Yorumların Çatışması

Hermenoytik Üzerine Denemeler

-Birinci Cilt-

Paul Ricoeur

Paradigma Yayıncılık

Paradigma'nın Gündemindekiler

Kant, Saf Aklın Eleştirisi
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Richard Bernstein, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde: Bilim, Hermeneutik ve *Praxis*
K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon
Robert, A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
S. Priest, Zihin Felsefesine Giriş
S. Z. Hünler, Spinoza'nın Hayatı
Allan Janik ve Stephen Toulmin, Wittgenstein'ın Viyanası
Ü. Tatlıcan, Zaman, Mekân, Toplumsal Değişme
Ralph Waldo Emerson / Denemeler ve Konuşmalar
W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)
Dermont Moran, Fenomenolojiye Giriş
Paul Ricoeur, Yorumların Çatışması (iki cilt)

Paul Ricoeur

Yorumların Çatışması

Hermenoytik Üzerine Denemeler

I

Paradigma

Yorumların Çatışması / Hermenoytik Üzerine Denemeler I
Paul Ricoeur

Özgün Adı
Le conflit des interprétations/essais d'herméneutique
(Éditions du Sevil, Paris 1969)

İngilizce Adı
The Conflict of Interpretations/Essays in Hermeneutics
(The Athlone Press, London 1989)

Fransızca ve İngilizceden mukayeseli tercüme
Hüsamettin Arslan

Editör
Sabahattin Yıldız

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Editions du Seuil'den alınmıştır ve **Paradigma Yayıncılık**'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, Şubat 2009

Dizgi-Mizanpaj
Hülya Aşkın Bilen

Kapak
Minyatür

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Davutpaşa Cad. No. 14/2 MB İş Merkezi-Topkapı/İstanbul

ISBN: 978-975-7819-58-5

80. Paradigma kitabı

Paradigma Felsefe Serisi: 43
1. Kıta Felsefesi; 2. Hermenoytik; 3. Yapısalcılık;
4. Freud; 5. Psikanaliz; 6. Lévi-Strauss; 7. Linguistik; 8. Özne Sorunu.

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Yücer Han No: 42/3-5 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 526 81 52
Faks: (0 212) 526 81 52

Paul Ricoeur

Yorumların Çatışması

Hermenoytik Üzerine Denemeler
I

Çeviren
Hüsamettin Arslan

Paradigma
Istanbul 2009

Paul Ricoeur (1913-2005) yirminci yüzyılın büyük birkaç düşünüründen biridir. 27 Şubat 1913'te Katolik Fransa'daki bir dini azınlığın üyesi haline gelen Protestan bir ailenin çocuğu olarak Valence'da (Fransa) doğdu. 1915'te annesini kaybetti ve çok kısa bir süre sonra babası birinci dünya savaşında öldüğünde iki yaşındaydı. Ricoeur Rennes'de büyük babası ve babannesiyle halasının yayında büyüdü. Önce Rennes Üniversitesi, sonra da Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe okudu ve bu yıllarda Gabriel Marcel'in etkisinde kaldı. Daha sonra lise öğretmenliği yaptı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Almanya'da eğitim gördü. 1940'ta Fransız ordusuna alındı; Almanya'nın Fransa'yı istilası sırasında birliği esir düştü ve savaşın geriye kalan kısmını esir kamplarında geçirdi. Karl Jaspers ile Edmund Husserl'i esir kampında okudu ve hatta Husserl'in *Ideas I*'in çevirisine de o sırada başladı. Savaştan ve lisede üçyıllık öğretmenlik yaptıktan sonra Fransa'da Protestan teolojisi fakültesi bulunan tek üniversite durumundaki Strasbourg Üniversitesi'nde 1948-56 yılları arasında felsefe tarihi hocalığı yaptı. 1956'da Sorbonne'da genel felsefe dersleri vermeye başladı. Sorbonne'daki yıllarında Jacques Derrida asistanıydı. 1967'de Paris yakınlarında yeni kurulmuş olan Nanterre Üniversitesi'nde idarecilik yaptı. Ricoeur 1954'ten itibaren Birleşik Devletler'de düzenli olarak Haverford, Columbia, Yale ve Chicago üniversitelerinde 1992'ye kadar dersler verdi. Eserleri yalnızca İngilizceye ve birçok Avrupa diline tercüme edilmekle kalmadı, Çince ve Japonca ve Türkçe'ye de tercüme edildi.

Eserleri (İngilizce'ye çevrilenler ve çevrilmeyenler)

Gabriel Marcel and Karl Jaspers. *Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.

Entretiens sur l'Art et la Psychanalyse (sous la direction de Andre Berge, Anne Clancier, Paul Ricoeur et Lothar-Henry Rubinstein) (1964), Mouton, Paris, La Haye 1968.

Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary, trans. Erazim Kohak. Evanston: Northwestern University Press, 1966 (1950).

History and Truth, trans. Charles A. Kelbley. Evanston: Northwestern University press. 1965 (1955).

Fallible Man, trans. with an introduction by Walter J. Lowe, New York: Fordham University Press, 1986 (1960).

The Symbolism of Evil, trans. Emerson Buchanan. New York: Harper and Row, 1967 (1960).

Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970 (1965).

The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, ed. Don Ihde, trans. Willis Domingo et al. Evanston: Northwestern University Press, 1974 (1969).
Political and Social Essays, ed. David Stewart and Joseph Bien, trans. Donald Stewart et al. Athens: Ohio University Press, 1974.
The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J., London: Routledge and Kegan Paul 1978 (1975).
Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian Press, 1976.
The Philosophy of Paul Ricœur: An Anthology of his Work, ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978.
Theology after Ricœur, Dan Stiver, Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
Essays on Biblical Interpretation (Philadelphia: Fortress Press, 1980)
Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, ed., trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Time and Narrative (*Temps et Récit*), 3 vols. trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988 (1983, 1984, 1985).
Lectures on Ideology and Utopia, ed., trans. George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1985.
From Text to Action: Essays in Hermeneutics II, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press, 1991 (1986).
À l'école de la philosophie. Paris: J. Vrin, 1986.
Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie. Geneva: Labor et Fides, 1986.
Oneself as Another (*Soi-même comme un autre*), trans. Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992 (1990).
A Ricœur Reader: Reflection and Imagination, ed. Mario J. Valdes. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
Lectures I: Autour du politique. Paris: Seuil, 1991.
Lectures II: La Contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992.
Lectures III: Aux frontières de la philosophie. Paris: Seuil, 1994.
The Philosophy of Paul Ricœur, ed. Lewis E. Hahn (The Library of Living Philosophers 22) (Chicago; La Salle: Open Court, 1995)
The Just, trans. David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 2000 (1995).
Critique and Conviction, trans. Kathleen Blamey. New York: Columbia University Press, 1998 (1995).
Thinking Biblically, (with André LaCocque). University of Chicago Press, 1998.
La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil, 2000.
Le Juste II. Paris: Esprit, 2001.

Çevirmen'den

Her kitap okurundan bir entelektüel bilinç ve okuma düzeyi talebinde bulunur; okurlar metinlerin talep ettikleri entelektüel düzeyleri karşılamadıkça okudukları metinleri anlayamazlar. Okurun bu düzeye ulaşma süreci "okumayı öğrenme" sürecidir. Metnin talep ettiği kavrama düzeyine sahip olmak bir imtiyaz, bir ayrıcalıktır. Buradan bir "okurlar hiyerarşisi" doğar. Aşağıdaki ve yukardaki okurlar vardır. Her toplum gibi "okurlar toplumu" da bir eşitsizlikler hiyerarşisi sergiler. "Hakiki" okur, bu eşitsizlikler hiyerarşisinde yukarıya doğru tırmanmaktan vazgeçmeyen okurdur. Hakiki okur yalnızca "kolay anlayabileceği" kitaplar peşindeki okur değildir ve hatta bu türden kişiler okurlar toplumu hiyerarşisinin "proleteryası" bile değildir; hatta "okur" da değildir. Herkes her metni anlayamaz; anlamak zorunda da değildir. Okuduğu metnin talep etiği entelektüel düzeyi karşılayamayan okurun önünde aşılamaz dağlar ve geçilemez uçurumlar uzanır. Hakiki okur bu engelleri aşma mücadelesini göze alır. Okumayı öğrenmelidir ve bunun için sürekli çaba harcamalıdır.

Elinizdeki metin "okurundan" sözünü ettiğim türde bir "entelektüel" düzey talebinde bulunuyor. Okur metni anlamak için "emek" vermesi gerektiğinin bilincinde olmalıdır. Çünkü Ricoeur de her yazar ve düşünür gibi muhataplarının sözünü ettiği fikirlere ve düşünürlere en azından aşina olduğunu varsayarak yazar; genelde Anglo-Sakson ve Kıta-Avrupası düşünce gelenekleri; özelde va-

roluşçuluk ve yapısalcılık, fenomenoloji ve insan bilimleri, Freudcu psikanaliz ve Hegelci diyalektik, edebiyat teorisi ve din felsefesi, tarihsel anlama ve bilimsel açıklama; hermenoytik ve eleştirel teori. *Yorumların Çatışması* müstakbel okurundan yukardaki düşünce kalemlerine en azından "aşina" olması talebinde bulunuyor.

Elinizdeki metin Fransızca orjinali ile İngilizce versiyonu mukayese edilerek çevrildi. Bu "mukayeseli" çevirinin okurun "anlama" çabasını kolaylaştıracağını düşünüyorum.

Hüsamettin Arslan

Enrico Castelli'ye

İçindekiler

Varoluş ve Hermenoytik 3

I. Hermenoytiğin Kökleri

II. Hermenoytiği Fenomenolojiye Aşılamak

III. Semantik Düzey

IV. Refleksiyon Düzeyi

V. Ontolojik Düzey

I. Hermenoytik ve Yapısalcılık 27

Yapı ve Hermenoytik 29

I. Lingüistik Model

lII. Lingüstik Modelin Yapısal Antropoloji'ye Taşınması

III. Yaban Düşünce

IV. Yapısalcılığın Sınırları

V. Hermenoytik ve Yapısal Antropoloji

Hermenoytik ve Semantik Problem Olarak Çifte Anlam Problemi 69

I. Hermenoytik Düzey

II. Leksikal Semantik

III. Yapısal Semantik

Yapı, Kelime, Olay 89

I. Yapısal Analizin Önkabülleri

II. Söylem Olarak Konuşma
III. Yapı ve Olay

II. Hermenoytik ve Psikanaliz 109
Bilinç ve Bilinçdışı 111
I. Bilinç Nosyonunun Krizi
II. Freudcu Kavramların Eleştirisi
III. Görev Olarak Bilinç
Psikanaliz ve Çağdaş Kültürün Akışı 137
I. Kültürün Hermenoytiği
II. Freudcu Hermenoytiğin Yeri
III. Freudçu Hermenoytiğin Kültüre Yansımaları
Freud'un Felsefi Yorumu 181
Yorumda Teknik ve Teknikten-Yoksunluk 199
I. Gece Tekniği Olarak Psikanaliz
II. Mahremiyet Putlarının Kırıcısı Olarak Psikanaliz
Sanat ve Freudcu Sistematik 221
I. "Önhazzın"ın Ekonomisi
II. Sanat Eserinin Yorumu
III. Analitik Yorumun Değeri ve Sınırı

III. Hermenoytik ve Fenomenoloji 237
Jean Nabert'de Fiil/Eylem ve Gösterge 239
Heidegger ve Özne Sorunu 253
Özne Sorunu: Semiyolojinin Meydan Okuması 267
I. Psikanalizin Meydan Okuması
II. "Yapısalcılığın" Meydan Okuması
III. "Varım [je suis; I am]"ın Hermenoytiğine Doğru

Varoluş ve Herınenoytik

Varoluş ve Hermenoytik

Benim buradaki niyetim *hermenoytik problemin fenomenolojik yönteme aşılanması* denilebilecek şeyle çağdaş felsefeye açılan patikaları keşfetmektir. Böyle bir araştırmaya kalkışmadan önce kendimi kısa bir tarihsel hatırlatmayla, hiç değilse sonunda *varoluş* (*existence*) nosyonunun kabul edilebilir bir anlamını — fenomenolojinin hermenoytikte canlanışını dile getirecek bir anlamını — vermesi gereken bir araştırmayla sınırlayacağım.

I. Hermenoytiğin Kökleri

Hermenoytik problemi Husserl'in fenomenolojisinden uzun süre önce doğdu; aşılamadan sözetmemin ve daha yerinde bir ifadeyle daha sonraki bir aşılamadan sözetmemin gerekmesinin nedeni budur.

Hermenoytik probleminin önce *tefsirin* (*exégèse*)* sınırları, yani metni anlamayı — metni söyleme girişiminde bulunduğu şey temelinde niyetinden hareketle anlamak — amaçlayan bir disiplinin çer-

* Fransızca *exégèse*, İngilizce *exegesis* terimlerini çok yakın ve genellikle aynı anlama gelen *interprétation*'dan ayırabilmek için *tefsir* kavramıyla karşıladım. Ricoeur'un exégèse'yi kullandığı yerde *tefsir*'i, interprétation'ı kullandığı yerde *yorum*'u kullandım (ç.).

çevesi içinde doğduğunu hatırlatmak faydalı olacaktır. Eğer tefsir bir hermenoytik problem, yani bir yorum problemi doğurmuşsa, bunun nedeni, metnin her okunuşunun, okumanın *orjinaline*, yani "metnin yazıldığı görüşe" ne kadar bağlı olduğunun ve olmadığının hiçbir önemi bulunmaksızın, daima bir komünite/cemaat, bir gelenek ya da yaşayan bir düşünce akımı — bunların tümü önkabuller/varsayımlar ve gereklilikler içerirler — içinde gerçekleşmesidir. Bu yüzden Stoa okulunda, fizikteki ve etikteki felsefi ilkelere dayalı bir Grek mitleri okuması, Halacha ya da Haggadah'taki Torah'ın rabbinik/hahamlarca yorumundan çok farklı bir hermenoytiğe imada bulunur. Havariler neslinin Eski Ahit'i Mesih olayının ışığında yorumu, Kitab-ı Mukaddes'teki olayların, kurumların ve şahsiyetlerin, rabbinik yorumundan çok farklı bir okunuşunu verir.

Bu tefsir tartışmaları felsefeyle hangi bakımdan alakalıdır? Şu bakımdan: tefsir, sözün gelişi Saint Augustin'in *De Doctrina christiana*'sında gördüğümüz gibi bir göstergeler ve anlamlandırmalar (signification) teorisine imada bulunur. Daha net dile getirmek gerekirse, eğer metnin birçok anlamları varsa — sözün gelişi tarihsel anlamı ve ruhani (spiritüel) anlamı — argümantasyon mantığının gerektirdiği tekanlamlı göstergeler sistemi denilen göstergeler sisteminden çok daha kompleks bir anlamlandırma nosyonuna başvurmamız gerekir. Ve nihayet, yorumlama faaliyetinin bizatihi derin bir niyeti, yer ve zaman mesafesini ve kültürel farklılıkları aşma ve okuyucuyu yabancısı olduğu metinle buluşturma, dolayısıyla metnin anlamını insanın kendisinin sahip olabileceği bir şimdiki kavrayışla bütünleştirme niyeti taşır.

Sonuçta hermenoytik uzmanlara gerekli bir teknik — kehanetleri ve mucizeleri yorumlayanların *technê hermêneutikê*'i — olarak kalamaz; hermenoytik bir genel kavrama problemini de içerir. Ve dahası, dikkate değer hiçbir yorum belirli bir çağa özgü kavrayış modlarından, yani mit'den, alegoriden, metafor ve analojiden vb. ödünç şeyler alınmaksızın formüle edilmemiştir. Anlama ile kavrama — birincisi metin tefsiri, ikincisi daha kuşatıcı göstergelerin açıkça anlaşılması anlamında düşünüldüğünde — arasındaki ilişki "hermenoytik" kelimesinin geleneksel anlamlarından birinde, Aristoteles'in *Peri hermêneias*'ında verilen anlamda apaçıktır. Aristoteles'de kavramın

hermêneia ile sınırlı olmaması, her anlamlı söylemle ilgili olması sahiden dikkate değer birşeydir. Aslında anlamlı söylem *hermênia*'dır; tam da "birşey hakkında birşey söylediği" ölçüde gerçekliği "yorumlar."Kaldı ki söylem *hermênia*'dır; çünkü söylem ifadesi, şeylerin kendilerinden gelen izlenimler denilen izlenimler arasından yapılmış bir tercih değil, reel olanı anlamlı ifadeyle kavramadır.

Bu ilişki, yorumlama ile kavrama kavramı arasındaki ilk ve en asli ilişkidir; bu ilişki, teknik metin tefsiri problemlerinin daha genel anlam ve dil problemleriyle bağlantısını kurar.

Fakat tefsir bir genel hermenoytiğe yalnızca bir ikinci gelişmeyle, onsekizinci yüzyılın sonunda ve ondokuzuncu yüzılın başında gerçekleşen klasik filolojinin ve *tarihsel bilimlerin* gelişimi vasıtasıyla ulaşabilirdi. Hermenoytik problemin felsefi bir problem haline gelmesi Schleiermacher ve Dilthey'le gerçekleşmiştir. Elinizdeki kısmın başlığı olan "Hermenoytiğin Kökleri" açıkça Dilthey'in 1900 tarihli ünlü denemesine imada bulunuyor. Dilthey'in pozitivistik felsefe çağındaki problemi, *Geisteswissenschaften*'a/*anlam bilimlerin*'ne* doğa bilimlerininkiyle mukayese edilebilir bir geçerlilik vermekti. Bu terimlere konuşlandırıldığında proplem epistemolojik bir problemdi; o doğanın bilgisine ilişkin Kantçı eleştiri kadar sağlam bir tarihsel bilgi eleştirisi yapma ve bu eleştiriyi klasik hermenoytiğin çeşitli prosedürlerine — metnin iç bağlantı yasasına, konteks yasasına, coğrafi, etnik ve sosyal çevre vb. yasalarına — bağlama sorunuydu. Fakat bu problemin çözümü tek başına epistemolojinin imkânlarını aşan birşeydi. Dilthey'inki gibi, yazıyla sabitleştirilen enformasyona bağlı yorum da, bir psişik hayattan diğer psişik hayata doğru genişleyen çok daha geniş bir anlama alanının sadece bir bölümüydü. Bu yüzden, hermenoytik problem, psikolojinin perspektifinden görülür: anlamak, sınırlı/sonlu bir varlık için, başka bir hayata nakledilmiş olmaktır. O nedenle, tarihsel anlama tarihselliğin bütün probemlerini içinde taşır: tarihsel bir varlık tarihi tarihsel

---

* *Geisteswissenschaften* terininin, Türkçe'de bugüne kadar verilmiş karşılıklarının (tin bilimleri, insan bilimleri, kültür bilimleri vb.) *Geist*'ın anlamını taşıyamadıklarını ve hatta tahrif ettiklerini düşünürek, elinizdeki çeviride bazen "anlam bilimleri"ni tercih ettik. Yegane tesellimiz, "anlam bilimleri" ifadesinin Almancasına daha az ihanet ettiğini düşünmemizdir (ç.).

olarak nasıl anlayabilir? Bu paradokslar, yerleri geldiğinde, tekrar daha temel bir soruna dönüşe yolaçarlar: hayat kendisini dile getirirken aynı zamanda kendisini nasıl objektifleştirebilir/nesneleştirebilir ve nasıl kendisini objektifleştirirken/nesneleştirirken aynı zamanda kendi tarihsel durumunu aşan bir başka tarihsel varlık tarafından kavranarak anlaşılmaya elverişli anlamları gün ışığına çıkarabilir? Buradan araştırmamızın sonunda tekrar karşımıza çıkacak bir büyük problem doğar: güç ile anlam arasındaki ilişki, anlamın taşıyıcısı durumundaki hayat ile anlamları tutarlı seriler halinde birbirine bağlamaya yetenekli zihin arasındaki ilişki problemi. Eğer hayat aslen anlamlı değilse, anlama ebediyyen imkânsızdır; fakat bu anlamanın sabitlenmesi için hayatı tekrar kendisine, Hegel'in *kavram* diye adlandırdığı hayatın kendisinde içkin/mündemiç gelişme mantığına taşınması gerekmez mi? Bu durumda kendimizi, tam da bir hayat felsefesi formüle ederken *Geist* felsefesinin bütün imkânlarıyla teçhiz etmemiz gerekmez mi? *Fenomenoloji* alanında tercih edilebilir bir yapı arayışımızı ya da ilk benzetmemize dönmek gerekirse, hermenoytik fidesini aşılayabileceğimiz genç bitki arayışımızı doğrulayan en büyük zorluk budur.

II. Hermenoytiği Fenomenolojiye Aşılamak

Hermenoytiği fenomenolojide temellendirmenin iki yolu vardır. İlkin ele almayı düşündüğüm kısa yol ve katetmeyi amaçladığım uzun yol. Kısa yol, Heiddegger'in tarzını izleyen bir *anlama ontolojisinin* katettiği yoldur. Bu tür bir "anlama ontolojisini" kısa yol diye adlandırıyorum; çünkü o, *yöntem* tartışmasından koparak kendisini doğrudan doğruya *anlamayı* yeniden keşfedeceği — sınırlı/sonlu varlığın ontolojisi — *anlama* burada bilgi modu değil, varlık/oluş modudur — düzeyine taşır. Kimse anlamanın bu ontolojisine yavaş yavaş giremez; kimse ona tefsirin, tarihin ya da psikanalizin metodolojik gereklerini derinleştirerek tedricen ulaşamaz: oraya soru ani bir tersine çevirmeyle tersyüz edilerek ulaşılır. Bilen özne metni ya da tarihi hangi durumda anlayabilir, sorusu yöneltilmek yerine, hangi varlık türü varlığını anlamanın kurduğu varlık türüdür, sorusu yöneltilme-

lidir. Böylece hermenoytik problem anlayarak varolan bu varlığın, yani Dasein'ın Analitiği problemine dönüşür.

Lingüistik ve semantik mülahazalarla başlayarak, neden daha dolambaçlı ve daha çetin bir patikayı katetmeyi amaçladığımı söylemeden önce, bu anlama ontolojisine hakettiği şeyi vermek istiyorum. Eğer Heidegger'in felsefesine hakettiği saygıyı göstererek başlıyorsam, bu karşıt/olumsuz bir çözüm olmadığına inandığım içindir; başka bir söyleyişle, onun Dasein Analitiği bizi anlamanın ontolojisi ile yorumun epistemolojisi arasında tercih yapmaya zorlayacak bir alternatif değildir. Katetmeyi tasarladığım uzun yol aynı amanda ontoloji düzeyinde bir refleksiyonun icra edilmesi ilhamını da veriyor; fakat biz bunu (bu denemenin III. kısmında) birbirini izleyen semantik araştırmalarını ve (IV. kısımdaki) refleksiyonu izleyerek, tedricen gerçekleştireceğiz. Bu kısmın sonunda dile getireceğim kuşku yalnızca, daha baştan herhangi bir metodolojik gerekliliken bağımsız ve dolayısıyla bu ontoloji teorisinin formüle ettiği yorum dairesinin dışında bir doğrudan ontoloji yapma imkânıyla ilgili bir kuşkudur. Fakat, girişimimize hayat veren ve onun hem Wittgenstein'ınkine benzer bir lingüistik felsefeye hem de neo-Kantçı türde bir refleksif felsefeye saplanıp kalmasını önleyen şey bu ontoloji *arzusu*'dur.Benim problemim tam olarak şudur: tefsir üzerine, tarihin yöntemi üzerine, dinin fenomenolojisi vb üzerine refleksiyondan doğan yorum epistemolojisinin, ona bir anlama ontolojisiyle hayat verildiğinde, ilişkisi kurulduğunda ve tabiri caizse nefes alması sağlandığında başına gelen şey nedir?

O halde şimde bu anlama ontolojisinin gereklerine bir göz atalım.

Bu ontolojinin gerçekleştirmeyi amaçladığı düşüncede devrimin anlamını derinliğiyle kavramak için ani bir hamleyle Husserl'in *Mantık Araştırmaları* [*Logische Untersuchungen*]'ndan doğarak Heidegger'in *Varlık/Oluş ve Zaman* [*Sein und Zeit*]'ına varan gelişmenin sonuna sıçramalı ve böylece kendimize Husserl'in fenomenolojisinde düşüncede bu devrim açısından anlamlı olan şeyin ne olduğu sorusunu yöneltmeye hazırlamalıyız. Bu yüzden, bütün derinliğiyle dikkate alınması gereken şey, sorunun bizatihi kendisinin tersine çevrilişi, başka bir söyleyişle, yorumun epistemolojisinin yerine anlamanın ontolojisini ikame eden bir tersine çevrilişidir.

Bu bir *erkenntnistheoretisch* problemini her formüle etme tarzından kaçınma ve neticede hermenoytiğin doğa bilimlerinin yöntemiyle eşit düzeyde rekabet edebilir bir *yontem* olduğu fikrini terketme meselesidir. Anlamaya bir yöntem tahsis etmek, objektif/nesnel bilginin önkabullerine ve Kantçı bilgi teorisinin önyargılarına takılı kalmaktır. Kişi büyülü özne ile nesne problematiği dairesinin dışına çıkmalı ve kendisine varlık/oluş hakkında sorular yöneltmelidir. Fakat, genelde kendi kendine varlık/oluş hakkında sorular yöneltmesi için kişinin ilkin kendisine, bütün varlığı "orada" olmaklık olan varlık, yani Dasein hakkında, başka bir söyleyişle, anlamakta olma modunda varolan varlık hakkında sorular yöneltmesi zorunludur. Bu yüzden anlama artık bir bilgi modu değil, anlama içinde/yoluyla varolan varlık modudur.

Anlama ile varlık/oluş arasındaki ilişkiyi bu tam tersine çevirme hareketini bütünüyle benimsiyorum; ayrıca bu hamle Dilthey'in felsefesinin en derin arzusunu da yerine getirir; çünkü, Dilthey'e göre hayat, en asli/temel kavramdır. Dilthey'in eserlerindeki tarihsel anlama doğa teorisinin birebir muadili değildi; kaldı ki, hayat ile hayatın ifadeleri arasındaki ilişki insanın doğayla ve insanın tarihle çifte ilişkisinin de ortak kaynağıydı. Eğer bu tezi izlersek, problem tarihsel bilgiyi fiziksel bilgi karşısında güçlendirmek değil, öznenesne ilişkisinden çok daha asli/temel bir ilişki durumundaki tarihsel varlık ile varlığın tümü arasındaki ilişkiye ulaşmak için, genelliği ile benimsenen bilimsel bilginin altını oymaktı.

Eğer hermenoytik problemi bu ontolojik terimlere konuşlandırılırsa, Husserl'in fenomenolojisinin bu probleme katkısı ne olabilir? Bu soru bizi Heidegger'den Husserl'e dönmeye ve Husserl'i Heideggerci terimlerle yeniden yorumlamaya davet ediyor. Bu dönüş yolunda ilk karşılaştığımız şey elbette Husserl'in son dönemi, yani *Krisis*'in Husserli'dir. Bu ontolojinin fenomenolojik temelini aramamız gereken yer herkesten önce odur. Onun hermenoytiğe katkısı iki yönlüdür. Fenomenolojinin, bir taraftan, "objektivizm/nesnelcilik" eleştirisinin nihai sonuçlarına taşındığı aşaması son aşamasıdır. Bu objektivizm eleştirisi hermenoytik problemle, yalnızca dolaylı olarak, doğa bilimlerinin epistemolojisinin anlam bilimleri/insan bilimleri için geçerli yegane metodolojik modeli sağladığı iddiasına

karşı çıktığı için değil, doğrudan doğruya, Dilthey'ın *Geisteswissenschaften*'a doğa bilimlerininki kadar objektif bir yöntem sağlama girişimini sorguladığı için de alakalıdır. Diğer taraftan, Husserl'in son dönem fenomenolojisi objektivizm eleştirisini, anlama ontolojisinin yolunu açan bir pozitif problematiğe bağlar. Bu yeni problematiğin teması *Lebenswelt*, yani hayat-dünyasıdır; başka bir söyleyişle, neo-Kantçılığın bütün farklı türlerine merkezi temalarını sağlayan özne-nesne ilişkisini önceleyen tecrübe düzeyidir.

Eğer bu durumda, son dönem Husserl, yorum epistemolojisinin yerine anlama ontolojisini ikame etmeyi amaçlayan yıkıcı/tersine çevirici girişime taşınırsa, erken dönem Husserl, yani, *Mantık Araştırmaları*[*Logische Untersuchungen*]'dan *Kartezyen Meditasyonlar* [*Méditations cartésiennes*]'a giden Husserl cidi bir kuşku altında kalır. Özneyi dışarıya yönelen intensiyonel kutup* olarak tasarlamak ve bu öznenin bağlantılı olduğu şey olarak doğayı değil bir anlamlar alanını vermek suretiyle yolu açan kesinlikle Husserl'dir.

Erken dönem Husserl'in görüş noktasından ve özellikle de Heidegger'in görüş noktasından hareketle geriye doğru bakıldığında, erken fenomenoloji objektivizme ilk meydan okuma olarak sahneye çıkar; çünkü, erken fenomenolojinin fenomenler diye adlandırdığı şeyler tam da intensiyonel hayatla bağlantılı şeylerdir. Yine de, erken dönem Husserl'in yalnızca mücadele ettiği neo-Kantçılığa yakın bir yeni idealizmi yeniden inşa etmiş olması durumu değişmez:

---

* Özneyi tanımlamak için burada kullanılan Fransızca terim *porteur de visée*'dir ve Husserl'in sık sık kulandığı Almanca *die Meinung*'un Fransızca karşılığıdır. Fransızca isim *visée* ile fiil *viser* ingilizceye genellikle "intention (niyet, gaye" ve "to intend (zihinde kurmak, niyet etmek, tasarlamak, demek istemek, amaçlamak, yönelmek)" tercüme edilmektedir. Terimi kullanım tarzı konusunda Ricoeur'e danıştık ve o niyetin dışarıya dönüklüğünün, öznenin nesnesine yönelmesinin veya nesnesini amaçlamasının altını çizdi. Gerçekten de *visée intentionnelle* gibi bir ifade o *visée* ve *intention*'ı birebir karşılamayı imkânsız hale getiriyor. Elinizdeki denemede *visée* ve *viser* gündeme geldikleri kontekste göre farklı şekilde "directed outward (dışarıya dönük/yönelmişlik), "aim (amaç, gaye) ve "intention (niyet)" kelimeleriyle karşılanmıştır (İngilizce metnin çevirmenleri). Sözkonusu terim Türkçe'de çok farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır: niyetlilik, gayelilik, yönelimsellik vb. Biz Türkçe metinde herhangi bir karışıklıktan kurtulmayı umarak, İngilizcesinin çevirmenlerinin bu görüşlerini de dikkate aldık ve "intensiyonel," "intensiyonalite" ve "niyet" kavramlarını tercih ettik. İnanıyoruz ki, bire-bir çeviri ütopyadır; kopya ve taklit orjinalin yerini tutamaz (ç.).

dünya ile ilgili tezinin indirgemesi, aslında varlık/oluş sorununun varlığın/oluşun anlamı sorununa indirgenmesidir; sırası geldiğinde de varlığın anlamı intensiyonla/niyetle (*visée*) sübjektif basit bağlantısına indirgenir.

Nihayet bu yüzden anlama teorisi, erken dönem Husserl'e karşı, müteakiben Husserl'in anlam ve intensiyonalite teorisini Platonize etme ve edialize etme eğilimlerine karşı geliştirilmiştir. Ve eğer son dönem Husserl bu ontolojiye yönelmişse bu, varlığı indirgeme çabasının başarısız kalmasından ve sonuçta fenomenolojinin nihai sonucunun ilk projesinden uzaklaşmış olmasından dolayıdır. Fenomenoloji kendisine rağmen, kendi anlamlar siteminde kilitli bir idealist özne yerine, niyetlerinin ufku olarak her zaman bir dünyaya, dünyasına sahip canlı bir varlığı keşfedebilmiştir.

Bu yolla, Galileo'den beri bize sunulan türde matematize edilmiş doğanın oluşumunu önceleyen belirli bir anlamlar alanı, bilen öznenin sübjektivitesini önceleyen bir anlamlar alanı keşfederiz. Objektiviteden/nesnellikten önce, bir dünya ufku vardır; bilgi teorisinin öznesinden önce, Husserl'in bazan — istikametini bir impersonel/kişilikten yoksun Kantçı özneye çevirdiği için değil, objelere sahip öznenin kendisi bu operatif/fiili hayattan türediği için — anonim diye adlandırdığı operatif/fiili hayat vardır.

Biz burada anlama problemi ile hakikat probleminin hangi radikalite düzeyine taşındığını görüyoruz. Tarihsellik sorunu artık yöntem olarak anlaşılan tarihsel bilgi sorunu değildir. Artık o varlığın "varlıklar" "ile birlikte oma" tarzına işaret eder. Anlama artık anlam bilimlerinin naturalistik açıklamaya tepkisi değildir; anlama, tikel varlıklarla karşı karşıya kalmadan önce varlıkla/oluşla birlikte olma tarzını içerir. Keza, hayatın özgürce kendisine karşı bir mesafe alabilme, kendisini aşma yeteneği sonlu/sınırlı varlığın yapısına dönüşür. Eğer tarihçi kendisini şeyin kendisiyle mukayese edebiliyorsa, eğer kendisini bilinenle mukayese edebiliyorsa, bunu hem kendisi hem de objesi tarihsel olduğu için yapabiliyordur. Bu tarihsel karakteri açıkça ortaya koymak, bu yüzden, herhangi bir metodolojiyi önceler. Bilim için sınırlama olan şey — yani varlığın/oluşun tarihselliği — varlığın oluşturucu unsuruna dönüşür. Paradoks olan şey — yani, yorumcunun nesnesiyle ilişkisi — bir ontolojik nitelik haline gelir.

Anlamanın ontolojisinin gerçekleştirdiği devrim budur. Anlama Dasein'ın "tasarısı (project/projet)"nın ve Dasein'ın "varlığa/oluşa açıklığının" boyutlarından birine dönüşür. Hakikat sorunu artık yöntem sorunu değildir; varlığın, varoluşu varlığı anlamakta temellenen varlığa ifşaası sorunudur.

Bu temel ontolojinin olağanüstü baştançıkarıcılığı ne kadar güçlü olursa olsun ben yine de hermenoytik problemi fenomenolojiyle farklı bir tarzda ilişkilendirmek için diğer patikayı katetmeyi düşünüyorum. Dasein Analitiği'nden bu geriye çekilişin sebebi nedir? Şu iki nedenle. Heidegger'in radikal sorgulamasıyla birlikte, araştırmamızı harekete geçiren problemler sadece çözümsüz kalmazlar, aynı zamanda gözden de kaybolurlar. Metinlerin kavranmasını açıklamak için, diye soruyoruz, tefsire nasıl bir sistem (organon) verilmiş olabilir? Tarihsel bilimler doğa bilimleri karşısında nasıl temellendirilebilir? Rakip yorumların çatışması nasıl çözüme bağlanabilir? Bu problemler bir temel hermenoytikte hakkıyla ele alınmış değildirler ve bu yolla yapılmak istenen şudur: bu hermenoytik onları çözmeyi değil, feshetmeyi tasarlamaktadır. Kaldı ki Heidegger de bunun ya da varolan şeyin anlaşılmasıyla ilgili herhangi bir özel problemi ele almak istememiştir. O gözlerimizi yeni baştan kanalize etmek ve bakışımıza yeni bir istikamet vermek istiyordu; o bizim tarihsel bilgiyi bir asli/ilk formdan türeyen bir form olarak ontolojik anlamaya tâbi kılmamızı istiyordu. Fakat o bize tarihsel anlamanın hangi anlamda, uygun şekilde ifade etmek gerekirse, bu asli anlamadan türedeğini gösterecek hiçbir yol önermez. Peki bu durumda, anlamanın türev formlarından yola çıkmak ve yola onlardaki türeyiş işaretlerini göstererek çıkmak daha iyi değil midir? Bu, yola çıkış noktasının anlamanın işlediği düzey, yani dil düzeyi olması gerektiğini ima eder.

Bu ilk gözlem bir ikincisine götürür: eğer epistemolojik anlamadan anlayan varlığa bu tersine çevirme mümkünse, Dasein'ın imtiyazlı varlığını dolaysız şekilde — bir ön epistemolojik kaygı bahis konusu olmaksızın — kendi başına nasılsa öyle tasvir etmeye ve dolayısıyla anlamayı varlığın bu modlarından biri olarak keşfetmeye muktedir olmamız gerekir. Bir bilgi modu olarak anlamadan bir varlık modu olarak anlamaya geçmenin zorluğu şunu içerir: Dasein

Analitiği'nin sonucu olan anlama tam da bu varlığın kendisini varlık olarak anlamasının gerçekleşmesi ve anlaması dahilindeki anlamadır. Yine burada da anlamanın bir varlık modu olduğunun göstergelerini aramamız gereken yer bizatihi *dilin kendisi* değil midir?

Bu iki itiraz aynı zamanda şu pozitif önermeyi de içerir: Dasein Analatiği'nin kısa yolunun yerine dilin analiziyle başlayan uzun yolununun ikamesi. Bu yolla metodik tarzda yorumun pratiğini yapmaya çalışan disiplinlerle teması sürdürmüş olacak ve anlamanın karakteristiği durumundaki *hakikati* tefsirden doğan disiplinlerin uygulamaya soktukları *yöntemden* ayırmanın baştançıkarıcılığına direnmiş olacağız. Demek oluyor ki, eğer yeni bir varoluş problematiğinin ortaya konulması gerekiyorsa, bu problematik yorum kavramının bütün hermenoytik disiplinler için ortak bir semantik açıklamasından yola çıkmalı ve böyle bir açıklamada temellendirilmelidir. Bu semantik çok anlamlı ya da katmerli anlamlara yahut sembolik anlamlar diyebileceğimiz şeylere (yeri geldiğinde gerekçelendireceğimiz bir eşdeğerlilik) sahip bir merkezi anlam teması etrafında organize edilecektir.

Bu semantik yolla varoluş sorununa nasıl ulaşmayı tasarladığımı hemen göstereceğim. Bütünüyle semantik bir açıklama çok anlamlı ya da sembolik ifadeleri anlamanın bir kendi *kendini*-anlama momenti olduğu gösterilinceye kadar boşlukta kalır; bu yüzden *semantik* yaklaşım bir *refleksif* yaklaşımı* gerektirir. Fakat kendisini göstergeleri yorumlarken yorumlayan özne artık *cogito* değildir; daha ziyade kendisini konuşlandırmadan ve kendisine hükmetmeden önce varlıkta/oluşta konuşlandırılmış olduğunu, kendi hayatını tefsirini yaparak keşfeden varlıktır. Bu yolla hermenoytik zaten *yorumlanmış–varlık* olarak duran bir varoluş tarzını keşfeder. Yalnızca refleksiyon, kendisini refleksiyon olarak görünmez kılarak, anlamanın ontolojik köklerine ulaşabilir. Kaldı ki dilde daima vuku bulan şey

---

* Refleksif yaklaşım başka düşünme tarzlarından farklı bir düşünme, felsefe yapma tarzına atıfta bulunur; bu yaklaşımda düşünme eylemi sadece düşünülen şeye değil, geriye kendisine de yönelir. Deyim yerindeyse, başka şeyleri anlamak için kullandığı yaklaşımı kendisine de yansıtır. Sözün gelişi diyalektik dünyayı diyalektik yaklaşımla anlar; eğer kendisini de diyalektikle anlıyorsa, bu durumda refleksiftir. Dogma, refleksiyonun olmadığı bereketli toprakta yeşirir (ç.).

de budur; dil refleksiyon eyleminde gerçekleşir. İzleyeceğimiz zorlu yol da budur.

III. Semantik Düzey

Her ontik ya da ontolojik anlamanın ifadesine ulaştığı yer öncelikle ve daima dildir. Bu yüzden hermenoytik *alanın* referans *eksenini* semantikte aramak boşuna değildir. Tefsir metnin çeşitli anlamlara sahip olduğuna, bu anlamların birbirlerine katmanlandıklarına, ruhsal (spirituel) anlamın tarihsel ya da literal (littéral) anlamdan — tarihsel anlamın artı-anlamından dolayı) — "transfer edildiğine" (Saint Augustin'in *translate signa*'sı) öteden beri aşinaydı. Keza Schleiermacher ve Dilthey de bize metinleri, dokümanları ve yazmaları hayatın yazıyla sabitleştirmiş ifadeleri olarak görmeyi öğretti. Tefsir hayatın-güçlerinin ilkin psişik bağlantılar, sonra da tarihsel seriler halinde gerçekleşen bu nesneleşmesine karşıt bir hareketi izler. Bu nesneleşme ve sabitlenme bir başka anlam transferini oluşturur. Nietzsche'de değerler güç tıtkusunun/iradesinin güçlülüğünün ve zayıflığının ifadeleri oldukları için yorumlanmalıdır.Yine Nietzsche'de hayatın bizatihi kendisi yorumlamadır: bu yolla felsefe yorumların yorumuna dönüşür. Nihayet Freud, "rüya incelemeleri" başlığı altında, gizli bir anlam "taşımaları" (*Entstellung*) dolayısıyla kayda değer bir prosedürler serisini — onlar bu taşıma işlemini açık anlamdaki gizli anlamı hem saklayan hem de sergileyen bir tahrife maruz bırakarak yaparlar — incelemiştir. Onlar bu tahrifin sonuçlarını sanatın, ahlakın ve dinin kültürel ifadelerinde aradı ve bu yolla kültürün Nietzsche'ninkine çok benzeyen bir tefsirini yaptı. Bu yüzden, ister genel ya da bireysel, ister temel ya da tikel her hermenoytiğin *semantik kesişme noktası* diye adlandırılabilecek şeyde bir sıfır noktasına ulaşmaya çalışmak anlamsız değildir. Bütün hermenoytiklerin tefsirden psikanalize her yerdeki ortak unsuru belirli bir anlam mimarisidir; bu anlam mimarisi "çifte anlam" veya "çoğul anlam" diye adlandırılmış olabilir; hermenoytiğin her örnekteki rolü, farklı şekilde de olsa, gizleneni açığa çıkarmaktır. Demek oluyor ki, bu dil analizinin bana ikamet ediyor göründüğü yer gizleneni teşhir etme semantiği, çokanlamlı ifadeler semantiğidir.

Kendi payına sınırları iyi çizilmiş bu semantik alanı, yani *kötülüğün/günahın sembolizmini* oluşturan itiraf dilini incelemiş biri olarak bu çok anlamlı ifadelerin "sembolik" ifadeler diye adlandırılmasını öneriyorum. Bu yüzden "sembol" kelimesine, Cassirer gibi, gerçekliğin algıdan, mit'den ve sanattan bilime kadar her kavranışını sembolik diye adlandıran yazarlardan çok daha dar, ancak ona Latin retorik geleneğinden ya da neo-Platoncu gelenekten yola çıkan ve sembolü anolojiye indirgeyen yazarların yüklediklerinden çok daha geniş bir anlam yüklüyorum. *"Sembol"ü doğrudan, birincil, literal/lafzi anlamın işaret ettiği, ilaveten, dolaylı, ikincil ve figüratif olan ve yalnızca birincisiyle kavranabilen bir başka anlamın dizayn ettiği herhangi bir anlamlandırma yapısı olarak tanımlıyorum.* Bu çifte anlama sahip ifadeler bölgesi tam anlamıyla hermenoytik alanı oluşturur.

Buna paralel şekilde, yorum kavramı da farklı bir anlam kazınır. Sembole verdiğim kapsamı ona da vermeyi amaçlıyorum. *Yorum,* diyeceğiz, *açık anlam içindeki gizli anlamın şifresinin çözümünü, literal/lafzi anlamda ima edilen anlam düzeylerinin günışığına çıkarılmasını içeren düşünce faliyetidir.* Bu yolla tefsire, yani gizli anlamların yorumuna ilk referansımı koruyorum. Sembol ve yorum böylece birbirleriyle bağlantılı kavramlara dönüşür; nerede çok sayıda anlam varsa orada yorum da vardır ve anlamlar plüralitesini günışığına çıkaran şey yorumdur.

Semantik alanın bu çifte sınırlamasından — sembollerle ve yorumla sınırlama — yalnızca kısaca envanterini çıkaracağım belirli birkaç görev doğar.

Sembolik ifadeler konusunda lingüistik analizin görevi bana göre çift yönlüdür. Bir taraftan, sembolik formların mümkün mertebe tam ve eksiksiz bir dökümüne başlanması meselesi vardır. Bu tümevarım patikası, araştırmanın başında girilebilir yegane patikadır; çünkü sorun tam da sembolik ifadenin bu farklı modalitelerinin ortak yapısını belirleme sorunudur. Herhangi bir ivedi birliğe indirgeme kaygısını bir kenara bırakarak, bu döküm işlemi bir din fenomenolojisinin — Van der Leeuw, Maurice Leenhardt ve Mircea Eliade'ninkiler gibi, psikanalizin ifşa ettiği rüya sembolizmininkiler gibi — günışığına çıkardığı kozmik sembolleri; folklordeki, destanlardaki, atasözlerindeki, mitlerdeki bütün muaddilleriyle birlikte; du-

yusal, görsel, akustik ve diğer imajları yahut da mekân ve zaman sembolizmini izleyen şairlerin sözel yaratılarıyla birlikte içermelidir. Farklı şekillerde — kozmosun fizyognomik/fizyonomik (*physionomiques*) niteliklerinde, seksüel sembolizmde — temellenmiş olmalarına rağmen bu sembolizmlerin tümü ifadelerini dil unsurunda bulurlar. Sebolizmin gücü çok daha derinlerde ikamet etse bile, insan konuşmadan önce hiçbir sembolizm varolamaz. Kozmosun, arzunun ve muhayyel olanın ifadesine kavuştuğu yer dildir; konuşma, eğer dünyanın keşfedilmesi ve *hiérophanie/hierophany*'ye/ifşa edilebilen birşeye dönüştürülmesi gerekiyorsa, daima zorunludur. Aynı şekilde, rüyalar, anlatım yoluyla dil düzeyine taşınmadıkları sürece bize kapalı kalırlar.

Sembolik ifade modalitelerinin bu dökümü tamamlanışını gösteren birşey olarak bir kriteriyolojiyi/kriterler bilimini, metafor, alegori ve benzetme/teşbih gibi akraba formların semantik oluşumunu belirleme görevini yerine geterecek bir kriteriyolojiyi gerektirir."Anlam transferinde" analojinin fonksiyonu nedir? Bir anlamı diğeriyle ilişkilendirmenin analoji dışında yolları var mıdır? Freud'un keşfettiği rüya mekanizmaları bu sembolik anlamla nasıl bütünleştirilebilir? Onlar metafor ve metonimi gibi bilinen retorik formlara eklemlenebilirler mi? Freud'un "rüya faaliyeti" (*travail de rêve*) diye adlandırdığı şeyin harekete geçirdiği tahrif/çarpıtma mekanizmaları, dinin fenomenolojisi/din fenomenolojisi tarafından gerçekleştirilen sembolik operasyonlarla aynı sembolik alanı kaplarlar mı? Bunlar kriteriyolojinin çözeceği yapısal sorulardır.

Bu kriteriyoloji, yeri geldiğinde, yorum operasyonları incelemesinden koparılamaz. Sembolik ifadeler alanı ile yorum operasyonları alanı aslında burada birbirlerine göre tanımlanmıştır. Sembolün sergilediği problemler bu yüzden yorum metodolojisine yansırlar. Yorumun çok farklı, hatta birbirine karşıt yöntemlere yolaçması gerçekten dikate değerdir. Dinin fenomenolojisine ve psikanalize imalarda bulundum. Onlar olabildiğince kökten birbirlerine karşıttırlar. Bunda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur: yorum sembollerin çok yönlü belirlenişiyle — birinin psikanalizde söyleyebileceği gibi, aşırı belirlenişleriyle — başlar; fakat her yorum, yorumun tanımı gereği bu zenginliği, bu çokluğu azaltarak sembolü kendi referans çerçevesine göre "tercüme

eder." Yorum formunun dikkate alınan hermenoytik sistemin teorik yapısına bağlı olduğunu göstermek, bu kriteriyolojinin görevidir. Bu yüzden din fenomenolojisi ritlerdeki, mitteki ve inançtaki dini objelerin şifresini çözer, fakat bunu teorik yapısını belirleyen bir kutsal problematiği temelinde yapar. Tam tersine psikanaliz sembolün yalnızca bir boyutunu görür: sembollerin baskı altına alınmış arzuların türevleri olarak görülen boyutunu. Sonuçta psikanaliz yalnızca bilinçdışında oluşan anlamlar şebekesini dikkate alır; ilk baskı altına alınmalardan doğan ve sonra ikinci baskı altına alınmalarla sofistikasyon kazanan anlamlar şebekesini. Psikanaliz bu dar kapsamlılığından dolayı suçlanamaz; bu onun *raison d'êtresi*/varoluş nedenidir. Freud'un metapsikoloji diye adlandırdığı psikanalitik teori şifre çözme kurallarını arzunun semantiği diye adlandırılabilecek şeyle sınırlar. Psikanaliz yalnızca psikanalizin aradığı şeyi bulabilir; aradığı şey rüyalarda, nevrozlarda, sanatta, ahlakta ve dinde işler durumdaki temsillerin ve etkilerin "ekonomik" anlamıdır.Bu yüzden, psikanaliz insanın arzularının en arkaik olanına ait temsilerin ve etkilerin kılık değiştirmiş ifadeleri dışında herhangi bir şey bulamaz. Bu örnek, felsefi hermenoytiğin genişliğini yalnızca semantik düzeyde çok iyi gösteriyor. Felsefi hermenoytik araştırmayı sembolik formlara teşmil ederek ve sembolik yapıların kuşatıcı analiziyle başlar; hermenoytik stillerin karşılaştırmasıyla, hermenoytik yöntemlerin çeşitliliğini tekrar kendilerine tekabül eden teorilerin yapısına taşıyarak devam eder. Bu şekilde o, kendisine yüksek görevini gerçekleştirme yolunu hazırlar; yüksek görevi, yorumların herbirinin mutlak iddiaları arasında gerçek bir hakemlik yapma görevidir. Herbir yöntemin bir teori formunu hangi bakımlardan dile getirdiğini göstermek suretiyle felsefi hermenoytik herbir yöntemi kendi teorik alanının sınırları dahilinde meşrulaştırır. Yalnızca semantik düzeyde ele alındığında, hermenoytiğin eleştirel fonksiyonu budur.

Semantik yaklaşımın çok sayıda avantaja sahip olduğu açıktır. Herşeyden önce semantik yaklaşım hermenoytiği fiilen uygulandıkları sırada metodolojilerle temas halinde tutar ve bu yüzden kendi hakikat kavramını yöntem kavramından ayırma riskiyle karşı karşıya kalmaz. Ayrıca, hermenoytiğin fenomenolojiye aşılanmasını, fenomenolojinin kendisinden en fazla emin olduğu düzeyde, yani *Mantık Araştırmaları* [*Recherches logiques*]'nda geliştirilen anlam teorisi düzeyinde

teminat altına alır. Gayet tabii Husserl, istenilen hale sokulamaz ölçüde tekanlamlı olmayan birşey olarak anlam fikrini kabul edemezdi. O bu imkânı *Mantık Araştırmaları*'nın Birinci Araştırma'sında açıkça dışarda bırakır ve aslında *Mantık Araştırmaları*'nın fenomenolojisinin hermenoytik olamamasının nedeni budur. Fakat Husserl'den ayrılırsak bunu anlamlandırıcı ifedeler (*expressions signifiantes/signifying expresions*) teorisi çerçevesinde yapabiliriz; ayrılmanın başladığı yer burasıdır, belirsiz *Lebenswelt* (hayat dünyası)'in fenomenolojisi düzeyi değil. Nihayet, tartışmayı dil düzeyine taşımak suretiyle, ortak bir alanda rayiçteki yaşayan diğer felsefelerle hesaplaşma duyarlılığına da sahibim. Çok anlamlı ifadeler semantiği mevcut dilleri ideal modellere göre yeniden inşa etme umudu taşıyan metadil teorilerinin karşı kutbunda yeralır elbette. Karşıtlık burada Husserl'in tekanlamlılık idealiyle karşıtlıkta olduğu kadar keskindir.Oysa bu semantik Wittgenstein'ın *Felsefe Araştırmaları* [*Investigations philosophiques*]'ından ve Anglo-Sakson ülkelerdeki gündelik dil analizinden doğan doktrinlerle verimli bir diyaloga girer. İşte tam bu düzeydedir ki, genel hermenoytik Bultmann ve ekolünden doğan modern kutsal kitap tefsirine geri döner. Bu genel hermenoytiği günümüzde mahrum olduğumuz bir büyük dil felsefesine katkı olarak görüyorum. Bugün emrimize amade bir sembolik mantığımız, bir tefsir bilimimiz, bir antropolojimiz ve bir psikanalizimiz var; ve belki de ilk kez insani söylemi yeniden entegre etme sorunu olarak, yani tek bir sorun olarak kuşatmaya muktedir durumdayız. Bu birbirinden farklı disiplinlerin gelişimi bir zamanlar bu söylemin parçalanmasını apaçık hale getirmiş ve ağırlaştırmıştı. Bugün problem insani konuşmanın birliğini sağlama problemidir.

IV. Refleksiyon Düzeyi

İki ya da çokanlamlı ifadelerin semantik yapısını ele alan yukardaki analiz felsefi hermenoytiğin, eğer kendisini yöntemleriyle yoruma dönen disiplinlerden, yani tefsirden, tarihten ve psikanalizden koparmak istemiyorsa, geçmesi gereken dar kapıdır. Fakat çokanlamlı ifadeler semantiği hermenoytiği felsefe olarak nitelendirmek için yeterli değildir.Bu anlamlandırmaları bir bütün olarak ele

alacak kendi üzerine kapalı bir lingüistik analiz dili kaçınılmaz biçimde mutlak bir şey olarak kullanıma hazırlayacaktır. Ancak dilin bu hipostasisi (*hypostase/hypostasis*)* "bir şey için"i içeren ve bu yüzden kendisini aşan ve kendisini niyetlendiği şeyde gizleyen göstergenin temel niyetini reddeder. Bir anlamlandırma ortamı olarak dilin kendisi varoluşa atıfta bulunmalıdır.

Bunu teslim etmekle, bir kere daha Heidegger'le buluşmuş oluyoruz: lingüistik düzeyi bastırarak gizleme hareketine hayat veren şey, ontoloji arzusudur; dilin hapisanesinde kalacağımız bir analizi inşa eden işte bu ontoloji talebidir.

Fakat daha önce Dasein analitiğine yönelttiğimiz itirazlardan zarar görebilir hale gelmeksizin semantik ontolojiyle nasıl bütünleştirilebilir? Varoluş istikametindeki ara adım refleksiyon, yani, göstergeleri anlama ile kendini-anlama arasındaki halkadır. Refleksiyon bize varlığı keşfetme fırsatını veren ben'de gerçekleşir.

Sembolik dili kendini-anlama ile ilişkilendirmeyi önermekle, hermenoytiğin en derin arzusunu yerine getirdiğimi düşünüyorum. Her yorumun amacı, metnin ait olduğu geçmiş kültürel dönem ile yorumcunun kendi dönemi arasındaki uzaklığı, yani mesafeyi kapatmaktır. Kendisini metinle çağdaş hale getirmek suretiyle müfessir/tefsirci (*l'exégète*) metnin anlamını kendisine maledebilir: o yabancı olanı bildik hale getirir, yani, kendisine ait kılar. Bu, öteki'ni anlaması vasıtasıyla gerçekleşen kendisini kavrayışının gelişmesidir. Böylece, her hermenoytik açıkça ya da zımnen kendini ötekileri anlama vasıtasıyla anlamadır.

Bu yüzden hermenoytiğin fenomenolojiye aşılanması gerektiğini söylemekte tereddüt etmiyorum; yalnızca *Mantık Araştırmaları*'nda dile getirilen anlam teorisi düzeyinde değil, *İdealar* (*Ideen I*) 'den *Kartezyen Meditasyonlar* (*Méditations cartésienisme*)'a sergilendiği şekliyle *cogito* problematiği düzeyinde de. Ancak bu aşı kaleminin yabani ağacı değiştireceğini eklemekte de tereddüt göstermiyorum! Daha önce, belirsiz anlamların semantik alana taşınmasının bizi *Mantık Araştırmaları*'nda göklere çıkarılan tekanlamlılık idealini terketmeye

* Varlıktan, oluştan koparılışı (ç.).

zorladığını görmüştük. Şimdi, bu anlam çokluğunu kendinin/ben'in bilgisine eklemlemekle *cogito* problematiğini derinden dönüştürdüğümüzün anlaşılması gerekir. Daha sonra varoluşun kendisinde yeni bir boyutunu keşfimizi doğrulayacak şeyin, refleksif felsefenin bu iç reformu olduğunu şimdiden söyleyelim. Fakat *cogito*'nun nasıl tahrip edildiğini dile getirmeden önce, onun hermenoytiğe bu yeniden yönelimle nasıl zenginleştiğini ve derinleştiğini ifade edelim.

Aslında, ister bir psikanalitik yorum hissini ister bir metin tefsiri fikrini benimseyelim, kendi kendini-anlamanın ben'inin gösterdiği şey üzerine refleksiyonda bulunalım. Doğrusunu söylemek gerekirse, kendi kendimizi anlama arzumuz tekbaşına bu benimsemeye/kendimize maletmeye kılavuzluk ediyorsa da, neyi kendimize maledeceğimizi önceden bilemeyiz, yalnızca sonradan bilebiliriz. Bu neden böyledir? Neden yoruma kılavuzluk eden şey, kendisini yalnızca yorumun sonucu olarak keşfetmeye muktedir ben'dir?

Bunun iki nedeni vardır: ilkin, kendisini doğrudan doğruya kuşku tecrübesiyle kavrayan yüceltilmiş Kartezyen *cogito*'nun çürütülemez olduğu kadar boş bir hakikat olduğu dile getirilmelidir. Onun bir hakikat olduğunu reddetmiyorum; o kendi kendisini doğrulayan bir hakikattir ve aslında ne doğrulanabilir ne de mantıksal olarak kendisinden çıkarımda bulunulabilir. O aynı anda hem bir varlık olarak hem de bir akt/eylem, bir varoluş ve bir düşünce operasyonu olarak konuşlanır: düşünüyorum, o halde varım; benim için varolmak düşünmektir; düşündüğüm *sürece* varım. Fakat bu hakikat boş bir hakikattir; *ego cogito*'nun *ego*'su (*ben*'i) nesnelerinin, operasyonlarının ve nihayet eylemlerinin aynasında yeniden ele geçirelemediği sürece bir sonraki adımın izleyemeyeceği bir ilk adım gibidir. Refleksiyon, eğer ona Dilthey'in hayatın kendisini nesnelleştirdiği/objektifleştirdiği ifadeleri diye adlandırdığı şey aracılık etmiyorsa, kör sezgidir. Veya, Jean Nabert'in ifadesini kullanmak gerekirse, refleksiyon, bu varolma eyleminin göstergeleri olan eserlere ve eylemlere uygulanan eleştiri vasıtasıyla varolma eylemimizin temellükünden başka bir şey değildir. Bu yüzden, refleksiyon eleştiridir; Kantçı bilimin ve görevin doğrulanması anlamında değil, *cogito*'nun yalnızca hayatının dokümanlarının şifresinin çözülmesi yoluyla yeniden ele geçirilmesi anlamında. Refleksiyon, varol-

ma çabamızın ve olma arzumuzun, bu çabaya ve bu arzuya tanıklık eden eserler vasıtasıyla temellüküdür.

Cogito yalnızca hem çürütülemez hem de boş bir hakikat değildir; aynı zamanda her zaman, yanlış bir *cogito* tarafından işgal edilebilecek boş bir yer gibidir. Biz gerçekten de, bütün tefsir disiplinlerinden ve özellikle de psikanalizden dolaysız/doğrudan bilinç denilen bilincin herşeyden önce "yanlış bilinç" olduğunu öğrendik. Marx, Nietzsche ve Freud bize onun hilelerinin maskesini düşürmeyi öğretti. Bu yüzden, yanlış bilinç eleştirisini *cogito*'nun öznesinin hayatın dokümanları içindeki her yeniden keşfine eklemek zorunludur; refleksiyon felsefesi bilinç felsefesinin karşıtı olmalıdır.

Bu birinci nedene şu ikinci neden ilave edilebilir: "ben" kendisini yalnızca hayatın onu nesnelleştiren ifadelerinde yeniden elegeçirmeye muktedir olmakla kalmaz, aynı zamanda bilince ilişkin metinlere özgü yorumu yanlış bilincin ilk "yanlış yorumuna" da şiddetle karşı koyar. Kaldı ki biz Schleiermacher'den beri, hermenoytiğin yanlış yorumun varolduğu her yerde varolduğunu da biliyoruz.

Bu yüzden, refleksiyon iki düzeyde dolaylı olmalıdır: birinci düzeyde, varoluş yalnızca hayatın dokümanlarında kendisini ifşa ettiği, ikinci düzeyde bilinç herşeyden önce yanlış bilinç olduğu ve yanlış anlamadan anlamaya daima bir düzeltici eleştiri vasıtasıyla yükselmek gerektiği için.

Refleksif aşama diye adlandırdığımız bu ikinci aşamanın sonunda, semantik aşama diye adlandırdığım ilk aşamanın sonuçlarının nasıl sağlamlaştırıldığını göstermek isterim.

Birinci aşamada tek anlamlı anlamlara indirgenemez bir dilin varlığını bir olgu olarak kabul ettik. Bu olgu, bir suçlu bilincin itirafının süzülerek utanç lekesi, günah ve suç sembolizminden geçmesi; bu bastırılmış arzunun kendi sürekliliğini rüyalar, atasözleri, destanlar ve mitler vasıtasıyla teminat altına alan bir sembolizmde ifadesini bulması; kutsal olanın bir kozmik elementler — gökyüzü/sema, yeryüzü, su ve ateş — sembolizmiyle dile getirilmesidir. Fakat bu çokanlamlı/belirsiz dilin felsefi kullanımı mantıkçının tekanlamlı dilin yalnızca hatalı argümanlar sağlayabileceği itirazına açıktır. Hermenoytiğin doğrulanması/meşruiyeti yalnızca, eğer refleksif düşüncenin doğasında bir çifte anlam mantığı ilkesi aranırsa radikal olabi-

lir. O takdirde, bu mantık artık formel mantık değil, tranzandantal mantıktır. Bu mantık ihtimal dahilinde oluş şartları düzeyinde kurulabilir: doğanın objektivitesi şartlarında değil, olma arzumuzun içselleştirilme şartları düzeyinde. İşte bu anlamdadır ki, hermenoytiğe uygun çifte anlam mantığı tranzandantal mantık diye adlandırılabilir. Eğer tartışma bu düzeye taşınmazsa, hızla savunulamaz bir duruma sürüklenilebilir; tartışmayı bütünüyle semantik düzeyde sürdürme ve tekanlamlı anlamların yanıbaşında çokanlamlı anlamlara yer açma girişiminde bulunmak beyhudedir; çünkü, iki çokanlamlılık türü arasındaki teorik ayırım — artı anlam dolayısıyla çokanlamlılık ile anlamlar karmaşası (mantık bunu ortadan kaldırmaya çalışır) dolayısıyla çokanlamlılık — sadece semantik düzeyde kalınarak doğrulanamaz/meşrulaştırılamaz. Bu iki mantık aynı düzeyde varolamaz. Çifte anlam semantiğini yalnızca refleksiyon problematiği doğrulayabilir/meşrulaştırabilir.

V. Ontolojik Düzey

Bizi dil problematiğinden refleksiyon problematiğine götüren bu yolculuğun sonunda, adımlarımızı geriye doğru izleyerek, bir varoluş problematiğine nasıl ulaşabileceğimizi göstermek istiyorum. Heidegger'in problemi ani bir tersine çevirişle, bilme modu anlayışının yerine varlık/oluş modu anlayışını ikame ederek dolaysızca inşa ettiği anlama ontolojisi, dolaylı şekilde ve yavaş yavaş ilerleyen bizler için verili bir olgu değil, yalnızca bir ufuk, bir hedeftir. Başka bir ontoloji, kavrayışımızın menzilinin ötesinde birşeydir: böyle bir ontoloji yalnızca yorumladığımız varlığı kendisiyle kavradığımız hermenoytik hareketin içinde mümkündür. Anlamanın ontolojisi Heidegger'in kendisinin bize tasvir etmeyi öğrettiği kaçınılamaz "hermenoytik daire"yi izleyen yorum metodolojisinde ima edilir. Ayrıca, bu ontoloji sadece yorumlanacak varlığa ilişkin birşeyi kendileriyle kavradığımız rakip hermenoytiklerin çatışması içinde mümkündür: üniter/birleşik bir ontoloji yöntemimiz için başka bir ontoloji için olduğu kadar ulaşılamaz birşeydir. Dahası, herbir örnekte, herbir hermenoytik, varoluşun bir yöntem olarak gördüğü bir boyutunu keşfeder.

Bu çifte ikaz yine de semantik ve refleksif analizimizin kendilerini önceleyen ontolojik temellerini ortaya koyma azmimizi kırmamalıdır. İma edilen bir ontoloji, hatta büyük ölçüde eksik bir ontoloji yine de bir ontolojidir.

Biz, bize açık bir yolu, psikanaliz üzerine felsefi refleksiyonun önerdiği yolu izleyeceğiz. Temel ontoloji tarzındaki ikinci ontoloji türünden ne bekleyebiliriz? İki şey: önce klasik bilinç olarak özne problematiğini sahiden iptalini ve sonra da arzu olarak varoluş problematiğinin restorasyonunu.

Gerçekten de bilinç eleştirisiyle psikanalizin ontolojiye işaret ettiği şey budur. Onun amaçladığı rüyalarımızın, fantezilerimizin, mitlerin ve sembollerin yorumu daima bir ölçüde bilincin kendisini anlamın kaynağı olarak sunma iddiasına karşı çıkar. Narsizmle — sahte *cogito*'nun Freudcu muadilidir — mücadele, dilin derinlerde arzuda, hayatın güdülere dayanan isteklerinde/dürtülerinde kök saldığının keşfine götürür. Bu hayat mektebinden feragat eden filozof, anlamın kaynağından uzak kalmasına izin vermek suretiyle gerçek bir sübjektivite/öznellik çilesine sürüklenir. Bu terkediş yine de bir başka refleksiyon dönemecidir elbette, fakat her nesnenin en arkaiki durumundaki ben'in fiilî kaybı olmalıdır. Bu durumda, İncil'in ruh dediği şeyin refleksiyonunun öznesi için de şu söylenmelidir: birşeyi bulmak için, kaybetmiş olmak gerekir. Psikanalizin tümü bana sembolik olarak tekrar bulmam için kaybettiğim nesnelerden sözeder. Refleksif felsefe bu keşfi kendi göreviyle bütünleştirmelidir; ben [*le moi*] "ben"i [*le je*] bulmak için kaybetmiş olmalıdır. Psikanalizin, eğer felsefi bir disiplin değilse, en azıdan filozof için gerekli disiplin olmasının nedeni budur: doğrudan özneyle bağlantısının koptuğu düzeyde filozofun anlamların düzenlenmesiyle bağlantısını kuracak bilinçdışı güçler. Bu, Freudcu topoğrafyanın öğrettiği şeydir: çoğu arkaik anlamlandırma, dolaysız bilincin egemen olduğu alanın dışında bir anlam "alanında" organize olur. Bilinçdışının realizmi, temsillerin, fantezilerin, semptomların ve sembollerin topografik ve ekonomik ele alanışı, sonunda egonun önyargılarından bağımsız bir hermenoytiğin şartı olarak artaya çıkar.

Freud böylece bizi anlamlandırma ile arzu, anlam ile enerji, yani nihai noktada dil ile hayat arasındaki ilişki konusudaki soruyu

tekrar sormaya davet eder. Bu aslında *Monadoloji*'de Leibniz'in de sorunuydu: temsil arzularla nasıl eklemlenir? Keza bu eşit ölçüde *Etik, Kitap III*"de Spinoza'nın da problemiydi: ideaların yeterlilik dereceleri *conatus*'un, yani bizi oluşturan çabanın derecelerini nasıl dile getirir? Psikanaliz kendi tarzında bizi tekrar aynı soruyla karşı karşıya bırakır: hayatın düzeni anlamlandırma düzenini nasıl içerir? Anlamdan arzuya doğru bu geriye çekiliş refleksiyonun varoluş istikametindeki bir mümkünün aşılmasının göstergesidir. Bu durumda yukarda kullandığımız, ancak anlamını sadece tahmin edebildiğimiz bir ifade doğrulanmış olur: kendimizi anlayarak, demiştik, [kendi kendimizi] olma arzumuzun veya varolma çabamızın anlamıyla bütünleştiriyoruz. Şimdi varoluşun arzu ve çaba olduğunu söyleyebiliriz. Varoluşu, pozitif enerjisini ve dinamizmini vurgulamak için çaba diye adlandırıyoruz; yokluk ve mahrumiyetini vurgulamak için arzu diye adlandırıyoruz: *Eros*, *Poros* ile *Penia*'nın oğludur. Bu yüzden *cogito* artık başlangıçtaki iddialı eylem olamaz — bununla kendi kendisini konumlandırma iddiasını kastediyorum; aslında o *bunu yapmadan önce zaten* varlıkta konumlanmış durumdadır.

