Perikles, Themistokles, vb. anlamında, tesadüfî olarak ortaya çıkmış "birkaç iyi adam"dır.

Kala kala, filozof için ortada bir "figür" kalır. *Kendisi olmadığı yerde bir figür*, bir imge, daha doğrusu simge. Ya da Kant'ın dediği gibi, kozmik bir kavram olarak, "**filozof idealinde bir tip**". Artık yalnızca "skolastik" olmayan, yani Felsefe'yi mantıksal bir birlik peşinde bir okul öğretisi olarak görmeyen bu kozmik bakış açısına göre, "Felsefe bütün bilgilerin aklın özsel erekleriyle ilişkisinin bilimi (*teleologia rationis humanae*)" (s. 297) haline gelir. Filozof da aklın bir "artisti" [aklı biçimleyen kişi] değil ama yasa koyucusudur. İnsanın kendini böyle bir "yerle" özdeşleştirmesi çok fazla "kibirli" bir şey olacaktır: "Bu anlamda insanın kendini filozof olarak adlandırması, ve de **yalnızca düşüncede varolan bir modele eşit olarak hayal etmesi** çok fazla kibirli bir davranış olacaktır."

---

[12] E. Kant, *Ciritique de la Raison Pure*, Cilt II, çev. J. Barni, Flammarion, 1944, Paris.

"Matematikçiler, fizikçiler, mantıkçılar, rasyonel veya felsefî bilgide ne kadar ileri gitmiş olurlarsa olsun, yalnızca ve daima aklın birer artistleridir. **İdeal'de bir usta** [*maître*; öğretmen, efendi] vardır ki, onların herbirini insan aklının temel ereklerine hizmet etmek için araç olarak kullanır, çalıştırır. İşte bu ustayı filozof olarak adlandırmalıyız; **ancak hiçbir yerde bulunmadığına göre** (...)" (s. 297). Evet, problem ortaya çıktı sanırım, Kant'ta da Platon çizgisinde bir yapılanma uyarınca, filozof "ideal bir figür" olarak bize ***"boş bir kadro"*** ("chaire vacante"; deyim J. Derrida'ya ait)[13] bırakır.

Bu "kadro"ya ilişkin tutum ve tavırlarımız, bu "kadro"nun doldurulamaz yerine ilişkin, bu "kadro"yu doldurma, işgal etme biçimlerine (burada yerleşme ya da sürekli bir "eğreti duruş"u seçme) ilişkin geliştirdiğimiz düşüncelerimiz, stratejilerimiz, davranışlarımız şüphesiz bir simgeyle olan ilişkilerimiz, bu simgeden itibaren ötekilerle, öğrenciler ve meslekdaşlarla olan ilişkilerimiz, üniversitede erdem söz konusu olduğu zaman bütün çok katlı karmaşık yapıları içinde bize yeniden düşünülmesi gereken sorunlar olarak göründü. Bu "yer"in sorunsal niteliği, bana en az bir "karekök", ya da bir "irrasyonel sayı"nın simgeselliğini, her defasında "reel", "imgesel" (arzular, bilme arzusu, veya çıkarlar) ve "simgesel" bir konum arasındaki gidiş gelişlerde ağını ören soyut, ama nihâyetinde *kurulan*, kurgulanan bir ilişkiyi, üzerine körleşmiş olduğumuz bir ilişkiyi görünür kılmak, bununla yüzleşmek kadar zor göründü.

Kendi payıma, "şahsen", Kant'ın "aklın artistleri" ve de "yasa koyucuları" arasında yaptığı ayrımı, Kant'ın kendi simgeselinde, yani kurmaya çalıştığı yeni arşitektoniğinde tutarlı olsa da, tutarlılıktan yoksun buluyorum. Bunu bitirirken, "artistlere" veya "artistliğe" bir pay vermek için değil, ama "yasa koyuculuğun" ve de aklın idaresinin, *"ayarlayıcılığının"* belli bir artistik kurmacaya dayanmış olabileceğini çok fazla unuttuğumuzu hatırlatmak için söylüyorum. Modern zamanlarda, işgâl edilen bir "kadro"nun, hattâ icâdî bir konumun ve bir kurumun temelinin nasıl atılmış olduğunu, reel, imgesel ve simgesel arasındaki o sihirbazca, hattâ düzenbazca gerçekleştirilen oyunu en güçlü hicvi içinde verebilmiş olan bir "artiste", *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (*a.g.y.*) yazarı **Ahmet Hamdi Tanpınar**'a söz hakkı vermek için yapıyorum bunu. Bir simgeselin (bu bir kadro, kurum, kişi, ad, hattâ bir "**mezâr**" olabilir) ortaya çıktıktan, ya da icâd edildikten sonra *geçmişte kendi perspektifini*, kendi imgesel, hayalî soyağacını nasıl oluşturduğunu, yetkesini ve yetkilendirici, kısıtlayıcı ve sansür edici, cezalandırıcı, "ceza kesici" (yani, aynı Foucault'nun anladığı anlamda "epistemik bir biçimleniş" gibi) gücünü nasıl aldığını tam anlamıyla psikanalitik bir kurgulamayla dahiyâne bir şekilde verebilmiş olan Tanpınar'la bitireceğim. Modernliğin başlangıçlarında "abes"in nasıl "artistik" veya büyüsel, mitsel, ya da düpedüz "üç kağıtçı" (ama –kendisi de bu düzenbâz komedinin bir parçası haline gelmekte gecikmese de- psikanalitik nedenlere dayanan)

---

[13] Jacques Derrida, "Chaire vacante: censure, maîtrise, magistiralité", *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, ss. 343-370.

bir operasyonla gündelik simgeselimiz haline gelebileceğini gösteren bu romandan söz edeceğim. Erdem'in hallerinin sergilenmesinden de öte mekanizmasının da deşifre edilmesinden söz edebiliriz burada. Ama şimdilik, bu romana simgeselin doğumuna bizi tanıklık ettirdiği, kendini "doğum halinde" yakalatmasına izin verdiği, ve de daha romanın ilk sayfalarından itibaren kendini bir fesat organizasyonunun ne tam olarak iradeyle planlanmış ne de tamamıyla psikanalitik nedenlerin kendi özerk işleyişlerinde kendi simgesel ağlarının örülmesinden ibaret olarak gösteren, hassas ikili işleyişine, imgesel ve reel ve simgeselin o çok özel ve tekil *düğümüne* dikkat çektiği için göndermede bulunuyoruz.

Bir insan, bir kişi nasıl "bulunur", "keşfedilir" veya nasıl yeniden-icât edilir? İşte ötekinin keşfiyle, yani romanda Halit Ayarcı adındaki, adından da anlaşıldığı üzere simgesel dünyada bazı şeyleri "ayarlamasını" iyi bilen bir kişinin "buluş" veya "keşfiyle", yani bir simgeselin keşfiyle, kahramanımız (Hayri İrdal) kendini bir tuzak gibi işleyen bir kurumsal simgeselin ağında bulur. Zarlar belki daha önceden, çocukluğundaki saatlerle ilgili bazı anılardan itibaren atılmış olabilir. Ama bu son simgesel icât, anılarda, imgeselde değil, düpedüz "gerçek" dünyada yapılır, ve de diğer, özerk varsayılan insanları, bütün ülke insanlarını da bir bakıma kendi ağına çeker (görünüşe bakılırsa bir tek, kendilerine mektup gönderilip, kurulan bu abes Saatleri Ayarlama Enstitüsüne "kaydolmaları" istenen İsviçre gibi Batı ülkeleri, "bizim yeterli bir saat sanayimiz var, böyle bir enstitüye ihtiyacımız yok" diyerek bu tuzağa düşmezler; çünkü belki zaten onlar daha iyi işleyen, "teklemeyen" bir başka simgeselin içindedirler). Benim "mitsel kuruluş, ya da doğum" dediğim şey, şöyle başlar veya tetiklenir:

> [*Halit Ayarcı'nın hayatındaki büyük önemini anlatan Hayri İrdal anlatıyor*] "vaktiyle yanında çalışmış olduğum Muvakkit Nuri Efendiye dair anlattığım şeyler ve saatçiliğe dair kendisine [Halit Ayarcı'ya] verdiğim izahatla birdenbire Şeyh Ahmet Zamanî Efendiyi **bulduğunu** –belki enstitümüz kadar büyük bir icât- ve onun Dördüncü Mehmet zamanında yetişmesi icap ettiğini **keşfettiğini** söylemem yeter sanırım." (*a.g.y.*, s. 10, *a.b.ç.*).

Böylece "mitsel bir şef" ya da "Şeyh" icâd edilmiş olur, hangi zamanda doğmuş olması, yani ne derece "eski" ve "köklü" olmuş olması gerektiği de simgeselin yasalarında çiziliverir. Bir "ideal model" bulunmuştur. Bu model "ideal"dir, çünkü "Muvakkit Nuri Efendi" gibi bu zamandan, reel bir "usta" değildir; "ölü" olmak bir yana "hiçbir zaman da yaşamamıştır". Ama kurumu kurmak, onu temellendirmek için ("belki enstitümüz kadar büyük bir icât") bu "boş kadro"ya ihtiyaç vardır. Bu şahsiyetin en azından "bir zamanlar yaşamış" olduğunu reel olarak ispat için de buna bir mezar bulmak gerekir:

> "Vakıa bu sonuncusu epeyce sıkıntılı oldu (...) **hiçbir suretle yaşamamış bir adama bir mezar bulmak** zannedildiğinden güç şey (...) Edirnekapı ve Eyüp mezarlıklarında, Karacaahmet meşherinde birkaç gün dolaştıktan sonra, bir

Ahmet Zamanî Efendi nasıl olsa bulunacaktı. Nitekim bulduk da. Bir ölünün şahsiyetinde yaptığım bu küçük onarmadan pek o kadar müteessir değilim. Hiç olmazsa bu sayede adamcağızın kabri tamir edildi, adı tarutıldı." (s .10-11).

Bir "ad"dan itibaren, ki şüphesiz **"baba adı"** gibi işleyen bir ad'dan itibaren bir simgesel, icad, kurma, kurmaca, "artistlik", vb. olduğunu gizleyerek, kendi geçmişini oluşturarak, hep bir "usta"dan el alarak, daha önce orada olmayan bir şeyin bulunmuş olma ihtimalini ortadan kaldırmaya, kendini ezeli ve ebedi gerçek olarak sunmaya girişir. Bulunmuş olan belki "akıldışı", saçmadır; ama kendini –yapabildiği oranda- "aklın özsel erekleriyle", yani ezeli ve ebedi ereklerle uyum içinde, yani en mükemmel, en tamamlanmış, ayrılığı veya "ayniyeti", aidiyeti en iyi güvenceye almış *erdem* olarak sunmakta geç kalmaz.

*Öyleyse soruyoruz:*eğer erdem şu ya da bu işi en mükemmel şekilde yapma, bir çok meziyetleri olma dışında bir şeyse; yani bir "yapma" değil de bunun "dışında", ötesinde bir "*par-faire*", bir öteki-yapma, ya da daha iyisi bir *yapmadan-öte* ise, bu kendi **mutlak**lığında, sanattan, teknikten, geometriden, matematikten, söz üzerine söz'den, çizgi üzerine çizgiden, kısaca kendi soyutluğunda kendi üzerine kapanan çizgiden, birşey*in* izi bile olmayan bir izin kendi üzerine eğilmesinden, kendi üzerine çevrilmesinden, bir kendi kendinin ve ötekilerin farkında olmaktan, bir *kendini bil*'in sorunsal yapısından başka nedir? Yapmadan-öte, yani belli bir yöneliş, eğilme, *dikkat*.

Lacan, Menon problemiyle başladığı *Séminaire II*'yi sonlara doğru şöyle kapıyordu: "Hatırlayın, ne büyük dikkatle bir eşkenar üçgen kaldırılır, kımıldayıp kımıldamadığına **dikkat** edilip kendi üzerine kapatılır. Buradan geometriye girersiniz, ve de bu onun göbek bağı izidir. Gerçekten de hiçbir şey Öklit geometrisinin kuruluşu için, nihayetine bir iz –hattâ bir iz bile değil, hiçbir şey- olan birşeyi **kendi kendisi üzerine döndürme** olayı kadar özsel değildir." (*a.g.y.*, s. 298).

Benzer sözler, Hegel'in "mutlak bilgi"sinin "tarihin sonunda" mı yoksa her an mı söz konusu olduğu üzerine Lacan'ın J. Hyppolite'le giriştiği tartışmada da okunabilir: "[*Hyppolite'le hemfikir olarak*] Hegel için her şeyin daima burada, bütün tarihin dikey olarak daima şu anda mevcut olduğuna inanıyorum. Yoksa bu [*Tin'in Görüngübilimi*] çocuksu bir masal olurdu. İlk Neanderthal aptalından beri gerçekten de burada mutlak bilgi'de söz konusu olan şey, **söylemin kendi üstüne kapanması**, kendi kendisiyle tümüyle uyuşum içinde olması, söylemde dile getirilen her şeyin tutarlı ve meşru kılınmasıdır" (s. 91). Bu son yorum (son derece ilginç olmakla birlikte Hegel'e tam olarak atfedilebilir mi, edilebilirse o halde iki yüz yıldır mesihin gelmesi gibi "mutlak bilgi" beklentisi nasıl oluştu, bu soruyu askıya alırsak) bütün insan bilgisini, kendi kendisi üzerine kapanan bir simgesel olarak kurguluyor. Burada belli bir "kapanma"yı, belli bir ayrılığın "uğursuzluğunu", neredeyse bir hata yapma olanaksızlığını, ve de bundan kaynaklanan, kendini bu dünyada gerçekleştiren sayısız küçük yapay cennetleri düşünmemek olanaksız. Modernlerin eyledikleri, postmodernlerin de belki

ifşa ettikleri bir temelsizliğin temel olması, dolayısıyla da her temel arayışının da bir "fesat", ya da erdem-karşıtı bir şey olmasıyla mı karşı karşıyayız? Bu simgesel kapanış (*clôture*) doğruysa eğer, gerçek dünya bir "serap"tan ibaret olaraktan, gerçek ötekiler de birer yansı ve kopya, soru yine bizim yüzümüze çarpıp ***geri dönecektir***. Geri dönenin o hayaletimsi varoluşuyla, erdem nedir? *Geldi* mi? Hep *burada* mıydı? Gittiyse niye haberimiz olmadı? *Yerine*, ardında ne bıraktı? *Gelecek* mi?

X. Bölüm

Tuhaf Bir Cazibe Olarak Çöp

Çöp, artık ya da atık bir sorunsal olarak pek az üzerinde durulmuş bir şey. Şüphesiz "tüketim toplumu" başlığı altındaki eleştirel tartışmalarda gündeme geliyor, ama ekolojik yeniden dönüşüm, yeniden yapıya, üretime, döngüye dahil edilme,böylece de çöpten "yararlı" bir şey yapma tasarıları gerek söylem, gerekse de eylem olarak belli bir sınıra gelip dayanıyor. Çünkü yeniden üretime katılan da yine bir artık verecektir; bu artık bir artı-değer bile olsa...Bizden (içkinlikten) çıkanın hiçbir şeyi dışarıda bırakmamacasına yine bize geri döneceği fikri (*invagination*) en az bir tüm-bilinç tasarımı kadar eski bir düşlemden (*rêverie*) ibarettir. Artı-değeri nerede (yeniden) değerlendirebileceğimizi, onu niçin ve nasıl üretime yeniden sokacağımızı söylemeye çalışan akılcı, olabildiğince hesapçı kuramlar, yaklaşımlar da (ki bunlar görünüşte, tanımları gereği, yukarıda sözü edilen "düşlem"lerle ve her türlü düşle bir karşıtlık oluşturduklarını iddia ederler) sonunda bütün dayanakları olan hesapçılığa rağmen, hesaplanamaz, sonuna kadar hesaplanamaz bir sınırın, sürekli değişen, oynak, ele avuca sığmaz bir sınırın önünde, ne kadar belli etmeseler de, üstünü örtmeye çalışsalar da bocalıyorlar. Bu örtü, hesaplayıcı eylemin, üretimin (bu arada düşüncenin de) kendisi, ayrıca bir örtme işlemine gerek duymayacak oynak bir perde. Sorunun sorunu, soru'nun soru'su bize kapalı: "Niçin?" Niçin üretim, niçin artığı, artığın artığını (vb...) da üretime sokacak, sokmak ***zorunda*** bir üretim? Bilim ya da bilimsel sorgulama, niçin sorusunu nadiren sorsa da, sorduğu zaman, bir zorunluluk, bir yasa bulmak için sorar. Ve bu yasayla temel atılır. Niçin sorusunun üstü örtülür. Yasaklanmasa da bilim dışına sürülür. Yasa, yanıt değildir, hiç olmazsa nihai yanıt değildir. Sorgulayan düşüncenin, sorgulamadan vazgeçtiğini ilan ettiği yerdir.

Çöp, toplumsal ve giderek kozmik bir sorun olarak, daha çok modern çağlarda, üretimin belli bir şekilde örgütlenmesine bağlı olarak, "tüketim toplumu" adı verilen belli bir toplumsal yapının gündeme getirdiği bir sorun şeklinde

kendini sunuyor. Şüphesiz bu çerçevede yepyeni bağıntılar içinde yeni, başa çıkılması gereken yepyeni bir sorun olarak kendini tanımlıyor. Oysa "çöp" hep vardı, tüketim de "tüketim toplumu"ndan önce başka bağıntılar içinde süregeliyordu. Ama tüketim niceliksel ve niteliksel bir dönüşüm geçirince çöp de çağ atladı, ve belki de ilk kez kendini "çöp" olarak, olduğu ve olmaya devam etmek istediği haliyle, o hem çok tanıdık, hem de birden bize çok yabancı, ürkütücü (çöpün "tuhaflığı", daha doğrusu onun *unheimlich* niteliği[1] hale gelen şekliyle gösteriverdi. Çöpün ilk kez bu haliyle ***görünür*** hale gelmesini tarihleyebilir miyiz? Bu, en az, ilk çöpü, ilk "insan çöpü"nü, bu icadî anı tarihleyebilmek kadar zor olacağa benziyor.

"İnsan çöpü": totolojik bir ifade mi? Yani, örneğin bir "hayvan çöpü"nden[2] söz edebilmemiz olanaklı mı? Dışkı, şüphesiz bütün organik varlıkların ortak çöpü. Ortak olduğu kadar, yani cins ve tür ayrımı gözetmeksizin ortak bir "değer" olduğu kadar, belki de varlıkbilimsel açıdan ender mutlak bireysel üretimlerden biri, ve en arkaiği, en olgusalı. Hayvan ve insan arasında, edim alanında "bireysel" başlığı altında değerlendirebileceğimiz, belki de tek şey. Şüphesiz, insanların fiziksel özellikleri, saç, deri rengi, özel fiziksel işaretler, ya da hayvanlarda deri, tüy ve kürklerdeki bireysel, tür içi farklılaşmalar, tümüyle istemsiz belirlenimler olarak "bireysellik" tanımlamasını, bu tanımlama hâlâ antropolojik belirlemesini çok fazla saklı tutsa da, pek hak etmezler. Demek, edimselliğin sıfır noktasında (yani, henüz "bakış","yön değiştirme", "ses çıkarma",vb.,daha karmaşık edimsellik kategorilerine varmadan), istemle istemdışının tam ortasında, kararsız bir noktada, hayvan ve insan için "bireysel" tanımlamasını kullanabileceğimiz, ve bunun da bir eğretileme olarak anlaşılmayacağı bir ortak nokta var: dışkı. Ama şüphesiz, edim söz konusu olduğunda, insanla hayvanın bu dışkıdan "ne yaptığı" önemli. Edimlerini istemlerinin yönlendirdiğine inanmak istediğimiz, ama belki de istemlerini zorunlulukların, zorunluluklarını da edimlerin, vb. yönlendirdiği insanların dışkılarından ne yaptığı açık: saklarlar, ve bunun üzerine bir saklama kültürü inşa ederler. Bir Antik Çağ Akdeniz kenti kalıntılarında gördüğüm, arkeologların bir şehir tuvaleti olduğunu söyledikleri yapının muazzamlığı başımı döndürmüştü.

---

[1] Hem **Geheimnis**'in (sır, saklı, giz), **Heim**'in, ev'e, kendiliğe ilişkin olanın, hem de *un-heimlich*, garip, yabancı, ürkütücü olanın alanındayız. Yalnızca "cazibe"den (*attraction*) değil, "çekilme"den, "ürkme"den, "iticilik"ten (*répulsion*) de aynı anda söz ediyoruz. Bu anlamda "**tuhaf** bir cazibe" söz konusu olacak.

[2] Bu konuda bkz. Melih Başaran, *Ve Niçin (yine) Felsefe...,Yapıçözümler*; Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s.42 :"karıncalar tüneller kazarak, kuşlar yuvalar kurarak çalışıp dururlar. Ama insanın sahip olduğu bu farka «praksis» sahip olmadıklarından, bir artık üretemezler. Bu farkı, bir "fazlalık", bir **iz**, bir **kalıt** (kültür) olarak dünyaya bırakamazlar. (...)İnsan,doğadan "fazla" bir şey olduğundan(...)"Ayrıca bkz. Not 10 (s.66).

Yine başka bir bağlamda, "çöp", "artık" sorunuyla ilişkili olarak bkz. elinizdeki kitabın VI. bölümü, *Yapıçözüm ve Kaynak Sorunsalı, "M. C. Anday'ın Kaynakları"*; (ilk basım: *Defter*,sayı 27,1996; ss.110-3); özellikle, "İnsan'ın Tanrı'sı, bilinç'ten çıkan Tanrı da, bu "artık"lardan oluşan çöplükte yerini alır (...)".

Saklanan değil saklayan (yani, bir anlamda "gösterilen" –burada "gösterilmeyen" olacak– değil, "gösteren"–burada, semiotiğin bu ironik ve sınır teşkil eden bağlamında, "göstermeyen" olacak–) kalmıştı ;bir mozole, ya da bir anıt-mezarı andırıyordu, ve rahatlıkla Çernobil nükleer santralinde olan o patlamadan sonra, santralin çevresine dökülen ve yüzyıllara dayanması gereken o metrelerce kalınlıktaki beton duvarlarla karşılaştırılabilirdi.

Ama bazı memeli hayvanlar, özellikle kediler de saklarlar, bunun üzerine şüphesiz bir kültür inşa etmeden...Belli bir ize itaat ediyorlarmışcasına. Bu iz, kedileri insanlara yakınlaştıran bu iz, sunduğu bütün bilmecelerle, belki de insanla kedinin birbirlerini ortak evcilleştirmelerinin (kedinin evcilleştirildiğini kanıtlayan en eski belgelerin İ.Ö. XV. yy.'a kadar uzandığı savunulmaktadır) tarihidir. Evcil hayvanın, evcilleştirdiği hayvanın, insana öğrettiği şey de şu olmalıdır:"beni öldürmeyeceksin!" (On Emir'in İsrailoğulları arasında ortaya çıkışının da yine İ.Ö. XIV-XIII. yy.lar olduğu savunulmaktadır)...Kedi, bu sırnaşık ama temkinli yaratık, kayıtsız şartsız teslim olmayan, tanışıklığı, evden biri olmayı koruduğu kadar yabancılığı ve yabaniliğinden de ödün vermeyen bu hayvan, insana da belki, insan, öteki veya yüce dışında, ilk etik dersi de vermiş olmalıdır.

Ev, etik, hayvan, iz konularında ısrar edişimin çöp veya artıkla ilişkisi görülemeyebilir. Çünkü artık hep bir "nesne" sorunu olarak ele alınır. Şüphesiz bu metnin başlığı, "Tuhaf bir cazibe olarak çöp" de, Baudrillard'ın "Tuhaf cazibe olarak nesne" makalesine göndermede bulunmaktadır.[3] Ancak çöpün evle, yani içerisi-dışarısı ilişkisini kuran şeyle, birey-oluşla yakın bir ilişkisi vardır: Neyin dıştalanacağı, neyin sonra döngüye bir başka şekilde dahil edilmek üzere ve ***nasıl*** dıştalanacağı sorusu, bu "nasıl" sorusu bir ev ekonomisi sorunudur. Ekonomi, şüphesiz, her ekonomi neyin nasıl tüketileceğini, neyin nasıl korunacağını bilme sorunu olarak bir ev sorunudur. Yunanca kökünün de bildirdiği gibi *oikos-nomos*, bir ev-bilgisidir. Ötekiyle, içerkiyle, dışarkiyle bir ilişki sorunu. Kedi figürü, bir eşik-aşındıran olarak, bu içerisi-dışarısı, tanıdık-yabancı oyununu en iyi oynayan figürdür.Kazandığı bu ayrıcalık, basit bir dıştalama/ içeriye dahil etme oyununu bozar gibidir. Kapıdan kovarsan bacadan giren, ve "öldürmeyeceksin" diyen bu figür, hem beklenen hem beklenmeyen (o hep aniden belirendir, evin kedisi bile olsa) konuk olarak, tüketilen/ atılan (atık) ikiliğini bozar, ev ekonomisini geliş-gidişiyle, yüzüyle, yapıçözüme uğratır.

Eğer bu figür, kazandığı tarihsel bir ayrıcalıkla, çöp ya da atık olabilmenin önkoşulu olan, önce nesne haline getirilme, kullanılma ya da yenilme-tüketilme zincirini kesintiye uğratıyora benzese de (kedi,en azından bu kültürde, yenmez, o halde tüketilmez, atık olarak da kullanılmaz, derisi bile kullanılmaz, ekonomiyi belki bir sevgi sömürüsü, belki de o etik dersiyle kesintiye uğratır) arkaik ev ya da çiftliğin tek evcil hayvanı değildir; benzer bir sevgi ilişkisini kuran köpek bile köle, yani nesne haline getirilebilmesiyle ondan ayrılır. Eski Mısırlılar,

[3] Bkz. J. Baudrillard; *Kötülüğün Şeffaflığı*; Ayrıntı; İstanbul, 1995; ss.162-4.

insanı bile nesne, köle, haline getirmesini bilen bu halk, kediye kutsallık atfedecektir. Kedi, eğer nesne olarak çözümlenemiyor, tüketilemiyor, onunla olan ilişkimiz, bu iz'in nereden geldiği dahi çözümlenemiyorsa, ya da geçmişten daha eski bir ize göndermede bulunuyorsa, o, Mısırlılar için kısaca tanrısal olandır. Hindistan'da da inekler; şüphesiz farklı tarihsel nedenlerden, Hinduların gözlerinin içine "öldürmeyeceksin" diye bakarlar. Bir şey tüketilemiyor, yapıya dahil edilemiyorsa, o, şüphesiz ayrışık (*hétérogène*) bir yapıda olduğu içindir, başka bir deyişle indirgenemez olduğu için...

Burayı açalım. Ne demek istiyoruz? Ayrışık olan şey, tüketilemez mi? Antropolojinin söylediğine göre, aslında, benzeş (*homogène*) olan tüketilemez. Açıkçası yenemez.Yabanıl topluluklardan bugüne, neyin yenip neyin yenmeyeceği ve yenecekse nasıl yeneceğinin saptanması büyük bir kültür sorusudur. Benzeş'in yenmesi, yani antropolojide reel ya da simgesel-kültürel yamyamlık, tümüyle yasak olmamakla beraber sıkı kurallara bağlıdır. Başka bir deyişle, "barbar" yamyamlık yoktur. Öyle ki, bazı topluluklar, arısını belki hâlâ taşıdıkları reel yamyamlığın psikoza dönüşmüş korkusuyla, ormandaki diğer bazı hayvanların da kendi soylarından geldikleri inancıyla, yani benzeşleri olduğu inancıyla, bunları ayrışık türden kılmak için uzun ayinsel süreçlerden geçirdikten sonra yiyebilirler ancak (Overing'e göre).[4] Demek, ilke olarak, olağan tüketim kuralları içinde, benzeşini yemek, birbirini yemek yoktur, yok olmuştur, ya da daha doğrusu başka bir *polemos*, çatışma düzeyine kaldırılmıştır (*aufgehoben*). Kuralı izlersek, kedi de insanla (bizim kültürümüzde) ayrışık türdendir, o halde, ilke olarak yenilebilir. İşte kedi figürünün (nitekim bu figür, genel bir ötekilik figürü olarak, ötekiyle, yabancıyla, genel olarak nesne, köle haline getirilemeyenle ilişkide örnek teşkil edebilecek niteliktedir, ya da bu ilişkinin kendisini örneklendirir) istisna, bir ayrıcalık, ayrıksı bir durum oluşturması, tam da bu soyut kuralı, başka bir soyut ilişkiyle kesintiye uğratmasındadır.

Soyut ilişki dediğimiz şey somut olarak da örneklendirilebilir, ama gizini tam olarak açmamakta da diretir. Kediyle ilişkimiz soyut değildir. Ancak onu öteki, tüketmek için beslediğimiz, bu ölçüde de evcilleştirdiğimiz hayvanlarla olan ilişkimizden, yani tam olarak hükmetme ve ayrışıklıklarını nesnenin yatay uzamında tüketme ilişkisinden ayıran bir şey vardır. Onu da Gabriella Baptist'in bir deyimine göndermede bulunarak "dikey olarak yatay" bir ilişki olarak adlandırabiliriz.[5] Bu ilişki biçimi, insanın, doğaya hükmeden, üreten insanın ne nesneyle olan ilişkisinde ne de nesneleştirdiği öteki hayvan veya in-

---

[4] Bu bilgiler Overing'in Venezuela'daki yerli bir halk olan Piaoralar üzerine yaptığı incelemelerden derlenmiştir. Bkz. Joanna Overing ; *"Şiddetsiz Bir Toplumda Yamyamlık, Ölüm ve Egemenlik Görüntüleri"; Antropolojik Açıdan Şiddet*; ortak yapıt; Ayrıntı, İstanbul,1989.