Fakat eğer refleksiyon problematiği, psikanaliz üzerine felsefi refleksiyonun gösterdiği gibi, kendisini varoluş problematiğinde aşıyorsa, bu daima bu aşmanın vukubulduğu yorum içinde ve yorum vasıtasıyla, anlamın ve refleksiyonun köklerindeki arzunun keşfedilmesi arzusunun manevralarının/oyunlarının şifresinin çözülmesiyle gerçekleşebiliyor demektir. Bu arzuyu yorum sürecinin dışında temellendiremem; o daima yorumlanamakta-olan birşey olarak kalır. Bilincin muammalarının gerisinde ona ilişkin ipuçlarım vardır, fakat onu, bazan psikanalizin işlenmemiş anlayışlarında vukubulduğu gibi, güdülere ilişkin bir güçler mitolojisi yaratma tehlikesine düşmeksizin kendi başına kavrayamam. O, *öznenin arkeolojisi* gibi birşey olan yorum faaliyeti sırasında, *cogito*'nun kendi gerisinde keşfettiği şeydir. Varoluş bu arkeolojide göze çarpar, fakat daima bu arkeolojinin doğurduğu şifre çözme hareketine takılı kalır.

Hermenoytik olarak anlaşıldığında, psikanalizin bizi icra etmeye zorladığı bu şifre çözümü, farklı şekillerde de olsa, diğer hermenoytik yöntemleri de icraya zorlar. Psikanalizin keşfettiği varoluş arzunun varoluşudur; o arzu olarak varoluştur; ve bu varoluşu önce-

likle öznenin arkeolojisi ifşa eder. Diger hermenoytik — sözün gelişi Geist'ın fenomenolojisinin hermenoytiği — anlamın kaynağını değiştirir; öyle ki bu durumda anlamın kaynağı artık öznenin arkasında değil, önündedir. Bunun, Tanrı'nın gelişinin, O'nun Krallığı'nın yaklaşmasının hermenoytiği, yani bilincin kehanetini temsil eden bir hermenoytik olduğunu öne sürme eğilimindeyim. Son tahlilde bu Hegel'in *Geist'ın Fenomenolojisi*'ne hayat veren şeydir. Onu burada, yorum modunun diyametrik olarak Freud'un yorum moduna karşıt olduğu için belirtiyorum. Psikanaliz bize arkiak olana doğru bir geriye çekiliş önerir; geist'ın fenomenolojisi bize her figürün anlamını kendisini önceleyen şeyde değil, müteakip şeyde bulduğu bir hareketi önerir. Bilinç böylece kendi dışına, kendisinin önüne, her bir aşamanın mütakip aşamada aşıldığı ve korunduğu hareket halindeki anlama doğru süreklenir. Bu yolla öznenin teleolojisi öznenin arkeolojisinin karşı kutbuna yerleşir. Fakat amacımız açısından önemli olan şey, Freudcu arkeoloji gibi bu teleolojinin de, yalnızca bir figürün diğer figür vasıtasıyla anlaşıldığı yorum hareketi sırasında oluşmasıdır. Geist bir figürden diğerine yalnızca bu çaprazlama geçişte gerçekleşebilir; geist bu figürlerin diyalektiğinin bizatihi kendisidir; bu diyalektik vasıtasıyla özne bebekliğinin dışına çekilerek arkeolojisinden kurtarılır. Felsefenin hermenoytik, yani açık anlama sahip metindeki gizli anlamının okunması olarak kalmasının nedeni budur. Yalnızca kültür dünyasında gün ışığına çıkan her anlamlandırmanın sürekli tefsiri vasıtasıyla varoluşun ifadeye, anlama ve refleksiyona ulaştığını göstermek, bu hermenoytiğin görevidir. Varoluş ben'e — insan ve yetişkin'e — önce "dışarda," "eserlerde, kurumlarda ve geist'ın hayatının nesnelleştiği kültürel abidelerde ikamet eden bu anlamı içselleştirerek dönüşür yalnızca.

Dinin fenomenolojisinin — hem Van der Leeuw'unkinin hem de Mircae Eliade'ninkinin — sorgulanacağı ufuk da bu ontolojik ufuktur. Fenomenoloji olarak o yalnızca rit'in, mit'in, inancın, yani insanın kendisini "kutsal" birşeye yöneltmesini sağlayan dil, davranış ve duygu formlarının tasviridir. Fakat eğer fenomenoloji eğer bu tasvir düzeyinde kalabilirse, yorum faaliyetinin refleksif canlanışı çok daha ileri gider: kutsalın göstergeleri dahilinde ve vasıtasıyla anlayarak insan kendisinin tahayyül edebileceği mümkün en radikal terkini gerçekleştirir. Bu terkediş (disposession), ister tek tek dü-

şünülsünler ister sonuçları birleştirilsin, psikanalizin ve Hegelci fenomenolojinin yolaçtığı şeyi aşar. Arkeoloji ve teleoloji* öznenin, kendilerini anlarken buyurabileceği *arche*'yi ve *telos*'u günışığına çıkarır. Bu kendisini bir din fenomenolojisinde ifşa eden kutsal'ın durumunda aynı değildir. Dinin fenomenolojisi sembolik olarak her arkeolojinin alfa'sını, her teleolojinin omega'sını dizayn eder; bu alfa ve bu omega öznenin buyuramayacağı alfa ve omega'dır. Kutsal insana çağrıda bulunur ve kendisini bu çağrıda varoluşunu buyuran şey olarak ifşa eder; çünkü o bu varoluşu olma çabası ve arzusu kadar mutlak şekilde postüle eder.

Bu yüzden, birbirine en karşıt hermenoytikler, herbiri kendi tarzında kavrayışın ontolojik köklerine işaret ederler. Herbiri kendi tarzında ben'in varoluşa bağımlılığını doğrular. Psikanaliz bu bağımlılığı öznenin arkeolojisiyle, geist'ın fenomenolojisi figürlerin teleolojisiyle, dinin fenomenolojisi kutsalın işaretleriyle gösterir.

Bunlar yorumun ontolojik imalarıdır.

Burada önerilen ontoloji, hiçbir şekilde yorumdan ayrı düşünülemez; o yorum faaliyeti ile yorumlanan varlığın birleşmesinin şekillendirdiği dairenin içindedir. Bu yüzden o hiçbir şekilde muzaffer bir ontoloji değildir; hatta bir bilim de değildir; çünkü yorum *rizkinden* kaçamaz; hatta o farklı hermenoytiklerin kendilerini kaptırdıkları aralarındaki iç mücadeleden de bütünüyle yakasını kurtaramaz.

Yine de, bu militan budanmış ontoloji rakip hermenoytiklerin — mutlak iddialarının yalnızca dil düzeyinde birbirine tezat olduğu durumlarda olabileceği gibi — sadece "dil oyunları" olmadıklarını doğrulayacak niteliklere sahiptir. Bir lingüistik felsefe için her yorum mevcut yorum kurallarına temel teşkil eden teorinin sınırları dahilinde eşit ölçüde geçerlidir. Bu eşit ölçüde geçerli yorumlar, her yorumun belirli bir varoluş fonksiyonunda temellendiği gösterilmedikçe, dil oyunları olarak kalırlar. Bu yüzden, psikanalizin te-

---

* *Teleoloji:* amaçların doğada içkin/mündemiç olduğu inancı; fenomenleri ve olayları nihaî nedenleriyle (cause) açıklayan metafizik öğreti; varlığın bir amaca yönelimli olma karakteri; amacı bir açıklama modeli olarak kullanma eğilimi (ç.).

meli öznenin arkeolojisinde, geist'in fenomenolojisinin temeli teleolojide, dinin fenomenolojisinin temeli eskatolojidedir.*

Daha uzağa gidilebilir mi? Heidegger'in *Varlık/Oluş ve Zaman* [*Sein und Zeit*]'ın ikinci kısmında yapmaya çalıştığı gibi, bu farklı ontolojik fonksiyonlar üniter bir figürde birleştirilebilirler mi? Bu, elinizdeki incelemenin çözümsüz bıraktığı bir problemdir. Ancak çözümsüz kalmayacaksa, bu çözüm umudu vadetmeyen bir soru değildir. Arkeolojinin, teleolojinin ve eskatolojinin diyalektiği içinde, bir ontolojik yapı; lingüistik düzeyde birbiriyle uyuşmayan yorumları biraraya getirmeye yetenekli bir ontolojik yapı ortaya çıkar. Fakat bu tutarlı varlık figürü — rakip yorumların birbirine aşılandığı bir yapıdır — bize hiçbiryerde, yorumların bu diyalektiği içinde verilmesi dışında hiçbiryerde verilmez. Bu açıdan hermenoytik aşılamaz. Yalnızca sembolik figürlerin oluşturduğu bir hermenoytik bu varoluş modalitelerinin tek bir problematiğe ait olduğunu gösterebilir; çünkü, nihai noktada bu çok sayıda yorumun birliğinin teminat altına alınmasını sağlayan şey bu zengin sembollerdir. Tekbaşına bu semboller ister geriye götürücü ister ileriye götürücü çeşitli hermenoytiklerin birbirinden kopardığı bütün vektörleri taşırlar. Hakiki semboller bütün hermenoytikleri, yeni anlamların doğuşuna yönelen hermenoytikleri ve arkaik fantezilerin ortaya çıkarılmasına yönelen hermenoytikleri içerirler. İşte bu anlamdadır ki, giriş bölümümüzden itibaren hermenoytik felsefeyle bağlantılı bir şey olarak varoluşun daima yorumlanmış varoluş olarak kaldığında ısrar ettik. Yorum faaliyeti içindedir ki bu felsefe ben'in bağımlılığının çok sayıda modalitesini — ben'in bir özne arkeolojisinde görünen *geist*'e bağımlılığını, ben'in teleolojisinde görünen *geist*'a bağımlılığını, ben'in eskatolojisinde görünen kutsala bağımlılığını — keşfeder. Refleksiyon kendisini refleksiyon olarak, bir arkeoloji, bir teleoloji ve bir eskatoloji geliştirerek aşar.

Bu yolla ontoloji aslında dil ve refleksiyonla başlayan felsefe için vadedilmiş topraktır; fakat, Musa gibi, yalnızca konuşan ve refleksiyon yapan özne bu toprağı ölmeden önce görebilir.

---

* *Eskatoloji:* insanlığın ve dünyanın nihaî kaderiyle ilgilenen entelektüel eğilim; tarihsel sürecin bir son noktası olduğunu, bu noktada sona ereceğini savunan anlayış; sözün gelişi dinlerin kıyamet günüyle dünyevi herşeyin sona ereceği inancı (ç.).

Birinci Kısım

Hermenoytik ve Yapısalcılık

Yapı ve Hermenoytik*

Bu konferansın konusu[1] hermenoytik ve gelenektir; her iki kavram altında sorgulanacak şeyin, *zamanın* belirli bir tarzda yaşanılıyor ve kullanılıyor olması dikkate değer: intikal zamanı ve yorum zamanı.

Bu iki zamansallığın birbirleriyle ilişkili oldukları ve karşılıklı birbirlerine bağlantılı oldukları hissi taşırız — ve bu his yeterince kurumlaşmadığı sürece his olarak kalır. Yorumun bir tarihi olduğunu ve bu tarihin bizatihi geleneğin bir parçası olduğunu hissederiz. Yorum hiçbiryer'den doğmaz; aksine kişi içinde yeraldığı geleneği açıklamak, genişletmek ve dolayısıyla canlı tutmak için yorumlar. Yorum zamanı işte bu anlamda bir şekilde geleneğin zamanına aittir. Buna karşılık gelenek, bir *depositum*'un intikali olarak anlaşıldığında bile, eğer bu depozitenin sürekli yorumu değilse ölü bir gelenek olarak kalır: "miras"ımız hiç açmaksızın elden ele aktardığımız bir mühürlü paket değil, kendisinden avuç dolusu aldığımız ve yine avuçla ilavelerde bulunduğumuz bir hazinedir. Her gelenek yorumun inayetiyle yaşar ve bu sayede devam eder, yani canlı kalır.

---

* Elinizdeki metni İngilizce'ye çeviren Kathleen McLaughlin; burada adını zikrederek, Fransızca ve İngilizcesi'nin mukayesesini yaparak çevirdiğim metnin ona entelektüel borcunu teslim etmek istiyoruz (ç.)

1 [Bu deneme ilkin International Congress of Philosophy (Roma, 1963)'de bildiri olarak sunulmuştur.]

Ancak, bu iki zamansallık arasındaki iç bağlantı görülebilir değildir. Yorum geleneğin zamanına nasıl girer? Gelenek neden yalnızca yorum zamanı içinde ve yorum zamanı vasıtasıyla yaşar?

Üçüncü bir zamansallık, zamanın bütünlüğüne nakşedilebilecek ve bu iki zamansallığın kesişmesini mümkün kılacak bir derin zaman bulmak niyetindeyim. Bu zaman bizatihi anlamın zamanı olacak; ilkin anlamın doğuşunun harekete geçirdiği bir zaman şarjı gibi olacak. Bu zaman şarjı hem depositoda tortulaşma hem de yorumda temizlemeye imkân sağlayacaktır; kısaca, o biri intikal ettirme, diğeri yenileme olan bu iki zamansallık arasındaki mücadeleye zemin hazırlayacaktır.

Fakat bu anlam zamanını nerede aramalı ve özellikle de ona nasıl ulaşmalıyız?

Benim işleyen hipotezim, bu zaman şarjının bu külliyattan önce yayınlanan daha önceki iki yazımda[2] sembol diye adlandırdığım ve çifte anlam gücüyle tanımladığım şeyin semantik oluşumuyla ilişkili birşeye sahip olduğudur. Sembol, demiştim, anlamı bir anlam vasıtasıyla sağlayacak türde bir semantik perspektiften hareketle oluşur. Onda, birincil, lafzî, dünyevî, genellikle fizik anlam geriye, hiçbir şekilde bu dolaylı gösterme dışında verilmeyen bir figüratif, spiritüel, genellikle varoluşla ilgili, ontolojik anlama atıfta bulunur. Sembol bize düşünme davetiyesi çıkarır, yorum çağrısında bulunur; söylediğinden daha fazla şey söylediği, ve asla bizimle konuşmaktan vazgeçmediği için yapar bunu. Bugünkü problemim, bu semantik analizin zaman boyutunu meydana çıkarmaktır. Artı anlam ile zaman şarjı arasında temel bir ilişki olmalıdır. Elinizdeki yazıda bahis konusu olan bu temel ilişkidir.

Daha özel bir şey söylemek gerekirse, bu incelemeyi sembol zamanı diye adlandırdım, mit zamanı diye değil.[3] Bir önceki incelemede dile getirdiğim gibi, mit hiçbir şekilde sembolün semantik oluşumunu tüketemez. Burada, mitin sembolün kapsamı altına konulamamasının başlıca nedenlerini hatırlatmak istiyorum. İlkin, mit bir

---

[2] Bakınız "The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection," aşağıda Kısım I ve Kısım II.

[3] [Orjinal başlık: "Symbolique et temporalité."]

tahkiye/anlatı formudur: temel bir zaman biriminin — Bir zamanlar ....." — içinde başlangıcındaki olaylar ile sonundaki olayları yeniden yorumlar. Bu referans zamanı tarihselliğe, sembole anlamını veren ve dolayısıyla yeni ve bu yüzden özel bir problem olarak ele alınması gereken yeni bir boyut ilave eder. İkincisi, mitin rit'le belirli bir toplumun kurumlarının kompleksliliğiyle ilişkisi miti sosyal bir şebekeye yerleştirir ve belirli bir noktaya kadar, kullanıma soktuğu sembollerin zaman potansiyellerini gizler. Bu ayırımın önemi daha sonra gösterilecek; mitin belirlenmiş durumdaki sosyal fonksiyonu, bana göre, sembolik temelin anlam hazinesini tüketemez; çünkü sembolik temelin anlam hazinesini bir başka mitik yıldız kümesi bir başka sosyal kontekstte tekrar kullanabilir. Nihayet, mitin edebi düzeni sembolik temelinin açıklama gücünü sınırlayan bir rasyonelleşmenin başlangıcına imada bulunur. Retorik ve spekülasyon sembolik temeli dondurmaya başlar; mit mitolojik imalar içermeksizin varolamaz. Bütün bu nedenlerle — anlatı formunda düzenleme, rit'le ve belirli bir sosyal fonksiyonla ilişki, mitololojik rasyonalizasyon — mit artık sembolik temel ve keşfetmeye çalıştığımız gizli zaman düzeyinde değildir. Ben bunu kötülüğün/günahın sembolizminde, kendi açımdan gösterdim. Kötülüğün itirafının içerdiği semboller şu üç açıklama düzeyi kapsamına girer: şeytanın, günahın, suçun birincil sembolik düzeyi; Büyük Düşüş ve Sürgün'e ilişkin büyük tahkiyelerin mitik düzeyi; Gnostisizmin tahkiyelerin ve ilk günahın mitolojik dogmatizmleri düzeyi. Sembolün diyalektiği — açıkçası yalnızca Semitik ve Helenik gelenekler temelinde — uygulamaya konulduğunda birincil sembollerin anlam rezervi bana mitik sembollerin anlam rezervinden ve çok daha önemlisi rasyonalleştirici mitolojilerin anlam rezervinden çok daha zengin görünüyor. Sembolden mite ve mitolojiye geçiş gizli zamandan tükenen zamana geçiştir. Bu durumda geleneğin sembolden dogmatik mitolojiye doğru küçülmesi ölçüsünde kendisini bu tükenen zamanın yolu üzerine yerleştirdiği anlaşılıyor. O rasyonalleştiği sırada mirasa ve tortuya dönüşür. Bu süreç, büyük İbrahimi/Hebraik günah sembolleri Gnostisimin ve keza Hıristiyan anti-Gnostisizminin — aynı semantik düzeyde Gnostisizme verilmiş yegane cevaptır — ilk günahla ilgili fantastik inşalarıyla mukayese edildiğinde apaçıktır. Gelenek kendisini sembolü mitolojik hale getirerek tüketir; gelenek

yorumlanarak — bu durumda tükenen zamandan gizli zaman istikametine doğru yükselir — yani mitolojiden sembol ve sembolün anlam rezervi talep edilerek yenilenir.

Fakat gelenek ve yorumun çifte zamanı karşısında bu temel/asli zaman hakkında ne söylenebilir? Ve özellikle de ona nasıl ulaşılabilir?

Bu inceleme şu dolaylı giriş vasıtasını, yani şu dolambaçlı yolu önermeyi amaçlıyor: Özellikle Lévi Strauss'un *Yapısal Antropoloji* [*l'Anthrapologie structurale*]'sinde ortaya konuldukları şekilleriyle yapısalcı senkroni/eşzamanlılık ve diyakroni/artzamanlılıkla işe koyulacağım. Niyetim hiçbir şekilde hermenoytiği yapısalcılığın karşısına, birinin tarihselliğini diğerinin diyakronisinin karşısına yerleştirmek değil. Yapısalcılık bilimin parçasıdır ve ben şu durumda kendisini kavrayış düzeyi bakımından yapısalcılıktan daha kesin ve verimli bir yaklaşım göremiyorum. Sembollerin yorumu yalnızca kendi kendini anlamanın ve varlığı/oluşu anlamanın bir parçası olduğu ölçüde hermenoytik diye adlandırılmaya değerdir; bu anlamı temellük etme çabası dışında o hiçbirşeydir. Bu anlamda hermenoytik felsefi bir disiplindir. Yapısalcılığın hedefi ne kadar bir kurumun, bir mitin, bir rit'in yapısına mesafeli tavır takınmak, bu yapıyı objektifleştirmek ve bu yapıyı araştırmacının kişisel kanaatinden ayırmak ise, hermenoytiğin amacı da o kadar kendisini, onu bilime aykırı hale getiren ve ilişki kurucu düşünce olarak dışarda bırakan anlamanın ve inanmanın "hermenoytik dairesi" denilebilecek şeye gömmektir. Bu yüzden, anlamanın bu iki yolunu birbirine yakınlaştırmanın hiçbir gerekçesi olamaz; sorun daha ziyade onları objektif ve ontolojik (*l'existentiel/existential, veya ou l'existential/existentiell!*) şeyler olarak birbirlerine bağlamaktır. Eğer hermenoytik bir anlam içselleştirmesi fazı, yani soyut ve somut refleksiyon arasındaki bir aşama ise, yapısal antropolojinin faaliyetini ancak kendisini destekleyen bir şey olarak karşılayabilir, karşıt bir şey olarak değil. Kişi yalnızca belirli bir mesafede kavranılan ve incelenen şeyi içselleştirebilir. Objektivitenin disiplini vasıtasıyla hermenoytiği naif kavrayıştan olgun kavrayışa götürmek umudunu taşıyorum ve bunun için yapmak istediğim şey işte senkroni ve diyakroni kavramlarından yararlanan bu objektif incelemedir.

Yaban Düşünce [*La Pensée sauvage*]'yle başlamak bana uygun değil, fakat ona doğru ilerlemek uygun görünüyor; çünkü, *Yaban Düşünce* tedrici bir genelleme sürecinin son aşamasını temsil eder. Başlangıçta yapısalcılık düşüncenin yekpare oluşumunu belirleyecek hiçbir iddiada bulunmamıştı; yaban aşamasında bile. O daha ziyade, denilebilirse, yapısalcı yaklaşıma elverişli iyi-belirlenmiş bir problemler grubunu tesbit etme iddiasındaydı. *Yaban Düşünce* bir tür sınıra, aceleyle bir yanlış alternatif öne sürmeyi gerektirmeyen merkezi bir sistematizasyonu, çeşitli anlama tarzları arasında, çeşitli kavranılabilirlik türleri arasında tercihi temsil eder. Ben bunun *ilkece* saçma olduğunu dile getirdim; *aslında* tuzağa düşmemek için yapısalcılık ilkin sınırlanmış, sonra bizatihi problemlerin kılavuzluğu izlenerek tedricen genişletilmiş bir açıklama olarak görülmelidir. Bir yöntemin geçerliliğinin bilinci hiçbir şekilde sınırlarının bilincinden koparılamaz. Bu yönteme tam ölçü vermek, özellikle de kendimi onun eğitimine açmak içindir ki, ondan genişleme hareketi dahilinde yararlanacağım; bunu, tartışılmaz çekirdeğinden yola çıkarak yapacağım; final aşamasından, belki de sınırlarının bilincini kaybettiği belirli bir kritik sonraki noktasından yola çıkarak değil.

I. Lingüistik Model

Bildiğimiz gibi yapısalcılık bir lingüistik modelin genelde antropolojiye ve insan bilimlerine uygulanmasıyla başlar. Yapısalcılığın başlangıcında, ilkin Ferdinand de Saussure ve *Genel Lingüistik Dersleri* [*Cours de linguistique générale*], sonra Trubetskoy'un, Jacobson'ın ve Martinet''in bütünüyle fonemik yönelimi vardır. Biz onlarla birlikte sistem ile tarih arasındaki ilişkilerin bir tersyüz edilişine tanık oluruz. Tarihselcilik için anlama evrimin doğuşunu, ilk formunu, kaynaklarını ve anlamını kavramaktır. Yapısalcılıkla birlikte, anlaşılabilir bir şey olarak ilk verili şey, belirli bir durumdaki düzenlemeler, sistematik organizasyonlardır. Ferdinan de Saussure, bu tersine çevrilişi genelde insani dilde, dil ile konuşma/söz arasında bir ayırım yaparak sunmaya başlar. Eğer "dil" ile bireylerin dili uygulamasına imkân sağlayacak bir sosyal yapı tarafından benim-

senen konvansiyonlar takımı ve "konuşma/söz" ile konuşan öznelerin konuşma aktivitesi anlaşılırsa, bu temel ayırım bize lingüistiğin ilk alanının dışına doğru genelleştirilmelerini daha sonra izleyeceğimiz üç kurala nüfuz etme imkânı sağlar.

İlkin, bizzat sistem fikrine bakmalıyız. Konuşan öznelerden ayrılan dil kendisini bir göstergeler istemi olarak sunar. Ferdinand de Saussure bir fonolog değildir elbette; sesli gösteren ile kavramsal gösterilen arasındaki ilişki olarak lingüistik gösterge kavramı fonemik bir ayırım değil semantik bir ayırımdır. Bununla birlikte, ona dilin biliminin nesnesini oluşturuyor görünen şey sesli gösteren serisi ile kavramsal gösterilen serisinin birbirlerini karşılıklı belirlemesinden doğan göstergeler sistemidir. Bu karşılıklı belirlemede önemli olan şey bireysel şekilde dikkate alınan terimler değil, farklılık varyasyonlarıdır; ses ve anlam farklılıkları ve bunların birbirleriyle dilin göstergeler sistemini oluşturan ilişkileridir. Buradan hareketle anlaşıldığında, her gösterge, izole edilmiş bir anlam ile ses ilişkisini resmettiği ölçüde keyfidir; dilin göstergelerinin tümü bir sistem oluştururlar: "dilde farklılıklardan başka birşey yoktur...."[4]

Bu yönetici düşünce özellikle de diakroni ile senkroni ilişkisiyle alakalı ikinci temayı emreder. Aslında, farklılıklar sistemi yalnızca artardalıklar ekseninden bütünüyle farklı bir birlikte varoluşlar ekseninde ortaya çıkar. Bu şekilde senkronik lingüistik sistematik boyutları dahilinde bir durumların bilimi olarak doğar; sisteme uygulanan bir diyakronik lingüistikten veya bir evrimler biliminden farklı bir bilim olarak. Görülebileceği gibi, tarih ikincil bir konumdadır ve bir sistem değişmesi olarak şekillenir. Ayrıca, lingüistikte bu değişmeler, sistemin durumlarından çok daha az anlaşılabilirdirler; de Saussure "asla birdenbire değişmez sistem," diye yazar, "kendi başına o değişemez birşeydir; yalnızca bazı unsurlar kendilerini bütüne bağlayan dayanışmadan etkilenmeksizin değişebilirler" (s. 121; s. 84).Tarih anlamlı değişmelerden çok düzensizliklerden sorumludur. De Saussure keza şunları da söyler: "[senkroni] eşzamanlı unsurlar arasındaki ilişki, artzamanlılık [diyakroni] olay-

---

[4] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, s. 166; *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin (New York, 1966), s. 120.

dır." Bu noktadan itibaren lingüistik ilkin senkroniktir ve diyakroni yalnızca önceki sistem durumları ile sonraki sistem durumlarının mukayesesi olarak anlaşılabilir; diyakroni mukayeselidir ve bu mukayese senkroniye bağlıdır. Nihayet, olaylar yalnızca sistem dahilinde anlaşılabildiklerinde kavraranabilir, yani sistemden bir düzenlilik boyutu alınarak kavranabilir: diyakronik veri sözden/konuşmadan (bir tek ya da birden fazla konuşmadan doğmasının hiçbir önemi yoktur) doğan bir yenilktir, ancak "dil olgusu" haline gelen bir yenilik (s. 140; ss, 91, 98).

Lingüistik senkroni ile diyakroni arasındaki ilişkiler modelinin bizi sembollere uygun tarihselliğin açık bir kavrayışına ne kadar götüreceğini bilmek refleksiyonumuzun merkezi sorunu olacak. Bu kritik noktaya, hakiki bir gelenekle, yani artık düzensizliğin bir sistemin durumuna müdahalesi sayılmayabilecek bir yeniden diriltmeler serisi ile karşılaştığımızda ulaşabileceğimizi söyleyelim şimdiden.

Lütfen beni iyi anlayın: eleştirmenlerinin bazıları gibi yapısalcılığı diyakroni ile senkroni arasındaki saf ve yalın karşıtlığa bağlamıyorum. Bu bakımdan Lévi-Strauss kendisini olumsuz şekilde eleştirenlere Jacobson'ın "Tarihsel Fonetiğin İlkeleri" hakkındaki büyük makalesiyle — yazar burada senkroni ile statik'i birbirinden açıkça ayırır[5] — karşı çıkmakta haklıdır (*Anthropologie structurale*, s.101, 103). Önemli olan şey, diyakroninin senkroniye karşıtlığı değil, bağlılığıdır; hermenoytik kavrayışta sorgulanan bu tâbi kılmadır; buna göre, diyakroni yalnızca senkroniyle ilişkisi dahilinde anlamlıdır, tersi değil.

Fakat bir üçüncü ilke daha vardır; yorum ve yorum zamanı problemimizle hiçbir alakası bulunmayan bir ilke. Bu ilkeyi özellikle de fonologlar ileri sürmüşlerdir; fakat bu ilke dil ile konuşma/söz arasındaki Saussurecü karşıtlıkta zaten vardır. Bu üçüncü ilke şudur: Lingüistik yasalar bilinçdışı bir düzeyi ve bu anlamda zihnin refleksif-olmayan, tarihdışı düzeyini dile getirir. Bu bilinçdışı Fre-

---

[5] Roman Jacobson, "Principien der historischen Phonologie," *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, IV (1931).

udcu içgüdüler, erotik dürtülerden ibaret bilinçdışı ve onun sembolleştirme gücü değildir; Freudcu bilinçdışından çok Kantçı bilinçdışı, kategorik, kombine edici bilinçdışıdır. O sonlu/sınırlı bir düzen ya da düzenin sonluluğudur/sınırlılığıdır; kendisinin bilincinde olmayan bir düzenin. Ben onu Kantçı bilinçdışı diye adlandırıyorum, fakat yalnızca organizasyonunu dikkate alarak; çünkü, biz burada bir kategorik sistemle, düşünen bir özneye atıfta bulunmaksızın ilgileniyoruz. Felsefe olarak yapısalcılığın temelde anti-refleksif, anti-idealist ve antifenomenolojik bir entelektüalizm türü geliştirmesinin nedeni budur. Ayrıca, bu bilinçdışı zihnin doğaya benzer/doğanın muadili olduğu söylenebilir; hatta belki de o doğadır. *Yaban Düşünce*'yi incelerken bu konuya tekrar döneceğiz. Ancak, 1956 gibi erken bir tarihte, Jacobson'un açıklamasındaki ekonomi kuralına atıfta bulunarak Lévi-Strauss şunları yazar: " en ekonomik açıklamanın aynı zamanda, son tahlilde, evrenin yasaları ile insan zihninin yasaları arasında postüle edilmiş özdeşliğe dayandığı iddiası."[6]

Bu üçüncü ilke bizi ikinciden daha az ilgilendirmiyor; çünkü bu ilke gözlemci ile sistem arasında kendisi de tarihdışı bir ilişki kuruyor. Schleiermecher'in *Hermenutik und Kritik* (1828)'te, Dilthey'in "Die Entstehung der Hermeneutik" (1900) adlı önemli makalesinde ve Bultmann'ın *Das Problem der Hermeneutik* (1950)'te dile getirdiği şeye tezat, "hermenoytik daire" diye birşey yoktur; anlama ilişkisinin hiçbir tarihselliği olamaz. Bu ilişki objektif ve gözlemciden bağımsızdır. Yapısal antropolojinin felsefe değil bilim olmasının nedeni budur.

---

[6] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, s.102); *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York, 1963), s. 89.

II. Lingüstik Modelin *Yapısal Antropoloji*'ye Taşınması

Bu taşıma işlemi Lévi-Strauss'un çalışmalarında, *Yapısal Antropoloji*'de yayınlanan metodolojik makaleler incelenerek izlenebilir. Mauss daha önce şunu söylemiştir: "Sosyoloji, eğer her yerde lingüistlerin kılavuzluğunu izleseydi hiç şüphesiz çok daha fazla ilerleme kaydederdi."[7] Fakat, Lévi-Strauss'un doğru yola çıkış naktası saydığı şey, lingüistikteki fonemik devrimdir:

Bu devrim yalnızca lingüstik bakış açılarını yenilemekle kalmadı; bu çapta bir dönüşüm tek bir disiplinle sınırlı da değildi. Yapısal lingüistik, sosyal bilimlerde kesinlikle, sözün gelişi nükleer fiziğin fizik bilimlerinde oynadığı rolü oynar. En geniş imalarını değerlendirmeye çalıştığımızda bu devrimi oluşturan temel unsurlar nelerdir? Yapısal lingüistiğin ünlü kurucusu N. Trubetzkoy bu sorunun cevabını vermiştir. Programatik bir ifadeyle o yapısal yöntemi dört temel operasyonda toplar. İlkin, yapısal lingüistik *bilincinde olunan* lingüistik fenomenlerin analizini *bilinçdışı* altyapılarının incelenmesine kaydırır; ikincileyin, yapısal lingüistik *terimleri* bağımsız entiteler* olarak ele almaz, bunun yerine analizinin temeli olarak terimler arasındaki *ilişkileri* yerleştirir; üçüncüleyin, o *sistem* kavramını ön plana çıkarır — Modern fonoloji yalnızca fonemlerin her durumda sistemin bir parçası olduklarını öne sürmekle kalmaz, aynı zamanda somut fonemik sistemleri *gösterir* ve bu sistemlerin yapılarını izah eder" — nihayet, yapısal lingüistik, *genel yasaları* keşfetmeyi amaçlar .... ya indüksiyon yoluyla ya da "onlara mutlak bir karakter verecek mantıksal dedüksiyon yoluyla" (*Anthropologie structurale*, ss. 39-40; *Structural Anthropology*, s. 33).[8]

Akrabalık sistemleri [*Les systèmes de parenté*] Lévi-Strauss'a fonemik sistemlerle ilk biribir benzerliği sağlar. Bunlar gerçekten de zih-

---

* *Entite* (entity): birşeyin niteliklerine ya da özelliklerine karşıt bir şey olarak varlığı; bağımsız ayrı, kendi kendine yeterli varlık. Olgu değil, gerçeklik değil şey (ç.).

7 1945'te yazılmış makale; zikreden Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, s. 37; *Structural Anthropology*, ss. 31-32.

8 İktibaslar N. Trubetskoy'un şu metninden: "La Phonologie actualle," *Phonologie du langage* (Paris, 1933).

nin bilinçdışı düzeyinde kurumlaşmış sistemlerdir; dahası, onlar genelde birbirine karşıt çiftlerin ve birbirinden farklı unsurların içlerinde tek başlarına anlamlı oldukları (baba-oğul, dayı, ve onun kızkardeşinin oğlu, karı-koca, erkek kardeş-kızkardeş) sistemlerdir. Netice itibarı ile, sistem terimler düzeyinde değil, bu ilişki çiftleri düzeyinde işler. (Bu akla Lévi-Strauss'un dayı problemine getirdiği açık ve ikna edici çözümü getiriyor, *a.g.e*, ss. 51-52, özellikle 56-57; 42-43, 46-47). Nihayet, bunlar senkronik perspektiften hareketle çok kolaylıkla anlaşılabilir sistemlerdir: bu sistemler diyakronik boyut içerseler de, tarih hasaba katılmaksızın inşa edilirler; çünkü, akrabalık yapıları farklı kuşakları birbirine bağlar.[9]

Şimdi, lingüistik modelin bu taşınışını haklı kılan şey nedir? Temelde şu: akrabalığın kendisi bir iletişim sistemidir; bu nedenle dille mukayese edilebilir.

> Akrabalık sistemi bir dildir; fakat evrensel bir dil değildir ve toplum başka ifade ve eylem tarzlarını da tercih edebilir. Antropologun görüş noktasından bu, belirli bir kültürle ilgilenirken bizim daima şu ön soruyu yöneltmemiz gerektiği anlamına gelir: bu sistem sistematik midir? İlk bakışta saçma gibi görünen bu soru yalnızca dille bağlantılı olarak saçmadır; çünkü dil, *par excellence/mükemmelen* sistematik bir sistemdir; o göstermekten/ifade etmekten başka birşey yapamaz ve yalnızca ifade etme/gösterme yoluyla varolabilir. Tam tersine, bu soru dilin incelenmesinden semantik fonksiyonlara sahip oldukları iddiasında bulunan, ancak bu fonksiyonların icrası, sözün gelişi sosyal organizasyon, sanat vb. sistemlerdeki gibi kısmi ve bölük-pörçük kalan diğer sistemlerin incelenmesine geçerken de titizlikle ele alınmalıdır (s. 58; ss. 47-48).

---

[9] Bakınız *Anthropologie structurale*, s. 57; *Structural Anthropology*, s. 47: "Akrabalık statik bir fenomen değildir; o yalnızca kendi kendisini-sürdürerek varolabilir. Burada, çoğu akrabalık sisteminde, kadını veren grup ile alan grup arasında bir kuşakta üretilen ilk dengesizliğin yalnızca müteakip kuşaklardaki karşı-yükümlülüklerle (prestations) giderilebilmesini düşünüyor değiliz. Bu yüzden, en elementer akrabalık yapısı bile hem senkronik olarak hem de diyakronik olarak varlık kazanır." Bu düşünce yukarda bizim yapısal lingüistikte diyakroni hakkında dile getirdiğimiz düşünceyle mukayese edilmelidir.

Demek oluyor ki bu metin sosyal sistemleri, *par excellence* gösterme/ifade etme/anlamlandırma sistemi durumundaki dilden hareketle, daha düşük düzeyde, "fakat giderek artan bir titizlikle"[10] düzenlememizi öneriyor. Akrabalık en yakın benzerdir; çünkü "keyfi bir temsiller sistemidir; bir reel durumun kendiliğinden gelişimi değil" (s. 61; s. 50). Fakat bu benzerlik yalnızca eğer organizasyon uzlaşmaya yolaçan unsurlara dayanıyorsa ortaya çıkar; biyolojik modaliteye değil: evlilik kuralları "kadınların soyal grup içindeki sirkülasyonunu teminat altına almanın veya biyolojik olarak belirlenmiş kan akrabalağı mekanizmalarının yerine sosyolojik olarak belirlenmiş mekanizmaları ikame etmenin farklı çok sayıda tarzını" (s. 68; s. 60) temsil eder. Bu şekilde düşünüldüklerinde bu kurallar akrabalığı

> ...bir dil türüne, bireyler ile gruplar arasında belirli bir tipte iletişimin kurumlaşmasına imkân sağlayan bir süreçler takımına [dönüştürür]. Bu durumda arabulucu faktör *grubun kadınları*, klanlar arasında, sülaleler veya aileler arasında *grubun sözleri yerine sirküle olan* kadınlar olmalıdır; ve grubun sözlerinin sirkülasyonunun bireyler arasında gerçekleşmesi, fenomenin temel boyutunun heriki durumda da aynı olmasına hiçbir şekilde meydan okumaz (s. 69; s. 61).

Yaban Düşünce [*la Pensée sauvage*]'nin bütün programı burada düğümlenir; genelleme ilkesinin kendisi daha postüle edildiği için kendimi 1945 tarihli şu metinden iktibasla sınırlıyorum:

> ... yöneltilmesi gereken soru, sosyal hayatın farklı boyutlarının (sanat ve din de dahil) yalnızca lingüistikte kullanılan yöntemlerle ve lingüistikte kullanılan kavramlara benzer kavramlar yardımıyla incelenip incelenemeyecegi sorusu değil, aynı zamanda onların doğalarını oluşturan fenomenlerin dilin doğasını oluşturan fenomenlerle aynı olup olmadığıdır...

---

[10] İngilizce tercümesi (s.48) şu: "this question must be rigorously examined/bu problem titizce ele alınmalıdır"; Fransızca orjinali ise şu: "la question doit être examinée avec une rigoeur croissante" (*Anthropologie structurale* [Paris, 1958], s. 58 (İngilizceye çev.).

> Bu hipotez nasıl doğrulanabilir? Ister belirli bir toplumun ister bir toplumlar kompleksinin sosyal hayatı olsun, sosyal hayatın farklı özelliklerinin, yeterince derin bir düzeyde birinden digerine geçişi mükün kılacak ya da herbirinin özel yapısını ayrı ayrı herbir sistem ve birlikte bütün sistemler için geçerli bir genel dil türüne [*code/kod*] göre dile getirmeyi mümkün kılacak şekilde analizini yapmak zorunludur. Böylece, onların iç doğalarına ulaşılıp ulaşılmadığını anlamak ve aynı gerçekiğe ait olup olmadıkları belirlemek mümkün olabilecektir (s. 71; s. 62)

Bu yapısal kavrayışın temel unsurunun odaklandığı yer, aslında belirli yapılar arasındaki formel mütekabiliyet anlamında ve dolayısıyla yapısal homoloji/aynılık alamında anlaşılan genel dil fikri ya da kodudur. Sembolik fonksiyonun bu kavranışının tek başına gözlemciden bütünüyle bağımsız olduğu ileri sürülebilir: "Biz böylece hem gözlemciden hem de uzun istatistiki serilerden bağımsızlığını ifşa eden sosyal fenomeni dilde buluruz" (s. 65; s. 57). Bizim problemimiz, kodları çözen objektif bir kavrayışın şifre çözen, yani anlamı, şifresini çözdüğü sırada kendisine maleden hermenoytik bir kavrayışla nasıl birlikte işleyebileceğini kavramak olacaktır. Lévi-Strauss'ın patikaya koyduğu bir işaret bize kılavuzluk edebilir; yazar, kadınları mübedele etmenin "ilk dürtünün" belki de, lingüistik modelde geriye yansıyarak, her dilin kaynağı hakkında birşeyi ifşa ettiğini dikkat çemketedir:

> Kadınların durumunda olduğu gibi erkeklerin mübadelesine yolaçan ilk dürtü de sembolik fonksiyona nüfuz eden bu ikiye bölünmüş temsilde aranmalıdır. Çünkü, bazı terimler eşzamanlı olarak hem konuşucu hem de dinleyici için değerli şeyler olarak algılandığı için, bu çelişkiyi çözmenin yegane yolu bütün sosyal varoluşun indirgendiği birbirini tamamlayıcı değerlerin mübadelesidir (s. 71; a.g.y.).

Bu, yapısalcılığın yalnızca sembolik fonksiyona nüfuz eden "bir ikiye bölünmüş temsilin" önceden mevcut arkabahçesinde devreye girdiğini söylemek değil midir? Bu, bahis konusu ikiye ayrılmanın bizatihi kendisini hedef alan ve her mübadelenin temeli olan başka bir anlama türüne davetiye çıkarmak değil midir? Ob-

jektif mübadele bilimi, sembolik fonksiyonun aslında semantik anlama durumundaki tam kavrayışı içindeki soyut bir unsur olmayacak mıdır? Filozof için yapısalcılığın *raison d'étre*'i/*varlık sebebi* o takdirde bu tam kavrayışı yeniden inşa etmek, fakat bunu önce onu yapısal kavrayışla parçaladıktan, objektifleştirdikten ve yerinden ettikten sonra yapmaktır. Bu yolla yapısal formla bağlantısı kurulan semantik temel, daha dolaylı bir yolla da olsa, daha kesin olabilecek bir anlamaya elverişli hale gelecektir.

Bu sorunu [bu] incelemenin sonuna kadar erteleyelim ve onun yerine analojilerin ve genellemelerin akışını izleyelim.

Başlangıcta, Lévi-Strauss'un genellemeleri basiret doludur ve ikazlarla yumuşatılmış genellemelerdir (bkz. ss. 74-75; 64-65). Diğer sosyal fenomenler ile fonemik yapısıyla dikkate alınan dil arasındaki yapısal benzerlik aslında çok komplekstir. Hangi anlamda sosyal fenomenlerin "doğalarının dilin doğasıyla aynı olduğu" (s. 71; 62) söylenebilir? Mübadele göstergelerinin kendileri söylemin unsurları olmadığında çiftanlamlılık pek önemli değildir; bu yüzden erkeklerin kadınları kelimeleri mübadele ettikleri gibi mübale ettikleri söylenebilir. Yapısal benzeşmeyi doğuran formelleştirme yalnızca meşru değil, aynı zamanda çok aydınlatıcıdır. Şeyler sanatta ve dinde çok daha kompleks hale gelir; burada artık evlilik kuralları ve akrabalık sistemlerinin durumundaki gibi "dilin bir türüne" sahip değilizdir; daha çok dil temeli üzerinde yükselen bir iletişim enstrümanı olarak düşünülen bir anlamlandırıcı söyleme sahibizdir. Anoloji dil içinde yer değiştirir ve o andan itibaren dilin yapısıyla bağlantılı şu ya da bu özel söylemin yapısına atıfta bulunur. Bu yüzden genel lingüistikte geçerli diakroni/artzamanlılık ile senkroni/eşzamanlılık arasındaki ilişkinin eşit ölçüde dominant tarzda özel söylem yapılarını yönetmesi *a priori* kesin değildir. Şeylerin zorunlu olarak evrensel bir konuşma aracı olarak görülen dilin mimarisine benzer bir mimarisinin bulunduğu söylenemez. Öne sürülebilecek yegane şey, lingüistik modelin araştırmayı kendisininkine benzer eklemlenmelere, yani bir karşıtlıklar ve korelasyonlar mantığına, yani sonuçta bir farklılıklar sistemine yönelttiğidir. Dilden bir eğitim ya da öğretim aygıtı oldoğu ölçüde kültürün diyakronik bir durumu olarak sözettikten sonra Lévi-Strauss şunları dile getirir:

> ... çok daha teorik bir görüş noktasından dilin kültürün bir durumu olduğu söylenebilir; çünkü, dilin inşa edildiği materyal kültürün inşa edildiği materyalle aynıdır: mantıklı ilişkiler, karşıtlıklar, korelasyonlar vs. Bu görüş noktasından dil, kültürün farklı boyutlarına tekabül eden çok daha kompleks yapılara temel temel oluşturan bir şey olarak ortaya çıkar (a.g.y, n. 79; ss. 68, 69).

Fakat Lévi-Strauss kültür ile dil arasındaki korelasyonunu dilin kültürdeki evrensel rolünü yeterince doğrulamadığını kabul ediyor olmalıdır:

> Fakat hem dilin hem de kültürün temelde benzer faaliyetlerin ürünleri olduklarının yeterince bilincinde değiliz. Burada bu konferans sırasında arkamızda oturan davetsiz misafire, *insan zihnine* atıfta bulunuyorum (s. 81; 71)

Burada davetiye çıkarılan üçüncü taraf bazı ciddi probemler doğurur; çünkü zihin zihni kavrar, yapı benzerliği yoluyla değil, bireysel söylemleri yeniden ele geçirerek ve devam ettirerek. Bu durumda hiçbir şey bu kavrayışın yapısal fonolojinin/lingüistiğin (*phonologique*) ilkeleriyle aynı ilkelerden doğduğunu garanti edemez. Bu yüzden yapısalcı girişim bana göre, geçerlilik koşullarının ve dolayısıyla sınırlarının bilincini taşıdığı sürece, bütünüyle meşrudur ve yakasını her eleştiriden kurtarabilir. Her hipotezin durumunda bir şey kesindir: bağlantı/ilişki "dil ile davranış arasında değil, aynı veriyi kategorize etmenin birbirine paralel iki yolu (arasında) aranmalıdır" (s. 82; 72). Bu koşulu, yanzca bu koşulu karşılarsa "antropoloji bir genel ilişkiler teorisi haline gelebilir. Bu yolla toplumları kendilerini belirleyen/tanımlayan ilişki sistemlerinin karakteristik farklı özelliklerine göre analizlerini yapmak mümkündür" (s. 110; 95-96).

Bu noktada benim problemim daha da kesinlik kazanır: "genel ilişkiler teorisinin" genel anlam teorisi içindeki yeri nedir?[11] Sanat

---

[11] Lévi-Straus bu sorunun yöneltilmesine imkân sağlar; çünkü, bu soruyu pekâlâ o da sorabilir: "Bu yüzden bana çok muhtemel gibi görünen sonuç bir tür bağlantının bazı şeyler arasında bazı düzeylerde varolmasıdır ve temel görevimiz bu şeylerin ve bu düzeylerin ne olduğunu belirlemektir" (s. 91; 79). Huidricourt ile Granai'e ver-

ve din konusunda yapı anlaşıldığında anlaşılan şey nedir? Ve yapısal kavrayış anlamlı niyeti hedef alan hermenoytik kavrayışa nasıl yol gösterebilir?

Zamanla ilgili problemimizin iyi bir mihenk taşı sağladığı yer burasıdır. Bu lingüistik model ikamesinde diyakroni/artzamanlılık ile senkroni/eşzamanlılık arasındaki ilişkinin gösterdiği istikameti izleyecek ve net zaman serilerine sahip olduğumuz sembollerin durumunda anlamın tarihselliği konusunda başka yerlerden aldığımız şeylerle karşılaştıacağız.

III. Yaban Düşünce

Yaban Düşünce'de [*La Pensée sauvage; The Savage Mind*][12] ile Lévi-Strauss cesur genellemeler geliştirir. Kesinlikle bu metinde hiçbir şey bize ne yazarın artık başka anlama tarzlarıyla işbirliği yapmayı planlamadığının ne de yapısalcılığın artık hiç bir sınır tanımadığının söylenebileceği sonucuna vamamızı buyurmaz. Kapsamı altına giren düşüncenin tümü değil, bir düşünce düzeyi, yani *yaban düşünce düzeyidir*. Yine de *Yapısal Antropoloji*'den *Yaban Düşünce*'ye geçen okur bir yaklaşım ve tonlama değişikliğiyle karşı karşıya kalır. Okur tedricen akrabalıktan sanata ya da dine doğru ilerleyemez artık; araştırma nesnesi haline gelen şey daha ziyade global düzeyde dikkate alınan yekpare düşünce düzeyidir. Ayrıca, bu düşünce düzeyinin kendisinin evcilleştirilmemiş bir düşünce, evcilleştirilememiş yegane düşünce olduğu savunulur. Uygar halklara karşıt bir şey olarak yaban düşünce diye birşey yoktur; il-

---

diği cevapta Lévi-strauss bir genel iletişim teorisi için gerekli optimal geçerlilik alanının varolduğunu kabul ediyor izlenimi verir: "Bu çaba üç düzeyde mümkündür; çünkü akrabalık ve evlilik kuralları kadınların kuruplar arasındaki sirkülasyonunu teminat altına alır; tıpkı ekonomik kuralların mal ve hizmetlerin sirkülasyonunu ve lingüistik kuralların mesajların sirkülasyonunu temanat altına aldığı gibi" (s. 95; 83). Yazarın Amerikan metalingüistiğinin aşırılıklarına karşı uyarısına da dikkat çekilmelidir (ss. 83-84, 97; 84-85).

[12] İngilizce baskısı Chicago, University of Chicago Press, 1966.

kel mentalite, yaban düşünce diye birşey olamaz; artık mutlak ekzotizm diye bir şey de olamaz. Bu "totemik illüzyonun" dışında bir yaban düşünce sözkonusudur sadece ve bu düşünce mantık altı bir düşünce değildir; prelojik/mantık-öncesi değil, mantıksal düşünceyle türdeştir; terimin güçlü anlamıyla türdeş: sınıflandırmalarının karmaşıklığının, nomenklaturlerinin/ad dizilerinin (nomenclature) rafineliğinin, bizatihi tasnif edici düşünce olması, ancak Lévi-Strauss'un dile getirdiği gibi, bir başka stratejik düzeyde, yani bir başka algılanabilir (sensible) düzeyde bir düşünce olarak işlemesi anlamında türdeş. Yaban düşünce düzene sokan, ancak kendisini düşünmeyen düşüncedir. O bu açıdan aslında yapısacılğın yukarıda zikredilen koşullarına uygundur: bilinçdışı düzene — bir farklılıklar sistemi olarak anlaşılan düzene — gözlemciden bağımsız şekilde objektif olarak ele alınmaya elverişli düzene. Sonuçta yalnızca bilinçdışı seviyedeki düzenlemeler anlaşılabilirdir; anlama anlamlı niyetleri yeniden ele almaktan, onları kendisi de süregelen bir geleneğe nakşedilmiş olabilen tarihsel bir yorumlama eylemiyle gözden geçirmekten ibaret değildir. Anlaşılabilirlik, sosyal gerçekliğin farklı düzeylerine (klan organizasyonu, hayvanların, bitki adı dizileri ve tasnifleri, mitler ve sanatlar vb.) ait düzenlemeler arasındaki mütekabiliyetleri ve benzerlikleri teminat altına alan transformasyon/dönüşüm kodlarına atfedilir. Bu yöntemi şu ifadeyle karakterize edeceğim: sentaksın semantiğe tercihi. Tutarlılıkla yapılmış bir bahis olması ölçüsünde bu tercih meşrudur. Fakat ne yazık ki bu tercih geçerlilik şartları üzerine, bu türde bir kavrayış için ödenecek bedel üzerine, kısacası sınırlar üzerine daha önceki eserlerinde zaman zaman kendisini gösteren refleksiyondan yoksundur.

Kendi payıma, örneklerin tümünün totemik düşünce denilen bir coğrafi alandan seçilmiş olmasını ve asla Semitik, pre-Hellenik ya da İndo-Avrupa düşüncesinden hiçbir önek alınmamış olmasını ilgi çekici buluyorum ve daha başlangıç aşamasında yapılan etnografik ve coğrafi materyallerle ilgili bu sınırlamanın ima ettiği şeyi merak ediyorum. Yazar yaban zihin durumunu, hetorojen bir materyali, yani ufak-tefek anlam kırıntılarını işleyerek, düzenlemelerin içeriklerden çok daha önemli olduğu, düşüncenin fiilen *bricola-*

ge[13] olduğu bir kültürel alanıyla — özellikle de "totemik illüzyon" alanıyla — bağlantısını kurmak suretiyle istiflememiş midir? Bu kitapta asla mitik düşüncenin birliğiyle ilgili sorular yöneltilmez. Bu genellemenin her yaban düşünceyi içerdiği kesin sayılır. Bu durumda, semitik (Mısır, Babil, Aram, İbrani), proto-Helenik ve Indo-Avrupa kollarına ayırdığımız bu mitik temelin/kaynağın kendisini kolayca aynı operasyona teslim edip etmediğini merak ediyor ve ayrıca şu konuda ısrar ediyorum: kendisini kesinlikle bu operasyona teslim ediyor, fakat bütünüyle teslim ediyor mu? *Yaban Düşünce*'deki örneklerde içeriklein anlamsızlığı ve düzenlemelerin çokluğu bana bir kanonik örnek formundan çok daha aşırı bir örnek formu oluşturuyor görünüyor. Uygarlığın bir parçasının, ve elbette kültürümüzü doğurmayan parçasının kendisini lingüistikten alınan yapısal yöntemin uygulanmasına medeniyetin başka herhangi bir parçasından daha kolay tesilm ettiği sonucu ortaya çıkıyor. Fakat bu, yapısal kavrayışın başka yerlerde de buradaki kadar aydınlatıcı ve kendi kendisine yeterli olduğunu ıspatlamaz. Yukarda ödenmesi gereken bedelden sözetmiştim: bu bedel — içeriklerin anlamsızlığı ve önemsizliği — totemistler için büyük olduğu ölçüde büyük bir bedelin, totemistlerin ödeyeceği bedelin — yani, düzenlemelerin büyük önemi ve anlamı — muadili değildir. Bana öyle görünüyor ki totemik düşünce kesinlikle yapısalcılığa çok yakın bir düşüncedir. Örneğinin ... örnek teşkil edici olup olmadığını ya da istisna olup olmadığını merak ediyorum.[14]

---

[13] [*Yaban Düşünce*'de Lévi-Strauss bu terimi şu şekilde tanımlar: "Eski anlamıyla 'bricoler' fiili top oyunları, blardo, avlanma, atıcılık ve binicilik için kullanılıyordu. Ancak daima bir dıştan gelen harekete atıfla kullanılıyordu: bir engelden geri gelen top, bir engelden kurtulmak için istikametini değiştiren köpek ya da at. Günümüzde 'bricoleur' hâlâ bir zanaatkâra kıyasla elleriyle işgören ve farklı aletler kulanan kişidir" (ss. 16-17). Bu terimin İngilizcede muadili olmadığı için metnin İngilizceye tercümesine uyarak Fransızcasını kullandık [Ricoeur'ün İng. Çev.]. Terimin Türkçe muadili olmadığı için, elinizdeki çeviride biz de terimin Fransızcasını kullanmayı tercih ettik (ç.).

[14] *Yaban Düşünce*'de bunun bazı göstergelerini buluruz: " .. çok az uygarlık bilgiden ve spekülasyondan ve bazan entelektüel züppelik — bu ifade maddi hayat seviyesi düşük halklar için kulanıldığında çok tuhaf kaçabilir — gibi görünen şeyden aldıkları haz bakımından Avustralyalılar'a yaklaşabilir. Avustralya'nın binlerce yıl kendisine dönük yaşadığı, teorize etme ve tartışmanın bu kapalı dünyada çok şid-

Belki de mitik düşüncenin bir başka kutbu daha vardır; sentaktik organizasyonun daha zayıf olduğu, ritüelle bağlantının pek belirgin olmadığı, sosyal sınıflandırmalarla ilişkinin daha yüzeysel olduğu ve tam tersine semantik zenginliğin sınırsız miktarda tarihsel yeniden keşfe çok farklı sosyal kontekstte imkân sağladığı kutbu. Mitik düşüncenin — ilerde Hebraik dünyadan/İbrani dünyasından öneklerini vereceğimiz — bu öteki kutbunda yapısal kavrayış belki daha az önemlidir ve daha açık şekilde dile getirmek gerekirse, bizatihi içerikleri bu içeriklerin varlıklarını devam ettirmek ve dolayısıyla bu içeriklerde felsefi refleksiyon için etkili olan şeyle bütünleşmek amacıyla yorumlayamaya çalışan hermenoytik kavrayışla birleşmesi gerekir.

İşte zaman sorununu meditasyonumuzu harekete geçiren mihenk taşı olarak kabul edeceğim yer burasıdır. *Yaban Düşünce* sonuçlarının tümünü lingüistik senkroni ve diyakroni kavramlarından çıkarır ve onları genel bir yapı ile olay arasındaki ilişki kavramından hareketle sorgular. Sorun, bu ilişkinin aynısının bütün bir mitik düşünce alanında bulunup bulunmadığını bilmektir.

Lévi-Strauss Boas'ın şu ifadesini tekrarlamayı sever: ".....mitolojik evrenlerin kendi yıkıntıları üzerine inşa edildikleri, ancak tekrar yıkıldıkları ve kalıntılardan yeni mitik evrenlerin inşa edildiği anlaşılıyor." (*a.g.y.*, s.31; 21).[15] (Bu ifade daha önce *Yapısal Antropoloji*'de biraraya getirilen makalelerinden birini epigrafıydı, s.227;206). Lévi-Strauss'un *bricolage*'ye mukayeseyle izah ettiği mitolojik evrenlerin senkronik sağlamlığı ile diyakronik kırılganlığı arasındaki ters ilişki işte budur.

Mühendisin tersine *bricoleur* zihinde mevcut kullanımıyla üretilmemiş bir materyalle işgörür; söylendiği gibi, onu eldeki vasıtalarla çalışmaya zorlayan sınırlı ve farklı materyallerden oluşan bir

---

detli cereyean ettiği, modanın etkisinin genellikle belirleyici olduğu dikkate alınırsa, metodolojik olarak incelenmiş varyasyonlarıyla — bunların çok azı kabul ya da reddedilebilir yorum olsa bile — birlikte bir tür ortak felsefi ve sosyolojik stilin doğuşunu anlamak kolaydır" (ss. 118-19; 89-90).

15 Bu ifade Boas'ın James Teit'in "Traditions of the Thomson River Indians of British Colombia" metnine yazdığı Giriş'ten alınmıştır: *Memoires of the American Folklore Society*, VI (1898), 18.

malzeme repertuarıyla işgörür. Bu repertuar daha önceki inşaların ve yakımların kalıntılarından oluşur; araçların belirli bir zamanda mümkün (contingent) durumunu temsil eder. *Bricoleur* daha önce kullanılmış olan ve dolayısıyla yeni yeniden reorganizasyonlar için bir "ön-sınırlama" olarak rol oynayan göstergelerle çalışır. *Bricolage* gibi mit de "kendisini insani meşgalelerden kalan artıklara, yani yalnızca alt-kültüre yöneltir" (*Yaban Düşünce*, s. 29; 19). Diyakroninin ve senkroninin olay ve yapı tarimleriyle dile getirmek gerekirse, mitik düşünce kalıntılarından ve olayların enkazından bir yapı oluşturur. O saraylarını alt sosyal söylemin yıkıntı ve enkazıyla inşa ederek yapılarına yeni bir olay formu veren biliminkinin tersi bir model ortaya koyar:

> Mitik düşünce, yani "bricoleur"nun düşüncesi yapılarını, olayları ya da daha doğrusu olayların kalıntılarını uyumlu bir şekilde biraraya getirerek inşa eder; oysa yalnızca varlık kazanması dolayısıyla "operasyon halindeki" bilim, sürekli işlemeyi sürdürdüğü hipotezleri ve teorileri durumundaki yapıları sayesinde araçlarını ve sonuçlarını olayların formunda yaratır (s. 33; 22).

Hiç şüphesiz Lévi-Strauss bilim ile miti yalnızca onları biraraya getirmek için karşıt kutuplara yerleştirir; çünkü der o "her iki yol da, eşit ölçüde geçerlidir":

> Mitik düşünce, bir anlam bulma arayışıyla asla düzenlemeye ve tekrar-düzenlemeye çalışmadığı olaylara ve tecrübelere hapsolmuştur. Ancak mitik düşünce aynı zamanda herhangi birşeyin, bilimin daha baştan kendisini bir çözümle sınırlaması dolayısıyla anlamlı olabileceği fikrini reddetmesi nedeniyle bir özgürleştirici olarak da hareket eder. (s.33; 22).

Fakat, anlam mevcut düzenleme, eşzamanlı tarafında kalmayı sürdürür. İlgili toplumların olaylar karşısındaki kırılganlıklarının nedeni budur. Lingüistikte olduğu gibi, olay tehdit edici ya da en azından bozucudur; her durumda muhtemel müdahildir (dolayısıyla kurulu düzeni değiştiren demografik ayaklanmalar da böyledir): "totemik yapılar denilen yapılar diakroninin etkilerine aşırı ölçüde hassastır ..."(s. 90; 67). Mitin istikrarsızlığı bu yüzden senkro-

ninin önceliğinin göstergesine dönüşür. Totemizm denilen şeyin "leksikon/sözlük düzeyine düşmeye yazgılı gramer" (s. 307; 232) olmasının nedeni budur.

> Sınıflandırma sellerin yıkarak sürüklediği, parçaları akıntıların ve durgun suların, engellerin ve dar geçitlerin etkisiyle mimarının tasarladığından çok farklı bir tarzda biraraya gelen bir saray gibi parçalanma eğilimindedir. Bu yüzden totemizmde fonksiyon/işlev kaçınılmaz bir şekilde yapıya hakim olur. Kendisini teorisyenlere sunmaktan asla vazgeçmemiş olan problem, yapı ile olay arasındaki ilişki problemidir. Ve totemizden alınabilecek en büyük ders, yapı olaylara yenik düştüğünde [yapının] formunun bazan hayatta kalabilmesidir (s. 307; 232).

Mitik tarih, yapının olaylarla mücadelesinin hizmetindedir; toplumların tarihsel faktörlerin yıkıcı eylemlerini önleme çabalarını sunar. Mitik tarih bir tarihi feshetme, olayların etkisini ortadan kaldırma taktiği sergiler. Bu yüzden, tarihi ve onun zamandışı modelini karşılıklı yansımalara dönüştürerek, ataları tarihin dışında konuşlandırarak, "bir bakıma egemen diakroni, aralarında yeni çatışmalar doğma riski olmaksızın senkroniyle işbirliği yapar (s. 313; 237). Bu zamanın dışındaki geçmişin hayatın ve mevsimlerin ritmine, kuşaklar zincirine katılma ritüelinin fonksiyonudur. Ritler "diyakroniyi dile getiriler, fakat bunu senkroniye göre yaparlar; çünkü, onları yüceltme olgusunun bizatihi kendisi geçmişi şimdiye dönüştürmekle eşdeğerdedir" (s.315; 237).

Lévi-Strauss'un "*churingalar*"ı — atanın bedenini temsil eden taş ya da nesneler veya küçük taşlar — "diyakroninin senkroninin tam kalbindeki diyakronik özünü" (s. 315; 237) doğrulayan şeyler olarak yorumladığı perspektif bu perspektiftir. O bunlarda tarihselliğin bizim bugün arşivlerde bulduğumuz lezzetini bulur: olay olmaklığın cisimleşmesinin yani, sınıflandırıcı düşüncenin kalbinde doğrulanan saf tarihin lezzetini. Mitik tarih bu yolla kendisini rasyonalite faaliyetine yerleştirir:

> .... primitif denilen halklar çifte mantıksal muhtemellik ve duygusal taşkınlık boyutlarıyla irrasyonelliği akıldışı olmayan yöntemlerle rasyonelliğe ekleyecek şekilde evrilmişlerdir. Bu yüz-

den sınıflandırıcı sistemler tarihle, özellikle de sisteme meydan okuyacağı düşünülebilen tarihle bütünleşme imkânı taşırlar (s. 323; 243).

IV. Yapısalcılığın Sınırları

Lévi-Strauss'un eserlerinde lingüistik modelden *Yaban Düşünce*'deki son genellemelere bir intikaller serisini izlemeyi amaçladım. Başlarken bir yöntemin geçerliliğinin bilincinin sınırlarının bilincinden ayrı düşünülemeyeceğini dile getirmiştim. Bu sınırlar bana göre iki çeşittir: bir yandan yaban düşünceye geçiş zaten tercih edilebilir bir örneğin, muhtemelen örnekten çok istisna olan bir örneğin tercihiyle gerçekleştirilmiş görünüyor. Diğer taraftan, yapısal bilimden yapısalcı felsefeye geçiş bana pek tatmin edici ve hatta pek tutarlı değil gibi görünüyor. Bibirini takviye eden bu iki ekstrem geçiş kitaba onu daha önceki kitaplardan ayırteden, aynı anda hem baştan çıkarıcı hem de provoke edici özel bir karakter veriyor.

Yukarda örneğin örnek teşkil edici olup olmadığını sormuştum. Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'sini okurken aynı zamanda Gerhard von Rad'ın *Tarihsel İsrail Geleneklerinin Teolojisi* [*Théologie des Traditions historiques d'Israël; Theology of the Historical Traditions of Israel*] — *Eski Ahit'in Teolojisi* [*Théologie de l'Ancien; Theology of the Old Tastement*] adlı kitabının birinci cildidir[16] — de elimdeydi. Burada kendimizi totemizminin tam tersi, tam tersi olduğu için diyakroni ile senkroni arasında ters bir ilişki sergileyen ve çok daha hayati yapısal kavrayış ile hermenoytik kavrayış arasındaki ilişki problemini doğuran bir teolojik anlayışla karşı karşıya buluruz.

Eski Ahit'in anlamının çekirdeğini anlamakta belirleyici olan nedir? Ad serileri ya da sınıflandırmalar değil, kurucu olaylardır. Eğer kendimizi Hexateuque'un/Hexateuch'un teolojisiyle sınırlar-

[16] Gerhard von Rad, *Theology of the Old Tastement*, vol. I: *Theology of the Historical Traditions of Israel* (London, 1962), Almanca'dan çeviren D. M. G. Stalker.

sak, anlamlı içerik bir *kérygme/kerygma*,* yani Yehova'nın eyleminin kompleks bir olaylar serisinden oluşan alametidir/göstergesidir. Bu bir *Heilgeschichte*'dir. İlk seri şu sıralamayla verilir: Mısır'dan kaçış, Kızıl Deniz'i geçiş, Sina'daki vahiy, çölde yürüyüş, Vadedilmiş Topraklar'a varış vs. İkinci çekirdek seçilmiş halk Davudcu misyon olarak İsrail teması etrafında şekillenir; nihayet üçüncü bir anlam çekirdeği de tufandan sonra oluşur: burada yıkım gerçekleşmemiş vaad ve tehdit alternatiflerine açılan temel bir olay olarak sahneye çıkar. Bu olaylar kompleksine uygulanacak anlama yöntemi bu tarihsel inancı doğuran *entelektüel aktiviteyi* yeniden yaratmak ve onu genellikle ilahi formunda ve daima kültürel bir ifşa ediş durumundaki itiraf/günah çıkarma çerçevesinde serimlemektir. Gerhard von Rad bunu çok iyi bir şekilde şöyle dile getirir: "Tarihsel araştırma kritik şekilde teminat altına alınmış bir minumum arayışındadır — oysa kerigmatik/kérygmatique resim bir teolojik maksimum peşindedir" (İng., s. 108). Nitekim, geleneklerin bu işlenişine yön veren ve bugün Kutsal Kitap dediğimiz şeye yolaçan aslında bir entelektüel aktivitedir. Gerhard von Rad, minimal itiraftan yola çıkarak, bir çekim alanının farklı gruplar, kabileler ve klanlarca taşınan farklı kaynaklara sahip farklı gelenekler için nasıl şekillendiğini gösterir. Bu yüzden, kökleri itibarı ile farklı devirlere ait İbrahim'in saga'sı, Yakub'un saga'sı,** Yusuf'un saga'sı bir bakıma Yehova'nın tarihsel eylemini yücelten inanç ikrarının primitif çekirdeğince emilerek içselleştirilmişti. Gördüğümüz gibi, burada tarihin önceliğinden sözediyoruz ve bunu birçok anlamda yapıyoruz: ilk anlamdaki temel anlamıdır; çünkü Yehova'nın İsrail'le bütün ilişkilerini spekülatif teolojinin hiçbir etkisi sözkonusu olmaksızın olaylar dahilinde ve olaylar vasıtasıyla — fakat başlangıçta dile getirdiğimiz diğer iki anlamıyla — gösterir. Bu olaylar hakkındaki teolojik faaliyetin bizatihi kendisi aslında bir düzenlenmiş tarihtir, bir yorumlayıcı tarih-

---

Kérygme; kerygma; kerygmata: Hıristiyan incillerin ilk Hıristiyan kiliselerde bulunan formunda tebliği ya da vaazı; havarilerin tebliğ ettiği ya da vaazettikleri özgün Hıristiyan İncil. *Kerigmatik:* kerigmaya bağlı ya da kerigmayla ilgili (ç.).