[5] Bkz. *La ville de l'autre; Esquisse d'une topologie verticalement horizontale;* Haziran 1997'de *"Pera Peras Poros"* başlığı altında İstanbul'da, J. Derrida'nın katılımıyla gerçekleştirilen bir kolloğa sunulan bir bildiri. Türkçe bir çevirisi için, bkz. *Pera Peras Poros, Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, Y.K.Y., İstanbul,1998, ss.99-126. (Makalenin alt başlığı, burada, kavramı silikleştirmek istercesine, garip bir çeviri anlayışıyla *"Boylamasına çevrensel bir topoloji taslağı"* olarak çevrilmiştir.)

sanlarla olan ilişkisinde başına, kural olarak, gelen bir şey değildir. Oysa, bu nesnelleştirici ilişkiden, yani artık, çöp haline getiren,veya ikincil bir süreçle buna yol açan (illâ dıştalamak için değil, dıştalanmışı yeniden yapıya, çıkar döngüsüne sokmak için de) ilişkiden sıyrılanabilme ölçüsünde (açmaz da burada), "dikey olarak yatay" ilişki, yani bir "üçüncü boyut"un dolayımını alan bir ilişki, insan-insan arasındaki etik ilişkiyi de belirleyen bir ilişkidir.

Bu son ilişki biçiminin kendisi, insan-insan arasında tam olarak kurulamamış bir ilişki olarak, kedi figüründe, anısız bir izi izleyerek kendisini ne kadar örneklendirmeye çalışırsa çalışsın, olanaksız bir ilişkidir. O, olanaksız olarak olanaklıdır. Bu anlamda, kuralları, kuralların normal işleyiş döngüsünü kesintiye uğratan olarak bu ilişki, ayrışıklığı giderilemeyen, indirgenemeyen olarak, insan varoluşunda ortaya çıkan en büyük artık, atık ya da bir fazla'dır. Bu yatay uzamdan, insanların, hayvanların ve nesnelerin farksız bir düzeyi paylaştığı, hükmetme ve bencil bir ev ekonomisine, ve bunun yaygınlaşmış bir biçimi olan küresel tüketim ilişkisine dayanan bu yatay uzamdan artan, taşan, fazlalaşan ve bu uzamda düşecek bir yeri olmayan, *a-topos*, bir "şey-olmayan"dır **öteki çöp**. Onun varlığı, varolmayanın varlığı'na benzer, eğer Platon'un Sofist'ine bir gönderme yaparsak, ya da E.Levinas'ı parafraze ederek, "o, yukarı doğru düşer"[6] diyebiliriz. O da "tüketim cenneti"nden "başka türlü" düşer, kovulur, ya da dıştalanır.İşte ona yer bulmak da, en az "tüketim toplumu"nun reel çöp yığınlarına, ya da atmosfere dağılmış, kesif bir kara bulut olarak tepemizde asılı duran kirliliğe bir yer bulmak kadar, hatta ondan da daha –eğer olanaksız demeyeceksek– zordur.

Çöpün çok büyük sorunlar getirdiğini biliyorduk, ama onu genel bir atık tasarımı içinde, yani genel bir kültürel-antropolojik içeri-dışarı sorunsalı, dıştalama-yeniden yapıya dahil etme (*expropriation-réappropriation*) tasarımı i-

---

[6] E. Levinas ; *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*; Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1978, s.231. (Bu "düşme" izleği -yukarı ya da aşağı doğru- çok eski bir tanrıbilimsel tartışmadır:"Düşme" ya da "atılma", "kovulma", tektanrıcı yoruma göre "cennetten kovulma";"düşme"nin hiçbir türlüsü (*déchet* veya *déchéance*) "çöp" paradigmasına, hatta kısaca "paradigma" kavramının kendisine yabancı değildir.*Paradeigmatismos*'un eski Yunanca'da "örnek teşkil etmek üzere yapılan bir ilk cezalandırma" anlamına geldiği savunulmaktadır. Yani, daha baştan bir yargılama, kural koyma, içi ve dışı, kuraldışını belirleme vardır. Burada "öteki çöp" diye geçici olarak adlandırdığımız, basitçe,kuralın kendisini olumlayan "kural-dışı"nda yer almaz, orada da ve hiçbir yerde bir "yer"i olmayaraktan kural koyma ve örnek teşkil etmenin kendisini kesintiye uğratır: "yukarı doğru düşme" şeklindeki bu barok imgenin anlamı, tam olarak tüketilemese (tam olarak iletişilemese) de bizce budur. Levinas'tan alıntı, tam olarak şöyledir:"o, beşer olarak (*en l'humain*) yukarı doğru düşer". Feuerbach'ın dinler üzerine tezlerindeki, yeryüzündeki insanî düzenin göğe, aşkınlığa yansıtılması şeklindeki, aşkınlığın materyalist açıklanış biçimine hem benzeyen hem de onun bir ötesine giden bir şey var burada. "Aşağı doğru düşme" ortodoksiye ait görünürken, "yukarı doğru düşme" heterodoksilere, mistiklere ait gibi görünüyor. Ayrıca Heidegger'in varoluşsal çözümlemelerinde, "düşme" değil, ama "atılma", "fırlatılma" izleği görülür. *Dasein*, orada-olan, dünyaya atılmış, fırlatılmıştır (*être-jeté*). Latince, *ob-jectum*, *sub-jectum* gibi. Demek, Yaratılış sorununun, bir düşüş olarak Yaratılış sorununun ötesinde, yine Heidegger'i parafraze ederek şöyle diyebiliriz: "çöp (atık, atılma) sorunu, en az varlık sorunu kadar eski, belki de ondan daha da eskidir".

çinde (ki bu tasarım birey'i, ev'i, ekonomiyi, döngü'nün kendisini, *socius*'u, doğa-insan ilişkisini oluşturan şeyin kendisi gibi gözüküyor) düşününce bu denli büyük bir sorunlar yumağına, hatta en umulmadık şekilde, ilke olarak, insan-insan ilişkisine atfettiğimiz (sorun da burada) etik ilişki sorunsalına gelip dayandığını görmek daha da şaşırtıcı oluyor. Bekletmeden söyleyelim: Hangi ad altında adlandırırsak adlandıralım, "çöp", "atık", "artık", "kalan" (bakiye ve bâki; bu arada "para"), "kalıt", "miras", "devredilen", "nakledilen", hatta "çocuk", "söz", "yazı", "sanat yapıtı", "*artefact*", "nesne", ve "öteki", "sevgili", "kadın", "hayvan", "ruh", "Tanrı", birbirleriyle her ne kadar ayrışık türden, sınıflama kabul etmez, aynı "dikiş makinesiyle şemsiyenin ameliyat masasındaki buluşması" kadar garip türden adlar dizisi olsalar da, bunların hepsi bir şekilde, kültür adını vereceğimiz, "çöp paradigması" (şüphesiz bunun bir tarihi, evrimi, dönüşümü vardır; genel-geçer bir sür-git içinde değildir, yani kesintiye uğratılabilme olanağını içinde taşır, ama bir o kadar da "paradigma" adını hak edecek derecede bir genellik içerir) ile ilişkilidir. Kısacası, yenemeyen, sonuna kadar sahiplenebilinip, özümsenip,artık bırakmamacasına tüketilemeyen (*appropriation*) her şey "Kültür" ya da"kültürel" adını almaya adaydır.

"Ruh" adını verdiğimiz, ama nefes, psüke, anima adlarıyla da adlandıracağımız, yani bir iç ile bir dış arasında dolaşan, her içe alıştan sonra tümüyle aynı şekilde geri verilemeyen, atık bırakan, ve bu atığın (en azından, karbondioksit) tam olarak yeniden yapıya dahil edilemediği, ve bunun ölümcül olabildiği, bu yaşamsal pnömatik ilişkiden tutun, öteki'yle, sevgili'yle, hem benzeşik hem de ayrışık olanla, "sevgi", "aşk" ile tematize edilmiş ilişkiye, yani –sıkı durun– anısız (*immémorial*) yamyamlığın, ötekiyle ilişkinin en tüketici (harfiyen tüketici) biçiminin, *Aufhebung* sözcüğünün üç anlamında **kaldırılması** (1-Ortadan kaldırılması; 2-Daha yüksek bir kültürel, insani düzeye kaldırılması; *sublimation*, yüceltme; 3-Saklamak, korumak, muhafaza etmek, anısını bir şekilde korumak üzere kaldırılması) ilişkisine kadar artığı, yapıya tümüyle alınıp tüketilemeyeni belirleyen bir "çöp paradigması" vardır. Bu son noktayı, Novalis'ten itibaren, Derrida, "sevgili" olarak öteki'nin bu *Aufhebung*'unu yamyamlık-öpüşme tematiği çerçevesinde, geçmiş yıllardaki E.H.E.S.S. seminerlerinde geliştirmişti.[7]

---

[7] 1990-1991 döneminde gerçekleştirilen bu seminer "*Rhétorique du cannibalisme*" başlığını taşıyordu.(Novalis'e göre "ilk öpücük felsefidir (*philo-sophique*; bilgelik sevgisidir)". Novalis, on üç yaşındaki ve gizli nişanlarından iki yıl sonra ölen (1797) Sophie adlı sevgilisiyle olan ilişkisini benzersiz bir mistik (romantik) deneyim haline getirmiştir. Novalis'e göre, sevgilinin dünyevi bedeni evrenin bir özeti, evren de bu bedenin bir uzantısıdır. Ölümü hem evreni kesintiye uğratır, hem de değişmeden bırakır; bu anlamda sevgilinin (Sophie, Bilgi) "içselleştirilmesi" (yüceltilmiş yamyamlık) öpüşme'den, ölüm'den sonra da sürecektir; tabii yas'ın, onu yitirmiş olduğunu sürekli yeniden ve yeniden deneyimlemenin acısını hafifletemeden...Çünkü, belki de "içselleştirmeye" çalışan, yani "etkin" tarafı oluşturan (Novalis'in kendisi), aslında dıştalanan, öteki'nin ölümüyle, Evren'den, Bilgi'den dışlanan, yani edilginlikten daha edilgin bir konumu paylaşan taraftır. "Dul" olarak kalan taraf, bütün benzemezlikler bir yana, bizim burada "çöp" ya da daha doğrusu "kalan" paradigması

Nedir öpüşme? "*French kiss*" türü salya dolaşımı, bir küçük yamyamlık hikayesi, anısız bir tarih, olsun olmasın? (Şüphesiz öpüşmenin de bir Tarihi var; ileriye yönelik olarak da, Bilim-kurgu öpüşmenin "yürürlükten kaldırıldığı günlerin Tarihini yazıyor). Nedir öpüşmeden sonra, "sanki yiyecekmiş gibi" öpüşmeden sonra bırakılan, tüketilemeden bırakılan geriye? Hayvanların bilmediği, tanımadığı (koklaşmanın ve ısırmanın, yani Hegel ve daha birçoklarında duyular hiyerarşisinin en alt basamağındaki, koku ve tad duyularının ötesinde, ama onları da " saklı tutan") bu ritüel hangi niyetlerle sahneye konmaktadır, öteki'nin kapısında? Şüphesiz, ilke olarak, etik bir ilişkiye "örnek" olarak gösterilmeyen bu ritüel, "örnek bir etik" olmasa da etik bir örnektir. Sınır bir örnek. Hem tüketen, hem tüketmeyen; hem bir mimesis, istemeden bir yamyamlık anısının yansılaması, hem de duyusal kesinlik açısından şüphe götürmez bir gerçek ilişki biçimi. İstese öteki avlanan (avcı) hayvanlar arasında bir hayvan, yalnızca avlanan (avcı) bir insan da olabilecek insanın, avlamama, avladığını tüketmeme, öldürmeme, bırakma (azât etme), köleleştirmeme, ya da Ömer Hayyam'ın dediği gibi "bin köleyi azât etmekten daha hayırlı olacak, birini aşkla köleleştirme" edimi...

"Tüketim toplumu"nun karşıtının "tüketmeyen toplum" olamayacağı gibi (tüketme ve tüketmemenin sınırlarının o kadar net çizilemeyeceği yavaş yavaş ortaya çıkıyor), çöp bırakmanın karşıtının da yeme, tümüyle içine alma, sindirme olmayacağı da açık. Yukarıda, "öteki çöp" gibi garip bir tanımlamayla sözünü ettiğimiz bu şey (ki bu artık "şey"/"şey-olmayan" ayrımının ötesindedir), bu öteki kalan, öteki bırakılan, ya da başka türlü söylendikte, "kalan'dan başka türlü" (*autrement que le reste*), Levinas'ın ünlü "varlıktan başka türlü" (*autrement qu'être*) kavramına göndermede bulunarak bu karşıtlıkları silebilir; bu yalnızca bir olanak. Kalan, atık, artık olabilmesi için önce bir "ilişki" olması gereklidir. Şüphesiz özel bir ilişki türü. Öne çıkaran (*poiesis* ya da *pro-ducere*), kavrayan, elinin altına alan (*Vorhanden*) yoğuran, biçim veren, kısaca "yapma", edim, amel (*oeuvrement*) diye nitelenebilecek bir ilişki. Burada, Heidegger tarafından daha önce denenen, üretimin antropolojik-felsefi-varlıkbilimsel soykütüğünü yeniden ele alacak değiliz. Ama, daha onun sorgulayıcı düşüncesinde olasılık olarak beliren bir şeyin, yine öteki-ilişki diye adlandırabileceğimiz, burada, gerek "kedi" gerekse de "öpüşme" figürüyle örneklendirmeye çalıştığımız bir şeyin peşinde, ya da izinde olduğumuz belli.Bu "ötekilik" figürü şüphesiz bir alternatif, seçenek, olarak sunulmuyor. Üretimin karşıtı üretimsizlik, yapıp-etmenin karşıtı yapıtsızlık ya da amelsizlik (*désoeuvrement*) değil. Atık, çöp sorununa üretmemekle, ilişkiye girmemekle, giderek "hiç doğmamış", "gözünü bu güneş altında hiç açmamış" (Tevrat;Vaiz: 4,3;6,4) olmakla "çözüm getirecek" kadar safdil değiliz elbet. Öteki-ilişki, bir ilişkiyi varsayar. Ve kalan, bu ilişkiden arta kalan, bırakılan, terk edilen şeye ilişkin bir sorumluluğu...

çerçevesinde ele aldığımız konumu paylaşır. -Bu açıklamaların sorumluluğu, doğal olarak, tümüyle bize aittir-)

Yeni bir ev ekonomisi olarak "çöp evler"

Sorumluluk kavramını, burada çöpe ilişkin bile olsa, açmak kolay olmayacak. Koşullu sorumlulukları anlıyoruz elbet: çöp vergisini, çevre vergisini ödemedin, sorumlusun; çöpünü olur olmaz yere attın, sorumlusun; ve hatta en garibi, yalnız ev çöpünü değil, öteki evlerin, şehrin çöpünü de eve aldın, evinden "çöp ev" yaptın, bütün çöplerin sorumluluğunu aldın, ortalığa iğrenç kokular saldın (bütün ötekilik figürleri arasında en az tahammül gösterilmiş olanı, bütün ırkçılık, ostrasizm fantazmlarının değişmez tematiği), sorumlusun. Sorumsuz olmaktan sorumlusun, sorumlu olmaktan sorumlusun. –Giderek– kimse sana, bir "sen" hitabıyla, böyle bir şeyi dile getirmese de, bunu buyurmanın bir mercii, bir kurumu olmasa da, kayıtsız şartsız, koşulsuzca her şeyden sorumlusun. Hiçbir şey yapmasan da, dolaysızca değil ama dolaylı olarak her şeyden sorumlusun: Elektrik düğmesini çevirdin, köyler, tarlalar sular altında kaldı, barajlar doldu, ya da nükleer santrallerin atıklarını besledin sessizce. Olmuş ya da olası felaketlere sebebiyet verdin, neden oldun, sorumlusun, suçlusun. Birden, Heidegger'in Almanca'da *verschulden* fiilinde tespit ettiği bütün anlamlar aynı anda harekete geçti: sorumlusun, suçlusun, nedensin, borçlusun.[8] Ama bu öylesine mutlak ve tam bir sorumluluk-borçluluk-suçluluk sunuyor ki bize, hesap verebileceğimiz, borcumuzu ödeyebileceğimiz, cezamızı çekebileceğimiz bir mercii bile kalmıyor ortada. Yeni bir sorumsuzluğa, yeni ve sınırsız bir sorumsuzluğa düşme olasılığının da sınırı bu. Koşulsuz sorumluluğun gözeteni, denetleyeni yok. İçkin dünyadaki bütün kurumların fazlası, onlardan artan, taşan, fazlalaşan bir şey bu: Bir şey-olmayan. Yeni bir çöp. Öteki çöp.

Öteki çöpten öteki çöpe bir ilişki: Var mı, yok mu, olabilir mi, bir yerlerde oluyor mu bilen yok. Ancak, son yıllarda medyalar tarafından saptanan "çöp evler" kara-dizisinde (nitekim bunlar "polisiye diziler"dir de) şunun mümkün olduğu görülüyor: Öteki'nin çöpüyle ilişki. Bu evler, şüphesiz, atığı dönüştürme, çöpten faydalı ya da zararsız bir şey yapma tesisleri değil. Bunlar "özel girişimler", ve özellikleri, tekillikleri, bizi onlar hakkında genel değerlendirmeler yapmaktan alıkoyuyor (anlağımız yayan kalıyor, dememek için Kant'ın Yüce estetiğine gönderme yaparak. Burada "yüce" aynı zamanda "korkunç" olandır, aynı "kutsal"ın –*sacer*– Latince'de aynı zamanda "kargışlı", "lanetli", "aşağılık" olması gibi). Ancak bu, bu olayların "polisiye vakalar" olmasını, yani, bu evlere toplum adına, toplumun huzuru, sağlığı, vb. adına, toplum adına sorumlu kişiler tarafından el konulmasını engelleyemiyor. Bu alanda (da) deneysellik (yani hep sınırların –*peras*– denenmesi), tesadüf ve yanılma payına yer yok .

---

[8] M. Heidegger; *Tekniğe yönelik soru*; çev. Doğan Özlem; Afa, İstanbul, 1997; *"verschulden"* üzerine bkz. çevirmenin notu :5, s.102

Kasaptan kedi için et isterken, Türkçe'de "kedi payı var mı?" diyoruz. Büyük kentlerde de insanlar evlerindeki fazlalıklardan, eskilerden kurtulmak istediklerinde, artık bunları sayıları giderek azalan "eskicilere" değil, bir "fakir payı", –deyim henüz yerleşmemişse de– bir "çöp ev payı" olarak günlük çöplerinin yanına, düzgün bir şekilde iliştiriveriyorlar. Zekat, fitre,vb. gibi dinsel, şekilci kurallara bağlanmış kurumlara oranla belki "bağış"ın (hibe, hayır, vb.) tanımına " daha" uygun bir pratik de yaşantılarımıza giriyor. Bilindiği (veya bilinmediği) üzere, bu tanım, bağışı yapanın bağış yapılan önünde yücelmesini önlemeyi, bağışından herhangi bir toplumsal-manevi paye kazanmasını engellemeyi, bağışı kabul edenin alçaltılmasına olanak verilmemesini içerir. Hatta mümkünse, bu tanımı en mutlağına götürerek, bağış yapanla bağışı kabul edenin birbirlerini tanımamaları, giderek, bağış olayının vuku bulduğunun bilinmemesi gerekir. Garip bir şekilde, mutlağına götürüldüğünde bağışın tanımından, yani toplumsal bir kurum olan bağıştan da çıkılmış olur. Geriye,kendini tüketmeyen ve tüketilemez, yani bitimsiz bir açmaz (*aporie*) kalır; öznesiz, özneleri belli olmayan, yansız ve bitimsiz bir "verme" eylemi : *Es gibt*. "O verir" veya daha uzlaşımsal bir çeviriyle "vardır"...Bu olanaksız bağışı, belki de ancak metropollerin *Khôra*'ya[9] benzeyen (ona ancak benzenebilir veya benzetilebilir) sokakları, bazı saatlerde, gece, bir nebze, olanaklı kılabilir. Bütün bu karanlık edebiyat, bu hiciv, bu alaycı anlatım ancak bir tek şeyi unutmamızla mümkündür: bağışın en birincil tanımını...Bağış, ihtiyacımız olmayanı verme değil, en değerli şeyimizi "kapının önüne" koymamızdır: Zamanı? Yaşamı? Hangi kapıya? Hangi sunağa? Bağışın ya da genel olarak kurbanın mutlak bilgisine bizden daha yakın olduğunu varsaydığımız "ilkellerin" bile üstesinden binbir ayin retoriğiyle gelmeye, alt etmeye, kaldırmaya, *Aufhebung*'a uğratmaya çalışmış oldukları bir tanımdır bu. Bir "tanım"sa hâlâ...

Eski Yunanlılar şaraplarının bardaklarında kalan son damlasını toprağa, yani geldiği yere, şarap tanrısı Dionizos'a geri gönderirlerdi, şüphesiz avutucu ve onaylayıcı bir jestle. İspanya-Fransa sınırında, ve daha birçok yerde, kara taşıma araçları grevleri sırasında tonlarca şarap, domates,vb. asfaltlara döküldü onulmaz bir öfkeyle. Ancak bir grev stratejisi içinde, işçiler "kaz gelecek yerden tavuğu esirgemiyorlardı" basitçe bir hesapla. Çöpe değil ürünün kendisine "çöp muamelesi" yapan bir uygarlık, şimdi öteki sorumluluğu, kimsenin onlardan hesabını sormadığı bir sorumluluğu nasıl taşıyacak? "Kimse"; kimse'yi artık tanımıyoruz, hep birileri veya kendimiz için çalıştık –ürettik– *Niemandsrose*'u (Kimsenin gülünü) (Paul Celan; *Mezmur*) artık tanımıyoruz, "açan, çünkü açan, kendi kaygısı olmayan, görülmek arzusu taşımayan niçinsiz gül"[10] bize uzak.

---

[9] Yunanca'da, ne orası ne burası, sürekli veren, verdiğini bilmeden veren, zaman ve mekana bağlı olmayan ama onlara da "yer veren" yer; "Ora" veya "Hora", veya Yunanca ve Latince'deki "saat", "mevsim" anlamındaki "*hôra*". Platon'un *Timaios* diyaloğundan Derrida'nın *Khôra* (Galilée, Paris, 1993) adlı denemesine kadar *Khôra*'nın yorumlanması bitimsizdir.

[10] Angelus Silesius; *Le Pélérin chérubinique* ; 1657.

Bu da bir başka ironi; sürekli verme eylemini, niçinsizce açma ve vermeyi, Angelus Silesius'lardan, Paul Celan'lara kadar betimlemeyi üslenmiş bir "gül" figürünü çöpe ilişkin olarak çağırmak...Şüphesiz çöp hep birinin veya birilerinin, ötekinin çöpü ; ancak şimdi geçirdiği niceliksel-niteliksel dönüşüm onu da kimliksizleştiriyor, kimsesizleştiriyor. Kimse ona olan aidiyetini kabullenmek, bu sorumluluğu taşımak istemiyor. Ya da bu sorumluluk belediyelere, sınırlı-sorumlu-anonim-ortaklıklara devrediliyor. Büyük şehirlerin sokaklarından toplanan çöpler kamyonlarla, biriktirilmek, yakılmak ya da işlenmek için *no man's land*'lara doğru yola çıkıyor. Çöp bu modern Golgotha'ya olan uzun yolculuğunda kendi haçını bütün insanlık için sırtında taşıyor. Orada hepimiz ve hiçbirimiz var. Çöp istasyonları,şüphesiz, ilgi çekmeyen, artık ölümlüler için bir gösteri teşkil etmeyen, birkaç rahip-görevlinin, bizim sungularımızı Endüstriyel Tanrı'nın sunağında, artık kutsal olmayan bir ateşte yaktıkları yerler. Kimse bu *happening*'i kaçırdığı için telaşlanmıyor; çünkü bu sürekli, niçinsiz ve kimliksiz. Bu gösteriyi kaçırmanın, bir sabah güneşin doğuşunu seyretmeyi kaçırmış olmaktan öte bir anlamı yok.

Olaya "imza" atacak, böylece de döngüyü kesintiye uğratacak biri yok. Bir ya da birkaç sanatçının, "imza"larıyla şimdiye kadar müdahale edip son kutsallık (aşağılık) kırıntısından da bir artı-değer, kültür, veya öteki çöp elde etmeye kalkışmamaları şaşırtıcı olurdu. Bir sanatçının, tutup, "bu sabah güneşin doğuşunu imzalayacağım" diye davetiye göndermesi gibi, birinin de " bu gece çöplerin yakılışını kutsayacağım (imzalayacağım), hepinizi beklerim" demesi gerekliydi belki de. Aslında, buna benzer bir şeyi Daniel Spoerri adında bir sanatçı yıllardan beri yapıyor. Bir ölçüde, koşulsuz sorumluluğa koşullu (sanat formu içinde) bir yanıt veriyor.

Spoerri

Spoerri neler yapıyor? Basitçe çöpten ya da artık maddelerden, geleneksel *ready-made* tarzında yapıtlar vermiyor. Onun sorumluluğunu aldığı, neredeyse sadece kendi ve dostlarının çöpü; yani fenomenolojik dille ifade edersek: "yaşanmış çöp" ya da "yaşanmışın çöpü" (*déchet du vécu*). Spoerri'nin sanatı, Fransa'daki, *Art Brût*'e dahil bir grup olan *Art-Clôche* gibi "çöp sanat" olarak ifade edilmiyor, *Eat Art* (Yemek Sanat) deniyor. Spoerri, neredeyse, harfiyen şunu demenin sanatını yapıyor: yiyemediğim, yediğimden, tükettiğimden arta kalan her şey sanattır (kültür). Somut olarak, dostlarla paylaşılmış bir masada, herkes gittikten, sözler havada buharlaşıp dağıldıktan, yiyecek ve içecekler tüketildikten sonra kalanlar, bir anı olmaktan da öte, paylaşmanın ve paylaşamamanın, tüketmenin ve tüketememenin cansız tanıkları olarak, sanat yapıtından beklenen aracı (*medium*) görevini, yoğunluk olarak fazlasıyla yerine getirdiklerine göre, bunları üzerinde durdukları masaya sabitleyip, üzerlerine, her sanat yapı-

tının gereksindiği, onları ölümsüzlüğe taşıyacak ve dünyadaki diğer canlı nesnelerden ayıracak anti-bakteriyel bir madde veya basitçe vernik sıktıktan sonra, duvara asmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Spoerri'nin zorunlu olarak üç boyutlu olan tabloları, tabak, çanak, bardak, çatal dışında, sigara izmaritleri, can sıkıntısından peçeteye yapılan çiziktirmeler veya notlar, kullanılmış biletler, vb. şeylerle doludur. Neye benzediklerini görmemiz için, dostlarla paylaşılmış bir akşam yemeğinden sonra kendi masalarımıza bir göz atmamız yeterlidir. Ne var ki Spoerri'nin her yemeği, bir " son yemek" (küçük harfle olduğu kadar, büyük harflerle "Son Yemek", yani –*Cène*–) yoğunluğu taşır. Kanıtı şudur ki, o zamandan (sonucu olduğu o tekil ziyafetten) bu yana, duvara çivilidir. Maddi, somut bir vasiyetname (*testament*).

Tablo yapa yapa evinde tabak çanak kalmayan Spoerri, bazen de dostlarını, herkesin kendi tabak çanağını getirmesi koşuluyla, pikniğe çağırır. Bütün gün açık havada yenilip içildikten sonra, üç metreye yakın uzunluktaki "son yemek" masası, yine aynı boyutlarda toprakta açılan dev bir çukura gömülür (defnedilir) törenle. Duvara asılan masalarda, Spoerri'nin bütün tabloları "dikey olarak yatay" ilişkiyi harfiyen somutlaştırıyorken, bu son örnekte, yataylık (yenilip-içilen olgusal kesinlik düzlemi) dikey eksen (anlamlama, kültürel artıdeğer, sanat yapıtı olarak devretme, miras, verme edimi) boyunca, aşağıya (aşağı ve kutsal olana), toprağın rahmine doğru kayar.

Spoerri'de şüphesiz çöpe, artığa ilişkin bitimsiz bir "yas çalışması" (Freud) var. Artıklardan hem kopuyor, hem de kopamıyor, aynı bir yakının ölümünde olduğu gibi, onu yücelterek, ondan kopmamayı garip bir operasyonla güvence altına aldıktan sonra, onu ölümsüzleştirerek ondan kopmuş oluyor.Duvara assa, dikey olarak dikip (*éréction*) ikona haline getirse de, toprağın rahmine geri verse de (*vagination*) bu sorumlulukla hesabını bitiremiyor. Koşulsuz, dolayısıyla da sonsuz bir borç, bir vebal, sorumluluk altında gibi. Ondan bir örnek, bir ilk-örnek (*paradigma*) olarak öğrenecek çok şeyimiz var. Aynı, onun, insanlık tarihinde artıktan ne yapıldığını, ne yapılması gerektiğinin hallerini öğrenmiş olduğu gibi...Ekmek kırıntısından, yerlerde sürünen yazılı bir kağıt parçasına kadar, artıktan ne yapılacağı üzerine bir çift sözü olmuştur hep kültürün: öpüp başının üstüne koymak, yüksek bir yere kaldırmak gibi. Yerde bulduğumuz ekmek parçasını ne yaparız (yapardık) ? Onu "yukarı kaldırmakla" (*Aufhebung*), gizemli ama bir o kadar da anlamlı bir işlemle, manevi bir artı, artık değer toplamaz mıyız? Toprak'tan Tin'e, Tin'den Toprağa...

> "Doğdukları yere doğru yitip gitmek zorundadırlar şeyler, gerekliliğe göre; çünkü, zamanın düzenine göre, adaletsiz olmalarının cezasını çekip yargılanmaları gerekir"

diyordu –şüphesiz biraz peygamberimsi bir tarzda– bilinen en eski Batı düşüncesi, Anaksimandros'un ağzından. Bu fragmanı çevirme zorlukları, bu "gerekliliğin" ne olduğu, "adalet", "ceza", "yargılama" gibi insanbilimsel kavramların

burada nasıl anlaşılması gerektiği üzerine Heidegger'in incelikli çözümlemeleri vardır,[11] burada bunlara giremeyeceğiz. Bir yasayı mı, yoksa bir vaadi mi içerdiği tam olarak açık olmayan bu peygamberimsi sözlerin, doğma/yitme bağlamında, doğaya ilişkin olduğu sezinlense de, içerdiği onca insanbilimsel terim gereği, en azından yapma-nesneleri, dolayısıyla da onların akıbetini, çöpü içerdiği de söylenebilir. Önsel bir "adalet" kavramımız olmadığına, ama bunun hep bir tarihi olduğuna (*dike* gibi) göre, fragmandaki en genel içeriğin (belki de kehanetin) gerçekleşmesini **beklerken, "zamanın düzenine göre"** çöpten de bir şey yapılması gerekiyor. Beklemek, korumaya almak, sorumluluğunu üslenmek, saklamak: Heidegger'in "gerçek" (*Wahrheit*) sözcüğüyle onca işittirmeye çalıştığı anlamlar... Bir çöplüğe de benzeyen, bazen anlamsız artıklar bırakarak ilerleyen dilde, Sanskritçe *vâra*'dan, Fransızca *gare*'a, Almanca *Wahrheit*'ın *wahr*'ına[12] (bu arada belki de Türkçe'de gerçeğin "ger"ine –"kanat germek" gibi–) nasıl ulaşıldığı açık değildir belki, ama gerçeğin de bir "bekçilik" üslendiğini kavramak zor olmayacaktır.