** *Saga:* destan içeriği taşıyan ve kahramanlık çağlarının önemli şahsiyetlerini ve olaylarını konu edinen nesir tahkiye/anlatı; bir edebî tür; kurgusal ya da tarihsel tahkiye; ilk çağların kahraman şahsiyetlerini anlatan episodik hikâye (ç.).

tir. Herbir geleneğin geleneklerin temelini yeniden yorumu bu tarih anlayışına tarihsel bir karakter armağan eder ve sistem haline getirilemeyecek anlamlı bir üniteye sahip bir gelişmeyi doğurur. Tarihsel olanın tarihsel yorumuyla karşı karşıyayızdır; burada kaynakların yanyana getirilmesi, ayrılıkların devam ettirilmesi ve çelişkilerin sergilenmesi olgusunun kendisinin derin bir anlamı vardır: gelenek kendisini eklemelerle düzeltir ve bu bizatihi bu eklemeler teolojik bir diyalektik oluşturur.

Dahası, geleneklerini yorum faaliyetinde İsrail'in kendisinin de tarihsel bir kimliğinin bulunduğunu varsayması dikkate değerdir; çünkü eleştirel faaliyet İsrail'de bir tür üniter birliğe yerleştikten sonra kalanlar yeniden gruplandırılmadan önce belki de hiçbir birliğin bulunmadığını göstermektedir. Tarihini tarihsel olarak yorumlamak suretiyle, bu tarihi bir yaşayan gelenek olarak işlemek suretiyle İsrail kendisini gerçekleşmiş tek bir halk olarak, yani bölünmez bir totalite olarak geçmişe, Mısır'dan kaçışa, Sina'daki vahye, çölün aşılmasına, VadedilmişTopraklar'ın bağışlanmasına yansıtır. O halde, İsrail'le ilgili düşüncenin tümünün yöneldiği yegane ilke şudur: İsrail daima bir birlik olarak hareket eden ve Tanrı'nın bir birlik/bütün olarak baktığı halk İsrail halkı, yani Tanrı'nın halkıydı. Fakat bu kimlik sonu gelmez tarihe göre ve tarihte anlam arayışından koparılamaz bir kimliktir: "Eski Ahit'in tarih sunumlarının sık sık sözünü ettiği bu İsraile inancın/imanın amacı/içeriği ve inançla inşa edilmiş bir tarihin nesnesidir (*a.g.e.*, s. 118).

Üç tarihselik şu şekilde sıralanır: kurucu olayların — ya da *gizli zamanın* — tarihseliğinin, *geleneği* oluşturan kutsal yazıların yaşayan yorumunun tarihseliğinin peşisıra şimdi anlamanın tarihselliği, yani *hermenoytiğin tarihselliği*. Gerhard von Rad *heilige Geschichte*'in'(kurucu olaylar düzeyinin), *Ueberlieferungen*'in (temel sağlayıcı gelenekler düzeyinin) ve nihayet İsrailin kimliğinin (oluşturulmuş gelenek düzeyinin) üçlü tarihsel karakterini hesaba katan bir Eski Ahit teolojisinin görevine işaret etmek amacıyla *Entfaltung*, yani "tomurcuklanma" ya da "gelişme" terimini kullanır. Bu teoloji olayın sisteme önceliğini dikkate almalıdır:

> İbrani (hébraique, Hebrew) düşünme tarzı tarisel gelenekler içinde düşünme tazıdır; yani onun temel ilgisi geleneklerle gele-

> neklerin teolojik yorumunun mâkûl bir kombinasyonunun yapılmasına ilgidir; bu süreçte tarihsel gruplaşma daima entelektüel ve teolojik gruplaşmaya öncelik taşır (s. 116; 116)

Gerhard von Rad metninin metodolojik bölümünü şöyle bağlar:

> Fakat İsrail'in teolojik düşüncesini başlangıçtan itibaren, bizim için geçerli kategoriler olsalar bile, İsrail'in kendisine teolojik düşüncesini düzenleme imkânı veren katgorilerle hiçbir alakası bulunmayan teolojik kategoriler temelinde düzenlersek, bu İsrail'in tanıklığını kavrayışımız için öldürücü olur (İng. s. 121).

Bu andan itibaren, "yeniden anlatma" (*wiedererzählen*) Eski Ahit hakkındaki söylemin en meşru formu olarak kalır. Hermenoytiğin *entfaltung*'u (*gelişmesi*), *Entfaltung*'un Kitab-ı Mukaddes temelli geleneklerin işlenmesine egemen tekrarıdır.

Bunun diyakroni ile senkroni arasındaki ilişkiler için sonuçları nelerdir? *Kötünün/Günahın Sembolizmi* [*Symbolique du mal*; *The Symbolizm of Evil*]'inde ele aldığım büyük İbrani sembollerinin ve mitlerlerin — sözün gelişi Yaratılış ve Düşüş mitlerinin — birinci sembolik düzeyde inşa edilmiş olmaları ilgimi çekti; bu semboller ve bu mitler anlamlarını sosyal düzenlemelere benzer düzenlemelerle tüketemezler. Bunların yapısal yönteme elverişli olmadıklarını söylemiyorum; tam tersine inanıyorum. Yapısal yöntemin onların anlamlarını tüketemeyeceğini söylüyorum; çünkü, onların anlamı başka yapılarda tekrar kullanılmaya hazır bir anlam rezervidir. Bana şunu söyleyebilirsiniz: *bricolage*'ı oluşturan şey işte tam da bu tekrar gözden geçirmedir/revizyondur. Hiç de öyle değil: *bricolage* kalıntılarla/kırıntılarla işgörür; *bricolage*'da yapı olayı korur; kalıntı bir önsınırlama, önceden intikal etmiş bir mesaj rolü oynar; daha önce gösterilen birşeyin ataletine sahiptir: tam tersine semantik zenginliğiyle, gösterilen şeyin yeni yorumlara açılan artı anlamıyla bakî kalan kültürel alanlarımızdaki biblik/Kitab-ı Mukaddes'e özgü sembollerin tekrar kullanılması. Babil Tufan tahkiyelerinin/anlatılarının, rabbinik ve Kristiyolojik yorumlar zincirinin oluşturduğu serilere bu perspektiften bakılırsa, yukarda sözü edilen revizyonla-

rın *briocolage*'ın tersini temsil ettiği hemen anlaşılır. Kimse artık sentaksın semantikten daha fazla ağırlık taşıdığı yapılarda kullanımından sözedemez; aksine, kendisini bir ilk anlam verici, bu sembolik temelde geçerli makul teolojik ve felsefi karakteri ıslah edici niyetler olarak düzenleyen bir artı yararlanmadan sözetmeliyiz. Anlamlı olaylar şebekesiyle başlayan bu düzenli serilerde, geleneği ve yorumu *motive eden* şey ilk *artı* anlamdır. Bu durumda totemizmde olduğu gibi yalnızca yapısal düzelemeden değil, içerikte semantik düzenlemeden sözedilmesinin gerekmesinin nedeni budur. Yapısalcı açıklama senkronide başarılıdır ("Sistem senkronik olarak verilidir ...." [*Yaban Düşünce*, s. 89; 66]. Yapısalcı açıklamanın, lingüistikte olduğu gibi, senkroninin güçlü, diakroninin yıkıcı olduğu toplumlara daha uygun olmasının nedeni budur.

Yapısalcılığın bu problemi eli-boş karşılamadığını elbette kabul ediyor ve "eğer yapısal yönelim bu şoka dayanabilirse, her altüst oluştan sonra daha önceki sistemle aynı olmayan, ancak hiç değilse formel bakımdan onunla aynı tipte bir sistemi yeniden tesis etmenin araçlarına sahip olabilir" (İng. s. 68). *Yaban Düşünce*'de sistemi bu tür yineden kurmanın ve sürdürmenin örnekleri vardır:

> Eğer tartışma hatırına bir sistemler takımının ayarlanabilmesini sağlayacak bir başlangıç noktası varsayarsak, o takdirde bu tür bir sistemler şebekesi bir motor gibi parçalarından birini etkileyen herhangi bir değişikliğe bir feed-back aygıtıyla tepkide bulunacaktır: (terimin heriki anlamında da) önceki armonisiyle işlediği için, uyumsuz mekanizmayı, bir şekilde eski durum ile dışardan gelen karışıklık arasında uyuşma olabilecek bir denge istikametine yöneltebilecektir (a.g.e., s. 92; 68).

Bu yüzden yapısal düzenleme atalet fenomenine, bize hakiki geleneği karakterize ediyor gibi görünen canlı yorum fenomeninden çok daha yakındır. Semantik düzenleme verili senkronik sistemdeki kullanımını ve fonksiyonunu aşan potansiyel anlam fazlalığından yola çıktığı içindir ki sembollerin gizli zamanı iki yönlü bir tarihselliği — yorumu taşıyan ve tortulaştıran geleneğin tarihselliği ve geleneği taşıyan ve yenileyen yorumun tarihselliği — icra eder.

Eğer hipotezimiz geçerli ise, yapıların yeniden kurulması ve içeriklerin tekrar belirlenmesi (*surdétermination; overdetermination*) diyakroninin iki farklı durumudur. Bunun farklı derecelerde ve belki de ters oranlarda, birey toplumlara — Lévi-Strauss'un kendi fikrine göre — "yapıdan yola çıkan bakış açısı ile olaydan yola çıkan bakış açısını birleştimelerini sağlayacak" (s. 95; 70) tek bir şema inşa etmelerine imkân veren iki genel durumun kombinasyonu olup olmadığı sorulabilir. Fakat gerçekleştirildiğinde bu kombinasyon sadece "eski durum ile dışarıdan gelen karışıklık arasındaki bu uzlaşmadır" (s. 92; 68). Bana öyle görünüyor ki zamanla nişanlı ve farklı yapılarda tecessüm emeye yetenekli gelenek yapıların yeniden kurulmasından çok içeriklerin tekrar belirlenmesine bağlıdır.

Bu tartışma bizi lingüistik modelin yeterliliği ve genellikle totemik diye adlandırılan anlamlandırma ve sınıflandırma sistemlerinden ödünç alınan etnolojik altmodelin ithali sorununa götürür. Bu etnolojik altmodelin totemizm konusunda imtiyazlı bir konumu vardır. Aynı farklılık oluşturucu değişme onların herikisinde de varlığını sürdürür. Yapısalcılığın herikisinden de seçerek çıkaracağı şey "başka kodlara taşınabilen mesajların taşınmasına ve farklı kodlar vasıtasıyla kendi sistemlerine göre benimsedikleri mesajları dile getirmeye elverişli kodlardır" (s. 101; 75). Fakat yazarın bazan kabul ettiği üzere, eğer "Avrupa ve Asya'nın büyük uygarlıklarının totemizme referansı bulunabilecek herhangi bir şeyden, kalıntılar formunda dahi, önemli ölçüde yoksun oldukları" (s. 308; 232) doğru ise bu durumda insan, yeni türde bir genelde yaban düşünceyle "totemik illüzyona" sürüklenme rizki pahasına onları genelde yaban düşünceyle — belki de yalnızca mitik tipler zincirinde aynı zamanda karşı kutbuyla da anlaşılabilecek ekstrem bir yer işgal ettiği için örnek teşkil edici bir tiple — özdeşleştirme hakkına sahip midir? İnsanlık tarihinde Yahudi kerigmasının sürekli değişen sosyokültürel kontekstlerdeki istisnai bekasının ekstrem olduğu için kendisi de mitik düşünce örneği karşı kutbu temsil ettiğini düşünme eğilimindeyim.

Bu yüzden karşı kutuplarıyla sınırlı bu tipler zincirinde zamansallığın — geleneğin ve yorumun zamansallığının — senkroniye diyakroni veya zıt kubu karşısında öncelik tanıyıp tanımamasına gö-

re farklı boyutları vardır. Bir kutupta, yani totemik tip kutbunda, daha çok Boas'ın tezini doğrulayan kesintili zamansallık vardır: "mitolojik evrenlerin inşa edildikleri, ancak tekrar parçalandıkları ve yeni dünyaların fragmanlarla/kırıntılarla inşa edildikleri anlaşılıyor" (iktibas, s. 31; 21; *Yapısal Antropoloji*, s. 206). Diğer uçta anlamın bir yorum geleneğinde sürekli yeniden değerlendirilmesinin istikamet verdiği bir zamanssallık vardır.

Eğer bu böyle ise mitten, belirsizlik rizkine düşülmeksizin sözetmek sürdürülebilir mi? Aslında, yapıların içeriklerden çok daha önemli olduğu totemik modelde mitin bir "operatör"le, yani bir transformasyon sistemini idare eden bir "kod"la özdeşleşme eğilimi taşıdığı düşünülebilir. Lévi-Strauss bunu şöyle tanımlar:

> Mitik sistem ve onun kulandığı temsil modları doğal durumlar ile sosyal durumlar arasında türdeşlikler tesisine hizmet eder yada daha net bir söyleyişle şu farklı planlarda yeralan önemli/anlamlı çelişkilerin eşitlenmesini mümkün kılar; coğrafi, meteorolojik, zoolojik, botanik, teknik, ekonomik, sosyal, ritüel, dini ve felsefi planlarda (s. 123; *Yaban Düşünce*, s. 93).

Mitin bu şekilde yapıya göre takdim edilen fonksiyonu senkronide sahneye çıkar; senkronik sağlamlığı aslında Boas'ın ifadesinin hatırlattığı diyakronik kırılganlığın tersidir.

Kerigmatik modelde yapısalcı açıklama, metnin sonuç kısmında gösterme teşebüsünde bulunacağım üzere, hiç kuşkusuz aydınlatıcıdır, fakat o sombolik altyapıda bulunan artı anlama (*surplus de sens*; *surplus of meaning*) bağlı bir ikinci ifade düzeyi sunar. Bu yüzden Ademik mit kültik düzeyde ve pişmanlık tecrübesiyle şekilenen anılmışlık ve anılmamışlığın, başıboş dolaşma ve sürgünün sembolik ifadelerinin ele alınmasına göre ikincil bir öneme sahiptir. Sembolik altyapının zenginliği yalnızca diyakronide sahneye çıkar. Senkronik görüş açısı yalnızca mitin rayiçteki sosyal fonksiyonuna, giren mesajların değiştirilebilirliğini her kültürel hayat düzeyinde teminat altına alan ve kültür ile doğa arasındaki ilişkiyi tescil eden totemik operatörle mukayese edilebilir rayiçteki sosyal fonksiyonuna ulaşabilir. Yapısalcılık hiç kuşkusuz hâlâ geçerlidir (verimliliğinin delili kültürel alanlarımızda hâlâ geçerliliğini korumasıdır; bu

bakımdan *Yapısal Antropoloji*'deki [ss. 235-243; 213-19] Oedipus miti örneğinin geleceği çok parlaktır). Yapısalcı açıklama senkroni diyakroni karşısında öncelik kazandığında hemen herşeyi içine alıyor görünse de, bize sadece soyut karakteri apaçık bir iskelet verir; özellikle de bir tekrar belirlenmiş/aşırı belirlenmiş bir içerikle, bize düşünme fırsatı bırakmayan ve yalnızca hem yorumlandığı hem de yenilendiği keşif serileriyle apaçık hale gelen bir içerikle karşı karşıya kaldığımızda.

Şimdi yukarda sözünü ettiğim sınırı ikinci geçiş, yani yapısal bilimden yapısal felsefeye geçiş hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Yapısal antropoloji kendisini önce lingüistikte, sonra akrabalık sistemlerinde başarılı bir açıklamanın lingüistik modelle benzerlikler oyunuyla yavaş yavaş bütün sosyal hayat formlarına teşmil edilmesi olarak anladığı ölçüde bana ikna edici görünüyor. Oysa, kendisini bir felsefe olarak konumlandırdığında bana kuşkulu görünüyor. Bana göre bilinçdışı bir şey olarak konumlanmış bir düzen kendisini kendisiyle anlamaktan soyut şekilde koparılmış bir aşamadan daha fazla bir şey olamaz; kendinde/kendi başına düzen kendisi dışında konumlanmış düşüncedir. Hiç kuşkusuz "Avustralya kabileleri hakkındaki mevcut bütün dokümanların bilgisayar kartlarına trasfer edileceği ve bilgisayar yardımıyla tekno-ekonomik, sosyal ve dini yapılarının kapsamlı bir dönüşümler grubu olduğunun gösterilebileceği" (s. 117; İng. *Yaban Düşünce*, s. 89) günler de gelecektir. Bu günler gerçekten gelebilir; fakat düşüncenin kodların objektivitesiyle kendisinden kopmaması durumunda. Eğer kodların okunması objektif şifre çözümü modu değil, ben'in/kendinin ve varlığın kavranışının ontolojik — *ou existential!; existentiell* — episodu ise, yapısal düşünce kendisini düşünmeyen bir düşünce olarak kalır. Bundan kurtulmak için, kendisini hermenoytik olarak anlayacak refleksif bir felsefeye dönüşmelidir; yapısalcı antropolojiyi içine alacak ölçüde refleksif bir felsefeye. Bu bakımdan, ötekini — ve onun farklı kültürlerdeki göstergelerini — anlamayı ben'in/kendinin ve varlığın kavranışıyla birleştirmek hermenoytiğin görevidir. Yapısal objektivite o zaman soyut refleksiyonun somut refleksiyona dönüştüğü bir soyut — meşru anlamıyla soyut — kendine maletme ve kabul etme anı olarak sahneye çıkabilir. Nihai noktada, bu kendine maletme ve kabul etme anlamlı içeriklerin tümünün ben'in

ve varlığın bilgisinde, Hegel'in yaptığı gibi, sentaksların değil içeriklerin mantığı olacak bir mantıkta topyekün özetlenmesinden ibarettir. Bu ben'in ve varlığın bu tefsirinin yalnızca kısmen bilinen fragmanlarını bilebileceğimizi söylemeksizin devam eder. Fakat yapısal kavrayış gösterilenlerin özetlenmesinden yola çıkmaması anlamında hiç de kısmi değildir; ancak "mantık düzeyine semantik yoksullaşma sonucu" (s. 140; 105) ulaşabilir.

Kendi payıma refleksiyon ile hermenoytiğin karşılıklı eklemlenmesi olarak kavradığım bu alıcı yapıdan yoksun olduğu için yapısalcı felsefe felsefelerin muhtelif ana hatları arasında müteredditdolaşmaya mahkûm görünüyor. Bazan tranzendental öznesi olmayan bir Kantçılık, hatta doğa ile kültür arasında yakın ilişkiler kurması gereken bir mutlak formalizm diye adlandırılabiliyor. Bu felsefeyi motive eden şey "hakiki somut farklılık modellerinin" düalitesi fikridir: " doğa planındaki, yani türlerin çeşitliliği planı ile fonksionların farklılığını sağlayan kültürel plan arasındaki" (İng., s. 124) düalite fikri. Dönüşümlerin ilkesi bu durumda bir kombinasyonda, modellerin herbirinden çok daha temel bir kombinasyonda, sonlu/sınırlı bir düzede ya da bir düzenin sınırlılığında aranmalıdır. "Tarihsel olduğu halde insalık tarihinin bütünüyle dışında duran bir bilinçdışı teleoloji" (s. 333; 252) hakkında söylenebilecek herşey bu görüşü doğrular. Bu felsefe tedrici genelleştirmesini izleyerek lingüistik modeli mutlaklaştırır. "Çünkü dil," demektedir yazar,

> ne eski tarz gramercilerin analitik aklında ne yapısal lingüistiğin oluşturduğu diyalektikte ne de bireysel *praksisin* hareketle-hareketsizliği karşı karşıya getiren diyalektiğindedir; çünkü bunların üçü de onu varsayar. Bu yüzden lingüistik bize diyalektik ve totalleştirici bir entite sunar, ancak bilincin ve iradenin dışında (ötesinde) bir entite. Refleksif olmayan bir totalleşme durumudaki dil kendisine özgü nedenleri bulunan ve insanın hakkında hiçbirşey bilemeyeceği insani akıldır (s. 334; 252).

Fakat konuşan bir varlığın soyutlaması değilse, dil nedir? Burada, "onun söyleminin asla ve asla lingüistik yasaların bilinçli totalizasyonunun sonucu olmadığı" (s. 334; 252) itirazı yapılabilir. Biz bu itiraza, lingüistik yasaların kendimizi anlamak için totalleştirdiği-

miz şeyler olmadıklarını, tersine lingüistik yasalar mütemadiyen bilinçdışı araçsal ilişkilendirici şeyler olarak görev yaptıkları için kelimelerin anlamlarıyla ilgilendiğimizi söyleyerek karşılık verebiliriz. Kendimi bütün insanların sözlerini yeniden ele alarak anlamaya çalışıyorum; bu gizli zamanın geleneğin ve yorumun tarihselliği haline geldiği planda gerçekleşir.

Fakat başka zamanlarda yazar bizi "doğal türler sistemi ile imal edilmiş nesneler sistemini, insanların doğa ile kültür arasındaki çelişkiyi aşmak için kullandığı iki ilişki kurucu seri olarak kabul etmeye ve onları bir bütün olarak düşünmeye" (s. 169; 127) davet eder. O, yapıların pratikleri önceleğini savunur, fakat praksisin yapıları öncelemesine de izin verir. Bundan böyle yapıların bu praksisin, Sartre için olduğu kadar Lévi-Strauss için de, insan bilimlerinin temel totalitesini oluşturan" (s. 173; 130)[17] üstyapılar oldukları anlaşılıyor. Öznesiz tranzendentalizmin ana hatları dışında *Yaban Düşünce*'de yapının "*praksis* ile pratik arasına" (s. 173; 130) yerleştirilmiş bir ilişkilendirici (*médiateur*; *mediator*) rolü oynadığı bir felsefenin özeti de vardır. O reddettiği şeylerin hapsini Sartre'a atfetmek pahasına, Sartre'ın *cogito*'sunu sosyolojize etmeyi reddederek, o noktada durmayı başaramaz (s. 330; 249). *Praksis — yapı — pratikler* sıralaması isana en azından etnolojide yapısalcı, felsefede Marxist olma ikânı verir. Fakat bu Marxizm ne türde bir marxizmdir?

Aslında *Yaban Düşünce*'de çok farklı bir felsefenin, düzenin şeylerin düzeni, şeyin kendisi olduğu bir felsefenin krokisi vardır. "Tür" mefhumu/nosyonu üzerine tefekkür doğal olarak şu istika-

---

[17] Keza bakınız ss. 173-74; 130-131: "Marx'ın kendisi değilse bile Marxizm genellikle pratikler doğrudan doğruya *praksisten* doğuyormuş gibi düşündü. Ben altyapıların kuşku götürmez önceliğini sorgulamaksızın *praksis* ile pratikler arasında daima bir ilişkilendirici — hiçbiri bağımsız bir varoluşa sahip bulunmayan madde ile formun yapılar olarak, yani hem empirik hem de idrak edilebilir entiteler olarak gerçekleşmelerini sağlayan bir kavram şemasının — bulunduğuna inanıyorum. İşte ben Marx'ın pek değinmediği bu üstyapılar teorisiyle bir katkı yapma umudunu taşıyorum. Bu altyapılar teorisi incelemesinin — demografinin, teknolojinin, tarihsel coğrafyanın ve etnolojinin yardımıyla — uygun şekilde geliştirilmesi, tarihe bırakılması gereken bir görevdir. Bu öncelikle etnolojinin ilgi alınanda bir görev değildir; çünkü etnoloji herşeyden önce psikolojidir."

mete götürür: türler — bitki ve hayvan sınıflamalarının türleri — bir "farazi objektivite" değil midir? "Türlerin çeşitiliği insana emrine amade en sezgisel resmi verir ve gerçekliğin nihai süreksizliğini/kesintililiğini algılayabileceği en dolaysız tezahürünü oluşturur. O, objektif bir kodlamanın algılanabilir ifadesidir" (s. 181;137). Doğada objektif şekilde mevcut bir kombinasyonun duyularla kavranış modunu temin emek" gerçekten de türler nosyonunun ayrıcalığıdır ve " zihnin aktivitesi ve sosyal hayatın kendisi yeni sınıflandırlamaların yaratılmasında kullanmak için onu ödünç almak dışında birşey yapamaz" (s. 181; 137).

Belki de yapı nosyonunun tek başına dikkate alınması "insan ile dünyanın birbilerini yansıttıkları "perspektiflerin karşılıklılığının" (s. 294; 222) ötesine uzanmamızı engellemektedir. Böylece, öyle görünüyor ki, gayrımeşru bir *coup de force/güç darbesi* ile Sarkacı praksisin yapısal meditasyonlar karşısındaki önceliği tarafına ittikten sonra karşı kutupta durulmakta ve "insanbilimlerinin nihai amacının insanı oluşturmak değil çözmek olduğu ..., kültürün doğayla ve nihai noktada hayatın psiko-kimyevi şartlarının tümüyle yeniden bütünleştirilmesi olduğu" (ss. 326-27; 247) deklare edilmektedir. "Zihin de bir şey olduğu için, bu şeyin fonksiyonunu yerine getirmesi bize şeylerin doğası hakkında birşey öğretir: saf refleksiyon bile son tahlilde kozmosun içselleştirilmesidir" (s. 328, not; s. 248, not). Kitabın son sayfaları zihnin bir şey olarak fonksiyonunu yerine getirmesi ilkesini, yaban düşüncenin yasalarının bir kez daha egemen olduğu bir enformasyon evreninde" (s. 354; 267) aramamız gerektiğini söyler.

Bu felsefeler, yapısal bilimin aralarında tercihte bulumamaza imkân vermediği yapısalcı felsefelerdir. Fakat eğer insan dilin ve onun model fonksiyonu gördüğü bütün meditasyonların konuşan öznenin kendileriyle varlığı, varlıkları ve kendisini anlama girişiminde bulunduğu bilinçdışı araçlar olduğuna inanıyorsa, lingüistiğin öğretilerinin de bilinçdışı araçlar olduğuna inanması gerekmez mi?

V. Hermenoytik ve Yapısal Antropoloji

Bu kısmı bitirirken, başlangıçtaki soruya geri dönmek istiyorum: bugün yapısal mülahazalar hangi anlamda her hermenoytik kavrayışın zorunlu aşamasıdır? Daha genel bir ifadeyle dile getirmek gerekirse, hermenoytik ile yapısalcılık birbirine nasıl bağlanabilir?

1. İlkin bir önceki tartışmanın yolaçabileceği bir yanlış anlamayı önlemek istiyorum. Mitik tiplerin bir kutbu "totemik" tip, diğer kutbu "kerigmatik" tip olan bir zincir oluşturduğunu öne sürerek, ilk açıklamama tekrar dönüyorum; bu açıklamaya göre yapısal antropoloji bilimsel bir disiplin, hermenoytik felsefi bir disiplindir. Söylemek itediğim şey bu değil. İki alt-modeli birbirinden ayırmak birinin yapısalcılığa bağlı olduğunu, diğerinin yapısal olmayan hermenoytiğin doğrudan yargılaması kapsamına girdiğini öne sürmek değildir. Ben sadece totemik altmodelin mitik tipler arasında ilk lingüistik modele en elverişli tip olduğu için yapısalcı açıklamayı daha fazla tolere ettiğini göstermek istiyorum. Oysa kerigmatik modelde yapısalcı açıklama — genelde henüz böyle bir açıklama teşebbüsünde bulunulmamıştır — çok açık bir şekilde bir başka anlamı kavrama tarzına atıfta bulunur. Fakat bu iki anlama tarzı genel bir kavrayış türü içinde aynı düzeyde birbirine karşıt türler değildir; hiçbir metodolojik *eklektisizme* ihtiaç duyınamalarının nedeni de budur. Böylece, ilişkileriyle ilgili açıklayıcı mülahazalara girişmeden önce, son bir defa birbirlerinden çok farklı şeyler olduklarını vurgulamak istiyorum. Yapısalcı açıklama (1) gözlemciden bağımsız olarak (2) (anlamlı varyasyonlarla) farklılıkların ve karşıtlıkların oluşturduğu (3) bilinçdışı bir sisteme dayanır. Aktarılan anlamın yorumu kendisini (1) anlamakta olan ve dolayısıyla "hermenoytik daireye" giren bir yorumcunun yerleştirdiği alana yerleştiren bir yorumcu (2) tarafından tekrar belirlenmiş (overdetermined) sembolik temelin/alttabakanın (3) bilinçli keşfinden ibarettir.

Zamanı ifşa etmenin bu iki yolunun aynı düzeyde olmamasının nedeni budur; biz yalnızca geçici bir diyalektik ilgi nedeniyle diyakroninin senkroniye önceliğinden sözediyoruz. Daha net şekilde dile getirmek gerekirse, "diyakroni" ve "senkroni" ifadeleri, senk-

roninin sistem, diyakroninin problem olduğu bir açıklayıcı şema için elde tutulmalıdır. "Tarihsellik" — geleneğin ve yorumun tarihselliği — terimini, kendisini açıkça ya da zımnen ben'in/kendinin ve varlığın felsefi kavranış yoluna yerleştiren bir anlamaya ayırıyorum. Bu anlamda Oedipus miti, mit kendini-bilme, hakikat için mücadele ve "trajik bilgi" üzerine meditasyona yolaçan bir asli anlam arayışı olarak anlaşıldığında ve — ve daha önce Sophocles'in durumunda olduğu gibi — devam ettirildiğinde hermenoytik anlamadan doğar.

2. Bu iki kavrayışın birleştirilmesi ayrı olduklarından çok daha problemlidir. Bu sorun açıklama endişelerimizi aşmamıza yolaçacak kadar yenidir. Biz öncelikle, yapısal açıklamanın *her* hermenoytik kavrayıştan ayrılabilir mi sorusunu yöneltebiliriz. Bu, mitin fonksiyonu doğa ile kültürün çeşitli düzeylerine konuşlanan anlamlı/önemli karşıtlıklar arasında türdeş ilişkilerin tesisiyle tüketilebildiği ölçüde mümkündür kuşkusuz. Fakat bu durumda hermenoytik kavrayış türdeş ilişkilerin işbaşında olduğu semantik alanın oluşumuna mahkûm olmaz mı? Bu Lévi-Strauss'un önemli "sembolik fonksiyona nüfuz eden bölünmüş temsille" (*Yapısal Antropoloji*, s. 71; 62) ilgili mülahazasını hatırlatıyor. "Bu bölünmüş temsilin çelişkisi," demektedir o yalnızca, " her sosyal varoluşun indirgenebileceği bütünleştirici değerlerin mübadelesiyle" (*Yapısal Antropoloji*, s. 71; 62) ortadan kaldırılabilir. Bu mülahazada, hermenoytik ile yapısalcılığın eklektisizm olmayacak birliğine götürecek izlenmesi gereken bir patikanın işaretini görüyorum. Burada sorun teşkil eden bölünmenin/yarılmanın, genelde bir göstergenin fonksiyonunu doğuran bir yarılma/bölünme olduğunu — anladığımız şekliyle sembolün çifte anlamı olmadığını — çok iyi biliyorum. Fakat gösterge için geçerli olan şey birincil/asli anlamıyla gösterge için de geçerli, hatta sembollerin çifte anlamları için daha fazla geçerlidir. Yapısalcılığın işleme soktuğu "bütünleştirici değerler mübadelesinin" kavranışı daima bu çifte anlamın kavranışını — esasen hermenoytik bir kavrayıştır — varsayar. *Yaban Düşünce*'nin dikkatle analizi, yapısal homolojiler benzerlikler/türdeşlikler temelinde, konvertibilitesi "kod" tarafından teminat altına alınan farklı gerçeklik düzeylerini mukayese edilebilir hale getiren semantik analojiler/benzerlikler aranabileceğini ortaya koyar. "Kod" bir içerik mütekabiliyetini, bir

içerik yakınlığını, yani bir şifre[18] uygunluğunu varsayar. Bu yüzden, Hidasta kabilesindeki kartal avı ritüellerini yorumunda (ss. 67-72; 52-53), avcı ile avı arasındaki maksimum mesafeler dahil bütün mesafelerin şekillenmesini sağlayan yüksek-alçak çiftinin oluşumu yalnızca, yukarı ve aşağının anlamının aşırı anlam yükünün zımni bir kavranışı gerçekleştiğinde bir mitolojik tipoloji sağlar. Ben burada incelenen sistemlerdeki içerik yakınlığının bir anlamda tortulaşmış — tortulaşmış ancak hiç düzeyinde değil — yakınlık olduğunu kabul ediyorum. Yapısal kavrayışın tematize edilmemiş olsa da bir hermenoytik kavrayış düzeyi taşımaksızın asla gerçekleşememesinin nedeni budur. Ele alınacak iyi örneklerden biri evlilik kuralları ile beslenme yasakları arasındaki homolojidir/benzerliktir (ss. 129-143; 100-108); yemek yeme ile evlenme, oruç ile iffet arasındaki benzerlik dönüşme operasyonundan önce bir metaforik ilişki oluşturur. Keza burada da yapısalcılığın kaybı yoktur; o da metafor hakkında konuşabilir (s. 140; 105), ancak bunu, onu bütünleştirici bir bağlantıya dönüştürmek amacıyla yapar. Yine de burada da eşzamanlılığın kavranışı ilgili dönüştürmeyi önceler ve ona temel teşkil eder. Yapısal homolojinin ortaya çıkması için bu benzerliğin azaltılmasının nedeni budur:

İkisi arasındaki ilişki nedensel değil metaforik bir ilişkidir. Seksüel ilişkiler ile beslenme ilişkileri bugün bile birzamanlar olduğu gibi birbiriyle bağlantılıdır. ... Bu olgu ve bu olgunun evreselliği nasıl açıklanabilir? Yine burada da mantık düzeyine semantik yoksul-

---

[18] Şifrelerin değeri ilkin duygularda farkedilmiştir. Somut mantığın boyutları üzerine refleksiyon yapan Lévi-Strauss, "iki boyutun da etnografik inceleme esnasında görülebileceğini; hem etkili boyutun hem de entellektüel boyutun açıkça ortaya çıkacağını" (*Yaban Düşünce*,s. 50; 37) gösterir. Sınıflandırma mantığını insanlar ile varlıklar arasıdaki akrabalık hissi arkabahçesi önünde açar: "Evlilik bağlılıkları ve terbiye yoluyla kazanılan ve aktarılan duyarlı, sevecen ve etkileyici kültürü/irfanı" (s. 52; 38) yazar hayvanat bahçelerinin görevlileri ve çalışanları arasında da bulur. Eğer "sınıflandırma ve sıcak ilişki" (*a.g.y.*; *a.g.y.*) primitif denilen halkların ve zoologların ortak amblemi ise, bu kavrayışı duygudan ayırmak gerekmez mi? Ayrıca yazar, müteakip sayfaları (ss. 53-59; 38-44) dolduran mukayeseleri, mütekabiliyetleri, çağrışımları, harmanlamaları ve sembolleştirmeleri hermetisizm ve amblematisizmle mukayese etmekten ve mütekabiliyetleri — şifreleri — farklı düzeylere ve dolayısıyla kodun kaynağına ait farklı varyasyonlar arasındaki homolojilerin kaynağına yerleştirmekten de kaçınmaz.

laşmayla ulaşılır; Cinslerin birliği ile yiyen ile yenilenin birliğinin minimum ortak kriteri, herikisinin de *bağlantıyı/ilişkiyi bütünleşme/tamamlama yoluyla* gerçekleştirmeleridir (s. 140; ss. 105-106).

"Benzerliğin karşıtlığa mantıksal tâbi kılınmasına" (s. 141; 106) ulaşmanın bedeli daima semantik yoksullaşmadır. Aynı problemi yeniden ele alan pskanaliz burada, bunun yerine analojik kateksisin/libidinal enerjinin* yayılma hattını izleyecek ve bir düzenlemeler sentaksı tarafında değil, bir içerikler semantiği tarafında yeralacaktır.[19]

3. Felsefe yönelimli bir yorumu yapısal açıklamayla birleştirme şimdi başka bir anlamda da ele alınmalıdır; başlangıçtan itibaren şu anlaşılsın istedim: yapısal açıklama günümüzdeki geçici yol, yani anlamın yeniden keşfi patikasındaki bilimsel objektivite aşamasıdır. Bir öncekine simetrik ve karşıt bir önermede, bir yapısal kavrayış olmaksızın anlamın yeniden keşfi olamayacağını öne süreseceğim. Neden? Yahudi-Hıristayan sembolizmi örneğini bir kere daha ele alabiliriz; bu sefer kaynağı itibarı ile değil, gelişiminin onikinci yüzyıldaki — Peder Chenu'nün *Théologie au XII. Siècle*[20] adlı eserin-

---

* *Kateksis (cathexis):* bir kişideki, nesnedeki, düşünce ya da aktivitedeki libidinal enerji yatırımı; libidinal enerji yayılımı ya da stoku; libidinal enerjinin kişiyi ya da nesneyi kuşatması, işgal etmesi, ele geçirmesi (ç.).

19 Dikkate değer bir sonuç içeriklerin mantığının evrensellik karşısındaki toleranssızlığını izler: totemizm — "sözde totemizm" diye adlandırılsa da — "temel ilkesi ikame etme olan" (s. 296) kurban mantığına (ss. 295-302;223-28) — kurban mantığı totemizmin mantığına yabancı bir şeydir ve "bağlantısız terimler olarak konuşlanan terimler arasındaki bir farklılaşma şebekesidir" (*a.g.y.*) — kesinlikle tercih edilir. Kurban bu durumda "bir *aracı* nesneyle, yani kurbanla bağlantılı bir *kesin* ya da *aşırı/ekstrem* operasyon" (s. 298;-225) olarak sahneye çıkar. Neden ekstrem? Çünkü kurban etme insan ile tanrı arasındaki ilişkiyi, boşluğu *dolduracak* inayet imtiyazına nail olmak amacıyla onu tahribederek *koparır*. Burada etnolog artık tasvir etmez; yargılar: "Oysa kurban sistemi varolmayan bir terimi, tanrıyı işin içine sokar ve gördüğümüz gibi onu sürekli bir şey olarak takdim eden objektif bir görüş noktasından yanlış bir doğal seriler anlayışını benimser" (İng., 227-28). Totemizm ile kurban arasında ilişki şöyle dile getirilmelidir: "biri doğru diğeri yanlıştır. Aksine, net bir biçimde dile getirmek gerekirse, sınıflandırma sistemleri daima dil düzeyinde yeralırlar: onlar ister iyi ister kötü şekilde, daima anlamlı hale getirmeyi amaçlar. Oysa kurban sistemi sık sık dile getirilebilen herşey için özel bir iyi hissetme arayışını temsil eder" (s. 302; 228).

20 M.-D. Chenu, *La Théologie au XII siécle* (Paris, 1957).

de güvenilir bir tasvirini sunduğu (ss. 159-210), her türden keşifleriyle böylesine zengin bir yüzyıldaki — son noktasında, yani hem ifrat ve itidalden yoksunluk hem de en yüksek organizasyon sergilediği noktada. Bu sembolizm aynı şekilde Queste du Garaal (Quest of the Grail)'da, sütunlardaki imajlarda ve revaklar ile saçaklara işlenen hayvan şekillerinde, Kitab-ı Mukaddes'in alegorize edilmiş tefsirlerinde, ayin ve kutsal törenler konusundaki ritlerde ve spekülasyonlarda, Augustineci *signum* ve Dionysosçu *symbolum* ve onları izleyen *analogia* ve *anagogé* üzerine meditasyonlarda de dile getirilir. Bir taş imajlar kitabı olarak katedral ile *Allegoriea* ve *Distinctione* (Kitab-ı Mukaddes'in vahiy ve dua metilerine eklenmiş, anlamlar arasındaki ilişkiler hakkında zengin bilgi hazineleri) literatürü arasında, yazarın kendisinin "sembolik teolojinin" (bölüm VIII) kaynağındaki "sebolik mentalite/zihniyet" (bölüm VII) diye adlandırdığı şeyi oluşturan bir niyet birliği vardır. Peki bu zihniyetin çok yönlü ve aşırı buyotlarını *birarada tutan* şey nedir? Onikinci yüzyılın insanları, diyor yazar, "hiçbir boyutu ya da nesneyi birbiriyle karıştırmıyordu; aksine onlar bu farklı boyutlarda fiziki dünyanın kutsal dünyayla gizemli ilişkisine uygun inceliklerle dolu bir analoji oyununda ortak bir paydadan yola çıkıyorlardı" (*a.g.e.*, s. 160). Bu "ortak payda" problemi, izole edilmiş bir sembolün hiçbir anlamının olmadığı veya daha yerinde bir söyleyişle, izole edilmiş bir sembolün gereğinden fazla anlamı olduğu, izole edilmiş sembolün yasasının *polisemi* (*polysémie*; *polysemy*) olduğu düşünülürse kaçınılamaz bir şeydir: "ateş ısıtır, aydınlatır, uyandırır, temizler, yakar, yeniden oluşturur, tüketir; Kutsal Ruh kadar şehvetin de göstergesidir" (s. 184). Bir bütünlük ekonomisiyle farklı değerler birbirinden ayrılır ve polisemi lanetlenir. Ortaçağın sembolistlerinin meşgalesi "bu ekonominin mistik uyum" (s. 185)) arayışıdır. Doğadaki herşey semboldür kesinlikle; fakat Ortaçağın insanı için doğa yalnızca İki Ahit'in karşılaşmasıyla oluşan bir tarihsel tipoloji ifşa ettiğinde konuşur. Doğanın "aynası" (*speculum*) yalnızca Kitap'la, yani düzenli bir cemaat içinde kurumlaşmış tefsirle temas halinde "kitaba" dönüşür. Bu yüzden sembol yalnızca bir "ekonomi"de, bir *dispensatio*'da, bir *ordo*'da sembolize eder. Bu koşula bağlı olarak Hugues de Sant-Victor onu şu şekilde tanımlar: "*symbolum est collatio, id est coaptatio, visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis*

propositarum" (görülemeyen şeyleri ifade eden şeyleri ıspatlamak amacıyla biraraya getirme, yani armonize etmedir"). Bu "ıspatlamanın" belirli/kesin kavramları (nosyonel/mefhum kabilinden ve tekanlamlı konturlarla sınırı belirlenmiş kavramlar) varsayan önermeler mantığı ile, *tek* birşeyi gösterdikleri için birşeyi gösteren nosyonlarla alakası olmadığını görüyoruz; fakat burada bizi ilgilendiren şey bu değil. Bizi ilgilendiren şey, bu *collatoi ve coaptatio*'nun — bu biraraya getirme ve ilişkilendirmenin — kendisini yalnızca bir bütün ekonomisi içinde bir ilişki olarak anlayabilmesi ve *demonstratio* statüsü talep edebilmesidir. Burada Edmund Ortigues'in *Discours et Symbole*'deki şu tezini tekrar dile getirmek istiyorum: "Bir tekil terim eğer kesin sayılırsa muhayyel (*imaginaire; imaginary*), onu karşılıklı olarak sınırlayan diğer terimlerle bağlantılı farklı bir değer olarak anlaşılıyorsa semboliktir" (*a.g.e.*, s. 194). "Maddi tasavvura yaklaştıkça farklılık fonksiyonundan uzaklaşır ve eşitliklere yöneliriz; toplumun oluşturucu usurlarına yaklaştıkça, farklılık sergileyen fonksiyonlardan uzaklaşır ve ayırtedici bileşimlere yöneliriz" (s.197). Bu bakımdan Ortaçağ'ın taş figürleri ve hayvan şekilleri imajlara çok yakındır. Aslında, onların tasvir edici özellikleriyle, farklılaşmamış bir altyapıdan çıkarılan imajlarla, Giritli olabildikleri kadar Asurlu da olabilen, varyasyonlarıyla çok sayıda ve anlayışları itibari ile klişe şeyler olarak ortaya çıkan imajlarla birleşmelerinin nedeni budur. Fakat bu taş figürler ve hayvan şekilleri sistemi alegorize edici tefsir ve semboller ile göstergeler hakkında spekülasyon ile aynı ekonomiye aitse; bunun nedeni sınırsız imajları anlamlandırma potansiyelini aslında tefsirini oluşturan dilin operasyonlarının farklılaştırmasıdır. Daha sonra, polimorfik, naturalistik sembolizmin yerini alan ve onun yaban çeşitlenmelerine engel olan şey, bir kült, bir ritüel vb. ile bağlantı halinde dini cemaat çerçevesinde geçerli bir tarih tipolojisidir. Müfessir (*l'exégète*) tasvir bolluğu ile karşı karşıya kalan imaj-yapıcıya, yorumları yorumlamak, bir *Heilgeschichte*'in şifresini çözmek suretiyle bir tercih ilkesi empoze eder. Bu durumda, sembolik olanın şu ya da bu sembolde ikamet etmediğini ve hatta pek de onların soyut repertuarında ikamet emediğini söylemek gerekir. Bu repertuar daima çok zayıf olacaktır — çünkü geri dönenler aynı imajlardır; bu repertuar daima çok zengin olacaktır — çünkü her sembol potansiyel olarak diğer bütün

sembollerin göstergesidir. Sembolik olan daha ziyade ilişki ve ilişki ekonomisi olarak semboller arasında ikamet eder. Bu sembolikler rejimi hiçbir yerde Hıristiyanlıktakinden daha net değildir; çünkü Hıristiyanlıkta natürel sembolizm, yalnızca bir Ezberden/Sözel Okumayla (*Récitatif/Recitative*) apaçık hale gelen Söz'ün ışığında bütünüyle hem özgür hem düzenlidir. Tarihsel bir tipolojinin yokluğunda natural sembolizm, soyut ya da ahlakileştirici alegorizm (alegorizm daima sembolizmin taydaşıdır, yalnızca onun karşılığı olarak değil, meyvesi olarak da — sembol kendi fiziki, duyularla algılanabilir, görülebilir temelini tükettiği ölçüde bu böyledir —. O halde sembolik olan naturel sembolizmin, soyut alegorizmin ve tarihsel tipolojinin bu düzenli oyununda ikamet eder: doğanın göstergeleri/işaretleri, erdemli şahsiyetler, İsa'nın eylemleri ayna ile kitabın her yaratılmışta devam eden bu diyalektiği içinde karşılıklı yorumlanır.

Bu mülahazalar, daha önce dile getirdiğimiz şu düşüncelerin tam muadilleridir; anlam transferinin hermenoytik bir kavranışının yokluğunda ("metafor"suz, "*translatio*'suz), yapısal homolojilerin/türdeşliklerin ayırtedilmesini sağlayan temeli veren semantik alanı kuran bu dolaylı anlam vermenin yokluğunda yapısal analiz de olamaz. Ortaçağ sembolistlerimizin dilinde — Saint Augustine ve Denis'den gelen ve tranzandantal objenin ihtiyaçlarına adapte olmuş bir dilde — öncelikli olan şey, tercüme, yani görülebilir olanın duyularla algılanabilir gerçekliklerden alınan imaj vasıtasıyla görülemez olana transferdir; öncelikli olan şey, semboller ve figürler temelinde "benzer-benzemez" formundaki semantik oluşturmadır. Bu noktadan hareketle, farklı düzeylerdeki göstergeleri içeren bir düzenlemeler sentaksı soyut şekilde ayrıntılarıyla ele alınabilir.

Fakat, buna karşılık, sembolün anlam kazandığı bir düzenin, bir ekonominin desteği bulunmaksızın hermenoytik kavrayış da olamaz. Kendi başlarına ele alındıklarında semboller tasvirde boğulmak ile alegorizmde buharlaşma arasında gidip-gelişlerinin tehdidi altındadır; zenginlikleri, çok sayıda oluşları, çokanlamlılıkları naif sembolistleri aşırılığa ve rehavete sürükler. Saint Augustine'in *De Doctrina christiana*'sında daha önce *verborum translatorum ambigu-*

itates[21] (Chenu, *a.g.e.*, s. 171) diye adlandırdığı şey, yani bizim mantıksal düşüncedeki tekanlamlılık talebimiz karşısında çiftanlamlılık diye adlandırdığımız şey, semboleri yalnızca anlamlandırmalarını sınırlayan ve birbirine bağlayan bütünler içinde sembolize eder hale getirebilir.

Bundan böyle, yapıların anlaşılması artık görevi sembollerden hareketle *düşünmek* olacak bir anlamanın dışında gerçekleşemez; günümüzde yapıların bu kavranışı semblollerin naïveté'si/naifliği ile hermenoytik kavrayış arasındaki zorunlu ilişki kurucudur.

Elinizdeki bölümün son sözü, hem ilgimizi ve hem de beklentilerimizi kendisine yöneltecek şekide yapısalcıya bırakan bu mülahazayla bitirmek itiyorum.

[21] Zikreden Chenu, s. 171. (Metin içindeki Fr.; bu dipnot İng., ç.)

Hermenoytik ve Semantik Problem Olarak Çifte Anlam Problemi*

Bu takdim, kapsamı itibarı ile interdisipliner olma amacında. Tek bir problemi, yani sembolizmi ele almanın çeşitli tarzlarını inceleme, bu farklılıkların anlamı/önemi üzerine refleksiyon yapma girişiminde bulunacağım; hakem rolünü felsefeye vermek isterim ve daha önce modern kültürdeki şu farklı hermenoytikler arasındaki çatışmada hakemlik yapma girişiminde bulunmuştum: dömistife eden/mistik usurlardan arındıran hermenoytik ile anlamı yeniden keşfeden hermenoytik arasındaki çatışmada.[1] Benim burada tekrar ele almayı düşündüğüm problem bu değil; tersine ben farklı bir bölünme/ayrılma türünün yolaçtığı farklı bir problemi ele almak istiyorum. Sembolizme birbirleriyle yüzleştirmeyi tasarladığım yaklaşımlar, farklı *stratejik düzeyler* sergiliyor. İki, hatta üç stratejik düze-

---

* Elinizdeki kitabın İngilizce baskısının bu kısmının çevirmeni Kathleen McLaughlin (ç.)

1 Bakınız *La Symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960). Emerson Buchanan'ın İngilizce çevirisi *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1969). [Bu bibliyografik bilgi İngilizce nüshadan, ç.)

yi dikkate alacak ve hermenoytiği tek bir stratejik düzey, *tekstler/metinler* düzeyi olarak ele alacağım. Bu düzey dilbilimcilein semantiği ile kaşlaştırılacak ; fakat semantiğin kendisi de iki farklı stratejik düzey içerir. İlki genellikle basitçe "semantik" diye adlandırılan (mesela Stephan Ulmann ya da P. Guiraud tarafından) *leksikıl* (*lexicale/lexical*) semantik düzeyidir. Bu kelimeler düzeyinde ya da Ullmann'ın öne sürdüğü gibi adlar, nominasyon/özneyi belirleme ya da denominasyon/adlandırma süreci düzeyidir. Fakat gözlerimizin önünde, başka şeyler yanında bir düzey değişiminin ve ünite değişiminin, kelimeler ve *a fortiori* metinler gibi mol (*molaires/molar*) birimlerden temel anlamlandırma yapıları oldukları düşünülen moleküler birimlere geçişin karakterize ettiği bir *yapısal semantik* de oluşmaktadır.

Bir mülahaza düzeyinden diğerine transfer edildiğinde sembolizm problemimiz haline gelen şeyi incelemeyi amaçlıyorum. "Yapı ve Hermenoytik"[2] başlığı altında tartışma fırsatını bulduğum bazı problemler tekrar gündeme gelecek, ancak çok daha tercih edilebilir şartlar altında: çünkü aynı düzeyde yorum *felsefesi* ile yapısal *bilim* arasında ortaya çıkacak çatışma rizki düşünülen anlam etkilerini farklı gerçekleşme düzeylerine yerleştiren bir yöntemle önlenebilir.

Ana hatlarıyla dile getirmek gerekirse, problem skalası değişiminin tek başına problemin bilimsel ele alınışına imkân veren atomik *oluşumun* doğuşuna yolaçtığını göstermek istiyorum; *analizin* patikası, yani daha küçük birimler halinde yeniden kompoze etme, analitik sürecin otomatik tercümede kullanımında gürüldüğü üzere, bilimin patikasıdır. Buna mukabil, aynı zamanda basit unsurlara indirgemenin yalnızca daha yüksek bir *manifestasyon/tezahür* düzeyinde görülebilen ve sembolizmi gerçeklikle, tecrübeyle, dünya ile, varoluş (Bilinçli olarak bu terimleri tercihe açık bırakıyorum) ile ilişkiye sokan sembolizmin temel fonksiyonunun eliminasyonuna yolaçtığını da göstemek istiyorum. Kısacası, analizin yoluyla sentez yolunun birbiriyle örtüşmediğini, birbirlerine eşit olmadıklarını tesbit etmek istiyorum: analiz yoluyla anlamlandırmanın bundan böy-

[2] Bakınız yukarda "Structure and Hermeneutics." [İng. metinden, ç.]

le söylenen şeyle hiçbir ilişkisi bulunmayan unsurları keşfedilebilir; sentez yoluyla anlamlandırmanın *söyleme* ve sonunda *"gösterme"* fonksiyonu ortaya konulabilir.

I. Hermenoytik Düzey

Araştırmamızı gerçekleştirmek için aynı problemin üç farklı düzeyde ele alındığından emin olmak önemlidir. Bu problemi *çoğul anlam* (*sens multiple/multiple meaning*) problemi diye adlandırmıştım. Bunu,belirli bir anlam etkisini göstermek için kullanıyorum; buna göre farklı boyutlarıyla bir ifade bir şeyi gösterirken aynı zamanda ilkini göstermeyi bırakmaksızın *bir başka* şeyi de gösreririr. Kelimenin asıl anlamıyla bu dilin alegorik fonksiyonudur " (*allé-gorie*: birşeyi söyleken aynı zamanda başka birşeyi de söyleme).

Hermenoytiği tanımlayan şey, en azından ele alacağımız diğer stratejik düzeylere göre, herşeyden önce üzerinde çalıştığı ve benim metinler diye adlandırdığım serilerin uzunluğudur. Tefsirin kurallarının bilimi olarak anlaşılan hermenoytik fikrini oluşturan ilkin kutsal metinlerin tefsiri daha sonra da seküler metinlerin yorumuydu. Burada metin nosyonunun/mefhumunun kesin ve sınırlı bir anlamı vardı. Dilthey, *Die Enststehung der Hermeneutik* başlıklı çok önemli makalesinde şunu söyler: "Uzun süre dayanabilirlik anlamında sabit hayati tezahürleri kavrama sanatına tefsir ya da yorum diyoruz." Ve yine: "Anlama sanatı yazıyla korunmuş insani tanıklıkların/beyanların yorumuna odaklanır." Ve tekrar: "Hayatın yazıdaki tezahürlerini kavrama sanatına tefsir, yani yorum diyoruz." Artık lingüistin ele almayı tercih etiği minimal serilerden oluşun belirli bir uzunluğun ilavesiyle birlikte metin bir eserin iç organizasyonunu, bir *Zusammenhang*'ı, bir iç ilişkiyi de içeriyor. Modern hermenoytiğin ilk başarısı bütünden parçaya/detaylara, parçadan/detaylardan bütüne doğru hareketi bir kural olarak koymaktı; sözün gelişi bir Kitab-ı Mukaddes pasajıru bir bağlantı ya da — Schleiermacher'in terimlerini kulanmak gerekirse — iç form ile dış form arasındaki ilişki olarak ele almaktı.

Yorumcu için çoğul anlamı olan/çokanlamlı şeydir metin; çoğul anlam problemi/çokanlamlılık problemi onun için yalnızca düşünülen şey olayların, kişilerin, kurumların ve doğal ya da tarihsel realitelerin birbiriyle eklemlendiği bütünsel bir problemdir. Bu bütün, kendisi anlamın tarihsel olandan spiritüel/ruhsal düzeye transferine elverişli yekpare bir "ekonomi," yekpare bir anlamlı bütündür. Kutsal Kitap'ın Ortaçağa has çoğul anlamlar geleneğinde, dört katmanlı anlamı birbirine eklemleyen şey, bu bütünlerdir.[3]

Günümüzde bu çoğul anlamlar problemi artık kelimenin dini ya da hatta seküler anlamında tefsir problemi değildir; daha ziyade önce tek bir stratejik düzeyde, homojen planda — metin planında — ele almak istediğim interdisipliner bir problemdir. Van der Leeuw tarzından ve bir ölçüde Eliade tarzından sonraki din fenomenolojisi, Freud'un ve Jung'un psikanalizi (burada onları birbirinden ayırmıyorum), ("yeni" ya da değil) edebiyat eleştirisi bize metin nosyonunu/mefhumunu cümlelerden çok, farklı komplekslilik derecelerine sahip anlamlı bütünlere genelleştirme imkânı verir. Burada yalnızca bir örneği, kutsal kitap hermenoytiğinden hermenoytik alanın tümü fikrini verecek kadar uzak bir öneği ele alacağım. Rüyayı Freud aşırı ölçüde kısa, fakat hep çok sayıda iç katmanı bulunan bir *tahkiye/anlatı* olarak ele alır; Freud'a göre, ilk duyulduğunda anlaşılmaz bu tahkiyenin yerine önce gizli olan, fakat sonra açık hale gelecek çok daha anlamlı bir metnin ikame edilmesidir. Bu yüzden rüyada, iç ilişkileri hermenoytiğin çeşitliğini ön plana çıkaran çok geniş bir çifte anlamlar alanı sözkonusudur.

Peki bu farklı hermenoytikler çeşitliliğine yolaçan şey nedir? Bunun bir nedeni onların teknik farklılıkları yansıtmasıdır: psikolojik şifre çözümü bir şey, kutsal metinerin tefsiri başka bir şeydir. Buradaki farklılık, yorumun iç kurallarına bağlıdır; bu epistemolojik bir farklılıktır. Fakat bu teknik farklılıkları, yeri geldiğinde geriye, yorumun fonksiyonuyla ilgili farklı niyetlere atıfta bulunur: hermenoytiği yanlış bilincin "mistifikasyonuna" karşı bir kuşku silahı olarak kullanmak bir şey, onu bir zamanlar anlamlı hale getirilmiş şe-

[3] H. D. Lubac, *L'Exégèse médiévale: Les Quatre sens de l'Ecriture*, 4 vols (Paris, 1953-65).

yin, bir zamanlar söylenmiş olan şeyin daha iyi anlaşılmasına hazırlık olarak kullanmak başka bir şeydir.

Şimdi, rakip ve farklı hermenoytikler imkânının kendisi — teknik düzeyinde ve içerik düzeyinde — bana göre, çeşitli hermenoytiklerin genel stratejik düzeyini karakterize eden temel bir koşulla alakalıdır ve şu anda ilgi alanımızdaki şey bu temel koşuldur. Bu temel koşul şudur: sembolik şeyler dildışı gerçekliği ifade etmenin araçlarıdır. Bunun müteakip karşı karşıya getirme için büyük bir önemi vardır; kesin anlamını ancak bir başka stratejik düzeyde ele alacağım bir ifadeyi müjdeleyerek, hermenoytikte kapalı bir göstegeler evreninin olmadığını söyleyeceğim. Lingüistik kendi kendisine-yeterli bir evrenin çerçevesi içinde hareket ederek yalnızca anlamlı iç ilişkilerle — (Charles Sanders Pierce'ın vokabülerini kulanmak gerekirse) göstergelerarası karşılıklı yorum ilişkileriyle — muhatapken hermenoytiği açık bir göstergeler evreninde çalışır.

Amacım, bu açık durum kuralının bizatihi, tefsir olarak anlaşılan yorumun geçerli olduğu ve lingüistik evrenin kapanışının yalnızca bir skala değişimiyle ve küçük anlamlandırıcı birimlerin dikkate alınmasıyla gerçekleştirildiği skalayla ilişkili olduğunu göstermektir.

Burada "açık durum"la kastettiğimiz şey nedir? Her hermenoytik disiplinde yorum lingüistik ile lingüistik-olmayan, dil ile (her ne türde olursa olsun) yaşanan tecrübe arasındaki menteşedir. Farklı hemenoytiklere özel karakterlerini veren şey, dilin varlığı ve varlığın dili bu *yakalayışının/kavrayışının* farklı modlara göre gerçekleşmesidir. Bu yüzden rüya sembolizmi hiçbir şekilde ileri-geri birbirlerine atıfta bulunan anlamların oyunu olamaz; o arzunun dile getirildiği ifade ortamıdır. Kendi payıma, şu iki ilişki türünün içiçe geçmişliğini dile getirmek için arzunun semantiği nosyonunu önermiştim: dinamikte dile gelen güç ilişkileri ve anlamın tefsirinde dile gelen anlam ilişkileri. Sembolizm gerçekleşir; çünkü sembolize edilebilir olan şey başlangıçta lingüistik olmayan realite içindedir; Freud'un içgüdü diye adlandırdığı, etkileri ve temsil edici failleriyle dikkate aldığı lingüistik olmayan realite içindedir. Bunlar semptomlar, rüyalar, mitler, idealler, illüzyonlar diye adlandırdığımız anlam etkilerinde gizlenen ve ortaya çıkan dışavurumlar ve onların

türevleridir. Kapalı bir lingüistik daireye girmekten uzak, daima erotik olan ile semantik olanın birbiriyle buluşma noktasındayızdır. Sembolün gücü, çifte anlamın, arzunun hilesinin kendisini dile getirme tarzıdır.

Aynı şey diğer uçtakı hermenoytik skala için de geçerlidir: eğer kutsalın hermenoytiğinden sözetmenin bir anlamı var ise, bu anlam, metnin çifte anlamının, sözün gelişi bana Çıkış'ı (*l'Eqode/Exodus*) anlatan bir metnin çifte anlamının ontolojik olarak esaretten kurtuluşa geçiş hareketi olarak yaşanan bir başıboş dolaşma durumuna açılma derecesinde yatar. Sözün buyurduğu şeyi vadeden çağrısı altında çifte anlam burada bir varoluş hareketinin, insanın ontolojik bir durumunun, literalliğiyle gözlemlenebilir tarihsel dünyada konuşlanan olaya bağlı artı anlamı vasıtasıyla şifresinin çözülmesini amaçlar. Burada çifte anlam bir oluş/varlık durumunu açıkça ortaya çıkarmanın aracıdır.

Bu yolla metinlerde tezahürü düzeyinde ulaşılan sembolizm dilin kendisi dışında birşeye yolaçışını — *açılış* diye adlandırdığım şeyi — gösterir. Bu yolaçış *söyleme*, söyleme ise *göstermedir*. Rakip hermenoytiker çifte anlamın yapısı üzerinde değil, çifte anlamın açılış modu üzerinde, göstermenin finalitesi konusunda çatışırlar. Hermenoytiğin gücü ve zaafı buradadır; zaafı, çünkü dilin kapanmaktan kurtuluş anı aynı zamanda bilimsel işleme tâbi tutulmaktan — bu yalnızca kapalı bir anlamlı evren sistemi postüle edilerek gerçekleştirilebilir — kaçış anıdır. Diğer bütün zaaflar bundan doğar ve çok daha önemlisi hermenoytiklerin rakip felsefi projelerin savaşındaki açık zaafı da bundan doğar. Fakat bu zaafı onun gücüdür de; çünkü dilin kendisiden ve bizden kaçıp kurtulduğu yer aynı zamanda kendisini bulduğu yer, yani dilin *söyleme* olduğu yerdir. Gösterme-gizleme ilişkisini ister bir psikanalist olarak ister din fenomenologu olarak anlayalım (ben bugün bu iki imkânın birleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum), anlama heriki durumda da *keşfeden*, ifşa eden, günışığına çıkaran, dilin yararlanarak kendisi haline geldiği güç gibidir. Demek oluyor ki dil birşeyi söylemeden önce *suskundur*.

Birkaç kelimeyle özetlemeyi deneyeceğim: sembolizme saf felsefi ilgi, çifte anlam yapısıyla oluşun/varlığın çiftanlamılığını ifşa

etmesine ilgidir: "Varlık/oluş birçok tarzda konuşur." Sembolizmin varlık sebebi (*raison d'étre*'si) anlamın çoğulluğunu varlığın/oluşun çoğulluğuna açmaktır.

Bu araştırmanın geriye kalan kısmı, varlığı/oluşu bu kavrayışın metin diye adlandırdığımız ve rüya ya da ilahî olarak gerçekleşen söylem skalasıyla neden ilişkili olduğunu keşfetmeyi amaçlıyor. Bu, henüz bilmediğimiz, çifte anlam problemine başka yaklaşımlarla mukayese ederek — skala değişikliğinin hem bilimsel kesinlik istikametinde ilerlemeyi hem de dilin *söyleme* diye adlandırdığımız ontolojik fonksiyonu kaybettiği noktadır — öğreneceğimiz birşeydir.

II. Leksikal Semantik

İlk skala değişikliği *leksikal birimleri* (*unités lexicales/lexical units*) dikkate almamızı sağlayan değişikliktir. Saussurecü miras bu düzeyde etkilidir, fakat sadece bir kısmı. Aslında fonolojik analizin semantiğe tatbikiyle başlayan ve bunu yapmak için çok daha radikal bir değişmeye ihtiyaç duyan çalışmaları sonra ele alacağız; çünkü adlandırıldıkları şekliyle lekzemler (*lexémes/lexemes*)* yine de daha önce dikkate aldığımız büyük birimler gibi söylemin tezahürü düzeyinde dururlar. Ancak bu düzeyde de sembolizmin bir tür tasviri ve hatta açıklaması yapılabilir.

Önce tasvir. Çoğul anlam problemi/çokanlamlılık problemi aslında leksikal semantikteki polisemiyle (*polysémie/polysemy*), yani çokanlamlılığın bir adın birden fazla anlama sahip omasının (Ullmann'ın terminolojisini kullanıyorum)[4] mümkünlüğüyle sınırlıdır. Bu anlam etkisini Saussurecü "gösteren" ve "gösterilen" (Ullmann'da "ad/isim" ve "anlam") terimleriyle tasvir etmek müm-

---

* *Lekzem* (*lexéme; lexeme*): bir dilin vokabülerinin kalemlerinden biri durumundaki anlamlı konuşma/söz formu (ç.).

[4] S. Ullman. *Principles of Semantics;* Stephen Ullmann, *The Principles of Semantics* (New York Philosophical Libary, 1957).

kündür. Bu yolla, Ullmann Ogden Richard'ın "temel üçgen"i — sembol-referan-referans — ile Saussurecü ikili analiz düzeyi arasında nihai bir tercihte bulunmasa da şeyle ilişki önceden dışarıda bırakılır (Daha sonra bunun nedenini şu olduğunu göreceğiz: kapalı lingüistik evren sistemi bu düzeyde henüz tam değildir).

Çifte alamın "senkronik" tanımı ile "diyakronik" tanımı birbirinden ayıran Saussurecü terimlerle tasvire devam ediyoruz. Senkronik tanımlama: dilin verili bir durumunda , aynı kelimenin çeşitli alamları vardır; daha net biçimde dile getirmek gerekirse, polisemi senkronik bir kavramdır. Diyakronide, çoğul anlam bir anlam değişimini, bir anlam transferini gerektirir. Gayet tabii, polisemi problemine leksikal düzeyde bir global bakışa ulaşmak için bu iki yaklaşım birleştirilmelidir; çünkü polisemide anlam değişmeleri senkronik boyutlarıya dikkate alınır; yani eski ve yeni anlamlar aynı sistemde eşzamanlıdır/çağdaştırlar. Ayrıca, bu anlam değişmeleri senkronik çilenin/yumağın çözülmesinde kılavuzlar olarak düşünülür. Buna mukabil, semantik değişme daima önceki sistemdeki bir değişiklik olarak sahneye çıkar; eğer insan anlamın bir sistem durumudaki yerini bilmiyorsa, bu anlamın değerini etkileyen değişmenin doğasıyla ilgili hiçbir fikri de olamaz.