Heidegger'in "düşünmenin ve varlığın unutuluşu"nu betimlerken kullandığı dili[13] çöp için ödünç alırsak, şöyle söylememiz gerekecek : Bir takım varlıkların (*esse*) arasındayız (*inter-esse*) ;onlarla ilgileniyoruz (*intéresser*) ya da ilgilenir gibi yapıyoruz, bu arada, çöplerle de kuşatılmışız, onların âkıbetiyle de ilgileniyoruz ya da ilgilenir gibi yapıyoruz ; ancak bu bir *inter-restes*'den, yani, harfiyen, artıkların-arasında-olmak'dan öteye gidemiyor. Bu, onların gerçeğini, niçin'ini anladığımız anlamına gelmiyor. Bir garip bekçilik... Bu "bekçiliğin" anlamını, yiyip içmenin anlamını ve gizini, artık bırakmanın ve bunlar arasında varolmanın anlamını çözdüğümüz zaman **gerçeği** de çözeceğiz, herhalde.

Bu ne demek? Gerçek, apaçık olan, gepgergin önümüzde duran (örtüsünü açmış olan), duyusal olarak kesinliğinden kuşku duyamayacağımız bir şey değil miydi? Yoksa gerçek, kendini **geri-çeken** mi? Duvara da assak, toprağa da gömsek, çöp evlere doldurup duyusal olarak –kokuşmaları dahil-[14] kesinliklerinden emin olmaya çalışsak da...Bu tür (olgusal, duyusal) bir gerçek anlayışına,

---

[11] M. Heidegger; "La Parole d'Anaximandre", *Chemins qui ne ménent nulle part* (*Holzwege*); Gallimard, Paris,1950, s. 262.

[12] M. Heidegger; *a.g.y.*;s.283

[13] M. Heidegger; *Qu'appelle-t-on penser?* (*Was heisst denken?*); Gallimard, Paris,1959; s:23

[14] Burada "ölü" ya da "cansız-doğa" (*Nature-morte*) ressamlarının içine düştüğü o garip açmazı nasıl hatırlamamazlık edebiliriz. Aklın ve gözün kuralları içinde, fizik ilkelerine göre," mevcudiyeti" bir tabak içine ya da bir masa üstüne sığdırmaya ve onu en yalın "şimdiliği" içinde resmetmeye çalışan ressamın açmazını....Yaklaşıldıkça, biçimine nüfüz edildikçe gözlemciden kaçan "canlı" dünya... Resim bitene kadar dönüşen, başlangıçtaki durumundan uzaklaşan dünya. Bunu en iyi, "açık hava ressamlarından", izlenimcilerden çok önce, resmin belki de biçem laboratuvarı olan "kapalı" natürmort uzamında yine bu ressamlar hissetmiş olmalılar. Arumsadığımız kadarıyla Rembrandt, bir döneminde yiyecek için et bulamazken, sırf natür-mort çalışmaları için bir et buluyor ve bu et kokuşana kadar masasında kalıyordu. "Canlısız-doğa" o kadar "cansız" değil, içinde belli bir yaşam ya da ölüm devam etmekteydi. Belki de mevcudiyetle ilişkilerindeki bu *vanitas* (fanilik) deneyimi, onların resimlerini bir dizi "ölüm" simgesiyle doldurmalarına yol açmıştır.

Felsefe tarihinin en güçlü seslerinden birinden şu gizemli itiraz gelecektir. Konumuzla yakın ilgisi nedeniyle, şu uzun alıntıyı mazur görün; Hegel:

> "...duyusal nesnelerin olgusallığının o gerçekliğini ve (kesinliğini) ileri sürenlere en alt bilgelik okuluna, yani eski Serez ve Baküs'ün Eleusis Gizemlerine geri dönmeleri ve ilkin ekmeği **yemenin** ve şarabı **içmenin** gizini öğrenmeleri gerektiği söylenebilir; çünkü bu gizlere gizdeş olan biri duyusal şeylerin varlığı üzerine salt kuşkuya değil, ama umutsuzluğa da düşer; onların yokluğunu bir yandan kendisi ortaya çıkarırken «yeme» öte yandan onların kendilerini yokluğa götürdüklerini «çürüme» görür. **Hayvanlar** bile bu bilgeliğin dışında değildirler; tersine, en derinden ona gizdeş olduklarını tanıtlarlar; çünkü duyusal şeylerin önünde bunlar kendilerinde varolanlar imiş gibi durup kalmazlar, tersine bu olgusallıktan umutsuz ve onların hiçliğinin tam bir (kesinliği) içinde, onlara **teklifsizce uzanırlar ve yiyip bitirirler**. Ve tüm Doğa da, hayvanlar gibi, duyusal şeylerin gerçekliğinin ne olduğunu öğreten bu **açık gizleri** kutlamaktadır."[15]

---

[15] Hegel; *Tinin Görüngübilimi*; (çev. Aziz Yardımlı); İdea, İstanbul, 1986; s.81 (*a.b.ç.* ve ayraç içindeki çeviri değişiklikleri bize ait). Şüphesiz elinizdeki metnin en şaşırtıcı yanı da, *Aufhebung* sözcüğünün bu yaygınlaşmış, diretken kullanımı dışında bir de Hegel'e bırakılan bu "son söz" hakkı. Hegel'den geriye, hiçbir şeyi olduğu gibi ortada bırakmayan, kaldıran, yücelten bu kavramın işleyişi dışında ne kalmıştır? Çöplerin kendisi gibi, Hegel'in bu kavramı da "kaldırılmalı" mı; herşeyi "kaldıranın" kendisi kaldırılamaz olarak kalmakta, ayak mı diretmektedir? Dokunulamaz (*indestructible*) bir "çöp", "kalan" olarak....
Şüphesiz soru daha önce, benzersiz bir yapıçözüm örneğinde Derrida tarafından kendine özgü bir biçimde sorulmuştur: *Glas; Que reste-t-il du savoir absolu?* (Yas Çanı; mutlak bilgiden geriye ne kaldı?); Denoël/Gonthier, Paris,1981). Derrida'nın "en marjinal" kitabı olarak sunulup pek yaklaşılmayan bu kitap da bir ölçüde "kalık"tır. *Aufhebung*'un anlamlarından birinin de "yüceltme" (*sublimation*) olduğunu söylemiştik. Bu konuda Deleuze ve Guattari'nin de bir çift sözü olacak (*Capitalisme et Schizophrénie; L'Anti-Oedipe*; Minuit,Paris,1972, ss.167-168): "Yüceltme anallıkla sıkı bir bağıntı içindedir; ancak bu anallığın yüceltilecek bir hammadde sağlaması anlamında değildir. Anallık daha yüksek bir yere terfi edilmesi gereken en aşağı olanı temsil etmez. Başta gelen anüstür (...) ve yüceltmeyi önvarsaymaz, çünkü tersine yüceltme ondan itibaren ortaya çıkar. Anal kendini yüceltmeye sunmaz, yüceltmenin kendisi baştan aşağıya analdır; kezâ yüceltmenin en basit eleştirisi şudur ki, bizi hiçbir şekilde boktan çıkarmamaktadır (yalnızca tin sıçmaya muktedirdir)"."Anallık", "anüs" terimleri yerine "çöpsellik", "artık",vb. terimleri koyacak olursak, bu durumda yalnızca çöpün, artığın, ya da *Aufhebung*'un, yüceltmenin, bakî veya bakiye olduğunu (kaldığını) söylemenin bir sakıncası kalmaz. Bunun da ötesinde, atığın, ya da *Dasein*'ın atılma, fırlatılma olarak öncelliği, dahası sonradan "yüceltilecek"(Tanrı'nın vekilliğine kaydedilecek), ama bunun da zorunlu olmadığı (*contingent* olduğu) varoluşsal bir "anüs"ün geçmişten daha eski öncelliği fikri olumlanmış olacaktır. Yani burada söz konusu olan, öncesiz bir vericiliğin (*oblativité*) yapısı ve işlevi olarak ezeli ve ebedi bir *Es gibt*'dir. Lacan'ın deyimiyle, belki bir *"emmerdeur éternel"* (*Le Séminaire, Livre XI; Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*; Seuil, Paris, 1973;s.178). (Deleuze, Guattari ve Lacan'ın yukardaki önermelerini çevirirken *"merde"* sözcüğünü kibarca "dışkı" diye çevirmediğimiz (yüceltmediğimiz) için özür dilenmeli mi? Bu yüceltme stratejilerinin oldukça dışına çıkan diğer yapıt (yapma) stratejileri de vardır. Örneğin, Manzoni'nin konserve kutusu şeklinde sunulan *"Boîte de merde"*i ya da *"merda d'artista"*sı. Ya da M.Duchamp'ın kuramsal-eşsözel denklemleri gibi : *art/art = merdre-merde* (bkz. *La boîte de 1914* ; Philadelphia Müzesi)).
Klasik olarak, Plastik Sanatların, biçimverilebilirliğin görünüşte iki karşıt yönüne bölündüğü iddia edilmiştir: Heykel ve Resim. Birincisi (mulaj, kalıplama, döküm,vb. hesaba katılmazsa) mermer, taş

Biz de, "hayvanlar" gibi yalnız doğal olgusallıktan değil, ama endüstriyel olgusallıktan da umutsuz "teklifsizce uzanıp" "yiyip bitiriyoruz". Ama çoğunlukla ardımızda ne bıraktığımıza geriye dönüp de bakmıyoruz. Bu geri-çekme/geri çekilme bizi birden bıraktığımızdan sorumlu, onun bekçisi konumuna çekebilir. İstanbul'da bir Patrik, "biz burada kemiklerin bekçisiyiz" diyordu (Ece Ayhan). Ama artık bekçi, sorumlu, olmayınca gerçeğin de tek başına (*en soi*) kalmasının, ayak diretmesinin ne olanağı ne de anlamı kalır (bir başka deyişle, ona tanıklık edecek bir bağlanma –*engagement*– ya da bir ayrılma –*désengagement*– olasılığı, ama her halükarda bir kefillik, bir rehin olma durumu olmaksızın "kendinde gerçeğin" bir anlamı yoktur). Bekçi'yi yalnızca, birden sapkınca ya da kutsal (bir bağlanmayla, belli bir kefareti üslenmeyle, kendisinden ötekilerin çöpünün rehini yapmayla) bir ev ekonomisi gütmeye başlayan, çöp evlerin bir "meczubu"(!), yani bir "özne" olarak almayın (her ne kadar bu özne, bizim, özgür iradesiyle edimde bulunan özne tanımlarımıza uymuyorsa da, yine de tam da bir "özne" olarak kabul edilmeleriyledir ki bu kişiler "polisiye tedbirlerin" nesnesi haline gelebilmektedirler). Yazı da bir atık, arta kalan olarak bekçidir. Çöp çöpü bekler. Müzelerde bir heykel bir tabloyu, bir tablo da öteki bir figürü gözler, bekler. Anlama'yı ve anlam **verilmesini** bekler. Vermek, kendinde olmayanı vermek olsa bile...

---

heykelciliği olarak "çıkarma", "eksiltme" ya da kısaca "yontma"ya dayanır. Resim ise, "eklemeye", "sürmeye", "yedirmeye"... Lacan'ın da belirttiği gibi, resimde "yaratıcı küçük bir kirli birikimin (*dépot*), üst üste eklenen bir dizi küçük kirli birikimin yaratılmasına katkıda bulunmaktan başka bir şey yapmaz" (...) "renklerimizi, oldukları yerde, yani kakada aramak gerekiyor"(a.g.y.;s.107). Bu yüzden belki, "artık resim yapmayan" bazı "ressamlar" ("kavramsal" yüceltmeciler) "biz artık anal dönemimizi aştık (*aufgehoben*)" ya da "tiner bağımlılığından kurtulduk" türü ciddi-şakalar yaparlar sık sık. Dudak ısırma (*mordre*), ya da "utanç"(*remords*), mors alfabesi gibi, yine skatolojik işlevin ilerleyişini verir.

...Yerine (en az üç anlamında, *à la place de...*, *substitution*, ya da *allégorie...*, elinizdeki kitabın da başlığını ve de "örtük" izlencesini oluşturan "yerine") "Düşüş"ün yerine, "meleklerin düşüşü" **yerine** (*bkz.* Önay Sözer; *Öteki* ; Yazko, İstanbul, 1983; s.91), onun vekilliğini yapacak, onu güncelleştirip bir bakıma zamansızlaştıracak, bu arada "dışkı"yı da açıkça konulaştıran, anlatı türünde yazılmış, tanıdığımız en yetkin kitaplardan biri de Ö. Sözer'in bu romanıdır. Bu romanla aynı yetkinliğe ulaşacak bir incelemeyi, burada bir bekleme imi gibi vaad ederek ("*ayıram*'a -*différance*- bırakarak"), yanlızca şunları anımsatıyoruz: "Kendi 'tabiat'ımdan ikinci bir 'ben'? Dışkı ve ondan doğan bir varlık? (...) Yazılan şey bir dışkıdır çünkü."(ss.93-4); ya da, "yine de tıpkı çocukluk düşlerimde dışkının besine dönüştüğü gibi, ben yazarken yazdığım şey ona dönüşsün istedim"(s.95).

XI. Bölüm

Ody Saban'a Mektup
(ya da Dişil Dikilmenin Görsel Paylaşımı)

Artık bir an durmamız gerekiyor. Ama neyin üstünde, nerede, niçin? Türkçe'de hep "durup düşün bir kez!", "durup düşünmen gerekiyor", vs. deriz. Niçin "yol üstünde" düşünemiyoruz? Oysa düşünce bir "yola koyulma", "yol" *Holzwege* (Heidegger) değil miydi? Düşüncenin yoluna koyulmamız için, demek önce durmamız gerekiyor. İşte yola koyulma ile durmanın en paradoksal olarak birleştiği alan yazı. Bu yüzden mektup yazıyorum. Mektup'ta, doğası gereği, erteleme (*différer*) var, zorunlu uzaklık, mesafe, uzaklaşma var. Cüretkâr bir ifadeyle: Mektup bir *différance*, bir "ayıram"... En basit, en sade yazı biçemlerinden biri. Gelelim karmaşaya; yalnız değiliz. Çok dil var, çok uğultu. Göndereni gönderileni o kadar belli mi bu mektubun? Görünüşte iki kişiyiz. Bu iki kişinin her biri birer kişi mi? "Gizemci" demiş: İki kişiyiz, öyleyse etti üç. Çünkü O *da* var. "Dahi" eki varsa, o zaman (aramızda) dünya var; aramızda dünya kadar "fark" var...

İmdi, uzunca bir süreden beri senin tablolarının önünde duruyoruz; elbette her şeyden önce *görmek* için, bir kez de *beraber* görmek için; ancak her seferinde *konuşmadan* duramıyoruz, gördüğümüz üzerine konuşuyoruz. Sanki berabergörmek (*görsel paylaşım*) olanaksızmış, ya da en azından yetersizmiş, sanki aynı "şeyi" gördüğümüzden hiçbir zaman emin olamıyormuşuz, ve gördüğümüz şey ikimizi de kendi köşemizde yalıtıyormuş gibi, hep başka seçme şansımız yokmuş gibi sözü çağırdık, yardımımıza. Ve şimdi sana duralım önerisinde bulunuyorum; nihaî olarak sözü durdurmayı değil (nasıl ki bakışlarımızı bir şey üzerinde durdurmadan edemiyoruz, söz üzerinde de düşünceyi durdurmadan edemiyoruz), ama bir an *bu*'ndan, senin tabloların ve de genel olarak bütün görsel üretimin önündeki şu *söze kışkırtma* olgusundan söz etmek için durmayı öneriyorum. Daha açıkçası, bu "genel olan" içinden, senin üretimin söz konusu olduğunda bu "kışkırtma"nın özgüllüğünün ayrımına varmaya çalışıyorum.

Burada, "söze kışkırtma", ya da "sözü kışkırtma" dediğim zamanki "kışkırtma"yı (*provoquer*), daha çok "sebebiyet verme", "neden olma" (*causer*) anlamında anlıyorum: Örneğin, "yıkıma, hasara, neden olma anlamında... örneklere felaket tonunda devam edersek, bu mektubun yazıldığı birinci dilde, Fransızca'da "*provoquer*" fiiliyle, "bir yangına bir kazaya neden olma" / "kışkırtma" (*provoquer un incendie, un accident*) denebildiğini de görüyoruz. Bütün bu örneklerin aklıma tümüyle masumane bir şekilde geldiğinden emin değilim; belki de bilinçsiz bir şekilde, kendimi bir tablonun karşısında o tablodan söz etmek / üretmek durumunda bulduğum her defasında içine düştüğüm bir ruh halini örneklendiriyor. Ama bütün bunlardan da, kendinde ve başkalarında, her tür resim ürünü karşısında yorum yapmayı yasaklayan, saflık düşkünü, "yeni" *cins* bir estet izlenimi vermek de istemem. Seninle tabloların önünde biraz "sohbet etmek" (*causer*; -bu kez ikinci anlamında-) niye "yıkıma, hasara sebebiyet vermek" (*causer des dégats*"); (-bu ilk kez anlamında-) olsun ki?

Her şeyden önce, senin tabloların, genelde mecazî olarak dendiği gibi, çok "*parlant*" (konuşan, konuşkan, çok canlı, konuşacakmış *gibi* duran, ve hatta anlamı kendinden menkul bir biçimde çok şeyler söyleyen, ifade eden, vs...) Bir resim ürünü söz konusu olduğu zaman ne kadar zengin bir mecaz olsa da "konuşan" deyimini kullanmanın yarattığı paradoksun, bunun da ötesinde göndermede bulunduğu o yüklü Sanat Tarihi sorunsalının farkındayım. Bu yüzden, bu Tarih'le senin resminin ayrımına da en azından işaret etmek zorundayım. Söz konusu sorunsal, bilindiği gibi, bir resim üretiminin kendisine temel ya da başlangıç noktası olarak sözel bir kaynağı, ya da kendi varoluşunu meşrulaştıracak, önceden hazırlanmış bir metni almasıyla ortaya çıkar. Böylece, resim üretiminin kendisi de bu "ön-metnin" (*pré-texte*, bahane?) bir illüstrasyonu durumuna indirgenmiş olur. Bunun en çarpıcı örneğini, Hıristiyan Sanatının alegorik ve sembolik temsil biçimlerinde, bu ön-metnin Kutsal Kitab'ın kendisi olarak ortaya çıkmasıyla görüyoruz. Burada bir "indirgemecilik" tesbit etsek bile, bu illüstrasyon süreci öyle kolayca küçümsenip yabana atılacak bir süreç olmaktan çok uzaktır. Bu "ön-metnin", sadece bir "bahane"den ibaret haline gelme süreci, yani "*pré*" ön eki ile "*texte*" arasındaki şu ufak çizginin yok olup, bir bahane olarak, "*prétexte*"in fark'ı yaratma süreci Batı resim sanatının Tarihi'nin kendisidir.

Senin resimlerinle ilgili olarak "konuşan" deyimini kullandımsa eğer, bu arkalarında belirgin bir "ön-metni" barındırdığı için değil, ancak bitkisel ve hayvanî bir dünyanın tarih-aşırı (buna "fantastik" de diyebiliriz) bir antropomorfizmi (insanbiçimcilik), onun dağınık geometrisini de hiçbir zaman tümüyle dumura uğratmayı istemeden, boydan boya katettiği yoğunlaştırılmış bir mırıltının önünde bizi durdukları için. En azından benim algılama düzeyim açısından, "konuşma" adına, şimdilik bu tablolardan bana varan, gelen bu. Ve de şimdi, burada (yani, yazı sahnesinin "şimdi"si ve "burada"sında; yani hep bir ertelemeyle) senin tablolarınla bu yüz-yüze olma durumunda, böyle bir

ayrımsanamaz mırıltı, ya da uğultu, bizi durduran bu çağrısız çağrı önünde tutulma, tutuklanma (ve hatta tutukluk etme) olgusu beni ilgilendiriyor.

"Söze kışkırtma" deyimini rastlantısal olarak seçmemiştim; ardında barındırdığı "*provocation*" sözcüğü çözümlendiği zaman bize rehber teşkil edebilir. Latince'de *vox* (ses), ve *vocare* (seslenmek, çağırmak) sözcüklerinden türeyip *vocal, vocation* (istidat, yetenek) sözcükleriyle akrabadır. Ancak *provocation*'daki "ses" ya da "çağrı"nın işitilmesi herhangi bir nedenselliğe, bir sebep-sonuç ilişkisine, ya da bir zorunluluğa bağlı değildir. Başka türlü dendikte, bir tablonun karşısında maruz kalınabilecek bu tür bir kışkırtma'nın "ses"inin duyulmasının hiçbir güvencesi yoktur. Bu "ses", sessiz bir sestir, *henüz* bir ses değildir. *Pro vocation*-sözcüğünün dizimsel (*syntagmatique*) eklemlenişinin bize gösterdiği gibi; bu, sesi *önceleyen* bir sestir. Bu, yoksa söz merkezciliğin (*logocentricisme*) her türlü ertelenmeye tahammülsüzlük gösteren kışkırtmacılığının ta kendisi değil midir?

Bu tür bir tablo karşısında (burada nereye kadar ontolojik bir "tür" ayrımına gidilmiştir? Tabloyla kurmaya çalıştığımız *ilişki*nin uçuculuğunu önceleyen, verili bir "tür"den nereye kadar ve ne amaçla bahsedilebilir?), sözü geçen mırıltının ayrımsanması için gereken zamanı vermeyip, onu bir sebep-sonuç ilişkisinin apaçıklığında işittiği yanılsamasına düşecek her "konuşma" (*causer*) eylemi, aynı zamanda tabloyla bir anlama ilişkisi sürecinde de yıkıma *sebebiyet verecek(causer)* aceleci bir seğirtme anlamına gelecektir.

Ancak belki de, bu "sohbet"in senin, yani bu tabloların üreticisinin ta kendisiyle benim aramda, yine bu tablolar etrafında gerçekleştiğini fazla göz ardı ettik. Nasıl olur da, bu "çağrı"nın "ana"sı, "kaynağı" beni yanıltıp bir "yıkıma" sürükleyebilir? Bütün görünüşlere ve ortak sanılara rağmen, bir sanatçının üretiminin, kendi maddîliğinde bir kez bağımsızlığını ve özerkliğini kazanmış bir madde olarak zorunlu karmaoluşsal (heterojen) yapısı içinde, sanatçının kendisini aşması ölçüsünde, sanatçıyı kendi üretimi üzerine olan "hakikat"i tek başına elinde bulundurma hakkından değil ama sanısından mahrum etmesi gerektiğine inanıyorum. Yanlış anlaşılmasın, bu "mahrum edilme"yle, bu hakkın, filozof'a vs., bir üst-otoriteye geçtiğini söylemek istemiyorum. Bu hak, eğer "birisine" geçiyorsa, bu hep öteki (hep küçük harfle ötekiler...) olacaktır. Her öteki bu "mahrum edilme"yi, tabloyla ilişkiyi önceleyen bir kategorik buyrukla değil, ama tam da bu ilişkinin kurulma sürecinde, süresiz bir deney sürecinde kendiliğinden yaşayacaklardır. Bu "mahrum edilme"nin, bu "yıkım"ın, bu "yangın"ın geçtiği "yer" olmaktan da öte (bunların *izini* "konuşma" izleğinde sürüyorduk), adı şimdilik (*présence*) kategorisi olsa gerek.

Sanatçı ile ürünü arasındaki ilişkinin niteliği üzerine olan genel kanılarda, söz merkezciliğin etki alanındaki en eski felsefî önyargılardan birinin izine rastlayabiliriz. Bu da, bilindiği gibi, mülkiyetini ya da babalığını sadece konuşan-özne'nin elinde bulundurduğuna inanılan söz'e göre, yazı'nın yazan-özne'ye ilişkin olarak, sahipsizliği, babasızlığı yüzünden, daha aşağı bir konumda değer-

lendirilmesidir. Bir sanat ürününe ilişkin olarak da, bu ürün üzerine onu üretenin açıklamalarına tek yanlı olarak fazlaca bel bağlamanın ardında, bu temel "mahrum edilme" duygusunun üstesinden en çabuk ve en güvenilir (ontolojik?) bir şekilde gelme, böylece de ontolojik tutkularımızı en fazla zedeleyen "sahipsizlik" bunalımını aşma eğilimleri gözlemlenebilir.

Bu genel eğilimlerin tesbiti, bu tuzaklara burada da başka yerlerde de düşmemeye çalışmak için son derece gerekli olmasına rağmen, bizim işimizin şu an ne sözle, ne sesle, ne de çoğul kesişme noktalarına karşın kendi özgül alanını koruyan yazıyla değil, ama resimle ilişkili olduğunu da fazla göz ardı etmemeliyiz. Her şeyden önce burada söz konusu olan bir *tekhne*, bir *yapma* ya da yukarıda ısrarla belirttiğimiz gibi bir *üretim*. Ama yine de bu bir *yeniden-sunumu* (*représentation*) dıştalamıyor: Bir çerçeveyle uzayda bir uzay parçasını sınırlayıp sergileyen tablo hiçbir şeyi yeniden-sunmasa (temsil etmese) bile, her şeye rağmen (şimdiliği içinde) yaşanmakta olan mevcudiyetten (*présence*) başka bir mevcudiyeti (zorunlu olarak "yeniden" olmasa bile" sunar. Ya da diyelim, ona bir "seçenek" (seçme sözcüğündeki "olumlu" ton zorunlu olarak işin içine karışmaksızın) sunar; bir mevcudiyetinin yerine, kendi özerk-hale-gelme devinimi içinde maddiliğinin (eski) şimdiliğe meydan okuyacağı bir başka mevcudiyeti koyar. Burada dikkati çekmek istediğim bir nokta da, "*présence*" sözcüğünü çevirirken gösterdiğim kararsızlığın, basitçe bir çeviri yetersizliğinden çok, bizim onu tanımlamada algılamada maruz kaldığımız zorunlu kararsızlıktan ileri geldiğidir. Dil zorunlu olarak *présence* önünde bir ertelenme, bir fark yaratma sürecine giriyor; onu nitelemek için kullanıldığı bütün sıfatlar ("seçenek", "eski", vs.) kuşatmak istediği şeyin niteliğine göre çok fazla "kararlı", yani yetersiz kalıyor.

İmdi, şu sözünü ettiğimiz "kışkırtma"nın sessiz sesi ile "seçenek" bir mevcudiyetin, ya da kısaca *ötekiliğin* üretimi arasında ne gibi bir ilişki olabilir? Başka türlü dendikte, bu iki paradoksal durum arasındaki ilişki ne olabilir; birbirlerine yanıt veriyorlar mı? "Sessiz ses" ne kadar paradoksalsa, ötekiliğin bir "seçenek" olarak üretilebilir bir şey olduğunu varsaymak da o kadar paradoksaldır. Her ne kadar günlük dilde, "seçenek üretmek", "çözüm üretmek"le neredeyse eşdeğer bir anlamda kullanılıyorsa da, ötekilik ne *ben*'in üretebileceği bir şey ne de zorunlu olarak "bir şeye" çözümdür. Ama üretimin sonunda, ortaya çıkan, ve "ben"in kâr hanesine sokulamayacak, çözümsüzlüğün kendisi olabilir. Bu çözümsüzlük, ya da bir sanat ürünü söz konusu olduğunda, akıl ile duyguların bireşiminde evcilleştirilemeden kalan şey, bir "çözüm" bekleyebilir. İşte öteki'ye yöneltilen, onunla paylaşılmak istenen bu *bekleyişe davet*, bir sessizliğe de indirgenemeyen "sessiz ses"in algılanmasının hiçbir garantisi olmadığı kışkırtmasıdır. Demek ki, paradoksal sorumuzun belki bir tutarlılığı var; güvence verici ve nesnelleştirici bir sebep-sonuç (davet-yanıt) ilişkisinin sahte apaçıklığına düşmeksizin, ve de bu sessiz sesi "sohbet"in gevezelik çağlayanı altında boğmaksızın, ötekiliğin çağrısız çağrısını nasıl işitebiliriz?

Sorunumuz her ne kadar belli bir kararlılık noktasına ulaşmış, hatta şaşırtıcı bir tutarlılık kazanmış olsa da bizi her türlü güvenceden yoksun, tekinsiz bir yola da sokmuş oluyor: Bir tür içinden çıkılamaz bir labirent... Aynı senin desenlerindeki, ortak bir kökten çıkmış olsalar bile, dallanıp budaklanarak bıraktıkları izlerin peşine düşmenin, ya da bunları kontrol etmenin olanaksız hale geldiği, "*syncrétique*" (melez, karmaoluşsal yapıdaki şeylerin bağdaştırıldığı) bir insanbiçimciliğin etkisi altında karşılıklı olarak birbirlerini doğuran bitkisel ve hayvanî dünyada olduğu gibi... Sen de bu dünyayı "doğuran" ana olmaktan çok, burada yolunu yitiren, bu dünya tarafından aşılan biri olarak, benimle bu "yaya kalma" durumunu paylaşıyorsun. Paylaşıyor muyum? "Davet" var mı? Davete icabet var mı? Tutarlılığa en yakın olduğumuzu sandığımız bir anda, işte bu yolunu yitirme belki seni bir söz çağlayanına teslim ediyor; sanki bir söze dört elle sarılmada, artık tek sahibi olmadığın sesin ve "çağrılma"nın (*vocation*, yetenek) peçesini sıyırmak yerine, paradoksal olarak onu bir kez daha gizlemeye çalışıyormuşsun gibi...