Nihayet, poliseminin tasvirini, göstergeyi bundan böyle gösterge ile gösterilen, ad ile anlam arasındaki iç ilişki (bu polisemiyi formel şekilde tanımlamak için gerekliydi) olarak değil, diğer göstergelerle ilişkili birşey olarak görerek, Saussurecü hatlar boyunca ileriye doğru teşmil edebiliriz. Bu *Genel Dilbilim Dersleri* [*Cours de linguistique génerale; Course in General Linguistics*]'nin[5] şu ilkesini hatırlatır: göstergeleri sistemdeki farklılıklar olarak ele alın. Bu perspektife — yapısal lingüistik'in perspektifine — yerleştirdiğimizde, polisemi ne olur? İlkin poliseminin fonksiyonel karakteri denilen şey aydınlanır. Fakat bu sadece bir ilk açıklık kazanmadır; çünkü henüz dil [*la langue*] düzeyindeyizdir; oysa sembol konuşmanın [*la parole*] fonksiyonudur, yani söylem içindeki ifadedir. Fakat Godel'in *Sour-*

---

[5] Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959).

ces manuscrites du Cours de linguistique générale'nda[6] gösterdiği üzere, "dilin mekanizması" dikkate alındığı sürece, sistem ile uygulama arasındaki bir ara pozisyonda kalınır. Gündelik dile ait düzenli polisemi kuralının keşfedildiği düzey dilin mekanizması düzeyidir. Bu düzenli ya da sınırlı polisemi fenomeni şu iki sürecin kesiştiği yerdedir: ilki "çoğalma/artma eğilimli" (*intention cumulative/accumulative intention*) bir şey olarak düşünülürse, göstergeden doğar. Kendi haline bırakıldığında bu süreç bir artı anlam yükü (*overload*) noktasına kadar devam eden bir genişleme sürecidir; bu genişlemeyi, birçok şeyi gösterdikleri, herhangi bir şeyi göstermeyi durdurmadıkları için bazı kelimelerde veya birbirlerini nötralize edecek kadar çelişkili değerler alabilen bazı geleneksel sebollede (yakan ve ısıtan ateş, sulayan ve boğan su) de görürüz. Diğer taraftan, semantik alanın geriye kalanında ve herşeyden önce semantik alanlar teorisinin yazarı Jost Trier'in incelediği alanlar gibi bazı organize edilmiş alanların yapılaşmasında işbaşında bir sınırlama süreci vardır. Burada da hâlâ Saussurecü bir temel üzerindeyizdir; çünkü gösterge sabit bir gösterime/anlamlandırmaya sahip yada sabit bir gösterim/anlamlandırma değil, başka değerlere tezat/karşıt bir değerdir; o özdeşlik/aynılık ile farklılık arasındaki ilişkiden doğar. Göstergelerin semantik yayılımı ile alanın sınırlama eylemi arasındaki çatışmadan doğan bu düzenleme, etkileri/sonuçları itibarı ile, fonolojik sistemin organizasyonuna benzer; mekanizmasıyla fonolojik sistemden derin farklılıklar sergilese bile. Aslında semantik alanının organizasyonu ile fonolojik sistemin organizasyonu arasındaki farklılık dikkate değer bir farklılıktır. Yalnızca farklılık fonksiyonuna ve dolayısıyla karşıtlık fonksiyonuna sahip bir şey olmaları şöyle dursun, değerler aynı zamanda kümülatiftirler/birikme özellikleri vardır ve bu polisemiyi semantikteki ana problemlerden biri, belki de merkezi problem haline getirir. Burada semantik düzeye özgü şeyle ve çifte anlam fenomenini doğuran şeyle yüzyüze geliriz. Urban, dili bilginin enstrümanı haline getiren şeyin tam da göstergenin başka bir şeyi göstermeyi durdurmaksızın birşeyi göstermesi ve

---

[6] Robert Godel, *Sources manuscrites du "Cours de linguistique générale" de Ferdinand de Saussure* (Geneva and Paris: Droz-Minard, 1957).

dolayısıyla ikinci şey konusunda ifade edici bir değere sahip olması için birinci şeyin göstergesi olarak oluşturulmasının gerekmesi olduğunu öne sürer. Ve şunu ekler: kelimelerin "çoğalma/artma eğilimi" belirsizliğin verimli kaynağıdır; fakat o aynı zamanda dilin sembolik gücünün içinde varlık kazandığı analoji isnadının/yüklemenin de kaynağıdır"[7] (Aktaran Ullmann, *a.g.e.*, s.117).

Urban'ın bu derin düşüncesi poliseminin fonksiyonalitesi denilebilecek bir kavrayış sağlar. Bizim için belirli bir söylem sektörü — yani çokluk/çokanlamlılık sektörü — olarak metinler düzeyinde görünen şey artık yeni ile eski arasında işleyen bir anahtar olarak leksikal birimlerin bir genel özeliğinde — anlam biriktiricileri olarak fonksiyon icra etmek — temellenmiş görünür. İşte bu yolladır ki, çifte anlam dolaylı tarzda gösterilen gerçeklikler karşısında ifade etme fonksiyonu kazanır. Fakat bu nasıl gerçekleşmektedir?

Burada da Saussure konuşmanın (*langage*) fonksiyonunun iki ekseni arasında yaptığı ayırımla bize kılavuzluk edebilir (fakat o burada artık verili bir zamandaki göstergeler sisteminden değil, konuşma [*la parole*] boyunca ilerleyen dil ya da söylem mekanizmasından sözetmektedir). Konuşma zincirinde, der o, göstergeler ikili bir ilişki içindedir: birbirine karşıt göstergelerin *in praesentia*'da birbirine bağlayan sentegmatik (*syntagmatique/syntagmatic*)* ilişki ve benzer olan ve dolayısıyla birbirlerinin yerini alma kapasitesine sahip göstergeleri mukayese eden, fakat onların yalnızca *in absentia*'da birbirine yakınlaştıran çağrışım (*associatif/associative*) ilişkisi. Bildiğimiz gibi bu ayırım, bu ayırımı benzer terimlerle şu şekilde formüle eden Roman Jacobson[8] tarafından tekrar gözden geçirilmiştir: sıralama ilişkisi (*concaténation*) ve ayıklama (*sélection*) ilişkisi. Bu ayırımın genelde semantik, özelde sembolizm probleminin araştırılması için büyük önemi vardır. Aslında sentaks ile semantik arasındaki

---

[7] Ullmann, *Principles of Semantics*, s. 117. (İngilizce çevininin dipnotu, ç.)

* *Sentigmatik* (syntagmatique; *syntagmatic*): kökü *syntagm*. *Syntagm:* sistematik yazılar koleksiyonu; sentetik birim: sentagtik ilişkilere sahip kelime ya da ifade. Sentigmatik, sentagm olma ya da sentagm'la ilişkili (ç.).

[8] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*; Roman Jacobson, *Essais de linguistique générale* (Paris: Editions de Minuit, 1963), chapter 2.

ilişkiyi oluşturan bu iki eksenin — sıralama ve ayıklama eksenlerinin — birbirine bağlı oyunudur.

Şimdi, Jacobson'la birlikte, yalnızca semantik için değil, sembolizm için de bir lingüistik statüyü teminat altına almış oluyoruz. Aslında, sıralama ekseni bitişme ekseni iken, ikameler ekseni benzerlikler eksenidir. Bu yüzden Saussurecü ayırımı daha önce retorikle sınırlı bir ayırımla, metafor ile metonimi arasındaki ayırımla karşılamak mümkündür; ya da daha yerinde bir söyleyişle, metafor ile metonimi* karşıtlığına genel bir anlam yüklemek ve metaforik süreçlerle metonimik süreçlerden sözetmek mümkündür.

Burada daha önce metnin etkisi olarak doğrudan ulaştığımız sembolizasyon sürecinin köküne temas ediyoruz. Burada onun, şimdi kontekstin etkisi diye adlandırabileceğimiz şeydeki mekanizmasını kavrıyoruz. Tanzim edilmiş poliseminin, daha önce dil düzeyinde alan teorisiyle birlikte ele aldığımız fonksiyonelliğine bir kere daha gözatalım. O zaman bu bir sınırlı polisemi sorunuydu; tanzim edilmiş polisemi söylemde üretilmiş olan anlamın etkisidir. Konuştuğumda yalnızca potansiyel gösterilenin/anlamın bir kısmını gerçekleştiririm; geriye kalanını cümlenin konuşma birimi olarak işleyen total anlamlandırması siler. Ancak semantik imkânların geriye kalan kısmı silinmiş değildir; bütünüyle elimine edilmemiş imkânlar olarak kelimeler etrafında dolanır. Bu yüzden kontekst filtre rolü oynar; tek bir anlam boyutu, başka leksikal terimlerin benzer boyutlarının tümü birbirine yakınlaşmalar ve birbirini takviye etmeler oyunu vasıtasıyla tekrarlanırken, teknik dillerde olduğu gibi tam bir tek anlamlılık kazanabilen bir anlam etkisi yaratılır. İşte tam bu yolladır ki, kontekstin bu tarama ya da ayıklama eylemi vasıtasıyla çok anlamlı ifadeleri tekanlamlı ifadelere dönüştürürüz. Ancak bu, cümlenin potansiyel anlamı bir monosemik kullanıma indergenecek şekilde değil, çeşitli anlam düzeyleri arasında rekabeti sürdürecek ya da bu rekabeti yaratması sağlanacak şekilde gerçekleşir. Söylem bir leksikal olguyla — polisemi — bir kontekstüel

---

* *Metonim* (*metonymy; metonymy*): bir şeyin adının yerine başka birşeyin adını kullanma; bir kelimeyi ima edilen başka bir kelime yerine kullanma; söz sanatı, konuşma figürü (ç.).

olgunun — tek bir adın farklı ya da hatta bibirine karşıt değerlerinin aynı seride gerçekleşmesi imkânı — kombinasyonu olarak ortaya çıkan *belirsizliği*, çeşitli araçlarla yaratır.

Bu ikinci kısmı kendi mülahazalarımızla bitirelim. Bu yolla leksikal düzeyde karşılaşılan problemleri hermenoytik düzeyde karşılaşılan prolemlere dönüştürmekle ne kazandık. Ne kazandık ve ne kaybettik?

Sembolizme ilişkin çok daha kesin bir bilgi kazandık elbette: sembolizm şimdi bize söylem düzeyinde gözlemlenebilir, ancak göstergelerin daha elementer bir fonksiyonu içinde yapılaşan bir anlam etkisi olarak görünüyor. Bu fonksiyon, sentakstan doğan ardışık ve bitişik serilerin lineer ekseni dışında bir dil ekseninin varlığına kadar geriye götürülebilir. Semantiğin ve özellikle de polisemi ve metafor problemlerinin doğru yerlerinin lingüistik olduğu varsayılmıştır. Bu süreç, belirli bir lingüistik statü elde ederken, fonksiyonel bir değer de kazanır. Bu yüzden ne polisemi kendi başına patolojik bir fenomendir ne de sembolizm dilin süsüdür; polisemi ile sembolizm *her* dilin oluşumunun ve fonksiyonunun parçasıdır.

Tasvir/izah ve fonksiyonu alanındaki başarılardır bunlar, fakat problemimizi lingüistiğe yerleştirmenin bir başka boyutu daha vardır: semantik gerçekten de lingüistiğe dahil edilebilir, fakat ne pahasına? Analizi lingüistik evrene hapsetme pahasına. Bunu henüz açıkça ortaya koymadık, fakat Jacobson'ın daha önce ele almadığımız bazı düşüncelerini dikkate alırsak açıkça görebiliriz. Semantiğin doğasında mündemiç lingüistik karakterini doğrulamak için Jacobson Saussure'ün birleştirici ilişkiler hakkındaki görüşlerini Charles Sander Peirce'ın göstergelerin birbirlerini dikkate değer karşılıklı yorumlama gücüne ilişkin görüşleriyle mukayese eder. Bu tefsirle hiçbir ortak yanı bulunmayan bir yorum nosyonudur/mefhumudur: Peirce'a göre her gösterge iki ana kişiye ilaveten bir yorumcuyu gerektirir. Yorumcunun fonksiyonunu, ilk göstergenin anlamını geliştiren ve ilgili göstergenin yerine ikame edilebilen bir başka gösterge ya da göstergeler grubu yerine getirir. Bu yorumcu nosyonu, Peirce'ın kastettiği anlamıyla, Saussurecü vekil grup nosyonuyla uyuşur, fakat aynı zamanda bu nosyonun bir diliçi ilişkiler oyunundaki yerini de ifşa eder. Her göstergenin onu çok daha mü-

kemmelen geliştiren bir başka göstergeye tercüme edilebileceğini söylüyoruz; bu tanımlamaları, eşitlik isnatlarını, isnat ilişkilerini ve sembolleri içerir. Ancak bunu söylemek suretiyle yaptığımız şey nedir? Semantik problemi, Jacobson'ın iletişimin içerdiği çok yönlü fonksiyonları ele alan bir başka incelemesine göre, fonksiyonu vasıtasıyla, yani bir söylem serisini referana değil koda bağlayan fonksiyon vasıtasıyla çözmek. Bunun böyle olduğu, Jacobson metaforik sürecin yapısal analizini geliştirirken (bunun ikameler ekseni üzerinde benzerliklerden yararlanan operasyonlar grubuna dahil edilen bir yapısal analiz olduğunu hatırlayalım) bunu metaforik sürecin analizini geliştirmesini sağlayan bir metalingüistik operasyon olarak gerçekleştirmesinde apaçıktır. Birbirlerini gösteren göstergeler olmaları ölçüsünde göstergeler ikame ilişkilerine girer ve böylece metaforik süreci mümkün kılarlar. Bu yolla, semantik ve semantiğin çok anlamlılık problemi kapalı dil sisteminin içinde kalır. Burada lingüistin mantıkçıdan medet umması tesadüf değildir: "Sembolik mantık," der Jacobson, "bize bir ifadenin diğer ifadelerle analitik ilişkileri sisteminin oluşturduğu lingüistik anlamların şeylerin mevcudiyetini varsaymadığını hatırlatmaktan vazgeçmez"[9] (*a.g.e*, *s. 42*). Çifte anlam probleminin çok daha titiz bir ele alınışının bedelinin, onun şeylere yönelik amacını terkiyle ödeneceğini dile getirmenin bundan daha iyi bir yolu yoktur. Birinci kısmın sonunda, sembolizmin felsefi öneminin, sembolizmde oluşun/varlığın çokanlamlılığını göstergelerimizin çok anlamlılığıun taşıması olduğunu söylemiştim. Şimdi, bu çokanlamlılık biliminin — lingüistik biliminin — göstergeler evreni alanında kalmamızı gerektirdiğini biliyoruz. Bu dilin *felsefesi* ile dilin *bilimi* arasındaki, felsefe olarak hermenoytik ile bilim olarak semantik arasındaki bir özel ilişkiye işaret ediyor değil midir?

Bu ilişki, yeni bir skala değişimiyle belirleyebileceğimiz bir eklemlenmedir — yalnızca uygulamalı lingüistikte (sözün gelişi otomatik tercümede) değil, günümüzde yapısal semantik başlığı altında kalan çalışmaların tümünde pratiği yapılan birşey olarak yapısal semantikte skala değişimiyle.

---

[9] *A.g.e.*, s. 42.

III. Yapısal Semantik

M.Greimas'a[10] göre, yapısal semantiği üç metodolojik seçim yönetir:

Başlangıcından itibaren bu disiplin kapalı lingüistik evren durumu aksiyomunu benimser. Bu aksiyom nedeniyle semantik'i göstergeler düzenini başka bir göstergeler düzenine lingüistik tercüme operasyonları yönetir. Fakat Jacobson'da dil objesi yapıları ile metadilin oluşturduğu yapılar arasındaki ilişki açık değilken, burada dilin hiyerarşik düzeyleri çok net bir biçimde dile getirilmiş durumdadır. İlkin dil objesi, sonra bir önceki düzeyin elementer yapılarının tanımlandığı dil, daha sonra bu tanımlamanın ayrıntılarıyla işlendiği operant kavramlar ve nihayet aksiyomları dile getiren ve bir önceki düzeyleri tanımlayan dil vardır. Bu bilimin postülası, dilin lingüistiğin kapalı çerçevesi içindeki hiyerarşik düzeylerine ilişkin bu açık görüş vasıtasıyla daha iyi açıklanarak gözler önüne serilir, yani, metalingüistik düzeye inşa edilen yapılar dilde mündemiç/içkin yapılarla aynı yapılardır. İkinci postüla ya da metodolojik tercih analizin stratejik düzey tercihiyle ilgilidir; bu tercih kelimeleri/sözleri (lexémes/lekzemleri) değil, analizin ihtiyaçlarının tümünü oluşturan temel yapıları referans olarak kabul eden bir tercihtir.

Bu girişimi burada ancak minimal düzeyde ele alabilirim; bu yeni bir değer birimi durumundaki seme (*sémes*) — seme daima uzun-kısa, yüzeysel-derin vb. tipte bir ikili karşıtlık ilişkisi içinde bulunur, fakat leksikal birimlerden çok daha temel bir düzeyde — ile çalışma sorunudur. Adlandırması gündelik dilden ödünç alınmış olsa da hiçbir seme, hiçbir semik kategori söylemde ortaya çıkan bir lekzem ile özdeş değildir. Artık obje terimleriyle değil, buluşma/birleşme ve karşıtlık/ayrılık ilişkileriyle meşgulüzdür: iki seme'nin karşıtlığı (sözün gelişi erkek-dişi), tek bir özellik altında buluşma (sözün gelişi, cinsiyet). Semik analiz bir lekzemler grubu için onu bütünüyle inşa eden bir hiyerarşik buluşma ve ayrılma

[10] Greimas, *Sémantique strucrale*; A. J. Greimas, *La Sémantique structurelle* (Paris: Larousse, 1966).

ağacı dikmekten ibarettir. Bu analizin uygulamalı lingüistik için şu avantajı sağladığını görebiliriz: ikili ilişkiler bir temel 1 (0,1) sistemi dahilinde hesaplanabilir ve buluşmalar ve ayrılmalar kendilerini sibernetik tipte (açık devre, kapalı devre) makinalarla işlenmeye hazır hale getirirler.

Fakat bu analiz teoriden de yararlanır; çünkü seme'ler yalnızca ilişki yapılarından hareketle inşa edilmiş anlam birimleridir. İdeal olan, leksikal düzeyin tümünü minimum miktarda elementer anlam yapısıyla yeniden inşa etmektir; eğer başarı sağlanırsa — bu insanüstü bir çaba değildir — obje terimleri bir tüketici analizle buluşmaları, ayrımaları ve hiyerarşi ilişkilerini taşıyan bir seme'ler koleksiyonu olarak — kısaca bir semik sistem olarak — tümüyle tanımlanabilecektir/belirlenebilecektir.

Üçüncü postüla tanımlayıcı/tasvir edici lingüistikte lekzemler olarak bildiğimiz ve söylem içinde kelimeler olarak kulandığımız birimlerin söylemin *içkinliği* düzeyine ait değil, *söylemin ifşası/manifestasyonu* düzeyine ait oldukları postülasıdır. Gündelik dili kullanmak gerekirse, kelimelerin bu yapıların varlık modları dışında bir mevcudiyet modları vardır. Bu fikrin araştırmamız için çok büyük bir önemi vardır; çünkü, çoğul anlam ve sembolik fonksiyon olarak dikkate aldığımız şey söylemde ifşa olan, ancak ilkesi farklı bir düzeye konuşlanmış bulunan "anlam etkisi"dir.

Yapısal semantiğin bütün çabası, adım adım bize bu anlam etkilerini yorumlama imkânı veren ilişkileri, artan komplekslilikleri izleyerek yeniden inşa etmektir. Burada yalnızca bu yeniden inşaya ilişkin iki hususu ele alacağım. İlkin, — leksikal özellik sayılan — çoğul anlam problemini ve kelimelerden daha büyük birimlerdeki, sözün gelişi cümlelerdeki sembolik fonksiyon problemini eşi görülmedik bir kesinlik ve netlik derecesiyle tekrar ele almak mümkündür. Yapısal semantik kelimelerin semantik zenginliğini, anlam değişikliklerini konteks sınıflarına yerleştirmekten ibaret yüksek düzeyde özgün bir yöntem vasıtasıyla yorumlama girişiminde bulunur. Anlam değişmelerinun bu yolla bütün konteksler için ortak sabit bir çekirdeğe ve kontekstüel değişkenlere göre analizleri yapılabilir. Bu analizi ekzemleri bir seme'ler koleksiyonuna indirgeyerek operasyonel dil çerçevesi içine yerleştirirsek, bir kelimenin değişe-

bilir anlam etkilerini, seme'lerin, veya sememe'lerin türevleri olarak — bir semik çekirdekle kendileri de kontekstüel sınıflara tekabül eden semik sınıflar olan bir ya da birden çok kontekstüel semenin birleşmesinden doğan şeyler olarak — tanımlayabiliriz.

Yukardaki analizimizde zarureten kesin/açık olmayan şey, yani semantik mümkünlük nosyonu bu durumda kesin bir analitik karakter elde eder. Her anlam etkisini buluşmalara, ayrılmalara ve hiyerarşik ilişkilere dönüştürebilir ve bu yolla anlam etkisini ortaya çıkaran kontekstüel değişikliği kesin şekilde belirleyebiliriz. Aynı şekilde kontekstin — daha önce bir eleme eylemi ya da bir cümledeki çeşitli kelimelerin belirli anlam boyutları arasındaki benzerliklerin oyunu olarak belirlediğimiz — rolünü de çok daha net ve açık bir şekilde yorumlayabiliriz. Şimdi kontekstüel değişkenleri belirlemeden/ birbirinden ayırdetmeden sözedebiliriz: Greimas'ın örneğini kulanmak gerekirse, "Köpek havlıyor" da, hem "köpek" hem de "havlıyor" için ortak kontekstüel değişken olan "hayvan" kelimesi bize "köpek" kelimesinin bir hayvana değil, bir şeye atıfta bulunan[11] ve aynı şekilde "havlıyor" kelimesinin bir insana atıfta bulunan anlamlarını elimine etme imkânı verir. Konteksti ayırdetme/belirleme eylemi böylece seme'lerin bir tekrar temelinde takviye edilmesinden ibarettir.

Kontekstüel fonksiyonun bu analizinde gördüğümüz gibi, ikinci kısımda ele aldığımız problemlerle bir kere daha karşı karşıyayız, fakat onlara şimdi tek başına bir analitik enstrümanın sağlayabileceği bir kesinlikle yaklaşıyoruz. Kontekst teorisi bu bakımdan çok çarpıcıdır; anlamın bir cümlede stablizasyonunu aynı seme'lerin tekrarına bağlanarak ulaşılan söylemin izotopisi diye adlandırılabilen şeyi, yani söylemin homojen bir anlam düzeyinde ele alınışını daha kesin şekilde tanımlayabiliriz; "köpek havlıyor"un hayvanla ilgili bir ifade olduğunu söyleyebiliriz.

İşte söylemin bu izotopisi kavramından hareketle, sembolizm probleminin de aynı analitik yöntemlerle incelenebilir. Tekanlamlı

---

[11] [Burada Ricoeur'ün örneği Fransızca *le chien du fusil*, "the hammer of a gun/tüfeğin horozu" ifadesindeki *chien* kelimesinin idyomatik kullanımıdır. — İngilizceye çev.]

ya da çokanlamlı bir söylem durumunda olup-biten nedir? Şudur: söylemin izotopisi kontekstle teminat altına alınamaz; aksine konteks, bir sememe'ler serisini filtrelemek yerine, bize birbiriyle uyumsuz izotopilere ait farklı semantik seriler geliştirme imkânı sağlar.

Bana öyle görünüyor ki, bu ayrıntılı ve radikal ölçüde analitik düzeyin fethi bize sırayla meşgul olduğumuz üç stratejik düzey arasındaki ilişkileri daha iyi anlama imkânı verir. Önce yorumcular olarak büyük söylem birimleriyle, yani metinlerle; sonra leksikal semantikçiler olarak kelimelerin anlamlarıyla, yani adlarla/isimlerle; ve daha sonra da yapısal semantikçiler olarak semik takımlarla ilgilendik. Düzey değiştirmemiz boşuna değil; bu bir kesinlik artışının, tabiri caizse, bilimsel yöntem açısından bir ilerlemenin işaretidir. Giderek Leibnizci bir evrensel karakteistik idealine daha fazla yaklaştık. Sembolizmi elimine ettiğimizi söylemek yanlış olacaktır; daha ziyade, sembolizm, iki yönlü bir açıklamaya davetiye çıkarması ölçüsünde bir muamma, büyüleyici ve belki de mistikleştirici bir gerçeklik olmaktan çıktı. Sembolizm herşeyden önce çoğul anlamla ilişkide konuşlanması dolayısıyladır ki bir lekzemeler ve dolayısıyla dil sorunudur. Bu bakımdan sembolizmin kendi başına dikkate değer hiçbir şeyi yoktur; gündelik dilde kullanılan bütün kelimeler tek bir anlamdan daha fazla anlama sahiptir. Bachelard'ın "ateş"i bu açıdan sözlükteki başka herhangi bir kelimeden daha olağanüstü değildir. Böylece, sembolün kelime düzeyinde bir muamma olması gerektiği illizyonu çöker; aksine sembolizmin mümkünlüğünün kökleri bütün kelimeler için ortak bir fonksiyanda, dilin evrensel bir fonksiyonunda, yani lekzemelerin kontekstüel varyasyonlar geliştirme yeteneğindedir. Fakat sembolizm söylemle başka bir şekilde daha ilişkilidir; tekanlamlılığın varolduğu yer söylemdir, başka hiçbir yer değil. Söylem böylece belili bir anlam etkisi oluşturur: planlı belirsizlik belirli bir kontekstin işidir ve artık başka bir izotopi oluşturmak için belirli bir izotopi inşa eden metinlerden sözedebiliriz. Anlamın transferi, yani (kelimenin etimolojik anlamıyla) metafor tekrar ortaya çıkar, fakat bu sefer bir izotopi değişmesi, çoğul, mükerrer, katlanan izotopiler olarak. Bu yüzden izotopi nosyonu metaforun dildeki yerini Jakobson'ın Saussure'dan aldığı ikameler ekseni nosyonunun

sağladığından daha yüksek düzeyde bir kesinlikle belirlememize imkân verir.

Fakat o zaman size soruyorum, filozof bu yolculuğun sonunda bahis konusu sorunda kendisine bir pay çıkarmıyor mudur? O meşru şekilde, bazı durumlarda söylemin neden belirsizlik ürettiğini soramaz mı? Filozofun sorusu daha açık bir soruya dönüştürülebilir: *l'ambiquité, pourquoi faire*/ neye göre belirsizlik? Ya da daha doğrusu, *poir dire quoi/neyi söylemek?* Burada şu temel noktaya geri döneriz: lingüistik evrenin kapalı yapısı. Dilin derinliklerine daldığımız, manifestasyon/görünüş düzeyinden uzaklaştığımız, anlamın alt-leksikal brimleri istikametinde ilerlediğimiz ölçüde — işte tam bu ölçüde dilin kapalı durumunu anlarız. Yapısal analizin ortaya çıkardığı anlam birimleri hiçbirşeyi göstermezler: onlar yalnızca birleştirici imkânlardır? Onlar hiçbir şey söylemezler; birleştirirler ve ayırırlar.

Bu durumda sembolizmi yorumlamanın iki yolu vardır: onu oluşturan şey vasıtasıyla ve onun söyleme girişiminde bulunduğu şey vasıtasıyla. Onu oluşturan şey yapısal analizi talep eder ve bu yapısal analiz sembolizmin "mucizeviliğini" ortadan kaldırır. Bu onun fonksiyonudur ve ben bunun onun misyonu olduğunu söyleme cüretinde bulunacağım; sembolizm bütün dillerin kendi başlarına hiçbir gizemleri olmayan kaynaklarıyla bilikte işler.

Sembolizmin söyleme girişiminde bulunduğu şeye gelince; bu yapısal lingüistiğin öğrettiği birşey olamaz; analiz ile sentez arasında gidiş-gelişte, gidiş gelişle aynı şey değildir. Dönüş patikasında analizin giderek elimine ettiği bir problematik doğar. Ruyer bunu "anlamlılık/ifade-edicilik"[*l'expressivité; expressivity*] diye adlandırmıştır; duygunun ifadesi anlamında, yani konuşucunun kendisini dile getirmesi anlamında değil, dilin birşeyi ifade etmesi, birşey söylemesi anlamında. Anlamlılığın doğuşunu söylem düzeyi ya da ifşa düzeyi ile dil düzeyi ya da içkinlik düzeyi — yalnızca bu analize elverişlidir — arasındaki hetorojenlik taşır. Lekzemeler yalnızca semik takımların analizi için değil, aynı zamanda dolaysızca anlaşılan anlam birimlerinin sentezi için de vardırlar.

Belki de dilin mucizeviliğini oluşturan anlamlılığın doğuşudur. Greimas bunu çok iyi bir şekilde dile getirir: "Belki de dilin bir gi-

zemi vardır ve bu felsefenin sorunudur; dilde hiçbir gizem yoktur." Ben bizim de dilde hiçbir gizem olmadığını söyleyebileceğimizi düşünüyorum; en poetik, en "kutsal" şey olan sembolizm sözlükteki en banal kelime ne kadar semik değişkenlerle birlikte işliyorsa o kadar semik değişkenlerle işler. Fakat dilin bir gizemi vardır; yani dil konuşur, birşey söyler; varlık/oluş hakkında bir şey söyler. Eğer sembolizmin bir gizemi var ise, bu gizem varlığın/oluşun tekanlamlılığının söylemin tekanlamlılığı içinde konuşulduğu yer durumundaki manifestasyon düzeyinde ikamet eder.

Bu durumda felsefenin görevi, lingüistiğin yönteminden dolayı kapalı göstergeler evrenine ve göstergelerin bütünüyle içsel karşılıklı ilişkiler oyununa hapsetmekten vazgeçmediği bu söylemi, ifade edilen varlığa doğru yeniden açmak değil midir?

Yapı, Kelime, Olay

Bu yorumun amacı yapısalcılık hakkındaki rayiçteki tartışmayı doğduğu noktaya — dilin bilimine ya da lingüistiğe — döndürmektir. Orada tartışmaya ışık tutma ve aynı zamanda onu aşma fırsatı elde edeceğiz. Çünkü, yapısal analizin geçerliliğini ve bu geçerliliğin sınırlarını görebileceğimiz yer orasıdır.

1. Yapısalcılıkta ifadesini bulan anlaşılabilirlik tipinin gerçekleştirilebileceği her durumda başarılı olduğunu göstermek istiyorum: (a) daha önceden oluşturulmuş, bitirilmiş, kapalı ve bu anlamda ölü bir külliyat üzerinde çalışmak; b) unsurların ve birimlerin envanterlerini çıkarmak; c) bu unsurları ya da birimleri karşıtlık ilişkilerine, tercihen ikili karşıtlık ilişkisine yerleştirmek; ve d) bu unsurların ve karşıt çiftlerin cebirini ya da birleştirici sistemini kurmak.

Dilin kendisini bu envantere teslim eden boyutunu *dil* [*langue*]; bu dilin sağladığı envanterleri ve kombinasyonları *taksonomiler;* araştımaya yön veren modeli *semiyoloji* diye adlandıracağım.

2. Daha sonra bu girişimin başarısının (bir muadil olarak) söylemi oluşturan eylemleri, operasyonları ve süreçleri anlamanın yapısal kavranışından çıkarılmasını gerektirdiğini göstermek itiyorum. Yapısalcılık dil ile konuşma arasındaki ilişkiyi antinomik tarzda düşünmeye götürür. *Cümleyi* ya da *ifadeyi* (*énoncé*) bu ikinci araş-

tımanın ekseni haline getireceğim. Cümleyi anlamamızı sağlayan modeli *semantik* diye adlandıracağım.

3. Son olarak, bundan böyle yapısalcı modelden — en azından aşağıda Kısım 1'de tanımlanan formundan — kaçan ve operasyonların ve süreçlerin yeni bir kavranışı iddiasında bulunan araştımalar hakkında bir inceleme yapmak istiyorum; bu yeni kavrayış yapı ile olay, sistem ile akt/fiil arasındaki antinomi — yapısalcılık araştımamız bizi bu antinomiye götürür — dışında konuşlanacak.

Bu kontekstte Chomsky'nin ve taksonomilerin, kapalı envanterlerin ve daha önceden kurumlaşmış kombinasyonların bilimi olarak anlaşılan yapısalcılığın sonuna işaret eden lingüistiği — "generatif/üretici gramer" diye bilinir — hakkında söyleyecek birşeylerim var.

Fakat herşeyden önce *kelime/söz — söz/kelime* yapı ile olay arasındaki bu mübadelenin dilde gerçekleştiği yerdir — üzerine bir refleksiyonun ana hatlarını ortaya koymak isterim. Bu yüzden yorumumun başlığında sözü/kelimeyi üçüncü terim olarak yapı ile olay arasına yerleştirdim.

Bu tür bir araştırma şu çok temel nosyonu varsayar: dil bir düzeyler hiyerarşisinden oluşur. Bütün lingüistler bunu söyler, fakat birçoğu bunu doğrulamalarının gücünü bütün düzeyleri yalnızca fonolojik düzeyde — aslında/gerçekte sınırlı ve kapalı entitelerin, ikili karşıtlık ilişkilerinin ve nihayet farklı birimler arasındaki sıkı kombinasyonların ele alınabildiği düzeyde — başarılı aynı yönteme bağlamak suretiyle zayıflatır. Problem bütün düzeylerin birbirine benzer olup olmadığını bilmektir. Benim incelemem yeni bir söylem ünitesine geçişi, cümlenin ya da ifadenin düzeyler hiyerarşisinde bir kırılmanın, bir mutasyonun gerçekleşmesinin oluşturduğu, bir mutasyon sergilemesiyle oluştuğu fikrine dayanıyor. Ayrıca, düzeyler hiyerarşisi sorununu nihai şekilde çözemeyeceğim; sonunda belki de iç ilişkinin cümleden ve cümlenin pozisyonu içindeki kelime dışında bir anlaşılabilirlik türünü gerektiren metin düzeyi gibi başka stratejik düzeylerin bulunduğunu bile öne süreceğim. Bir *logos* ya da söyleme ontolojisi yerini bu metnin düzeninin daha geniş birimlerinde ünitelerinde bulur; eğer dil oluşu/varlığı yakalıyorsa,

bu manifestasyon ya da etki düzeyinde, önceki düzeylere göre daha asli yasalar düzeyinde gerçekleşir.

Kısacası, yöntemleri, bakış açılarını ve modelleri birbiriyle ilişkilendirmek dil incelemesindeki düzeyler hiyerarşisiyle mümkündür.

I. Yapısal Analizin Önkabülleri

İlgimi teori teriminin epistomolojik güçlü anlamında lingüistik teoriyi oluşturan sonuçlardan çok lingüistik teoriyi oluşturan önkabüllere yönelteceğim. Modern lingüistiğin kurucusu Saussure bu önkabullere dikkat çekmiş, fakat onları genellikle sunduğu yeni kavramlaştırmanın büyük ölçüde arkabahçesinde kalan bir dille ifade etmiştir; bu önkabulleri 1943'te yayınlanan *Bir Dil Teorisine Prolegomena* [*Prolegomena to a theory of Language*] adlı eserinde teorize eden kişi Louis Hjelmslev'dir. O, bu önkabulleri nesnesiyle bütünüyle ayrı söylem içinde dile getiren ilk kişidir. Bu önkabuleri sıralayalım.

1. Dil empirik bir bilimin nesnesidir; empirik burada modern anlamıyla empiriktir; yalnızca gözlemin rolüne ve önceliğine değil, aynı zamanda tümevarım işlemlerinin tümdengelime ve kalkülüse/heseplamaya tâbi kılınmasına da atıfta bulunur.

Bu dili bir bilimin özel nesnesi olarak oluşturma imkânını Saussure dil [*la langue*] ile söz/konuşma [*la parole*] arasında yaptığı ünlü ayrımla ortaya koymuştur. Konuşmayı psikofizyolojik icraya, bireysel performansa ve özgür söylem kombinasyonlarına havale etmek suretiyle Saussure kod oluşturan kuralları, yani dil cemaati — söylem kombinasyonları arasında özgür tercihte bulunan entiteler koleksiyonu — için geçerli kuruma tahsis eder. Böylece homojen obje/nesne izole edilir: dille alakalı herşey fiilen aynı alanda kalırken, söz/konuşma psikofizyoloji, psikoloji, sosyoloji alanları arasında dağıtılır ve konuşma artık özel bir disiplinin özel nesnesini oluşturmaya elverişli olmaktan çıkar.

2. Kaldı ki dilin kendisi içinde de bir sistem durumları bilimi, yani senkronistik lingüistik ile bir değişmeler bilimini, yani diyakronik lingüistik'i birbirinden ayırmamız gerekir. Yine burada da Saussure bu iki yaklaşımın eşzamanlı olarak uygulanamayacağını ve ayrıca ikincisinin birinciye tâbi kılınmasının zorunlu olduğunu ileri sürerek katedilmesi göreken yolu gösterir. Saussure'ün tezini en radikal formuna taşıyarak Hjelmslev şunu söyler: "Her sürecin arkasındaki sistem keşfedilmelidir." Bu ikinci önkabul yeni bir anlaşılabilirlik alanı açar: değişme, değişme olarak kabul edildiğinde anlaşılamazdır. Değişmeyi yalnızca bir sistem durumundan diğerine geçiş — diyakroni kelimesinin atıfta bulunduğu şey — olarak anlayabiliriz; dolayısıla anlamada öncelikli olan şey sistem, yani unsurların eşzamanlı bir gruplandırmayla düzenlenmesidir.

3. Sistem durumunda mutlak terimler yoktur; yalnızca karşılıklı birbirine bağlı ilişkiler vardır. Saussure'ün dile getirdiği üzere, "dil töz değil, formdur."[1] Ve eğer anlaşılabir form *par excellence* karşıtlık formu ise, bu durumda, yine Saussure ile birlikte, "dilde yalnızca farklılıklar vardır"(s. 120). Bu da izole edilmiş göstergelere bağlı anlamları bir düzensiz/hetorojen adlar yığınındaki adlar/etiketler olarak görmememiz gerekiyor demektir; dikkate almamız gereken şey göstergelerin bibirleri karşısındaki rölatif, negatif, karşıt değerleridir.

4. Analize tâbi tutulabimesi için göstergeler koleksiyonunun kapalı bir sistem olarak düşünülmesi gerekir. Bu verili bir dildeki fonemlerin sınırlı/sonlu envanterini yapan fonoloji düzeyinde apaçıktır; bu aynı zamanda, tekdilde yazılmış bir sözlükte görebileceğimiz gibi, sonsuz/sınırsız değil, kuşatıcı leksikal düzeyde de geçerlidir. Fakat bunu, pratikte uzayıp giden bu listenin yerine leksikimize/sözlüğümüze temel teşkil eden sınırlı/sonlu bir altgöstergeler envanteri ikame etmeyi başarır ve bu envanterden hareketle gerçek sözlüklerin/leksiklerin zenginliğine ulaşılabilirsek daha iyi anlayabiliriz. Sonuç itibarı ile, sentaksın bir sınırlı fomlar ve kurallar siste-

---

[1] Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959), s. 122. [Metnin orjinalinde dipnot verilmemiş; bu dipnot İngilizce tercümesine ait, ç.]

minden oluştuğunu hatırlamak yararlıdır. Eğer buna, daha yüksek bir düzeyde, lingüistik'in daima sonlu/sınırlı bir metinler külliyatı üzerinde çalıştığını eklersek genel bir tarzda, analiz faaliyetini yöneten bir sona erdirme/son verme aksiyomu formüle edebiliriz. Kapalı bir göstergeler sistemi dahilinde bu tarzda işleyen lingüistik, analizini yaptığı sistemin dışının olmadığını değil, yalnızca iç ilişkilerinin bulunduğunu düşünebilir. Bu yüzden Hjelmslev yapıyı şöyle tanımlar: *otonom/özerk bir iç bağımlılıklar entitesi.*

5. Göstergenin bu dört önkabulü karşılayan tanımı, göstergenin birşeyin yirini tutan şey olduğu yolundaki naif düşünceyi bütünüyle yerle bir eder. Eğer dili doğru şekilde konuşmadan, sistem durumlarını değişmelerinin tarihinden, formunu tözünden, kapalı göstergeler sistemini dünyaya referanslarının tümünden ayırıyorsak, göstergeyi yalnızca aynı düzeyde başka bütün göstergelerle karşıtlık ilişkisine göre değil, aynı zamanda kendi başına bütünüyle içsel ya da içkin bir farklılık olarak da tanımlamamız gerekir. İşte bu anlamdadır ki Saussure göstergeyi gösterilenden ve Hjelmslev de ifadeyi içerikten ayırır. Bu önkabul Saussure'ün *Genel Lingüistik Dersleri*'inde yaptığı gibi, birinci önkabül olarak görülebilir, ancak bir mantısal önkabüller düzeninde bu gösterge tanımı yalnızca daha önceki aksiyomlar takımının kabulüne hizmet eder. Göstergeler evrenini sınırlama/kapatma kuralına göre, gösterge ya göstergeler arasındaki farklılıktır ya da herbir göstergede münemiç/içkin ifade ile içerik arasındaki farklılıktır. Bu iki-boyutlu gerçeklik bütünüyle lingüistik kapanış içinde varlık kazanır.

Böylece yapısalcılık bu önkabuller serisinin içerdiği gerekliliklerin tam bilinci olarak tanımlanabilir. Saussure "yapı" kavramını değil, "sistem" kavramını kullanır. "Yapı" kavramı "sistemin yapısı" formunda ancak 1928 Lahey Uluslararası Lingüistler Kongresi'nde sahneye çıkabilmiştir. "Yapı" kavramı bu tarihten sonra sistemin bir özelliği olarak gündeme gelmiş ve dilin bireysel konfigürasyonunu yaratan ifade ve kombinasyon imkânları karşısında vurgulanan sınırlayıcı kombinasyonlara atıfta bulunmak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Fakat sıfat formundaki "yapısal" kelimesi giderek sistemle eş anlamlı hale gelmiştir. Bu yüzden, yapısal bakış açısı genetik bakış açısının tam karşıtıdır. O, aynı zamanda senkro-

ni fikrini (dilin durumunun tarihine önceliği), organizma fikrini (parçaları kuşatan bütünler birliği olarak dil) ve nihayet kombinasyon fikrini (sonlu/sınırlı farklı birimler düzeni olarak dil) biraraya getirir. Böylece, bu farklı fikirleri içeren bakış açısını tanımlamak ve nihayet yapısalcı bakış açısını geçerli bir hipotez, ve aslında bir ideoloji ve polemik olarak gören araştırmalara atıfta bulunmak üzere "sistemin yapısı" ifadesinden sıfat "yapısal"a geçeriz.

II. Söylem Olarak Konuşma

Yapısal bakış açısının zaferi aynı zamada bilimsellik girişiminin zaferidir. Lingüistik objeyi/neseyi özerk bir nesne olarak kurmak suretiyle lingüistik, kendisini bir bilim olarak inşa eder. Fakat ne pahasına? Liste halinde sunduğumuz argümanların herbiri hem kazanç hem de kayıptır.

Konuşma fiili yalnızca dildışı bir uygulama, bireysel bir performans olarak değil, aynı zamanda serbest kombinasyon, yeni ifadeler üreten bir şey olarak da dışarıda bırakılır. Oysa konuşma dilin temel boyutu, daha yerinde bir ifadeyle dilin amacıdır.

Aynı zamanda tarih de dışarda tutulur; yalnızca sistemin bir durumundan diğer durumuna geçiş olarak değil, kültürün ve insanın dilin üretimi içindeki üretimi olarak da. Humboldt'un üretim diye adlandırarak olup-bitmiş faaliyetin/eserin karşıt kutbuna yerleştirdiği şey yalnızca diyakroni, yani sistemin bir durumundan diğerine geçiş ve değişme değil, konuşma faaliyetinin derin dinamizmi dahilinde sistemin herbir sistem durumunda ve her sistem durumdaki üretimidir de.

Yapısal bakış açısı aynı zamanda, özgür kombinasyon ve üretimle birlikte, dilin asli/birincil gayesini — birşey hakkında birşey söylemek; konuşan ve dinleyen bu gayeyi dolaysız şekilde kavrar — de dışarda tutar. Hem konuşan hem de dinleyen için dil birşeyi hedefler, ya da daha net biçimde dile getirmek gerekirse, dil bir çifte gayeye sahiptir: ideal hedef (birşey sölemek) ve reel referans (birşey hakkında söylemek). Bu hareteket içinde dil şu iki eşikten atlar:

anlamın idealitesi eşiği ve bu anlamın dışındaki referans eşiği. Bu iki eşiği geçerek ve bu aşma hareketiyle dil, *birşey söylemek ister* [*veut dire*]: gerçekliği yakalar ve gerçekliği düşüncede bu yakalayışını dile getirir. Meillet daha önce bundan şöyle sözetmiştir: biz dilde iki şeyi — dilin aşkılığını ve içkinliğini — dikkate almalıyız. Şimdi biz de şunu söyleyebiliriz: içkin yapısı ve anlamının etkilerinin reel olanı ısırdığı tezahür düzeyi. Bu durumda, göstergeler evreninin kapanışı aksiyomuna ilgiyi dilin asli fonksiyonuna — *söylemek* — ilgiyle dengelemek zorunludur. Göstergeler evreninin kapatılmasına karşıt şekilde bu fonksiyon, ona açıklık armağan eder veya açık kalmasını sağlar.

Henüz genel ve analizi yapılmamış bu mülahazalar bizi dilin bilimine ilişkin ilk önkabülü — dil empirik bir bilimin nesnesidir — sorgulamaya götürüyor. Dilin bir nesne olması, bu nesneyi bütünüyle prosedürlerin, yöntemlerin, önkabullerin ve nihayet oluşumunu sağlayan teorinin yapısının belirlediği/tanımladığı yolunda bir eleştirel bilince sahip olduğumuz sürece, sorunsuzdur. Fakat eğer nesnenin yönteme ve teoriye bu bağımlılığına ilişkin vukufu yitirirsek yalnızca bir fenomen olan şeyi mutlaklaştırmış oluruz. Oysa, konuşanın ve dinleyenin sahip olduğu dil tecrübesi bu nesnenin mutlaklaştırılma iddiasına sınırlamalar getirir. Yaşadığımız dil tecrübesi, dilin varlık/oluş modunun bu indirgemeye direnen birşeyini ortaya çıkarır. Konuşan bizler için dil bir obje değil, ilişki kurucudur. Dil, vasıtasıyla ve içinde kendimizi ve şeyleri ifede ettiğimiz şeydir. Konuşma/söz, konuşan kişinin birine birşey hakkında birşey söylemek niyeti dahilinde göstergeler evreninin kapanmasını önleme fiilidir; konuşma, gösterge olarak dilin referansı ve karşı karşıya geldiği şey istikametinde kendi kendisini aşma fiilidir. Dil ortadan kalkmaya çalışır; bir obje/nesne olarak ölmeyi dener.

Burada bir antinomi* kendisini sergilemeye başlar; bir taraftan yapısal lingüistik epistemolojik karakterde bir karardan, yani göstergeler evreninin kapalı çerçevesi içinde kalma kararından yola çıkar. Bu karar nedeniyle sistemin dışı yoktur; o iç bağlantıları

* antinomi: herbiri doğru sayılan iki felsefi ilke arasındaki çelişki; paradoks, açık ya da reel çelişki, karşıtlık; antinomi/çelişki/karşıtlık oluşturma durumu (ç.).

olan bir otonom entitedir. Fakat bu lingüistik tecrübeyi ihlal eden metodolojik bir karardır. Diğer taraftan, bu durumda görev, dili anlamak için, yapısal modelin dışarıda bıraktığı şeyi ve belki de söz/konuşma aktı/fiili, yani *söyleme* olarak dilin kendisi durumundaki şeyi geri almaktır. Burada herhangi bir sindirme eylemine — bu lingüist olmayanların naif şekilde fonksiyonunu yerine getirme koşullarından türetilmiş bir model temelinde bazı lingüistlerin sergiledikleri hakiki bir terörizmdir — direnmek zorunludur. Kendi operasyonlarını konu edinen bir "literatürün/edebiyatın" doğuşu, yapısal modelin dili nihai şekilde anladığı yolunda bir illüzyona yolaçar. Fakat böyle anlaşılan bir "literatürün/edebiyatın" kendisi dil alanındaki bir istisnadır; ne bilimi ne de dili — bunlar dilin işini farklı tarzlarda söyleme olarak görürler — içerir. Yapısal fonksiyon ile aynı adı taşıyan bir "edebiyatın" biraradalığı minimal düzeyde mümkün bir olay ve çok önemsiz bir şey olarak kabul edilmelidir. Bazılarının, dile getirdikleri şekliyle, sözü ve söylemeyi demistifike etme/mistik usurlardan arındırma iddiasının kendisi, eleştiriden uzak ve naif bir şey olarak demistifike edilmelidir.

Görevimiz daha ziyade, bana öyle geliyor ki, bu antinomiyle — kesinlikle yapısal anlamanın nihai ürünü net bir anlayıştır — ilgili bütün yolları katetmektir. Bu antinomimin formülasyonu gönümüzde dilin entegre bir kavranışına dönüşün koşuludur; dili *düşünmek*, Saussure'ün parçalara ayırdığı gerçekliğin birliğini, yani dil ile sözün/konuşmanın birliğini düşünmek omalıdır.

Fakat nasıl? Buradaki tehlike sözün/konuşmanın fenomenolojisini, tekrar yapısal lingüistiğin bizi kurtardığı psikolojizme ya da mentalizme sürüklenmek pahasına, dilin bilimine karşıt bir konuma yerleştirmektir. Dil ile söz arasındaki antinomiyi doğru düşünmek için, söz akt'ını/fiilini [*l'acte de parole; speech act*] dilin tam göbeğine yerleştirmeyi başarmak ve bunu anlamı önplana çıkarmak suretiyle, sistemin bir akt/fiil [*acte; act*] ve yapının olay olarak gerçekleşmesini sağlayan bir diyalektik üretim tarzında yapmak zorunludur.

Bu hamle, bu üretim, bu ilerleme, eğer dilin hiyerarşik düzeylerine ilişkin net bir kavrayışa ulaşabilirsek mümkün olabilir.

Bu hiyararşi hakkında, sadece şu iki eklemlenme düzeyini üstüste koyduğumuz ölçüde hiçbir şey söylemiş olmadık: fonolojik eklemlenme düzeyi ve leksikal ekemlenme düzeyi (sentaktik eklemlenme düzeyini ilave edersek üç düzey aslında). Henüz şu görüşün ötesine geçmiş değiliz: dil bir toksonomi/sınıflandırma, daha önce ortaya çıkmış bir metinler külliyatı, bir göstergeler repertuarı, bir üniteler envanteri, bir birleştirici unsurlar sistemidir. Dil düzeyleri hiyerarşisi eklemlenmiş bir sistemler serisinden — fonolojik, leksikal ve sentaktik sistemler — çok daha fazla şeyi içerir. Bir dilin birimlerinden cümle ya da ifadelerin oluşturduğu yeni ünitelere geçtiğimizde, aslında yaptığımız şey düzey değiştirmektir. Bu artık dil ünitesi değil, konuşma ya da söylem ünitesidir. Üniteyi değiştirdiğimizde fonksiyonu da değiştiririz, ya da daha doğrusu yapıdan fonksiyona geçeriz. Ve böylece söyleme olarak dille karşı karşıya gelme fırsatına sahip oluruz.

Şimdi dikkate alacağımız yeni ünite hiçbir şekilde semiyolojik — eğer semiyolojikle göstergeler ile göstergelerin unsurları arasındaki içsel bağımlılık ilişkileriyle ilgili herşeyi anlıyorsak elbette — değildir. Bu büyük ünite — eğer güçlü anlamında semantik kelimesi yalnızca genelde göstermek değil, aynı zamanda birşey söylemek, göstergeyi birşeye yöneltmek anlamına geliyor ise — semantiktir.

İfade ya da cümle, yapı ile olay arasındaki antinomiye temel teşkil eden bütün özellikleri içerir. Kendisine has özellikleriyle cümle, bu antinominin dili kendisi dışında birşeyin karşı kutbuna değil, kendi merkezine, kendi işleyişinin kalbine yerleştirdiğini açıkça ortaya koyar.

1. Çünkü söylemin kendi mevcudiyet modu olarak *fiili/eylemi* vardır (Benveniste)[2]; ve bu fiil olay tabiatında birşeydir. Konuşmak bir anlık olaydır; geçici ve kaybolup gitme özelliğine sahip bir fiildir. Tersine sistem zamandışıdır/atemporaldir; çünkü yalnızca potansiyel birşeydir.

---

[2] "... biz "söylem anları" diyeceğiz .... dilin konuşmada bir konuşan tarafından gerçekleştirilen farklı ve daima biricik fiillleri" (Emil Benveniste, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary E. Meek, Miami Linguistics Series, no. 8 [Coral Gables: University of Miami Press, 1971], s. 217). [İngilizceye çevirmenin dipnotu; Fransızca orjinalde yok, ç.]

2. Söylem belirli anlamların seçilerek alındığı, diğerlerinin dışarda bırakıldığı bir *tercihler* serisidir. Bu tercih sistemin mütekabil bir özelliğinin — sınırlamanın — muadilidir.

3. Bu tercihler yeni kombinasyonlar üretir: yeni cümleler söylemek, bu yeni cümleleri anlamak — bu konuşma ve sözü kavrama fiillerinin özüdür. Potansiyel olarak sonsuz miktarda yeni cümleler üretiminin muadili sonlu ve kapalı göstergeler koleksiyonudur.

4. İşte dilin referansa sahip olduğu an söylem anıdır. Konuşmak birşey hakkında birşey söylemektir. İşte tam burada Frege ve Husserl'le tekrar karşılaşırız. Ünlü makalesi *Ueber Sinn und Bedeutung* (Peter Geach ve Max Black'in *sens/anlam) ve reference/referans* diye tercüme ettiği ifadeler) adlı ünlü makalesinde Frege, dilin şu iki amacını açıkça gösterir: ideal anlam amacı (fiziksel ya da fiziksel dünyaya ait değildir) ve referans amacı. Eğer anlama saf düşünce nesnesi olması ölçüsünde varolmayan bir şey denebilirse, kelimelerimizin ve cümlelerimizin realitede kök salmalarını sağlayan referanstır — *Bedeutung*. "Önermenin kendisinden referansını bekleriz: bizi referans istikametinde ilerlemeye (*vordringen*) sevkeden (*treibt*) doğru/hakikat ihtiyacıdır (*das Streben nach Wahrheit*)." Anlamın (reel) referans istikametindeki bu ilerleyişi dilin ruhudur aslında. Husserl *Mantık Araştırmaları* [*Recherches logiques; Logical Investigations*]'ında farklı birşey söylemez: ideal anlam doldurulmayı talep eden bir boşluk ve yokluktur. Bu doldurulmayla dil varlık kazanır; yani kendisini öldürür. Frege ile birlikte *Sinn* ile *Bedeutung*'u, Husserl'le birlikte *Bedeutung* ile *Erfüllung*'u birbirinden ayıralım ayırmayalım, bu yolla birbirine eklemlediğimiz şey, göstergenin kapalı çerçevesini kıran, kısaca göstergeleri diğer göstergelere açan, söyleme olarak, yani birşey hakkında birşey söyleme olarak dili oluşturan, anlamlandırıcı/gösterici niyettir. Anlamın idealitesinden şeylerin gerçekliğine dönüşün gerçekleşme anı göstergenin aşılma anıdır. Bu an cümleyle eşzamanlıdır. Dil cümle düzeyinde birşey söyler; bu düzey dışında hiçbirşey söylemez. Aslında, Frege'nin çifte eklemlemesi, "birşey söylemek" anlamın idealitesini ve "birşey hakkında söylemek" anlamın referansa hareketini gösterdiği ölçüde, dile getirmenin (*prédication; predication*) kaynağıdır.

Bu yüzden göstergenin iki tanımını — gösterme ile gösterilenin içsel farklılığı olarak tanımı ile göstergenin şeye dışardan referansı olarak tanımını — birbirinin karşıt kutbuna yerleştirmek gerekmez. Bu iki tanım arasında tercihi gerektirecek hiçbir şey yoktur. Biri sistemdeki göstergenin yapısıyla, diğeri göstergenin cümledeki fonksiyonuyla alakalıdır.

5. Söylem anının son özelliği şudur: olay, tercih, yenilik ve referans da özel bir söylemin öznesini gösterme tarzıdır. Bir kişi bir kişiyle konuşur — bu iletişim fiilinin özüdür. Bu özelliğiyle söz fiili sistemin anonimliğinin karşıt kutbunda yeralır. Öznenin, tek bir söylem anı içinde, dilin emrine amade kıldığı göstergeler sistemi içinde bir fiili/aktı gerçekleştirebildiği her durumda söz vardır. Bu göstergeler sistemi aynı zamanda başka birine de hitabeden biri tarafından aktüalize edilmedikçe, gerçekleştirilmedikçe, işleme sokulmadıkça potansiyel birşey olarak kalır. Konuşma aktının/fiilinin sübjektivitesi/öznelliği başlangıcından itibaren birşey söylemenin/hitabetmenin (*allocution*) intersübjektivitesidir/öznelerarasılığıdır.

Bu yüzden dilin bir referansa ve özneye[3], yani bir dünyaya ve izleyiciye/dinleyiciye sahip olduğu an söylem anıdır. O halde referans ile kendine-referansın yapısal lingüistikte sistemin kurucuları olmayan şeyler olarak dışarda bırakılmaları şaşırtıcı değildir. Fakat bu dışarda bırakma bir eklemlenmeler bilimi oluşturmak amacıyla inşa edilmiş bir önkabuldür sadece. O fiilî konuşma düzeyine girme bahis konusu olduğunda, yani, konuşucunun gösterme/anlamlandırma niyetini bir duruma ve bir izleyiciye göre gerçekleştirdiği yerde işlemez artık. Hitabetme/birşey söyleme ve referans fiille, olayla, tercihle ve yenilikle bütünleşir.

---

[3] Söylem anının *sübjektif/öznel* imalarını *la Question du sujet et le Défi de la sémiologie* başlığı altında geliştirdim, bkz. s. 233; söylem örneğinin sübjektif imalarını "The Question of Subject: The Challenge of Semiology" başlıklı bölümde geliştirdim: bakınız ss. 236 vd. aşağıda ss. 236 vd. [elinizdeki Türkçe metinde bakınız ss].

III. Yapı ve Olay

Bu noktaya ulaştıktan sanra, antinominin bizi parçalara ayırmasına izin vermenin cazibesine kapılabiliriz. Yapısalcılığın buraya götürdüğü kuşku götürmez. Fakat antinomiyle bu yolculuk boşuna değildir: antinomiyle yolculuk bir kurucu düşüncenin ilk düzeyidir — açıkça ifade etmek gerekirse diyalektik düzeyi. İlk aşamada, semantik olan ile tarihsel olanın bu antinomisini takviye etmek ve adım adım "olay-sal"ı potansiyelin, tercihi sınırlamanın, yeniliği kurumun, muhatap olmayı (alluction) anonimliğin karşısına yerleştirmek dışında yapılabilecek hiçbir şeyin olmamasının nedeni budur.

Fakat ikinci aşamada, iki bakış açısının sentezinin tekrar düşünülebileceği yeni anlaşılabilirlik modelleri bulmak için yeni yollar keşfetmek zorunludur. O halde mesele, dil fenomenine hakim olmaya elverişli düşünce araçları bulma meselesidir; ne yapı ne de olay, söylemde sürekli birbirine dönüşebilecek araçlar.

Bu problem sentaks olarak ve semantik olarak dille alakalıdır. Bir sonraki incelemede ona tekrar dönme hakını saklı tutarak birincisinden kısaca sözedecek, fakat ikincisi hakkında hiçbir şey söylemeyeceğim; çünkü incelememin başlığının — yapı, *söz/kelime*, olay — hedef aldığı probleme ulaşmamı sağlayan şey budur.

1. Postyapısalcı lingüistiğin günümüzde göz kamaştırıcı ilerlemeler kaydettiği yer *sentaks* düzenidir. Birleşik Devletlerdeki Chomsky ekolü halen "üretim grameri (*grammaire générative; genarative grammar*) nosyonu üzerinde çalışmayı sürdürmektedir. İlk yapısalcılığın taksonomilerine geri dönen bu yeni lingüistik başlangıçtan itibaren cümleyle ve yeni cümlelerin üretimi probemiyle ilgileniyor. *Dil Teorisinin Mevcut Sorunları* [*Current Issues in Lingüistic Theory*] adlı kiabının başında şunları yazar:

> Her anlamlı dil teorisinin yönelmesi gereken merkezi olgu şudur: usta bir konuşucu yeri geldiğinde kendi dilinde yeni bir cümle üretebilir ve eşit ölçüde kendileri için de yeni olduğu halde başka konuşucular da bu yeni cümleyi hemen anlayabilir. Dil tecrübelerimizin çoğu, hem konuşanlar hem de dinleyenler olarak, ye-

> ni cümlelerle yaşadığımız tecrübelerdir; dilde bir kez ustalık kazandık mı, akıcı bir şekilde ve zorluk yaşamaksızın ya da tereddütsüz, pratik amaçlarla (ve apaçıktır ki teorik amaçlarla) işleme sokabileceğimiz cümleler sınıfı, onu sınırsız/sonsuz bir şey olarak düşünebilmemize yolaçacak ölçüde geniştir. Dilde normal ustalık yalnızca bütünüyle yeni sınırsız miktardaki cümleyi derhal anlama yetisini değil, aynı zamanda sapkın cümleleri tesbit etme ve yeri geldiğinde onları yorumlama yetisini de gerektirir... ; açıktır ki, dilin bu "yaratıcı" boyutunu görmezden gelen bir dil teorisi sadece marjinal bir ilgiyi hakedebilir (*a.g.e.*, 7-8)[4].

Demek oluyor ki, Chomsky'nin dilin grameri diye adlandırdığı şeyi dikkate alacak yeni bir yapı kavramına ihtiyaç vardır. "Gramer sonsuz sayıda iyi-şekillenmiş bir cümleler serisini belirleyen ve bunların herbirine bir ya da daha fazla yapısal tanım tahsis eden aygıttır" (*a.g.e*, s.9). Bu yüzden ölü envanterlerle ilgilenen geleneksel yapısal izah okur (*lecteur*) yeterliliğine temel teşkil eden genel bir üretim kuralının işleyişinin ürünüdür. Chomsky üretim gramerini yapısalcıların savunuculuğunu yaptıkları taksonomilerin karakteristik unsurlarını içeren envanterlerin karşısına yerleştirir. Ve geriye, Kartezyenlere (Chomsky'nin son kitabının adı *Kartezyen Lingüistik* [*Cartesian Linguistics*]'tir) ve Humboldt'a götürülürüz — Humboldt'a göre, dil ürün/sonuç değil, üretim ve türetimdir.

Bana göre bu yeni düzenli dinamizm olarak yapı anlayışı ilk yapısalcılığı aşar. Onunla bütünleşerek, onu kendi geçerlilik düzeyine yerleştirerek aşar. Daha sonraki bir incelemede bu probleme tekrar döneceğim. Fakat şimdi lingüistikteki bu yeni gelişmeyle hakiki akrabalığı bulunan birinden sözetmek istiyorum. Kafamdaki bu kişi, büyük, ancak pek tanınmayan Fransız lingüist Gustave Guillaume'dir. Guillaume'un morfolojik sistemler — yani söylem formları — teorisi bir tür üretim grameridir. Onun artikel/harf-i tarif ve fiil zamanları hakkındaki incelemeleri söylemin görevinin kelimeleri bir cümle konumuna yerleştirmek olduğunu gösterir. Söylem formları/söylemin unsurları diye adlandırdığı şeyler — isim,

---

[4] Noam Chomsky, *Current Issues in Lingüistic Theory* (New York: Humanities Press, 1964), ss. 7-8).

fiil vb kategorileri — kelimeyi cümleye, söyleme yerleşecek şekilde tamamlama, sonlandırma ve kapatma fonksiyonlarına sahip şeylerdir. Kelimeyi cümle konumuna yerleştirmek suretiyle kategoriler sistemi bize kelimelerimizi ve söylemimizi gerçekliğe uygulama imkânı verirler. Çok daha özelde isim ve fiil sözün/konuşmanın parçalarıdırlar; onlar sayesinde göstergelerimizi bir anlamda bir zaman ve uzay/mekân boyutuyla "evrene yöneltiliriz." Bu kategoriler kelimeyi isim ve fiil olarak tamamlayarak göstergelerimizi reel olanı kavramaya yetenekli kılar ve kelimenin sınırlı, kapalı semiyoloji düzeninde hapis kalmasını engeller.

Fakat morfoloji bu fonksiyonu yalnızca, söylemin ve artikel, fiil vb'nin bilimi türünde bir unsurlar bilimi değil, operasyonlar/işlemler bilimi olduğu için icra eder. Kimsenin mentalizm suçlamasına izin verilemez. Pek çok araştırmacıya köstek olan bu suçlama imaj ve kavram psikolojisi karşısında, yani psişik içeriklere yalnızca içebakışla ulaşılabileceği idiası karşısında geçerlidir. Operasyonlara yöneltildiğinde saçmadır. Burada da az ya da çok terörist yasaklamalardan nasıl kurtulunması gerektiğini bilmek bir zarurettir.

Araştırmamızın bu noktasında Guillaume'a başvuru bir önyargıyı kırmamıza ve bir boşluğu doldurmamıza başka herşeyden daha fazla katkıda bulunacaktır. Bu önyargı şudur: kolayca sentaksı dilin derin formu, dilin kendi kendisine-yeterliliğinin tamlaşması olarak düşünürüz. Başka hiçbir şey bundan daha yanlış olamaz. Sentaks daha önce kapalı ve taksinomik sistemde göstergenin oluşumunun gerçekleştirdiği dilin bölünmesini sağlayamaz. Dile değil söyleme bağlı olduğu için sentaks göstergenin gerçekliğe dönüş patikası üzerindedir. İsim ve fiil gibi söylem formlarının/konuşma unsurlarının dilin gerçekliği mekân ve zaman boyutları altında kavrama çabasını göstermesinin nedeni budur: Gustave Guillaume'un "göstergeyi geriye evrene çevirme" diye adlandırdığı şey. Bu bir dil felsefesinin yalnızca göstergenin gerçekliğe mesafesini ve gerçeklikten yoksunluğunu (Lévi-Strauss) açıklamakla kalmaması gerektiğini gösterir. Bu görüş açısı dil, dili kompoze eden kapalı bir farklı birimler/üniteler sistemi sayıldığı sürece savunulabilir; bu fiiliyatta söyleme yaklaşıldığında artık yeterli değildir. Öyle görünüyor ki gösterge şeylere kapalı şey değildir, şeylerden yoksun şey değildir,

şeyler dışında birşeydir; o dile getirmek, yakalamak, kavramak ve nihayet göstermek, ifşa etmek için uygulanmayı bekleyen şeydir.

Dil felsefesinin bir semiyoloji imkânının şu koşullarıyla sınırlanmamasının gerekmesinin nedeni budur: göstergenin şeylerden yoksunluğunu açıklamak için doğanın ilişkilerinin ve bu ilişkilerin mutasyonlarının gösteren/anlamlandıran ilişkilere *indirgenmesi* kâfidir. Buna ilaveten tecrübemiz içinde düşünülebilir ve söylenebilir olan şeyi dile getirmek için sürekli yenilenen bir çaba olduğu ölçüde söylem imkânının koşullarını da karşılaması gerekir. İndirgeme — negativitesi açısından onunla mukayese edilebilir her eylem — artık yetersizdir. İndirgeme *göstermek-istemeye* dönüşme talebindeki *söylemek-istemenin* yalnızca karşıt, olumsuz yanıdır.

Fransa'da Chomsky'nin çalışmalarının ve Gustave Guillaume'un onun benimsenmesi istikametinde ortaya koyduğu katkının kaderi ne olursa olsun, lingüistik teorinin bu yeni evresine felsefi ilgi ortadadır: dinamik artık *yapılaşmış envanter* değil *yapılaştırıcı operasyon* tipinde kavramlar sayesinde, antinomik olmayan karakterde yeni bir ilişki yapı ile olay, kural ile yenilik, sınırlama ile tercih arasında kurumlaşma sürecindedir.

Antropolojinin ve diğer insan bilimlerinin bundan nasıl sonuçlar çıkarılabileceğini öğreneceklerini umut ediyorum; şimdi lingüistiğin başlangıcı durumundaki çöküş anında ilk yapısalcılıktan nasıl sonuçlar çıkarıyorlarsa öyle.

2. Yapı ile olay antinomisinin *semantik* düzendeki paralel bir aşılışını özetlemek istiyorum. Burada da kelime problemimle tekrar karşılaşıyorum.

Kelime hem cümleden daha az hem de daha fazla birşeydir. Cümleden daha az birşeydir, çünkü cümleden önce henüz kelime diye birşey yoktur. Peki cümeden önce ne vardır? Göstergeler, yani sistemdeki farklılıklar, leksikondaki değerler vardır. Fakat henüz herhangi bir anlam, herhangi bir semantik entite yoktur. Sistemdeki farklılık olduğu sürece gösterge hiçbir şey söylemez. Semiyolojide kelmenin değil yalnızca rölatif, farklı, karşıt değerlerin olduğunu söyleme ihtiyacının nedeni budur. Hjelmslev bu açıdan haklıdır: eğer semiyolojiden ses ve anlam içeriklerini — bunların herbiri konuşucuların duygularına nüfuz edebilen şeylerdir — çıkarırsak, fo-

netik ile semantik'in semiyolojiye ait olmadıklarını söylememiz gerekir. Onların herbiri *şemaya* değil, *kullanıma* ya da *uygulamaya* bağlıdır. Oysa dile temel teşkil eden şey yalnızca şemadır. Kelimenin ancak cümle söylediğinde adlandırdığı sonucuna varmamız gerekir. O cümlenin pozisyonu içinde adlandırır. Sözlükte yalnızca terimlerin daireler çizilerek tanımlanan, leksokonun kapalı çerçevesi içinde dönüp duran sonu gelmez çevrimi sözkonusudur. Fakat biri konuşur, biri birşey söyler. Kelime sözlüğü terkeder; kelime insan konuştuğunda, söz söyleme, söylem cümleye dönüştüğünde sahneye çıkar. Almanca *Wort* — "kelime" — aynı zamanda *Wort*, yani "söz (dür)/konuşma"dır (*Wort* ve *Wort* aynı çoğul ekine sahip olmasalar bile). Kelimeler söz/konuşma konumundaki göstergelerdir. Kelimeler her söz olayda/konuşma olayında semiyoloji ile semantik arasındaki eklem noktalarıdır.

Böylece kelime, tabiri caizse, sistem ile fiil/akt, yapı ile olay arasındaki tüccardır. O bir yandan farklılık değeri olarak yapıyla bağlantılıdır, ancak bu durumda yalnızca semantik bir imkândır; diğer taraftan fiille/akt'la ve olayla bağlantılıdır; bu durumda ise semantik aktüalitesi ifadenin kısa ömürlü aktüalitesiyle zamandaştır.

Fakat işte tam burada durum tersine döner aynı zamanda. Başka bir görüş noktasından kelimenin cümleden daha az bir şey olduğunu, çünkü anlam aktüalitesinin cümleninkine bağlı olduğunu söylemiştim. Fakat bir başka görüş noktasından kelime cümleden daha fazla birşeydir. Cümlenin bir olay olduğunu gördük; bir olay olarak kelimelerin aktüalitesi geçici, kısa ümürlü, uçup gidicidir. Fakat kelime cümleyi yaşatır. Yeri değişebilir/değiştirilebilir bir entite olarak kelime geçici söylem örneğine hayat verir ve kendisini yeni kullanımlara hazır tutar. Bu yüzden yeni bir kullanım-değeriyle yüklü kelime — olabildiğince hızla — sisteme geri döner. Ve sisteme geri dönerken, ona bir tarih verir.

Bu süreci açıklamak amacıyla başka bir yerde[5] doğrudan doğruya anlama girişiminde bulunduğum, fakat şimdi semiyoloji — ya da sistem içindeki göstergelerin bilimi — ile semantik — cümle pozisyo-

[5] Bakınız yukarda, "Çifte Anlam Problemi."

nundaki kullanımın, göstergelerin cümle pozisyonundaki rolünün bilimi — arasında şimdi yaptığı ayrımın henüz farkında değilken anlama girişiminde bulunduğum polisemi/çokanlamlılık problemi analizini yeniden ele alacağım. Polisemi/çokanlamlılık fenomeni, eğer gösterge ile kullanım, yapı ile olay arasında bir diyalektik ilişki kuramadıkça anlaşılamaz. Bütünüyle senkronik terimlerle dile getirmek gerekirse, polisemi, verili bir zamanda kelimenin birden fazla anlamının bulunduğunu ve onun bu çoğul anlamının sistemin aynı durumuna ait olduklarını gösterir. Fakat bu tanım şu temel hususu görmez: çokanlamlılık yapıyla değil süreçle bağlantılıdır. Polisemi formunda senkronik yansımaya sahip bir adlandırma süreci, bir kullanım tarihi sözkonusudur. Oysa anlam transferi — metafor — süreci kelimenin eski anlam boyutlarını kaybetmeksizin yeni anlam boyutları kazanmaya yetenekli kümülatif bir entite olduğunu varsayar. Sistemin sathına polisemi olarak yansıyan şey bu kümülatif metaforik süreçtir.

Şimdi burada projeksiyon diye adlandırdığım şey olayın sisteme dönme durumudur sadece. Söylendiği gibi, poliseminin semantiğin ekseni olduğu doğru ise, bu çok ilginç ve çok temel bir durumdur. Çok ilginç bir durumdur; çünkü, burada şaşırtıcı bir şekilde yapı ile olay arasındaki mübadeleler diye adlandırdığım şeyle karşı karşıya geliriz. Aslında bu süreç kendisini iki farklı faktörün, genişleme/yayılma faktörüyle sınırdaki aşırı yükleme/ilave yük (*surcharge*) faktörünün birbiriyle buluşması olarak sunar. Sözünü ettiğim kümülatif süreç nedeniyle kelime yeni kulanım-değerleri yüklenme eğilimindedir, fakat bu kümülatif sürecin/birikim sürecinin göstergeler sistemine yansıması yeni anlamın sistemde kendisine yer bulduğunu ima eder. Bu genişlemeyi — ve eğer gerçekleşiyorsa, ilave yüklemeyi — göstergelerin sistem içindeki karşılıklı birbirlerini sınırlaması durdurur. Bu anlamda, kelimenin kümülatif sürecinden doğan genişleme eğilimine zıt alanı sınırlayıcı bir eylemden sözedebiliriz. Bu da düzenlenmiş polisemi — dilimizin yasasıdır — diye adlandırılabilecek şeyi açıklar. Kelimelerin birden fazla anlamları vardır, fakat sonsuz miktarda anlamları yoktur.

Bu örnek semantik sistemlerin semiyotik sistemlerden nasıl farklılaştığını gösterir. Semiyolojik sistemler tarihe herhangi bir atıfta bulunulmaksızın ele alınabilirler; zamandışıdırlar; çünkü potan-

siyeldirler. Fonoloji, bunun en iyi açıklamasını sağlar. Farklı üniteler/birimler arasındaki ikili karşıtlıklar etkilidir yalnızca. Tersine semantikte anlam farklılaşmaları iki süreç arasındaki, yayılma süreci ile kelimeleri diğer kelimeler arasında yer bulmaya, kullanım değerlerini hiyerarşize etmeye zorlayan sınırlanma süreci arasındaki dengeyle sonuçlanır. Bu farklılaşma süreci basit bir taksonomiye indirgenemez. Düzenlenmiş polisemi/çokanlamlılık pankronik (*panchronique; panchronic*), yani tarihin kendisini sistem durumlarına yansıtması ölçüsünde hem senkronik hem de diyakroniktir; bu yüzden sözkonusu anlamlar anlam sürecindeki, adlandırma sürecindeki anlık kesitlerdir yalnızca.

Böylece kelime semantik zenginliğiyle birlikte söyleme ulaştığında vukubulan şeyi anlayabiliyoruz. Bir ölçüde polisemik bütün kelimelerimiz, söylemimizin tekanlamlılığı ya da çokanlamlılığı kelimelerin değil, kontekstlerin ürünüdür. Tekanlamlı söylem durumunda, yani, yalnızca tek anlamı tolere edebilen söylem durumunda, kelimelerin semantik zenginliğini gizlemek, M. Greimas'ın izotopi — yani referans çerçevesi, cümledeki kelimelerin tümü için tek tema, tek konu — diye adlandırdığı şeyi tesis ederek budamak kontekstin işidir (sözün gelişi eğer geometrik bir "tema" geliştirirsem, "hacim" kelimesi uzayda bir cisim olarak yorumlanabilecektir; eğer tema kütüphane ile ilgiliyse, "hacim" kelimesi bir kitabı gösteren bir şey (cilt, çev.) olacaktır. Eğer konteks aynı zamanda birçok izotopu tolere ediyor ya da hatta koruyorsa, *birşey* söylerken *başka birşeyi* de söyleyen bir fiili sembolik dille karşı karşıyayız demektir. Bir anlam boyutunu değiştirmek yerine, konteks birçoğuna geçiş izni veren, aslında bir parşömende katmanlar halinde üstüste duran metinler tarzında biraraya gelen anlam boyutlarının birçoğunu güçlendirir. Kelimelerimizin polisemisi/çokanlamlılığı bu yolla özgürleşir. Bu yüzden şiir semantik değerlerin tümünün karşılıklı birbirini takviye etmesine izin verir. Aynı zamanda çok miktarda anlam boyutunun gerçekleşmesine imkân veren bir söylemin yapısı, bu yolla birden fazla anlamı meşrulaştırır/doğrular. Özetle dil festivaldir [*en fête; in celebration*]. Aslında bu çokluğun düzenlenmesi ve istihdam edilmesi bir yapı içinde gerçekleşir; fakat, net olarak dile getirmek gerekirse, cümlenin yapısı hiçbirşey yaratamaz. O sembolik söylem diye adlandırdığımız bu anlam etkisini üretmek için kelimelerimizin polisemisiyle işbirliği yapar ve

kelimelerimizin poslisemisi metaforik sürecin semantik alanın sınırlandırma eylemi ile birlikte gerçekleşmesinden doğar.

Bu yüzden yapı ile olay, sistem ile eylem arasındaki mübadelenin karmaşıklaşması ve yenilenmesi son bulmaz. Açıktır ki, bir ya da birden fazla izotopun tertibinin cümleden çok daha uzun serilerin işidir ve bu analizi sürdürmek için referans düzeyini bir kere değiştirmek, bu analizin *metinle* — rüya, şiir ya da mitle — *ilişkisini* dikkate almak zorunludur. İşte bu düzeydedir ki hermenoytik problemimle tekrar karşı karşıya kalacağım. Fakat bana öyle geliyor ki, herşeyin varlığını sürdürdüğü yer kelimenin kompleks birliğidir. Oluş ile yapı arasındaki mübadelenin açıkça okunduğu yer burasıdır. Fakat dilin bu *işini* doğru yorumlamak için de Humboldt gibi sistemden çok sürece göre, yapıdan çok yapılaşmaya göre düşünmeyi öğrenmek gerekir.

Kelime bana kristalizasyon noktası, yapı ile olay arasındaki bütün mübadelelerin birbirine bağlanma noktası gibi görünüyor. Eğer bizi yeni anlaşılabilirlik modelleri yaratmaya zorlama erdemi varsa, bu onun dil ile sözün/konuşmanın, diyakroni ele senkroninin, sistem ile sürecin içiçe geçme noktasında kendisi olmasından dolayıdır. O söylem anında sistemden olaya yükselirken yapıyı ses filine/eylemine taşır. O olaydan sisteme dönerken, sistemi değiştirmeksizin ve sürdürmeksizin mümkünler alanına ve dengesizliğe/istikrarsızlığa taşır; kısacası, kendi başına zamanın dışında duran yapıyı "geleneğe" dönüştürür.

Burada duracağım. Fakat dil fenomeninin bütünüyle izah edilerek tüketildiği izlenimi vermek istemiyorum; başka yaklaşımlar da mümkündür. Ben sadece metin düzeyine ve bu bir sonraki organizasyon düzeyine tekabül eden tefsir/yorum stratejisine imada bulundum. Aynı isikamette daha da ileri gidilerek dilin ontolojisiyle ilgilenen Heidegger'in yönelttiği prablemlerle karşılaşılabilir. Fakat bu problemler yalnızca bir düzey değişikliği değil, bir yaklaşım değişikliği de gerektirir. Heidegger bizim izlediğimiz yükselen sıraya, unsurlardan yapılara, yapılardan süreçlere doğru ilerleyen bir sıraya göre düşünmez. O konuşan varlıktan, düşünürün, şairin, peygamberin dili gibi kurumlaşmış dillerden yola çıkan — kendi başına tamamen meşru — bir başka sıralamayı izler. Düşünen dil-

le ilgilendiği için o konuşmaya giden yoldadır: *Unterwegs zur Sprache.*

Çünkü belki de, dilin kendisi yol olsa da biz daima dile giden yoldayızdır. Bu Heideggerci dile giden yolda yürümeyeceğim, fakat sonuçta, bu yolu izlemesem bile, kapalı tutmadığımı söylememe izin verin; çünkü ilerleyişimiz göstergeler evreninin kapalı çerçevesiden söylemin açıklığına geçmekten ibarettir. Orada "kelime/söz" hakkında yeni bir meditasyon/tefekkür alanı olabilir. Çünkü büyük sözler, güçlü sözler vardır — Mikel Dufrenne *Poétique*'inde onlardan harikulade bir tarzda şöyle sözeder: adlandırma süreci vasıtasıyla bu sözler, sözün açarak örtüsünü kaldırdığı şeyin kendisinin sınırlarını belirleyen bir ihlal türüyle varlığın bazı boyutlarını kavrayabilir. Bunlar şairin, düşünürün büyük sözleridir. Onlar kuşattıkları şeyi açıkça ortaya koyarak ona olma imkânı verirler. Fakat eğer dilin bu ontolojisi, incelememizin prosedürü nedeniyle temamız olamıyorsa da, en azından araştırmamızın ufku olarak görülebilir. Bu ufka göre dikkate alındığında, araştırmamızı bir inancın — dilin temel boyutları göstergelerin kapalı çerçevesinin ötesinde başladığı inancının — desteklediği ve araştırmamıza rehberlik ettiği ortaya çıkar. Unsurlar, envanterler, nomenklatürler seviyesine indiğimiz her durumda kendimizi göstergelerin kapalı çerçevesiyle sınırlar ve temel kombine edici faktörlere ulaşınız. Aslında dilin kesafetine alt-leksik birimler istikametinde nüfuz etmek için kendimizi tezahürler/görünüşler düzeyinden ne kadar uzaklaştırırsak, dilin çerçevesini de o kadar kapatırız. Analiz yoluyla örtüsünü kaldırdığımız birimler/üniteler hiçbirşeyi göstermezler. Onlar sadece birleştirici imkânlardır. Onlar hiçbir şey söylemezler, birleşme ve ayrılmayla sınırlıdırlar. Fakat analiz ile sentez arasındaki gidiş-dönüş hareketinde dönüş gidişe eşit değildir. Dönüşte unsurlarından yekpare metne ve şiire yükselirken, burada, cümle ile kelime aşamasında, yapısal analizi elimine etme eğiliminde bir yeni problematik doğar. Söylem düzeyine uygun bu problematik söyleme problematiğidir. Söylemenin konuşmamızda patlaması dilin gizemidir. Söyleme açıklık/açılma diye adlandırdığım şey, daha açık bir söyleyişle, dilin özgürce açılışıdır/akışıdır.

Kolaylıkla tahmin edebileceğiniz gibi, en büyük açılış/özgürce akış felstivaldeki (in celebration) dile aittir.

İkinci Kısım

Hermenoytik ve Psikanaliz

Bilinç ve Bilinçdışı*

Fenomenoloji, varlık felsefesi, lingüistik ya da semiyolojik yöntemler eğitimi almış ve Hegel incelemelerinin patlayışına tanık olmuş biri için psikanalizle karşılaşma büyük bir şok yaratır; çünkü, bu disiplin sadece felsefi refleksiyondaki belirli bir temayı değil, bir bütün olarak felsefi projeyi etkiler ve sorgular. Çağdaş filozof Freud'la Nietzsche ve Marx'la karşılaştığı zeminde karşılaşır. Bu düşünürlerin üçü de çağdaş filozofun karşısına, yeni bilincin aldatıcılığı ve bir yalan olarak bilinç probleminin maskesini yırtarak gözler önüne seren kuşkunun/şüphenin öncüleri olarak çıkarlar. Bu problem sadece başka problemlerin arasında bir problem olarak kalamaz; çünkü, bu düşünürlerin üçünün de genel ve radikal şekilde sorguladığı şey, her iyi fenomenologa birşekilde anlam alanı, anlamın temeli ve bizatihi kaynağı olarak görünen birşey, yani bizatihi bilinçtir. Bir anlamda temel olan şey başka bir anlamda bize bir önyargı, bilinç hakkında bir önyargı olarak görünüyor olmalıdır. Bu durum Platon'un Sofist [le Sophiste; The Sophist]'teki durumuyla mukayese edilebilir; Platon Sofist'te Parmenides'in takipçisi ve varlığın değişmezliğinin savunucusu olarak yola çıkar, fakat sonunda yalnızca "en kuşatıcı-tür" olarak şehre [cité] verilen hakları var-de-

---

İngilizceye çeviren: Willis Domingo.

ğil'e/olmamaya vermek için değil, "varlık/olma sorununun vardeğil/olmama sorunu kadar belirsiz olduğunu" teslim etmek için de hatalı ve yanlış kanaat muammasının baskısına maruz kalır. Bizim de benzeri şu itirafı yapmamız gerekiyor: Bilinç sorunu bilinçdışı sorunu kadar belirsizdir.

Filozof psikiyatristler ve pskanalistler topluluğuna, bilincin özgün/ilk kendi kendisini-bilme iddiasına ilişkin bu şüphe moduna girerek katılabilir ancak. Bilinç ile bilinçdışı arasındaki bağlantıya ulaşan kişi ilkin şu iki itirafın çorak bölgesini katetmelidir: "Bilinçdışını bilinç hakkında ya da hatta bilinçöncesi/önbilinç hakkında bildiğim şeyden hareketle anlayamam"; ve "Bu durumda bilincin ne olduğunu da anlayamam." Bu, Freud'daki en anti-felsefi ve anti-fenomenolojik şeyden çıkarılan temel sonuç, yani "Bilinçdışı"na hasredilmiş ünlü metapsikoloji makalesinde[1] keşfettiğimiz türde psişik aygıta bütün olarak tatbik edilen birşey olarak topografik ve ekonomik bakış açısıdır. Yalnızca bu fenomenolojik sıkıntıdan hareketle tekrar fenomenolojik türde sorunlar haline gelebilecek sorunların farkına varabiliriz. Sözün gelişi: Bilinç kavramını, bilinçdışı bilincin *ötekisi* olacak ve bilinci bilinçdışı diye adlandırdığımız öteki türüne uygun olacak şekilde nasıl düşünebilir ve temellendirebiliriz?

Bir ikinci soru şu olabilir: Aynı zamanda bir *eleştiriyi* (terimin Kantçı anlamında birşeyin geçerlilik koşulları ve sınırları hakkında bir refleksiyon olarak *eleştiriyi*) bilincin yorumunu yapmak isteyen psikanalizin oluşturması gereken "modellere" nasıl taşıyabiliriz? Psikanaliz için bu tür bir epistemoloji bulmak acil bir görevdir. Yirmi yıl öncesinin aksine, artık yöntem ile doktrini birbirinden ayırmak yeterli değildir. Bugün insan bilimlerinde "teori"nin insan bilimlerinin nesnesine muhtemel bir eklenti değil, insan bilimlerinin nesnesini inşa eden şey olduğunu biliyoruz. Teori "oluşturucu"dur. Reel birşey olarak bilinçdışı psikanalitik teorinin organize ettiği to-

---

[1] *SE*, Vol. XIV. [*SE* Freud'un esererinin şu Standart Baskısına atıftu bulunulmak amacıyla kullanılacak: *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey (London, 1927-31).] [Bu dipnot Fransızca özgün metinde yoktur, çevirmen notu olarak İngilizce çeviride vardır. Ç.]

pografik, dinamik ve ekonomik modellerden koparılamaz. Freud'un kendi terimini kullanmak gerekirse "metapsikoloji," aslında psikanaliz doktrinidir; fakat nesnesininin oluşumunu mümkün kıldığı için böyledir. Bu durumda doktrin yöntemdir.

Üçüncü soru da şu olabilir: bilinç kavramının bilinçdışının biliminin empoze ettiği revizyonunu müteakip ve bilinçdışına ilişkin "modeller"in eleştirisinden sonra, bahis konusu olan şey, bilinç ile bilinçdışı arasındaki diyalektiği sorgulayabilecek bir *felsefi antropoloji* imkânıdır. Hangi dünya görüşü ve insana ilişkin vizyon bunu mümkün kılabilir? Hem sağlıklı düşünceden sorumlu hem de deliliğe elverişli olduğunun kabul edilmesi, insanlığının onu hem giderek daha fazla bilinç için çalışmaya mecbur bıraktığının varsayılması hem de "id onda konuştuğu" ölçüde topografik ya da ekonomik modellerin ürünü kaldığının düşünülmesi için insan ne olmalıdır? Kendisine bilinçdışı üzerine refleksiyon yoluyla bilinçten adem-i merkezileşme imkânı veren düşünce türü, insanın kırılganlığına — ve hatta çok daha radikal şekilde sorumluluk versus kırılganlık paradoksuna — ilişkin hangi yeni insan vizyonuna ihtiyaç duymaktadır?

I. Bilinç Nosyonunun Krizi

İlk düşüncemin içeriği şu iki önermeyle özetlenebilir: (1) doğrudan/dolaysız bilinç bir tür kesinlik içerir, fakat bu kesinlik doğru kendinin-bilgisini oluşturamaz. (2) Her refleksiyon kendisinden kaçma niyetiyle geriye üzerinde refleksiyon yapılmamış olana atıfta bulunur, fakat bu üzerinde refleksiyon yapılmamış olan artık bilincin doğru bilgisini oluşturamaz.

Bu iki önerme bilinçdışının yolaçtığı problem karşısındaki fenomenolojik sıkıntının itirafı diye adlandırdığım şeyi oluşturur. Birinciden ikinciye basit bir ilerleme hamlesi bile şu başarısızlık eşiğine götürür: bilinçdışının refleksif kavranamama eşiği.

1. Aslında bilince yönelik dolaysız bir kesinlik vardır ve bu kesinlik zorla elde edilemez. Bu Descartes tarafından *Felsefe Yazıları*

[*Principies; Philosophical Writings*]'nın I. Kısmı'nın 9. maddesinde şu şekilde dile getirilen kesinlik tipidir:

> *Bilinç tecrübesi/düşünce (cogitationis)* terimiyle, farkına varabileceğimiz şekilde içimizde gerçekleşen herşeyi (*nobis consciis*) anlıyorum. ... Ve dolayısıyla yalnızca anlama, isteme, tahayyül etme eylemleri değil, duyumlar da burada tecrübe/düşünce (*cogitare*) olarak kabul edilmelidir.[2]

Bu kesinlik kesinlik olarak sorgulanabilir olmasa da, hakikat/doğru olarak kuşkuludur. İntensiyonel hayatın engin derinliklerinin bu dolaysız anlam dışında başka anlamlara sahip olabileceğini anlamaya başladık. Bilinçdışının, teslim etmeliyiz ki, en uzak, genel ve en soyut imkânları bilincin kesinliği ile bilincin doğru bilgisi arasındaki bu ilk gedikte kayıtlıdır. Bu bilgi verilmiş değildir; aranmalı ve bulunmalıdır. Kelimenin güçlü anlamında kendinin-bilinci/ben-bilinci diye adlandırdığımız kendine-yeterlilik başlangıçta değil, sonuçta ortaya çıkar. O bir uç/limit-düşüncedir — Hegel'in mutlak bilgi diye adlandırdığı uç/limit-düşünce. Mutlak bilginin konuşulabileceğine ve ifade edilebileceğine inanalım inanmayalım, onun bilincin herhangi bir olaydaki ilk durumu değil son durumu olduğu iddiasıyla uzlaşabiliriz. Ayrıca o *bilincin* değil *geist*[3] felsefesinin sonucudur. Hegelcilik ve başarı şansı hakkında ne düşünülürse düşünülsün, Hegel bireysel bilincin içeriğiyle eşitlenemeyeceğini göstermiştir. İdealizm bireyselleşmiş bilinç için imkânsızdır ve bu anlamda Hegel'in bireyselleşmiş bilincin içeriğiyle özdeşleştirilme taleplerini eleştirisi Freud'un analizle tecrübeye dayandırdığı

---

[2] [Translated by G. E. M. Anscombe and Peter Geach (London: Nelson, 1966)]

[3] [Bu kitaptaki başka yerlerde olduğu gibi burada da Hegelci *Geist* "spirit/ruh"la karşıladım.] Bu not İngilizce metnin çevirmenina ait. Fransızca özgün metinde aynı kavramı Ricoeur *l'esprit*'le karşılıyor. Türkçede Almanca kavramı aynen kullanmayı tercih ettik; felsefe okurları bir yabancı kelimenin orjinalini kullanırlarsa, Türkçe ne kaybeder! Başka bir yığın yabancı temel kavramı zaten kullanıyoruz ve burada faturayı *Geist* kavramına kesmek ve yerine, Türkçe'nin "kabile" aşamasından alınmış "tarihsiz," "çağrışımsız" ve "ölü" "*tin*" kavramını kullanmanın, Tanrı kavramıyla aynı kökten türediği genellikle bilinmeyen bir kavramı kullanmanın "felsefece/filozofça" düşünmekle alakası olamayacağını düşünüyoruz; "tin" en iyi durumda Türkiye'de felsefenin "ayıbı" olabilir (ç.).

bilinç eleştirisiyle tam bir paralellik arzeder. Karşıt, ancak birbiriyle uyuşan nedenlerle, Freud ile Hegel aynı şeyi söyler. Herikisi için de bilinç kendisini totalleştiremeyen şeydir ve bu yüzden bir bilinç felsefesi imkânsızdır.

2. Bu ilk negatif değerlendirme bir ikincisine yolaçar. Husserlci fenomenoloji de bir refleksif bilinç eleştirisiyle başlamış ve o zamandan beri ünlü prerefleksif olan ve refleksiyona tâbi tutulmamış olan temasını takdim etmiştir. Nihai noktada negatifse de, bir bütün olarak Husserlci fenomenolojinin "oluşum"la ilgili herhangi bir araştırmanın önceden verili ve önceden oluşturulmuş bir şeye atıfta bulunduğunu tesbit etmesinin ölçülemez bir değeri vardır. Fakat Husserlci fenomenoloji bilincin başarısızlığını ele almaya her açıdan yeteneksizdir. O noèse/noesis/sezgisel düşünme ile noème/noema/düşünülen şey arasındaki bağlantılar dairesi içinde kalır ve bilinçdışı nosyonuna yalnızca "pasif doğuş [*génese passive; passive genesis*]" teması yoluyla yer açabilir.

Bilince refleksif yaklaşımın başarısızlığı bir sona ulaştırılmalıdır. Fenomenolojik yöntemin refleksiyona tâbi tutulmamış olan tema'sının içerdiği bilinçdışı "bilince dönüşmeye elverişli" kalır. O, bir ilgisizlik alanı olarak ya da açık/aktüel bilince göre örtülü/aktüel olmayan bilinç olarak bilince mukabil şeydir. *Ideen I*'in teoremi budur. O asla bütünüyle ortaya çıkmayan, ancak daima örtülü/aktüel olmayan bilince bağlı kalan bilincin özüne aittir. Yine de bu teorem bilinçdışı kavramının ele alınmasını zorunlu hale getiren olguların tümünü içermez. *Bu* eşiğimizdir. *Bu*, fenomenolojiye zorunlu olarak "naturalistik" şeyler gibi görünen "modeller"in dikkate alınmasının gerekmesinin nedenidir. Burası Freudcu realizmin refleksif bilincin başarısızlığını ortadan kaldıracak zorunlu aşama haline geldiği noktadır. Sonunda göreceğimiz gibi, bu başarısızlık, ne yararsız ne de bütünüyle negatiftir. Çünkü, pedagojik ya da didaktik değerinin ve bizi Freudculuğun derslerini anlamaya hazırlama potansiyelinin yanısıra bu başarısızlık bilinci — hayatın dolaysız bilinci içinde narsistik bir şey olabilecek kendine yönelik gizli cinsel arzuları dahil — kendisiyle ilgili bütün ihtirasları serbest bırakma zorunluluğunu anlayacak şekilde döndürme/çevirme süreciyle başlar. Bu başarısızlıkla bilinç dolaysız kendi-ke-

sinliğinin yalnızca bir önkabul olduğunu keşfeder ve böylece *düşünceye* girer; artık burada bilinç kendisine, *söylemeye* ya da daha doğrusu söylemede söylenen şeye dikkat gösterdiği ölçüde dikkat göstermesi gerekmez.

II. Freudcu Kavramların Eleştirisi

Bu nedenlerle, Freud'un metapsikolojisindeki realist kavramların eleştirisi bütünüyle fenomenoloji-dışı bir eleştiri olmalıdır. Hiçbir bilinç fenomenolojisi, regresif olacağı için bu eleştirinin kurallarını sağlayamaz. "Bilinçdışı" başlıklı ünlü makaledeki "topoğrafi" dikkate değerdir; çünkü o daha baştan her fenomenolojik referansı diskalifiye eder ve dolayısıyla kendisini kendinin/benin-kesinliğinden koparılmasına imkân veren bir zorunlu ve zarureten düzeltici bir aşamayı temsil eder. Politzer'in eleştirisi, sözün gelişi, bir anlam idealizminde tutsak kalarak hataya sürüklendi. Freudcu realizmin eleştirisi, görevi bir kavramın kullanımını yeni bir objektiviteyi ve anlaşılabilir alanı organize etme yetisiyle meşrulaştırmak/doğrulamak olan Kantçı "tranzandantal dedüksiyon" anlamında epistemolojik bir eleştiri olmalıdır. Bana öyle geliyor ki, epistemolojik eleştiri ile dolaysız bilinç fenomenolojisi arasındaki yokedilemez bu farklılığa yeterli ilgi gösterilseydi, bilinçdışının doğasıyla ilgili iyi birçok skolastik tartışmayı tolere edebilecektik. Kant bize empirik realizm ile (sübjektif ya da psikolojik idealizme imada bulunmayan) tranzandantal idealizmi fizik kavramları alanında birleştirmeyi öğretir.

Önce empirik realizm: Bu metapsikolojinin sadece bir ilave ya da tercihe bağlı bir inşa olmadığını, daha ziyade Kant'ın tecrübeyi belirleyen yargılar diye adlandırdığı şeyle ilgili olduğu anlamına gelir. Bu yüzden pskanalitik yöntem ile doktrin birbirinden koparılamaz. Topoğrafik model değerli bir keşiftir; çünkü, hakiki bir şifresini çözme imkânının koşuludur — (*Yapısal Antropoloji*'de Claude Lévi-Strauss'un bize hatırlattığı üzere) gerçeklikle stratigrafi/katmonoloji ve arkeoloji kadar meşgul olma hakkına sahip bir şifre çözümü imkânının koşulu. Laplanche'ın bilinçdışının sınırsız/sonsuz

olduğu tezini — birçok bakımdan çok şaşırtıcıdır — böyle anlıyorum. Onun, bittiğinde analizin başka göstergelerle değil, bazı gösterenlerle [*signifiants; signifiers*]sona erdiği anlamına geldiğini düşünüyorum. Bu "sonuçlandırılabilir bir analizin" koşuludur ve bu anlamda bir bilinçdışı realizmi sonuçlandırılabilir analizle bağlantılı birşeydir. Sözün gelişi Philip'in rüyasının analizi *bu* belirli lingüistik halkanın — başka bir halkanın değil — faktisitesiyle/olgusallığıyla sonlanır. Yine de müsade edin bu hususu daha net şekilde ifade edeyim: bu realizmin realitesi bili*nebilen* bir realitedir. O bilinemez değildir. Freud bu bakımdan çok yararlıdır. Ona göre bilinebilir içgüdü olarak varlığı dolayısıyla içgüdü [*pulsion/Trieb*][4] değildir; dürtüleri temsil eden temsildir.

> Bilinçdışı içinde bile ... bir içgüdü bir düşünceyle temsil edildiğinden daha farklı temsil edilemez. Eğer içgüdü kendisini bir düşünceye bağlamıyorsa ya da kendisini etkili bir durum olarak ifşa etmiyorsa, hakkında hiçbirşey bilemeyiz. Fakat bir bilinçdışı içgüdüsel dürtüden veya bastırılmış bir içgüdüsel dürtüden söz ederken, ifade tarzının esnekliği zararsız bir esnekliktir. Yalnızca içgüdüsel bir dürtünün bilinçdışını ideasyonel temsilini [*l'idée représéntative/ideational representative*] kastediyoruzdur; bunun dışında hiçbir şey ilgi alınana giremez (*Métapsychologie*, 112).[5]

Psikanalizin bilinemez bir şeyle alakası olamaz; çünkü o bilinçdışını kesinlikle empirik realizmi nedeniyle bil*ebilir*; bunu yalnızca bilinçdışının "ideasyonal temsilleriyle" bilebilse de. Bu anlamda Freud'un empirik realizminin bilinçdışını temsilin realizmi olduğu-

---

[4] [Özgün Freudcu terim *Trieb* hem İngilizcede hem de Fransızca da "instinct/içgüdü" ile karşılanır. Ancak Freud, *Trieb*'den çok farklı anlamları bulunsa da, *Instinkt* kavramını kullandığı için, son zamanların pskanaliz ve felsefe alanındaki Fransız yazarları *Trieb*'i özgün Almanca "drive" ya da "impulse" anlamına daha yakın *pulsion* diye tercüme etmeye başladı. "Instinct/içgüdü" olarak *SE* tercümesi burada tercih ediliyorsa da, ilgili her durumda Fransızcasının *pulsion* olduğu unutulmamalıdır. Bakınız Laplanche and Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: Pressess Universitaires de France, 1971), s.v. "Pulsion" — İng., çev.]. *Trieb*, Türkçe'de *dürtü* ya da *itki* ile karşılanabilir (ç.).

[5] *Papers on Metapsychology*, *SE*, XIV, 177.

na işaret etmeliyiz; bu realizmde içgüdülerin kendileri bilinemez X faktörü olarak kalır.

Makalenin geriye kalan kısmındaki "topoğrafik" görüş noktasından "ekonomik" görüş noktasına geçiş (*a.g.e.*, ss. 118 vd.; *a.g.e.*, ss. 178 vd) hiçbir radikal değişiklik doğurmaz. Kateksis [l'investissement; cathexis] antikateksisle [kateksisin geri çekilmesiyle — bununla "bilinçdışı sistem kendisini bilinçdışı ideanın baskısından korur" (s. 120; s. 181) — ilgili teorisi bu temsilî realizm düzeyinde açılır. "Baskı temelde bilinçdışı (Ucs.) sistem ile bilinçöncesi (Pcs.) sistem arasındaki sınır üzerinde düşünceleri etkileyen süreçtir"(s. 118; s. 180).[6]

Freud'un analitik araştırması, içgüdülerin varlığına ulaşmayı amaçlayan her teşebbüsten vazgeçtiği ve içgüdülerin bilinçli ve bilinçdışı temsillerinin sınırları içinde kaldığı içindir ki bilinemez olanın realizmine sıçramaz. Romantiklerinkine karşıt birşey olarak Fruedcu bilinçdışı özü itibari ile bilinebilir; çünkü, içgüdünün "ideasyonel temsileri" gösterilen düzeyinde durur ve söz imparatorluğuninkilerle aynıdır. Freud'un şu şaşırtıcı metni yazabilmiş olmasının nedeni budur:

> Fiziksel olan gibi psişik olan da zarureten bize olduğu gibi görünen gerçeklikte yeralmaz. Yine de iç algıyı düzeltmenin dış algının düzeltilmesindekiler türünde büyük zorluklar sergilemediğini — içsel objelerin dış dünyadan daha az bilinebilir olduğunu — öğrenmekten memnuniyet duyuyoruz (s. 102; s. 171).

Freud'un empirik realizmi böyle bir şeydir. Doğası fiziğin empirik realizmiyle temelde aynıdır. O "içsel nesneyi" "*bilinebilir* birşey" olarak tasarlar.

Fakat aynı şekilde, bu empirik realizmin doğrudan doğruya, terimin hiçbir şekilde sübjektivist anlamında değil bütünüyle epistemolojik alamında tranzandantal idealizmle nasıl ilişkili olabildiğini de görebiliriz. Bu tranzandantal idealizm bilinçdışının "realite-

---

[6] [Cs.= consciousnes; Ucs.=unconscious; Pcs.=preconsciousnes]. Bu dipnot İngilizce metinde yeralıyor. Türkçe kaşılığı sırayla, bilinç, bilinçdışı ve bilinçöncesi (ç.)

si"nin yalnızca *teşhis edilmiş* bir realite olarak varolduğu anlamına gelir. Bilinçdışı *yalnızca* bilinç sistemine ve bilinçdışı sistemlerle ilişkilerine göre tanımlanabilir (ss. 135 vd. ; s. 190).

> Bilinçdışı canlı ve gelişmeye yeteneklidir ve bilinçöncesiyle birçok başka ilişkiyi — bu ilişkiler arasında işbirliği ilişkisi de vardır — sürdürür. Özetle bilinçdışının türevler olarak bilinen şeylerde varlığını idame ettirdiği, hayat izlenimlerine ulaşılabilir olduğu, bilinçöncesini sürekli etkilediği ve hatta genellikle bilinçöncesinin etkilerine maruz kaldığı söylenmelidir (s. 136; s. 190).

Psikanalizin "bilinçdışının türevlerinin incelenmesi" (s. 136; s. 190) olduğunu söyleyebiliriz. Freud bu "türevleri" "*nitelikleri itibarı ile* bilinçöncesi sisteme, fakat olgusal bakımdan bilinçdışı sisteme [ait]" şeyler alarak tanımlar. "Kaderlerini belirleyen şey orjinleridir/kaynaklarıdır"(s. 137; s. 191). Böylece buradan kaçınılmaz şekilde bilinçdışının varolduğu, fiziksel nesneler kadar reel olduğu, ancak bilinçdışının varlığının onu temsil eden ve bilinç alanında görünür hale gelmesini sağlayan "türevlerine" göre varolduğu sonucuna varırız.

Peki aynı zamanda tranzandantal idealizmden ve empirik realizmden sözetmemize imkân veren bu *rölativitenin/göreliğin* anlamı nedir? İlk anlamında bilinçdışının şifresinin çözülmesini [décryptage] ya da kodlarının çözülmesini [décodage] sağlayan sisteme göre varolduğu söylenebilir. Fakat bu anlam doğru şekilde anlaşılmalıdır. O bilinçdışının vülger psikolojik anlamıyla hermenoytikçinin yansıttığı birşey olduğu anlamına gelmez. Aksine bilinçdışının gerçekliğinin epistemolojik ve tranzendantal anlamda hermenoytik içinde oluştuğunu ve hermenoytikçe oluşturulduğunu söylemeliyiz. Bu "türev"in, bilinçdışı kavramının ve onun empirik gerçekliğinin oluşturulduğu bilinçdışı "orjine/kaynağa" geri dönme hareketinde gerçekleşir. Bu yüzden bir bilince görelik/rölativite ya da sübjektif rölativite/görelik değil, keşfedilen psişik obje ile semtoplardan, yorum modellerinden ve analitik yöntemden oluşan hermenoytik takımyıldızı arasında bütünüyle epistemolojik bir görelik öne sürüyoruz. İlk rölativiteden — analistin kişiliğiyle değil analiz kurallarıyla ilişkiyi gerektirdiği için "objektif " rölativite denir — "öz-

nelererası/intersübjektif rölativite" denilebilecek bir ikinci tip çıkarabiliriz; bu tipin belirleyici özelliği analizin bilinçdışına atfettiği olguların *başkaları için anlamlı* olmalarıdır. Tanık-bilincin, yani analistin kendisinin bilincinin bilinçdışının bir realite olarak oluşumundaki rolü yeterince ilgi görmemiştir. Bilinçdışı genellikle içinde taşıdığı bilinçle ilişkisine göre tanımlanır. Öteki bilincin rolünün temel değil arızi/tesadüfi bir şey olduğu düşünülerek terapi ilişkisine indirgenir. Ancak hermenoytikte kendine ait bilincin tek başına rolünü icra edemeyen başka biri tarafından işlenen bir obje olması, bilinçdışı için temel birşeydir. Başka bir söyleyişle, bilinçdışı ile onun tanık-bilincinin idame ettirdiği ilişki yalnızca terapatik bir ilişki değil, aynı zamanda diyagnostik bir ilişkidir/teşhis ilişkisidir. İşte bu anlamdadır ki bilinçdışının teşhis edilmiş gerçeklik olduğunu söyledim. Bu tez bilinçdışıyla ilgili tezlerin objektif anlamının belirlenmesinde temel öneme haiz birşeydir. İlkin, yalnızca bir başkası içindir ki bir bilinçdışına *sahip olabilirim. Nihai noktada,* başkasının benim hakkımda ve benim için oluşturduğu anlamları ben yeniden teyit etmediğim sürece bunun hiçbir anlamı yoktur elbette. Fakat bir başkasının yararına kendi bilincimi yönelttiğim anlam arayışı/araştırması aşaması, bilinçdışı diye adlandırdığımız bu psişik bölgenin *oluşumu* için temel birşeydir. Bilinçdışının gerçekliğiyle ilgili her iddianın hem geçerliliğini hem de sınırlarını daha baştan, temel ve arizi/tesadüfi olmayan temeller üzerinde ilkin hermenoytik yönteme, sonra da farklı bir hermenoytik tanık-bilincine atıfta bulunarak belirleriz. Kısacası, bilinçdışı kavramının, eleştiri terimin en geniş anlamında *eleştirisini,* yani terimin anlamlı ehemmiyetinin doğrulanması ve kavramı geçerlilik sınırlarının dışına teşmil etmek için öne sürülen her iddianın reddi olarak eleştirisini yapıyoruz. Bu yüzden, bilinçdışının deşifre edilmesini sağlayan hermenoytik prosedürlerin tümünün "oluşturduğu" bir şey olması anlamında bir obje/nesne olduğunu söyleyebiliriz. Bilinçdışının varlığı mutlak değil, yöntem ve diyalog olarak hermenoytiğe göre/bağlı varlıktır. Bilinçdışında bilincin yerine olağanüstü düşünme yeteneğine sahip bir fantastik realite görmememiz gerekmesinin nedini budur. Bilinçdışı rölatifleştirilmelidir; fakat onun rölatif gerçekliği hiçbir şekilde, gerçekliği kendisini oluşturan bilimsel prosedürler serisine göre/bağlı fiziksel objenin rölatif gerçekiğinden farklı değildir. Psikaniliz doğa bilimleriyle

aynı "rasyonalistik yaklaşıma" bağlıdır. Yalnızca terimin bu ilk iki anlamından hareketle bir üçüncü anlamından, yani analistin kendi kişiliğine görelikten/bağlılıktan sözedebiliriz. Fakat bu üçüncü anlamı artık bilinçdışı nosyonunun epistemolojik oluşumunu, her bir şifre çözümünü kuşatan şartlar ve transfer dilinin yokedilemez mührü kadar tanımlayamaz. Burada ortaya çıkan şey, analizin niyetinden ve hakiki anlamlardan ziyade şüpheli pozisyonu ve hatta başarısızlığıdır. Psikanalizin karşıtlarına göre bu, psikanalizin yegane rölativitesidir. Onlara göre bilinçdışı, hastasının kompleksitesinin analist tarafına yansımasından başka bir şey değildir. Yalnızca terapatik başarı bize bilinçdışının [bu] tümüyle sübjektif anlamda psikanilizin icadı olmadığını garanti edebilir.

Bilinçdışı nosyonunun rölativitesine ilişkin bu refleksiyonlar bana öyle geliyor ki, Freudcu realizmi, empirik realizme — empirik realizm terimini daha önce kulandığım anlamda, yani, içgüdülerin gerçekliğinin ideasyonel temsilleri yoluyla bilinebilir birşey olarak bilinebileceği tezi anlamında kullanıyorum — zıt bir şey olarak hermenoytik ilişki sırasında anlamı tam sofistikasyona tâbi tutulmuş ve tedricen oluşturulmuş bilinçdışına geri yansıyan naif realizm türünden ayırmak için gereklidirler. Bu naif realizm karşısında biz sürekli olarak bilinçdışının düşünemeyeceğini vurgulamalıyız. Freud'un kendisi de *hiçbir zaman* bilinçdışını düşünür hale getirmez ve bu bakımdan *Ça* ya da *Id* (*Es* ya da *Id*) terimini keşfi dahice bir buluştur. Bilinçdışı Id'dir/Ça'dır ve Id'den/Ça'dan başka birşey değildir. Freudcu realizm ideasyonel temsilleriyle Id'in/Ça'nın realizmidir, bilinçdışı anlamın naif realizmi değil. Tuhaf bir tersine çevirme hareketiyle naif realizm bilinçdışına bilinç verererek son noktaya varır ve bu yolla bir bilinçdışı bilinç idealizmi canavarı üretir. Bu düşsel idealizm, düşünen *şeye* yansıtılmış bir şey olarak anlam idealizminden başka bir şey olamaz.

Bu yüzden empirik realizm ile tranzandantal idealizm arasında sürekli gidiş-geliş zorunludur. Birincisini dolaysız bilincin doğru kendinin-bilgisine yönelik iddialarına karşı, ikincisini ben-bilincini/kendi kendinin-bilincini daima şifresinin çözülmesini sağlayan bir hermenoytik süreçler takımının "oluşturduğu/inşa ettiği" bilinçdışına yükleyen her düşsel metafiziğe karşı savunulmalıdır.

III. Görev Olarak Bilinç

Bu tartışmanın başlangıcında, fenomenolojistin bilinçdışı karşısındaki sıkıntısından sözetmiş ve bilincin bilinçdışı kadar belirsiz olduğuna işaret etimşitm. Bu durumda bilinç hakkında hiçbirşeyin söylenemeyeceği sonucuna mı varmak gerekir? Hiç bir şekilde. Freud'dan sonra bilinç hakkında söylenmiş olabilecek herşey bana şu formüle yerleştirilebilir görünüyor: Bilinç bir veri değil, *görev*dir. Bilinç hakkındaki bilgimizin şimdiki durumunda bu göreve nasıl bir anlam yüklenebilir? Böyle bir soru yöneltmek suretiyle, bilinçdışının artık *diyalektik* olduğu kadar *realist* olmayan bilgisine ulaşırız; bu bilgi tipi, sıradan insana ve filozofa ait bir şey olarak analize ait bir bilgi türü de değildir. Yöneltmemiz gereken soru şu: görevi bilinç olan bir varlık için bilinçdışının anlamı nedir? Bu soru, şu ikinci soruyla ilişkilidir: bir şekilde tekrar ve regresyon — bunlar genellikle bilinçdışının temsil ettiği şeylerdir — türünde faktörlere mahkûm bir varlığın görevi olarak bilincin anlamı nedir?

Şimdi, bana kaçınılmaz ve hatta zorunlu görünen meşakkatli gidiş-gelişleri azaltmaksızın yönelmek istediğim şey işte bu diyalektik sorgulamadır. Hemen önceki analizde bile, bilinç ile bilinçdışı arasındaki bu gidiş gelişlerden kurtulamadık. Bizi bilinçdışının eşiğine götüren şey refleksiyona tâbi tutulmamış şeyin/düşünülmemiş şeyin refleksiyona tâbi tutulmuş/düşünülmüş şeydeki keşfiydi. Fakat bilinçdışının realizmi, bilinçle ilgili önyargımızdan kurtararak bizi onu başlangıca/kaynağa değil sona yerleştermeye mecbur bırakan şeydir.

Şimdi tekrar bilinç kutbundan yola çıkacağım. Freud'dan beri, bilinçten yalnızca *d'épigenése/epigenesis*'in* terimleriyle sözetmek kaçınılamaz olmuştur. Başka bir seyleyişle, bilinç sorunu bana isanın çocukluğunu geride bırakarak nasıl yetişkin haline geldiğine ilişkin bir başka soruya bağlı görünüyor. Bu soru, insanı çocukluğuna *bağlı* bir varlık olarak gösteren analistin yönelttiği soruyu tersine çevi-

---

* *Epigenesis:* başlangıçta bütün bir entitenin tedricen farklılaşmasını ya da bölünmesini içeren gelişme (ç.).

rir; onun muadili ve kaşıtı bir sorudur. Analistin bilinci Id/Altben, Süperego/Üstben ve Gerçeklik'e, bu üç efendiye tâbi bir şey olarak önermesini sağlayan çıplak vizyon bilinç görevini karşıt bir anlamda epigenesis rotasında bir negatif görev olarak tanımlar.

Fakat basitçe "epigenesis olarak bilinç" ifadesini kullanmak bizi tekrar içebakış [*introspective*] psikolojisine sürüklenme rizkiyle karşı karşıya bırakır. Bu yüzden ben bu noktada ne olursa olsun her bilinç psikolojisini tümüyle reddetmek gerektiğini düşünüyorum. H. Hartmann ve takipçilerininkiler gibi bilinç nosyonunu "özgür bir çatışma" temelinde ele almak amacıyla yapılan cılız girişimler bana tam da bu tür bir bilinç psikolojisi kapsamına giriyor görünüyor. Ben Freudcu psikanalizi daha çok bilinçli olarak Hegel'in *Geist'ın Fenomenolojisi* [*Phénoménologie de l'esprit; Phenomenology of Spirit*]'nde kullandığı yönteme uygun bir yöntemle karşı karşıya bırakmamız gerektiğine inanıyorum. Böylesi bir yöntem rafine edilmiş bir içebakış formu olamaz; çünkü Hegel spiritüel "figürleri" artarda sıralayışını dolaysız bilincin genişlemeleri olarak sunmaz. Hegel'in sözünü ettiği gelişme [*genése; genesis; yarıtılış/doğuş*] bilinçte ya da bilincin genesisi değil, geis'tin söylemdeki gelişimidir/genesisidir. Freud'un anahtar gösterenlerine — Baba, Fallus. Ölüm ve Anne; psikanaliz bize diğer bütün gösteren serilerinin bunlara demir attıklarını öğretir — indirgenemeyecek yegane formlar *Geist'ın Fenomenolojisi*'nde öne çıkarılan formlara benzer olmalıdır. Bu yüzden ben, insanın yalnızca Hegelci fenomenolojideki *geist* momentlerine benzer ve kesinlikle Freudcu hermenoytiğe indirgenemez anlam alanlarını düzenleyen yeni anahtar gösterenlere yetenekli hale gelmek suretiyle yetişkine dönüşeceğini öne sürüyorum.

Hegel'deki ünlü ve çok tartışılan köle-efendi örneğini düşünün. Köle-efendi diyalektiği hiçbir şekilde bilinç diyalektiği değildir. Burada sözkonusu olan Ben'in'doğuşu ya da Hegelci terimlerle ötekine beslenen arzu olarak arzudan *Anerkennung*'a ya da *karşılıklı kabul görmeye/tanınmaya* geçiştir. Bu süreçte vukubulan şey nedir? Ben'in bilincin ikiye bölünmesiyle [*dédoıblement;diremptio*] doğuşundan başka birşey değil. Bu diyalektikten önce Ben yoktur (hatta Waelhens'in daha önce işaret ettiği gibi, Ben'den önce insani ölüm anlamında ölüm diye birşey yoktur).

Bu karşılıklı kabul görme aşamaları bizi temelde cinsel olmayan insani anlam "bölgeleri"yle karşı karşıya getirir. "Özleri itibarı ile" cinsel olmayan bölgeler; bu insanlararası ilişkilerin ikincil libidinal kateksisini bilinçdışına geri dönerken ele alacaksam da, burada şunu söyleyebilirim: bu anlam alanlarını, birincil düzeyde ve temel kurguları itibarı ile libidinal kateksis *oluşturmaz/inşa etmez*. İzninizle, kısaca mülkiyet, iktidar ve değer [*avoir/possession, pouvoir/power, et valoir/value*] üçlüsü diye sınıflandırılabilecek üç anlam sferini birbirinden ayırmak istiyorum.

Sahip olma ilişkileriyle — insani koşullarda mülkedinmeyi gerektiren bildiğimiz yegane durum olan — bir "kıtlık" durumunda işi ve mülkedinmeyi içeren ilişkileri kastediyorum. Bu tür ilişkiler gerçekleştiğinde yeni, bütünüyle insani ve biyolojik omayan duyguların doğuşuna tanıklık ederiz. Bu duyguların kaynağı biyolojik hayat değildir; onların kaynağı insani faaliyetler içinde, insanın "ekonomiye" elverişli bir varlık olarak sahneye çıktığı yeni bir nesneler/objeler alanı ve özellikle de "ekonomik" objektivite üzerine refleksiyondur. Aynı şekilde insan mülkiyetle alakalı duygulara ve aynı zamanda genç Marx tarafından izahı yapılan türde ve sonra *Kapital*'de paraya dönüşen emtia "fetişizmi" formunu kazanan libido dışı yeni tipte bir yabancılaşmaya da elverişli hale gelir. Bu, Marx'ın gösterdiği gibi, "yanlış bilinci" ve "ideolojik" düşünceyi doğuran ekonomik yabancılaşmadır. İşte bu yolla, aynı faaliyetledir ki insan yetişkine dönüşerek yabancılaşmaya elverişli hale gelir. Ancak çok daha önemlisi, bu duyguların, tutkuların ve yabancılaşmanın çiçeklenişinin kaynağının mübedele değerleri, mali göstergeler, yapılar ve kurumlar gibi yeni ve farklı objeler olmasıdır. Bu yüzden insanın bu ekonomik objektiviteyi yeni bir sübjektivite kipi olarak yaşadığı ve kendisini mülkleştirilmiş bir mülkleştiriciye dönüştürdüğü sırada, malların emeğin ve mülkleştirmenin ürünleri olarak mevcudiyetine bağlı insani "duygular" yaşadığı ölçüde kendinin-bilincine vardığını söyleyebiliriz. Güdüleri, temsilleri ve etkileri doğuran bu yeni objektivitedir. Sözün gelişi annenin ekonomik bir realite olduğunu söyleyememizin nedeni budur; o yalnızca yenilebilir/ tüketilebilir olmadığı için değil, aynı zamanda, öyle olsa bile, iş, mübadele ve mülkleştirmeye bağlı ekonomik objektiviteye sahip ilişkileri şekillendiremeyeceği için de.

İktidar/güç alanını da objektiviteye ve objektivitenin doğurduğu duygulara ve yabancılaşma formlarına göre ele almamız gerekir; çünkü bu alan da objektif bir yapı oluşturur.

Aslında Hegel'in *objektif geist* terimini politik iktidara temel teşkil eden yönetim ve itaat ilişkisinin pekişmesine ve gelişmesine elverişli yapıları ve kurumları tasvir emek amacıyla kullanmaya başladığı yer burasıdır. Hegel'in *Hukuk Felsefesi* [*Principes de la philosophie du droi; Philosophy of Right*]'nin başında gürdüğümüz gibi, bu politik alana tekabül eden her özel "bilinç" politik alana, insan kendisini yönetme ve itaat ilişkilerine yerleştirerek bir özel spiritüel irade [*vouloir*] geliştirdiği ölçüde tekabül eder. Burada da bilinç "objektivite" arıtşı ölçüsünde artar. "Hırs," entrika, boyun eğme ve sorumluluk "obje/nesne," yani iktidar/güç etrafında organize olan insani "duygular"dır. Bunlar aynı zamanda onun özel yabancılaşma türleridir; daha önce geçici olarak antiklerin "tiran" figürüyle tanımladığı tipte yabancılaşma türleri. Platon ruhun kendisini tiran figüründe sergileyen hastalığının *dynamis* ya da iktidar/güç [*puissance*] diye adlandırdığı merkezden kaynaklanarak nasıl çoğaldığını ve "dalkavukluk" formunda dil alanına kadar nasıl yayıldığını çok iyi bir biçimde ortaya koyar. "Tiran"ın "sofist"i tercih etmesinin nedeni budur. Bundan insanın bilince iktidarın politik problematiğine girmeye yetenekli olduğu ve bu problematiğin çekim alanında dönüp-duran duyguları bulunduğu ve bu problematiğe refakat eden tuzaklara düşme riskini üstlendiği ölçüde bilinç sahibi olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Hakiki gelişmiş/reşit bir yasalara ve ahlaka aykırılık alanı bu yolla ortaya çıkar; çünkü iktidar hem Platon hem de Alain'in işaret ettikleri üzere, deliliğe götürür. İktidar, bir bilinç psikolojisi nasıl sübjektif bir refleksiyonla insanın önce ekonomik sonra politik objektiviteye yolaçarken katettiği figürler serisinin gölgesi olarak bir sonradan yargılama dışında hiçbir şey yapamayacağının iyi bir örneğidir.

Aynı şey hareketi şu şekilde anlaşılabilir bir üçüncü insani alan durumundaki anlam alanı, yani *değer* alanı için de söylenebilir: ben'in oluşumu ekonomik ya da politik alanla sınırlı değildir, kültür alanınında de devam eder. Keza burada da "psikoloji," kişi olarak görülmesi, kabul edilmesi ve bilinmesi istenen şeyin her insan-

da mevcut gölgesini ya da ana hatlarını kavrayabilir sadece. Kendim için varlığım kendimi başkalarının kanaatleriyle oluşturmama bağlıdır. Benim kendim — eğer böyle söyleme cüretinde bulunmak gerekirse — başkalarının beni takdis eden/bana tahsis edilen kanaatlerinden alınmıştır. Fakat birey öznelerin bu karşılıklı birbirlerini oluşturmasına, farklı bir anlamda "objektif" diyebileceğimiz yeni figürler kılavuzluk eder. Kurumlar her durumda bu insan figürlere/şahsiyetlere tekabül etmezler, ancak bu figürler sanat ve edebiyat eserlerinde araştırılarak ortaya çıkarılabilir. İnsani mümkünlükler arayışı/araştırması işte bu yeni türde objektivite içinde bir arayıştır/araştırmadır. Sözün gelişi Van Gogh sandelye resmi yaptığında bile bir insanı resmediyordur, resmedilen dünyanın sahibi olarak bir insan imajını ya da figürünü yansıtıyordur. Bu insan "imajlarına" yoğunluklarını veren ve onlara insanlararası varlık kazandırarak "eserlere" dönüştüren şey kültürel arkabahçedir. İnsani *değer/kıymet* ve kendine-saygı bunlar türünde eserler ve kültürel âbideler aracılığıyla oluşur. Nihayet, insanın yabancılaşmaya, kendini-alçaltmaya, istihzaya ve kendini-yoketmeye elverişli hale gelmesi de bu düzeyde gerçekleşir.

Bana öyle geliyor ki, bilinç psikolojisi reddedilerek ve çıkış noktası insan figürlerin objektif hareketi olan bir refleksif yönteme dönülerek tasarlanan bir bilinç yorumu da bu düzeyde gerçekleşir.

Hegel'in *geist* diye adlandırdığı şey de bu sübjektif harekettir; bu sübjektivite kesinlikle öznenin kendi kendisini inşası ile objektivitenin doğuşu eşzamanlı olacak şekilde refleksiyondan türer.

Görebileceğimiz gibi, bilinç unsuruna bu dolaysız ve ara yaklaşımın dolaysız bir duruş veya kendisi hakkında kesinlikle hiçbir ilgisi yoktur.

Denememizin tümünün yöneldiği sorun artık ortaya çıkmıştır. Şeffaf, dolaysız bir kendisi hakkıda kesinlik bilincinden farklı bir bilinçdışı yüklendiğinde Freudcu bilinçdışı ne olur? Kendinin-bilincinin aracı konumundaki değerlendirmesiyle diyalektik bir ilişkiye sokulduğunda bilinçdışının realizmine ne olur? Bu diyalektikteki iki momenti birbirinden ayırabiliriz. İlkin onu bir *karşıtlık* ilişkisi olarak anlayabilir ve Freudcu analizin regresif/geriye doğru hareket eden prosedürünü Hegelci ileri doğru hareket eden sentez pro-

sedürünün karşıt kutbuna yerleştirebiliriz. Fakat göreceğimiz gibi, bu görüş açısı soyut kalır ve aşılması gerekir; onu aşma hakkı elde etmeden önce bu tür bir diyalektikte yeterince zaman harcanması zorunlu olsa bile elbette. Fakat neye doğru aşılması gerekir? Bundan daha sonra eksik bir şekilde de olsa sözedeceğiz; eksik bir şekilde, çünkü ben bu diyalektiği somutlaştıracak ikinci adımı açıkça görmeyi çok zor bulduğumu itiraf ediyorum.

Bu yüzden, bilinçdışına yönelen analiz prosedürünü bilince yönelen sentez türüyle mukayesem ancak geçici bir mukayese olabilir.

Bu mukayeseye şu formülasyonla başlayacağım. Bilinç sürekli başlama naktasını yokeden ve kendisini ancak son noktada garanti altına alabilen bir akıştır. Başka bir söyleyişle anlama daha sonraki figürlerde sahip olan bir şeydir; çünkü, belirli bir figürün anlamı yeni bir figürün ortaya çıkışına kadar ertelenir. Bu yüzden, *Geist'ın Fenomenolojisi*'inde stoisizm/stoacılık denilen bilinç akışının temel anlamı kuşkuculuğun gelişine kadar ifşa olmaz; çünkü o soyut özgürlük düşüncesinden önce Efendi ile Köle'nin nisbi/göreli konumlarının mutlak yokluğunu ifşa eder. Aynı şey bütün spiritel figürler için de geçerlidir. Çok genel anlamda bilincin kavrayışının daima geriye doğru hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bilinç ile bilinçdışı arasındaki diyalektiğin anahtarı değil midir bu? Bilincin temel anlamı, anlamanın daima *önceki/önce gelen* figürlerin ortaya çıkmasındadır; bu öncelik ister bütünüyle zamansal ve faktüel/olgusal öncelik ister sembolik öncelik olarak anlaşılsın. İnsan çocukluğuna bağlı yegane varlıktır. O, çocukluğu kendisini sürekli geriye çeken varlıktır. Bütün geriye çekilişlerin ve durgunlukların ilkesidir bilinçdışı bu yüzden. Bu yorumun aşırı ölçüde tarihsel karakterini önemsemeyerek bilinçdışını zaten hep orada duran bir anahtar anlamlar serisi olarak yorumlasak bile, *sembolik* önce gelen'/mukaddem'le karşı karşıyayızdır. Birincil baskı altına almanın ikincil baskı altına almayı öncelemesi ve anahtar anlamların zamana bağlı olarak yorumlanan olayları öncelemesi bizi tekrar çok daha sembolik bir önce gelen hissine götürür; fakat bu tersine bilinç akışına aradığımız garantiyi sağlamaya devam eden bir histir. Dolayısıyla çok genel bir ifadeyle, bilinç sonda olanın akışı, bilinçdışı ise asli olanın/başta olanın akışıdır.

Yukardaki formülasyon bize daha önce sözünü ettiğim ve askıda bıraktığım bir noktaya, yani tek bir tecrübeyi açıklamanın iki açıklama yolunun kesişme noktasına tekrar dönme imkânı verir. Politik ilişkileri yorumlama imkânına, sözün gelişi, hem *geist*'ın fenomenolojisinin figürlerine hem de Freud'un *Grup Psikolojisi ve Egonun Anilizi* [*l'Analyse du Moi et la Psychologie collective; Group Psychology and the Anilysis of Ego*]'nde sözü edilen libidinal kateksise imada bulunuyorum. Bu iki açıklama şimdiye kadar birbiriyle örtüşebilecek ölçüde karşılıklı bibirini dışlamaktan uzaktı. Bir yandan yukarda yaptığımız gibi, politik ilişkilerin asli içgüdesel ilişkilerden hareketle değil, iktidarın ve onu göz önüne çakıran duygular ve tutkulardan hareketle oluştuklarını söyleyebiliriz. Fakat diğer taraftan, *geist*'ın fenomenolojisinin figürlerinin hiçbirinin libidinal kateksisten ve dolayısıyla güdülerin regresif/geriye götürücü atraksiyonundan kaçamayacaklarını da kabul etmemiz gerekir. Bu tarzdaki Freudcu karizması homoseksüel libidinal kateksisden doğan biri olarak lider yorumu, bütünüyle doğrudur. Bu politikanın seksüel/cinsel olduğu anlamına gelmese de, bu tür bir politikanın libidinal alanda doğan insani ilişkilerin politik alana transferi olduğu için gayrıotantik biçimde politik olduğu anlamına gelir. Bu anlamda analiz, politik tutkuya asla güvenmemekte ve onu bir kaçış yada maske olarak görmekte daima haklı olabilecektir elbette. Ancak politik ilişkilerin güdüler alanından kaçınılmaz doğuşu asla gerçekleşemeyecektir. Söyleyebileceğimiz en iyi şey, politika meşgalesi denilen meşgale şef figürünün saf bir libidinal kateksisi olsa bile, politik militanın psikanalizinin bunu iptal edeceğidir. Fakat aynı zamanda, libidinal indirgemeye direnen ve kendilerini aslında özellikle politik problemlerden ilham alıyor gösteren otantik/hakiki politik meşgalelere giden yol da açılacaktır. Bu Platon'un *Cumhuriyet*'tindeki gözleminin anlamıdır: "Hakiki yönetici — yani filozof — tutkusuz yönetir". Mülkleştirme ilişkilerini de benzer şekilde ele alabilir veya gelişimin anlaşılması ve insanın bedeniyle vb. ilişkisi görüş noktasından ya da yaptığı işi görüş noktasından hareketle okuyabiliriz. Fakat bu iki doğuş şekli aynı düzeyde gerçekleşmez. Biri mülkleştirme ilişkilerini yalnızca bir masklar ve yerine geçmeler oyunu olarak açıklar ve nihai noktada onları "yanlış bilinç"le sınırlarken, diğeri oluşturucu/inşa edici şeyler olarak açık-

lar. Bir an kültürel olarak yaratılmış semboller alanından ödünç aldığımız bir örnek üzerinde duralım ve bu örneği iki tip semboller hermenoytiğinin — ortaya çıkacak figürlerin keşfine yönelen hermenoytik (yani bilinç hermenoytiği) ile önde gelen/önceleyen formların keşfine yönelen hermenoytiğinin (yani bilinçdışı hermenoytiği) — diyalektik karşıtlığının ana hatlarını çizme girişiminde kullanalım.

Sophocles'in/Sofokles'in *Oedipus Rex*'i (*Kral Ödip*, ç.) bu iki hermenoytik tipinin etkileşimini kavrama fırsatı sunar. Bu trajediyi nasıl anlayabiliriz? İki şekilde anlayabiliriz: ilkin Freud'un *Rüyaların Yorumu* [*l'Interprétation des rêves; The Interpretation of Dreams*]'nda yaptığı gibi bir ilk kompleks istikametinde — Oedipus kompleksi adını alacak olan komplekse — geri giderek ve Oedipus kompleksiyle ortak herhangi bir şeye sahip olmayan bir problematik istikametinde sentezle ileri giderek. Freud'a göre, oyunun seyirciye bırakılması/ertelenmesi kader ile özgürlük arasındaki çatışmadan doğmaz — bu klasik estetiğin yorumudur — kendi kaderimiz olarak düşündüğümüzü farketmediğimiz *bu özel kaderin* tabiatından doğar. "Yalnızca onun kaderi kaderimiz olabileceği için bizi heyecana sürükler — bizden önce kendisini bulacak bedduayı hepimize yönelttiği için" (*a.g.e*, s. 239)[7] der Freud ve şöyle devam eder: "Kral Oedipus'un bize gösterdiği şey ... yalnızca kendi çocukluk arzularının gerçekleşmesidir"(s. 239; s. 261). Merhamet ve dehşete düşme hissimiz — ünlü trajik *phobos* — yalnızca dürtülerimizin bu tezahüründen önce baskı altına alınışımızın şiddetinin ifadesidir.

Bu okuma mümkün, aydınlatıcı ve gereklidir, fakat mümkün bir ikinci okuma daha vardır; *fiilen gerçekleşen* ensest/aile içi zina ve baba katliyle hakikatin trajedisiyle igili olduğu kadar ilgisi olmayan bir okuma. Bu okuma Oedipus'ün Sphinx'le/Sfenks'le ilişkisiyle değil, Oedipus'ün görücüyle/kahinle ilişkisiyle ilgilenir. Bu ikinci ilişkinin psikanalitik ilişkinin kendisi olduğu itirazında bulunulacaktır. Freud'un kendisi şunu söylememiş midir:

---

[7] *The Interpritation of Dreams*, *SE*, IV, 261.

> Oyunun icrası kurnazca sonraya bırakma/erteleme ve heyecanı yükseltme — psikanalizin faaliyetiyle ilişkilendirilebilecek bir süreç — yoluyla ifşa süreci olması dışında hiçbirşeydir — aslında bu oyunda Oedipus Laius'un katili ve ayrıca katledilen adamın ve Jacosta'nın oğludur (s. 239; *a.g.e., ss. 261-62).*

Fakat bu noktada durmamalıyız. Sphocles'in yaratısı Oedipus kompleksine, id'i tatmin edecek kurgusal bir uzlaşmanın gerçekleştirilmesi süreciyle ve süperego'yu tatmin edecek bir örnek cezalandırma süreciyle yeniden hayat veren bir makina değildir. Trajik şairi gerçekleştiren şeyin tekrarı ve hatırlanması bir ikinci problematik daha yaratır: kendinin-bilincinin trajedisi.

Colonus'taki Oedipus'e dikkat çeken bir ikinci-dereceden drama, Oedipus'ün kendisi bir ikinci ve özellikle de yetişkin suçunu, yani kendi adaletinin suçunu üstlenirken birinci düzeyden bir dramayla içiçe geçer. Trajedinin başında nedeni bilinmeyen bir kirlilik taşıyıcısını lanetlerken aynı zamanda o bireyle birlikte kendisini de lanetlediğini görmezden gelir. Sonuçta ortaya çıkan şey, kendisinin masum olduğunu varsayan bu küstah bilincin yıkımı istikaetinde bir ilerlemedir sadece. Böylece, Oedipus'un kibri acılarla yokedilmiş olmalıdır. Bu ikinci dereceden drama bir anlamda asıl trajedinin parçası olmaya devam eder; çünkü, suçlunun cezalandırılması suçu kısmen tamamlar; ancak suç ve ceza süreci kendisi de trajedi *olan* bir ikinci drama geliştirir. Oedipus'ün suç arayışını harekete geçiren hakikat arzusu masum değildir. Oedipus'ün arzusu *kralın* ihtişamına ait bir arzudur. Bu kendisini hakikatin etkisinde kalmamış gören bir adamın ve Prometheus'un kibridir. Arzusu cehalet arzusudur. Hakikatin gücünü Tirésias temsil eder yalnızca. Oedipus ancak hakikatin *hybris*'i* olabilir ve bu *hybris* aslında kendi lanetlenmişliğinin elçisidir. Bu *hybris*'in suçu Oedipus'un feveranında, Tirésias'a öfkesinde dile gelir. Bu cinsel bir suç değil, cehaletin patlayışıdır. İtiraf edildiği gibi, Oedipus'ün öfkesi kendisini, mücrimi olmadığı asıl/ilk suçtan kurtarma girişiminde dile gelir. Fakat

---

* *hybris:* kendine güven, kibir, kendini beğenme, gurur, küstahlık, haddini bilmezlik ç.

hakikat dramının içindeki özel suç "kâhin" figürünün temsil ettiği bir özel örtüsünün kaldırılmasına ihtiyaç duyar. Bu yüzden hakikatin kaynağı Oedipus değil Tirésias'tır. Oedipus sadece *kraldır* ve trajedinin ensest ve yakınını öldürme suçu işleyen Oedipus'ün değil Oedipus *Rex*'in/*Kral* Oedipus'ün trajedisi olmasının nedeni budur. Bu açıdan Oedipus insanın büyüklüğünü temsil eder. Kibrini bir bakıma mükemmel görüş sahibi bir şahsiyet ifşa etmelidir. Bu figür — Elizabethci trajedideki ahmak figürünün akrabasıdır — kendi başına trajik değildir, komedinin trajedinin ortasında devreye girişini dile getirir. Bu kâhin figürünü Sophocles'in kendisi "hakikatin iktidarı/gücü" diye adlandırır; Oedipus'ün nihai noktada acı çekerek kazanabileceği bir güç. Oedipus'ün öfkesi ile hakikatin iktidarı arasındaki ilişki gerçek Oedipus trajedisinin çekirdeğidir ve sembolü cinsiyet/seks değil Apollo olan ışık problemini ifade eder. Oedipus'a kendisini bilme çağırısında bulunan ve Sokrates'i kendisini ve diğer insanları eleştirmeye ve eleştirilmemiş hayatın yaşanmaya değer hayat olamayacağını söylemeye sevkedenin de aynı Apollon olduğunu söyleyebiliriz. Eğer bu böyle ise, Oedipus'ün kendisini cezalandırması aynı zamanda birbiriyle içiçe geçmiş heriki dramaya da aittir. Oedipus'ün gözlerini oyma eylemi kendi kendini-cezalandırmanın, kendine-zulmün en iyi örneği ve en aşırı mazoşistik davranış noktasıdır. Bir anlamda bu doğrudur ve koro bunu böyle yorumlamakta tereddüt etmez. Daha sonra yaşlı Oedipus bile bu yeni şiddetin son suçu olarak pişmanlığını duyacaktır. Fakat hakikatin trajedisi hem seksüel trajediye ait hem de buna rağmen ona ait değilse, aynı şekilde Oedipus'ün kendisini cezalandırması da iki yönlüdür. O da eşit ölçüde kendi kendininbilgisinin dramasına aittir ve anlamını Oedipus ile Tirésias arasındaki ilişkiden alır. Tirésias kâhindir, fakat kör bir kâhindir. Oedipus gözleriyle görür, fakat onun da anlama yetisi kördür. Gözlerini kaybettiğinde vizyon kazanır. Mazoşistik davranış olarak kendini cezalandırma anlamın, anlamanın ve iradenin karartılmasıdır. "Hep efendi olmak istemeyi bırak," diye bağırır Créon, "çünkü, daha önceki zaferlerinin getirdiği şeyler fayda getirmedi sana." Dışardan gelen kader içselleştirilir, lanetlenen adam Tirésias gibi, kör bir görücüye/kâhine dönüşür. Hakikatin cehennemi vizyonun lütfudur. Trajedinin nihai anlamı budur, fakat *Oedipus Rex*'in/*Kral Oedi-*

pus'un içinde henüz ortaya çıkmış değildir. Oedipus yalnızca doğuşunun anlamını değil, aynı zamanda öfkesinin ve kendisini-cezalandırmasının anlamını da bütünüyle içselleştirinceye kadar gözle kalacaktır. Fakat bu sırada o ölümün bile ötesine geçecektir; çünkü ölümün hayatın laneti ve kirli bir varoluş için en büyük tehdit olarak kalması gerekir.