Bütün bunlar biraz daha hacim ve yoğunluk kazansın diye, bunları sanatsal yaratınınkiyle kesişme noktalarında beden diline çevirmeye çalışmak isterdim; ancak anlama isteği tatmin olmadıkça bu çeviri çabası sona ermesin, küllerinden yeniden parlasın diye, öteki dillerden geçerek hep... Burada, Almanca bir sözcük, Heidegger'in üzerinde olağanüstü bir şekilde yoğunlaşıp neredeyse yeni bir içerik kazandırdığı bir sözcükten, *Gestell*'den söz etmek isterdim. Şüphesiz *Gestell*, bu özel anlamında, burada çevrilemez olarak kalacaktır. Oysa sözlük anlamına sahibiz; sehpa, ayaklık, kaide, araba şasisi, genel çatı, iskelet, vs. Buradan, günlük anlamıyla *Gestell*'ın bir şeylere "yataklık ettiğini" onları "taşıdığını"; üzerine bir şeylerin "yerleştirildiğini" (*in-stallation; "stellen"* ile aynı kökten) öğreniyoruz en azından. Gelenekteki, *poiesis* (şiirsel, sanatsal üretim) ve *tekhne* karşıtlığının, Yunanlılarda tam olarak bir karşıtlık şeklinde ortaya çıkmamasına rağmen, belli bir gerçeklik kazandığını ve de *Gestell*'in daha çok karşıtlığının "*tekhne*" kutbuna, daha doğrusu Heidegger'in zamanındaki teknolojik-bilim'in durumuna tekabül ettiğini iddia edebiliriz. Örneğin, *Gestell*'in Fransızca'ya yaklaşık ve yakıştırma bir çeviriyle "*arraisonnement*" (akıl yürütmeye tâbi tutmak'tan da öte "genel bir denetleme"ye tâbi tutma) olarak çevrildiğini biliyoruz.

Ancak bizi burada ilgilendiren, *Gestell*'i tümüyle teknolojik bilimsel üretim alanına hapsetmeyip, sanatsal üretimdeki "denetleme" olgusunda denetlenemez olanın nasıl ortaya çıktığını, ya da *tam olarak* nasıl ortaya çıkamadığını tesbit edebilme umuduyla bir "model" olarak ele alabilmek. Sadece "enstallasyon" sanatçılarının tekelinde olmayan, bütün plastik sanatların tanıdığı, ancak giderek yabancılaştığı bir terminolojiyi de aydınlatabilir belki *Gestell*'in mekanizmasındaki tümüyle mekaniğe indirgenemeyen o şeyi arayış süreci... Tahmin edebileceği gibi, burada *Gestell*'e verilen görev, teknolojik-bilim ile sanatsal üretim arasında yapay ve hızlı bir uzlaşım sağlamak değil, belki bir

süreklilik içinde *dissensus*'un (uzlaşmazlık, aykırılık) nasıl gelip yerleştiğini (*sich stellen*) görebilmek için anahtar rolü oynaması.

Evet, "şasi", hatta belki bir şasi üzerinde dünyaya doğru gerilmiş bir tuval'in "çerçeve"si anlamına gelen *Gestell*'den söz etmek isterdim. Şasi ve çerçeve gibi dünyayı taşıyan, ona dayanak olan ve böylece de ona dayanan (*porter/supporter*), onu sergileyen (*ausstellen*), onu temsil ve tasvir ederek gösteren (*darstellen*), ve böylece de önünden geçenleri durdurup sorgulayan, onlardan yanıt bekleyen (*stellen*), hani şu Kutsal Kitap'tan bile kovulmuş, senin onca sevdiğin, (dünyaya tuzaklar kurma –*stellen*– anlamında, yani sanatçının işi) kışkırtıcı kadın *Lilith*'ten, Lilith anlamında *Gestell*'den söz etmek isterdim.

Beden dilinden değil, ama bedenin konuşulmayan dilinden genel olarak sanatsal üretimin dili olarak söz etmek isterdim; kadın olarak bir sanatçıdan ya da bir sanatçı olarak kadından değil ama sanatsal üretimde kadın ve erkeğin küçük parçalara bölünmesinden oluşan eril ve dişil öğelerin çalışkanlığından, önce bir şasi olarak üterus veya matris'ten, bu içinde her şeyin üretildiği (*herstellen*) karanlık uçurumdan başlayarak söz etmek isterdim. Sonra şu, sanki dünyaya direnmek için gerilmiş bir tuval olan, adına "kızlık zarı" (*hymen*) de denilen, üzerine her şeyin yansıtılabilip temsil edilebildiği, yer değiştirebilir kasnak'tan söz etmek isterdim; her şeyden önce de "doğal" *hymen*'in nasıl yer değiştirip erkeğin kafasına gerildiğini, sonra nasıl bazen dışarı atılıp tuval kasnağı olarak kusulduğunu, sonra nasıl kadının kendi *hymen*'inin yer değiştirebilme hakkına sahip çıktığını anlayıp anlatabilmek isterdim. Bu kasnak üzerindeki yansıtmaların, temsillerin (*Vorstellung*) nasıl zorunlu olarak bozuşturulduğunu (*verstellen*), ve bu bozma sürecinin içinden çıkılmaz çoğul stratejilerini görüp gösterebilmek isterdim. Kasnaktaki gerilmeden, direnmeden ve anlam uçurumlarına geçişten yeterince söz ettikten sonra, heykelden değil ama heykelin kaidesi (*Gestell*) üzerinde nasıl dikildiğinden (*Aufstellung: Erektion*), ve bunun kasnaktaki karşılığından, dişil dikilme'den, ya da daha çok büyük Courbet tarafından "sunulduğu" şekliyle, başka türlü değil ama bu şekliyle "Dünya'nın Kökeni"nden söz etmek isterdim.

Belki bütün bunlar senin tablolarının niçin, dünyaya gerilmiş her yeni tabloda her defasında *başka türlü* kendini yineleyen *bu* "Dünya Kökeni"ne bu kadar yakın olduğunu açıklayabilirdi. Belki tam da bu denetimden kaçan ses, sanatçının öznelliğini ve de sahte bir nesnelliği aşan bu "çağrılma" (hem"yetenek", "*vocation*" anlamında hem de "genel çatı", "iskelet", "kaide"ye, *Gestell*'e çağrılma anlamında) bizi sağır ediyor; ve bizim önümüzde bir medusa başı gibi dikilen (Medusa'nın kendisi de gelenekte ağza *alınamaz* bir başka şeyin mecazıdır) her tablo bizi bu anlamda (*méduser: quälen*) kör edip taş kesilmemize neden oluyor. Bu orgazmın karşı kutbu, onun negatif temsili tekrarına çağrılmaya direnç; uçurumlara, katatoni'ye direnç için "konuşma" ve bir erteleme ilişkisi içinde yazma dışında elimizde ne var? Bütün yapıtı için için tutuşturup üzerinde sadece külden bir perde bırakacak olan, zaten çoktan başlamış bir yangını daha

da kışkırtmak anlamına gelecek olan alan kaydırmalardan ("sohbet"; "*causer*"; *causer des dégats*"; ve diğer metonimiler, düzdeğişmeceler) başka elimizde ne var?

Açıklamaya gerek var mı; "kasnak" ve "hymen", burada sürekli ve denetlenemez bir ikâme (*substitution; Ersatz, ersetzen*) edilme ilişkisi içinde. Sürekli "yer değiştirebilirlik" ve "alan kaydırmalardan" söz etmemizin anlamı bu. Ayrı, eril ve dişil öğeler arasında olduğu gibi. Burada bu ilişkinin tesbiti söz konusu olduğu kadar onunla koşut bir "bozma"da söz konusu. Ancak bu "bozma"nın nesnesi "hymen" değil; çünkü o sürekli bozulup onarılan bir şey zaten; resim gibi, "in-stallation" gibi bir "sıvama", "ekleme" "*prothèse*" alanı; yani bir "*arraisonnement*"dan çok bir "*pensement*" ("pansement", –yaraların sarılması– ile ayrı okuyun: Pansuman)... Buradaki asıl "bozma", eril öğelerle dişil öğelerin doğal varsayılan konumlarına ilişkin olarak, aslında çoğul stratejiler içerdiklerini tesbitten ibaret. Bunun ötesinde (önünde) bir "yara" var tabii; ama bu yara bir "yapıbozma" ile açılmış bir yara değil. Yapıçözüm (*dé-construction*) ise bu "yara"nın seyircisi olamayacak kadar *yakından* takipçisi (*nachstellen*); yani "yaranın izi"nin demek istiyorum; yara kapansa da, sıvansa da, yerine bir protez takılsa da...

Bütün bunlara niçin girdim acaba? Biliyorsun Valéry "ressam bedenini taşır" demiştir, "resim yaparken". Merleau-Ponty de hemen eklemiştir. "öyle ya tin'in (kendi başına) resim yapabilmesi anlaşılmaz olurdu".[1] Metafiziğin bedeni ve cinsi unutturduğu gibi resim de bedeni yok saymaya kalkacak, cisimsizleştirecek mi? Beden ve tin arasında *chiasme* (kesişme) nerede? Cins'in, *gender*'in hesabını kim verecek? Bu sorulara girmek yerine, daha bilinen bir yol alıp, bir ressam olarak senin soykütüğünden başlayarak, özyaşamöykünün tutamak noktalarından senin kültürünün çoğul klima ve coğrafyalarına; meydana getirdiğin şeyin ve etkilenmelerinin soykütüğüne varabilirdim. Varabilir miydim? Bu çaba mümkün ve gereklidir; ve yüzeysel olarak da yargılanamaz. Zaten her şey kendi cisminden ve ruhundan koparıp bir cisim verdiğin bu gerilmiş tuvalin yüzeyinde değil mi? İzini ve gelişimini Arap-İspanyol uygarlığının altın çağından geçerek, İslam dünyasından Hıristiyan dünyasına kadar belli bir kutsal geometrinin hayvanî-bitkisel bir dünyayla sarmallaşmasında olduğu kadar, o kadar da uzağa gitmeden, senin paradoksal olarak "daha sonra" keşfettiğin tatlı çocukluk anılarında da bulabiliriz bu analizin elemanlarını. Şu, senin mi onu "baba edindiğin" yoksa onun mu seni "evlat edindiği" belli olmayan "ikinci" baba, protez baba figürü... Onarılan baba, onarılan çocuklar (pansuman); onarılmış eski porselenler. Müslüman baba. Sahi, Türkçe senin "baba dilin" değil mi?

Hep "daha sonra", hep "her şey olup bittikten sonra" meydana getirdiğin figürlerin kökenini kuramda veya belgede keşfedecek ve buradan babasız, erksiz tabloların üzerine söz çağlayanını boşaltacaksın. Hep "daha sonra" tablolarının

---

[1] M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Espirit*, Gallimard, Paris, 1964, s. 16 (*Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis, İstanbul, 1996, s. 32).

bu "baba" tarafından evlat edinilmesini sağlamaya çalışacaksın; daha çok senin "evlat edindiğin" bu baba tarafından. Ama hiçbir şey bu "fazla"yı, bu "ses"i, bu yeteneği (*vocation*) kalıntısızca boğmaya yetmeyecek; daha doğrusu, hiçbir şey bu dişil dikilmeyi (*das Aufstellen*) gizlemeye ya da yansızlaştırmaya yetmeyecek...

"Her şey Olup Bittikten Sonra"

Burada, bir betimlemenin olanaklı olması ölçüsünde yalnızca bir tablodan söz edeceğim; onun sessiz ancak bitimsiz mırıltısını işitmeye sunmaya çalışacağım; velev ki onu görmeye sunmak olanaklı olsun. Bu sunuşa değer onca tablo arasından, 1989 tarihli bu tablo tam da başlığı nedeniyle buradaki sorunsalımızın çevresine giriyor gibi gözüküyor: "*İki Ressamın Sohbeti*"*... Bu yapıtta, diyebilirim ki, Yapıt (belki yapıtlarının tümü), bu "sohbet"in "eşitsiz", "haksız" koşuluna başkaldırıp burada kendi *uçurumu*na rastlayarak ona hacimsiz bir cisim vererek kendi "adaleti"ni (uygunluğunu) buluyor. ("Adalet" ve "Resim" arasında ne gibi bir ilişki var demeyin: İtalyan Rönesansından, onun *Construzione Legitimma*'larından, perspektifi tayin eden şu hukukçu-ressamlardan Kant'ın "yargı gücü" –*Urteilkraft*- üzerine kurulu estetiğine kadar, Adalet ve temsil, temsilde adalet bütün sanatları kuşatmıştır. Ta ki belki, "doğru imgeler (*images justes*) yok, sadece imgeler (*juste des images*) var" diyen J. L. Godard'a kadar). Burada, her biri elinde bir fırça tutan iki ressamın, biri tablonun yukarı kısmına doğru bertaraf edilmiş gibi duran ötekisine göre daha tehditkâr olaraktan, sözde "sohbet ettiklerini" görüyoruz. Yargıda hızlı giderek, ve de "eşitsiz" temsili hemen cinsler arası uzlaşmaz ötekilik sorunsalına indirgemekten kaçınarak bu iki figürü "kadın" olarak tanımlayalım: bu tanıklık (Bezeugung) için referansımız da "tehditkâr" diye tanımladığımız figürün taşıdığı, tablonun alt kısmında yer alan bir "kadın" ayakkabısı olsun, yani bir *Zeug*, nesne-ürün (hatta buna "şehirli kadın pabucu" diyelim; bu ayakkabı sorunsalını Van Gogh'un "postal-

---

* Burada hemen araya girip şunu söyleme istiyorum (ama çok geç, *her şey olup bittikten sonra*); bu metin ilk biçimini 1992 Ekim ayında almış olmasına rağmen, 1989'da ressamla atölyesinde yapılan bir "sohbet"e dayanır. Bu görüşmeden aldığım notlara göre, bu tablonun başlığı burada sunduğum gibidir. Ancak bu metnin (mektup) yazımından sonra, ressam başlığın bu tarihten beri "geliştiğini" bildirdi. Léon Sokağı'ndaki (*Procréart*, Paris) ilk sergilenişinde "*Anadolulu ve Amerikalı iki ressam*" , daha sonra *Serment de Horace* adlı bir dergideki yayımlanışında ise "*Anadolulu ve Amerikalı iki kadın ressam*" biçimini almış. Ody Saban'ın kuşkusuz gerekçeleri vardır. Üretiminde izlediği çiziğinin ya da, yapıtlarını "sonradan" nasıl yorumladığı tartışmasına burada girmeyeceğiz. Kuşkusuz bizim çözümleme denememizi doğrulayacak bir çok öğe bulunabileceği gibi, onu geçersizleştirecek öğeler de bulunabilir. Ancak şimdiden, başlığın geçirdiği "evrim", getirdiği "ek", bu anlam fazlası, bizim "mektubumuzda" eleştirdiğimiz doğrultuda hissedilebilir. Peki nedir bu bitmiş tabloda, "susmuş şey"de ("*La chose* tue" –Paul Claudel) bile çıkmaya çalışan "söz"; hatta tablo bittikten çok sonra bile (o halde tablo bitimsiz), "başlık"ta gerçekleştirdiği değişimlerle?...

ları"ndan itibaren, Sanat Tarihi'nde, Schapiro'dan Heidegger'e ve Derrida'ya kadar onca sorun çıkaran bu "ayakkabı sorunsalını" nasıl hatırlamamazlık edebiliriz?)[2] ama yine de unutmayalım ki, burada, hatta sadece kılık-kıyafet öğelerinde sınırlı kalmayan bir "kılık-değiştirme" (*travestissement*) olgusu söz konusu olabilir. Bu iki figürün iki kadın ressama ait olduğunda karar kılsak bile, sözünü ettiğimiz cinslerarası ötekilik sorunsalı öyle kolayca, iz bırakmadan yok olmuyor; bilakis bedenlerde, jestlerde, hatta bize duyulmaz olarak kalsa bile söz'ün ortaya çıkış (öyle ya, burada bir "sohbet" söz konusu!) biçimlerinde çok daha kurnaz, incelikli görünüşlere bürünüyor olabilir.

Göğüs bölgesinde seçebildiğimiz ikişer sarı lekeyi de bir çeşit kadın göğsü *Gestalt*'ı olarak yorumlayabileceğimizi, ve ellerinde sanat aletlerini, tam anlamıyla sanatlarını da "konuşturamadan" savuran bu iki figürü iki kadın ressamla özdeşleştirebileceğimizi varsaysak bile, bu iki figürün bize yoğun bir bakışımsızlık (*dissymétrie*) ilişkisi içinde sunulduğunu takdir etmemiz gerekecektir. Aralarında, birinin imgesini öteki üzerine yansıtarak, onları mükemmel bir anlaşma yanılsamasında rahatlatacak mimetik bir ayna bulunmamaktadır; ama daha çok cinslerinin aynılığının uzaklaştırmaktan aciz kaldığı bir ötekiliğin keskin bir ifadesi vardır. Öyle görünüyor ki, cinsin yerine nöbeti devralan ondan daha "önemli", onun üstüne çıkan (*im-portant*) bir şey vardır. O halde, bütün bir fırça savuruşları, figürlerin el kol çırpışları bu canlı "fikir yürütme", denetimi eline geçirmeye (*ar-raisonnement; Ge-stell*) çalışmaları sunî bir "incir yaprağı" görevi mi görmektedir? Hayır. Cins ya da cinsiyet bütün bunları öncelemiyor. Cinsiyet bütün bu faaliyet ve fikir yürütme alanı olarak var. Hem bütün bunları taşıyor (*porter*), *Gestell* gibi bunlara "yataklık ediyor", matris görevi görüyor, hem de kendisi bunlar tarafından taşınıyor, alan kaymasına uğruyor, belirleniyor.

Burada söz konusu olan resimsel jestlerin zenginliğini, sözel olarak betimlenebilir birkaç noktaya indirgemeye çalışmak boş bir çaba. Ancak, yadsınamaz olarak kalan tek şey bakışımsızlık, bu iki figürün eşitsiz koşulları gibi gözüküyor: Biri kendini tümüyle denetimi eline geçirmeye vermiş, ötekisi ise şaşkın, dilsiz, geri çekilmede... Oysa tablonun tümü bir destek (*support*, şasi, *Gestell*) olarak, üzerinde imkan verdiği genel denetim örgüsünde gizlice dilsiz ötekiliği kurtarıyor gibi. Böylece, tablo direnen ve kabul eden bir *hymen* olarak, bu uğultunun, hayvanî ve bitkisel bir mikro-kosmozun bitimsiz diyalogunun boyutları arasında titreşmeye başlıyor. "Ben" kategorisinin kurucu öznesi (sahneye koyucusu) olmaktan çok, şeylere maruz kalan dilsiz bir hayal görücüsü (*visionnaire*) olduğu bu iki figürün dikleşmesi, beni de uçurumun (tablonun) kıyısında bırakan yapıtın kendi uçurumuna girme süreci haline geliyor (*mise-en-abyme*). Sözün kesildiği yerde, tablo artık belki görsel paylaşımdan kaçamayan bir mezar

[2] Bu konudaki tartışma için bkz. J. Derrida, "Restitutions de la vérité / en / pointure", in *La verité en Peinture*, Flammarion, Paris, 1978, s. 296 ve dev.

yazıtı (*stèle*) olarak karşımıza dikilip, hepimize, dışsal bir ötekilikten de öte, dile getirelemez olarak kendi uçurumumuzu kendimize gösteriyor.

XII. Bölüm

Görünürün Yapıçözümü

Modern sanatçının "iş"i nedir?
Tabii eğer, orada ya da burada, belli bir toplumsal konumun önermiş veya dayatmış oldukları dışında, önceden çizilmiş kuralları olmayan, kendini dayatmaksızın bir sorunsal olarak sunan, böyle kendinde bir "iş" veya "görev" varsa... Yoksa bu sorunsal kendini, "görünür kılmak" (*rendre visible)* ve "görünürü iade etmek" (*rendre le visible*) şeklinde, iki zamanlı veya iki terimli bir sorunsal olarak mı sunmaktadır Bu durumda, aynı sorunsalın, bütün görünüşe rağmen tamamiyle karşıtlaşan iki terimi arasında bir seçim yapmak mümkün olabilecek midir? Buradaki zorluk, aynı anda hem "kılmak", "vermek", "geri vermek", "iade etmek" ve "teslim etmek" anlamlarına gelen, belli bir dilde, *tikel* bir dilde, Fransızca'daki, "rendre" fiilinin çoğul anlamlarından kaynaklanıyor gibi gözükse de, sorun *genel* olarak "teslimiyet" (*représentation*) sorunsalına ilişkindir: "sunmak" mı "yeniden sunmak" mı? "*Rendre le visible*" deyimi, "görünürü iade etmek" anlamına gelebileceği kadar, katıksız bir "temsil" edimi, yani *daha önce orada bulunan* (mevcut) bir görünür'ü, iyi kötü "sadık" bir biçimde yeniden-sunma olarak da anlaşılabilir. Örneğin günlük dilde, "ressam 'göğün mavisini', 'akşamüstü güneşini', vb. tablosunda çok güzel *vermiş*" derken kullanılan formül budur. Oysa "*rendre*" fiilinin, bu deyimde "bastırılmış" olan "iade etmek"

Oyuna dahil olalım

-Ama hangi oyuna? Bu "oyun"un (*jeu*) *ad*'ı ne? Ah, yoksa "ben" (*je*) mi dediniz?

-"Ben", tekil olarak ben, "İsm/et Doğan" olarak adlandırılırım.

-O halde sizi, genel olarak da "İsmet Doğan" olarak çağırabilir miyiz?

-Dostum, bunu daha şimdiden, imlâda belli bir güvence ve dbsdoğrulukla yazdınız bile!...

-O halde, yanlış mı yazdım demek istiyorsunuz?

-Hayır, ama yalnış anladınız.

anlamı (hatta "kusmak" anlamını da unutmayalım –bilindiği gibi boyalar söz konusu olduğunda bir "kusma" sorunu da vardır–), "ışık"tan söz ediyorsak, belki izlenimcilerle başlayan bir dönemle, bütün teslimiyeti felce uğratmaya başlar. O halde nedir bu anlam? Aynı sorunsalın iki terimini veya zamanını, bunları yalnızca soyut, kurgusal bir söylemde (veya kısaca, *söylem*de) birbirinden yalıtabileceğimizi unutmadan, anlaşılabilir kılmaya çalışalım: "Görünür kılmak" mı, yoksa "görünürü iade etmek" mi? Sanatçının görünür kıldığı şey nedir? Ya da görünürü kime veya neye iade eder?

Yoksa, gün yüzü görmeden önce, bir çerçeveyle (kültürel, yani simgesel, veya bilimsel, yani araçsal bir *Gestell*) ve de verili –hatta belli bir anlaşılabilirlik ve de iletişilebilirlikten yaralanmak için ödenmesi gereken bir ücret gibi dayatılmış– bir görüngeyle (perspektif) sınırlandırılmadan önce, karışık, ayrımsız ve de karanlık bir şekilde ait olmuş olduğu görünmeyene mi?

O halde, "eski-görünmeyen"i, "eski-algılanmayan"ı, "eski-olası olmayan"ı (eğer görsellik düzeyinde böyle bir şeyden söz edebilirsek), sanki onları böyle görünebilir olanın algılanabilir dünyasına *ekleyerekten*[1] kendilerine daha baştan bir haksızlık yapılmış gibi, kaynaklarına, onları görünür kılmış olan koşullara ve girişimlere geri götürmek mi gerekecektir? Daha sonra da, onları çevreleyen çerçeveyi kırmak veya çatlatmak, kendilerini verili bir kültürün (veya, başka bir tartışma düzeyinde, bilimin) yalnızca *simulacrum*'ları (putları, fetişleri –katıksız **yerineleri**–) haline getiren bu dayatılmış görüngeden çıkarmak, veya basitçe, bakışı (kemikleşmiş bir biçeme sarılmış sanatçının veya yazarınkini olduğu kadar, "gösterme" araçları ve teknikleri arasında sıkışmış bilim adamınınkini de) zehirleyici, konformist ve ayrımsız hale gelmiş alışkanlıklarımızdan (tam da bu alışkanlıkları veya algı, alımlama biçimlerini rahatsız ederek, ayrımın ayırdına varmayı sağlayarak) onları yeniden özgürleştirmek mi gerekecek?

-Benim adım bir özel isim, ama öteki özel isimler gibi değil. Benim adım bir kadından doğmuş bütün erkek ve kadınların ortak (cins) ismi. Benim ismim "et doğan". İşte bu yüzdendir ki ben, adımı büyük harflerle yazma hakkına bile sahip değilim.

-Garip! Demek bu yüzden et ve kadını sergiliyorsunuz.

-Hayır, ne birini ne de ötekisini sergiliyorum, ben s-e-r-g-i'yi sergiliyorum, ya da tercih ederseniz, serginin "et"ini. Onun "et"i, kendi "ad"ını sergilemekten ibarettir. Ve de bu ad, ettir.

-Dalga mı geçiyorsunuz, dostum? Burada, yanılmıyorsam bir hayvandan gelen, gerek çengelle asılmış gerekse de yere yayılmış bu kanlı kütleleri ve de kadını pekâlâ görebiliyoruz.

---

[1] Bu kavramın bütün önemi içinde algılanması için, "ek"in J.-J. Rousseau'da ve J. Derrida'nın yapıçözümümde oynadığı role ilişkin olarak okuyucuyu *De la Grammatologie*'ye gönderiyoruz (Paris, Minuit, 1967).

Görünürü görünmeyene iade etmek; ama sanatçının (veya bilim adamının) işi, daha çok, genellikle kabul edildiği üzere, üstesinden gelmek için bunca çabaladığı "görünür kılmak" olmayacak mıdır? Ancak, bu girişim zaten başından beri, görünürlük dünyasının daha önceden oluşturulmuş görünür hale gelme koşulları ve düzeninin (burada, kamusal veya özel bir takım galeriler tarafından olsun, "kamuoyu" tarafından olsun, talep edilebilecek olan bazı sergileme koşullarından söz bile etmiyorum) tuzaklarıyla dolu değil miydi? Görünür kılınacak bir şey, başından beri, daha önceden görünür olan bir şeye kendisini benzer kılmaya yazgılıydı. Bu alan, benzerliğe ilişkin bütün retorik biçimlerinin belirleyici bir rol oynadığı bir alandı.Daha önceden görülmemiş bir şeyin kavranmak (imgelemde canlandırılmak) istendiği her defasında olduğu gibi, bu şeyin bizim için tanıdık olan şeylerin öğelerinden itibaren betimlenmesi gerektiği gibi, görünür kılma olgusunda da bu insani süreç kültürel ve tarihi (çağa ilişkin; bir çağda şeylerin nasıl geldiğine, "yollandığına" ilişkin) bir etken (faktör – *facteur*–, bu aynı zamanda "postacı"yı, yani "yollanan" ile "alınan", "alımlanan" arasında "aracı" rolü oynayanı imler. "Hakikât faktörü" belki de burada dır; ne "gerçek" ne "görünmeyen", ne de görünmeyenin gerçeği tek başına, kendiliğinden gelmez, ama daima bir veya birden fazla "faktör"ün aracılığıyla varır) rolü oynayacaktır. Bu süreç, "zihinsel", "psikolojik" veya başka bir şey olmaktan çok tam anlamıyla felsefîdir.[2] Böylece de görünür kılmış olacağımız şey en tanıdık *simulacrum*'ların olağanüstü (istisnai) bir eklemlenmesinden başka bir şey olmayacaktır. Demek, elimizde her defasında, biraz, yazılı veya sözlü , sonuç olarak sözce topluluklarından başka bir şey oluşturmayan mitlerin illüstrasyonlarından çıkmış gibi duran yaratıklar veya yarı söylencesel imgeler gibi

---

-Görüyorsunuz ha? Belki de aynalar aracılığıyla kendinizi de görebiliyorsunuzdur? Ve de orada et ve kemikten kendinizi tanıyabiliyorsunuzdur. Ve de belki de benim adımın nasıl genişlediğini ve bir karabasandaki gibi sizin üzerinize yayıldığını ve de bir kadından doğmuş olan bütün varlıklar için ortak (cins) isim haline geldiğini de görebiliyorsunuzdur.

-Ah, sanatçılar! Panayırda kadın göstericileri... Kendinize atfettiğiniz bin yıllık göreve bahaneler bulmakta ne kadar da beceriklisiniz.

---

[2] Burada belki, 1- "sarmallanma" (*sumploke*), ve de hâttâ çok kıymetli "sembol" sözcüğünü vermiş olan *sumbebekos* kavramının (bunu, hep yapıldığı gibi "ilinek"e, "*simulacrum*"lar düzeyinde, "özsel olmayan", vb. bir şeye indirgememek gerekir –bütün sorun da burada–) değerinden, ve de, 2- Antik Çağ filozoflarında bu *sin/sim* kategorisinin bütün dilbilimsel değerlerinden, ve 3- Kant'taki "anlayış gücünün şemalaştırıcılığı"ndan ("İde, gerçekleşmek için bir şemaya gereksinir", bkz. *I. Eleştiri*) , "sentez" (*sunthesis*) ve "sentetik apriori yargılar"ın değerinden, 4- son Merleau-Ponty'deki "sarmallanma" (*entrelacs*) ve "kesişme" (*chiasme*) kavramlarından (bkz. *Görünen ve görünmeyen*) itibaren, son olarak 5- bu "hakikât faktörü" deyimini bütün anlamlarında kullanmış olan kişiye (bkz. J. Derrida, *La Carte Postale*) vararak olası bir açıklama aramak gerekecek. Bütün bir program...

(demek bir ucube, mostra, *Zeichen*, ve de Pierce'in *sinsigne* kavramı *arasında* – tam da "arada" kalmış– varlıklar gibi) bir "görünür"den başka bir şey olmayacaktır. Ve de görünür kıldığımız şeyin söylence tarzındaki sözcelerle hiçbir ilgisi olmasa bile, yine de bu, kendilerinden itibaren görünebilirin dünyasına gelecek bu şey'i kavramayı (bir imgeyle imgelemimizde canlandırmayı) deneyeceğimiz belli sayıda sözceye bağımlı olacaktır. Görünürün bu dünyaya gelişinde (doğum) "sözcükler"in ağırlığından kaçınmak neredeyse olanaksız olacaktır. Sözce tòplulukları dışında da, daha önceden oluşmuş ve daima kullanılmaya hazır bekleyen öteki *simulacrum*'ların ağırlığını, veya daha iyisi, fırsat gözleyen seğirtmelerini de hesaba katarsak, burada, daha önce varolmayan bir şeyin "dünyaya gelmesinden" veya "doğumundan" söz etmemek daha doğru olur. Söz konusu olan, daha çok, çeşitli (tümüyle şeyin kendisine içkin) güç ilişkileri tarafından düzenlenen, az çok karmaşık, ama her halükârda, daima semptomatik ve stratejik olan bir çeşit yap-takçılıktır (*bricolage;* Lévi-Strauss yapısalcılığının kullandığı bir terim).

Öyleyse, gerek Deleuze'le beraber *simulacrum*'ları yüceltelim[3], gerekse de onlardan çıkmanın olanaksızlığı gerçeğini bir trajedi olarak yaşayalım (belki de, aynı anda hem yüce'nin hem de trajik duygusunun eksik olduğu modernliğimizde, birini yapmak, ötekini yaşamaya engel değildir; belki de modernlikte örtük olarak –doğallaşmış haliyle– yaşanmaya başlanan, ve de örtüsünün kaldırılmasını bekleyen budur), "görünür kılmak" işinin bizi *simulacrum*'ların

---

-Burada bir "bahane" (*prétexte*) var dediğinizde, sizinle hemfikir olacağımı söylemek isterim. Bu sözceyi burada yankılanmaya bırakmak gerek: "burada bir bahane var", BURADA, var bir *ön-metin*,"burada" demekle, "orada veya şurada" demek istiyorum, burada kendisini bir gölge gibi sergileyen şeyde... Benim adım da, etinin burada sergilendiği bir gölgedir. Size, "Ingres", "Manet", "Courbet", vb. gibi itiraf edebileceğim ön-metinler var, ancak öyleleri de var ki, bunların adını, yerini, biçimini ben bile bilmiyorum. Ancak, benden daha hızlı koşan, hayaletler gibi ön-metinler var; hayaletimsi olsalar da, ön-metinlerin bir *"he fanta"*sı ve bir *"phanestai"*si var. Bunlar beni takip eden gölgeler gibi değil, düpedüz beni önceliyorlar. Bana öyle geliyor ki, onlardan beni ayıran tersine dönmüş uzaklık benim özel ismimden bir cins isim yapan şeyin ta kendisi. Bazıları bunlara "ön-metinler" değil, simülakrum"lar diyeceklerdir. Burada bir ayna oyunu aracılığıyla kendini yansılayan şey, siz ve beniz, dolayısıyla "et doğan"ların neredeyse sonsuz bir çokluğu...Aksi takdirde, eğer önce bir ön-metin (bahane) olarak etiniz, veya bir et olarak ön-metniniz olmasaydı, nasıl bir gölgeniz olabilirdi ki?

---

[3] Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1968, s.92: "Platonculuğu terz-yüz etmek şu anlama gelir: bir aslın kopyasına, bir modelin görüntüsüne ilişkin olarak öncelliğini yadsımak. Simülakr'ların ve de yansıların egemenliğini yüceltmek (*glorifier*)". Ayrıca, bu kitapta *"Filozof ve Vantrilok"* (ilk basım: Toplumbilim, N: 5, 1996) adlı bölüm.

oyunlarında kalmak zorunda olmaktan başka bir şeye göndermediğini bilgelikle kabul etmekten başka yapacak bir şey yok.. Başka türlü söylersek, gerek nietzscheci tarzda bir *olumlama* içinde coşkuya kapılalım, gerekse de bunu "dramatize" edelim, bizi gerçek bir "görünür kılma" işlemine götürecek olan yol, paradoksal bir şekilde, hem bu *simulacrum*'lar tarafından kapatılmış hem de açılmıştır; burada dikkatle iş görmekten başka yapacak bir şey yok. Ancak eğer "dikkat" sözcüğü, "yönelim" (*intentionnalité*), "hedefim", "demek istemem", "bilinç",vb. bir yananlama sahipse, bu son kategori, hâlâ biraz fazlaca körleşmiş olarak kendi kendisine güvenen klasik bir Felsefe'ye ait değil midir? Bu *simulacrum*'lardan sorunsuzca (ve de sorumsuzca, yani beklenmedik ve zorunlu bir yan etki, yani "sapkın etki"(!) olmaksızın) yararlanma iznini kendimize verdiğimiz halde, bu "görünür kılma" işleminde "tümüyle bilinçli olarak" (sanki "kendine izin vermek" veya bunu "kendine yasaklamak" bizim istencimize bağlı yüklemler*miş gibi*) iş görmek gerçekten olanaklı mıdır? Elbette, her zaman, sanki bunlar bize bağlıy*mış gibi*[4] yapılabilir, ancak verili bir kültürde, belli bir

---

[4] J. F. Lyotard, " 'Miş gibi', bu ayrımsal olanın genel adıdır" diye yazıyordu (bkz. *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, s.181). Nerede bir ayırım (veya bir uzlaşmazlık) varsa, belli bir "miş gibi yapma"yı içeren bir karara gereksinilir. "Miş gibi" (*comme si*) , Fransızca'da "*simuler*" (Latince *simul*'den) fiilinin anlamını içerir; Littré'ye göre bu sözcük "*simulacre*" sözcüğünün etimolojik köklerinden birini oluşturur. Diğer kök ise "*similis*" dir (*similitude*). Demek, "miş gibi yapmak" , yani "karar verilemez olan (bizim erimimizden kaçan) hakkında bir karar vermek" olgusu, daha baştan *simulacrum* işlemlerinin bütününe kayıtlıdır. Bir *simulacrum* haline dönüşen "karar verme" edimi ancak bir *simulacrum*'un yaşamı boyunca devamlılığını korur. Yani onunla eşzamanlıdır. Bu, "eşzamanlı" anlamına gelen "*simultané*" sözcüğünün, Littré'ye göre, önceleri "*simulé*", "gibi yapma" anlamına gelmiş olmasıyla da doğrulanır.

Anımsatalım ki, elinizdeki metnin de ona yönelik olarak yeniden gözden geçirilip, düzeltilip genişletildiği İsm/et Doğan sergisinde ("Sergi: S-e-r-g-i" , 6 mart 1999), foto-resimlere bitiştirilmiş aynalar (bunlar *simulacrum*'ların en alâsıdır) üzerinde, Türkçe olarak şunlar okunuyordu: "*siz buradaymışsınız gibi*". Burada söz konusu olan, bir ikâz mı, yoksa bir saptama, veya bir "anımsatma" mıydı? Ne betimleme, ne saptama, ne ikâz olaraktan, sadece okunmuş olması bizim yadsınamaz bir şekilde *orada* olduğumuzu kanıtlayan bu sözce, daha baştan, yapıtların içeriğinden bağımsız olarak etrafa belli bir huzursuzluk salgılıyordu. Bizim varoluşumuzu tartışılır bir şey haline mi sokuyordu? Bizi yadsıyor muydu? Mevcudiyetimizi mi sorunsallaştırıyordu? Yoksa her türlü varlıkbilime meydan mı okuyordu? Herhalde hepsi bir arada...Temsiliyete dayalı yapıtların karşısında kendimizi "dikizci" konumunda yakaladığımız (bakışın kendi kendisiyle karşılaşması; *kesişme*) her defasında olduğu gibi...Yapıtların içeriklerini de hesaba katarsak, biz izleyiciler, hepimiz, apaçık bir şekilde bir "dikizciliğe"(bu, en alâsından bir bakışımsızlık, *asummetros*, ortak ölçüye gelmezlik edimidir: Görünmeden görmek) indirgenmiştik. Bu, bir bakıma sanatçının da "hedefi" idi, ama bununla eşzamanlı olarak ve genel olarak, o sergiyi sergiliyordu, ve de biz, kendimizi görürken görüyorduk, daha iyi görmek, eğer bu söylenebilirse daha iyi "oskülte" edebilmek için ilerlerken, gerilerken görüyorduk. Neyi mi? Asılmış olan kanlı et parçalarını olduğu kadar, kendini resim tarihinin *simulacrum*'larına, daha kesin bir ifadeyle, mahrem (mahrem tuvalet,vb) konumdaki "modernler"e, "Nü" *simulacrum*'larına göndermede bulunan durumlarda sergileyen bir kadın tenini, kısaca, fotoğrafçı-ressamın objektifi karşısında bütün halleriyle bir kadını görmek için. Gerçekten orada mıydık? Gerçekten / *etki olarak* oradaydık. Bir hayvandan gelen et de gerçekten *oradaydı*. Ancak "kadın" *orada* mıydı? Hayır, ancak fotoğrafın, galerinin,vb. kapma aygıtı tarafından kadının yası'nın (kirli mi kirli saf kopuş) tutulması ölçüsünde, o orada ve *güzel*miş (bir güzel oradaymış) gibi yapıyorduk. *Gerçekten* de / *etki* olarak, o *güzel*di. Bizim bu bakışımız karşılığında,

arzu ekonomisi ve tikel bir siyasetle belirlenmiş bir özne, kendinin "bilinçli" olduğunu iddia etse de, asla bütünüyle görünür kılmayı denediği "şey"lerin *tarafında* (*du côté de*) olmayı başaramayacak, oysa mükemmel bir şekilde *"onların" "yanında"* (*à côté de*; kıyısında, dışında) kalmış olabilecektir. Aynanın öteki tarafına geçiş (L.Caroll) olanaksız olaraktan, yol aynı şekilde her türlü nesnellik için kapalıdır, ancak buna karşın her türlü **ihanet** (ki bu da "nesneleştirme"den başka bir şey değildir) için de açıktır.

-Görüyorum ki, kendinizi meşrulaştırma peşindesiniz. "Bahane" aynı zamanda bu da demektir. "Affedilme" peşindesiniz. Ancak Kilise babalarının söylediği gibi, kendinizi imanda meşrulaştırma yerine, siz kendinizi "ad"da meşrulaştırma içindesiniz. Bu, kurtulmanız için yeterli olacak mıdır?

-Görüyorum ki, gırtlağınıza kadar "ekmek-şarap" ayini sözdağarcığı, ya da eğer bu söylenebilirse, konunun "canalıcı noktası" içindesiniz. Belki de burada artık, kendi sergilenme koşullarını bir sunak yerleştirmesi olarak sergileyen *canlı etten* uzakta değiliz. Oyuna biz de dahil olalım. Haydi bulun bakalım, sunu nerede? Nerede sunak? Kurban edilen kim? Ya da, kendini kurbana sunan kim? Kim kimin etini sergiliyor? Bu kadın veya erkek, bir

---

o da bize üretimini, yani "idrar yapma"yı (kirli kopuş; "bağımlı güzellik"?), ve de "ürününü", yani "idrar"ı (saf kopuş; "bağımsız güzellik"? Kant'ın kulakları çınlıyordur) sunuyordu (aynı anda hem "yüce" hem de "aşağılık", tek bir sözcükle "sacer" olan bir sungu). Biliyorum, bu traji-komik ve "post-modern". Ancak neyin 'post'u, neden 'sonra' ? Bütün bunlar bir "gülme krizi"nin eşiğine getirebilir bizi. Daha Lautréamont, *Maldoror*'da belli bir "melankolik gülüş"den söz ediyordu: **"Gülün, ama aynı anda ağlayın da. Eğer gözlerinizle ağlayamıyorsanız, ağzınızla ağlayın [tükürük?]. Bu da mı imkânsız, o halde idrarınızı yapın; ancak sizi uyarıyorum ki, bu kuraklığı gidermek için burada herhangi bir sıvı gereklidir(...)"** (a.g.y.,s.168). [Acaba Lautréamont bu "kuraklık"tan bizim "sepicilik" kültürümüze benzer bir şey mi anlıyordu?]. Lacan'ın da genel olarak "kendini sunma" üzerine belirtmiş olduğu gibi, kadının, veya ("ressam" ile "kadın" figürünün sergi'nin *sunma*'sında birbirine karıştığını düşünürsek) ressam-kadın'ın "kendini sunması" bir dışkı yığınına dönüşür (bkz. *Le Séminaire*, Kitap XI, Paris, Seuil, 1973, s.241). İşte "bağış"ın (veya sunma) "miş gibi"si, karşılığını böyle ödenmiş olarak buluyor, bağış ve karşı-bağış (bu arada, "görünür kılmak" ve "görünürü iade etmek"), "özgür mübadele"de, sonuç olarak sıfır'ı, yani "kokusuz"u vermek üzere böyle dengeleniyordu: Para gibi (*pecunia non olet*), resmin de kokusu yoktur; çünkü ikisi de belli bir "mevcudiyet"in yasını tutarlar. Resim, "vernisaj" adı altında "kutlama"/gerçekleştirme alışkanlığında olduğumuz bir "saf kopuş"un ürünüdür.

"Vernisaj"(vernikleme/açılış kokteyli) sözcüğünün de belirttiği gibi, vernik *sepilemeye*, "içini doldurmaya" yarar. Bu, sanat *haline* gelmenin bedelidir. "Turna kuşu" (*la "grue"*) bunu bilir (hiç yanılmaz, keskin bir *burna* sahiptir! Merdivenleri çıkar) ve açılış/versinaj günü cesedi "kaldırma"ya (*aufheben*) gelir. Demek sanat, en az "üç kuşak turna kuşu" (tercihan yaşlısı) tarafından "kaldırılabilir" olan demektir. O (turna kuşu) karar verebilir; *karar verilemez* olan hakkında karar vermeye, ve de daha korkuncu, reddetmeye muktedirdir ("imgelemin özgür oyunu" ile karıştırılan *"free play"*, "özgürlük" buradadır). Geriye *kalan*'a gelince, değiş-tokuş ayini, yani gözlerin orjisinden sonra silip süprülmelidir [sanatçının bildirdiğine göre, A.K.M.'deki sergide, her sabah sulanıp kokmaya başlayan etler kaldırılıp, yerine yenileri asılmadan önce çevre kokulu bir temizlik maddesiyle sıkıca temizleniyormuş]. Ama, gerçekten orada mıydık? Orji, gerçekten meydana geldi mi? Peki, ondan/kadından geriye ne kaldı? Bir kaç damla(/tad) kan, veya mürekkep dışında ne?

Aynı şekilde, örneğin, "içsel göz" ("üçüncü göz"?, "bir göz olmayan bir göz"? -Luce Irigaray'in "seks"ine atfen-, "yansılanan bir yarık"?) için görünür olan belli bir "duyarlık temeli" (Klossowski),[5] dışsal, fiziki göz için görünmez, ya da hiç olmazsa tümüyle örtük, kılık değiştirmiş olarak kalacaktır. Ve de Heidegger'de alınması gereken bir tavır olarak (*klasik hiyerarşiyi, önceliği varlığa vererek bozan belli bir yükseklik; bu tavır, yüksekliği ötekiye teslim edecek olan Levinas tarafından eleştirilmiş ve dönüştürülmüştür*) yinelenen şu meşhur izlek: "varolan'ın varlığını gelmeye bırakmak", öznenin gözetmesi gereken şu meşhur edilginlik (*ki bu bizi, verili, ve kavrayışında veya nefes kesici/nefes nefese bırakıcı nefesinde kavranılamaz bir bağlamda, "geliyorum" diyen belli bir "inlemenin" işitilmesinin belli bir beklentisini düşlemeye bırakır*) son kertede, etkisiz kalacak, ve de görünürün, *simulacrum*'ların (*söylenmiş ve ilan edilmiş "geliyorum" bağlamında da "simülasyon"dan, yani "-miş gibi yapma"dan söz etmenin yeridir; A.B.D.'deki feminist kitabevlerinin rafları, görünüşe göre, örneğin, "miş gibi yapılmış orgazm" üzerine kitaplarla dolup taşar*) bütün dolayımlarıyla, teslim edilmesi söz konusu olduğunda, en ufak bir seğirtmenin meydana gelmesiyle yok olacaktır. Öyleyse ilk kertede (veya zamanda), *simulacrum*'ların çalışmasını kabullenmekten başka yapacak bir şey yok, ancak ikinci kertede (veya zamanda –tabii eğer zaman varsa–) görünürü görünmeyene iade etmek, ve de görünüre teslim edilmiş olanın yapısını çözerek bütün yolu gerisin geriye (*yani, tersinden – Aşağıya yuvarlanmayı zorunlu kılan şey tırmanmadır: "basamak"lara dikkat etmek gerekir. Bunlar yapıçözümün -ya da Yakup'un- "adım"ları, veya ayak sesleridir. Her "düşme" yankı bırakır, ve her "düşme" ardında –kıyısında,* köşesinde -"açı"-, veya "basamağında" nefesin kesildiği– bir "mezar" bırakır. Açı'nın daima "piramidimsi" yapısı vardır; yani ayırama bırakılmış bir "A") almak gerekecektir; kökenleri (piramidin "merkezi oda"sı; "yarık"; "kıvrım", "dip", "temel"; "daima kendi kendisine eşit, Yaşlı Okyanus: özdeşlik simgesi" –Lautréamont-; "ana", "Khora",vb.) aramak için değil, ancak tam da görünür kılma sürecinin kendisini ("kör nokta"; "mumun dibi",vb) "görünür kılmak" için. Söz konusu edilecek olan, zorunlu bir şiddetle sahiplenip-sahipsizlenme ("incelikli" veya değil, sizin yargınıza kalmış) adını vereceğimiz bir edimdir (dilbilimsel anlamda -"söz edimleri"- olduğu kadar sanatsal, resimsel,vb. anlamda da). Bir anlamda, şiddetle, veya duruma göre, incelikle sahiplenme olarak adlandırılabilecek olan klasik ressamın girişiminin

---

kadından mı doğmuş, bir fücrun mu, yoksa bir saf kopuşun mu meyvesi, ya da dendiği gibi, bir "kızoğlankız" mı? Ve de bu "kopuş"un doğası ne, ve burada kendini sergileyen bir dizi kopuştan uzamda bir aralamadan başka bir şey değilse, başka ne? Çünkü yapıt her zaman bir kesintidir/bir kopuştan kaynaklanır. Ve de kurtuluş nerededir? Yani "saf kopuş"un "sız"ı (*sans*) "sızısı", anlamı (*sens*)...

---

[5] P. Klossowski; *Sade, mon prochain*; Paris, Seuil, 1967, s.18.

ters-yüz edilmesi. Bu noktada, J. M. Pontévia'nın, ressamın girişti̇ği işi harikülâde bir şekilde betimleyen, "Resim, Maske ve Ayna" başlığını taşıyan güzel bir metnini alıntılamamız gerekecek:

> "...ressam, büyük bir yüreklilikle, kendini olabildiğince şeylerin kalbinin attığı yere taşımayı dener. *Deldiği* her görünüşte kendisi de biraz daha *yaralanır*, ancak daha ötelere gitmek için bütün gücünü yeniden toplar".[6]

Her resimde varolan güç ilişkileri ve de şiddet, ressamın resimde (resim olarak) bir bedeni soymaya, yani bir "Nü" resmi yapmaya giriştiği her defasında, billurlaşır. Buradan itibaren, çıplaklık "resmin özel ismi", "simgesi" haline gelir. Bu *soyma* işleminde, ressamlar " 'görünürü'ün derisini yüzerler. Bu şiddetin yöneldiği nesne, deriye yapışmış şu *maske*'den, resmin içindeki veya dışındaki, ve her uzay-zamanda kendilerini tekil bir şekilde tanımlayan çeşitli güç ilişkileri tarafından kazınmış utangaç bir *simulacrum*'dan başka bir şey değildir (*bu "maske"nin, başka bir uzamda, başka bir adı daha vardır: Arapça ve Türkçe'deki "utanma" anlamına gelen "hicâp" sözcüğünün göndermede bulunduğu "örtü". Hicâp, "kökensel" olarak, yani başka bir zamanda, bir "bulut örtüsü" anlamına gelmekteydi*). O halde, bu güçlerin şiddetine maruz kalan ressam, resmin bu klasik zorunluluğuna, yani şu meşhur "bakışın sadakâtine" uymak için, aynı zamanda modeline "ona şiddet uygulamaya devam etse de 'saygı göstermek'"le yükümlüdür. Klasik ressam görünürden koparttıklarını teslim etmek (*restituer*) zorundadır, aynı Pontévia'nın dokunaklı bir şekilde ifade ettiği gibi: "çünkü, kanayan yaraları açık bırakmamak daha doğru olur, ressam bunları, bütün yara izlerini kapatıyormuş gibi bir merhemle sıvar. Ve de çok derin bir şekilde, ressamın usanmak bilmeksizin yapmakta olduğu şey budur: görünürün yaralarını, berelenmelerini onarmak, artık kanamaları dursun ve de hâttâ yüzeyden kaybolsunlar diye onları *yağla ovmak*"[7] (*"**oindre**"; bu fiilin tanrıbilimsel niteliğinin altını çiziyo-*

-Sizi belli bir takım yakıştırmalar, yakınlaştırmalar yapmaktan men'ederim. Haydi, resmin işinin kurtuluşu (selâmet) aramak olduğunu kabul edelim. Ve de zaten ressamın, eskiden büyük ilâhiyatçılar loncasının bir parçası olduğu önceden bilinen bir şeydi. Ve de tam da bu resim, "Boya" adını taşımaya lâyık bu şey, yani "et boyama" işi vücut-bulma öğretisiyle derin bir köken birliği içindedir; ve de resim derin ve kökensel bir biçimde Hıristiyandır, ya da belki de siz, onun özsel bir şekilde "tensel" olduğunu söylemeyi tercih ederdiniz. Ve de iz'i çalışmanın ya da çalıştırmanın öteki yolları, yani Giacometti'nin "dövülmüş köpeği" örneğinde olduğu gibi, etsel-olmayan, iskeletimsi, başka şekilde hayaletimsi yolları, yaraya öteki müdahale biçimleri, yaralanmış harf (yazı) için başkakaygılanma biçimleri, ölü harfe, hâttâ

---

[6] J. M. Pontévia; *Ecrits sur l'art et pensées détachées*; I. cilt, "La peinture, masque et miroir", Bordeaux, William Blake et Co., 1984, s.17.

[7] Pontévia, *a.g.y.*,s.17-8.

ruz: "ölü yıkama" diye bilinen, "mumyalamaktan", "sepicilikten" geçip "kutsal ruhun" bedene girmesini" -extrême onction- *sağlamaya kadar çok geniş antropolojiko-dinsel – şimdi de sanatsal– alanı kapsayan bir etkinlik*). İmdi, modern ressamın görünür kılması gerekeceği şey, artık yalnızca bu "yağ"ın (yağlı boya?) ardında basitçe gizlemiş olduğu şey [bütün bir kültür?] değil, ama kendi girişimi üzerinde etkisini gösteren "arzunun bastırılması"ndaki("saf kopuş" / Etik, ve de hâttâ "sepicilik"[8]) şiddet süreci olacaktır. Etik tarafından çerçevelenmiş resimsel (neden

---

[8] "Sepicilik", "siyasi bir kavram" olarak E. Ayhan tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. Örneğin, ısrarlı "sepici Yahya" (Yahya Kemâl'e ilişkin olarak) yakıştırmalarıyla ("Deniz Kıyısında bir Otağ" şiiri; *Çok Eski Adıyladır*, İst., Adam,1982,s.53). Ayrıca, "Evet Osmanlılarda en gelişmiş zanâatlardan biri sepicilik, deri tabaklama, debbağlıktır. (Bir çeşit mumyalama, iç organlar alınır, tuzlanır, vs...). Neyse, Fatih Sultan Mehmet'in kokup kokmadığını da düşünmek bile bir şey, bir düşünce basamağıdır." Bkz. *Yalnız Kardeşçe*, Eskişehir, Evrim, 1984, s.12. Burada "sepicilik", Padişah'ın ölüm haberini siyasi nedenlerle "erteleme" anlamında. Yani, Frenkçe'de "*raison d'Etat*"; Yahya Kemâl'in ona yönelik utangaç bir "şüphenin" daha ilk basamağında olduğu "devlet sırrı". Ece Ayhan ("külyutmaz"), şunu ekler: "Yahya Kemal bunu düşünürken kendisini *biraz* 'sepici' kılabilseydi iyi olurdu gibime geliyor". Bunun bir anlamı da Y. Kemâl'in, Türk-İslam kültürüne ilişkin spekülasyonlarında, kendini ele verdiği, "açık verdiği", yani ideolojik abartının dozunu kaçırdığı, böylece de "kokmaya" başladığını kendisinin fark edememesi, vb. olabilir.
Her halükârda, "sepicilik", ayağı aksayan, beceriksiz bir *Aufhebung* olarak (ortadan kaldırma, delilleri yok etme, gizleme), ya da Glasnost veya Perestroika'nın tam tersi veya öncesi olarak, yani çoktan "kokusu çıkmış" veya "kokuşmuş" modernlik projesi olarak, yürürlükteki işlerliğin çözümlemelerinde işlemsel bir kavram olarak gelecek vaad ediyor. Ece Ayhan'ca bu kavramı, rahatlıkla J.Baudrillard'ın "sanatın komplosu" kavramıyla ilişkilendirebiliriz. Sanat da "sepici" (vernisaj veya verniklemeden de öte) hale gelmiş, ve de komplosunu, ardında bir 'derin gösterilen' olmadığını, 'anlayacak bir şey' olmadığını (Baudrillard) ancak hâlâ bu "sepicilik" yoluyla gizleyebilmektedir.
Hâlâ "stratejik" (!) bir konu olmayı sürdürebildiğini gördüğümüz, "İstanbul Kanatlarının Altında" adlı belli bir film dolayısıyla geçen yıllarda patlak veren, Fatih'le ilgili değil de, bu kez IV. Murad'la ilgili, ya da genel olarak '700 yıldır sepili ve sepici' "Osmanlı tartışmaları"nı bir yana bırakırsak, bugünün "postmodern" iddialı sanatçıları arasındaki (Esat Tekand ve Halil Altıntepe), belli bir "performans" veya "edimsel eylem" [genç bir sanat öğrencisi olan H.A., belki de sanatla ilgili herkesin çeşitli düzeylerde sorguladığı bir "sergi-durum"a, E.T.'ın "post-modern" bir esinti gereği, N. J. Puik, J. Beuys,vb. gibi 'performans' sanatçılarının, tanımı gereği geçici ve anlık 'malzemeleri'ni, yağlı boya tekniğiyle, klasik bir uslüpla 'ölümsüzlüğe' kavuşturduğu –bizce de ironik ve de önemli- yapıtlarına, kendince, belki de naifliğinin getirdiği bir cüretle (sanatın 'yetenek', 'hüner' veya bir 'maharet' işi değil, ama bir 'cesaret' ve 'duruş', 'tavır', yani siyaset işi olduğu demek, bu binyıl sonunda ya yeterince duyulmadı ya da yeterince özünsenemedi) 'yanıt' verme, açıkça bu tablolar üzerine onların 'tecimsel' değerini görünür kılan bir 'dolar' işareti çizmek suretiyle (veya sadece, E.T.'nin sanat "tekniği" ile bütünüyle uyum içinde, bu kez Breda adında bir sanatçının iş'ini –bir *simulacrum* olarak- yinelemeyle) bir 'performans' gerçekleştirmesi ve/veya (işte bütün anlaşmazlık, kolluk kuvvetlerine kadar yansıyan bir şikayet ve de 'vandalizm' adı verilen dava konusu da bu noktada) 'şiddet uygulaması'] dolayısıyla geçtiğimiz günlerde (Haziran,1999) patlak veren krizin, H. A.'nin "bir turnusol kağıdı" gibi bütün sanat ortamının, basına çeşitli yetkeler tarafından yansıyan beyanatlar aracılığıyla, kendi acı gerçeğini kendi yüzlerine vurmaya, açındırmaya, "iyot gibi açığa çıkarmaya" yaramış şu "eylem"inin de "görünmeye bıraktığı" şu "görünmez" de, öyle anlaşılıyor ki, yine iflâh olmaz ve asırlık bir *sepicilik* karakteridir. Bazı "yetke"lerin (*grue*?) ağzından, şunu da duyduk, veya okuduk: "Canım, H.A., madem bir 'performans' yapacaktı, 'performans' bir 'tiyatro' olduğuna göre [(*sic!*)what is a *performance* or a *happening*?) , bunu E.T. ile anlaşıp bir senaryo dahilinde gerçekleştirseydi bari". İşte budur, 'iğdiş'in ve 'iğdiş

"resmî" diyemiyoruz?) üretimin, gerçeğin kendini açığa vurması (kapama/açma; örtme/ örtüsünü kaldırma -Heidegger) sürecine **sarmalanmış** (*sumploke*) olan saklama/gösterme ediminde bütün bir erotizm gizlidir. Klasik ressamın şiddetle sahiplenme işlemi, modern sanatçıda, gerekli bir *şiddetle sahiplenip-sahipsizlenme*'ye, teslim edilmiş olanın geri iadesine dönüşmelidir.