Demek oluyor ki aslında iki tip hermenoytik vardır. İlki arkaik sembollerin yeniden canlandırılmasına yönelir, diğeri hepsi son aşamada absorbe edilmiş yeni sembollerin ve yeni figürlerin — *Geist'ın Fenomenolojisi* [*Phénoménologie de l'esprit; Phenomenology of Spirit*]'deki gibi artık onlar figür değil, bilgidir — doğuşuna yönelir. Bize ikinci tipin kesintili bir metindeki boşlukları doldurmaktan; ilkinin tahrip edilmiş metinleri yeniden tesis etmekten çok arkaik semboller temelinde yeni düşünceler şekillendirmekten ibaret olduğu söylenmiştir. Bu yüzden, hermenoytik yöntemlerdeki bu düalite sembolleriin kendilerinde yeralan mütekabil bir düaliteyi günışığına çıkarır. Bir anlamda, tek bir sembolün iki vektörü vardır. Sembol bir taraftan çocukluğumuzun (terimin geçici ve geçici olmayan bütün anlamlarında) *tekrarıdır*; diğer taraftan ergin hayatımızı *keşfeder*. Hamlet'in söylediği gibi, "Ah benim kâhin (prophetic) ruhum!" Bu ikinci formunda sembol en köklü imkânlarımızın dolaysız söylemidir ve bu imkânlara bağlı olarak geleceğe dönüktür. Kültür, bu epigenesisten ya da insanın yetişkin hale gelme "imajlarının" ortogenesisinden (*orthogenése; orthogenesis*) başka birşey değildir. "Eserlerin," "abidelerin" ve kültürel "kurumların" yaratılması, regresif/geriye dönük analizin ortaya çıkardığı insani sembolleştirme gücünün yansıttığı birşey değildir. O bir *Bildung*'un doğuşudur. Ben bilincinin alamet-i farikası olan bu sembolik doğuşları göstermenin yollarından biri olarak onların sadece "yansıtıcı" fonksiyonlarından değil, "oluşturucu/inşa edici" fonksiyonları — semboller dile getirdikeri şeyi güçlendirirler — denilen fonksiyonlarından da sözedeceğim. Onlar bu yüzden *paideia* [eğitim], *eruditio* ya da *Bildung*'durlar. Onlar, kapattıkları şeylere *açıktırlar*. İşte bu anlamdadır ki kültür ya da *Bildung* rüya değildir. Rüyalar kılığını değiştirerek gizler, oysa kültürün faaliyeti peçesini kaldırır ve ifşa eder.

İki hermenoytiğin ve iki sembolize etme tarzının bu diyalekti-

ğinin hedeflediğimiz bilinç ile bilinçdışı arasındaki diyalektik üzerindeki etkisi nedir? Bu ikisi arasındaki karşıtlık perspektifi dahilinde kaldığımız sürece, bilinç ile bilinçdışı iki birbirine ters yoruma, yani ileriye ve geriye doğru yoruma karşılık gelecektir. Bilincin tarih, oysa bilinçdışının kader olduğunu söyleyebiliriz. Zaten hep orada olan ve tekrarlanan çocukluğun arkabahçedeki kaderidir; aynı temaların sarmalın farklı eğrileri boyunca tekrarlanan kaderi. Buna rağmen, insanın çocukluğunu terketme ve tekrar sürecini, eskatoloji vasıtasıyla kendisinden ileriye doğru hareketle arkabahçe formlarına karşıt bir tarih oluşturarak yıkma sorumluluğu vardır. Bilinçdışı genesisin kaynağıdır; oysa bilinç zamanın sonu ya da kıyamettir. Fakat soyut bir karşıtlık içinde kalırız. Bu yüzden, karşıt arkabahçe figürleri sistemi ile daima önceden mevcut bir sembolizme atıfta bulunan figürler sisteminin, karşıt da olsalar, *aynı* olduklarını kavrayabiliriz. Bu anlaşılması kolay bir şey değildir ve ben kendim bunu çok büyük zorluklarla yapabiliyorum. Fakat en azından, geldiğimiz noktada, bilinçdışının insanın en derin, en alttaki, en karanlık parçasını açıkladığını deklare etmeye yönelik çok güçlü bir istek duyduğumuzu söyleyebiliriz; bilinçdışı Gecenin/Karanlığın Tutkusudur; oysa bilinç insanın daha yüksek, daha üstün, günışığındaki parçasıdır; bilinç Gündüzün Yasası'dır. Bu yüzden tehlike, bilinç ile bilinçdışını belirsizce birbirlerini tamamlayacakları kolay bir eklektisizmde uzlaştırmakta yatar. Bu tür bir uzlaştırma diyalektiğin karikatürüdür; fakat hermenoytiğin bu iki tipinin, yani Gündüz'ün/Aydınlığın ve Gece'nin/Karanlığın hermenoytiğinin aynı hermenoytik olduklarını anlamadıkça yakamızı bu karikatürden kurtaramayız. Basitçe Hegel'i Freud'a ekleyemeyiz ve insanın bir yarısını birine, diğer yarısını öbürüne veremeyiz. Nasıl isan hakkındaki herşeyin eşit ölçüde fizyolojik ve sosyolojik olduğunu söylememiz gerekiyorsa, aynı şekilde bahis konusu iki okumanın da aynı alanı tam anlamıyla kuşattıklarını da söylememiz gerekir. Bir Hegelci için herşey spiritüel bir figürler serisi içinde yer alır; Hegel'in *Geist*'ın herbirimizin bilinç olarak içselleştirdiği söylemi dediği şey dahil. Keza bir Freudcu için, Efendi-Köle diyalektiği dahil herşeyin temel sembollerin aşırı ölçüde belirleyicilikleri dahilinde yeraldığını da kabul ediyorum. Analist ile hasta arasındaki ilişki bu diyalektiğin mükemmel bir realizasyonudur ve tedavi karşılıklılık

içermeyen ve eşitsiz bir durumda temellenen kabul görme mücadelesi olarak yorumlanabilir. Analizde "olmaktan" ve "sahip olmaktan" sözedilebilir mi? Elbette: fallusa sahip olma ya da olmama — aslında onu sahip olmadığını kabul ederek kaybetme — yegane sahip olma vb. modelidir. Bu anlamda Hegel'in ve Freud'un emperyalizmleri tam ve uzlaşmadan yoksundur. Bunun en iyi delili biri hakkında söylenebilecek herşeyin aynı zamanda diğeri hakkında da söylenebilmesidir. Hem *Geist'ın Fenomenolojisi* hem de analitik anamnesis/hatırlatma ana/dolaysız olana dönüşle sona eriyor değil midir? Tersi durumda, psikanalizin arkaik olana regresyonu/geri gitmesi geleceğe yürüyüş değil midir? Terapatik durum kendi içinde bir özgürlük kehaneti/vaadi değil midir? Freudcunun daima *Oedipus Rex*'in psikolojik terimler dışında yorumunun hermenoytikçinin kendisine-tebliği ettiği analizin [kendisine] direnişi dışında birşeyi dile getirmediğini söyleyebilmesinin nedeni budur. Bu yüzden tarih olarak bilinç ile kader olarak bilinçdışı arasındaki tam karşıtlığa nüfuz etmeliyiz; eğer bu karşıtlığı aşma ve birbirine karşıt bu iki sistematiğin — biri bilincin sentezi, diğeri bilinçdışının analizi — aynılığını/özdeşliğini anlama hakkı elde etmek istiyorsak elbette. Fakat onların ne karşıtlıkları ne de aynılıkları bize eklektisizme başvuru hakkı verir. Üç birim bilinçdışı, iki kaşık bilinçöncesi ve bir tutam bilinç kesinlikle yemek tarifemiz olamaz. Eklektisizm her durumda diyalektiğin düşmanıdır.

Katettiğimiz yola bakalım. Bilinç fenomenolojisinin başarısızlığından yola çıktık ve dolaysız bilincin kesinlik taşıdığını öne sürdük, hakikat olduğunu değil. Refleksiyonun işaret etiği refleksiyona tâbi tutulmamış alan bilinçdışı değildir. Bu başarısızlık bizi önce bir bilinçdışı realizmini sorgulamaya götürdü; bu bilinçdışını düşünmemizi engelleyen şeyin "iyi-temellendirilmiş" ve tranzandantal idalizmle bağlantılı bir realizm olduğunu ortaya koydu. Sonra bu bilinçdışı realizmini aşmaya zorladı; bu aşma işlemini şuna göre yaptık: bilinç Freudcu topoğrafideki tek "alan" değildir. Daha sonra, bilinçdışını bilinç yoluyla ve bilince karşıt bir şey olarak ve aksi durumda negatif büyüklüklerin [*grandeurs négatives; negative magnitudes*] Kantçı karşıtlığına göre anlama girişiminde bulunduk. Bu aşamada çok oyalandık. Girişimimizi sürdürmek için, bizi hem pre-Freudcu hem de pre-Husserlci konuma geri götürecek bilinç psiko-

lojisini bütünüyle reddettik. Bize daha çok terimin Hegelci anlamında *geist*'ın fenomenolojisi rehberlik etti. Kendisine göre bilincin "öteki" olduğu "bilinç" bir içeriğin kendi kendini mevcut kılması ya da kendi kendisine kıymet biçmesi değil, *geist'ın figürlerinin güzergahını tekrar katetme yetisidir*. Bu figürlerin doğdukları semboller yoluyla hermenoytiği, bize regresif/geriye yönelik hermenoytiğin — anlamı yeri geldiğinde *kendi ötekisini geist*'ın fenomenolojisinin progresif/geleceğe yönelik hermenoytiğinde ifşa olan hermenoytiğin — gerçek partneri olarak görünüyor. Artık bilinçdışının ötekisinin ötekisi, *geist*'ın gelecekteki totalitesine yönelen her progresif tarihe zıt kader olarak keşfediyoruz. Nihayet, bu iki hermenoytik arasındaki temel aynılık/özdeşlik — *geist* fenomenolojisinin ve bilinçdışı arkeolojisinin insanın yarısından değil, tümünden sözettiğini söylememize yolaçan özdeşlik — sorununu cevapsız bıraktık.

Eğer bütün bunlar doğru ise, sonlu/sınırlı bilinç belki de sınırlı ve temel figürleri dahilinde düşünülen *geist* ile anahtar anlamlarıyla kavranan bilinçdışı arasındaki özdeşliği yaşatmanın geçici bir kadere açık yolundan başka bir şey değildir. *Geist*'ın figürlerinin ileriye hareketi ile bilinçdışının anahtar anlamlarının geriye hareketi arasındaki bu özdeşliği anlarsak Freud'un şu sözünü de anlarız: *Wo es war, soll ich werden — "Id" nerede ise, "ego"da ordadır.*

Psikanaliz ve Çağdaş Kültürün Akışı

Psikanalizin çağdaş kültürün akışı içindeki yeriyle ilgili olduğu kadarıyla önemli sorunlardan biri, yaklaşımımızla sınırlı olmamızı ve ancak yine de merkezi şeyi ortaya koymaya çalışmamızı gerektirir. Eğer tartışmaya ve doğrulamaya imkân sağlaması gerekiyorsa, açıklamamız sınırlı, fakat psikanalizin bizim için temsil ettiği kültür fenomenin kapsamına ilişkin bir fikir vermesi gerekiyorsa ifşa edici olmalıdır. Freud'un kültür *hakkındaki* metinlerinin bir yeniden okunuşu böyle bir yaklaşımı verebilir ve aslında bu denemeler psikanalizin kendisini tâli ya da dolaylı nedenlerle kültürle ilişkilendirmemesini açıkça dile getirirler. Yalnızca insani varoluşun döküntülerine ve insanın karanlık yanına ilişkin bir açıklama olmak şöyle dursun bu, psikanalizin analist ile hastası arasındaki terapatik ilişkinin sınırlı çerçevesini kırarak bir kültür hermenoytiği düzeyine yükseldiği zamanki asıl niyetlerini gösterir. Ispatımızın/doğrulamamızın bu ilk parçasının nihai noktada tesbit edeceğimiz şu argüman için temel bir önemi vardır: psikanaliz çağdaş kültürel akışta bir kültür hermenoytiği olarak eylemde bulunarak rolünü yerine getiriyor. Başka bir söyleyişle, bir kültür değişmesinin alamet-i farikasıdır; çünkü, insan yorumu temelde ve doğrudan doğruya bir bütün olarak kültürle bağlantılıdır. Psika-

naliz yorumu bir kültür momentine dönüştürür; dünyayı yorumlayarak değiştirir.

Bu yüzden ilkin, psikanalizin bir *bütün* olarak kültürün yorumu olduğunu ıspatlamalıyız. Onun eksiksiz bir açıklama olduğunu söylemiyoruz; kaldı ki psikanalizin görüş noktasının sınırlı ve hatta henüz kültürün diğer farklı fenomenleri arasındaki uygun yerini bulamadığını söyleyeceğiz — bu psikanilizin anlamının askıda kaldığını ve yerinin belirlenmediğini ima ediyor. Ancak bu yorum bir totalite olarak kavramaya çalıştığı nesnesi, yani insan açısından sınırlı değildir. O yalnızca görüş noktasıyla sınırlıdır; anlamamız ve yerini belirlememiz gereken şey de görüş açısıdır. Spinoza'nın ilahi niteliklerden "bir tür sonsuz/sınırsız şeyler" olarak sözettiğinde yaptığı gibi ben de psikanalizin bir tür total yorum olduğunu ve bu bakımdan kendisinin kültürümüzde bir olay olduğunu bile söyleyebilirim.

Şimdiyse, giderek bireysel psikolojiden sosyal psikolojiye ve arkasından sanata, ahlaka ve dine doğru genişleyen bir psikiyatri branşı olarak düşündüğümüzde sözünü ettiğimiz görüş noktasının bu birliğini psikiyatri açısından kaybederiz. Freud'un hayatında kültür hakkıdaki büyük metinlerinin ortaya çıkmaya başladığı dönem son dönemiydi elbette. *Bir İllüzyonun Geleceği* [*l'Avenir d'une illusioni; The Future of an Illusion*] 1927 yılında, *Uygarlık ve Tatminsizlikleri* [*Malaise dans la civilisation; Civilisation and Its Discontents*] 1930 tarihinde *Musa ve Monoteizm* [*Moïse et Monothéisme;Moses and Monotheism*] 1937-39 döneminde yazılmıştır. Fakat bunlar bireysel psikolojiden kültür sosyolojisine gecikmiş bir genişlemeyi temsil etmezler. 1908'de Freud "Yaratıcı Yazarlar ve Düş Kurma" [*la Création littéraire et le Rêve éveillé/*; Creative Writers and Daydreaming]'yı yazdı. "Jansen'ın *Gradiva*'sındaki Kuruntular ve Rüyalar" [*Délire et Rêves dans la "Gradiva" de Jensen;* "Delusions and Dreams in Jansen's *Gradiva*] 1907, *Leonardo da Vinci ve Çocukluğundan Bir Hatıra* [*Un souvenir d'enfance de Léonarde de Vinci; Leonardo da Vinci and a Memory of His Child*] 1910'da, *Totem ve Tabu* [*Totem et Tabou; Totem and Taboo*]1913'te yayınlandı. "Savaş ve Ölüm Zamanları Düşünceleri" [*Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort;* "Thoughts for the Times on War and Death"] 1915, "Esrarengiz" [*l'Inquiétante Etrangeté;*

"Uncanny"] 1919, "*Dichtung und Wahrheit*'den Bir Çocukluk Hatırası" [*Un souvenir d'enfance dans Fiction et Réalité de Gœthe;* "A Childhood Recollection from *Dichtung und Wahrheit*"] 1917, "Michelangelo'ın Musası" [*le Moïse de Michel-Ange;* "The Moses of Michelangelo"] 1914, *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* [*Psychologie collective et Analyse du Moi; Group Psychology and the Analysis of the Ego*] 1921, "Bir Onyedinci Yüzyıl Demonolojik Nevrozu" [*Une névrose démoniaque au XVII. Siècl;* "A Seventeenth-Century Domonological Neurosis"] 1923, ve "Dostoyevsky ve Baba Katli" [*Dostoeïvski et le Parricide;* "Dostoyevsky and Parricide"] 1928'de yazılmıştır. Estetik, sosyoloji, etik ve din alanlarına büyük "yayılmalar" bu yüzden *Haz İlkesinin Ötesi* [*Au-delà du principe du plaisir; Beyond the Pleasure Principle*], *Ego ve Id* [*le Moi et la Ça; The Ego and the Id*] ve çok daha önemlisi *Metapsikoloji Yazıları* [*Métapsychologie; Papers on Metahyschology*] gibi önemli metinlerle yaşıttırlar. Psikanalizin, diğer disiplinlere ait metodolojilerle doğrulansalar bile, geleneksel ayırımları yıktığı doğrudur. O bu farklı alanlara topoğrafik, ekonomik ve genetik "modelleri" içeren tek bir görüş noktasını (bilinçdışı) uygular. Bu üniter görüş açısı psikanalitik yorumu hem evrensel hem de sınırlı kılan şeydir. Psikoanalitik evrenseldir, çünkü meşru şekilde bir bütün olarak insanlığa uygulanabilir; sınırlıdır, çünkü, modelinin ve modellerinin geçerlilik alanı dışına teşmil edilemez. Sözün gelişi Freud, psikolojik alan ile sosyolojik alan arasındaki ayırıma hep karşı çıkmış ve birey ile grup arasında temel bir analoji/benzerlik bulunduğunu öne sürmüştür; bu onun hiçbir zaman psişik olanın "varlığı" ya da kolektif olanın/grubun "varlığı" hakkında spekülasyon yaparak ısbatlamaya çalışmadığı bir analojidir. O sadece aynı topografik-ekonomik ve genetik modelleri bütün durumlara uygulamak suretiyle kendi haline bıraktı. Fakat Freud asla mükemmel açıklamalar yapma iddisında olmadı. O açıklamayı yalnızca içgüdülerin kaynakları ve ekonomisi yoluyla en ekstrem/uç noktalarına taşıdı. Bu rezervasyonlar stilistik kaçamaklar değildir; açıklamasının kendisine bir görüş — insani fenomenlerin tümünü içine alan ancak onları tek bir bakış açısıyla sınırlayan bir görüş — kazandırdığının farkında bir araştırmacının kanaatini dile getiriyorlar.

I. Kültürün Hermenoytiği

Freud'un kültür hakkındaki düşüncesinin tümüyle tarihsel bir incelemesi *Rüyaların Yorumu* ile başlamalıdır; çünkü Freud'un Sophocles'in *Oedipus Rex*'i/*Kral Oedipus*'ü ve Shakespeare'in *Hamlet*'ini yorumuyla edebi yaratının, mitlerin, rüya çarpıtmasının birliğini ilk ve son kez ortaya koyduğu yer burasıdır. Bu tohum daha sonraki gelişmelerin tümünü içinde taşır. "Yaratıcı Yazarlar ve Gündüzdüşü kurma" başlıklı metninde Freud gece rüyasından oyuna, sonra mizaha, fanteziye, gündüzdüşüne ve nihayet folklore, destanlara ve gerçek sanat eserlerine pek algılanamaz geçişlerin bizi, yaratıcılığın aynı dinamizden doğduğundan ve daha önce rüyaların yorumu ve nevroz teorisi için geliştirdiği uzlaştırıcı ve ikame edici tatmin fenomeniyle aynı ekonomik yapıyı içerdiğinden kuşku duymaya sevkeden temel argümanını dile getirir. Fakat bu denemesinde daha ileri gidemez; çünkü, ona estetik hazzı bir bütün olarak kültürün dinamiklerine konuşlandırma imkânı verecek bir psişik aygıtın çeşitli failleri *topoğrafisine* ve kateksis ve bir antikateksis *ekonomisine* ilişkin açık bir görüşten yoksundur. Bu nedenle o, bu kısa makalenin sınırları dahilinde, tarihsel değil daha çok sistematik bir yoruma yönelir ve doğrudan doğruya sentetik bir kültür tanımı sağlayan metinlere gider. Bu merkezi problematikten hareketle, genel bir "illüzyon" teorisi geliştirilebilir ve Freud'un daha önceki estetik yazıları — kültür fenomeninin bu özel alanının kavranamaması ölçüsünde anlamı askıda kalan estetik yazıları — için bir yer bulunabilir. Estetik "baştan çıkarma" ile dini "illüzyon," kendisi de kültürün görevlerininden biri durumundaki telafi etme süreci [*compensation*] araştırmasının karşıt kutupları olarak birarada ele alınmalıdır.

Aynı şey Freud'un *Totem ve Tabu* — Freud bu metninde psikanaliz vasıtasıyla erken yirminci yüzyıl etnografisinin dinin totemik kökleri ve etik buyruklarımızın arkaik tabulardaki kaynakları konusunda ulaştığı sonuçları yorumlar — gibi zengin içerikli yazıları için de geçerlidir. Bu *genetik* incelemeler aynı zamanda daha geniş bir topoğrafik-etnoğrafik çerçeve dahilinde incelemeler olarak da görülebilir. Aynı şekilde, *Bir İllüzyonun Geleceği* ile *Musa ve Monoteizm*'de Freud'un kendisi bu tür bir açıklamanın yalnızca kısmi bir feno-

menle, yani din olarak dinle değil, dinin arkaik formuyla alakalı olduğunu gösterir. Freud'un eserlerinin tarihsel olmaktan çok sistematik bir yeniden okunuşunun anahtarı kısmi ve "genetik" yorumların topoğrafik-ekonomik yoruma tâbi kılınmasında ikamet eder; çünkü yalnızca bu perspektif birliğini sağlayabilir. Hazırlık niteliğindeki bu ön tesbit birinci tesbitimizi doğrular. Genetik açıklamayı topoğrafik-etnoğrafik açıklamada demirleyen şey, illüzyon teorisidir; çünkü arkaik olanın tekrarını "baskı altına alınmış olanın dönüşü" olarak burada buluruz. Eğer durum buysa — bu durum yalnızca pratikte doğrulanabilir — aşağıdaki sistematik sıralama zorunludur. Bütünden parçalara, kültürün ekonomik fonksiyonundan dini "illüzyonun" ve estetik "baştan çıkarmanın" tikel fonksiyonlarına — ve ekonomik açıklamadan genetik açıkamaya — doğru/inerek hareket etmemiz gerekir.

1. Kültür Fenomeninin "Ekonomik" Modeli

Fakat kültür denilen şey nedir? Onu ilkin Freud'un uygarlık/medeniyet ile kültürü birbirinden ayırmadığını söyleyerek negatif şekilde tanımlayabiliriz. Artık sözü edilen klasikleşmiş ayırımın bu reddinin kendisi çok aydınlatıcıdır. Doğanın güçlerine faydacı egemen olma girişimi (uygarlık/medeniyet) ile değerleri tarafsız, idealist gerçekleştirme görevi birbirinden ayrılamaz. Psikanalizin bakış açısı dışında bir bakış açısından farklı bir anlama sahip olabilen bu ayırım kültürü, libidinal kateksis ile antikateksis arasındaki denge bağı görüş noktasından ele almaya karar verdiğimizde hiçbir şeydir.

Bu ekonomik yorum Freud'un kültür hakkındaki refleksiyonlarının tümüne hakimdir.

Bu görüş noktasından hareketle ele almamaz gereken ilk fenomen, *içgüdüden feragatle* [*renoncement pulsionnel; instinctual renunciation*] sonuçlandığı için baskı fenomenidir. *Bir İllüzyonun Geleceği*'ni açan fenomen budur. Freud'un işaret ettiği üzere kültür insanın en kadim arzularının — aile içi zina/ensest, kanibalizm/cannibalism/yamyamlık ve adam öldürme/cinayet — yasaklanmasıyla başlar. Fakat yine de kültürün tümünü baskı oluşturmaz. Freud'un

geleceğini tahmin ettiği illüzyon, yasaklamanın sadece dış kabuğunu oluşturan daha kuşatıcı bir görevi içerir. Freud bu problemin çekirdeğine şu üç soruyu yönelterek ulaşır: İnsanlara yüklenen içgüdüden vazgeçişler/fedakarlıklar ne ölçüde *azaltılabilir?* İnsanlar kaçınılmaz kalan bu vazgeçişlerle nasıl uzlaştırılabilir? Ayrıca bireylere bu vazgeçişleri karşılayacak tatmin edici *telafiler* nasıl sunulabilir? İnsanın ilk bakışta inanabileceği üzere, bu sorular kültür yazarınca formüle edilmiş sorular değildir; onlar kültürü bizatihi oluşturan şeylerdir. Yasak ile içgüdü arasındaki çatışmada bahis konusu olan şey şu üç problematiktir: içgüdüden vazgeçişlerin yükünün azaltılması, kaçınılmaz olan şeyle uzlaşma ve vazgeçişlerin telafisi.

Eğer ekonomik yorumla alakalı değillerse, bu sorular neyle alakalıdır? Bu soruyla yalnızca Freud'un sanat, ahlak ve din hakkındaki denemelerini birbirine bağlamakla kalmayan, aynı zamanda "bireysel" psikoloji ile "grup" psikolojisini de birbirine bağlayan ve herikisini "metapsikoloji"de demirleyen tek bir bakışaçısının kavranışına ulaşırız.

Kültürün bu ekonomik yorumunun kendisi iki adımda ayrıntılarıyla işlenir ve *Uygarlık ve Tatminsizlikleri* bu iki momentin nasıl etkileşim halinde olduklarını açıkça gösterir: ilkin ölüm içgüdüsüne başvurulmaksızın söylenebilecek şeyler gelir, sonra bu içgüdünün müdahelesi olmaksızın söylenebilecek herşey. Sözkonusu deneme onu kültürel bakımdan trajik olana yönelten dönemece gelinceye kadar ihtiyatla geliştirilmiştir. Kültürün ekonomisi genel "erotik" denilebilecek şeyle örtüşüyor görünüyor: bireyin yöneldiği amaçlarla kültüre hayat veren amaçlar aynı Eros'un bazan birbirine uyumlu, bazan birbirinden farklı formları olarak sahneye çıkar:

> Uygarlık süreci hayati işleyişi Eros tesis ettiği, Ananké'nin — gerçekliğin icaplarının — harekete geçirdiği bir görevin etkisi altında gerçekleşen modifikasyondur; ve ... bu görev ayrı bireyleri libidinal bağlarla birbirine bağlı bir komünitede birleştirme görevidir (*a.g.e.*, ss. 73-74)[1]

[1] *Civilization and Its Discontents*, *SE*, XXI, 134.

Bu yüzden grubu birarada tutan iç bağlardan sorumlu olan ve bireyi haz arayışına ve acıdan — dünyanın, bedeninin ve diğer insanların verdiği üç boyutlu acıdan — kaçışa sürükleyen aynı "erotik"tir. Kültürün gelişimi de bireyin çocukluktan erginliğe gelişimi gibi Eros ile Anenke'nin, aşkın ve işin meyvesidir. Şunu da söylememiz gerekir: işten çok aşkın meyvesidir; çünkü, doğanın sömürülmesi için işte birleşmenin gerekliliği bireyleri tek bir sosyal yapıda birleştiren libidinal bağların yanında tâli bir zorunluluktur. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, bireyin mutluluk arayışını hareket geçiren Eros'la insaları daha büyük gruplarda birleştirmeye çalışan aynı Eros'tur. Fakat bu durumda şöyle bir paradoks ortaya çıkar: doğaya karşı örgütlü bir mücadele olarak kültür insana daha önce tanrılara bahşedilmiş bir güç verir, ancak tanrılara benzerliği onu tatminsiz bırakır — uygarlığın tatminsizliği. Neden? Bu genel "erotik" temelinde, yalnızca birey ile toplum arasındaki bazı gerilimleri açıklayabiliriz; kültürün trajedisini yaratan ciddi çatışmaları değil. Sözün gelişi, aile bağlarının daha geniş gruplar istikametinde genişlemeye direnmesini kolayca açıklayabiliriz. Her gence, bir gruptan diğerine geçiş zorunlu olarak daha eski ve daha sıkı bağlarından kopuş olarak görünür. Keza kadın cinselliğine özgü bir şeyin özel seksüaliteden sosyal bağların libidinal enerjilerine transferine direnişini de anlayabiliriz. Fakat çatışma durumları istikametinde radikal çelişkilerle karşı karşıya kalmaksızın daha da ileri gidebiliriz. Kültürün bütün seksüel hazlara vazgeçişler/fedakarlıklar yüklediğini biliyoruz — aile içi zina yasağı, çocuk seksüalitesine sansür, seksüelliğin meşruiyetin ve monogaminin dar patikalarıyla katı bir düzene sokulması, doğurma mecburiyeti yükümlülüğü vb. Fakat bu fedakârlıklar ne kadar acı verici olursa olsun ve bu çatışmalar ne kadar kaçınılmaz olursa olsun, hakiki bir antogonizm oluşturma noktasına varmazlar. En fazla şunu söyleyebiliriz: ilkin, libido ataletinin verdiği bütün güçle kültürün empoze ettiği daha önceki pozisyonlarını terketme görevine direnir; ikinci olarak, toplumun libidinal bağları onu körelmeyle tehdit noktasına ulaşıncaya kadar seksüaliteden boşalan enerjiyle beslenir. Ancak bütün bunlar bireysel libido ile sosyal bağ arasında bir ateşkes ya da uzlaşma türü bile tasavvur edebileceğimiz ölçüde "trajik olmaktan uzaktır."

Bu yüzden şu soru tekrar gündeme girer: insan neden mutlu olmayı başaramamaktadır ve neden kültürel bir varlık olarak tatminsizdir/doyumsuzdur?

Burası Freud'un analizinin dönüm noktasıdır. İşte buradadır ki insan saçma bir buyrukla (Komşunu kendin gibi sev) ve imkânsız bir koşul (Düşmanlarını sev) ve sevgiyi saçıp savuran, kötülere cesaret veren, sevgiyi ihtiyatsız şekilde kullananları aldatan tehlikeli bir emirle karşılaşır. Fakat *bu buyruğun saçmalığının* arkasındaki gizli hakikat her erotik açıklamanın sınırlarından sıvışarak kaçan bir içgüdünün saçmalığıdır:

> Bütün bunların gerisindeki hakikat unsuru — insanların kolayca inkâr etmeye kazır oldukları unsur — insanların sevilmek isteyen, saldırıya uğradıklarında kendilerini pek savunamayan yumuşak huylu yaratıklar olmamalarıdır; tam tersine insanlar doğuştan içgüdüsel yetenekleri arasındaki güçlü saldırganlık unsuru hesaba katılması gereken yaratıklardır. Bir sonuç olarak komşuları onlar için yalnızca potansiyel hayırsever ya da seksüel obje değil, aynı zamanda saldırganlıkları kendilerini onlarda tatmin etmeye, çalışma kapasitelerini bedelini ödemeksizin sömürmeye, rızası olmaksızın onları seksüel olarak kullanmaya, mallarına elkoymaya, onları aşağılamaya, onlara acı vermeye, işkence etmeye ve öldürmeye sevkeden birileridir. *Homo homini lipus/İnsan insanın kurdudur* (s. 47; s. 111).

Bu yolla insanlararası ilişkileri bozan ve toplumu kendisini adaletin teskin edilemez faili olarak tesis etmeye zorlayan içgüdü, bildiğimiz gibi, *ölüm içgüdüsü*'dür — insanın insana asli düşmanlığı.

Ölüm içgüdüsünün girişi Freud'un denemesinin bütün ekonomisini değiştirir. Net olarak dile getirmek geekirse, "sosyal erotik" seksüel erotiğin *genişlemesi*, objenin yer değiştirmesi ya da bir amacın yüceltilmesi olarak sahneye çıksa da, kültürel düzeyde Eros ile ölümün birbirinden ayrılması artık daha önce birey düzeyinde analizi yapılan bir çatışmanın genişlemesi olarak ortaya çıkmaz. Tam tersine kültürde trajik olan, hayat ve bireysel psişizm düzeyinde sessiz ve belirsiz kalan bir antogonizmayı ifşa etme imtiyazına sa-

hiptir. Freud hiç şüphesiz ölüm içgüdüsü doktrinini daha önce 1920'de şekilendirmişti (*Haz İlkesinin Ötesi*); fakat bunu apaçık şekilde biyolojik bir çerçevede ve saldırganlığın *sosyal* boyutunu vurgulamaksızın yapmıştı. Fakat teorisinin deney desteğine (tekrarlama nevrozu, çocuk oyunu, acı olayları yeniden yaşama eğilimi vb.) rağmen, cüretkâr spekülasyon olma niteliğini sürdürüyordu. Freud ölüm içgüdüsünün yaşayan organizma "içindeki" sessiz içgüdü olarak beklediğini ve yalnızca saldırganlık ve yıkım olarak sosyal ifadesinde apaçık hale geldiğini 1930'da daha net olarak gördü. Daha önce kültürün yorumunun güdülerin antagonizmini ifşa etmekte eşsiz bir ayrıcalığı bulunduğunu söylerken dile getirmek istediğimiz şey budur.

Bu yüzden, Freud'un denemesinin ikinci kısmında içgüdüler teorisinin içgüdülerin kültürel ifadelerine göre bir tür yeniden okunuşuna tanık oluruz. Psikolojik düzeyde ölüm içgüdüsünün neden hem kaçınılamaz bir çıkarın hem de yeri belirlenmesi zor bir tecrübe olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Ölüm içgüdüsü Eros'un gölgesi dışında asla kavranamaz; çünkü Eros onu canlı organizma dışında bir şeye yönelterek kullanan şeydir. Bu yolla ölüm içgüdüsü, sadizm formunu aldığında Eros'la harmanlanır ve biz onu mazoşist tatmin yoluyla bizatihi canlı organizma aleyhine işler buluruz. Kısaca dile getirmek gerekirse, ölüm içgüdüsü kendisini yalnızca Eros'la bağlantı halinde ifşa eder; ya nesne libidoyu ikiye katlayarak ya da narsistik libidoya aşırı yükleme yaparak. Onun maskesi yalnızca *antikültür* olarak düşer; onun peçesi yalnızca *antikültür* olarak açılır. Ölüm içgüdüsünün tedrici ifşası biyolojik, psikolojik ve kültürel düzeylerin birinden diğerine geçişlerde gerçekleşir. Eros giderek ilkin canlı organizmayı kendisiyle, sonra egoyu objesiyle ve nihayet bireyleri her durumda daha büyük gruplarla birleştirmesinin etkilerini dışa vururken, antagonizmi daha da rahatsız edici hale gelir. Kendisini düzeyden düzeye tekrarlarken, Eros ile Ölüm arasındaki kavga giderek apaçık hale gelir ve ancak kültür düzeyinde tam anlamına kavuşur:

> Bu saldırgan içgüdü Eros'un yanıbaşında bulduğumuz ve onunla dünya egemenliğini paylaşan ölüm içgüdüsününün türevi ve ana temsilcisidir. Ve şimdi ben uygarlığın evriminin anlamının

> artık bizim için belirsiz olmadığını düşünüyorum. Uygarlık Eros ile Ölüm, yaşama içgüdüsü ile yıkma içgüdüsü arasındaki mücadeleyi kendisini insan türünde sergileyen bir şey olarak sunuyor olmalıdır. Bu mücadele hayatı oluşturan temel yapıtaşıdır ve bu yüzden uygarlığın evrimi basitçe insan türünün hayat için mücadelesi olarak tanımlanabilir. Devlerin süt annelerimizin Cennet hakındaki ninnileriyle teskin etmeye çalıştıkları savaşı budur. *Eiapopeia vom Himmel!*"

Hepsi bundan ibaret değil: *Uygarlık ve Tatminsizlikeri*'nin son bölümlerinde, psikoloji ile kültür teorisi arasındaki ilişki tam tersine çevrilir. Bu metnin başında kültür fenomeninin açıklanmasına kılavuz olarak hizmet veren şey — metapsikolojiden ödünç alınan bir terim olan — libido ekonomisidir. Daha sonra ölüm içgüdüsünün işe koşulmasıyla kültürün yorumu ile içgüdülerin diyalektiği dairevi bir hareket dahilinde birbirlerine çarpıp geriye yansımaya başlar. Suçluluk duygusunun girişiyle kütür teorisi bu geri tepmeyle psikolojiyi destekleyen şeyi devralır. Suçluluk hissi aslında uygarlığın saldırganlığı evcilleştirmek için kulandığı bir "araç" olarak takdim edilir. Kültürel yorum Freud'un metninin amacını dile getirdiğini ileri sürebileceği ölçüde vurgulanır; bu amaç şudur: "suçluluk hissini uygarlığın gelişimindeki en önemli problem olarak takdim etmek" (s. 134, İng. çev.) ve uygarlığın ilerlemesinin, bu duygunun takviye edilmesi yüzünden mutluluğun kaybı tehdidi altında olmasının nedenini açıklamak. O bu anlayışı destekemek için Hamlet'in şu ünlü mısrasını aktarır: "Vicdan hepimizi işte böyle ödeklere dönüştürür [*Thus conscience does make cowards uf us all; C'est ainsi que la conscience fait de nous tous des lâches*]."

Dolayısıyla, eğer suçluluk duygusu uygarlığın saldırganlığı evcilleştirmek için kulandığı özel araç ise, *Uygarlık ve Tatminsizlikleri*'nin bu duygunun en gelişmiş yorumunu içermesi şaşırtıcı değildir. Dokusu temelde psikolojik olsa da, bu duygunun psikolojisi yalnızca kültürün "ekonomik" yorumunun ürünü olarak mümkündür. Bireysel psikoloji görüş noktasından, aslında suçluluk duygusu, süperegonun içselleştirilerek hazmedilmiş saldırganlığın ahlaki bilinç adıyla üstlendiği ve sonra egoya geri gönderdiği etkisinden başka bir şey değildir. Fakat onun bütün "ekonomi"si yalnıza, ceza-

landırma ihtiyacı kültürel bir perspektifte yeniden konuşlandırıldığında otaya çıkar: "Uygarlık böylece bireyin tehlikeli saldırganlık arzusuna, onu zayıflatarak ve silahsızlandırarak ve istila edilmiş şehirlerdeki garnizonlar gibi, ona kendisini koruyacak bir fail yerleştirerek egemen olur" (ss. 58-59; ss. 123-24).

Nitekim, suçluluk duygusunun ekonomik ve yapısal yorumunun yalnızca bir kültürel perspektiften hareketle inşa edilebileceği söylenebilir. Yalnızca bu kültürel perspektif çerçevesi içindedir ki, Freud'un düşüncesinin farklı aşamalarında ele aldığı ilkel baba katli ve pişmanlık kurumu ile ilgili çeşitli kısmi genetik yorumları anlaşılailir ve doğru yerlerine konulabilir. Tek başına dikkate alındığında bu açıklama, aksi durumda "kadere bağlı kaçınılmazlığın" özelliklerine sahip bir şey olarak sunulan bir duygunun tarihine soktuğu imkânlar/muhtemel durumlar nedeniyle sorunlu kalır (s. 67; s. 132). Genetik açıklamanın yeniden inşa ettiği sürecin muhtemel durumlar içeren karakteri, genetik açıklamanın kendisi yapısal-ekonomik bir açıklamaya tâbi kılındığı ölçüde gücünü yitirir:

> İnsanın babasını öldürmesi ya da bunu yapmaktan sakınması aslında belirsiz birşeydir; heriki durumda da suçluluk duygusuna mahkûmdur; çünkü, suçluluk duygusu, belirsizlik/kararsızlık yüzünden çatışmanın/çelişkiye düşmenin, Eros ile yıkma ve ölüm içgüdüsü arasındaki ezeli ve ebedi mücadeleninin ifadesidir. Bu çatışma isanlar birarada yaşama göreviyle karşı karşıya kadıkları sürece devam eder. Komünite/cemaat aile dışında başka hiçbir formu varsaymadığı sürece bu çatışmanın kendisini Oedipus kompleksiyle dile getirmesi, vicdanı kurumlaştırması ve ilk suçluluk duygusunu yaratması kaçınılmazdır. Cemaati genişletme girişiminde bulunulduğunda, anı çatışma geçmişe bağlı formlarda sürer ve güç kazanarak suçluluk hissinin daha da yoğunlaşmasıyla sonuçlanır. Uygarlık, insanların sıkaca kenetlenmiş gruplar halinde birleşmesine yolaçan içsel bir erotik güdüye boyun eğdiği için, bu amacı yalnızca suç duygusunu sürekli takviye etmek suretiyle gerçekleştirebilir. Babayla ilişkiyle başlayan şey grupla ilişkiyle tamamlanır. Eğer uygarlık aileden bir bütün olarak insanlığa zorunlu istikamet ise, o takdirde — belirsizlikten kaynaklanan doğal çatışmanın sonucu, aşk ile ölüm trendleri arasındaki ezeli ve ebedi mücadelenin ürünü ola-

> rak — ona koparılamaz şekilde bağlı — belki de bireyin tolere edemeyeceği ölçülere ulaşacak — bir suçluluk hissi artışı sözkonusu demektir (ss. 67-68; ss. 132-133)

Bu çişitlilik sergileyen analizlerin sonunda ekonomik görüş noktasının kültürün anlamını ifşa eden şey olduğuna inanmaya başlarız. Fakat biz tam tersine, ekonomik görüş noktasının genetik bakış açısı dahil diğer görüş açılarına üstünlüğünün yalnızca, psikanaliz içgüdüsel dinamiğini bir kültür teorisinin daha kuşatıcı çerçevesine yerleştirme rizki aldığında tam üstünlük haline geleceğini söylemeliyiz.

2. *İllüzyon ve "Genetik" Modele Dönüş*

İşte Freud sanatı, ahlakı ve dini, *Metapsikoloji Üzerine Yazılar*'dan ödünç alınan topoğrafik-ekonomik modelin terimleriyle tanımlanan/belirlenen bu kültürel alanda yeniden konuşlandırır. Fakat bu konuları [topics] farazî objeleri yerine "ekonomik" fonksiyonları vasıtasıyla ele alır. Bu yorum birliğini teminat altına almanın bedelidir.

Dinin böyle bir ekonomik modeldeki rolü "illüzyonun" rolüdür. Bunu protesto etmemeliyiz. Rasyonalist Freud yalnızca gözlenebilir ve doğrulanabilir olan şeyleri reel şeyler olarak kabul etse bile bu, "illüzyon" teorisinin önemli olduğu ölçüde önemli bir "rasyonalizm" ya da "inançsızlık" türü değildir. Uzun zaman önce hem Epicurus hem de Luceritus tanrıları üreten şeyin öncelikle korku olduğunu söylemiştir. Freud'un teorisinde yeni olan şey, *ekonomik* illüzyon teorisidir. Freud'un yönelttiği soru, aslında Tanrı'ya ilişkin değil, insanların tanrılarına ve bu tanrıların insanların hayatı katlanılabilir kılmak amacıyla başvurdukları içgüdülerden vazgeçişlerin, ikame tatminlerin ve telafilerin oluşturduğu denge hattındaki ekonomik fonksiyonuna ilişkindir.

İllüzyonun anahtarı hayatın haşinliğidir; yalnızca acıyı anladığı ve hissettiği için değil, doğuştan narsizminin sonucu olarak teselli aradığı için de insan için pek katlanılabilir olmayan bir haşinlik ve sertlik. Gördüğümüz üzere, kültürün görevi yalnızca insani arzuların dozunu düşürmek değil, aynı zamanda insanı doğanın ezici üs-

tünlüğüne karşı savunmaktır. İllüzyon kültürün, varoluşun kötülüklerine karşı etkili mücadele — geçici ya da kalıcı şekilde — ya başlamadığı ya henüz başarılı olamadığı yahut da başarılı olamadığı zamanlarda kullandığı rezerv/yedekteki yöntemdir. İllüzyon korkuyu yokedecek, insanı kaderinin acımasızlığıyla barıştıracak ve kültürün acısını giderecek tanrılar yaratır.

İllüzyonun içgüdüler ekonomisine dahil ettiği yeni unsur nedir? Temelde bir ideasyonal veya temsili çekirdek — tanrılar — ; haklarında iddialar — dogmalar — ileri sürdüğü ve bu iddiaların gerçekliklerini kavradığını varsaydığı tanrılar. İllüzyonun tatminler ile tatminsizlikler arasındaki dengede belirmesinin sorumlusu işte bu bir gerçekliğe inanç aşamasıdır. İnsan ürünü din insanı yalnızca delillerle ya da rasyonel gözlemlerle doğrulanamaz iddialar aracılığıyla tatmin eder. Bu durumda illüzyonun bu temsili çekirdeğinin kaynağı sorunu ortaya çıkar.

Eknomik model eşliğindeki global/kuşatıcı yorumun bütün kısmi yorumları bir "genetik" modelin terimleri içine yerleştirdiği yer burasıdır. Kaynakla ilgili açıklamaları fonksiyonla ilgili açıklamalarla birleştiren perçin *illüzyondur* — başka bir söyleyişle, nesnesiz bir temsilin sergilediği muamma. Freud bunun yalnızca irrasyonel olanın doğuşu yoluyla anlam kazanabileceği sonucuna varır. Ancak böyle bir doğuş ekonomik açıklamayla türdeştir. İllüzyonun temel karakteristiği, diye tekrarlar Freud, insani arzudan kaynaklanmasıdır. Nesnesiz bir doktrinin etkisi, insanlığın en vazgeçilemez arzusunun gücünden, güvenlik arzusundan, bütün arzular arasında gerçekliğe en uzak arzudan kaynaklanmayıp da nereden kaynakanacaktı?

Totem ve Tabu ile *Musa ve Monoteizm* ekonomik açıklama için vazgeçilemez genetik modeli sağlar. Onlar yalnızca ideasyonel tahrifin kaynağındaki doğru içeriği değil, (dinin yarı-nevrotik boyutu takdim edilirken göreceğimiz gibi) bastırılmış olana geri dönüş imkânı veren "gizli" içeriği de şekilendiren tarihsel anıları yeniden inşa ederler.

Geçici olarak şu iki boyutu birbirinden ayıralım: tahrifle gizlenen/başka türlü dile getirilen doğru içerik ve daha sonra dinde kılık değiştirmiş bir formda tekrar ortaya çıkan bastırılmış hatıralar.

İlk boyut dikkate alınmaya değer; çünkü, ikincisinin koşuludur, fakat aynı zamanda bize Freudculuğun ilginç bir özelliğini vurgulama imkânı verir. "Mitolojiden arındırma [*démythologisation; demythologisation*]" ekollerine ve çok daha önemlisi dini tarih kisvesi altında bir "mit" olarak ele alan ekollere tezat şekilde Freud dinin filogenetik [*phylogénétiquè; phylogenetic*]* kaynağını oluşturan tarihsel "çekirdeği" üzerinde ısrar eder. Bu şaşırtıcı değildir; çünkü Freud'un genetik açıklaması bir kaynaklar/kökler/orijinler *realizmi* gerektirir. Bu yüzden, araştırmasının kapsamı ve ilgi alanı Yahudi monoteizminin kökleri kadar uygarlığın köklerine de uzanır. Bastırılmış olanın geri gelişini diri tutacak oğullarınca gerçekten acımasızca katledilmiş bir gerçek babalar serisi gerekir. "Bu tartışmadan sonra, insanların bir zamanlar primal/ilk bir babaya sahip olduklarını ve onu öldürdüklerini hep bildiklerini deklare etmekte hiçbir tereddüdüm yok" (*Moïse et Monothéisme*, s.154).[2] *Totem ve Tabu*'nun dört bölümü yazarlarının gözünde, "psikanalizin görüş açısını ve bulgularını sosyal psikolojinin çözülmemiş bazı problemlerine ilk uygulama girişimini" (Önsöz, VII)[3] oluşturur. Genetik görüş açısı henüz bir model olarak açık şekilde işlenmemiş ekonomik görüş açısına üstünlük elde eder. Freud Kant'ın kategorik emparitif'i/zorunlu buyruk'u dahil ahlaki sınırlamayı, eski totemik tabuların dirilişi olarak anlamak ister (Önsöz, VIII; a.g.e, s. xiv). Charles Darwin'in önerisine uyarak, eski zamanlarda insanların herbiri kendi adlarına sınırsız ve kaba güç sahibi, bütün kadınları kendilerine tahsis eden, isyankâr oğullarını iğdiş eden ve katleden etkin erkeklerce yönetilen küçük klanlar halinde yaşadıklarını öne sürer. Sonra, Atkinson'dan ödünç aldığı bir hipoteze göre — yalnızca ondan öç almak için değil, aynı amanda onunla özdeşleşmek için — oğulların babaya karşı birleştikleri, onu öldürdükleri ve yedikleri spekülasyonunda bulunur. Robertson Smith'in teorisini izleyerek Freud sonunda totemik kardeşler klanının babanın klanının yerini aldığını ileri sürer. Kardeşler yararsız bir kavgada birbirlerini yoketme-

---

* *phylgenetic*: bir şeyin evriminin tarihiyle ilgili. *phylogenetics*: belirli bir şeyin evrimiyle ilgilenen bilgi dalı.

2 *Moses and Monotheism*, *SE*, vol. XIII, 101.

3 *Totem ve Tabu*'ya Önsöz, *SE*, Vol. XIII.

dikleri için, bir tür sosyal kontrata/mukaveleye ulaşarak ensest tabusunu ve egzogami/dışardan evlenme ilkesini kurumlaştırırlar. Onlar aynı zamanda, evlatlara özgü gelişimin etkisi altında kalmış ve baba imajını ikame hayvan tabusu formunda restore ederler. Bu yüzden totemik yemek babanın katlinin vakur bir tekrarı anlamına gelir. Din doğmuştur ve uzun zaman önce öldürülen baba figürü dinin merkezine yerleştirilmiştir. Tanrılar formunda ya da daha doğrusu herşeye kadir bir Tanrı'da yeniden doğacak olan da işte bu aynı figürdür. İsa'nın ölümü ve Âşâi Rabbani ayiniyle halka tamamlanacaktır.

Burası *Musa ve Monoteizm* ile *Totem ve Tabu* arasındaki ortak zemin, bu iki metnin hem ortak bir tasarıyı hem de ortak bir içeriği paylaştıkları noktadır. *Imago* (Cilt, XXIII, no. 1 ve 3) dergisinde iki denemesinin başında şunu söyler Freud: "genelde monoteist dinlerin kaynağıyla ilgili önemli mülahazalara bile ulaşabiliriz" (*Moïse et Monothéisme*,s. 22).[4] Bu amaçla Freud babanın katledilmesi olayını, bir otantisite iddiasıyla birlikte, totemizme özgü primitif babanın katli monoteizme ait bir şey olacak şekilde yeniden inşa etmelidir. Nitekim barışçı bir prens modelinde inşa edilen bir Mısırlı Musa, bir Aton/Aten kültü müridi, etik, evrensel ve tolerans sahibi bir tanrı — Firavun Akheneten gibi bir tanrı ve Musa'nın Semitik kabilelere empoze edebileceği türde bir tanrı — hipotezine geçerlilik kazandırma girişiminde bulunur. Halk tarafından öldürülen işte bu "kahraman/yarı tanrı [*héros; hero*]"dır — teorisi üzerinde hatırı sayılır bir etkisi bulunan Otto Rank'ın kastettiği anlamda "yarı tanrı/kahraman." Böylece Musa'nın tanrısı Yahweh/Yehova — hakiki kaynağını gizleyen ve kahramanın katlini unutma girişiminde bulunan volkanların tanrısı — kültü üzerine inşa edilmiştir. Peygamberlerin Musa'nın tanrısının etik bir tanrı formundaki dönüşünün ve bu travmatik dönüş olayının zanaatkârları olmalarının nedeni budur. Musa'nın tanrısına dönüş aynı zamanda bastırılmış travmanın dönüşü olacaktır. Böylece temsil düzeyinde bir yeniden dirilişine ve keza duygusal düzeyde bastırılmış olanın dönüşüne ilişkin bir açık-

---

[4] *Moses and Monotheism*, s. 4. [Bundan böyle parantez içinde vereceğimiz sayfa numaraları bu metne atıfta bulunacak (Metnin İngilizcesindeki çevirmen notu; çevirenin notu, ç.)]

lamayla karşı karşıya geliriz. Yahudi halkı Batı kültürünü aşinası olduğumuz kendini-suçlama modeliyle teçhiz etmiştir; çünkü onun suçluluk hissi, herşeye rağmen hiçbir gizleme girişiminde bulunmadığı bir cinayetin hatırasıyla beslenen bir suç duygusudur.

Freud bu travmatik olaylar zincirinin tarihsel gerçekliğini hiçbir şekilde minimize etme niyeti taşımamıştır. "Geçmişin izlenimleri bireydeki gibi grupta da bilinçdışı hatıra-izleriyle varlığını sürdürür" (*a.g.e.*, s. 44; s. 94). O lingüistik sembolizmin evrenseliğini (ss. 150-53), genetik modele göre dilin, muhayyile ürünlerinin ve mitin diğer boyutlarının keşfine götürecek bir şey olarak değil, insanlığın büyük travmalarının hatıralarının izlerinin delili olarak görür. Bu hatıranın tahrifi muhayyile ürünü olan şeyin keşfedilecek yegane fonksiyonudur. Bu miras yoluyla intikalin — hçbir şekilde dolaysız iletişime indirgenemez intikalin — kendisi Freud için sıkıntı verici birşeydir elbette, fakat bu intikal eğer "bireysel psikolojiyi grup psikolojisinden ayıran uçurumları" aşmak ve "insanları birey nevrotiği inceleğidimiz gibi incelemek" istiyorsak postüle edilmiş olmalıdır; "eğer bunu böyle yapmazsak, girdiğimiz patikada — hem psikanaliz patikasında hem de grup psikolojisi patikasında — tek bir ileriye adım atamayız. Bu noktada cesur olmalıyız (s. 153; s. 100). Dolayısıyla bunu tâli/yardımcı bir hipotez olarak göremeyiz; Freud bunda sistemine tutarlılığını armağan eden ilkelerden birini görür: "Sadece iletişime dayanan bir gelenek dini fenomenlerle ilişkilendirilen zorlayıcı karaktere yolaçamaz" (s. 155; s. 101). Yalnızca eğer bir travmatik *olay* fiilen gerçekleşmişse baskı altına alınan şeyin geri dönüşü bahis konusu olabilir.

Bu noktada Freud'un köklerle/kaynaklarla ilgili hipotezinin yalnızca bir ikincil/tâli yorum olduğunu ve "ekonomik" yorumla — "illüzyon"un yegane temel yorumuyla — hiçbir alakasının bulunmadığını söyleme eğilimine sürükleniriz. Fakat bunun tam tersi geçerlidir; çünkü aslında ekonomik "illüzyon" teorisini tamamlayarak mükemmelleştiren genetik yorumdur. Ekonomik teori kaynaklarla ilgili bu araştırmaların sonuçlarını biraraya getirerek bütünleştirir ve bu araştırmalar yeri geldiğinde daha önce günışığına çıkarılamamış bir karakteristiğe, yani *baskı altına alınmış olanın* illüzyonun doğuşunda oynadığı *role* vurgu yaparlar. Dini "insanlığın evrensel

obsesyonel/takıntı nevrozu" haline getiren bu karakteristiktir. Fakat bu karakteristik genetik açıklama dini problematik ile çocukluk durumu arasındaki bir analojinin/benzerliğin varlığını ortaya koymadıkça ortaya çıkmayacaktır. Freud'un hatırlattığı üzere, çocuk erişkinliğe yalnızca obsesyonel nevrozun genellikle kendiliğinden ortadan kalkan, ancak bazan analizin müdahalesini gerektiren azçok farklı bir fazında ulaşır. İnsanlık da aynı şekilde kendi çocukluğu — henüz geriden bırakmadığımız bir aşamadır — sırasında, içgüdülerin baba karşısındaki aynı belirsiz konumundan doğan nevroz yoluyla içgüdülerden vazgeçişe/feragate sürüklenir. Freud'un ve keza Théodore Reik'ın yazdığı bir çok metin din ile obsesyonel nevroz arasındaki analojiyi/benzerliği geliştirir. Sözün gelişi *Totem ve Tabu*'da tabuların nevrotik karakteri daha önce gösterilmiştir; buna göre, hem tabu hem de nevroz durumunda arzu ve korku karışımına sahip benzer bir etkili hezeyan/taşkınlık bahis konusudur. Adetler, tabular ve obsesyonel nevroz belirtileri aynı motivasyon yokluğuna, aynı takıntı haline getirme, yerinden etme, bulaştırma yasalarına ve yasaklardan kaynaklanan aynı seremonik prosedürlere sahiptir (*a.g.e.*, 46).[5] Heriki durum da bastırılmış olan şeyin unutulması yasaklamaya aynı yabancılık ve anlaşılamazlık karakterini armağan eder, aynı ihlal etme/çiğneme arzularını besler, aynı sembolik tatminleri, aynı ikame etme, uzlaşma ve bedel ödeme fenomenlerini provoke eder, ve nihayet yasaklama karşısında aynı belirsiz tutumları doğurur (s. 54; ss. 100 vd.). Freud, süperego teorisini, özellikle de ölüm içgüdüsü teorisini henüz geliştirmemiş olduğu dönem sırasında, (henüz bazı arzulardan vazgeçmeye yönelik iç algı diye yorumladığı) "ahlaki" bilinci ya da vicdanı, suça ilişkin tabu hissinin türevi olarak görüyordu (ss. 97-101;s. 68). "Aslında, eğer suç hissinin kökleri obsesyonel nevrozda aranmazsa, onu *hiçbir* keşfetme umudu taşınamayacağını söyleme cüretinde bulunulabilir" (s. 98; ss. 68-69). Bu atraksiyonun ve iticiliğin belirsizliği, Freud'un bu dönemdeki her mukayesesinin merkezindedir.

---

[5] *Totem and Taboo*, s. 72 [Bundan böyle elinizdeki kitaptaki parantez içi sayfa numaraları bu metne atıfta bulunacak]. [İngilizceye çevirenin notu, ç.]

Tabular ile nevrozlar arasındaki bazı farklılıklar Freud'u etkilemişti elbette. "Tabular," der Freud, "nevrozlar değil, sosyal formasyonlardır" (s. 101; s. 85). Fakat o bu gediği, tabunun sosyal boyutunu cezanın organizasyonu vasıtasıyla, bu organizasyonu da tabunun kötü etkisinden [*contagion*] korku vasıtasıyla açıklayarak kapatmayı dener (s. 102; s. 86). Ve buna sosyal eğilimlerin kendilerinin egoistik unsurlarla erotik unsurların karışımını içerdiğini ilave eder (s. 104; s. 88). Bu tema aynı zamanda *Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi*'nde (özellikle de "Kilise ve Ordu" başlıklı Beşinci Bölüm'de) de geliştirilir. 1921 tarihli bu denemede Freud otoriteryen ve hiyerarşik bir yapıdaki lidere bağlılığın ve grup dayanışmasının bütünüyle "erotik" ya da "libidinal" bir yorumunu yapar.

Musa ve Monoteizm dinin nevrotik yapısını mümkün mertebe vurgular ve ona bunu yapma fırsatı sağlayan şey Museviliğin tarihindeki "gizli olarak varolma fenomeni'nde [*phénoméne oe la latence; phanomenon of latence*]" — Musa'nın Yehova kültüyle baskı altına alınmış dininin yeniden doğuşundaki gecikme — yatar. Burada, genetik model ile ekonomik modellerin birbiriyle kesiştiğini görürüz. "Travmatik nevroz ile Yahudi monotezmi" arasında "tek bir uzlaşma noktası vardır; bu uzlaşma noktası da ""gizli şekilde varolma" diyebileceğimiz özelliktedir" (*a.g.e*, s. 105).[6] "Bu uzlaşma/yakınlık özdeşlikten sözedilebilecek kadar güçlüdür" (s. 111; s. 72). Nevrozun evrimine ilişkin şema bir kez kabul edildi mi (erken travma — savunma — gizli şekilde varolma — nevrotik hastalığın patlaması — bastırılmış olanın kısmi geri dönüşü), geriye kalan şey, insan ırkının tarihinin bireyin tarihiyle birleştirilmesidir:

> İnsan türünün hayatında bireylerin hayatında vukubulan şeye benzer bir şey gerçekleşmiştir: burada da seksüel bakımdan agresif doğaları bulunan olaylar gerçekleşir; arkalarında kalıcı izler bırakan, genellikle kendi başlarına bırakılan ve unutulan, uzun süre gizli şekilde varlıklarını sürdürdükten sonra aktif hale geçen, amaçları ve yapıları bakımından nevrotik semptomlarla

---

[6] *Moses and Monotheism*, s. 68 [Bundan sonraki sayfa numaraları bu metne atıfta bulunacak.] [İngilizceye çevirenin dipnotu, ç.].

mukayese edilebilir/sistemlere benzer fenomenler yaratan olaylar (s. 123; s.80).

Bu yüzden Yahudi monoteizmi Freud'un bastırılmış olanın geri dönüş tarihinde totemizmin yerini alır. Yahudi halkı primitif kontratı, babanın seçkin vekili Musa'nın şahsında yeniler. Passover (Musevilerin Fısıh bayramı, Fısıh bayramında kurban olarak kesilen kuzu, ç.) ve Easter (Paskalya yortusu, ç.) Musa'nın yeniden hayat bulması iken, İsa'nın katledilmesi köklerin hatırasının başka bir takviyesidir/tazelenmesidir. Nihayet, Aziz Paul'ün dini bastırılmış olanın dönüşünü, onu tekrar ilk günah denilen prehistorik/tarih öncesi kaynağına geri götürürek tamamlar. Bu teoriye göre Tanrı'ya karşı bir günah işlenmiştir ve bu günahın keferati yalnızca ölüm olabilir. Freud Hıristiyan *Kerygma*'nın merkezinde yeralan kefaret "fantazma [*fantasme; phantasm*]"sını hızla geçer (s. 132; s. 86) ve Kurtarıcı'nın çok suçlu/günahkar biri, kardeş klanın şefi, Grek tragedyasının asi kahramanına paralel biri olması gerektiğini öne sürer (s. 132; s. 87 vd.): onun arkasında primitif kabilenin geri dönen ilk babası [gizlidir]; kılık değiştirmiş ve oğul olarak babanın yerini almıştır" (s. 138; s. 90).

Travmatik nevrozla bu analoji/benzerlik, Freud'un eserinde nevrozların etiyolojisi/nevrozların nedenlerinin bilimi ile kültürün hermenoytiği arasındaki karşılıklı etkileşim yorumumuzu doğrular. Din nevrozların yeniden okunuşuna fırsatlar sunar; tıpkı benzer/analojik suçluluk hissinin tekrar geriye ölüm ile yaşama güdüleri arasındaki diyalektiğe uzanması gibi. "Topoğrafik" model (bu modelde "id," ego ve süperego" birbirinden farklılaşmıştır) "genetik" model (çocukluğun ve gelişimin rolü) ve "ekonomik" model (kateksis ve antikateksis) bastırılmış olanın geriye gelişinin nihai yorumunda buluşur (s. 145; s. 90).

3. Dinî "İllüzyon" ve Estetik "Baştançıkarma"

Freud'un illüzyonu ekonomik yorumu nihai noktada bize estetik baştançıkarmayı dini illüzyonla ilişkilendirme imkânı verir. İyi bilindiği üzere, Freud'un dine antipatisi/din karşısındaki katı tutu-

mu, sanatlara sempatisinin karşıt kutbunda durur. Bu ton farklılığı rastlantı değildir. Bu ton farklılığının nedeni, kültürel fenomenlerin genel ekonomisinde bulunabilir. Freud'a göre sanat ikame edici tatminin obsesyonel olmayan, nevrotik olmayan formudur. Estetik yaratının *büyüsü*, bastırılmış olanın geri gelişinden doğmaz.

Bu incelemenin başında 1908 gibi erken bir tarihte *Imago*'daki bir makalesinden, Freud'un "Yaratıcı Yazarlar ve Gündüzdüşü"ne ve uygulamasını gerçekleştirdiği analojik yönteme hasredilmiş bir makalesinden sözettik. Burada bir genel fantazya teorisi yöntemine temel teşkil eder ve daha sonra ortaya koyduğu kültür teorisine götüren bir açılımın ipuçları sergilenir. Freud, eğer şiir gündüzdüşüne bu ölçüde yakın ise, sanatçının *tekniğinin* fantazayayı iletmek kadar gizlemeyi de amaçlayıp amaçlamadığını sorar. Sanatçı yasaklanmış olan şeyi büyük ölçüde doğrudan hatırlatmasıyla doğan geri tepmeyi bütünüyle formel tatminle aşmaya çalışıyor değil midir? Bu yüzden, uyandıran/canlandıran *ars poetica/şiir sanatı* [*Essais de psychanalyse appliquée*, s.81][7] artık illüzyonun öteki kutbu olarak sahneye çıkar. Sanatçı, der Freud " fantezilerinin takdiminde bize sunduğu haz etkisiyle" bizi baştan çıkarır. 1929-30 tarihli kültür yorumunun tamamını aşağıdaki satırlar *in nuce* içerir:

> Derin psişik kaynaklardan çok daha yoğun hazların ortaya çıkışını mümkün kılacak şekilde bize sunulan bu tür bir hazzın etkisine *teşvik primi* veya *ön-zevk* adını veriyoruz. Bana göre, yaratıcı bir yazarın bize verdiği estetik hazzın tümünün bu türde bir ön-zevk karakteri vardır ve muhayyel bir eserden aldığımız fiili haz zihnimizdeki gerilimlerden kurtuluşumuzdan kaynaklanıyor. Hatta bu etkinin tümü, yazarın bundan böyle kendimizi kınamaksızın veya utanmaksızın kendi gündüz düşlerimizden zevk almamızı sağlamasından kaynaklanıyor olabilir (*a.g.e*,81; s. 153)

Freud'un nihai noktada estetiği genel bir kültür teorisine yerleştirmesi belki de en iyi "Michelangelo'ın Musası" [*le Moïse de Michel-Ange*; "The Moses of Michelangelo"]'nda görülebilir.

---

[7] "Creative Writers and Daydreaming," *SE.* IX, s. 153 [Bundan böyle sayfa numaraları bu metne atıfta bulunacak]. [İngilizce edisyonun dipnotu, ç.]