---

ad'a, ad'ın adına bir "vücut-verme"nin, bir hayat vermenin öteki yolları olduğunu da yadsımamak gerekir. Renk'in ötesi vardır; kuşkusuz "morötesi" veya "kırmızıaltı" gibi şeylerden söz etmiyorum; çünkü bunlar da ancak belli

---

edilmiş', 'öldükten sonra da yaşamaya' devam eden sanatın "performans"tan, "mimesis"ten, "-miş gibi"nin hayata -maâleysef veya iyi ki- basitçe ve zararsızca "eklenmekle" kalmayan şu 'tehlikeli güç'ünden anladıkları. İşte, sanatın "zaten" bir sepicilik olmasının ötesinde, sanatın ölümünden (iç organlarının çıkarılıp tuzlanmasından, ve müzeye, galeriye koyulmasından) *artı-değer* sağlamaya kalkışan sepicilik budur; ve de "Kültür", 'dar kapsamlı' veya 'geniş kapsamlı ekonomiye' itaat eden, *kayba* (*dépense; acte gratuit; don sans raison*) tahammül edemeyen bu sepiciliktir. Şimdi belki, "*simulacrum*"dan (model'i, 'aslı', 'esas gösterilen'i olmadığı bahanesiyle -evet, *simulacrum*'lar "bahane"ler, "ön-metin"lerdir-), haksız yere, 'iğdiş edilmiş' ve "itaat eden' bir şey yapmış olan *belli* bir post-modernliğin şu -önce'yi mi sonra'yı mı ifade eder diye- onca tartışılan "*post*"tan ne anladığı, **ancak neyi anlayabileceği** açığa çıkmış durumda: Bu, bizim çok iyi tanıdığımız bir *post kavgasıymış*, dost ya hû. Yeni öğreniyormuş gibi yapmayalım: "postu kaybetmek/bırakmak/ yere sermek", ve de aynı zamanda "postniş": "post" hep bir makam, işgal edilen dünyevi bir konumdur. 'Geniş kapsamlı iktisada' göre, bazen post daha iyi bulmak, sahiplenmek için de kaybedilir. Bu anlamda, "yatırım iktisadı" bile belli bir riske veya şiddete açık kapı bırakır. Eğer sanat hâlâ, "heykele tükürülmez" fobisi veya putseverliği ötesinde belli bir ahlâki, içtimai ve beşeri bir katkının arayışı içindeyse; bu, risk, tehlike veya şiddet(e maruz kalma) dışında mümkün değildir. Eğer sanat hâlâ, hakikâtin kendisi (ikon, put; gösterenle gösterilenin özdeşleşmesi; böylece de din, devlet, müze veya galerinin güvencesi altına sokulmuş bir şey) değil ama "hakikât etkeni" (*facteur de verité; gerçeğin postacısı*), ya da sadece "etki" (*effet*) ise, dolaşıma sokma riskini aldığı imlerin "babalık veya analık" hakkına sonuna kadar sahiplenemez ("Bismillah tû Hafız Post / İnsanoğlu babasızdır" –E.Ayhan, *Yort Savul*, Adam, 1982, s.30), ancak gönderilerin göçebe yazgı-gönderiselliğini (*destinerrance des envois* –J. Derrida) açmakla yetinebilir.

E. Ayhan, "Şiir ve Kadavra" adlı şiirinde (*Çok Eski Adıyladır*,s.56), "şiirin ve / kadavranın içi açılmamıştır, insanın içi hiç" diye yazar. Yani, 'sepicilik'ten çıkılıp, daha ne epistemolojik ne de "psikolojik" kopuş gerçekleşmiştir. "Kopuş" arzulanır, çeşitli "kılıklara bürünülür"("post" değiştirmek "kopuş" zannedilir), ama kopma cüreti gösterilemez: O halde resmin de ressamın da içi açılmayı bekler. Nice "kuzu postuna bürünmüş kurtlar" kaynaşması çözülsün diye.

Örneğin, "eski-marksist"ler bilirler, B. Brecht, A.B.D.'de girişitiği "Üç kuruşluk opera" adlı film denemesinin uğradığı sansürü ve de bunu izleyen "dava"yı "toplumbilimsel bir deney" (yani, gerçek güç ilişkilerini görünür kılmayı amaçlayan açındırıcı deney) haline getirmesini bilmiştir. "Eski-marksist" olduğu, ve de "tam da bu nedenle" yapıtlarının "tecimsel değerine ilişkin herhangi bir sorgulamaya maruz kalmasının mümkün olmadığı" iddia edilen bir ressamın (E.T.), kendisinin, marksizmin böylesi bir "otomatik kurtuluş" veya "selâmete kavuşma mekanizması" vaad etmediğini bildiğinden kuşkumuz yok.

Keşke, böyle bir "toplumbilimsel deney"in, örneğin burada, Eski Bizans-Yeni İstanbul'da, neredeyse "bilimsel" bir kesinlikle, "resmî görüş" dışında bir resmin varolmasının mümkün olmadığını, imge olarak sadece "ikona"nın, yani dokunulmaz, her türlü sorgulamaya karşı bağışık imge veya hiçbir şeyin olduğunu ispatlaması mümkün olsaydı da biz de önümüzü daha iyi görebilseydik.

Buraya kadar, "yapıçözüm" ediminin de uyandırdığı yananlamı izleyerek, şiddet boyutu çerçevesinde kendimizi sınırlamayı denemiş olsak da, yapıçözümde bulunmak için bambaşka bir yolun daha olduğu da bir gerçektir. Bu, *incelik* veya ayarlı bir dinginlik yoludur. Benzer bir ayırım, Pontévia'nın işaret ettiği gibi, klasik de olsa, zaten resim tarihinde kendini örneklendirir. Ona göre, Picasso, El Greco, Caravaggio, Mikelangelo, Delacroix, Van Gogh gibi ressamlar "şiddet" tarafında, ve de Claude Lorraine, Velasquez, Klee, Degas, Chardin, Piero della Francesca ise, tersine, "incelikli" tarafta yer alacaklardır.[9] Örneğin, eğer bir Caravaggio'nun, yalnızca yapıtlarında değil, ama yaşamında da "her türden şiddet aracılığıyla bunun arayışında olacak kadar, kan ile büyülenmiş olması" söz konusu ise, saray ressamı olan Velasquez'in, daha çok "arzunun bastırılmasının ressamı", "görkemle giydirilmiş, süslü bir dünyayı temsil etmeyi kendine bir görev bilmiş biri"[10] olması söz konusu olacaktır. Her ne kadar, burada kendimizi görünebilir/görünemez alanıyla sınırlasak da, Lautréamont, bu şiddetle sahiplenme ve de onun tersine dönmesi/aşılması işleminin, Edebiyat (dile getirilebilir/dile getirilemez) alanında benzersiz, benzeri bulunamaz bir örneği olarak zikredilmeyi hakediyor. *Maldoror Şarkıları*'nda, kendi özel isminden (Isidore Ducasse) özgürleşmiş olarak, Edebiyat'ı, bazen "Halk Edebiyatı" (belli bir İngiliz "polisiye" roman geleneği) tonunun saptırılmasıyla, ironiyle gülünç duruma düşürmeye varacak kadar, Edebiyat'taki "söylenmemişi" (itiraf edilemeyeni) "söyler" (itiraf eder): İlk satırlardan itibaren, bu arada kendisi de gülünç duruma düşürülen okuyucunun, uzun süre bastırılmış olan istemlerini tatmin etmeye koyulur: "Ey okuyucu, belki de nefreti çağırmamı isterdin, bu yapıtın başlangıcında".[11] Ve de bu istekleri doyurmakta geçikmez; bu, yazının genel olarak yaşam ve de Edebiyat'ın "*grue*"sü ("en yaşlı ve kendi başına avangard'ı oluşturan *grue*", "ve de üç kuşak *grue*'nün de çağdaşı") karşısında giriştiği bir misillemedir. (*Bu "*grue*"nün de en az üç (kuşak) anlamı vardır: 1- öncelikle Lautréamont'un çağdaşı kalem erbâbını, eleştirmenleri, neyin "sanat", "avangard" olduğunu belirleyen otoriteleri,vb. imleyen bir eğretileme olabilir; 2- Monmarthe argosunda bu bir eski-şarkıcı-dansöz-fahişe'yi imler, ve de (örneğin bir*

---

koşullar altında görünmez olan renkler olma özelliğini korurlar. Demek, *kendini* (birden, bir defada, bir fırça darbesinde, tek bir sesle) *vermese* bile, rengin, et'in, ön-metinlerin, simülakrumların, görünürün, hâttâ diyebilirim ki harfin, ve de elbette ad'ın da ötesi vardır. Bu noktada, ötekilerin ve belki de sizin de bir süre yapmayı denediği gibi, susmak, fırçalarını kırmak, kağıtlarını yırtmak, vb. *gerektiği* gibi, ve de görünür'ün *yas*'ında ebediyen uçurumlarda parçalanılamayacağı gibi, bu "gerekir"e de itâat edilemeyeceğine

---

[9] Pontévia, *a.g.y.*, s.24.

[10] *A.g.y.*, s. 22.

[11] Lautréamont; *Les Chants de Maldoror* , Paris, G.F.-Flammarion, 1969, s.46.

*Touluse-Lautrèc'in çevresi kuşatan türden) bütün fahişelerin de genel adı, cins ismi olmuştur. Bunun da ardında, "*grue*"nün, öncelikle, uzun bacaklarıyla ünlü "turna kuşu" anlamına gelmesi yatar. "Turna kuşu"nun bacaklarından birini kıvırıp durması, fahişelerin "bekleme"sine, veya "kan-kan" dansının figürlerine benzer; 3- "*Grue*", "vinç" –"kaldıraç" anlamına gelir. Değerlerin ve de "eteklerin" ("örtü"nün)* Aufhebung*'una (bu da üç anlamında) muktedir; dolayısıyla da "cephe"den dönen, kısa, "cephe" ile "delik" (siper veya mezar; "mezar deliği" ve de "*grue *deliği") arasında bir pazar günü kadar kısa yaşamlarında, pazar aylaklığındaki askerler için "avangard"a (bu da bir "askerlik" terimi: "ileri, öncü birlik" anlamına gelir) muktedir, mekanik ve "kaldırıcı" (bu arada "ölü", "yaşayan ölü"leri de kaldırıcı) bir araçtır*]. Bu "hayvan" (bir "turna kuşu" olarak, neyin "yükseltileceğini", "yüksek" değere sahip olacağını belirleyen yetke), kendi *simulacrum*'larıyla, açıktır ki Lautréamont'un düşmanıdır; kendisi daha farklı ve güvenli bir felsefi yol alırken, Lautréamont büyük riskler alır, Pontévia'nın ressam için söylediği gibi, "delmiş olduğu her görünüşte, kendisi de biraz daha yaralanmış olacaktır".

Maldoror'un bir yerinde, sanki Pontévia'nın betimlemiş olduğu sürecin, bu kez *yazı* evrenine taşınmış olarak ete kemiğe bürünmüş şekliyle karşılaşıyoruz. Bu parça, Fransızca'da yansız, belirsiz bir özneyi ifade eden bir "*on*" ile başlar: "Onbeş gün boyunca tırnaklar uzamaya bırakılmalı. Ah, henüz üst dudağı üzerinde hiçbir şey olmayan bir çocuğu yatağından sertçe çekip çıkarmak ne de tatlıdır"[12] (*pençeli bir "vinç", veya nakil, pastiş, tarz olarak "grue" burada da iş başındadır; ancak daha başka, bizim Enderunlu Fazıl'ı hatırlatan daha "acı" bir "beğeninin" / "tadın" hizmetindedir*). İşte bu başlatıcı tümceyle bir şiddet dalgası da zincirinden boşalır. İçinde bir "gerçek" şiddetin bir "gibi yapma" (*yapıntının -"miş gibi"si*) ile sürekli yer değiştirdiği bir şiddet. Bu, aynı anda hem yazının hem de şiddetin *sahne*sidir: "Gözlerini bağla onun çırpınan etini parçalarken", ve de "bir çığ gibi ondan uzaklaştıktan sonra, yandaki odadan ona koşacak, ve onun imdadına yetişir *gibi yapacaksın* (burada "gibi yapma" değerinin ve de psikanalitik "e/cee" etkisinin altını çiziyoruz). İşte Lautréamont'un, belki de

---

göre, sizin de dediğiniz gibi "bir kadından doğmuş" olanlar, kendilerine bir "nesne", bir "medyum", ya da sizin durumunuzda olduğu gibi bir "kadın", yani kendi görünmez öznelliğinde, görünürü görünmezden kesen "kıvrım"ında en âlâsından bir görünür nesne olan kadın seçerler, ve orada *kendilerinden geçerler*. Kendinden geçme olarak, yas'ın olanaksızlığı veya başarısız yas çalışması olarak şiddet'in kaynaklandığı yer de burası olsa gerek.

---

[12] Lautréamont, *a.g.y.*, s.49 ve dev.

ressamın "modeline saygı duyması" motifinden pek de uzak olmayan, teatral, "gibi yapılan" "imdada yetişmesi". Ve de "yağ", yani, ressamın yağlı boyası da, basitçe, "yazar"ın affedilmeyi dileyen dili olacaktır: "*Affet beni* civan; kemiklerini kıran ve vücudunun çeşitli yerlerinden sarkan etleri yırtan, senin soylu ve kutsal çehrenin önünde bulunan bu kişidir"(a.b.ç.). Yağı sürerek yayan ressamın fırçası ise, burada *dil*'den (iki anlamında da; "edebi dil" ve bir "organ" olarak dil) başka bir şey olmayacaktır: "Şişmiş ve parçalanmış damarlara, onun yuvalarından uğramış gözlerine, gözyaşlarını ve de kanını *yalamaya* koyularak yeniden hayat vereceksin" (a.b.ç.).

Belirsiz bir özneyle başlayan, "sen" öznesinden geçen ve de "ben" öznesiyle tamamlanan bir vahşet anlatısı...Yazar gerçek kimliğini takma bir isim ardına gizleme önlemini almış olsa da, söylem onu ikinci bir defa yansız bir öznenin ("*on*") ardına gizlenmeye zorlar; ancak söylemi aşan bu aşırı vahşette kendini yitirir, ve de "ben", *kendi kaybında*, kendi zararına yeniden ortaya çıkar. Ve de bütün bunlar aynı paragrafta olup biter. Çünkü bütünlüğü içinde metin, söylemsel bir edimin söyleyicileri arasındaki bir söyleşi biçimi üzerine yaslanmaz; "ben", "o", "sen" ve de "yansız özne", J.Kristeva'nın çok yerinde olarak belirttiği gibi, her defasında, basitçe ve nesnel bir biçimde *"bir söylem kertesininin olanaklılığını"*[13] "işaretlemek" için, *öznenin* (burada yazarın) *ikiye bölünme kertelerinde* birbirleriyle karışmaya devam edeceklerdir. Böylece Lautréamont, şiddeti ve de bunun sonucu olan yaraları gizleyerek *ötekinin şiddet yoluyla sahiplenilmesi* dediğimiz bir işlem aracılığıyla basitçe kendi arzusunu yapıta geçirmekle yetinmeyecek, ancak öznenin bu ikiye bölünme kertelerinin çoğulluğunda, metni, yalnızca bir özneye veya reel bir olaya göndermede bulunan her türlü indirgeyici öznellikten sıyırmadan (sahipsizleştirmeden) ve de edebiyattaki dile getirilemez ve temsil edilemezin cisimsiz cismine teslim etmeden önce trajikomik sahnelerde saptırılma, tersine çevirme anlarında (edebi *türlerden* ödünç alınmış olaraktan) sahneye konmuş bir dizi şiddet *simulacrum*'undan başka bir şey orada kendini görünüre sunmasın diye kişiliksiz kılacaktır.

O halde, sözünü ettiğimiz türden bir şiddet ediminin basit bir *yadsıma* ile bir ilgisi olmayacaktır; ancak bu, daha çok, görünür kılma süreci üzerinde etkili olan bütün *arzu* stratejilerinin, ekonomi ve siyasalarının ince bir çetelesi işlemi haline gelecektir. Bizce, böyle yapıta geçirilmiş "yapıçözüm", bütün içereceği

---

-Vücut-bulma öğretisinin, kurban ve kurtuluşun savunmasıyla başlayıp, başka bir geleneği, çizgi'ye başka türlü müdahaleyi imâyla bitirdiniz. Aynı gelenek içinde iki kaynak mı, yoksa aynı kaynak içinde iki gelenek mi söz konusu olan? Tartışmasız bir şekilde bölünmüşüz.* Biraz önce resmi "kökensel olarak Hıristiyan" şeklinde tanımladığınızda sizinle hemfikir olabilir, ve bu tanımı benimseyip, Heidegger'in (kıyasda ölçüyü kaçırmadan), felsefi

---

[13] J. Kristeva; *La révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974,s.321.

şeylerle, aynı zamanda en özgün bir şekilde felsefi bir edim, yani, sanat ve felsefe arasındaki ayrımın berisinde "düşünmeğe en değer" şey haline gelecektir. Çünkü, *görünürün yapıçözümü*, "görünür kılmak istediğimiz şey" (görünmeyen) ve de bize görünür olarak –kimse tarafından– teslim edilmiş şey, başka bir deyişle, bize kendi erimimizdeki (kültürümüzdeki) *simulacrum*'lar dolayımıyla görünür kılma olanağı verilmiş olan şey arasındaki indirgenemez ve her defasında ayrıma bırakan ayırımı saptamaktan (deneyimlemekten) başka bir şey yapmayacaktır. Ancak, ressamın aldığı yolların stratejileri basit veya tek boyutlu değildir. Gizleme ve gösterme oyunu, aynı anda hem erotizmin hem de resmin ilkesini oluşturur. Pontévia'nın da işaret ettiği gibi, "ressam gizlediğini gösterir ve gösterdiğini gizler; gizleyerek gösterir, göstererek gizler. Göstermek, daima aynı zamanda kılık değiştirtmektir. Gösteren edim, bütün göstermediklerini gizleyerek karartır. Ve buna karşılık, gizleme edimi örtüsünü açar, işaret eder".[14] Ve bu yeterince kapsayıcı, ancak kuramsal olarak kalan bu tanımlamaya ilişkin olarak, belli bir tarihi tanıklığa çağırarak şunu da ekleyeceğiz: "bir ayin çanağından (*ostensoir*, ekmek-şarap ayininde kullanılan kap; Latince'de harfiyen "gösterilen", *ostensus* anlamından gelir), veya bir parça ekmeği göstererek "*bu benim bedenim, alın ve yiyin*" diyen İsa'yı yineleyerek ve yine bir "*hostie*"yi göstererek "bu İsa'nın bedenidir" diyen rahibin sesinden daha karanlık-gizleyici/gösterici ne vardır? Ya da daha iyisi, bu kez bir ayin çanağı değil ama (Duchamp tarafından) "Çeşme" diye vaftiz edilecek olan bir pisuvarı göstererek "bu sanattır" diyen modern sanatçının sesinden daha karanlık (ironik, oyuncu, düzenbaz, hilekâr) ne vardır? *Simulacrum*'ların, fetişlerin, mostraların bu gösterici / ucube üretiminde, ilahiyatın ve de sanatsal yaratı ve estetik yargı ikilisinin, orada çözülmek üzere erotizimin temellerinde birbirlerine karıştığı bu yerde, gösterme / gizleme oyunu olduğundan daha da karmaşıklaşır. *Söylenen* ve *söylenmeden kalan*, dile getirilebilir ve dile getirilemez arasındaki incelikli oyun aynı sürecin edebiyattaki aktarımı olacaktır.

---

sözcük dağarcığının hâlâ Hıristiyan ilâhiyatının boyunduruğunda olduğunu, ve de metafiziğin bir defada aşılabilecek bir şey olmadığını tam da bilmecemsi, eksiltili ve de tutumlu bir şekilde imleyebilmek için, "tanrısız" olduğu halde "Hıristiyan bir ilâhiyatçı" olduğunu söylediği gibi, "ben bir Hıristiyan ressamım" diyebilirdim. Çünkü aynı şekilde, resim tarihi de hâlâ aşılamaz olarak duruyor, ve de onun et'i işleyişi, "iskeletimsi" olsun, "etli" olsun, hâlâ aynı tarihin aynı bölünmüşlüğüne kayıtlı. Dolayısıyla, inanıyorum ki geleneğin "çizgileri" veya "simülakrumları"na şiddet uygulamak veya burada kendinden geçmek gelenek içinde kalmanın ötesinde başka bir

---

[14] Pontévia, *a.g.y.*, s.100.

İmdi, Heidegger'den beri örtüsünü açma (*a-letheia*) ve perdeleme oyunu olarak değerlendirilmesine alışık olduğumuz gerçeğin açımlanışının yapısının da buradan itibaren görecelileştirilebilir olup olmadığı sorulabilir. Her örtüsünü açmanın, ayrımı tanımlanamaz ve indirgenemez olarak bırakacak şekilde yeni bir perdeleme oyunu, veya bunun karşıtı, olduğu ileri sürülebilir. Bu bizi yine Derrida tarafından uyarlanmış imlâsıyla "*différance*" (ayıram) kavramına gönderecektir. *Différance*, yalnızca tanımlanamaz ve indirgenemez değil, ama söylenemezdir de (daha, yerleşik *différence* sözcüğünden telâffuzuyla bile ayıredilemezliğiyle söylenemez). Bu konuda Derrida şöyle yazıyordu: "Varlık'ın kendisinden daha 'yaşlı' olaraktan différance'ın dilimizde hiçbir sözcüğü yoktur" (...) "bunun bir *sözcüğü*, öz veya varlık gibi bir sözcüğü yoktur, 'différance' sözcüğü bile bir sözcük, katıksız bir adsal birlik taşıyan birşey değildir, bu çeşitli ikâme (yerine koyma) zincirlerinde durmaksızın dağılmaya uğrar".[15] Yapıçözüm, bir kez daha, belli bir dağılmaya ve her *simulacrum* ardında kılık değiştirmiş, indirgenemez bu ayırama tanıklık etmekten, ve de her defasında tekil bir şekilde icât edilmiş olan *simulacrum*'lar aracılığıyla *benzemezliklerin içselleştirilmesi*[16] stratejilerini saptamaktan başka bir şey yapmayacaktır. Ancak, bu ayıram'ı Heidegger'le beraber varlıkbilimsel olarak tanımlayamayız, çünkü bu bir defaya mahsus olarak tanımlanmış ve durağan bir *Varlık*'a veya bir *Mevcudiyet*'e bağlı (göreli) değildir (açıktır ki, benzerlik ilkesi gibi "benzemezlik" ilkesi de varlıkların kendisinde bulunmaz; ancak kendileri de son kertede *simulacrum*'lar "*simulacrum*-kavramlar"[17] olan bizim kavramlarımızda bulunur), ancak tarihsel hale gelmeksizin, her durumda değişir; çünkü ayıram "gönderilerin göçebe-yazgı gönderiselliği" olması anlamında tarih-aşırıdır, her defasında bir başka etkili ayırım, kısaca *etki* olarak, yinelenir.

---

anlama gelmez.

* Burada veya orada, siz ve benim aramda, ilâhiyat ve felsefe arasında, sanat ve eleştiri, yazı ve imge arasında, kendi ayrımlarının yinelenişi ve birleşme çizgisinde (ya da, "pedagoji" sözcüğünü, aradaki ayrımı göstermek için dönüştürmeme izin verilirse), *sinagoji*sinde bu kopuk kopuk biçem veya biçem olarak kopuş'un kaynaklandığı yer de burası olsa gerek.

---

[15] J. Derrida; *Marges de la philosophie*; Paris, Minuit, 1972, s.28. (Türkçe çev. Ö.Sözer, *La Différance*, Toplumbilim, N.10,1999).

[16] G. Deleuze; *La logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, s.297.

[17] G. Vattimo; *Les aventures de la différence*; Fr. çev.: P. Gabellone, R. Pineri ve J. Rolland; Paris, Minuit, s.157.

XIII. Bölüm

"Suç" ve Ölçülemez Olan

Çağdaş kurumlarda (hukuki, vb.), kurban mantığının uzantısının, gelişiminin, veya genelleşmesinin, kendisinin, aynı anda hem *iz bırakması* hem de *silinmesi* anlamına gelebilecek olan, "kökensel" bir kılık değiştirmesi söz konusu olabilir mi acaba? Burada, kurbanın özellikle adalet ile olan ilişkisi üzerine sorgulamaya girişeceğiz. Ve de Adalet fikri söz konusu edildiğinde, çok eski bir yerine (*allégorie*) olan bir terazi imgesinin yerine geçmiş olabileceği "ölçü" sorunuyla yüzleşmek durumunda kalacağız.

Ancak, yalnızca çağdaş kurumlar değil, her örgütlenme biçimi ölçülebilirlik, belli bir hesap, hesaba gelebilirlik, orantıya, kıyasa sokulabilirlik; *commensurabilité*) fikri üzerinde kendini temellendirdiğine göre, burada (II.Bölüm: Kurbanın Kaldırılması; 1-"Kurbanın mantık ve tutumbiliminin 'iz'inde"),[1] daha baştan, her türlü örgütlenmenin kurbansal olduğu ileri sürülebilir. Her ötekinin tümüyle öteki, ya da her tekilliğin herhangi bir ölçülebilirlik fikri olasılığına bir meydan okuma olarak alındığı yerde, *olanaklı* bir örgütlenme de olmayacaktır. Burada, "olanaksız"a yönelmiş, onun arayışında, onu "kaygı" edinmiş bir "örgüt(süz/len)me" olasılığı dıştalanmamaktadır; bugün, çok çeşitli mecralarda, "*déconstruction*", "yapıçözüm", "yapıbozma", "yapısızlaştırına", "yeniden-yapılanma", "perestroika", "barış ve yeniden uzlaşma", "gel-ecek demokrasi",vb. adlar altında sürdürülen arayışların, "insanlık tarihi"nin büyük bir bölümüne damgasını vurmuş olan "cin kovucu", "ahdedici" (*conjuratif*), ve de kurbansal mantıktan sıyrılabilmeleri ("kovma", "savma" yoluyla değil, ama tam da bu "mantığı" göz önünde bulundurarak) ölçüsünde, "hâl tercümeleri" belki de buralarda bir yerlerdedir. Ve de kurban, zaten tam da, herşeyin tanınabilir ölçü ve

---

[1] Söz konusu olan, elinizdeki metnin alınmış olduğu, 1994 yılında, Paris VIII Universitesi, Felsefe Bölümüne sunulmuş olan, **Exposition Sacrificielle**; *Logiques et économies de l'énonçable et du visible* (Kurbansal Sunu; Dile getirilebilir ve görünebilirin mantık ve tasarrufları) başlıklı yayımlanmamış doktora tezimizdir. Bugün metne çeviri için yeniden eğildiğimizde geliştirmeyi gerekli gördüğümüz bazı noktalar, doğrudan bu kısa alt-bölümdeki düşüncelerle karşı karşıya kalacak olan okuyucunun, bunları tezin bütünlüğündeki temalarla bir ölçüde bağı içinde kavramasını olanaklı kılmak için bir takım açıklamalar, ve bir de bunlara, hiç "hesapta olmayan" (ölçülemez?) "bir perdelik oyun" eklenmiştir.

makamda dolaşıma sokulduğu mübadele akımına artık hiçbir şeyin direnmemesi için, ölçülemez olanı ölçülebilir olana dönüştürme (bugünün gerçekliğinde "konvertibilite", "evrensel eşdeğerlik dizgesi",vb.) işlevini yüklenmiştir. Başka bir deyişle, (geçen yüzyılın "insan"ı betimlemek için kullandığı bu anlamlı deyişle) "örgütlü varlıklar"da kurban ne bir gölge-olay, ne bir "ruhsal ek" ("maneviyat şırınga etmek" gibi; *supplément d'âme*), ne de bir tinsellik gereksinimidir; ama örgütlü olma koşulu ve gerekliliğinin ta kendisidir. Kurbansal örgütlenme, tekilliklerin öteki'ye, dünya'ya kurbansal bir şekilde, kırılganlıkları, yaralanabilirlikleri içinde kendilerini sunmalarına/maruz kalmalarına (*"exposition"* sözcüğünün etkin/edilgin ikili anlamında: Buna, bu ikili anlam arasında askıya alınmayı, terazi imgesinde olduğu gibi salınmayı tam olarak veremese de, belli bir dilsel tutumluluk gereği, tezimizin de başlığını oluşturan *"exposition sacrificielle"* ifadesini karşılamak üzere "kurbansal sunu" adını vereceğiz) bir "düzen"; yaşamsal akımlara, veya arzu'ya bir biçim (hacim) ve bir ağırlık verir; bir başka şekilde söylersek, "akan kanı" kanalize eder, kan dökülmesini önler veya bir tutumbilime bağlar. Örgütlenmeye ilişkin her türlü zorunluluk, daha baştan, tanrıbilimsel temellere dayansın veya laik olsun, Devlet'e ilişkin bir yapının ön-biçimlenişini verir; burada, ölçülemez olan basitçe, iz bırakmadan kaybolmaz, ancak kendisini ölçülebilir olarak değerlendirtmeyi sağladığı (bu şekilde kılık değiştirdiği veya saklandığı –din değiştirmeye zorlanmış İspanyol *marrane*'ı misâli–) oranda dolaşım özgürlüğüne, son yıllarda siyasi ve mikrosiyasi odaklarda yaygınlaşan bir deyişe göre, "görünebilirliğe çıkma" özgürlüğüne –eşcinsel ve islamî hareketler– hak kazanır (*"jouir de"*; bu hukukî terimin aynı zamanda "haz alma" anlamına gelmesi de dikkate değerdir); tabii eğer zaten kendisi daha önceden ölçülebilir olanda erimemişse... Her yasa ölçülebilirlik fikri üzerine kuruludur (tanımsız suç, suç değildir –hukukun adcılığı ve normatif yapısı–), ve böylece de her yasa yasanın çiğnenme, kesintiye uğratılabilme olasılığını açar/başlatır; çünkü ölçülemez olan yasanın gelmesiyle ortadan kaybolmaz. Aziz Pavlus'un büyük bir açıklıkla ifade etmeyi bildiği gibi, "artık yasanın olmadığı yerde, yasa ihlâli (*transgression*) de yoktur"[2]; biz buna, belki "artık arzu da yoktur" diye bir eklemede bulunacağız. Ancak ölçülemez olana gelince daha temkinli olacağız, ve "artık yasanın olmadığı yerde, ölçülemez olanın bilinci de yoktur" demeyeceğiz. Her şeyden önce, ölçülemez olanın açık ve seçik bir şekilde bilince taşınabilir bir şey olmasından daha az kesin hiçbir şey yoktur. Yalnızca yasaya, hukukî veya dinsel kurumlara direnmekle kalmaz, "bilimsel" bilgiye de direnir. Pavlus şöyle de yazıyordu : "yasanın verdiği şey, günahın bilgisidir"[3] Bu, "yasa olmasaydı günah da olmayacaktı; neyin günah olduğunu bilmeyecektik" demeye geldiği kadar, "yasa bize günahı öğretti; yasadan önce masumduk",vb. demeye de gelebilir. Bu ikircikli tutum, "yasa"dan Pavlus'un İsa'nın (yürürlükten) kaldırdığı (sadece "yürürlükten" de değil, ama

[2] Aziz Yuhanna: "Romalılara Mektup"; 4:15; *İncil.*

[3] A.g.y.; 3:20.

belki hegelci anlamda "maddiliğinden" –buradaki bağlamda "normatif" niteliğinden– "yukarıya", tinselliğe de "kaldırdığı" –*Aufhebung*–) *Eşki Ahid*'in "Yasa"sıru anladığını düşünürsek, daha da keskinleşir. Ama, bizim sözünü ettiğimiz ölçülemez olan (böyle bir "fikrimiz" var, ama bundan "söz edilebilir" mi? Bu bir "ad", başka bir adın olumsuzlanmasından türetilmiş bir ad; aynı "sonsuz", "koşul-suz" ve de Felsefe'deki daha nice terim gibi), ancak ve ancak, zorunlu olarak kendine özgü bir ölçülebilirlik fikri tarafından üretilmiş dinsel bir söylem bağlamında "günah" olarak adlandırılabilir/değerlendirilebilir.