Açıkça ortadan kadırılamaz çok sayıda engelin bu yorumu nasıl başarısız kıldığını başka hiçbir yerde buradakinden daha iyi anlayamayız. Bu deneme, Freud'un bu şahaser ve birçok çizime uzun süreli aşinalığın ürünüdür; Freud bunlardan yararlanarak Musa'nın gerçek jestlerini özetleyen birbirini müteakip pozisyonları yeniden oluşturma girişiminde bulunur. Freud'un yorumu aslında tıpkı rüyaların yorumunda olduğu gibi ayrıntılardan yola çıkarak ilerler. Freud'a rüya faaliyetini yaratıcı faaliyete, rüyaların yorumunu sanat eserinin yorumuna ekleme imkânı veren analitik yorum işte budur. Bu yüzden psikanalist, sanat eserlerinin doğurduğu tatminin doğasını en geniş genellikler düzeyinde yorumlamaya çalışmaktan (çoğu psikanalisti yanlış yola sürükleyen bir görevdir) çok, genel estetik bulmacasını ilkin tek bir esere, sonra da bu eserin yarattığı anlamlara dönerek çözme girişiminde bulunur. Bu yorumun ne kadar sabır ve titizlik gerektirdiğini biliyoruz. Rüya analizinde olduğu gibi burada da, dikkate alınan şey kesin ve açık şu mini olgudur, bütün hakkındaki izlenim değil: peygamberin sağ işaret parmağının pozisyonu (diğer parmakları geride dururken, sakalıyla temas halindeki tek parmağı), Tabletler'in ellerinden neredeyse düşmek üzere ikenki eğreti pozisyonu. Freud'un yorumu taşta donmuş bir duygu durumundaki bu anlık duruşta, eğreti uzlaşmalarını/dengelerini bu durdurulmuş harekette kazanan birbirine karşıt bir hareketler serisini yeniden oluşturur. Musa ilkin elini — Tabletler'in düşme riskini göze alarak — kızgın bir tavırla sakalına götürür; bu arada gözleri öfkeyle putperest halkının oluşturduğu manzaraya kaymış durumdadır. Fakat bunun karşıtı bir hareketi brinci hareketini kontrol altına alır ve dini misyonuna ilişkin güçlü bilinçle elini geri çeker. Gözlerimizin önünde duran şey, gerçekleşmiş bir hareketin, Freud'un kendisini — rüyalarda, nevrozlarda, dil sürçmelerinde ve şakalarda birbirine uyum sağlamış formasyonlar doğuran birbirine karşıt temsilleri nasıl yeniden inşa ediyorsa öyle — yeniden inşa etmeye adadığı tortusudur. Freud bu uyuşmanın/uzlaşmanın oluşumunun altını eşeler ve apaçık ortadaki anlamın derinliklerinde, iç çatışma karşısında babanın mezarının korunmasına değer bir zaferin örnek ifadesi dışında, ölü babanın zalimliğini kınama ve bir anlamda kendisine bir uyarı keşfeder.

"Michelangelo'ın Musası"'nın yorumu bu yüzden yalnızca bir zeyl/eklenti değildir. Bu yorum *Rüyaların Yorumu*'uyla başlayan ve *Gündelik Hayatın Psikopatolojisi* [*Psychopathologie de la vie quotidienne; The Psychopathology of Everyday life*]'nden ve *Şakalar ve Onların Bilinçdışıyla İlişkisi* [*le Mot d'esprit; Jokes and Their Relations to the Unconscious*]'ne uzanan tek bir yörüngede konuşlanır.

Bu amaç birliği bize Freud'un sanat eserini aynı muameleye tâbi tutmasını sorgulama imkânı verir. Çünkü sanat eseri, söyledikleri gibi, gündüzün devam eden ve terimin en genel anlamında hatırlanabilir yaratısıdır; oysa rüyalar, bildiğimiz gibi, gecenin geçici/hatırlanamaz ve steril ürünüdür. Sanat eseri kültürel değerlerimizin mirasını zenginleştiren ölümsüz anlamlara sahip olduğu için devam ediyor ve varlığını sürdürüyor değil midir? Bu itiraz görmezden gelinemez; çünkü bize külütürün hermenoytiği diye adlandırılan şeyin kapsamını kavrama vesilesi sunar. Kültürün psikanalizi rüyadaki üretimler ile sanat eserleri arasındaki farklılığın bilincinde olmamasına *rağmen* değil, bu farklılığı bildiği ve onu ekonomik görüş açısından ayrıca dikkate alma girişiminde bulunduğu *için* değerlidir. Her yüceltme problemi, bütünüyle farkında olunan bir değer karşıtlığını üniter bir libido gelişimine ve ekonomisine yerleştirme kararından doğar.

"Yaratıcı olan" ile "steril olan" arasındaki değer karşıtlığı — deskriptif fenomenolojinin bir ilk veri olarak benimsediği bir karşıtlık — bir "ekonomi" problemi doğurur. Freud kendisini ileriye (veya isterseniz geriye) üniter bir dinamiğe taşımaya ve kateksis ve antikateksislerin yerini belirleyen şeyi anlamaya sürüklediğini hissettiği bu değer karşıtlığının, nevrozlar ve rüyalar düzeyinde semptomların birbirleriyle çelişen ürünlerini ve genelde kültür ve sanat düzeyinde ifadenin birbiriyle çelişen ürünlerini doğurmaya yetenekli olduğunu hiç de görmezden gelmez. Analistin *kültürel ifade edilebilirliğe* sahip fenomenlerin aslında rüyalar ve nevrozlar teorisine ait aceleyle taşınmış bir *semptomolojiye* naif asimilasyonu aleyhinde öne sürülebilecek argümanların tümünü dikkate almasının gerekmesinin nedeni budur. Analist, bu iki üretim serisi arasındaki çelişkiyi vurgulayan temaların — Kant'ın, Schelling'in, Hegel ya da Alain'in estetiklerinde bulabileceğimiz temaların — tümünü dikka-

te almalıdır. Ancak böyle durumda yorumu semptom-ifade düalitesini ortadan kaldırmaz, aksine elde tutar ve içerir. Kendi yorumundan sonra bile, rüyanın uykunun bireyselliğinde kaybolmuş bir özel ifade, faaliyetin ilişkilendiriciliğinden, anlamın dayanıklı bir tözle bütünleşmesinden, bu anlamın kamuya iletilmesinden — kısacası bilincin kendisine ilişkin yeni bir kavrayış geliştirme gücünden — yoksun olduğu ortadadır. Psikanalitik açıklamanın gücü, bir eserin yaratılması ile nevrozun birbiriyle çelişen kültürel değerlerinin tek bir yaratıcılık skalası ve üniter bir ekonomiyle ilişkilendirme kapasitesidir. Aynı şekilde pskanaliz Platon'un poetika ile erotiğin temel birliği, Aristoteles'in temizlenme [*purgation*] ile arınma [*purification*] arasındaki süreklilik ve Goethe'nin demonizm [*demonismé; demonizm*]* hakkındaki düşüncelerini birleştirir.

Belki de biraz daha uzağa gitmek gerekir. Analizin aşma iddiasında bulunduğu şey, yalnızca rüyalar ile kültür arasındaki fenomenolojik çelişki değil, aynı zamanda ekonomik modelin kendi içindeki çelişkidir. Bir ikinci itiraz bu temayı formüle etmemize katkıda bulunacaktır. Michelangelo'ın *Musa*'sına ve hatta Sophocles'in *Oedipus Rex*'ine ve Shakespeare'in *Hamlet*'ine ilişkin yorumuna, eğer bu eserler yaratılarsa, sanatçılarının çatışmalarının basit yansımaları oldukları için değil, çözümlerinin ana hatları oldukları için yaratılar olduklarına işaret edilerek itiraz edilebilir. Sanat eseri sanatçıdan ileriye doğru bir gelişme iken, rüyanın çocukluğa ve geçmişe dönük olduğu iddiası öne sürülebilir. Sanat eseri insanın çözülmemiş çatışmalarının regresif/geçmişe dönük sembolü değil, kişisel sentezinin ve geleceğinin sembolüdür. Sanat severin kavrayışının kişisel çatışmalarından basitçe kurtuluşu, dramanın kendisinde uyandırdığı arzuların fiktif tatmini değil, trajik kahramanın ruhunda gerçekleşen hakikat faaliyetine/arayışına katılma olmasının nedeni budur. Bu yüzden Sophocles'in Oedipus karakterini yaratması, adını taşıyan çocukluk dramasının basit manifestasyonu/tezahürü değil, ben-bilincinin acısının yeni bir sembolünün icadıdır. Bu sembol çocukluğumuzu tekrarlamaz, erişkin hayatımızı ifşa eder.

---

* *Demonizm: demon* kötü ruh; tekin olmayan ruh; pagan ruh; Grek mitolojisinde tanrı-insan arası doğaüstü varlık; *demonizm* demonculuk (ç.).

Bu itiraz ilk bakışta Freud'un "Rüyalar Üzerine"'de Sophocles'in *Oedipus Rex*'i ya da Shakespeare'in *Hamlet*'i hakkındaki bazı deklerasyonlarıyla açıkça çatışır. Fakat bu itiraz belki de yalnızca hermenoytiğin analizden doğan henüz naif bir formülasyonu karşısında kesindir ve belki de bu itirazın kendisi de naif anlamların farazi bir saf bilinç için promosyonu olarak yaratım anlayışından doğar. Bu yüzden, tıpkı bir önceki itiraz gibi bu itiraz da, aynı zamanda karşıtı olan tez gibi, aşılarak daha geniş ve daha nüfuz edici iki süreci buyuran bir dinamiğe entegre edilmesi dışında çürütülemez. "Gerileme" ve "ilerleme" aynı yaratıcılığın iki boyutu olarak hiç de iki diametrik şekilde birbiriyle çelişen süreç değildir. Kris, Loewenstein ve Hartmann kendi "gerileyen ilerleme" [*regressive progression*] formülasyonlarıyla, psişizmin yeni bilinç anlamlarını işlediği ve bastırılmış bilinçdışı anlamlara hayat verdiği kompleks süreci göstermesi için, herşeyi-içeren ve sentetik bir ifade ileri sürmüşlerdir (*Düşüncenin Organizasyonu ve Patolojisi* [*Organization and Pathology of Thought*].[8] Gerileme ve ilerleme, fiilen birbirlerine karşıt iki süreç yerine, iki uç sınırını (saf/soyut gerileme ve saf/soyut ilerleme) gösterdikleri tek bir somut süreçten türetilen soyut terimleri gösterecektir. İfşa edici fonksiyonu bulunmayan ve çatışmalarımızı "peygamberâne" çözmeyen tek bir rüya var mıdır gerçekten? Tersi durumda, bireysel ya da kolektif çocukluğun çatışmalarına ve dramalarına tekrar tekrar dalmayan sanatın ve edebiyatın yarattığı tek bir büyük sembol var mıdır? Yeni anlamların ilkin arkaik figürlerde/şahsiyetlerde birikmiş eski enerjileri harekete geçirerek promosyonu hakiki bir yüceltme değil midir? Bir sanatçının, yazarın ya da düşünürün üretebildiği en yeni formlar, iki yönlü eski olanı gizleme ve ifşa etme, itibardan düşürme, tıpkı rüya semptomları ve nevrozlarının yaptığı gibi, en yetersiz ve hiç gerçekleşmemiş imkânları geleceğin insanının semboleri olarak ifşa etme fonksiyonuna sahip değil midir?

İşte bu istikamettedir ki pskanaliz bir entegral kültür hermenoytiğine karşılık verme arzusunu gerçekleştirebilir. O bu amaca ulaşmak için rüyaların ve nevrozların semptomolojisi dışında bir

[8] Ed. David Rapaport (New York: Columbia University Press, 1951).

şey yapmayacak yorum ile yaratıcılık alanını bilinçte bulacak yorum arasındaki zorunlu, fakat soyut karşıtlığı aşmalıdır. O ayrıca, ilkin bu karşıtlık düzeyine ulaşmalı ve somut bir diyalektiğe — gerieme ile ilerleme arasındaki geçici ve nihai noktada aldatıcı alteratifin aşılacağı bir diyalektiğe — ulaşmadan önce onu olgunlaştırmalıdır.

II. Freudcu Hermenoytiğin Yeri

Psikanalizin kültürü *yorumlayarak* onun bir parçası haline geldiğini söylemiştik. Kültürümüz pskanalizin ona sağladığı temsil araçlarıyla kendisini nasıl anlamaya başlayacaktır?

Bu yorumun kültür fenomenine diğer yaklaşımlar karşısında tarafgir, eksik ve hatta sistematik açıdan yetersiz olduğunu daha baştan kabul etmeliyiz. Fakat bu eleştiri önemli değildir; çünkü Freudcu yorum tam da darlığı nedeniyle temel bir şeylere temas eder. Bu yüzden kendimizi niha noktada onun kuşattığı şeye daha iyi yerleştirebilmek ve gücünün pozisyonunu benimseyebilmek için önce kültürün bu hermenoytiğinin ana hatlarını çizemiz gerekir. Ne kadar meşru olurlarsa olsunlar, bu tür eleştirilerin düşünülmeye ve kendilerini psikanalizin rasyonelleştirmeye ve gerekçelendirmeye tâbi tuttuğu şeyle entegre edilmeye elverişlilik sergilemeleri gerekir. Bu nedenle, bildik prosedürün tersine, özgür refleksiyon modunda (Üçüncü Kısım) bize yansımasına imkân sağlamak için eleştiriye (İkinci Kısım) ve şimdiye kadar geliştirdiğimiz ayrıntılı didaktik açıklamaya (Birinci Kısım) dayanacağız.

1. Kültürün Freudcu Yorumunun İlkelerinin Sınırları

Freudculuğun diğer kültür teorileriyle her mukayesesini yaratıcısının kendisinin hiçbir zaman yorumunun sınırları üzerine refleksiyon ortaya koymamış olması zorlaştırır. Freud incelediği içgüdüler dışında içgüdüler bulunduğunu kabul eder, fakat hiçbir zaman bir içgüdüler listesi sunmaz. O işten/çalışmadan, sosyal bağ-

lardan, zorunluluktan ve gerçeklikten sözeder, fakat psikanalizin bilimlerle veya kendisininkiler dışında yorumlarla nasıl uyumlu hale getirileceği konusunda hiçbir zaman net değildir. Bu bir şanstır. Freud'un güçlü tarafgirliği bizi yararlı şekilde belirsizlikte bırakır. Herkeste, psikanilizi şeylere ilişkin kendi vizyonuna *yerleştirme* sorumluluğuna yolaçar.

Fakat başlangıçta kendimizi nasıl yönlendirebiliriz? İlk mülühazalarımızdan biri bize kılavuzlık görevi yapabilir; bu mülahaza, Freud'un kültür fenomeninin tümünü — hatta insani gerçekliğin tümünü — kuşatır, fakat bunu tek bir görüş açısından hareketle yapar. Bu yüzden, Freudcu kültür yorumunun ilkelerinin sınırlarını yorumlanan içeriğe göre değil, kullanılan "modellere" —topoğrafik, ekonomik ve genetik modellere — göre belirlemeye çalışmalıyız.

Bu modellerin bize kavrama imkânı sağlamadığı şeyler nelerdir?

Kültürü haz ve acıyla etkili maliyetiyle ve filogenetik ve ontogenetik kaynaklarıyla açıklama kesinlikle çok aydınlatıcıdır. Daha sanra "yanlış" bilincin *maskesini düşürmek* için (temelde Marx ve Nietzsche'nin çabasıyla bağlantılı) hatırı sayılır bir çaba sergileyeceğiz. Fakat bu girişimden bir otantisite eleştirisi dışında herhangi birşey beklememeliyiz. Herşeyden önce, bir temeller eleştirisinin ne olabileceğini sormamalıyız. Bu bir bütün olarak insani aktiviteye, varolma çabasına, olma arzusuna ve insanın kendisini, çabalarına ve arzularına ev sahipliği yapan en asli iddiasına hazırlamasını sağlayan çeşitli vasıtalara uygulanan refleksif bir yöntem olarak başka bir yöntemin, psişik ifadelerin — rüyaların, sanat eserlerinin, semptomların ve hatta dini dogmaların — hermenoytiğiyle pek alakası bulunmayan bir başka yöntemin görevidir. Refleksif felsefe ile anlamın hermenoytiğini birbiriyle kaynaştırılması şu günlerde felsefi antropolojinin en acil görevlerinden biridir. Fakat Freudcu metapsikolojiyi pskanalize yabancı diğer hermenoytik tipleriyle bileştirilebilecek "asimilasyon yapısının" neredeyse tümü, inşa edilmeyi bekliyor. Böyle bir inşa girişiminin yeri burası değildir, fakat en azından bu geniş alanın sınır bölgelerine işaret emek mümkündür ve merkezi anlamını Freud'da bulduğumuz illüzyon teorisini mihenktaşımız olarak kabul edebiliriz.

Freud'un illüzyon kavramının çekiciliğinin nedeni, bizi "avutan" ve acıyı katlanılabilir kılan temsillerin sadece içgüdülerden feragat *üzerine* değil, aynı zamanda bu fergatten *yola çıkılarak* inşa edildiğini açıkça ortaya koymasıdır. İllüzyonun özü, arzular ve arzulara ilişkin kateksis ve antikateksis dinamizmidir. Bir bakıma, illüzyon teorisinin kendisinin bütünüyle ekonomik olduğunu söyleyebiliriz. Fakat illüzyon teorisini böyle bir şey olarak görmek, *değer* fenomeninin nihai yorumunu onda aramaktan vazgeçmek anlamına gelir; çünkü illüzyon teorisi yalnızca eylem dinamizmi üzerine çok daha derin bir refleksiyonla anlaşılabilir.

Politik gücün muammasını nasıl şefe bağlılığın homoseksüel doğanın bütün libidinal kateksisini harekete geçirdiğini söyleyerek çözemediysek, "değerlerin otoritesi" muammasını da ahlaki ve sosyal baba figürü ve kısmen gerçek, kısmen fantezi bu figürle özdeşleşme fenomeni deseni içinde ayırtederek çözemeyiz. Güç/iktidar ya da değer gibi bir fenomenin *temeli* birşey, iktidarı tecrübe etmemizin etkili maliyeti, yani yaşanan insani tecrübenin acı ve haz dengesi başka birşeydir.

Temel problemler ile içgüdülerin ekonomisi arasında yapılan böylesi bir ayırım kesinlikle ilkelerden biridir. Bu ayırım en azından yorumun ekonomik model açısından sınırını gösterir. Bu ayırımın gereğinden fazla teorik kaldığı ve hiçbir noktada, pskanalistin faaliyeti şöyle dursun, psikanalizin kavramlarını dahi etkilemediği söylenebilir mi? Böyle olduğunu sanmıyorum. Bana öyle görünüyor ki bu sınır Freudcu *yüceltme* [*sublimation*] nosyonunda; aslında saf değil, ekonomik görüş açısıyla aksiyolojik görüş açısını ilkeler formüle etmeksizin birleştiren melez yüceltme nosyonunda somut şekilde kendisini gösteriyor. Yüceltmede içgüdü, yeni objelere yönelen (cathected) enerjinin daha önce seksüel objeye yönelen enerjiyle *aynı* olduğu söylenebilse de, "daha yüksek" bir düzeyde işler. Ekonomik bakış açısı yalnızca bu enerji ilişkisini dikkate alır, bu feragat etme ve transferin desteklediği değerin yeniliğini değil. Burada zorluk sosyal olarak kabul edilebilir amaçlardan ve objelerden sözedilerek kibarca gizlenir. Fakat sosyal fayda yüceltmenin sunduğu değer problemi üzerine serilen bir cehalet örtüsüdür.

Bu şekilde bir kere daha sorun haline gelen şey bizatihi dinî "illüzyon"un anlamıdır. Yukarda işaret ettiğimiz üzere, Freud Tanrı'dan değil, insanların tanrısından sözeder. Psikanaliz Leibniz'in "şeylerin asıl kaynağı" diye adlandırdığı şey problemini kökten çözecek hiçbir şeye sahip değildir. Fakat o bu problemi yaşadığımız çocuklara özgü ve arkaik temsillerin maskesini indirecek donanıma sahiptir. Bu farklılık bir ilke farklılığı değildir; çünkü ne teolog ne de antiteolog olan pskanalistin faaliyetiyle alakalıdır. Psikanalist bir analist olarak agnostiktir, yani ehliyetsizdir. O psikanalist olarak Tanrı'nın *sadece* bir tanrı fantezisi olup olmadığını söyleyemez, fakat hastasına dini inancın çocukluğa özgü ve nevrotik formlarını aşmakta ve dinin *sadece* doğru kaynağı psikanalist tarafından keşfedilen çocukluğa özgü ve nevrotik bir inanç olup olmadığına karar vermekte veya farkına varmakta yardım edebilir. Eğer hastanın inancı bu eleştiri sürecine dayanamıyorsa, bunun yegane nedeni yaşatılmaya değer olmamasıdır. Fakat böyle bir durumda, Tanrı'ya inanç lehinde ya da aleyhinde hiçbir şey söylenemez. Başka bir ifadeyle, eğer inanç dinden farklı bir şey ise, bu durumda inancın doğabilmesi için dinin ölmesi gerektiği söylenebilir.

Freud'un kişisel olarak bu tür bir ayırıma karşı çıkması hiç de önemli değildir. Freud bir *Aydınlanmacı* [*Aufklärer*], yani bir Aydınlanma insanıdır. Kendisinin de söylediği gibi, rasyonalizmi, inançtan yoksunluğu dinî illizyon yorumunun sonucu değil, önkabulüdür; o yorumunu herşeyi kapsayan açıklama olarak görür. Dinin illizyon olarak keşfinin her bilinçlenme sürecinin koşullarını değiştirmesi kuşku götürmez birşeydir ve biz bu yüzden çok güçlü bir biçimde aşağıdaki fikirleri öne süreceğiz. Fakat psikanaliz asıl kökler/kaynaklar problemine giremez; *çünkü* görüş açısı ekonomiktir ve yalnızca ekonomiktir.

Bir bütün olarak kültür fenomeni ve özelde illüzyon fenomenine ilişkin Freudcu yorumda yanlış bulduğum şeyi biraz daha spesifik hale getirme girişiminde bulunacağım. Freud için illüzyon hiçbir gerçekliği bulunmayan temsildir. Bu tanımı pozitivisttir. Fakat muhayyilenin pozitivist reel ve illüzyon alternatifinden yakasını kutarabilecek bir fonksiyonu yok mudur? Freudculuğa paralel, ancak ondan bağımsız öğrendiğimiz derslerden biri, mitlerin ve

sembolerin bu alternatiften kaçabilen bir anlam taşımalarıdır. Farklı bir hermenoytik — psikanalitik hermenoytikten farklı ve dinin fenomenolojisine yakın bir hermenoytik — bize mitlerin fabl'ler, yani "yanlış" ve "gerçekdışı" hikâyeler olmadıklarını öğretir. Her pozitivizme karşıt bir şey olarak bu hermenoytik "doğru" ve "reel" olanın matematiksel ve deneysel yöntemlerle doğrulanabilen şeylere indirgenemeyeceğini, "doğru ve reel olanın dünya ile, başka varlıklarla ve elbette varlıkla ilişkilerimizle de bağlantılı olduğunu varsayar. Bir muhayyile modunda mitin ifşa ettiği şey bu ilişkidir. Freud muhayyilenin Spinoza'nın, Schelling'in ve Hegel'in farklı tarzlarda sahip oldukları bu fonksiyonunun bilincine hem çok yakın hem de ondan çok uzaktır. Bu bilince yaklaştığı yer "yorum" *pratiğidir*; uzak olduğu yer "metapsikolojik" *teorize etme* tarzı, yani ekonomik modelin kedisinde mündemiç felsefedir. Aslında Freud bir bakıma yorum teorisinin tümünü *Rüyaların Yorumu* [*Traumdeutung*; *The Interpretation of Dreams*] sırasında psikolojide egemen fizikalizme ve biyolojizme karşı inşa etmiştir. Yorum açık anlamdan gizli anlama gidiş anlamına gelir. Yorum bütünüyle anlam ilişkileri içinde hereket eder ve güç ilişkilerini (baskı, bastırılmış olanın dönüşü) yalnızca anlam ilişkileri (sansür, kılık değiştirme, yoğunlaşma, ikame) olarak içerir. O zamandan beri hiç kimse *olguların* büyüsünü bozmaya ve *anlam* imparatorluğunun kapısını açmaya Freud kadar katkıda bulunmamıştır. Yine de Freud keşiflerin tümünü yıktığı pozitivist çerçeveye yerleştirmeye devam eder. Bu bakımdan "ekonomik" model aşırı ölçüde belirsiz bir rolü icra eder. O ifşa ettiği derinliklerin keşfinde yaratıcı/yenilikçi, ancak bütün "anlam" ilişkilerini bir zihin *hidrolikinin* [*hydraulique mentale; mental hydraulics; su bilimi*] diline tercüme etmeyi teşvik eğilimiyle muhafazakârdır. İlk boyutuyla, yani keşif boyutuyla Freud pozitivist açıklama çerçevesini kırar; ikinci boyutuyla, yani teorize etme boyutuyla bu çerçeveyi takviye eder ve bu ekolde gereğinden fazla güçlenen naif "zihin energetizmi/zihin dinamiği" doktrinine otorite sağlar.

Freudcu metapsikolojinin kalbindeki bu çift anlamlılıkları ortadan kaldırmak ve çağdaş hermenoytiğin farklı stillerini, özellikle de Freud hermenoytiğini mitlerin ve sembolerin hermenoytiğiyle koordine etmek felsefi antropolojinin görevi olacaktır. Fakat bu farklı

stiller yukarda atıfta bulunduğumuz temel refleksiyona tâbi tutulmadıkça koordine edilemezler.

"Ekonomik" modelin ilkelerinin bu sınırı genetik modelin de sınırıdır. Gördüğümüz üzere Freud her ne pozitif doğruluğa sahip değilse onu genetik olarak açıklar. "Tarihsel" orjin/kaynak (filogenetik ve ontogenetik anlamda) aksiyolojik ya da radikal kaynağın yerini alır. İllüzyonun yalnızca pozitif gerçekliğin tahrifleri olmayan bütün fonksiyoları karşısındaki bu körlük Freud'un arkaik ya da çocukliğa özgü formun tekrarı ve niha noktada "bastırılan şeyin dönüşü" olmayan herşeye ilgiden yoksunluğunu açıklar. Bu dinin durumunda çarpıcıdır. Baba suretinde/imajında anlaşılan tanrıların sağladığı ilk teselliye eklenebilecek herşey önemsizdir. Bu durumda dinin, dinin primitif/ilk modelinden uzaklaşmasına yolaçan yeniliklerde değil, kabile sürüsünün babasının katline bağlı hatıraların *geriye dönüştünde* ikamet edip edmediği sorusuna kim cevap verebilir? Anlam genesiste mi yoksa epigenesiste midir? Bastırılmışın geriye gelişinde mi yoksa eskinin yeniyle düzeltelmesinde midir?[9] Genetik açıklama bu sorunu çezemez; çünkü, radikal bir açıklamayı gerektirir; Hegel'in *Dinin Felsefesi* [*les Leçons sur la philosophie de la religion; The Philosophy of Religion*]'ndeki türde bir radikal açıklamayı. Bu sorun dini temsil tekrarına değil gelişimine dönen bir refleksiyonu gerektirir.

---

[9] Freud birçok vesileyle teorisinin sınırlarına dayanır. ***Musa ve Monoteizm***'de Tanrı fikrinin Tanrı'ya görülebilir formunda tapınmanın yasaklanmasıyla başlayan daha sonraki gelişiminin kaynağı neresidir, diye sorar. Çok güçlü bir şey olarak düşünceye inanç" (*a.g.e.* s. 170; *a.g.e.*, s. 170) — insanın dilin gelişimine verdiği değere eşlik eden bir inançtır — genetik ve topoğrafik-ekonomik modellerin işlediği düzeyden çok farklı bir düzeyde işliyor görünüyor. Ancak Freud bu temayı daha fazla geliştirmez. Aynı şekilde, vurgunun (*algılanan*) annelikten (*varsayılan*) babalığa kayması, aşk ve korkunun belirsizliği tartışıldığında herşeyin söylenmemiş olduğunu ortaya koyuyor. Dahası, feragat etmenin mutluluğunu ilkin artı aşk — süperegonun, yani babanın varisinin içgüdüsel tatminden feragate verdiği karşılıktır — fikri ve sonra yapılmaya değer eyleme ilişkin bilincine eşlik eden bir artan narsizm fikri tam anlamıyla açıklayabilir mi (ss. 174-178; ss. 174-178)? Güzel, fakat dinin anlamı neden yalnızca "içgüdülerden feragat" de aranmaktadır? Din kardeşler paktı kadar hak eşitliğinin kardeşler klanının bütün üyelerine tanınmasını da destekliyor olamaz mı? Burada, babanın iradesinin devam ettirilmesi ya da bastırılmış olanın dönüşü herşey değildir. Aynı zamanda yeni bir düzenin doğuşu bahis konusudur.

Genetik modelin meşruiyeti ile ilgili şüphelerimiz ekonomik modelin sınırlarıyla ilgili daha önceki sorumuzla doğrudan bağlantılıdır. Aslında ontolojik keşfinin fonksiyonu dahilinde mitopoetik tasavvur, arkaikleştirici tekrarın tam karşıtı istikamette ilerleyen yenilikçi düzeltmenin enstrümanı olabilir. Sembolik fonksiyonun, illüzyonun basit "bastırılmış olanın dönüşü" formundeki regresif/geriye götüren tarihiyle örtüşmeyen bir ileriye götüren tarihi vardır. Fakat biz bu iki tarihi, bu ileriye hareket ile geriye hareketi, bu yaratış ile tekrarı birbirinden ayırabilecek bir konumda mıyız?

Kendimize-güvenimiz bizi bu noktada başarısızlıkla karşı karşıya bırakır; sınırlara ilişkin *bilincimiz* ne kadar iyi temellendirmiş ve meşru olursa olsun psikanalizin maskesini indirdiği gerekçelendirmelerin ve rasyonelleştirmelerin dışında kalamayacağını biliyoruz. Eleştirimizi askıda bırakmak ve savunma yapmaksızın kendinin-bilincini psikanalizin sorgulamasına açmak zorunda kalmamızın nedeni budur.

Bu araştırmanın sonunda, psikanalizin çağdaş kültürün kalbindeki yerinin belirsiz kaldığı ve öğretiği şey hazmedilmedikçe belirsiz kalacağı düşüncesine de varabiliriz. Bu onun sınırlarına rağmen ve sınırları nedeniyle böyledir. Onu artık karşıt değil tamamlayıcı başka kültür yorumlarıyla mukayese etmek, bu yeni adımı atmamıza katkıda bulunabilir.

2. Marx, Nietzsche, Freud

Freud'un eserlerinin, modern insanın yükselen bilinci için Marx ve Nietzsche'nin eserleri kadar önemli olduğu açıktır. Bu üç "yanlış" bilinç eleştirisinin birbiriyle ilişkisi çarpıcıdır. Fakat biz henüz bu üç bilinç sorgulamasını özümsemenin ve bu üç uygulamayı kendi kendimizden *kuşkuyla* entegre etmenin çok uzağındayız. Hâlâ onların farklılıklarına, yani zamanlarının önyargılarının bu üç düşünüre getirdiği sınırlamalara gereğinden fazla ilgi gösteriyoruz; çok daha önemlisi, takipçilerinin kendilerini hapsettikleri skolastisizmin kurbanları olmaya devam ediyoruz. Bu yüzden Nietzsche şiddetin müdafaasıyla değilse bile biyolojizmle özdeşleştirilirken ve Freud'a psikiyatriye hapsedilerek bir bayağı panseksüalizm elbise-

si giydirilirken, Marx Marxist ekonomizme ve refleks/yansıma olarak saçma bir bilinç teorisine havale edildi.

Modern insanın bu üç yorumcusunun zamanımız için anlamının ancak onlar birbiriyle bağlantılı şekilde ele alınırlarsa düzeltilebileceğine inanıyorum.

Herşeyden önce onlar, aynı illüzyona, kutsanmış ben-bilincinin/kendinin-bilincinin adını taşıyan illüzyona saldırırlar. Bu illüzyon, daha önceki *şey* bilincini fetheden bir zaferin ürünüdür. Descartes ekolünde yetişmiş filozof şeylerin kuşkulu olduklarını, göründükleri gibi olmadıklarını bilir. Fakat o hiçbir şekilde bilincin kendisine nasıl görünüyorsa öyle olduğundan kuşku duymaz. Bilinçte anlam ile anlamın bilinci birbiriyle örtüşür. Ancak Marx'tan, Nietzsche ve Freud'dan beri biz bundan da kuşku duyuyoruz. Şeyi kuşkulu hale getirdikten sonra bilinçten de kuşku duymaya başladık.

Fakat bu üç kuşku ustası, kuşkuculuğun/septisizmin ustaları değildir; Onlar kesinlikle büyük "yıkıcılar"dır; fakat bu da bizi şaşırtmamalıdır. Heidegger'in *Varlık [Oluş] ve Zaman*'da söylediği gibi yıkma [destruction] *her yeni inşadaki* bir andır. *Gizli dünyaların yıkılması pozitif bir görevdir* ve bu görev, Nietzsche'nin söylediği gibi, "halk için Platonculuk" olduğu ölçüde dinin yıkımını da içine alır. Ancak böyle bir "yıkımdan" sonra düşüncenin, aklın ve hatta inancın dile getirdiği şeyi bilmekle ilgili sorular ileri sürülebilir.

Üçü de daha otantik bir konuşma için, yalnızca "yıkıcı" eleştiri vasıtasıyla değil, bir *yorum* sanatının icadıyla da ufkumuzu özgürleştirir. Descartes şeyler hakkındaki kuşkularını bilincin ışığında aşar; oysa Marx, Nietzsche ve Freud bilinç hakkındaki kuşkularını anlamların yorumuyla aşarlar. İlk kez kavrayış hermenoytiktir. Bu noktadan itibaren anlam arayışı artık anlamın bilincinin izahı değil, anlamın bilincinin *ifadelerinin şifresini çözmektir*. Bundan böyle üç kuşku tipiyle değil, aynı zamanda üç aldanma tipiyle de karşı karşıyayızdır. Eğer bilinç, olduğuna inandığımız şey değilse , açık olan ile gizli olan arasında yeni bir ilişki kurulması gerekir. Bu ilişki bilincin daha önce şeylerin gerçekliği ile görünüşleri arasında kurduğu ilişkiye tekabül eder. Her üç düşünür için de temel bilinç kategorisi "gizlenen-ifşa edilen," isterseniz "sahte-açık" ilişkisidir. Mar-

xistler "yansıma" teorilerinde ısrar ederler; Nietzsche güç tutkusunun/iradesinin perspektivizmini dogmatikleştirerek kendisiyle çelişir; ya da Freud "sansürü," "eşik bekçisini" ve "kılık değiştirmeyi" mitolojikleştirir; aslolan şey, bu engeller ve ölü sonuçlar değildir. Aslolan şey her üçünün de sahip oldukları araçlarla — yani çağlarının önyargılarına karşı ve bu önyargılarıyla — dolaysız *anlam bilincine* indirgenemez bir ilişki kurucu *anlam bilimi* yaratmasıdır. Her üçünün de farklı tarzlarda gerçekleştirme girişiminde bulundukları şey kendi "bilinçli" şifre çözme yöntemlerini güç/iktidar tutkusuna, sosyal varlığa ya da bilinçdışı psikeye atfettikleri "bilinçdışı" bir kod inşa etme *faaliyetiyle* ilişkilendirmektir. Onlar bunu zekice yaparlar — bir yarı kurnazlıkla. Freud'un durumunda, bu "Rüyalar Üzerine"nin şaşırtıcı keşfidir. Analist bilinçle rüya görenin katettiği patikanın, bu patikayı bilmeksizin ya da onun "rüya faliyetini" bilmeksizin, karşıtı istikamette yolalır. Neticede Marx'ı, Nietzsche'yi ve Freud'u birbirinden ayıran şey bilinçdışı varlığa atfettikleri kod oluşturma sürecine ilişkin şifre çözme yöntemleri ve temsilleridir. Aksi düşünülemez; çünkü, yöntem ile temsil birarada varolur ve birbirlerini doğrular. Bu yüzden Freud için rüyanın anlamı — daha genelde semptomların ve uzlaşma formlarının anlamı, ve çok daha genelde bir bütün olarak psişik ifadelerin anlamı — bir şifre çözme taktiği olarak "analiz"den koparılamaz. Hatta kuşkucu olmayan bir anlamda, bu anlamın analistçe göz önüne serildiği ve hatta yaratıldığı ve dolayısıyla anlamı oluşturan prosedürlere bağlı olduğu bile söylenebilir. Bu söylenebilir, fakat şu karşıtı durumu dile getirmek şartıyla: yöntemi doğrulayan şey *keşfedilen* anlamın tutarlılığıdır ve keza yöntemi meşrulaştıran şey keşfedilen anlamın yalnızca anlamayı açık bilincin düzensizliğinden daha büyük bir anlaşılabilirlikle tatmin etmesi değil, anlamı farkederek kendisine geldiğinde — kısacası anlamın taşıyıcısı o zamana kadar kendisinin dışında, yani kendi bilinçdışı "içinde" ve daha sonra analistinin bilinci "içinde" varolan *bu anlamın bilincine vardığında* — rüya gören kişiyi ya da hastayı *özgürleştirmesidir.*

Yalnızca başkası için anlam olan bu anlamın kendisi için anlam haline gelmesi; işte analistin hastası için istediği şey tam da budur. Aynı şekilde, Marx, Nietzsce ve Freud arasındaki çok daha derin bir ilişki keşfedilebilir. Söylediğimiz gibi her üçü de, bilincin illüzyola-

rından kuşkuyla yola çıkarlar ve şifre çözme ustalıklarıyla ilerlerler. Nihai noktada her üçü de, bilinç aleyhtarları olmaktan uzak, onu genişletmeyi amaçlar. Marx'ın istediği şey, zorunlulğun bilinciyle *praksisi* özgürleştirmektir. Ancak bu özgürleştirme yanlış bilincin mistifikasyonlarına başarıyla muhalefet eden "bilincine varmadan" koparılamaz. Nietzsche'nin istediği şey, insanın *gücünü/iktidarını* artırmak ve *gücünü* restore etmektir; ancak güç/iktidar tutkusunun dile getirmek istediği şeyin "üst insan," "ezeli ve ebedi dönüş" ve "Dionysus" kodları vasıtasıyla yeniden ele geçirilmesi gerekir; bunlar olmaksızın sözkonusu güç/iktidar içkin olanın şiddetinden başka bir şey değildir. Freud'un istediği şey, hasta için kendisine yabancı olan şeyi kendisine ait bir şeye dönüştürmek ve dolayısıyla bilinç alanını genişletmek, daha iyi yaşar hale getirmek ve nihayet daha özgür ve mümkün olduğunca mutlu kılmaktır. Psikanalize verilen en önemli imtiyazlardan biri "bilinç yoluyla tedavi"dir. Doğrudur — analizin dolaysız ve aldatıcı bilincin yerine gerçeklik ilkesinin vesayeti altındaki bir ilişki kurucu bilinci ikame etmek istediğinin farkında olduğumuz ölçüde doğru. Bu yüzden üç efendinin (id, süperego ve gerçeklik ya da zorunluluk) egemenliği altındaki ego'yu/ben'i bir "biçare-mutsuz" [*paur hére; poor-wretch*] olarak resmeden *kuşkucu* [*douteur; doubter*] aynı zamanda mantıkdışının krallığının mantığını eşsiz bir tevazu ve nezaketle yeniden keşfeden, *Bir İllüzyonun Geleceği* [*l'Avenir d'une illusion; The Future of an Illusion*] hakkındaki denemesini bitirmek için, sesi zayıf ancak sonu gelmez bir tanrı Logos'a, herşeye kadir fakat yalnızca uzun vadede etkili bir Tanrı'ya başvurarak son verme cesareti gösteren yorumcudur da.

III. Freudçu Hermenoytiğin Kültüre Yansımaları

İşte bu üç yorumcunun modern insan için yapmak isteği şey budur. Fakat onların keşiflerini hazmetmiş olmanın ve kendimizi tümüyle bize sundukları yorum araçlarıyla anlamanın çok uzağındayız. Bu üç yorumcunun yorumlarının bize çok uzak olduğunu ve henüz doğru yerlerini bulamadıklarını itiraf etmeliyiz. Onların yorumları ile kavrayışımız arasındaki mesafe hâlâ çok büyük. Ayrıca,

bir ütün oarak asimile edebileceğimiz üniter bir yorumla değil, farklılıkları benzerliklerinden çok daha açık üç farklı yorumla karşı karşıyayız. Henüz Marx'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un hermenoytik bilinçlerini bir bütün halinde entegrasyonuna muktedir hiçbir asimilasyon yöntemimiz, hiçbir tutarlı söylemimiz, hiçbir felsefi antropolojimiz yok. Travmalar yaratan etkileri ve yıkıcı güçleri artıyor, fakat yorumları yeni bir bilincin birliğinde birleştirilmiş değiller. Bir olay olarak psikanalizin modern kültürdeki anlamının askıda olduğunu ve yerinin belirlenmemişliğini koruduğunu itiraf etmemizin nedeni budur.

1. Hakikate/Doğruya Direniş

Psikanalizin kültürü yeniden takdim olayının bilincine varılmasındaki bu gecikmeyi ve askıda kalmayı kendisinin de dikkate alması ve bunu kendi yorum şemasıyla yapması ilginçtir. Bilinç tıpkı Oedipus'ün hakikatin başka biri tarafından bilinmesine "direndiği" gibi kendi kendisini-kavramaya direnir. O kendisini lanetlediği insanda tanımayı reddetmiştir. Kendini-tanıma hakiki bir trajedi, bir ikinci düzeyde trajedidir. Bilinçte trajik olan şey — reddin ve öfkenin trajik niteliği — bir asli trajediyi, bir ensest varlığı ve baba katili olma trajedisini ikiye katlar. Freud ünlü ve sıkça iktibaslar yapılan "Psikanaliz Patikasındaki Zorluk" [*Une difficulté de la psychanalyse*; "A Difficulty in the Path of Psychoanalysis"] (1917)[10] adlı metninde hakikate/doğruya bu "direnişten" önemle sözeder. Psikanaliz, der Freud, kronolojik olarak " bilimin araştırmalarının insanların evrensel narsizmine, yani kendilerine aşık olmalarına şimdiye kadar vurduğu şiddetli darbelerin" (s. 139) en sonuncusudur. Birincisi Kopernik'in insanı maruz bıraktığı kozmolojik aşağılamaydı; çünkü insanın evinin/dünyanın evrenin merkezi olduğu yolundaki narsistik illüzyonu yerle bir etmişti. Sonra, Darwin insanın hayvan krallığıyla hiçbir alakası bulunmadığı iddiasını yıktığında biyolojik aşağılama sahneye çıktı. Sonuncusu ise psikolojik aşağılamadır. Za-

[10] *SE*, Vol. XVII. [İngilizce versiyonun dipnotu, çev.]

ten hem kozmosun hem de canlı varlıkların tümünün efendisi olmadığını düşünen insan kendi psikesinin efendisi omadığını da keşfeder. Bu yüzden pskanaliz kendisini ego'ya/ben'e yöneltir.

> Eğer herhangi bir önemi varsa, içinizde olup-biten herşeyi bildiğinizden eminsinizdir; çünkü böyle bir durumda bilincinizin size onun hakkında yeni bilgiler sağladığına inanırsınız. Ve eğer zihninizdeki bir şey hakkında hiçbir bilgiye sahip değilseniz güvenle onun zihninizde olmadığından eminsinizdir. Gerçekten de, "zihinsel" olan şeyin "bilinçli" olan şeyle özdeş olduğunu düşünecek kadar ileri gidersiniz — zihninizde bilincinize göre bilebildiğinizden daima çok daha fazla şeyin olup-bittiğinin çok açık delilleri bulunmasına rağmen yaparsınız bunu. Gelin, bu noktada kendinize kendinizden birşeyler öğrenme imkânı tanıyın! ... En yüksek memurları tarafından sağlanan enformasyonla yetinen ve seslerini duymak için hiçbir zaman halkın arasına girmeyen bir mutlak monark gibi davranın. Gözlerinizi içinize çevirin, iç derinlikleinize bakın, önce kendinizden öğrenin! O zaman bir hastalıktan muzdarip olduğunu öğrenir ve belki de ilerde hastalığa yakalanmaktan sakınırsın (*Essais de psychanalyse appliquée*, ss.145-146; ss. 142-43).

"Gelin, bu noktada kendinize, kendinizden birşeyler öğrenme imkânı tanıyın. ... Gözlerinizi içinize çevirin, iç deriliklerinize bakın, önce kendinizden öğrenin!" İşte tam bu tarzdadır ki pskanaliz komünite bilincine kendi müdahalesini öğrenim ve açıklık yoluyla anlar. Ancak böyle bir öğrenim/eğitim primitif ve kalıcı bir narsizmin, yani hiçbir şekilde bütünüyle nesnelerde birikmeyen (catached), tersine ogo'nun kendisinde yaşayan libidonun *direnişiyle* karşılaşır. Ego'nun eğitiminin kaçınılmaz şekilde bir aşağılanma, egonun libidosundaki bir yara olarak yaşanmasının nedeni budur.

Bu narsistik aşağılanma teması kuşku, aldanma ve bilinç genişlemesi hakkında söyledğimiz herşeyi büyük ölçüde açıklar. Aşağılanın bilinç değil, bilincin kendini beğenmişliği, egonun libidosunun iddiası olduğunu biliyoruz. Aşağılamayı gerçekleştien şeyin aslında, iyi bir rasyonalist olan Freud'un söylediği gibi, daha yüksek düzeyde bir bilinç olduğunu, bir "açıklık" olduğunu, bilimsel bilgi olduğunu da biliyoruz. Çok daha geniş bir anlamda, Koper-

nik'in kozmosunun sonsuzluğu, Darwin'in hayatın devinme yeteneği, Freud'un psikesinin karanlık derinlikleri istikametinde adem-i merkezileşen, kendisiyle bağlarını koparan ve "yerini kaybeden" şeyin bilinç olduğunu söyleyebiliriz. Bilinç kendisini Ötekisi'nin yörüngesine yerleştirirek geliştirir: kozmos, bios ya da psike. Kendisini kaybederek bulur bilinç. Bilinç kendisini ve narsizmini yitirerek kendisini eğitir ve ortaya çıkarır.

2. *Komünite Bilincinin "Anlık" Reaksiyonları*

Kültürün psikanalizin sunduğu *yorumu* ile komünite bilincini *kavrayışı* arasıdaki gedik, bütünüyle değilse bile kısmen komünite bilincinin karmaşıklığını açıklar. Yukarda söylediğimiz gibi, psikanaliz kültürdeki yerini ancak büyük güçlüklerle bulabilir. Psikanilizin anlamının bilincine yalnızca narsizmimizin direnişinden doğan eksik/budanmuş temsillerle ulaşabildiğimizi artık biliyoruz.

Bu budanmış/hadım edilmiş temsiller, kısa-süreli etkiler ve anlık reaksiyonlar düzeyinde karşılaştığımız *temsillerdir*. "Kısa-süreli" etkiler düzeyi, *vülgerleşme* düzeyi, "anlık" reaksiyonlar düzeyi *gevezelik/dedikodu* [*bavardage; small talk*] düzeyidir. Yine de bu noktada biraz durmak yararsız değildir. Psikanaliz, böylesi bir gündelik düzeyde yargılanma, övülme ve lanetlenme rizkini göze almıştır. Freud konferanslar vermeye ve kitaplar yayınlamaya başlıdığı andan itibaren analist omayanlara ve anilizi yapılmamış olanlara yönelmiş ve psikanalizi kamu alanına taşımıştır. Her ne nasıl olursa olsun sözleri başlangıçtan itibaren doktor ile hastası arasındaki net öznelerarası ilişkinin dışına hitabediyordu. Psikanalizin terapatik kontekstin dışındaki bu yayılması önemli bir kültürel olaydır; sosyal psikolojiyi bilimsel araştırmaya, ölçüme ve açıklamaya dönüştüren bir olay.

Psikanilizin kamu alanına girmesi herşeyden önce bir global *demistifikasyon/mistisizmden arındırma* olayıdır. İnsanın gizli ve sessiz parçası ifşa edilmiştir. "Onlar/kamu/halk" seksüaliteden/cinsellikten sözeder; "onlar" sapıklıktan, bastırmadan, süperegodan ve sansürden sözetmeye başlar. Bu açıdan bakıldığında pskaniliz bir "onlar" olayı, bir "gevezelik/dedikodu" temasıdır. Fakat sessizliğin

komplosu da bir "onlar" olayıdır ve ikiyüzlülük bireyin sırlarının kamuya ifşasından ve aşağılanmasından daha az güvezelik/dedikodu teması değildir.

Kimse bu demistifikasyonun ne ile ilgili olduğunu bilmez; çünkü, tam bir yanlış anlama kaynağıdır. "Kısa-süreli" etkiler düzeyinde "onlar" psikanalizden bir anlık/dolaysız *etik* çıkarmak ister. Bu yüzden "onlar" psikanalizi kendi derinlikleri psikanalitik sorgulamadan geçmeyen ahlaki pozisyonları *meşrulaştırma* [*justification*] sistemi olarak kullanırlar. Kaldı ki psikanalizin her meşrulaştırmanın maskesini düşürecek bir taktik olması gerektiği varsayılır. Bu yüzden bazıları psikanalizden baskıdan uzak bir eğitimi onaylamasını ister — çünkü nevroz baskıdan doğar — ve Freud'da yeni Epikürcülüğün ihtiyatlı ve örtülü bir savunucusunu bulur. Başkaları olgunlaşma ve bütünleşme aşamaları teorisine ve sapıklıklar ve regressiyonlar/gerilemeler teorisine vurgu yaparak psikanalizi geleneksel ahlakın hizmetine sokarlar. Freud kültürü içgüdülerden feragatla tanımlamamış mıydı?

İlk bakışta Freud'un aslında ne istediği konusunda terüddütte kalınabileceği doğrudur. Cazibesine dayanılamayan şey, psikanalizin "acımasız" [*sauvage;wild*] psikanalizidir. Freud orgazmın örtülü ve devrimci savunmasını yaparken aslında monogami/tek eşlilik kurumunun açık ve orta sınıfa özgü bir savunmasını yapmamış mıydı? Fakat bu soruyu yönelten ve Freud'u bu etik alternatifin çerçevesine yerleştirme girişiminde bulunan bilinç psikanalitik eleştiriye maruz kalmamış bir bilinçtir.

Freudcu devrim bir teşhis, bir bilinçli rasyonellik ve zor-kazanılan doğrular devrimidir. Freud hiçbir zaman doğrudan ahlak vaazı vermez. " Hiçbir teselli kaynağı önermiyorum" der *Bir İllüzyonun* Geleceği'nin sonunda. Fakat insanlar onun bilimini dogmaya dönüştermek ister. O sapıklıktan ve gerilemeden sözederken insanlar şunu merak eder: tasvir eden ve açıklayan bilimadamı mıdır yoksa kendisini meşrulaştıran Viyanalı burjuva mıdır? O insana istikametini zevk ilkesinin gösterdiğini söylerken, ahlaki bireyin hilekar davranışına bilimin duygusuz gözleriyle baktığı halde, onlar — övmek ya da kınamak için — açıkça dile getirilmemiş bir Epikürcülüğü teşhisine dönüştürdüğünden kuşku duyarlar. Bu bir yanlış an-

lamadır: peygamber özelliği taşımayan bir düşünür olarak konuştuğu halde, Freud bir peygamberimiş gibi dinlenir. O yeni bir etiği müjdelemez, aksine etik sorununa açık duran insanların bilincini değiştirir. Freud bilinci bilinç hakkındaki bilgimizi değiştirerek ve bilince kendisini aldatışlarının bazılarının anahtarını vererek değiştirir. O, etiğimizi uzun vadede yakın bir geleceğin ahlakçısı olmadığı için değiştirir.

3. Trajik Bir Düşünür mü Freud?

Ancak sûnî tepkiler düzeltildiğinde komünite bilinci psikanalizin etkisini derinden hissedebilir. Kısa dönemli bir değerlendirmenin psikanilizden bir anlık/dolaysız etik çıkarma girişimiyle sonuçlanan yanlış anlamalara ve çelişkilere yolaçtığını gördük. Uzun vadeli bir değerlendirme ben-bilincinin insani göstergelerinin ilişkilendirici/arabulucu kavrayışıyla dönüştürülmesi yoluyla yapılabilir. Fakat bu uzun yol bizi nereye götürür? Bilmiyoruz *henüz*. Psikanaliz dolaylı bir devrimdir. Yalnızca genel bakışımızın niteliğini ve insanın kendisi hakkındaki konuşmasının tonunu değiştirerek âdetlerimizi değiştirebiliriz. Bu herşeyden önce bir doğruyu arayıştır ve etik alanına yalnızca gerçekleştirilmesini önerdiği *doğru/hakikat görevi* dolayısıyla girer.

Az önce insani göstergelerinin ilişkilendirici kavrayışı diye adlandırdığım şeyin modern insanın bilinci üzerindeki etkilerini ayırdetmemizi sağlayan bazı tesir hatlarını hemen görebiliriz.

Kendimizi bir kere daha psikanalizin elementer düzeyde, onu sofistike edilmemiş düzeyde tatbikini yaptığı genel demistifikasyon çabasını ileri taşıma girişiminde konuşlandırarak, psikanalizin dikkatini Freud'un kendisinin *hayatın haşinliği* [*dureté de la vie; harshness of life*] diye adlandırdığı şeye odakladığını söyleyebiliriz. Hayatın haşinliğinin insan olmanın zorluğu olduğunu söyleyebiliriz. Eğer psikanaliz içgüdülerden feragatin sosyal yasakların gevşetilmesi yoluyla *azaltılması* [*diminution*]ndan ve haz ikesinin gerçeklik ilkesine tâbi kılınması sonucu bu feragatin *kabulünden* medet umuyor görünse de, bu birbirine karşıt failler [*instances*] arasındaki dolaysız bir "diplomatik" eyleme inandığı için böyle değildir. Aksine psikanaliz

vurgusunun tümünü, gereğinden fazla aceleyle etik sonuçlar çıkarmaya kalkışmaksızın, insanlıkta trajik olanın daha kapsamlı ve ayrıntılı bir kavranışını doğuracak bilinç değişmesine yapar.

Nietzsche'nin aksine Freud, insanın"hasta bir hayvan" olduğunu söylemez. O daha ziyade, insani etkileşimde çatışmanın kaçınılmaz olduğunu açıkça ortaya koyar. Neden? Birinci nedeni, isanın çok uzun bir çocukluk dönemine sahip ve neticede mukayese edilemez ölçüde uzun bir bağımlılık döneminde kalan yegane varlık olmasıdır. Birçok şekilde ifade edildiği gibi insan "tarihsel"dir. Fakat, der Freud, çocukluk devresi kederi ile insan önce tarih-öncesi bir varlıktır ve uzun süre de öyle kalır. Büyük figürler/şahsiyetler — baba, anne, kardeşler, kızkardeşler, Ödipal krizler, hadım edilme korkuları — ister gerçek ister fantezi olsunlar — bunların hiçbiri temelde çocukluğuna bağlı olmayan ve yetişkin hale gelmenin zorluklarının damgasını taşımayan bir varlık için anlamlı olamaz. Bir yetişkinin suçluluk hissinin nasıl bir şey olabileceğini biliyor muyuz?

Çocukluk dönemi kaderinin trajedisi aynı zamanda "tekrarlama"nın trajedisidir: bütün genetik açıklamaları, yukarda ilkelerinin sınırlarından sözettiğimiz bütün genetik açıklamaları aşan işte bu tekrarlamanın trajedisidir. Freud'un bizi sürekli geriye *başlangıca* götürmesinin nedeni metadolojik bir kaprisi değil, doğruya/hakikate saygısıdır. Çocukluk, eğer birşeyler insanı sürekli geriye doğru çekmiyorsa bir kader olamaz. Bu geriye doğru sürüklenişe ve bu sürüklenişin bastırılmış olanın dönüşü, libidonun bastırılmış konumlara dönme eğilimi, yas tutmanın zorluğu, genelde sansüre maruz kalan enerjinin açığa çıkması (decathexis) ve libidinal mobilite eksikliği gibi formlarına hiç kimse Freud'dan daha fazla duyarlı değildir. Ölüm içgüdüsü üzerine refleksiyonunun büyük ölçüde tekrarlama eğilimi — Freud'un organik dünyadaki inorganik bir duruma dönme eğilimiyle mukayese etmekte tereddüt etmediği bir eğilim — üzerine refleksiyondan doğduğunu unutmamamız gerekir. Ölüm [*thanatos*] Psikedeki arkaikeştirici ruha komplo kurar.

Libidinal çelişkilerin trajedisi şudur: libidonun enerjisinin yalın/basit olmadığını — o ne üniter bir obje ne de üniter bir amaçtır, o daima parçalara ayrılabilir ve sapıklık ve gerileme patikalarına gi-

rebilir — *Seksüalite Teorisi Üzerine Üç Deneme* [*Trois essais sur la sexualité;Three Essays on the Theory of Sexuality*]'den biliyoruz. Freudcu içgüdüler şemasının artan karmaşıklığı — ego'nun libidosu ile obje libidosu, sadizmin yorumu ile ölüm içgüdüsünün sunumunu müteakip mazoşizmin yorumu arasındaki ayırım — insani arzunun *göçebe* [*errant; wandering*] karakterine ilişkin bu duyguyu takviye etmekten başka bir şey yapmaz. Bu yüzden yaşamanın zorluğu aynı zamanda — ve daha da önemlisi muhtemelen — sevmenin ve bir aşk hayatı sürdürmenin zorluğudur.

Hepsi bundan ibaret değil. Bütün bu motivasyonlar, psikanalizin seksüel olanı demistifike etmekten başka birşey yapmayacağını varsayar. Fakat eğer psikanaliz — insanın içgüdü temelini keşfetmek dışında — bilincin bu demistifikasyona "direnişini" bilmeyi ve bu "direnişin" dile getirildiği meşrulaştırma ve rasyonelleştirmelerin maskesini indirmeyi de amaçlıyorsa; ve eğer bu "direniş" süperegonun temaları durumundaki yasaklamalar ve özdeşleşmelerle aynı çerçeveye aitse, o zaman trajedinin tek bir odaklı değil iki odaklı olduğunu — id ve süperego odakları — söylemek abartılı birşey değil demektir. Yetişkin hale gelmenin zorluğuna ve sevmenin zorluğuna ilaveten, kendi kendinin-bilgisinin ve kendini dürüstçe yargılamanın zorluğunun nedeni, budur. Bu yüzden, doğru/hakikat arayışı görevi, merkezi yaşamanın zorluğu noktasında karşımıza çıkar. Oedipus hikâyesinde asıl trajedi, istemeyerek babasını öldürmesinde ve annesiyle evlenmesinde değildir. *Bu* uzun süre önce olup bitmiştir. Bu onun geride bıraktığı kaderdir. Trajedi artık onun bu suçtan dolayı lanetlediği insanın *kendisi* olması ve böyle bir gerçeği kabullenmek zorunda olmasıdır. Hikmet kendini tanımakta ve kendini-lanetlemekten kaçınmaktadır; fakat yaşlı Sophocle *Edipe à Colone*'nu/*Oedipus at Colonus*'u yazdığında, Oedipus'in ileri yaşlarında bile kendisine duyduğu "öfke"nin bitmediğini biliyordu.

Böylece psikanalizden, ilkin insan bilincini değiştirmeksizin bir dolaysız etik talep etmenin neden boşuna olduğunu anlayabiliriz. İnsan adaletsizce/haksızca suçlanmış bir varlıktır.

Belki de Freud'un Nietzsche'ye en yakın olduğu yer burasıdır. Suçlama suçlanması gereken şeydir. Keza Hegel'de *Geist'ın Fenomenolojisi*'inde "ahlaki dünya görüşü"nü eleştirirken, Nietzsche'den

uzun zaman önce, yargılayan bilincin aşağılayıcı ve riyakar/iki yüzlü bilinç olduğunu söylemiştir. "Günahların dışavurumunun" uzlaştırıcı bir kendi kendinin-bilgisi olarak mümkün olabilmesi için sonluluğunun ve yargılanan bilinçle *eşitliğinin* bilinmesi gerekir. Fakat Freud suçlamayı suçlamaz. Onu anlar ve dolayısıyla yapısını ve manevralarını *kamuya açık hale getirir*. Süperegonun zulmünün aşkın şiddetine boyun eğeceği bir otantik etik imkânı bu yönelimde ikamet eder. Fakat biz zamanı önce arzunun katarsisinin/boşalımının yargılayan bilincin katarsisi/boşalımı olmaksızın hiçbir şey olduğunu öğrenmeye harcamalıyız.

Bir etiğe ulaşmadan *öğrenmemiz* gereken şeylerin tümü bundan ibaret değildir. Etiği önceleyen bir eğrenimi bitirmiş değiliz henüz.

Aslında yukarda kültür hakkında söylediğimiz şeylerin tümünü iki boyutlu id ile süperego trajedisi hakkındaki bu mülahazaların ışığında yeniden yorumlamak mümkündür.

"İllüzyon," "ikame edici tatmin" ve "baştan çıkarma" nosyonlarının/mefhumlarının kültürdeki yerini gördük. Bu nosyonlar aynı zamanda daha önce çoğalma odağına işaret ettiğimiz trajik devre [*cycle*] ile de alakalıdırlar. Kültür aslında insanın tahayyül modunda arzuların ne bastırıldığı ne de tamin edildiği çözümsüz durumlardan kaçmasını sağlayan prosedürlerin tümüdür. *Yüceltmenin* [*sublimation*] yolu tatmin ile bastırma arasında açılır, fakat bu yol aynı zamanda çetin bir yoldur. Fakat bu, insan artık hayvan olamayacağı ve girdiği bu durumdan kendisini çakarabilecek bir tanrı olmadığı için böyledir. Bu yüzden o *Gradiva de Jensen*'in [Jensen'in *Gradiva*'sının, İng. edisyon] kahramının yaptığı gibi, "hezeyanlar ve rüyalar" yaratır. O aynı zamanda, sanat eserleri ve tanrılar da yaratır. Bergson'un kapalı toplumlarda keşfettiği büyük hikâye enlatıcılığı [*fabulatrice; storytelling*] fonksiyonunu Freud insanın yalnızca feragatleri/vazgeçişleri *üstünde* değil, kendi bedeniyle de ayrıntılarıyla geliştirdiği kaçınma/mazeret ve illüzyon taktiklerine atfeder. Bu, olağanüstü derinliği olan bir düşüncedir. Gerçeklik ilkesi haz ilkesinin yolunu kapattığı için, *hazzı ikame etme* sanatını "geliştirir [*cultive; cultivate*]." Tekrar tekrar işittiğimiz üzere, insan *yücelebilen* bir varlıktır. Fakat yüceltme, trajik olanı çözmek yerine ona geri döner. Yeri geldiğinde teselli, yani kaçınılamaz fedakarlaklarla uzlaşma ve

bedenimizin, dünyanın ve diğer insanların bize verdiği ıstırabı dindirme sanatı asla zararsız değildir. Dini "illüzyon" ile obsesyonel nevroz arasındaki ilişki, insanın içgüdüler alanını terketmesinin ve çocukluk — trajediyi ilk keşfettiğimiz yer — trajedisini çok daha gizli bir şekilde ve değişik kılıklar altında yeniden keşfine "yükselmesinin" — yücelmesinin — delillerini sağlar. Yalnızca sanatın tehlikesiz olduğu anlaşılıyor. Açıktır ki, onun sanatta aşina oldugu şey sanatın idalize edici formu, karanlığın güçlerini tatlı büyüsüyle *etkisizleştirme* yeteneğiydi. Freud'un sanatın ateşliliğinden, muhalefet gücünden, ifşa ediciliğinden, nüfuz ediciliğinden ve skandal yaratıcı taşmasından kuşku duymadığı anlaşılıyor. Sanatın Freud'un kuşkusu dışında bıraktığı biricik şey olmasının nedeni budur. Realitede, "yüceltme" yeni bir tehlikeler ve çelişkiler devresi açar, fakat aynı anda iki efendiye, Yalan ile Gerçekliğe hizmet etmek muhayyilenin temel belirsizliği değil midir? Muhayyile yalana hizmet eder, çünkü o Eros'u fantezileriyle baştan çıkarır (açlığın/arzunun aldatıcı olduğunu söylediğimizdeki gibi); gerçekliğe hizmet eder, çünkü gözü Zorunluluğa alıştırır.

Nihayet bu, psikanalitik öğretimi işe koşacak bir bilgeliğin, eğer son sözü değilse, en azından ilk sözü olan çatışmaların zorunlu karakterinin *açık bilincidir*. Bu yolla Freud yalnızca trajik olanın kaynaklarını değil, kaçınılmaz olanla uzlaşma olduğu ölçüde "trajik bilginin" kendisini de yeniler. Freud'un — naturalist, determinist, bilimist ve Aydınlanma'nın varisidir — temel olan şeyi dile getirmek için daima trajik mitin diline dönmesi rastlantı değildir: Oedipus, Narcissus, Eros, Ananke ve Thanatos. Artık dolaysız çıkarımla Freud'un çalışmalarından çıkarma girişiminde bulunamayacağımız yeni bir etiğin eşiğine ulaşmak için asimile edilmesi gereken işte bu trajik bilgidir. Bu eşiğe psikanilizin temelde etik olmayan öğretileriyle yavaş yavaş ulaşılacaktır. Psikanalizin modern insana sunduğu bilincin elde edilmesi, verdiği narsistik aşağılamadan dolayı zor ve acılıdır. Fakat bu bedelle o, yasası Aeschylus tarafından dile getirilen uzlaşmayla ilişki kurar: "Anlamanın kaynağı acıdır." (*Agamemnon*, 1. 177)

Böyle bir uzlaşmadan önce, ilk ana hatları çizilen eleştiri ve yukarda sözünü ettiğimiz içsel tekrar müştereken ve tek bir cephede

yürütülmelidir. Freudcu yorumun sınırları üzerine bir refleksiyon *askıda kalır*; tıpkı ben-bilincinin Marx'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un öncülüğünü yaptığı bu büyük tahribinin derin anlamının askıda kalması gibi.

Freud'un Felsefî Yorumu

Argüman

Filozofun Freud'un metinlerine uyarlayabileceği iki tutumu birbirinden ayırmak önemlidir. Bunlar "okuma/yorum" ile "felsefi yorum"dur. Freud'un yorumu felsefe tarihinin işidir. Bu Platon'u, Descartes'ı ya da Kant'ı yorumlamada karşı karşıya kalacığımız problemlerden farklı problemler doğurmaz ve aynı türde objektivite iddiasındadır. Felsefi yorum filozofun işidir. Felsefi yorum objektivite iddisında bir yorum türünü varsayar, fakat eser hakında bir duruş istikametinde ilerler. Felsefi yorum eserin arketektonik [*architectonique; architectonic; mimarî yapısına göre, ç.*] yeniden inşasına farklı bir söylem içinde bir yeniden konuşlanma ilave eder. Bu yeni söylem Freud'dan hareketle düşünen filozofun söylemidir; Freud'dan sonraki, Freud'a uygun ve Freud'a karşı bir söylemin. Ben Freud'un "bir" felsefi yorumunu yapacağım.

1. Varsaydığım okuma/yorum Freudcu söylemin melez bir söylem olduğunu düşünür. O anlam sorunları (rüyaların, semptomların, kültür vb.'nin anlamı) ile etki [*force*] sorunlarını (kateksis, ekonomik hesaplama, çatışma, bastırma vb.) birbiriyle harmanlar. Ben burada bu melez söylemin belirsiz değil, dikkate almak istediği gerçekliğe uygun olduğunu, yani bir arzu semantiği dahilinde etki/güç ile anlam için de bağlayıcı olduğunu düşünüyorum. Bu oku-

ma/yorum, "içgüdülerin," "bilinçdışının" ve "id"in şifrelerinin anlamın etkileri içinde çözülecek şeyler olarak ele alınmasını asla ihmal etmeksizin Freudcu teorinin en realistik ve naturalistik boyutlarına hakkını verir.

2. Şimdiki yorumu doğuran soru şudur: Refleksif felsefe analitik tecrübeyi ve teoriyi anlamlı kılabilir mi? Burada *Ego cogito* [*düşünüyorum/kuşku duyuyorum*, ç.] ile *Ego sum* [*varım*, ç.]'un insan hakkındaki her önermenin meşru temeli olduğunu varsayacağım. Eğer bu doğru ise, Freud öznenin arkeolojisi kavramı formüle edilerek anlaşılabilecek demektir. Bu kavram analitik söylemin felsefi konumunu belirler. Bu Freud'un kavramı değildir. Freud'u anlamam için bu kavramı ben kendim formüle ediyorum. İşte bu kavram dahilinde ve bu kavrama göredir ki psikanaliz bir arkeolojidir.

Fakat hangi öznenin arkeolojisi?

Freud yorumu/Freud okuması aynı zamanda özne felsefesinin krizidir. Bu okuma kendisine ilkin bilinç formunda görünen birşey olarak öznenin yerinden edilmesini empoze eder. O bilinci bir veriye değil, bir probleme ve bir göreve dönüştürür. Hakiki *cogito*'ya onu gizleyen yanlış *cogitolarla* ulaşılabilir.

Böylece Freud okuması/yorumu bir refleksiyon serüvenine dönüşür.

3. Bunu izleyen soru şudur: Özne bir teleolojiye sahip olmaksızın bir arkeolojiye sahip olabilir mi? Bu soru bir önceki soru olmaksızın varolamaz. Freud'un değil, yalnızca *telos*'a sahip öznenin bir *archél/arke*'ye sahip olabileceğini söyleyen refleksif düşüncenin yönelttiği bir sorudur. Geçmişte oluşan bir anlamın temellükü/içselleştirilmesi, herbiri kendi anlamını daha sonra gelecek olanda bulan (Hegel'in *Geist'ın Fenomenolojisin*'ndeki gibi) bir "figürler" serisinde ileriye doğru sürüklenen bir öznenin hareketini varsayar.

Arkeoloji ile Teleolojinin bu diyalektiği bize, bana göre Freud'un kendi sistematiğinde tatmin edici bir statüye sahip olmayan yüceltme ve özdeşleşme gibi bazı Freudcu kavramları yeniden yorumlama imkânı verir.