Burada adaletin ve de onunla özdeşleşemeden onu temsil etme, ona tanıklık etme işlevini yüklenmiş olan hukuk kurumunun kurban ile olan ilişkisini sorgulamaya söz verdiğimize göre, burada söz konusu edilecek olan "ölçülemez", hukuk veya polis kurumu tarafından indirgendiği terim altında *suç* ("söz edimleri" kuramı açısından, "kullanılma" ve "alıntılanma" ayrımlarının birbirine karışmasının çok kolay olduğu, zor bir sözcük; bu karışma yüzünden de oldukça tasarruflu bir sözcük) olacaktır. Ancak "suç" (burada "tırnak" işareti, orada italik, yazım kuralları tarafından hesaplı bir izlemeye alınmış) ölçülemez olanla özdeş değildir. Eğer "suç" adı verilen *edim*de (bazen bir "söz" de, hatta düşünmeden söylediğimiz "düşünce" de –ama biraz düşünüp söylediğimizde aslında "düşüncenin ifadesi", yazı da– bu kapsama girer; dolayısıyla Oxford'lu filozofların kuramlaştırdığı "söz edimleri" de; ama tarihte ve bugün aksi görülse de, en azından *bu* kuramın kendisinin bu kapsama girdiği *henüz* görülmemiştir; yani, tam bir "Fido"-fido olayı...[4]) ölçülemez bir şey varsa, bu ölçülemez suçun

---

[4] (Bir perdelik oyun: (Özgün adı: *Auseinandersetzung –Tartışma–*)
Yazıdaki bir "söz-merkezcil-köpek" filozofların özenle koyduğu bütün tırnak işaretlerini yiyor (burnu iyi koku alıyor ve hırlıyor). -Onu hâlâ "fido", yani "sadık" olarak adlandırabilir miyiz? –Adı öyleyse, evet. –Peki, ya "Adil Düzen"deki "adil" bir sıfat mı, yoksa bir ad mıdır? –Her zaman ikiden fazla şeyi birbirine karıştırıyorsunuz, özellikle de "üç"ü. –Bundan "Tanrı"yı, mutlak *"tiers"*, *"terstis"*, "şahidi" mi kastediyorsunuz? -Hem "onu", ama daha çok "adını" ve de genel olarak "ad"ı, yani tanıklık; *Bezeugung*, sözcüklerin bir şeye "sadık" tanıklığı söz konusu olduğunda, operasyondan dışlanan, silinen, tanık olarak kabul edilmeyen şu *"Zeug"*ü; yani, bildiğiniz gibi Almanca'da "alet-edevat", "ıvır-zıvır", aynı öteki'nin burada uğraştığı gibi "tırnak", "italik", "ayraç",vb., sayısı sonsuzca uzatılabilecek olan "özsel-ve-sözsel-olmayan" şeyleri, "sadık tanıklığın" *"zeugen"*ine, yani "özü-sözü-bir", "zürriyetiyle", "olduğu-şey-olmaklığıyla", ve de bunu "kendikendisine-doğurmaklığıyla" "kendi-hakikâtine" tanıklık eden şeye indirgenemez olan şeyi kastediyorum. –Siz de birçok şeyi birbirine karıştırıyorsunuz. –"Ben" değil, dil; gördünüz, *Bezeugung* sözcüğünün kendisi... –Ben hiçbir şey görmedim. –Tanıklığımı "yazılı" ve "tekdilli-olmayan" bir uzamda yapmak istiyorum. –İsteğiniz metafiziğimizce kabul edilemez görüldü. –O halde o "çok kötü tadıyla" (*zeug*) *baldıran*... –(*Dış ses: bağrışmalar –Yunanca ve Arapça–*) *"Martyr!"*, "Şehit!"... – Yanılıyorlar; kurban edimi kurban edilmiştir. İçselleştirin kendinizi, yani *suç*unuzu: Bana yanıt verdiniz, sorularımdan sorumlu (*verantwortlich*) tuttunuz kendinizi, demek kendinize de yanıt vermeye muktedirsiniz. Daha baştan beni onaylamamış (*Bezeugung*) olsaydınız, yasaya "kökensel bir evet" (*Zusage*) dememiş olsaydınız, onu bir yanıt, karşılık vermeğe (*ant-worten*), dolayısıyla karşı çıkmaya, ihlâl etmeye de değer görmezdiniz. –Bağlanışım (*engagement*), sizin rehineniz (*otage*) olmamdandır. Sözlerim değil, bıraktığım işaretler teminatımdır (*gage*). –Şimdi suçlu, yani sorumlu (*schuldig*) olduğunuzu biliyorsunuz. Söz"ü (*Wort*), "suç" adını, sorun konusu ederek suçladınız (*accuser*); sözü, adın adını, yalnızca göstermekle (*accuser*) kalmadınız, edimsel olarak kullanarak da suç kapsamını

tanımında göz önünde bulundurulmak şöyle dursun, bir bilgi nesnesi konumuna indirgenebilir bir şey bile değildir. Bu demek değildir ki, bu "indirgeme" yoktur; o birinci dereceden, kurbansal bir devinimi oluşturur, en görünmez, dile getirilemez ve silinmiş olanlarından biridir. Bunu, şimdiden, görünmez, göz önünde bulundurulamaz, hesaba katılamaz, varlığını suçun hukukî-bilgikuramsal tanımına borçlu bir kurban edimi olarak adlandırabiliriz.

Ayrıca, suçu neredeyse "Güzel Sanatlar" düzeyine çıkararak, onu özgün bir varoluş arayışı olarak betimlemek (sanatların çoğunda bu yapılır; edimin kendisi mi, betimlenmesi mi, çıkarılan "fikir" mi "güzel"dir, tartışılır; ama karışma indirgenemez olmaya devam eder) de boşuna olacaktır. Eğer suçta, ölçülebilire indirgenmekte bir rolü olan yasaya bir direnç varsa da, bu direnç, sonuç olarak sınırları çizilmiş, yasaya daha önceden kaydolmuş biçimleri altında basit bir ihlâl haline gelmek için hızla kılık değiştirir. Bu da onun "ceza"sıdır denilebilir; suça verilen *ayrı* bir ceza değil, suçun kendisi –eğer bu söylenebilirse– *kendi* cezasıdır. "Sanatlar"daki ifade biçimlerinde de, belki de "büyüleyici" olan bu karışmadır. Ya da günlük kullanımındaki "kader kurbanı" deyiminin ardında hep böyle bir önsezi vardır. Demek, suç "mimetik olarak" ve de sadece olumsuz biçimde yasayı taklit eder/yineler. Ölçülemez olan belki de varolduğunu hissetmek için, yasanın şiddetine çağrı yapmak, ve bunu gerçekleştirmek için de önce yasayı ihlâl etmiş olma gereksinimi duyar.

Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde, bir yasanın ihlâlini yeni bir yasanın ortaya konmasından ayıran çok ince bir ayrım olduğunu belirtir. Ya da daha kesin olarak, "evrensel olarak olgusal (*wirklich*) bir gerçeklikle karşıtlaşmak"tan söz eder:

> " – bu karşıtlaşma, bireyin bu gerçekliği yalnızca tikel olarak ortadan kaldırdığında *suç* biçimini alır, evrensel olarak ve herkes için kaldırdığında ise mevcut olanların yerine başka bir dünyayı, başka bir hukuğu, bir başka yasayı, başka adetleri ortaya koymuş olur."[5]

---

genişlettiniz. Böylece belki de suçu görecelileştirmeyi, tanımını, dolayısıyla da takip edilmesini olanaksızlaştırmayı umuyordunuz. Şimdi, perdeyi kaldırıp ortaya çıkın ve suçunuzu itiraf edin (*accusez-vous*). Son söz'ünüz var mı? –(*Perde kalkmaz*) Hayır, "son söz"ü her zaman öteki söyler; öteki'nin tükendiği yerde... –Görüyorsunuz ya; yanıtınız "evet"miş. –Belki de aynı dili konuştuğumuz için anlaşamıyoruz; yani konumlarımızın biribirine göre ötekiliği aynı'nın dili tarafından yönlendiriliyor olabilir. –"Aynı dili" mi? *Hangi* "aynı dili"?... –Bütün konuşma, tartışma dili aynı'nın dilidir; yani birbirlerine göre ayrı olan iki aynı'nın dili. Ayıram'ı (*différAnce*) konuşamayız, ancak belki öteki'ne rehine bırakabiliriz. –"A"h! Bir "mezar" olayı yani... –Evet ama, artık "dünyaya kazık kakan" bir Mısır piramidi, muzaffer bir kumandanın diktiği bir "kazık" değil, sizin de güzelce ifade ettiğiniz gibi bir "A"h", ya da yine zorunlu olarak, telaffuzumu bağışlayın, yazayım, şu Almanca'daki "*Asche*", yani kül... Telaffuz edilemez, dile getirilemez "küller", "savrulan küller", tanıklık edemeyecek küller... –Ah, yine hayaletlerden söz etmeye başladınız. –Belki de olmayan bir "*Mezardan bir Sedâ*". –Biliyorsunuz Mezar-ı Şerif'in, Kudüs'ün fethi gibi, "mezarın fethi" için savaşılmıştır hep; hep "mezar başında" barışmak, uzlaşmak için savaş yapılır. Elde var sıfır. –Küller yalnızca dağılır, ele geçirilemez, *ölçülemez*.)

[5] G. W. F. Hegel: *La Phénoménologie de l'Esprit*; Cilt-I; çev. Jean Hyppolite; Aubier-Montagne; Paris, 1941; ss.262-253 (a.b.ç.).

Hegel'in bu bölümde incelediği an, "psikolojik gözlem" anı (ya da daha açık bir deyişle, henüz sadece "psikolojik" ve de "gözlem" düzeyinde kalan, yani hegelci görüngede aşılması gereken bir an, uğrak, *moment*) olsa da, "tikel olarak" ile "evrensel (tümel) olarak" arasındaki kuramsal ve diyalektik olarak kalan ayrım yine de özsel bir biçimde "hegelci" ayrımlara kayıtlıdır. Hegelci veya kurumsal bakış açısından "tikel" bir an olarak "ortadan kaldırılması" gereken şey "suç"tur. "Suçta yasayla karşıtlaşmış olan olgusal (*wirklich;* "etkisel", "etkide bulunan" diye de çevirebilirdik; bu "*wirklich*" her türlü "söz edimleri"ni, "edimselliği", "...miş gibi" (*als ob*) olsa da bir "etki"de bulunan -şüphesiz "psikolojik etki" de buna dahildir; "psikolojik gözlem" zorunlu kılıyor- her türlü edimselliğin amansız gücünü "suç kapsamına" alacak denli engindir) gerçekliği yasayla yeniden uzlaştırma (*réconcilier*)" görevini üslenecek olan –"etkili bir şekilde reel"– "cezâ"dır. Bu "uzlaşma"nın söz konusu edildiği kısmı alıntılayalım:

> "(...) içeriği açısından ele alındığında suç kendi düşünümünü (*reflexion*) kendinde, veya kendi karşıtını [*inversion;* tersine dönmüş halini] *etkili bir şekilde reel* (*effectivement réel*) olan cezâda barındırır; bu cezâ, suçta yasayla karşıtlaşmış olan olgusal gerçeklik ile yasanın yeniden uzlaştırılmasını sağlar."[6]

Hegel, suçun, yasanın ve de cezânın diyalektiğini, öyle bir otomatizm içinde betimler ki, suç, daha baştan suç'un "kendinde"sini içinde barındıran cezâ'nın basit bir "tersine çevrilmesine" dönüşür. Hukukî olarak "suç" adı altında toplanılan "edim"lerin dışsallığını asla hesaba katmaz. "Suç"tan söz ettiği zaman, suçun "içeriği", herşeyden önce "ne oldu?" sorusunu ortadan kaldıran bir suç "anlatısı"na indirgeniverir. Belki, aynı M. Foucault'nun "Kliniğin Doğuşu"nda[7] çözümlemiş olduğu, teşhisi önceleyen semptomların kendi aralarında gruplanmasından oluşan "hastalık tabloları" ile "hastalık" adı verilen şu karanlık şeyin arasında, "keyfi" değil ama, son derece "tarihsel", "epistemik" bir bağdan başka bir şey olmaması gibi. Bir insan ediminin ölçülemezliği, her şeyi ölçülebilir –*yargılanabilir*– kılma telaşındaki kurumsal bir adcılığa teslim edilir.

Hegelci çözümleme, bir kere daha, yalnızca yargılayabilmek için değil, ama "hakikâti" veya "şeylerin" kavramsal değerlerini bulmaya çalışan bir tasarım içinde felsefi olarak "örgütlenebilmek" için de ölçülemez olandan yüz çevirmek gerektiği şeklindeki kuralı olumlamış olur.

Yasayı ihlâl ederek olgusal gerçeklikle "tikel olarak" karşıtlaşan biri, demek, karşıtlaşmış olduğu ölçülebilirlik kurallarını değiştirmeyi başaramadan, cezâ'da "güncelleşen" yasa ile hemen yeniden uzlaşmak zorunda kalacaktır. Ve de bu gerçeklikle "evrensel bir şekilde" karşıtlaşan biri ise yeni bir yasayı açmayı veya başlatmayı (buradan "icadî", "yeni" olarak kabul edilme, benimsenme, tanımca görme koşullarının bu "evrensel tavra", daha doğrusu daha önceden verili "ev-

---

[6] A.g.y.; s.134

[7] M. Foucault; *Naissance de la Clinique* (*Une archéologie du regard médical*); P.U.F., Paris, 1963.

rensellik" veya "evrensel yinelenebilirlik" koşullarını yerine getirmeye, yani belli bir "itaat" veya "uylaşım", "ön-uzlaşım" içinde olma zorunluluğuna bağlı olduğu taslak halinde ortaya çıkmaktadır) başarabilecektir. Peki o halde, bir örgütlenmenin içine, içeriğinin veya biçiminin ancak ve ancak tanımlanamaz olarak kalabildiği (ve de kalması gerektiği) bir ölçülemezlik fikrini sokmayı deneyecek birisinin durumu ne olacaktır? Bir örgütlenme içine ölçülemezlik fikrini her dahil etme girişimi ancak ve ancak bu örgütlenmenin çözülmesine yönelebilecektir.

Böyle bir örgüt-süzleşme, toplumsal düzeyde, kendine erek olarak, (cumhuriyetçi "eşitlik" fikrine de indirgenmeyen) belli bir ölçülebilirlik rejiminin kefilleri olma durumunda olan yasaların kılık değiştirmiş ve kılık değiştirten kurbanının sona erdirilmesini koyabilir. Ancak ölçülemeze bir "fikir" veya bir "erek" olarak sahip olmak mümkün müdür? Sahip olunduğunda bu hâlâ, *ratio*'nun – yani eski romalı askerlerin belli bir "tayın" paylaşımı– alanında, ya da ereğin "bilinç" uzamında "ölçülemez" niteliğini koruyacak mıdır? Ya da "ölçülemez 'çok küçük' olduğu için mi, yoksa 'çok büyük' olduğu için mi ölçülemez?" şeklinde bir sorunun anlamı var mıdır? Buradaki "ölçülemez" bir "fazla", bir "artık" mıdır, yoksa öncesiz sonrasız bir "eksik", bir "mahrumiyet" midir? Antropoloji, Etnoloji'den İktisada, Kriminoloji'den Psikanaliz'e, Toplumbilim'den Aşk'a, Metafiziğe, İlahiyât'a kadar araştırılması gereken bir konu. Ama ya bütün bu disiplinlerin "ölçüsünün", "çerçevesinin" dışına taşan, iç ve dış, içkin ve aşkın, vb. ayrımının berisinde ve ötesinde "ayıram"ın (*différance*) ta kendisini oluşturuyorsa bunun bir "dili", "sesi", *logos*'u, bir "bilim"i olabilir mi? Ölçü'yü veren (büyük harfle) Ölçü'nün "defosunda" ("*au défaut de...*" deyiminin ikili anlamında; "yokluğunda"/"kusurlu olduğunda") ortaya çıkan bir kaygı, bir beklenti olabilir belki... Onu bir ereğe veya fikre indirgeme, belli bir devrimci tasarı (*pro-jet*) ile özdeşleşerek, görünüşe göre, (kısa bir istikrarsızlık döneminden sonra) "kan akışı"nın yönünü değiştirmekten başka bir şey başaramamıştır bugüne kadar. Yine de pro-je kavramının bugünkü kullanımının yapıçözümü yapıldığı takdirde, yeni bir beklenti ufkunun ortaya çıkışı umut edilebilir. Kurban mantığına gelince o da devrimci tasarıda eksik değildir. Bir devrimdeki bir "kan gölü" her türlü kurbanı sona erdirme iddiasında olan *nihai* bir kurbana benzetilebilir. Ancak, her türlü kurbanın "ayinsel kurban edilmesi" olarak kısa bir süre parladıktan sonra, kendini, kanı yeniden aynı ölçülebilirlik fikrinin (aynı'nın alanının) bu kez "farklı" kurallarına göre pompalayan veya önünü kesen (kanalize eden) bir örgütlenişine indirgere benzer.

Ancak, yapısı gereği teatral, ayinsel, veya arındırıcı (*cathartique*) olan bir devrim, bir kurban sahnesi gibi, belli bir kurban fikrinin bir "yapıçözüm" sahnesi olarak da oynanabilir. Bununla birlikte, bütün örgütlü varlıklarda kö klü bir yer işgal eden kurbanın *anlamını* (belki de *thesis*'in, *Setzung*'un, bütün sunu'nun, tematisazyonun olduğu kadar anlamın kendisinin de kurbansal olduğunu) ender olarak mesafeli bir şekilde ortaya serebilir. Aksine, kurbanın bu

anlamından, en azından muhtaç olduğu kahramanlıklar için, hesapsızca faydalanır.

"Ek"

Burada, bundan beş yıl önce tamamlanmış bir tezin, bugün niçin birçok bölümü arasından özellikle ve öncelikle bu bölümünün bir çevirisini yayına sunmaya karar verdiğimizi, ve de bu "eklemeler"in, özellikle de şu "bir perdelik oyun"u niçin oraya iliştirmek durumunda kaldığımızın hesabını vermeye çalışacağız (verebilecek miyiz?). Bilindiği gibi, "hocam" (kendisi büyük bir olasılıkla bu nitelemeyi geri çevirecektir; çünkü "öğrencileri" değil bir "*publique*"i olduğunu söylüyor) Jacques Derrida, İstanbul'da, 8 haziran 1999'da Boğaziçi Üniversitesi'nde, ve de 10 haziranda ise özel bir kurumda (*"To forgive the unforgiven"*; "Affedilemez olanı affetmek" adlı) iki konferans verdi.

Bunlardan " *'Profession of faith' of a professor*" (bu garip bir şekilde "bir profesörün 'inanç mesleği'" olarak çevrilmiştir; daha çok, "bir profesörün 'itirafı'" denilebilirdi) başlığını taşıyan ilki, kabaca, bir "bilimsel", "felsefi" alanda bu disiplinin sınırlarıyla, belli bir "eğitim-öğretim" geleneği çerçevesiyle bağlanmış bir "hoca"nın (*professor*), "icadi", "yeni", bu disiplinin icra koşullarının öngörmediği, "**koşulsuz**", "beklenmedik", vb. bir sözü, edimi, vb. bu "kurumu" ve onun "taleplerini" kesintiye uğratmadan nasıl ortaya koyabileceği (*professer/confesser*), bunun "olanaklı" olup olmaması ile ilgiliydi. Ve de bu "öğretimsel" süreçte, "betimsel", "saptayıcı" düzeyde kalmanın kolaylığı yanısıra, bunlardan neredeyse ayırdedilemeyecek "ikinci" (gerçekte, "etki olarak", *"en effet"*, böyle bir "birincil"/ "ikincil" ayrımından söz etmek bazı "söz edimleri" kuramcılarına karşın, Derrida için olanaksız gözüküyor) bir düzeyin, yani "edimselliğin" ve onun "gücünün", bir "...miş gibi"nin (*"as if"*; *"comme si"*, *"als ob"*) yapısının bütün koşulları, öngörülemeyen, belki hesaplanamaz, *"ölçülemez"* bir mantıkla alt-üst etme olasılığı tartışılıyordu. Yani, bir bakıma Derrida'nın daha önce *"Psyche, Ötekinin İcadı"* adlı makalesinde (çevirisi için, bkz., *Toplumbilim*; N.10; 1999) ele aldığı konuların, özelde "hocalık" mesleğinde yeniden sınanmasını içeriyordu. Derrida, konferansı sırasında, bir ara, bütün bir "edimselliğin gücü" tartışmasından sonra, "görüyorsunuz, hiçbir şey itiraf etmedim (*confesser*)" dedi. Bu, "betimleme", "saptama" düzeyinde kaldım, hiçbir edimsel söz "oyununa", koşulların kesintisine gitme*dim*,vb. bir anlama gelmiyor. Bir yandan, "edimselliğin" veya "-miş gibi"nin gücünün, mevcudiyetin ve bilincin apaçıklığına indirgenebilir bir şey olmadığını; başka bir deyişle, her defasında "saptanabilir", "ölçülebilir" olmadığını demeye geliyor olabilir; öte yandan da "koşulları kesintiye uğratacağı" varsayılan "itirafın" veya "icadî tutumun" aslında "koşulların" bir yeniden düzenlemesiyle (yeniden-örgütlenmesi; örgüt(süz/lü)leşmesi), "koşulsuzun" (biz buna yukarda, kendi metnimizde "ölçülemez" demiştik) taleplerinin (ayrımına varılmadan) yerine getirilmesi an-

lamına geliyor da olabilir. Herhalükârda bir "*faith*", ("iman"; "*à ma foi*": "bence") ve bunun "ifşa"sı, ve de burada bir "-miş gibi" yapmanın konumu sorunsalı açılıyordu ("İman" sorunu için, Derrida'nın "*İman ve Bilgi, Basit aklın sınırlarında 'din'in iki kaynağı*"; ve de "-miş gibi" sorunu için "*Ekonomimesis*" adlı makalelerinin çevirilerine bakılabilir. Bkz. *Toplumbilim*, a.g.y.).

Bu noktadan, "hiçbir şeyi itiraf etmedim" noktasından itibaren Derrida'ya, soru hakkını kullanarak, 1993-94 yıllarında "*La question de responsabilité: secret, témoignage*" (Sorumluluk sorunu: giz, tanıklık) başlıklı E.H.E.S.S., Paris seminerlerinden birinde, biz "kamu"ya aktarmış olduğu bir "itirafı", tam da bu "miş gibi"nin yapısıyla ilişkili olmasıyla ve de "edimselliğin korkunç gücünü", "hukuğu", bir yazınsal eserin "mahkemece yasaklanmasını", bir "hoca"nın "yükümlülükleri"ni, ve de Derrida'nın ta kendisinin mahkemeye "tanık olarak" çağrılmasını içerdiğinden, ona yıllar sonra, konuyla yakın ilişkisi, çözümlemeyi gerektiren birçok sorunu içerdiğinden bir "sorun" ve bir "örnek" olarak yeniden, "kamu" önünde aktardım. Tanıklık kısaca şöyle: 1970'li yıllarda Derrida'nın bir dostu, yazdığı "ahlakî açıdan sakıncalı bulunan" bir edebi eseri dolayısıyla mahkemeye düşmüştür. Ve de Derrida "tanık" (der *Zeuge*) konumunda *dinlenmek* istenmektedir. Derrida, mahkemeye hazırladığı bir metinle gelmiştir; yani bir "araç", bir "*das Zeug*". Yargıç çağırdığında, metni okuyacak olur. Yargıç hemen durdurur. Hukuk, yazılı, yazıdan geçen bir tanıklığı (*Bezeugung*) kabul etmemektedir. Kurallara veya temayüllere göre, "görgü şahidi", veya "kulak misafiri" olunabilmekte, ama eninde sonunda bir "kurmaca", bir "pharmakon", bir "doğa-aldatan", "ikinci bir doğa", bir "-miş gibi" ile, bir metinle (bu, örneğin "tele-kulak-misafiri" olmaktan, arada yine bir "araç" olmakla birlikte, çok farklı bir "öznellik" konumunu işgal etmektedir; bir "fotoğraf", bir "kaset",vb. "tanık" değil, "ip ucu", "delil" gibi, "kanıt" konumunu ancak yorum, yargı, yani muhakeme işlemi sonucunda kazanan sözde "nesnel" şeylerdir) tanık kürsüsünde yargıç karşısına çıkılamamaktadır.

Artık, "yazı peygamberi" "savunmasız" kalmıştır. Yargıç, "kimlik tespiti"nden sonra, belli bir edayla, "demek profesörsünüz", der (Fransızca'da "lise hocası" anlamına da gelir; ayrıca Fransız yargıç bu dildeki yaşayan en önemli filozofu tanımamaktadır), "peki siz böyle bir eseri derslerinizde okutabilir misiniz?" diye sorar "savunmasız kalan" Derrida'ya. Derrida müşkül bir durumdadır; böyle bir metni seminerlerinde çözümlemenin ne denli olanaksız olduğunu içten içe bilmektedir. Ancak, öte yandan, S.Rushdi, T.Nasren,vb. yazarlar konusunda da aldığı tavırları bildiğimiz, (ve yaklaşık bir ifadeyle) "edebiyatı istisnasız herşeyin yazılabileceği; ve de herşeyin yazılmasından sonra hâlâ geride yazılmayı bekleyen" olarak tanımlamış bir Derrida, duraksamadan "evet" diye yanıt verir. Ama "yalan söylediğini" ("itiraf" da burada) bilmektedir. Yıllar sonra, işte bütün bunları naklettiği, bu "tanıklık sorunsalı", "yalan tanıklık" seminerinde, bize bu metinden bir parça okumalı ve çözümlemelidir: Yoksa, Kant'ın "koşulsuz buyruğunu" hiçe saymış, toplumu artık olanaksız kılacak

"yalan" ve "yalancı şahitlik" içinde kalmış olacaktır. Ama, metnin önünde, "miş gibi"nin, "edimselliğin", "edebiyatın" amansız gücü onu beklemektedir. Sonunda, onlarca kişinin önünde, bu "gücün" kasıp kavurduğu şu "okuma" yapılır. Eğitim-öğretim koşulları (İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin "eğitim" bölümüne bakınız) kesintiye uğramış, ama "toplum olanağını kesintiye uğratacak" olan "yalan", "miş gibi"nin gücüyle aşılmıştır *(aşılmış mıdır?)*.

Bir tümcenin bir tek esas fiili olur ve o da tek bir zaman kipinde çekilir der, dilbilgisi, ve de edebiyat *"apprenti"*leri. Ece Ayhan tümceleri (ya da dizeleri) buna karşıt tipik bir örnektir. Örneğin şu dize: "Şiir, şiirde kalmaz efendiler! Kalmamıştır da" (*Son Şiirler;* Y.K.Y.,1993;s.13). "Miş gibi"nin kesinlikten yoksun, ama amansız yapısı... "Şiirin şiirde kalmadığını" o gün bugün "efendiler" de anlamıştır zaten. Yoksa niye, şiir, roman, deneme, röportaj,vb. "tehlikeli ek"lerle veya "ikâme"lerle uğraşanlar, "şiir yazanlar" ve bunu "okuyanlar" kovuşturmaya uğrasınlar ki. Bu açıklamalardan sonra belki, "tez" yazım kural ve koşullarını "kesintiye uğratmasın" diye zamanında cüret edemediğimiz, şimdi ise "ek" olarak sunduğumuz *"Bir perdelik oyun: Tartışma"* adlı "dipnot"un işlevi, neyi kesintiye uğrattığı, ve kendi kurallılığı içinde sürmesine bıraktığı daha iyi anlaşılmış olabilir.

"Evet, dipnotta bir *oyun* var", ve de "bir perdelik", "perdelik" mi, yani "örtü", peki "perde ne zaman açılıyor?" Perde açılmaz; "sır verilir, ama *giz* açılmaz", siz hiç birini "sana bir giz vereyim mi?" derken duydunuz mu? Ama tanıklık edilebilir, Metafiziğin veya Hukuk Metafiziğinin (yani, "Positif Hukuk") istediği gibi "sözle", "şifahen" değil, ama yazıyla, daha doğrusu, yazıda...

"Perde"nin, "sahne"nin aslında ne demeye geldiğini çok iyi biliyor olmamız gereken bir kültürden geliyor olduğumuza göre, "perde"nin koşullarına uyarak, perdeden ayrılınması gerektiği gibi ayrılalım, yani "iyi gölgeler" gibi, "kötü hayaletleri" daha baştan başımızdan savmadan, bol bol tartıştırıp konuşturduktan sonra : *Hata ettikse affola!...*

XIV. Bölüm

Düşünce ve Teşekkür
(*Alphonso Lingis'in "Sağlığı"*)

Alphonso Lingis'in "*Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*"[1] kitabını büyük bir coşku ve aynı zamanda derin bir hüzünle nereden geldiği belirsiz olan, ancak sözcüklerde yayılan bir hüzünle okudum. Şüphesiz güçlü, son derece içten, cömert, bir o kadar da anlatımının berraklığıyla çarpan bir kitap. Levinas'ın felsefesiyle o denli bütünleşmiş, onu o derece özümsemiş ki artık onu alıntılama gereksinimi bile duymayan, bunun belki artık olanaksız hale geldiği bir yazı anı. Doğrudan adını anmasa da, Deleuze etkisi, belki örtük bir diyalog, özellikle "yüz" temasının işlendiği "Yüzler, putlar, fetişler" bölümünde kendini hissettiriyor. Nietzsche etkisi ise, adını anmasının (51, 52 ve 59. sayfalar) çok ötesinde, özellikle de "olumlama", yaşamın evetlenmesi düzeyinde, kin duygusundan uzaklaşma, "Sağlık" kavramını bir kavram olmaktan çok ötelerde, bilimsel, "bilişsel" bakış açısına da indirgenemeyen biofizyolojik düzeyde (örneğin Nietzsche için de Buda bir filozof değil, yalvaç değil, ama "derin bir fizyolog"du –Bkz. *Ecce Homo*) ve edimsel söz düzeyinde konulaştırılmasıyla kendini gösteriyor.

Bunca "ölüm", "hasta yatağı", "yaranabilirlik", "ötekinin yardımına muhtaç olma", "işkence" vb. gibi konuların işlendiği bu kitaptan paradoksal bir biçimde "sağlık" fışkırıyor; garip bir yazgı. Kitabın ilk cümlelerinden biri şöyle başlıyor: "... yaşayanların ölmekte olanlara eşlik etmesi zorunluluğu hakkında düşünecek uzun saatlerim oldu hastanede" (s. 7). Hayır, palyatif tedavilerdeki son gelişmeler için bir el kitabı değil bu. Ama niye olmasın, böyle de okunabilir. Burada söz konusu olan ortaklıklar, bu görünmez ve önceden kestirilemez, olası gözükmeyen "cemaatler", hep anlık, geçici olarak yatıştırıcı nitelikte. Bunun ötesinde, tözsel, kan bağıyla oluşan, ya da Freud'un çözümlediği anlamda bir ilk, başlatıcı suça (baba, ya da Kral katli/yüceleştirmesi) dayanan, böylece de

[1] Ayrıntı Yay. çev.: Tuncay Birkan; 1997, (metindeki sayfa numaları bu basıma gönderme yapmaktadır).

kendinde aşkın ya da yarı aşkın bir idealleştirmeye giden ("Millet" öznesi) cemaatler yok burada.

"Garip bir yazgı" demiştim, düşüncenin yazgısı: Garip, çünkü Nietzsche'ninkiyle garip bir kesişme içinde. Nietzsche, *Ecce Homo*'da itiraf ettiğine göre, düşüncesindeki büyük "sağlığı" ancak bedensel olarak en güçsüz, hasta düştüğü bir dönemde geliştirmiştir. Ve bu, Nietzsche'nin en çok sakındığı şekilde, zayıfların ya da zayıf düşenlerin içine düştüğü kin, nefret duygularıyla, kendilerine telafi edici nitelikte sözde bir soyut sağlık bularak gerçekleşmemiştir. Yine de bu önermeden şüphe duyulabilir, kuşkulanılabilir. Nietzsche'nin sağlığı, düşüncesindeki cömert bir olumlama olarak kendisini gösterdiği halde, saldırganlık ve şiddete de yabancı değildir. Kendine yapılan (düşünsel) bir saldırıyı minnettarlıkla karşılarken, kendi saldırılarının da (Wagner'e, örneğin) minnettarlıkla karşılanmasını bekler. Alphonso Lingis'te bu, bu tür bir cüretkârlığa varmadığı halde, o, kişinin ötekine kendinin olumlanması için değil ama tartışma konusu yapılması ve böylelikle de her an yara alma olanağını barındırarak gittiğini, ötekine ancak böyle gidilebildiğini bilir: "Bir başkasıyla konuşmaya girmek, kendi silahlarını ve savunma düzeneklerini bir yere bırakmak; kendi mevzilerinin kapılarını sonuna kadar açmak; kendini ötekine, yabancı olana açmak ve kendini sürprizlere, karşı çıkışlara ve ithamlara açık tutmaktır." (s. 81)

Bu "yaralanabilirlik"ten, bu neredeyse tam teslimiyetten, bu edilgenlikten, "hür dünya düzeninin" vebadan kaçar gibi kaçtığı ve saldırganlığa, rekabete ya da daha olmazsa, en iyisinden "beraber iş yapmaya", "ortaklıklar", sınırlı sorumlu anonim ortaklıklar kurup iş çevirmeye, kısacası birlikte üretip, pazarlayıp satıp tüketmeye sığındığı, mevzilendiği tartışılmaz bir gerçekten, burada nasıl bir "sağlık" bulunabileceğinden de kuşku duyulabilir. Yoksa bu sözünü ettiğimiz "hür dünya" mevzileri, içlerini kemiren büyük bir endişeye, boşluğa, anonimliğin hiçliğine karşı geliştirilmiş, yani içlerini kemiren büyük bir "uygarlıktaki hastalığa" karşı geliştirilmiş telafi mekanizmaları, bir zehir de olabilen panzehirler (*pharmakon*) olmasın...

İlişkisiz İlişki

Alphonso Lingis, kitabının başında anımsatıp geçtiği, bu kendi "hasta yatağı" deneyimine son bölümde ("*Ölüm Ortaklığı*") tekrar döner: "Hindistan'ın güneyindeki Mahabalipuram'da, haftalardır hasta yattığım bir kulübede bir gece, günlerce süren o hummalı baygınlıktan uyandığımda..." (s. 137). Onu Nepal'li, kumlardan başka evi olmayan biri, hem de dilini anlamadığı biri, Muson denizi üzerinde uzun ve tehlikeli bir yolculuktan sonra hastaneye ulaştırır: "Bir balıkçı iskelesinde kanodan indikten sonra beni önce bir faytona, sonra da Madras'a giden bir otobüse bindirdi ve tek söz etmeden, bana bir kez olsun bakmadan or-

tadan kayboldu. Kumlardan başka bir adresi yoktu tabii ki; onu bir daha hiç göremeyecektim." (s. 138). Ama asla kopmayacak, dağılmayacak, ama bir daha da oluşmayacak, yeniden toplanamayacak, belki de hiç oluşmamış (söz yok, bakış yok, yalnızca eşlik etme var) bir cemaat, bir ortaklık kurulmuştur.

Lingis, o büyük "sağlığı" bulmuştur, elemanların, unsurların sağlığını, Deleuze'ün Tournier'nin "Cuma"[2] romanı için dediği şeyi: Öteki artık bu sağlığı kendine kapamayacak -Nepal'li yaptığı iyiliğin karşılığını, bir söz, bakış mübadelesiyle olsun alamayacak- bu sağlık unsurların, gecenin, ışığın, toprağın, havanın sağlığıyla eşit düzeyde Nietzsche'ci büyük döngünün sağlığına karışıp onlarla, onların anonimliğinde dans edecektir. Ama Lingis, yaşadığı ve bu kitapta andığı daha bir çok tekil deneyimi, nasıl anında yaşarken (mevcudiyetin şimdiliği içinde) anlamadı, sonradan bir "neden bulma" epistemolojisi içinde, Kant'tan Husserl'e (s. 12-29) Batı Felsefe geleneğine başvurduysa, ancak yine de Rasyonel cemaatin bütün rasyonelleştirici gevezeliklerini ürettiği yerin berisinde, daha kökensel bir deneyime, algıyı ve söylenen'i önceleyen bir bölgeye (yüz ve söyleme), daha önce Levinas'ın Husserl'in fenomenolojisinin eleştirisinden çıkardığı bir alana başvurmak zorunda kaldıysa, bu Nepal'liyle kurmuş olabileceği bu ortaklıktan itibaren söz üretmeyi de neredeyse "yakışıksız" bulur: "Onun okuyamayacağı bir yazının ve anlamayacağı bir dilin anonim sorumsuzluğuyla bu tür şeylerden bahsetmek ne kadar ayıp, ne kadar yakışıksız!" (s. 138)

Öteki'ne bir "teşekkür" bile edememiş, öteki bu hakkı bile onun elinden almış, en basit etik kuralını bile yerine getirememiş, Nepal'li, bir doğa olayı gibi, daha iyisi bir tanrı gibi, *etos*'u kesintiye uğratmıştır. Şüphesiz, buradaki olay, dinsel tarihteki bir başka "etiği kesintiye uğratma", Kierkegaard'ı onca yoldan çıkartmış bir başka vaka, İbrahim-İshak vakası kadar vahim olmasa da, onunla aynı düşünce yatağını genişleterek beraberce akarlar. Bilindiği gibi İbrahim, mutlak ötekiyi temsil eden tanrı buyruğuna boyun eğerek insanların yasasını, etiği kesintiye uğratmaya, oğlunu kurban etme gibi korkunç bir eylemi yerine getirmeye hazırdır.[3] Nepal'li- Lingis vakası basit bir etik yetersizlik olarak görülürse, o zaman İbrahim de bir katil, canavar, vb. görülebilir. İbrahim'in boyun eğdiği buyruktan bir başkasına söz ederse ne denli gülünç veya rezil olacağını bilmesi gibi, Lingis de anonim bir dille ne denli rasyonelleştirirse rasyonel-

---

[2] Bkz. *Logique du Sens*; ya da Türkçe'de, M. Tournier; *Cuma ya da Pasifik arafı* içinde; *Sonsöz: Michel Tournier ve Başkasının Olmadığı Dünya*; çev.: İdris Şahin, Ayrıntı Yay., 1997.

[3] Bu hikayede "bilinmeyen" yan değil ama –Kierkegaard'da dahil– gözden kaçırılan yan: Kurbana konu olan oğul, İshak, belki gerçek "kurban" değildir. İbrahim'in Mısırlı bir cariyeden olan oğlu, İsmail, anasıyla çöle terk edilerek, hem "gerçek" kurban olmuş, hem de kurbanın "hedef şaşırtan" paradoksal mantığının paradigmasını oluşturmuştur. (bu konuda bkz. bizim doktora tezimiz: "*Exposition Sacrificielle; Logiques et économies de L'énonçable et du visible*", 1994, Uni. de Paris VIII.) Bu "ironi"yi, ironi filozofu Kierkegaard'ın bile görmemesi son derece şaşırtıcıdır. Bir "kölenin çocuğu", bu dinsel hikayeyi ya da "aile"yi (İbrahim soyu-*Geschlecht*-) temsil edemezdi. (Bkz. özellikle, *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., 1990.

leştirsin bu kitaptaki daha birçok tikel deneyimden söz etmenin "yakışıksız" kaçacağını bilmektedir.

O halde susmalı mıdır? Hayır. Wittgenstein'cı bir "konuşulamayan şey hakkında susmak gerekir" (*Tractatus*) önermesi bir gize bağlılığı, sadakati güvenceliyor gibi görünse de, bütün söylemenin rasyonelleştirici, meşrulaştırıcı, gizi açıcı işleve özdeş olduğu imasıyla Levinas'cı "söyleme"-"söylenen" ayrımını tanımaz. Söyleme, bütün söylenenlerden sonra bile söylenmeden kalan ve tekrar tekrar söylenmeyi bekleyen bir şeydir. Yüz de aynı şekilde... Kitabın "*Davetsiz Misafir*" bölümünde kantçı "saygı", "buyruk", "yükümlülük" kavramları üzerine uzun bir girişten sonra, ancak bütün söylenenler tükendikten sonra, Nikaragua'lı bir askerin "hissiz yüzü"ne, binlerce insanın ölümünden, toprakları (unsurları) mayınlarla kaplamaktan sorumlu biriyle tesadüfî yüzleşmeye gelinir. Bütün sosyo-politik, felsefî, askerî, çokuluslu şirketler üzerine çözümlemeler (rasyonalizasyon) bu yüzün, asla bir karikatür, bir fetiş olmayan, bir put, ama gerçekle, doğayla, şiddetle mücadeleyle yıpranmış bir put olan bu yüzün dolayımsızca bulaştırdığı rahatsızlıkla baş edebilmek içindir. Bunun için araya tonlarca söz, mesafe, çoğaltılmış perspektifler konur. Ama yüzün gerçekliği dolayımsızdır. Bakışları bütün çıplaklığıyla benim ve onun bütün önyargılarımızı veya incelikli çözümlemelerimizi delerek buna ulaşır. Kısaca, bir davetsiz misafir gibi düşüncelerimi esir alır.

Lingis'e göre, bundan itibaren, ötekinin bu sözsüz buyruğundan itibaren üretilmiş düşünce itaattir. (s. 25). "Düşün!" bir buyruktur. Doğal bir zorunluluk değil. Ama genelde bu buyruğun ötekinden geldiği olgusunu siler, "benim" buyruğum haline getiririz. (s. 33)

Lingis'in otobiyografik deneyim ve anılarını da dışta bırakmadan kaleme aldığı bu kitabın büyük özgünlüğü de burada. Bütün rasyonel ve anonim söylemin kişisizleştirici kalıbının nasıl düşüncenin bu harekete geçirici buyruklarını sildiğini, "kendi için" ya da "kendinde" düşünce yanılsaması gerisinde bireylerin ve kavramların ortak ve birbirleriyle sorunsuzca yer değiştirilebilir bir soyut uzama sıkıştırdığını da bize farklı bir örnek sunarak göstermiş oluyor.

Onun kitabı, belki Heidegger'in işaret ettiği bir sözcük "ortaklığını", *Denken* (düşünme) ve *dank* (şükran)[4] arasındaki ilişkiyi hatırlatarak, onu bir buyruğa yanıt verircesine düşünmeye sevkeden yüzlere, Nepal'liye olduğu kadar, ne kadar korkunç olursa olsun, onun için ötekiyi temsil eden Nikaragua'lı o askere, ve ötekilere, bir teşekkür, asla mevcudiyetin şimdiliğinde söylenememiş, hep gecikmiş (Belleğe-*Gedächtnis*-ait) ve düşünceyle mesafe koyarak geciktirilmiş bir teşekkür olarak nitelendirilebilir.

Bu gecikmiş, yüzyüzeliğin mevcudiyetini kaçırmış teşekkürün düşünceye dönüşmesi, bir kitap biçimini almasıyla biz de payımızı alıp bir mahremiyet ilişkisine, dolayısıyla da ortak hiçbir şeyimiz olmadığı halde belli bir ortaklığa giriyoruz. Her birimiz, okuyucu olarak değişik deyimsel, kavramsal, duyumsal

[4] *Was heisst Denken?*; 2. Bölüm, III.

arka planımızla bir ortaklığa,belli bir yazınsal gize girmeye çalışıyoruz. Bu bir "*das Gerede*" (boş konuşma) olmadığı için de zorlanıyoruz. Heidegger'e pek sıcak bakmayan Lingis şöyle yazıyor: "Heidegger bunu gözden kaçırmıştı; *das Gerede*'yi, yani [boş] konuşmayı üretenler her koridorda, her sınıfta, gevşeyip kafamızı boşaltmak için gittiğimiz her barda pusuya yatmış olan büyük ve küçük Hitler'lerdir." (s. 71)

Bunlar için "giz", tikellik veya tekil deneyim, kendi büyük veya küçük suç *ortaklıkları* dışında hoş görülemezdir.

"Mikro- İktidarlar"

Bu "küçük Hitler'ler", Deleuze ve Guattari'nin "mikro-iktidar" kavramını anımsattığı, günlük yaşamın küçük, sıradan faşizmini betimlediği kadar, ondan ayrı düşünülemeyecek, "hür dünya"nın genelleşmiş, gürültüden, parazitten, çift anlamlılıklardan, muğlaklıktan arındırılmaya çalışılan iletişim dünyasının "küçük modemleri"dir de. Lingis, çeşitli iletişim katmanları üzerinde çözümlemelere girişirken Platoncu bir "ideal cumhuriyete" yönelik, gürültüsüz bir iletişim modelini formüle etmeye çalışan Michel Serres'in "Hermes"iyle de polemiğe girer. Böyle bir cumhuriyete, ortaklığın bir "kaynaşma" olduğu, bütün tekilliklerin birbiri için saydam hale geldiği böyle bir "Panoptik" cumhuriyete varılabilirse eğer (-ki bunun teknik-bilimsel alt yapısı hazırlanmaktadır, üst-yapısı ise her zaman belli bir Platon'da ya da bir Bentham'da[5] birkaç özel uyarlamayla hazır halde bulunabilir-) bu artık "küçük Hitlerlere" bile, yani yalnız haber alma örgütlerine, telefon dinleme sistemlerine değil, ama küçük, sefil küçük mahalle milliyetçiliklerine bile ihtiyacın kalmayacağı bir yeryüzü cehennemini mümkün kılacaktır.

"Konuşmaya girmek (...) gürültüye, müdahaleye, yerleşik çıkarlara ve bize her zaman kulak kabartan büyük biraderlerle küçük Hitlerlere karşı mücadele etmektir." (s. 81) diyor Lingis, benimkinden çok daha az polemik bir üslupla; şeyleri olumsuzundan itibaren değil olumlusundan, içinden belli bir hüznü de barındıran coşkudan itibaren anlatabilmek için fazla gecikmemek için. Onun için bu "mücadele" biçimi, toplumsal dilin, bizim hep bizi önceleyen belli bir yerleşik diagram'dan itibaren konuşup ötekiyi de buradan itibaren algıladığımız dilin dışında, "mahrem", tekil, unsurların mırıltısıyla eş düzeyde, nefes alma ve nefes vermenin, boğuntuların, hıçkırıkların düzeyinde bir ilksel değerler diline başvurulduğunda ortaya çıkar. Garip bir şekilde bunun içinde daha önce yine Levinas tarafından konulaştırılan "okşama" da vardır. Eli el olma "işlevi"nden çıkaran, onu edimsizliğe, amelsizliğe mahkum eden, silahları, aynı öne eğilen gözler gibi yere indiren, edilgenleştirici, yatıştırıcı, güç verici okşama.

---

[5] Bu konuda M. Foucault'nun *Gözetleme ve Cezalandırma*'daki çalışmasına bakılabilir.

"Özürlü / Ucube"

Kitap, zengin, şaşırtıcı ve ayrıntılara dayanan örnekleriyle Levinas felsefesi için, bu görülmemiş, eşi benzeri olmayan (belki uzun süre kullanılmamış, başka bir kaynaktan, öteki damardan, "İbrahim" damarından[6] beslendiği için bize öyle geliyor) Felsefe için tartışmasız bir giriş kitabı oluşturuyor. Herkes kendi deneyimleriyle kitabın açtığı bu ortaklığa katkıda bulunabilir ve onu kendi karşı çıkışlarına maruz bırakabilir. Ben de, kendi küçük, ama "ötekiler alanını" bir kez daha bütün şiddetiyle bana açan, yeniden görünür kılan bir deneyimimi aktarma buyruğunu hissediyorum burada. Belki bir "karşı çıkış", belki bir katkı. Konu, bu yalnızca "kulak kabartmayan", ama beni fenomenolojik görünebilirlik alanının sahnesinde gülünç bir kukla haline getiren bu "büyük biraderlerle küçük Hitlerlere karşı mücadele etmenin" olanaksız hale geldiği bir varoluş anının deneyimlenmesiyle ilgili. Yukarıda sözü edilen ötekilerin kuşattığı türden, yani bizimkisi türünden bir "kötülük toplumu"nun belli bir panoptik uzamında bir sağır-dilsiz ötekiyle Epée'nin alfabesinden bihaber olarak "diyaloga girme" denemesinde ortaya çıktı bu keskin deneyim. Yalnızca gülünç ve beceriksiz bir görüntüyü meraklı bakışların seyrine sunma değildi bu deneyimi keskin kılan; ama birden, az çok deyimsel-mahrem bir tarzda da aynı güvenceyle hükmedebilmeyi öğrendiğim bir araç, sözel dil, elimden alınmış, ister istemez buna ikame etmeye giriştiğim birkaç beceriksiz el hareketi, elimin işlevini tümüyle askıya alıp beni tüm görünebilirlik alanı içinde tümden silahsız bırakmış, saf seyir nesnesi haline getirmekle kalmamış ama ötekiyle işgal ettiğimiz mahrem denilebilecek yakınlık uzamı, birden üçüncü şahısların çokluğunun hücumuna uğramıştı. Yakınlık, mahremiyet artık tek güvencem olan dil olmadan mümkün değildi; bu deyimsel dil, Öteki'yle kendi aramdaki ilişkinin tekilliğinde rastlantısal özgünlüğünü bulan bu dil olmadan, normal zamanlarda belli bir uzaklıkta tuttuğumuz üçüncü terimlerin nasıl kendilerini orada tutan uzaklığı bir çırpıda aşarak (yerlerinden kımıldamaksızın) işgal ettiğimiz yakınlık uzamını doldurduklarını şaşırarak yeniden fark ettim. Oysa öteki, aramızdaki bakışımsızlığı (asimetri) bir kat daha arttıran sağır-dilsiz becerileriyle olağan, her zamanki iletişim evreni içinde görünüyor, kendini hiçbir şekilde silahsız hissetmiyordu. Dilsel silahsızlandırılmasında yepyeni bir *sağlık* keşfetmiş, benim tanımadığım, bilmediğim bir deyimsel-işaretsel mahremiyeti kendi benzerleriyle sürdürürken tümüyle ortada, tümüyle açık bir gizi, giz olma niteliğinden bir nebze olsun çı-

---

[6] Levinas'ta da felsefenin Yunan kökeniyle, İbrahim geleneğini ayırt etme eğilimi vardır. Bizce bu iki felsefi soy (*Geschlecht*) birbirinden katışıksız ve saf bir şekilde ayrışmış değildir. Yukarıdaki notta da belirttiğimiz gibi, İbrahim geleneğini kuran kurban deneyimindeki "hedef şaşırtan", "hedef gizleyen" yan (mimetik kurban), bir aile trajedisi bağlamında onu Yunan tragedyalarıyla (-Kierkegaard'ın özenle ayırt etmeye çalıştığı şey-) yeniden ilişkilendirir. Ancak, örneğin J. F. Lyotard, bırakın İbrahim-Yunan yakınlaşmasını, "yahudi-hıristiyan" (*judeo-chrétien*) terimini bile anlamdan yoksun ve kabul edilemez bir kaynaştırma olarak görür. Demek, bu kavramların ya da "soyların" birbirlerine indirgenemez tekillerini gözden kaçırmamak gerekir. Ancak soyların "saf" olmadığı, kendi içlerinde bölündükleri gösterilebilir.

karmadan (ne benim için ne "büyük biraderler" için) "konuşuyordu"/ "yazıyordu". Onun "ötekiler alanı" , "görünebilirlik alanı", şimdi unsurlarını özgürleştirerek yepyeni bir sağlıkla yakınlıklar ve uzaklıkları dans ettirip alt üst ediyordu. Bende olmayan bir sağlık keşfetmişti, düşündükçe şükran duyuyorum.

Yine de Lingis'e eleştiriler değil ama yüzleşmenin mantığı gereği itirazlar yöneltilebilir. Yüzleşmenin tam mevcudiyetini ve ortaklığı sarsan bakışımsızlık örnekleri çoğaltılabilir. Ortaklığın hep ertelenme ve farklılaştırma ilişkisi içinde imge (*imago*) ve imgelemin, düşsel alanın dolayımıyla gerçekleştiğinin ya da gerçekleşmesinin engellendiğinin altı çizilebilir. "Boş konuşma" (*das Gerede*) ve "temel dil" (*Grundsprache*) (s. 131) arasında kolayca ayrım yapamayacağımız varoluş anları işimizi zorlaştırmak için daha da ön-plana çıkartılabilir. Ama bütün bunlar Lingis'in bizi yöneltmesiyle, onun zaten öngördüğü, onun terimleriyle konulan sorunlar olarak kalırlar.

Son olarak, Lingis'in kitabının sonlarında (s. 136) değindiği ve Levinas'ta da bulunan "ucube" (*monstre*) ya da "hilkat garibesi" kavramı üzerinde ne kadar durulsa yine de azdır. Belki de, bugün tercih edilen "örtmece" bir "özürlü" kavramından daha güçlüdür. "Vahşileri, mistikleri, psikotikleri dışlayan" (s. 20) (buna bedenlerini çeşitli yersiz-yurdsuzlaşma kaçış çizgilerine yerleştiren "sapıkları" da eklemeli) uygarlık denen cemaatin tam da "uygarlık" niteliğini bu marjlarıyla olan ilişkisi belirler. Bizim sözünü ettiğimiz "sağlık", bu marjlar göz önüne bulundurulmadan anlaşılamaz, boş bir tıbbî terimi ya da ırkın, soyun, cinsin ve cinsiyetin (*Geschleht*) sağlığını ifade etmekten öteye gidemez. İtiraf edilmemiş bir insan soyunun "iyileştirilmesi" perspektifine (bugün uygarlığın henüz -ama endişe verici bir şüre daha- sadece hayvanlar ve bitkiler dünyası için kullanmaya kendine izin verdiği bir kavram) dönüşüverir.

Ancak bir filolog olan Nietzsche'nin hınzır zekası, bugün bile hiçbir sıradan germanistin göremediği şeyi görmüş, *Ge-schlecht*'deki *Schlecht*'in (ki bugün "kötü" anlamına gelir) soykütüğünü çıkarmıştır. *Schlecht*, Otuz Yıl savaşlarına kadar, sadece soylu insanlara karşıt anlamda, basit, sıradan (*"commun"*) insanları ifade ediyordu (Nietzsche: *Ahlakın Soykütüğü;* Birinci Bölüm, 4. kısım); yani Latince'deki *gens*'in (halk, millet) karşılığı (bugün Fransızca'da *gens*, insanlar, kişiler anlamında kullanılır). Nietzsche'nin amacı, "iyi" ve "kötü" kavramlarının, sadece soyut ahlâkî kavramlar olmadığını, tarihsel, sınıfsal, siyasî gelişmelerin dildeki dönüşümlerle de izini sürebileceğimiz sonucu olduğunu göstermekti.[7]

---

[7] Bir başka şaşırtıcı rastlaşma da şu "mahrem" kavramıyla ilgili. Nietzsche, biraz önce göndermede bulunduğumuz kısımdan hemen sonra başlayan kısımda (5. kısım) bu sözcüğü kullanır: "Bizim buradaki sorunumuz, haklı olarak *mahrem* bir sorun olarak adlandırılabilir, ve isteyerekten, ancak az sayıda kulağa hitap eder (...)" (italikler Nietzsche'ye ait). Ama bu yazımızda ya da genel olarak, "mahrem" sözcüğünü yalnızca "isteyerekten", "bilerekten" kurulan bir ilişki olarak anlamamız gerekmiyor. Yoksa bir "sır tutmaya" indirgeniverirdi. Mahrem ilişki, zorunlu olarak başkasının "kulağına" fısıldamaya, ya da "insanın kendi konuştuğunu kendisinin duyması"na (*s'entendre-parler*, J. Derrida), yani söz (*Logos*)- merkezcil bir gelenek içinde insanın ne yaptığını (burada-neyin mahrem olduğunu-) bilmesine de indirgenemez. Mahremiyet, mahremiyet ilişkisine girenler için de

Bizim ise, burada ifade etmek istediğimiz şey, *Geschlecht*'in bir "kötülük toplamı" ya da bir "kötüler toplumu" olduğunu, bütün "demokratik önyargılara" (Nietzsche: agy.) rağmen göstermek değil, ama tarihsel olarak bu "kötü", "ucube" niteliğe indirgenmiş sıradan insanların, *Geschlecht'in ya da Gender*'in genel ve totilazan sağlığının (ya da gidişatının) ötesinde her an yerel ve önceden kestirilemeyen, göçebe ve kaygan bir tekil "sağlık" icad etme, böylelikle soy'u, ırk'ı ve cinsi/cinsiyeti aşma, bunlara indirge(n)meme sözsüz buyruğuyla karşı karşıya kalmış olmalarıdır.

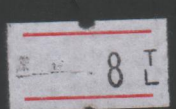
–bir sır değil– ama bir *giz* olarak kalmaya devam edebilir. Bu yüzden mahremiyet ilişkisinde ortaya çıkan "ortaklık" aslında ortak bir şeyleri olmayanların, ya da bu "ortak şey"in ne olduğu üzerinde hiçbir zaman tam olarak anlaşmaya varamayacak olanların ortaklığıdır.

"Konuştuğunu-duyma" ya da "az sayıda kulağa hitap etme" bizi cemaat ve ortaklıkla ilişkili olarak "ilan etme" ya da "itiraf etme"nin yapısına gönderir. Bu konuda yazılmış en yetkin kitap, Maurice Blanchot'nun "*İtiraf Edilemeyen Cemaat*" (çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 1997) adlı kitabı, Lingis'in sorunsalını ötelere taşımak isteyenlere önerilir.

Gıyabında, yerineler

Dışarı'ya penceresinden bakan Felsefe'nin evi: Mağara, *Camera obscura.* Felsefe'nin bir "el"inin olduğu kadar bir de "ev'inin olduğunu iddia edeceğiz. Platon, bir "mağarası"nın olduğunu daha önceden haber vermişti; bu anlamda daha Platon ya da felsefe bu günlük inançların *(opinions communs)* ya da mağaranın dışına çıkmıştı. Mağara'yı bir mağara, bir Kapanma (clôture) olarak ancak onun dışına çıkmış biri betimleyebilirdi. Ama çıkış (exode) bir başka mağaraya, Felsefe'nin *"camera obscura"* sına kapanma (çokluk dünyasını idealar kuramına, bir modele bağımlı kılma; "dışarı"nın tersine dönmüş imgesi) (*clôture de la metaphysique*) adına mı gerçekleşmişti? Deleuze'e göre, bilindiği gibi, daha Platon, platonculuktan çıkışın görüngelerini veriyordu. Demek çıkış, bir defaya mahsus olarak gerçekleştirilebilecek cinsten değil. Mağara içinde mağara. Felsefe tarihi, belki bir evden çıkışlar, kaçışlar silsilesi; ama bir o kadar da eve dönüşler ... silsilesi. "Eve dönmek istemiyorum" modern söylencesi de çoğu kez bir "kendi benliğimi—daha iyi—bulmak istiyorum"un, bir *cogito*'nun itirafına dönüşebilir. Demek bir "içeri düşünce" ile bir "dışarı düşünce" sakince birbiriyle karşıtlaştırılamaz. Göçebe düşünce, alıp başını giden bir düşünce olmaktan çok, bir konaklama-göçme ikiliğinin, bir tür "sınırda yaşama"nın (bilinçlilik durumuna da indirgenemeyen) deneyimlenmesi. Peki, o halde, eğer sınır geçilebilen, ardı arkası görülebilen, tanımlanabilen bir şey ise (burada, Felsefe'nin marj'ı veya marjları, sınırları, kenarları)—ki bunda kuşkuluyuz—niye ondan basitçe kurtulmak mümkün olamıyor? Niye hâlâ dışarı/içeri var?

Melih Başaran
Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi



ISBN 975-92182-5-9



Paradigma