Nihayet bu diyalektik sanatın, ahlakın ve dinin rakip hermenoytiklerinin inşa edilebilecekleri felsefi temeldir. Bu diyalektiğin

dışında sözünü ettiğimiz yorumlar ya herhangi bir mümkün hakem olmaksızın birbirleriyle karşı karşıya kalırlar ya da aksi durumda düşüncenin karikatürü olan içi boş eklektisizmlerde biraraya getirilirler.

Exposé/Geliştirme

Bu bölümde bir kitabın savunucusu olarak hareket etmeyecek, kendimi onun zorlukları hakkında özgür refleksiyona adayacağım.

Aklıma hemen şu iki soru geliyor:

1. Az önce yaptığımız gibi, Freud okuması/yorumu ile Freud'un *bir* felsefi yorumunu birbirinden ayırabilir miyiz?

2. Argümanımda söylediğim gibi, eseri farklı bir söyleme yeniden konuşlandırmaktan ibaret, özellikle de bu söylem refleksif felsefe ise, bir felsefi yorum inşa etmeye hakkımız var mı?

İlk soruya hem genel olarak hem de özel olarak cevap vereceğim. Genel olarak felsefe (ya da kabaca söylendiği gibi genel felsefe) ile felsefe tarihinin iki farklı aktivite olduğu cevabını verebilirim. Felsefe tarihçileri arasında disiplinlerinde objektiviteye ulaşılabileceği konusunda bir zımni ve ayırtedici konsensusun/mutabakatın gerçekleştiğine inanıyorum. Yazarı zorunlu olarak onu deforme etmeksizin ya da tekrarlamaksızın kendi içinde anlamak mümkündür. Bir eserin "arketektonik yeniden inşasından" sözederken M. Gueroult'nun icad ettiği bir terimi kullandım. Fakat ben diğer bütün tarihçilerin de — felsefi sezginin çok daha Bergsoncu anlamıyla konuştuklarında bile — eseri kopyalamanın imkânsız olduğunu kabul ettiklerine inanıyorum. Yapabileceğimiz en iyi şey eseri, sezgi yoluyla üretilen bir temalar galaksisisinden ve özellikle de bir anlamda yapısını ve temel çerçevesini oluşturan bir eklemleme çerçevesinden hareketle yeniden kavramaktır. Tekrarlanamamasının, aksine yeniden inşa ediliyor olmasının nedeni budur. Ancak farklı bir görüş noktasından tarihçi incelediği eseri yanlışlayamaz; eserin kopyasını (bu yararsız olacaktır) değil, eserinkiyle aynı düzenlemeyi sergileyen başkasının yerine yapılmış *obje* anlamında eserin eşitini üretmeyi başarırsa yanlışlayamaz. Objektiviteyi böyle anlıyorum; çünkü, — negatif nonsübjektivite anlamında/öznenin müdahale-

sizliği anlamında — filozof kendi kanaatlerini, pozisyonlarını ve çok daha önemlisi kendi harekete geçme, saldırma ve kendi düşüncelerini stratejik tarzda manipüle etme tarzını paranteze alır; — pozitif anlamda — okumasını/yorumunu eserin bizatihi kendisinin istediği ve dile getirdiği şeye — kendi okumasına/yorumuna kılavuzluk eden *quid/şey* olarak duran şeye — tâbi kılar.

Ve bu yüzden Freud'un, meslektaşlarımız ve hocalarımız Platon'u, Descartes'ı ve Kant'ı nasıl okuyorlarsa öyle okunabileceğini söylüyorum. İddia ettiğim şey budur; bu benim ilk tutuştuğum bahistir ve henüz kazanılmış değildir. Doktrinin/öğretinin uzmanlık ve yeterlilik gerektiren bir tecrübeye — bu bir zanaat ve hatta bir tekniktir — referansı Freud'u yukarda bahsi geçen düşünür ve filozoflardan bütünüyle ayırıyor değil midir? Ben yine de böyle bir itirazın karşı konulamaz olmadığını ve Freud okumasının/yorumunun Platon, Descartes ve Kant okumasından farklı hiçbir problem doğurmayacağını ve aynı objektivite türü idiasında bulunabileceğini düşünüyorum. Neden? İlkin, Freud eserlerini yalnızca öğrencileri, meslektaşları ve hastaları için değil, hepimiz için yazdığı için. O konferanslar vererek ve kitaplar yayınlayarak okuyucularının ve dinleyicilerinin kafasında filozofların işgal ettiği [aynı] söylem alanını işgal etmeye razıydı. Bu rizki alan kişi odur, ben değil. Fakat benim argümanım yine de fazlasıyla mümkün/zorunluluk içermeyen ve fazlasıyla iletişim rizklerine tâbi bir argümandır. Ben analitik ilişkide sahneye çıkan şeyin, analize tâbi tutulmayan birinin anlayabileceği şeyden bütünüyle farklı omadığını iddia ediyorum. "Anlama"dan sözediyorum, "yaşama"dan değil; çünkü kitaplardan elde edilen hiçbir kavrayış psikanalizin fiili/olgusal tecrübesinin yerini alamaz. Fakat fiili tecrübeyle yaşanan şeyin anlamı esası itibarı ile iletilebilirdir. İletilebilir olduğu için analitik tecrübe bir ikinci kavram düzeyinden doğan izah edici kavramların yardımıyla doktrin/öğreti düzeyinden teori düzeyine nakledilebilir. Tiyatroda tecrübesini yaşamadığım durumları, duyguları ve hareket tarzlarını nasıl anlıyorsam, maruz kalmadığım bir analitik tecrübenin anlamını da aynı şekilde refleksif bir empati modunda kavrayabilirim. Küçümseyemeyeceğim ciddi yanlış anlamalara rağmen, bir filozofu filozof olarak anlamaya ne kadar yetenekliysem, psikanalitik teoriyi ve hatta psikanalitik tecrübeyi anlamaya

da o kadar yetenekli olmamın nedeni budur. Daha kesin bir argüman ilave edeyim mi? Alanıma giren düşünür Freud. Nasıl? Araştırmasının nesnesi, gereğinden fazla aceleyle varsayıldığı üzere, insani arzu, istek, libido, içgüdüler, Eros (bunların tümünün kesin bir seksüel/cinsel konteksti vardır) değil, kültür dünyasıyla, anne ve babayla, otoritelerle, emirlerle, yasaklamalarla, sanat eserleriyle, sosyal amaçlar ve idollerle şu ya da bu oranda çatışma ilişkisi içideki arzudur. Freud'un sanat, ahlak ve din hakkında yazarken kültürel gerçekliği kesin yerlerini insan biyolojisinde ya da psikofizyolojide bulan bir bilime havale etmemesinin nedeni budur. Başlangıçtan itibaren onun bilimi ve pratiği arzu ile kültür arasındaki etkileşim noktasında tutulmuştur. Büyük eserlerinden sadece ikisini, *Rüyaların Yorumu* ile *Seksüalite Teorisi Üzerine Üç Deneme*'yi düşünün; bu metinlerde içgüdü düzeyi içgüdü düzeyinin "sansür," "bastırma," "yasaklamalar" ve "idealler"le ilişkisi dahilinde ele alınır. Oedipal episoddaki çekirdek baba figürü, bu sistemin yalnızca çekim merkezidir. İlkin birinci, sonra da ikinci topoğrafyada başlangıçtan itibaren bilinçdışının diyametrik olarak bilince ve bilinç öncesine tezat teşkil ettiği, id'in aynı anda ego ve süperego ile diyalektik ilişki içinde olduğu bir "yerler" ve "roller" plüralitesiyle karşılaşırız. Bu diyalektik psikanalizin ifşa etiği durumun, yani arzu ile kültürün birbiriyle içiçe geçişinin diyalektiğidir. Freud'un tartışma konumuza girdiğini söylememin nedeni budur; çünkü, bize içgüdülerden söz ederken bile onlardan ifade düzeyleri içinde ve ifade düzeylerinden hareketle, yani kendilerini şifrelerinin çözülmesine ve metinler, yani rüya metinleri ya da semptomatik metinler — evet iletişimler, mübadeleler, göstergeler şebekesi içinde meydana gelen metinler — olarak ele alınabilmelerine imkân sağlayan anlamın kesin etkileri içinde ve bu etkilerden hareketle sözeder. İşte bu göstergeler ortamındadır ki analitik tecrübenin (konuşma faaliyeti, konuşma ile dinlemenin karşılaşması, konuşma ile sessizliğin buluşması olarak) gerçekleşir. Analitik tecrübenin Freudcu doktrin kadar göstergeler düzeniyle de alakalı olması temelde yalnızca analitik tecrübenin komünike edilebilirliğini değil, felsefenin üzerinde refleksiyon yaptığı ve anladığı insanî tecrübenin tümünün temel homojen karakterini de doğrulayan/meşrulaştıran şeydir.

İşte bunlar diğer filozofları okuma kararına olduğu kadar Freud'u okuma kararına da kılavuzluk eden önkabullerdir.

Burada bu okuma hakkında çok az şey söyleyeceğim; çünkü Société de Philosophie (Felsefe Cemiyeti,ç.) önünde, önerdiğim felsefi yorum hakkında konuşmayı tercih ediyorum. Yalnızca arkitektonik yeniden inşa diye adlandırdığım şeyi yorumlayacak ve bilinçli olarak geliştirdiğim şeyin kitabımda yaptığımdan çok daha sistematik bir takdimini yapacağım.[1]

Freud'un eseleri bana herbirinin kendine has mimarisi olan ve bir kavram düzeyi olarak düşünülebilecek üç büyük gruba ayrılabilir görünüyor. Bu üç düzey en mükemmel ifadelerini diyakronik/artzamanlı krokisi çıkarılabilecek farklı sistem durumlarında bulur. İlk şebekeyi rüyaların ve semptomların yorumu oluşturur ve *Metapsikoloji Yazıları*'nda, ilk topoğrafi adıyla bilinen bir sistem durumunda (Lagache'ın terimleriyle dile getirmek gerekirse daha ziyade bir "personoloji [*personnologie; personology*]" oluşturan ego, id, süperego serisiyle) sona erer. Bir sonraki büyük olgular ve nosyonlar grubu — ikinci teorik şebekedir — kültürün, yani sanat eserlerinin, ideallerin ve idollerin yorumunu içerir. Bu ikinci şebeke birincisinden doğar, çünkü birincisi arzu-kültür diyalektiğini zaten içermektedir. Fakat, arzulanan şeylerin-karşılanmasına ilişkin rüya modelini kültür hayatında karşılaşabileceğimiz anlam etkilerinin tümüne uygulayarak *Metapsikoloji Yazıları*'nda ulaşılan dengeyi büyük ölçüde değiştirmek zorunda kalırız. Bu değişikliğin sonucu ego, id, süperego serisinde ifadesini bulan bir ikinci sistem durumudur. Bu ilk sistemin yerini almaz, ona yüklenir. Son büyük olgular ve nosyonlar grubu — üçüncü teorik şebekedir — ölüm içgüdüsünün bir önceki yapıya girmesinin empoze ettiği değişiklikten doğar. Bu değişiklik varoluşun temellerine ulaşır; çünkü, güçlerin/etkilerin Eros-Thanotos kutuplarına göre yeniden dağıtımını içerir. Ancak, içgüdü ile kültür arasındaki ilişki ana yolgösterici çizgi olarak kaldığı için, bu temel değişiklik aynı zamanda kültürün her boyutunu etkiler. Aslında,

---

[1] Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis savage (New Haven: Yale University Press, 1970). [Metnin İngilizce versiyonunun dipnotu, ç.].

ölüm içgüdüsünün girişi kültürün en önemli yeniden yorumuyla, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda ifadesini bulan yorumuyla sonuçlanır. İşte suçlulukta, uygar bireyin sıkıntısında ve savaş naralarındadır ki bir sessiz içgüdünün/ölüm içgüdüsünün çığlıkları yükselir.

Daha kuşatıcı terimlerle dile getirmek gerekirse, Freudculuğun mimarisi budur.

Görebileceğimiz üzere, bir gelişme sözkonusudur, fakat bu gelişme yalnızca bir sistem durumundan diğerine hareket edebildiğimiz ölçüde kavranabilirdir. Böylece psişik mekanizmaların mekanistik takdiminden hayat ile ölümün romantik dramaturjisine uzanan bir kavranabilir sürekliliğin ayırdına varabiliriz. Ancak bu gelişme tutarsızlık içermez. O yapıların birbirini izleyen değişmeleriyle ilerler. Bu değişiklikler resmi geçidi homojen bir ortamda, yani arzunun anlam üzerindeki etkilerinde gerçekleşir. İşte benim *arzunun semantiği* diye adlandırdığım şey, Freudcu doktrininin yeniden inşasının bu homojen ortamıdır.

Fakat biz bu konferansın asıl amacına, Freud'un felsefi *bir* yorumuna dönelim. Bu yoruma böyle bir göreve karşı geliştirilebilecek bir ikinci itirazla birlikte başlayabiliriz. Freud'unki gibi bir eseri *farklı* bir söyleme her yeniden konuşlandırma girişimine meşru şekilde meydan okunabilir mi? Freud'un çalışmalarının kendi içinde bütünüyle yeterli olduğu ve onu, onu doğuran düşünce alanından farklı başka bir düşünce alanına yerleştirirsek yanlışlayabileceğimiz öne sürülecektir. Bu argümanın hatırı sayılır bir gücü vardır. Başka herhangi bir düşünür için de geçerlidir, fakat Freud'un durumunda özellikle etkilidir. Bunu onunla en büyük red ve en sofistike direniş olarak entegre etme idiasındaki felsefi girişim saymak daima mümkündür. Bu muhtemelen doğrudur. Yine de benim kanatim, başarı kazansa bile bu itirazın Freud'un felsefi yorumu problemini etkilemeyeceğidir.

Bazı Freudcuların fanatik biriciklikçiliğine [*l'exclusivisme; exclusivity*] karşı iki argüman ileri sürülebilir. Birincisi, Freud'un ve psikanalizin bizi bir totaliteyle teçhiz ettiğinin yanlış olduğudur. Freud'un herhangi bir belirsizlik içermeksizin yalnızca tek bir grup içgüdüyü, psikanilizin pratiğine elverişli içgüdüleri açıkladığını ve özellikle de ego alanını obje libido ile aynı devreye ait belirli ego iç-

güdülerinin ancak kısmen izah ettiğini deklere ettiği metinlerin tümünü hatırlamamız gerekir mi? Psikanaliz insani tecrübe üzerine dikilen sütunlardan yalnızca biridir. Fakat biz herşeyden önce — bu argüman analitik pratiğin kendisinden çıkarılan bir argümandır — bu doktrini çok özel bir tecrübenin inşa edilerek tutarlı şekilde birbiriyle ilişkilendirilmiş kavramların kullanımı vasıtasıla düzenlenişi olarak dikkate almamız gerekir. Bu tecrübe analitik tecrübedir ve ona Freudcu kavramların rollerini onun çerçevesi içinde yerine getirebilecekleri (birbirlerini taklit edeilecekleri ve doğrulayabilecekleri) son noktaya kadar dört elle sarılabiliriz. Göklerde ve yeryüzünde psikanalizmimizdekinden çok daha fazla şey vardır. Az önce bu tecrübenin anlaşılabileceğini ve bir bütün olarak insani tecrübeyle türdeş olduğunu söyledim, fakat bu tecrübe tam da bir bütünün parçası olduğu için böyledir. Felsefenin işi yalnızca çok sayıdaki yorum arasında değil, sonuçta söylemeye çalışacağım üzere, çok sayıda tecrübe arasında da hakemlik yapmaktır.

Hepsi bundan ibaret değil. Analitik doktrin ve analitik tecrübe yalnızca kısmi olmakla kalmaz, aynı zamanda felsefi yoruma çağrıda bulunan uyumsuzlukları ve boşlukları da içerir. Burada kafamdaki Freud'un keşfi ile sisteminde işler durumdaki kavramlar arasında ortaya çıkan farklılıktır [*décalage; shift*]. Bu elbette bütün eserler için geçerlidir. Son zamanlarda Eugen Fink, bunu Husserl hakkında açıkça ortaya koymuştur. Teorinin işleme soktuğu kavramlar teorinin tematize ettiği alanda bütünüyle objektivize edilemezler/somutlaştırılamazlar. Bu yüzden yeni felsefe kendisini kısmen kaçınılmaz yanlış anlamaların kaynağı olmaları kuşku götürmez daha önceki felsefelerin diliyle ifade eder. Freud'un durumunda bu farklılık apaçıktır. Freud'un keşfi, anlam etkileri düzeyinde işler, fakat onu Viyana ve Berlin'deki ustalarının dinamizminin kavramlarıyla dile getirmeyi sürdürür. Bu uyumsuzluğun bir felsefi yeniden değerlendirmeye değil, dilimizin grameriyle ilgili bir izaha — İngilizlerin söylediği şekliyle, bu dil oyununun kurallarının bilinmesine — davetiye çıkardığı öne sürülebilir. Freudcu söylem tarafındaki bu anomali çok daha radikal bir değerlendirmeyi gerektirir. Bu yalnızca keşif ile uygun vokabüler arasındaki bir farklılık sorunu değildir; çünkü, Freudcu söylemdeki bu anomali şeylerin kalbine kadar nüfuz eder. Eğer psikanalizin arzu ile kültür arasındaki ton değişikliğine başvurduğu doğru ise, iki fark-

lı tutarlılık düzeyine ve iki söylem evrenine — güç/etki ve anlam evreine — ait nosyonlarla işgörmesini bekleyebiliriz. Gücün/etkinin dili, çatışma dinamiklerini dizayn eden vokabülerdir; baskının bu mekanizmaların en iyi bilineni ve inceleneni omasıyla sonuçlanan vokabüler. Fakat aynı zamanda katheksis, decatheksis, aşırı kateksis (overcathexis) vb. türünde bütün bir ekonomik vokabüler.

Bu yüzden semptomların ve rüya düşüncelerin saçmalığı ya da anlamı, aşırı belirlenmişlikleri ve burada gerçekleşen kelime oyunlarıyla ilgili vokabülerin tümü anlamın dilidir. Yorumla çözülen anlamlar arasındaki ilişki türü bu ilişki türüdür. Açık anlam ile örtülü anlam arasındaki ilişki anlaşılabilir bir metinle anlaşılamaz bir metin arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla bu anlam ilişkileri güç ilişkileriyle içiçe geçmiş durumdadır. "Rüya faaliyeti"ndeki herşey bu melez söylemde dile gelir. Güç ilişkileri anlam ilişkilerinin güç ilişkilererini dile getirdiği ve temsil ettiği sırada anlam ilişkilerinde dile getirilir ve gizlenirler. Bana göre bu melez söylem yalnızca açıklıktan yoksunluk anlamında belirsizdir. O bir "kategori hatası" değildir. O Freud okumamızın ifşa ettiği ve arzunun semantiği diye adlandırdığımız gerçekliğin ta kendisiyle sonuçlanır. Arzu ile anlam arasındaki ilişkilere kafa yoran bütün filozoflar bu problemle karşılaşmıştır. Sözün gelişi Platon ideler hiyerarşisini sevgi hiyerarşisiyle dengeler; Spinoza düşüncelerin açıklık derecesini *conatus*'un iddiasının ve eyleminin açıklık derecesiyle ilişkilendirirken Leibniz monad'ın iştiha [*appétition; appetition*] ve algılama derecesiyle ilişkilendirir. "Bir algıdan diğerine değişmeyi ya da geçişi doğuran iç ilkenin eylemi *iştiha* diye adlandırılabilir....." (*Monadoloji*, s. 15). Bu yüzden Freud çok iyi bilinen bir yörüngeye konuşlandırılabilir. Fakat bu şekilde, bir yorum empoze edilmiş olur. Bu okuma bizi eleştirel bir noktaya götürür; "etki akışının/dinamizminin (energetics) hermenoytikle sonuçladığının ve hermenoytiğin bir etki dinamiğini/akkışını (energetics) ifşa ettiğinin görülebildiği noktaya. Bu nokta arzunun doğuşunun veya ortaya çıkışının kendisini sembolizasyon süreci içinde ve bu süreçle ifşa ettiği yerdir" (*De l'interprétation*, s.75)[2].

[2] *A.g.e.* s. 65. [İngilizce versiyondaki dipnot, ç.]

Bu ayrıca psikolojik dürtü (*Trieb*) kavramını psikolojik içgüdü kavramından ayıran şeydir. Dürtülere yalnızca psişik türevlerinde, anlam etkilerinde, çok daha kesin şekilde belirtmek gerekirse anlamı tahriflerinde ulaşılabilir. Dürtüler psişik temsilleri dahilinde dilde ortaya çıktıkları için arzu, arzu olarak konuşamaz kalsa da yorumlanabilir. Fakat eğer bu melez söylem psikanalizin doğa bilimi haline gelmesini engelliyorsa, semiyoloji haline gelmesini de engeller. Psikanalizde anlamın yasaları Ferdinand de Saussure'den, Hjelmslev'den ya da Jacobson'ından miras alınan şeyler olarak lingüistiğin yasalarına indirgenemez. Arzunun dille ilişkisinin belirsizliği, Emile Benveniste'in açıkça ortaya koyduğu gibi, bilinçdışının sembolizminin *stricto sensu* lingüistik bir fenomen olmaması ölçüsünde indirgenemezdir. O bir ortak dil bahis konusu olmaksızın birçok kültür için ortaktır. O fonematik ya da semantik düzeyde değil, imaj düzeyinde işgören yerinden etme ve yoğunlaşma gibi fenomenleri sunar. Benveniste'in terminolojisinde uyku mekanizmaları bazan alt-dile [*infra-linguistique;infra-linguistic*] bazan üst-dile [*supra-linguistique;supralinguistic*] ait şeyler olarak ortaya çıkarlar. Bizim amaçlarımız açısından onlar alt-dil ile üst-dilin karışımını gösterirler. Rüya mekanizmaları dilin ayırtedici fonksiyonunun çarpıtılmasının göstergesi olmaları anlamında alt-dil düzeyinde yeralırlar. Onlar, rüyayı Freud'un söylediği gibi, doğru ilişkilerini atasözleri, maksimler, folklor ve mitler gibi büyük söylem ünitelerinde bulan şeyler olarak görürsek, üst-dil düzeyindedirler. Bu görüş noktasından hareketle mukayesenin daha çok metaforları [*métaphores;metaphors*], metonimleri [*métonymies;metonymy*], sinekdotları [*synecdoques;synecdoches*], euphemizmleri [*euphémsmes;euphemisms*], kinayeleri [*allusions;allusions*] ve karşıt ifadeleriyle [*anti-phrases;antiphrases*] ve karşıt anlatımlarıyla [*litotes*] retorik düzeyinde yapılması gerekir. Retorik dil fenomeniyle değil, söylemde ortaya çıkan şey olarak sübjektivite prosedürleriyle alakalıdır (*De l'interprétation*, s.388)[3]. Dahası, Freud dürtülere atfedilen anlam etkisini göstermek için daima *Vorstellung* — temsil — kelimesini kullanır. Ona göre bu *Vortvorstellungen* ya da kelime temsiller için model olarak hizmet gören

[3] *A.g.e., s. 395* [İngilizce baskıda, ç.]

Dingvorstellungen — şey temsiller —'dir. Şeyler olarak alınan şeyler kelimelerdir, şeyler değil. Freud'un bu konudaki metinlerini Freud hakkındaki kitabımın [*Freud ve Felsefe*][4] 387. sayfasındaki 69 nolu dipnotta verdim.

Böylece problemimizin merkezinde yeralan şey içgüdülerin [*Trieben*] temsilidir. İçgüdülerin temsili ne biyolojik ne de semantiktir. İçgüdülerin temsili dile havale edilir ve dilden beklenir ve dil içgüdüleri sözel temsili önceleyen obje kateksislerinin değişen kombinasyonlarıyla dile girdikleri sırada yalnızca türevleriyle ifşa eder. Biz gösterenler ile gösterilenler arasındaki indirgenemez ilişki tipine başvurmalıyız. Bu göstergelerin ve anlam etkilerinin dile yatkınlıkları vardır, fakat özel dokuları itibarı ile dilin düzenine ait değildirler. Freud *Vorstellung* yada temsil kelimesini kullanır ve fantezi düzeyini konuşma düzeyinden ayıran şey budur. Leibniz az önce iktibas ettiğim fakat tamamını almadığım metninde şöyle söyler: "İçsel eylemin bir algıdan diğerine geçişi ya da değişmeyi doğuran eylemi *appetition/iştiha* diye adlandırılabilir. İştihanın yöneldiği şeyin algısına hiçbir zaman tam alamıyla ulaşamayacağı doğrudur, fakat o daima birşeyler elde eder ve yeni algılara ulaşır" (*Monadoloji*, s. 15).

Ve böylece — Freudcu libido problemiyle sembol probleminin Leibnizci yer değiştirmesiyle birlikte — felsefi problemin eşiğindeyiz.

Yalnızca tek bir felsefenin güç/etki ile anlam arasındaki ilişkilerin açıklanabilmesini sağlayacak aygıtı inşa emeye muktedir olduğunu söylemiyorum. Ben Freud'un doğru okumasının yalnızca doğru bir felsefi yorum mümkünse mümkün olduğuna inanıyorum. Amaçladığım yorum refleksif felsefeye bağlıdır ve uzun süre önce *Kötünün/Günahın Sembolizmi* [*Symbolique du mal; Symbolism of Evil*] adlı kitabımı adadığım Jean Nabert'in eserleriyle ilişkilendirilebilir. Arzu ile arzuyu ifade eden, yansıtan ve açıklayan göstergeler arasındaki yakın ilişkinin en iyi formülasyonunu bulduğum yer Nabert'in felsefesidir. Anlamanın kendini-anlamadan koparılama-

[4] Dipnot 69, s. 387. [İngilizce baskıda, ç.]

yacağını ve sembolik evreninin kendini-açıklama çevresi olduğunu söylerken Nabert'le uzlaşıyorum. Bu, göstergeler araçlar, çevre ve bir insani varlığın kendisini konuşlandırmaya, yansıtmaya, kendisini anlamaya çalışması nedeniyle ortam olmadıkça anlam probleminin de olamayacağı anlamına gelir. Fakat tam tersi, benin benle hiçbir doğrudan kavranışı, ben'in bilincin kestirme yolu dahilinde varolma arzusunun hiçbir iç kavrayış ya da algılaması da olamaz; bunlar yalnızca göstergelerin yorumunun uzun yolu üzerinde gerçekleşebilir. Kısacası, geçici felsefi hipotezim somut refleksiyon, yani göstergeler evreniyle ilişkili bir şey olarak *cogito*'dur.

Bu geçici hipotezin Freud okumasından doğmadığını reddetmiyorum. Freud okuması bu hipotezle yalnızca problematik bir şey olarak karşı karşıya kalır. Freud okuması onunla tam olarak Freud'un aynı zamanda özne sorusunu yönelttiği noktada karşı karşıya kalır. Gerçekten de, Bilinçdışı, Bilinçöncesi, Bilinç serisi ile ego, id, süperego serisi özne sorusu ileri sürülmeksizin dile getirilebilir mi? Ve aynı zamanda "Kimin arzusu?" ve "Kimin anlamı?" sorularını yöneltilmeksizin arzu ve anlam sorusu ileri sürülebilir mi? Fakat eğer özne sorusu psikanalizin problematik olarak imada bulunduğu bir soru ise, tematik olarak yöneltilemez. Hatta özne apodiktik bir şey olarak/sabit/kesin birşey olarak düşünülemez. Özneyi ileri sürme eylemi yalnızca kendisinden doğabilir. Bu Fichte'nin iradî/keyfî yargısıdır. Bu yargıda varoluş düşünce, düşünce varoluş olarak postüle edilir. Düşünüyorum o halde varım. Bu konum ve bu apodiktik önermeye göre, ilk topoğrafinin bütün "alanları/yerleri" ve ikinci Freudcu serinin "rolleri" objektivizasyonlardır. Sorunun tümü bu objektivizasyonları doha az soyut bir *cogito*'ya götüren imtiyazlı patika olarak ve zorunlu somut refleksiyon arzı olarak doğrulama ve meşrulaştırma problemidir.

Bu yüzden, özne sorununun psikanalizdeki problematik imaları ile refleksif felsefedeki apodiktik konumu arasında bir *gedik* olduğunu vurgulamak istiyorum. Freud okuması/yorumu ile Freud'un felsefi *bir* yorumu arasındaki mesafenin sorumlusu bu gediktir.

Her ikisi de okuma ile felsefi yorum arasındaki karışıklıktan doğan iki tip yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için bu gediği açıkça kabul etmek zorunluydu.

Freud'u refleksif felsefeye bulaştırmakla suçlanamam; çünkü ben psikanalizin *cogito*'yu varsaymayan bir okumasını/yorumunu geliştiriyorum. Freud okuması arzu ile anlam arasındaki ilişki, arzunun semantiği diye adlandırdığım bir Platonik *hypotheton*'a dayanıyor. Psikanaliz için bu bir *ti hikanon*, yani tecrübe ile teori arasında olupbiten herşeyin anlaşılması için yeterli anlamında "yeterli şey"dir. Özne sorusunu "Düşünüyorum, o halde varım" pozisyonundan hareketle oluştururken felsefe bu koşulun koşulunu ister ve bu *hypotheton*'un *anhypotheton*'una döner. Bu sebeple, Freud okumasına yöneltilebilecek itirazları felsefi yorumuma yöneltilebilecek itirazlarla karıştırmamalıyız.

Eğer bu felsefi momenti atlarsak, ilk felsefi eylemi atlayarak doğrudan doğruya böyle bir felsefi tercihin daha sonraki sonuçlarına geçersek, bir ikinci yanlış anlama gerçekleşir. Bu inanç ve din üzerine refleksif düşüncelere dört elle sarılınarak onları kısa yoldan dinin Freudcu eleştirisine dönüştürüldüğünde gerçekleşen şeydir. Benim ileri sürdüğüm şu adımlar serisinde zorunlu bir ilerleme vardır: iki boyutlu arkeoloji ve teleoloji sorununun *alfası* ve *omegası* olarak *öznenin yerinin belirlenmesi, psikanalizin öznenin arkeolojisi olarak yenilenmesi, arkeoloji ile öznenin diyalektik konumlandırılması, Mutlak Öteki'nin dikey inişi.* Başka felsefelerde başka düzenlerde ve farklı düzeylerde ortaya çıkan bu tezleri ebette birbirinden ayırabiliriz. Fakat felsefe bir düşünceler bulmacası ya da herhangi bir sırayla düzenlenebilecek bir parçalanmış fikirler yığını değildir. Felsefenin mimarisi tezlerini buyurur. Benim din ve inanç hakkındaki "fikirlerimin" felsefi açıdan onların arkeoloji ve teleolojiyle etkileşimde bulunma tarzlarından daha önemli olmamasının nedeni budur. Bu diyalektik yeri geldiğinde yalnızca somut refleksiyonu içsel olarak dile getirdiği sürece değerlidir. Ve nihayet, bu somut refleksiyon yalnızca refleksiyonun konusunun tesisi dahilinde bilinçdışı, id, içgüdüler ve anlam hakkında yeni Freudcu sorular yöneltmeyi başardığı ölçüde anlamlıdır.

Buna tutunmalıyız; çünkü bu, herşeyi birarada tutan ve bu yorumun ayakta kalmasını ya da kalmamasını sağlayacak civatadır.

Şimdi Freudcu kavramların bu refleksif yeniden doğuşunu/ele alınışını açıklamak istiyorum. Sorum şu: Freud'un kendisine hoca-

lık yapmasına izin verdiğinde bir refleksiyon felsefesinin başına gelen şey nedir?

Bu sorunun iki boyutu var. O ilkin şu anlama gelir: Freud'un arzu ve anlam hakkındaki melez söylemi refleksif felsefeye taşınabilir mi? Fakat bu soru aynı zamanda şu anlama da gelir: Bilincin kurnazlığı/aldatıcılığı ciddiye alındığı ve bilinç yanlış bilinç — yanlış bilinç söylediği ya da söylediğine inandığı şey dışında birşey söyler — olarak keşfedildiğinde refleksiyonun öznesinin başına gelen nedir? Sorunun bu iki boyutu bir madeni paranın ya da bir elbisenin ikiyüzü kadar birbirinden koparılamazdır. Çünkü ben aynı zamanda analitik söylemin felsefi konumlandırılışını öznenin arkeolojisi kavramının belirlediğini söylüyor ve kimsenin artık özne felsefesini bilinç felsefesi olarak kuramayacağını söylerken Freud'u izliyorum. Refleksiyon ile bilinç artık birbirleriyle örtüşemezler. Öznenin keşfedilebilmesi için bilincin kaybedilmiş olması gerekir. Özne özne olduğunu düşündüğümüz şey değildir. Yalnızca aynı zamanda bilincin yetersizliği kabul ediliyorsa *cogito*'nun mutlak kesinliğinin/ıspatlanabilirliğinin [*l'apodicticité;apodicticity*] delili olabilir. Şeylerin anlamı gibi kendi varoluşumun anlamının kendisi de, farklı nedenlerle de olsa ya varsayılmıştır ya da farazîdir. Bu yüzden Freudculuğu tekrarlamak, onun bir refleksiyon macerası da olabilecek refleksif tekrarını gerçekleştirmek mümkündür. Beni Freudcu sistematikle sınırlayan bu hareketi parçalanma ya da yerinden olma diye adlandırıyorum. Freudcu naturalizmi meşrulaştıran şey bu temellük edemeyişin zorunluluğudur. Freudcu psişik "yerler/lokaliteler" realizminde daha şok edici, daha felsefi bakımdan desteklenemez olan şeyi kabul ediyorum. Onun açık antifenomenalizmini, dinamiğini ve ekonomisini, ilkin temel teşkil eden *düşünüyorum o halde varım* eyleminin yerini işgal eden illüzyonik *cogito* aleyhine açılan bir davanın araçları olarak benimsiyorum. Kısacası, psikanalizden tıpkı Descartes şeylerin dogmatizmi aleyhindeki kuşkucu argümanlardan nasıl yararlanıyorsa öyle yararlanıyorum; fakat bu sefer *cogito*'nun bizatihi kendisi aleyhinde — ya da daha doğrusu kalbini hedef alarak yararlanıyorum — bu yolla psikanaliz egonun mutlak kesinlik iddialarını ve bilincin illüzyonlarını tahrip eder. 1917'de kaleme aldığı bir denemede Freud psikanalizden narsizmin yarası ve aşağılanışı diye sözeder; ona göre psikanaliz Ko-

pernik ve Darwin'in keşifleri kendi tarzlarında dünyayı ve hayatı adem-i merkezileştirererek bilincin idiaları karşısında ne yapmışsa ona benzer bir şeyi yapmıştır. Psikanaliz de aynı şekilde fantezi dünyasının bilince göre oluşumunu adem-i merkezileştirir. Bu parçalanma sonucu bilinç felsefi göstergeleri değiştirdi. O artık bir veri değildir. Artık "bilincin dolaysız verileri" denilen şeyler yoktur. Daha ziyade bir görev sözkonusudur; bilinçli- hale gelme [*devenir-conscience; becoming- consciuousness*] görevi. *Bewusstsein*'in ya da bilincinvarlığıun bulunduğu yerde artık *Bewusstwerden* ya da bilinçli hale gelme vardır. Bu yolla Freudculuğun dinamik ve ekonomik boyutu iki kez ortaya konulmuş oluyor. İlki her semiyolojiye indirgeme karşısında psikanalizin özgünlüğünü korumak ve onu anlam ile güç/etki arasındaki bağlantıda tutmaya amaçlayan Freud okumasında; ikincisi, refleksiyonun otantik kalmak için maruz kalması gereken kendini disipline etme otantisitesini garanti altına almayı amaçlayan felsefi yorumda. Keza Freudcu söylemin muamması — en azından saf etniptemolojik bakış için muamma — refleksiyonun paradoksuna dönüşür.Hatırlayacağınız gibi, Freudcu söylemin muamması dinamik dil ile ekonomik dilin içiçeliğiydi. Refleksif dile tercüme edildiğinde id'in gerçekliğini ve anlamın idealitesini veren şudur: id'in yerinde etme eylemindeki gerçekliği ve bilinç düzeyinde ortaya çıkan anlam ekilerinin bilinçdışı düzeydeki içgüdülere kadar geriye gitmesi; anlamın bilincine-varma hareketini başlatan yeniden içselleştirmede ve yorum eylemindeki idealitesi. Freud okumamızın kendisi bu yüzden bir refleksiyon mecarasına dönüşür. Bu refleksiyondan doğan şey, asıl hakikatini/doğruluğunu yalnızca yetersizliğini, illüzyonunu, mevcut bilinç yalanını itirafı dahilinde ve bu itirafla anlayan yaralı *cogito*'dur; görünen, fakat kendisine sahip olamayan *cogito*.

Önerdiğim felsefi yorumun ikinci aşamasını arkeoloji ile teleoloji arasındaki diyalektik karakterize ediyor. Refleksiyondaki bu gelişme aslında yeni bir şeyi, refleksif *arke* [*arché*] ile *telos* [*télos*] arasındaki kutbiyeti temsil eder. Bu aşamaya kesinlikle Freudcu bilinçdışı ve id realizmine bağlı geçici [*temporels; temporal*] boyutlarını yeniden temellük ederek ulaşıyorum. Ayrıca onlar Freudcu topoğrafiden çok Freudcu ekonomiye attir. Gerçekten de arzuya hem filogenetik ve hem ontogenetik, hem tarihsel hem de sembolik bir

öncelik verme sözkonusudur. Arzu her açıdan önceliklidir; ilerde vaki olacak şeyleri içerir. Öncelik teması Freudculuğu istila eder. Ben bunu, çevreyle mevcut ilişkilerimizin kusurlarını içgüdüsel varoluşumuzun vahşi yanına indirgeyerek dişlerini sökmeye ve pençelerini çıkarmaya çalışan, bizi geriye doğru çeken ve aile ilişkileri, fanteziler ve sanat eserleri, etik ve suç, din ve cazalandırılma korkusu, çocuklara özgü teselli isteği düzleminde etkinin geriye çekilmesini ima eden bu öncelikli arzuyu her kültüralizme karşı savunacağım. Freud bilinçdışından *zamansız/zamandışı* [*zeitlos; timeless*] birşey olarak, yani bilincine-varmayla (becoming-conscious) ilişkili zamansallaştırmaya [*temporalisation*] direnen birşey olarak sözederken sağlam bir zemindedir. Arkeoloji diye adlandırdığım şey budur; içgüdülerin ve narsizmin ölçülü arkeolojisi, süperego ve idollerin genelleştirilmiş arkeolojisi, Eros ile Thanotos canavarlarının savaşının hiperbolik erkeolojisi. Fakat arkeoloji kavramının kendisininde refleksif bir kavram olduğunu görmemiz gerekir. Arkeoloji öznenin arkeolojisidir. Marleau-Ponty'nin gördüğü ve Dr. Hesnard'ın *l'Oeuvre de Freud* adlı eserine yazdığı girişte açıkça dile getirdiği şey budur.

Arkeoloji kavramı felsefi bir kavram — refleksif felsefenin kavramı — olduğu için, arkeoloji ile teleoloji arasındaki eklemlenme de refleksiyonun eklemlenmesi ve bir refleksiyonda eklemlenmedir. Yalnızca *arché*'ye sahip öznenin *télos*u olabileceğini söyleyen refleksif düşüncedir; çünkü ben'den önce oluşmuş bir anlamın içselleştirilmesi/temellükü herbiri anlamını kendisini izleyen figürde bulan bir "figürler" serisince ileriye doğru sürüklenen bir öznenin hareketini varsayar.

Düşünce tarafındaki bu yeni ilerleme kesinlikle bir problem oluşturur; bu problemi çok daha problematik karaktere sahip birkaç mülühazayla yorumlamayı önermemin nedeni budur. Birincisi, psikanalizin analiz, yani, Freud'un daha keskin erimleriyle dile getirmek gerekirse, regresif bir dekompozisyon/kompozisyonunu bozma/ayrıştırma olduğu doğrudur. Freud'a göre, psiko-sentez diye birşey yoktur ya da en azından psikanaliz psikanaliz olarak herhangi bir sentez önerme ihtiyacı duymaz. Öznenin teleolojisinin bir Freudcu düşünce değil, Freud okurunun rizklerini alarak oluşturduğu

felsefi bir nosyondur. Yine de bu öznenin teleolojisi nosyonu, analiz pratiğini harekete geçiren belirli miktarda tecrübeyle ve teorik kavramla teleolojinin muadiline ya da başlangıcına imada bulunan Freud'un kendisinde destek bulamayan bir nosyon değildir. Fakat bu tecrübeler ve kavramlar Freud'un psişik aparat/aygıt şemasında yer bulamazlar. Freud'un hiçbir tatmin edici açıklama getiremediğini açıkça dile getirdiği *özdeşleşme* ve *yüceltme* kavramları için gösterdiğim gibi, bu kavramların havada kalmalarının nedeni budur.

İkincisi, ben özne teleolojisi fikrini Hegel'in *Geist'ın Fenomenoloji*'sine bağlıyorum. Bu örnek sınırlayıcı değil aydınlatıcıdır; çünkü bu teleoloji — ya da Jean Hyppolite'in şu kesin ifadesini kulanmak gerekirse "diyalektik teleoloji" — *Geist*'ın figürlerinin inşasının biricik yasasıdır. O aynı zamanda şu nedenle de aydınlatıcıdır: figürlerin diyalektiği her psikolojik olgunlaşmaya ve insanın çocukluktan kurtularak gelişmesine felsefi anlam verir. Psikoloji insanın çocukluğunu nasıl geride bıraktığını sorar. Gerçekten de insan çocukluğunu, anlamlarını prospektif/geleceğe yönelik düzenlemeden alan birçok anlamlı konfigürasyonun aydınlattığı bir anlamlı güzergâha yetenekli hale gelerek geride bırakır. Hegel'in örneği ayrıca teleoloji ile finalite'yi birbirinden ayrımamıza imkân vermesi anlamında, en azandan Spinoza ile Bergson'un eleştirisini yaptığı final/nihai nedenler anlamında da aydınlatıcıdır. Teleoloji finalite değildir. Diyalektik teleolojideki figürler final/nihai nedenler değil, anlamlarını kendilerinden daha ileriye taşıyan ve iten yetkinleşme hareketinden alan anlamlardır. Son olarak Hegelci örnek aydılatıcıdır; çünkü, sürekli kendine ait projesinde kalan ve yalnızca muhtemellikle, umutsuzlukla ya da daha basit şekilde dile getirmek gerekirse yavan konformizmle sonuçlanan boş varoluş projesine içerik kazandırmamıza imkân verir.

Fakat eğer Hegelci örnek gerçekten örnek teşkil ediciyse sınırlayıcı değildir. Kendi payıma ben genel yönelimleri aynı olsa bile içerikleri farklı ekonomik mülk[*avoir*]'ten politik güce/iktidara [*pouvoir*], kişisel değerlere [*valoir*] uzanan bir kültürel alanlar serisinin ana hatlarını çizmeyi denedim. Bütün bunlarda problemimiz geçiştir; bilince değil, bilinçten kendinin-bilincine geçiş. Sorun teşkil eden şey Ben ya da *Geist/Esprit/SpiritRuh*'tur.

Bilincin iddialarının [*prétention; pretensions*] *geist*'ın figürlerinin yükselen/ilerleyen diyalektiğinde, arzunun fantezilerinin regresif/gerileyen ayrışmasındakinden daha az aşağılanmış olduğunu keşfetmek önemsiz değildir. Somut refleksiyon bu iki-boyutlu benin-dağılması ve anlamın adem-i merkezileşmesinden ibarettir. Fakat refleksiyon yine de gerilemeyi ve ilerlemeyi birarada tutan şeydir. Freud'un bilinçdışı diye adlandırdığı şey ile Hegel'in *Geist* diye adlandırdığı şey, asli/ilksel olan ile merkezi olmayan, kader ile tarih arasındaki ilişkinin fonksiyonunu yerine getirdiği yer işte bu refleksiyondur.

İzin verirseniz burada duracak ve nihai somut refleksiyon dairesine girmeyeceğim. Özetimde bunu söylüyorum: "Bu diyalektik birbirine rakip sanat, ahlak ve din hermenoytiklerinin birbirlerini tamamlayıcılıklarının tesis edilebileceği felsefi temeldir." Bilinçli olarak bu rakip hermenoytikler sorununa özel bir yer ayırmadım. Bu probleme uygulama girişiminde bulunduğum diyalektik çözümün her ne olursa olsun ilerleme ile gerilemenin, teleoloji ile arkeolojinin diyalektiği karşısında hiçbir özerkliği yoktur. Niyetim, belirli bir felsefi yöntemi bir broblemi — sembolün çifte anlama sahip ifade olarak oluşumu problemini — belirlemek/çözmek için kullanmak. Bu yöntemi daha önce sanatın sembollerine ve dinin etiğine uyguladım. Fakat bunun arkasındaki neden ne ele alınan alanlarda ne de bu alanlara uygun nesnelerdedir. Bunun nedeni önerdiğim refleksiyonun diyalektiği dışında anlaşılamayacak sembolün aşırı belirlenmişliğinde [*sur-détermination; overdetermination*] ikamet eder. Benim izole edilmiş bir tema olarak dini sembollere ilişkin çifte yorumumu ele alan her tartışmanın zorunlu olarak mücadele motivasyonunu kendisinden aldığı bir uzlaşma felsefesine geri gitmesinin nedeni budur. Bu dehşet verici anlam savaşından hiçbir şey ve hiç kimse yarasız-beresiz çıkamaz. "Korku yüklü" umut yas patikasının çölünü aşmalıdır. Yorumların mücadelesinin eşiğinde durmamın ve kendi kendime şu ikazı yapmamın nedeni budur: arkeoloji ile teleolojinin diyalektiği dışında bu yorumlar muhtemel hiçbir hakemlik olmaksızın birbirleriyle karşı karşıya kalırlar ya da düşüncenin karikatürü durumundaki temel eklektisizmlerde yanyana gelirler.

Yorumda Teknik ve Teknikten-Yoksunluk*

Profesör Castelli'nin söylediği gibi,[1] mitlerin bir tekniği[2] vardır ve bu teknik mitlerden arındırma sürecinin nihai boyutudur. Böyle bir yargının psikanalize ne ölçüde uygulanabileceğini merak ediyorum; çünkü Profesör Castelli'nin (gündüz ve gece teknikleri üzerine mülahazalarında) psikanalizi "içten olana düşmalık" [*l'iconoclasme de l'intime; iconoclasm of the intimate*] olarak gördüğü anlaşılıyor.

---

* İngilizceye tercüme: Willis Domingo.

1 Uluslararası *Technique et Casuistique* Kollokyomu'na giriş konuşmasında Profesör Castelli Kollokyum'un merkezi temasını Roma'da yapılan daha önceki yıllık toplantılarda ele alınan soruna, modernitenin boyutlarından biri olarak mitlerden arındırma/arınma [*démythisation/demythization*]sorununa bağlar.

2 [İngilizce "teknik" ile "teknoloji"yi birbirinden ayırırken, Almanca *Technik* kelimesi bunların herikisini de içerir; ve *technologie* kelimesi Fransızca da mevcut ise de *technique* Fransız yazarlarca aynı zamanda Almanca'daki anlamıyla kullanabilmektedir. Bu yüzden elinizdeki deneme bu belirsizlikle oynayarak Heidegger'in kılavuzluğunu izlemektedir (bakınız "Die Frage nach dem Technik," *Vorträge und Aufsätze*). Bu Freud'un *Teknik Üzerine Denemeler* [*Papers on Technique*]'inin analizi olduğu için tercümemiz kontekstin "teknoloji"yi dikte ettiği durumlar hariç terimi "teknik/technique" ile karşılayacaktır. — Çev.] [Bu dipnot metnin İngilizce'ye çevirenin notudur, ç.]

Şu iki soruya cevap vereceğim: (1) Psikanaliz hangi anlamda bir gece tekniğidir? (2) Psikanaliz ne olçüde içerde olana düşmanlıktır?

I. Gece Tekniği Olarak Psikanaliz

Sorularımız kesinlikle meşru suralardır. Psikanaliz aslında bir tekniktir; modern dünyadaki birçok teknik arasında bir teknik. Onun tam yerini henüz bilmiyoruz ve yerinin hiç kuşkusuz araştırılması gerekir. Fakat birşey kesindir: o bir tekniktir. O bir meslek olarak tesis edilmiş bir terapatik manevradan doğar. O öğrenilen ve öğretilen bir mesektir, bir didaktiği/öğretkeyi ve deontolojiyi/ahlak bilgisini gerektirir. Filozof bunu, eğer psikanalizin yekpare yapısını Husserlci fenomenoloji türünde bir başka perspektiften hareketle yeniden inşa etme girişiminde bulunursa, kendi bakış açısı pahasına öğrenir. Filozof pisikanalizin dağlar silsilesine yaklaşabilir ve fenomenolojik indirgeme, anlam [*sens;sense*] ve anlam yokluğu [*non-sens; nonsense*], zamansallık, öznelerarasılık gibi kavramlarla eteklerine tırmanabilir elbette, fakat psikanalize fenomenolojiyle bu yaklaşımın başarısız kaldığı bir nokta vardır ve bu nokta kesinlikle analitik durumun kendisinde keşfedilen herşeydir. İşte bu özel ilişki alanındadır ki psikanaliz bir teknik olarak işler.

Bu hangi anlamda bir tekniktir? Kelimenin kendisiyle başlayalım. Metodolojik öneme sahip bir metninde (G.W.XIII, s.211)[3] Freud şu üç terimi, onları bibirinden koparılamayacak şekilde birbiriyle ilişkilendirmek için birbirinden ayırır: araştırma *yöntemi*, tedavi *tekniği*. Bir *teori*'nin içeriğinin işlenmesi. Teknik burada dar anlamıyla bir çözüme/çareye götüren terapi anlamına gelir. Kelime böylece yorum sanatından ya da hermenoytikten ve mekanizmalar açıklamasından ya da metapsikolojiden ayrılır. Fakat bizim amaçlarımız için psikanalizin baştan sona nasıl praksis olduğunu ve kendi içinde hem yorum sanatını hem de bir spekülatif teoriyi taşıdığını gös-

[3] "'Psychoanalysis' and 'Libido Theory'," *SE*, XVIII, 235.

termek önemlidir. Profesör Castelli'nin sorusunu bütün çağrışımlarıyla ortaya koymak amacıyla ben tekniği, hemen yukarda sıraladığım üç boyuttan biri olarak değil, bir bütün olarak analitik manevranın mihenktaşı ve referans noktası olarak anlayacağım.

Bunun anlaşılabilmesi için bir ara kavram/ilişkilendirici kavramı — temel *iş/faaliyet* [*travail; work*] kavramını kullanacağım. Aslında analitik manevra bir iş/faaliyet formudur; hasta açısından başka bir iş/faaliyet formu, bilinçli hale gelme işine tekabül eden bir iş/faaliyet formu. Yerleri geldiğinde, bu iki iş formu, yani analistin işi ile hastanın işi psişizmi [*psychisme; psychism*] tümüyle bir iş formu olarak ifşa ederler: rüya işi, matem tutma işi ve deyim yerindeyse nevroz işi. Bir bütün olarak metapsikoloji — topoğrafisi ve ekonomisi — işin/faaliyetin bu fonksiyonunun dinamik metaforlarla açıklamaya yazgılıdır.

Bu şemayla, araştırma yönteminin ve metapsikolojik teorinin nasıl psikanalizin praksis sayılan boyutları olduklarını gösterecek bir konum elde ediyoruz.

Analistin işiyle/faaliyetiyle başlayalım. Analiz neden bir iştir? Freud'un değişmeyen cevabı şudur: çünkü o direnmelerle/direnişlerle mücadeledir. Bu yüzden anahtar düşünce, analizi bloke eden direnişlerin nevrozun kaynağında yatan direnişlerle aynı olduğudur. Analizin direnişlerle mücadele olduğu fikri öyle önemlidir ki, geriye bakarak Freud bunu Breuer'den kopuşunun nedeni olarak zikreder. O hipnozu kullanmaya devam eden katartik* yöntem formlarının tümünü reddeder; çünkü bu prosedür anamnesise/hastanın geçmişine [*anamnése; anamnesis*] çaba göstermeksizin ulaşma iddiasındadır. Ayrıca, 1905 ila 1907 arası dönemde analitik pratiği daha sonraki düzenlemelere götüren şey onun analitik stratejinin rolü hakkında genişleyen ve derinleşen kavrayışıydı. Bu yüzden Freud analitik açıklamanın amacının direnişleri kuşatarak tasfiye etmekten çok içgüdü temelini restore etmek ve tahrip olan şeyleri diriltmek olduğunu yazar.

---

* *Katartik (cathartic): Catharsis*'le ilgili. *Catharsis:* temizleme, saflaştırma, arılaştırma; bastırılmış düşünceleri ve duyguları bilinç düzeyine çıkarma süreci (ç.).

Bunun teknik ile hermenoytik arasındaki ilişki açısından sonucu nedir? İki şey. İlki yorum sanatının kendisinin direnişlerle başa çıkma sanatının bir parçası olarak görülmesi gerektiğidir. Bu yorum sanatı — Freud onu total tatminden daha az birşeyle, tercüme sanatıyla mukayese eder; her durumda, bir kavrama ve anlama ya da anlaşılabilirlik üretme türü olan tercüme sanatıyla mukayese eder — analitik manevra noktasından bakıldığında, bir başa çıkışın, bir praksisin entelektüel boyutudur sadece. 1912 tarihli önemli metni "Psikanalizde Rüya- Yorumunun Kullanımı [*Sur le maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse*/"The Handling of Dream-Interpretation in Psychoanalysis] bu bakımdan dikkat çekicidir. Bu metin rüyanın nihai yorumunun gerçekleştirilmesine ilgiyi direnişin analistin tedavinin ilerleyişini geciktirmek pahasına cazibesine kapıldığı bir tuzak türü olarak nasıl kullanabildiğini gösterir. Freud'un derinişle/dirençle mücadelenin çetin bir mücadele olduğunu ve eğer transfer işlemine hastanın taleleplerinin muhalifi olarak, tepki göstermeyen biri olarak değil, muhalefetini engellerin [*frustration*] ölü-sonuçlarına yönelten biri olarak girmek istiyorsa doktordan yetenek ve kendisine hakimiyet talep ederken, bunun hasta için bedelinin dürüstlük, zaman ve para olduğunu sürekli tekrarlamasının nedeni budur.

Fakat tam bir etelektüel kavrayış anlamında yorumun *techné*'ye ya da analitik manevraya bu tâbi kılınışının bizi analistin işinden alarak analizi yapılan kişinin işine götüren bir ikinci boyutu daha vardır. Tam bir yorumun içeriğini hastaya iletmek onu tedavi için yeterli değildir; çünkü analist açısından kavrama kendi faaliyetinin bir parçasıdır yalnızca. Freud *Psychanalyse dite sauvage* (1910) ["'Wild' Psychoanalysis"]'da şunları söyler:

> Baskı atında kaldığı için bilmediği şey konusunda hastayı bilgilendirme tedavinin zorunlu hazırlık aşamalarından biridir sadece. Eğer bilinçdışı konusundaki bilgi hasta için psikanalizde tecrübeli insanların tahayyül ettiği kadar önemli olsaydı, onu tedavi için konferanslar dinletmek ya da kitaplar okutmak yeterli olurdu. Fakat bu tür tedbirlerin nevroz belirtileri üzerindeki etkisi kıtlık zamanlarında yemek-menüsü kartları dağıtılması açlar üzerinde ne kadar etkiliyse o kadar etkilidir. Aradaki benzerlik bundan çok daha fazladır; çünkü, hastayı bilinçdışı hakkında

> bilgilendirme düzenli olarak ondaki çatışmanın şiddetlenmesiyle ve sıkıntılarının artmasıyla sonuçlanır (*la Technique psychanalytique*, G.W.XIII, s.40)[4].

Bu yüzden analiz cehaletin yerine bilgiyi ikame etmekten ibaret değildir; aynı zamanda bilincin çalışmasını/faaliyetini direnişler üzerinde çalışma yoluyla provoke etmektir. 1913'te Freud, "Tedaviye Başlangıç Üzerine" [*Début du traitement*; "On Beginning the Treatment"] yazısında aynı probleme tekrar geri döner ve psikanalizin başlangıcında bilme olgusuna atfedilen aşırı önemi şöyle eleştirir:

> Bundan böyle, daha önce kendi başına önem atfedilmiş olan bilme olgusuna bel bağlamaktan vazgeçmek ve vurguyu geçmişte bilmeme durumunu doğuran ve yine de bu durumu savunmaya hazır direnişlere yapmak dışında hiçbir tercih olamaz. Bilinçli bilgi, sonradan elde edilmemiş olsa bile, bu direnişler karşısında güçsüzdür (*ibid.*, s.102).[5]

Ayrıca, bütünüyle entelektüel bir yorumun erken iletimi, genellikle direnişleri takiye eder. Bu yüzden, psikanaliz sanatı bilgiyi ve bilginin iletimini bu direniş stratejisinde konuşlandırmaktan ibarettir.

Peki bu durumda analiz faliyeti neden ibarettir? Analiz bedeli ne olursa olsun aklımıza gelen herşeyin analizde iletilmesi gerektiğini söleyen temel kuralın uygulanmasıyla başlar. Bu bir iştir/faaliyettir, gözlem değil; bu bir yüzyüze gelme işidir. "Hatırlama, Tekarlama ve Kesintisiz-Çalışma" [*Remémoration, répétition et élaboration*; "Remembering, Repeating and Working-Through"] adlı metninde şunları söyler Freud:

> Hasta dikkatini, hastalığı ile ilgili fenomenlere yöneltme cesareti göstermelidir. Hastalığı ona artık aşağılık bir şey görünmemeli, mücadelesine değer bir düşman, varoluşunun sağlam temeli durumundaki ve kişiliğinin gelecekteki hayatı için değerli şeyler çıkaracağı bir parçası haline gelmelidir (s. 111).[6]

---

[4] *SE*, XI, 225.

[5] *SE*, XII, 142.

[6] *SE*, XII, 152.

Yüzyüze-çalışma budur. Freud'un sık sık *varolmayan* ya da *kukla* [*in abstentia* ya da *in effigie*] bir düşmanı yenmenin imkânsız" olduğunu söyler [*la Dynamique du transfert*, s.60].[7]

Böylece şu düşünceye ulaşıyoruz: bilinçli hale gelmede ya da *Bewusstwerden*'de psikanalizi her bilinçli hale gelme, diyalog ve intersübjektivite/öznelararasılık fenomenolojisinden bütünüyle ayıran ekonomik bir problem vardır. Freud'un *Durcharbeiten* ya da işleme diye adlandırdığı bilincine varma ekonomisi işte budur:

> Direnmeler üzerinde bu kesintisiz-çalışma pratikte analizin nesnesi için çetin bir iş ve analist için meşakkatli bir incelemedir. Ancak bu, faaliyetin hastada büyük değişmelere yolaçan ve analitik tedaviyi her telkinle tedaviden ayıran unsurudur (s.115)[8].

Freud'un transfer hakkındaki refleksiyonlarını analizimize dahil etmeksizin bu istakamette daha ileri gitmek zordur. Biz burada sadece transferin iş kavramıyla ilişkisinden sözedeceğiz. Yukarda zikrettiğimiz "Tedaviye Yeni Başlayanlar Üzerine" [*le Début du traitement*; "On the Beginning the Treatment"]'de Freud transfer meşgalesinin nasıl "tedavinin harekete geçirdiği güçlerin oyununu" (s. 103; s. 143) içerdiğini gösterir. "Terapideki asli/birincil harakete geçirici güç hastanın acı çekmesi ve bu acıdan doğan tadavi görme arzusudur." Fakat bunlar güçlü etkilerdir:

> Bu, transfere hazır bekleyen enerjileri harekete geçirmek ve hastaya doğru zamanda bilgi vermek — bu ona sözkonusu enerjileri yöneltmesi gereken patikaları gösterir — suretiyle direnmeleri/direnişleri altetmek için gerekli enerjiyi sağlar (*a.g.y.; a.g.y*).

İşte bu yolladır ki transfer aşırı ölçüde zayıf acı verici güçler ile tedavi olma arzusu güçlerini biraraya getirir. Bu biraraya gelme öylesine önemlidir ki, Freud biraz ilerde şunu söyler: "Bu yalnızca, eğer transferin yoğunluğu direnişlerin kırılması için kullanıldığında psikanaliz adını hakeder (s. 103)." Transferle "meşgale" psikanali-

---

[7] "The Dynamics of Transference," *SE*, XII, 108.

[8] "Remembering, Repeating, and Working-Through," *SE*, 155-56.

zin teknik karakterinin en ikna edici delilini verir. "Tekrarama, Hatırlama ve Kesintisiz Çalışma" [*Remémoration, répétition et élaboration*]'da Freud her analitik çalışmanın bu burcunun ayrıntılı analizini yapar: derenişlerle mücadelenin, transferle meşgalenin ve hastanın tekrarı hatırlamanın yerine ikame etme eğiliminin analizini. Yeni analistlerle nutkunda ("Transfer-Aşk Üzerine Gözlemler [*Observation sur l'amour de transfert;* "Observations on Transference-Love"], 1915); şunları söylemesinin nedeni budur:

> Psikanalizde yeni herkes muhtemelen ilkin hastanın dostlarıyla ilişkilerini yorumlamaya ve bastırılmış olanın yeniden üretimiyle uğraşmaya başladığında halihazırdaki zorluklar karşısında korkuya kapılır. Ancak yeri geldiğinde bu zorlukların pek önemli olmadığını öğrenmeye ve karşılaşacağı asıl ciddi zorlukların transferin sevk ve idaresinde ikamet ettiklerine inanmaya başlar (s.116).[9]

Bana öyle geliyor ki kritik an şudur: analiz disiplini aslında tatmin disiplinidir; *manevranın tümü transfer aşkı onu tatmin etmeksizin kullanmaktan ibarettir.* Freud açıkça bu "temel ilke"nin yeni teknik alanının bütününü idare etmesini istediğini yazacak kadar ileri gider [*les Voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytique* (1918); "Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy" (1918); "Pskanalitik Terapideki İlerleme Hatları"]. Bu temel ilkeyi şu şekilde ortaya koyar: "Analitik tedavi mümkün mertebe mahrumiyet içinde, yani perhiz durumunda icra edilmelidir" (s. 135).[10] Bu kural aslında "hastalanma ve iyileşme dinamikleriyle" alakalıdır (s. 135; *A.g.y.*). Nasıl? Semptomların ikame tatmin olarak ekonomik anlamına dönmeliyiz. Hastanın talebini karşılıksız bırakmak "hastayı iyileşmeye sevkeden içgüdüsel gücün"(ss. 135-36; *A.g.e.*, s. 163) vaktinden önce harcanmasını önlemektir. Freud buna şunu da ekler:

> Çok acımasız görünse de, hastanın acısının, şuya da bu oranda etkili olması ölçüsünde, vaktinden önce ortadan kalkmayacağı-

---

[9] "Observations on Transference-Love," *SE*, XVII, 159.

[10] "Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy," *SE*, XVII, 162.

> nın bilincinde olmalıyız. Eğer, semptomların ortadan kaldırılması ve değerlerini yitirmesi dolayısıyla hastanın acısı hafiflemeye başlamışsa, bir ayırtedilebilir mahrumiyet formunda onu başka bir yerde tekrar yaratmamız gerekir; aksi takdirde çok önemsiz ve geçici iyileştirmeler dışında herhangi bir ilerleme kaydedememe tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. ...; doktor açısında faaliyet vaktinden önceki ikame tatminleri enerjik önleme formunu almalıdır. ... Doktorla ilişkileriyle alakalı olduğu kadarıyla hasta tatmin edilmemiş arzularıyla başbaşa bırakılmalıdır (ss. 136-37; *A.g.e.*, ss. 163-64).

Bu metinlerin örnek teşkil edici bir açıklığa sahip metinler olduklarını düşünüyorum. Bu metinler refleksiyonun kendisinden çıkarabileceği şeyler ile yalnızca bir zanaatın öğretebileceği şeyler arasındaki gedik açmak için yeterlidir. Freud'un transferin kullanımıyla ilgili gözlemlerinde fenomenoloji — hatta en ontolojik fenomenoloji türü — ile psikanaliz arasında nihai ve ortadan kaldırılamaz bir farklılık görme eğilimindeyim. Psikanalize özgünlüğünü armağan eden ve onu bir tekniğe dönüştüren şey bir iş-iş — analistin işiyle analiz edilenin işi — ilişkisidir.

İzninizle analiz işi/faaliyeti özerine bu refleksiyonu Freud'un *Hamlet*'den yaptığı bir iktibasla bitireceğim: "Sangdieu/Sblood! Benimle oynamanın bir pipoyla oynamaktan daha kolay olduğunu mu düşünüyorsun? İstediğiniz alete başvurun, ezseniz de beni kullanamayacaksınız" [*De la psychothérapie*, 1905, s.15; "Psikoterapi Üzerine"][11]

"Psişik aleti kullanmak....": Bana öyle görünüyor ki bu ifade analitik tekniğin temel boyutlarından birine götürür: analitik tekniğe tekabül eden ve Freud'un analitik tekniğin metapsikolojisi diye adlandırdığı teorinin kendisi praksisin fonksiyonudur.

Kılavuzumuz kabul ettiğimiz iş kavramını bu sefer psikanalizin metapsikolojik aygıtı dahilinde tekrar ele alalım. Bildiğimiz gibi, bu iş kavramı *Rüyaların Yorumu*'nun merkezinde durur. Eğer rüyalar istek tatminleri [*Wunscherfüllung*] olarak kabul edilebiliyorsa,

---

[11] "On Psychoterapy," *SE*, VII, 225.

bunun nedeni bilinçdışı düşüncelerin rüyalarda "çarpıtılmalarıdır/tahrif edilmeleridir." Bu tür tahrifi [*Entstellung*] Freud iş/faaliyet oarak yorumlar. Rüya işi/faaliyeti [*Traumarbeit*] ve ona eşlik eden bütün prosedürler — yoğunlaşma işi [*Verdichtungsarbeit*] ya da yerinden etme işi [*Verschiebungsarbeit*] gibi — çalışma/işgörme tarzlarıdır. Bu yüzden, analizi gerçekleştirme işi (çifte analistin işiyle analizi yapılanın işi formunda) kendi psişik fonksiyonunu da iş olarak ifşa eder. Freudcu dinamik elbette metaforiktir, fakat o, herhangi bir intensiyonalite, anlam ya da motivasyon fenomenolojisi türü karşısında metapsikolojinin özgünlüğünü koruyan bir metafordur. Hesnard'ın *L'Ouvre de Freud*'una yazdığı önemli önsözde Marleau-Ponty'nin psikanalizin kavram aygıtının yeriyle ilgili çekincelerini kaydettikten sonra şunu söylemesinin nedeni budur: "En azından dinamik ve mekanistik metaforlar, Freudculuktaki en değerli sezgi olan bir sezgi eşiğini, her idealleştirmeye karşı korurlar" (s. 9). Aynı şekilde Vergote "Freudcu bilinçdışının praksise bağlı kalmak dışında alternatifi yoktur" der. Psikanalizi egemenliği altında tutan şey kesinlikle iş olarak psişizmdir. Belirli bir noktaya kadar bu mülahazayı en naif formunda, aynı temsillerin iki farklı "psişik lokaldeki" çifte kaydı [*Niederschrift*] (bir hatıranın onu eski toprağından sökmeksizin bütünüyle entelektüel tarzda bilincine varıldığındaki gibi) formunda Freud'un topoğrafyasını meşrulaştırmak/doğrulamak için kullanabiliriz. Bu topoğrafya iş olarak psişizm kavramına uygun [fakat felsefi olarak kavranamayan) söylemdir. Bu topoğrafyanın alanları, analizin söylemini aydınlatmaya başlayan diğer söylemi ayıran [*Ent-*] ve farkedilemez kılan "uzaklığını/mesafesini"[*Entfernung*] ve "tahrifini" [*Entstellung*] anlamlı şekilde açıklar. Bilinçdışı "türevlerin" mesafesi ve tahrifi, kendini-tanımanın kendisinin de iş haline gelmesini gerektiren direnişlerin kaynağında gerçekleşir. Metapsikolojinin fakkına varmayı işe dönüştüren kötü türde bir çalışanı/işçiyi, bir yanlış anlama işini yorumlama girişiminde bulunduğunu söylüyorum. Arzular kılık değiştirdikleri ve ikame yoluyla tatmin edildikleri için yorum problemi vardır. *Rüya faliyetinde* bahis konusu iş psişizmin *Ent-stellung*'u, anlamın tahrifini sağlayan, arzuları kendi başlarına anlaşılamaz hale getirmesini sağlayan manevradır. Bir bütün olarak metapsikoloji bu yüzden psişizmi yanlış-anlama faaliyeti, bir tahrif etme tekniği olarak kavrama-

mızı mümkün kılan teorik bir inşa/yapı, ayrıntılı bir kavramsal işlemedir.

Böylece bir teknik olarak psikanaliz tasvirimizi bitirebiliriz. Pskanalizin teknik nesnesi (Simondon'un analitik manevranın cevap veren kişisi ve muhatabını dile getirmek için kullandığı terim budur) kendisi de en eski arzularının tümüne, *Rüyaların Yorumu*'nun "yokedilemez" ya da "zamandışı" ve "Bilinçdışı" başlıklı yazısının *zeitlos* ya da zamandışı olduklarını söylediği arzularının tümüne uygulanabilen bir deformasyon, yer değiştirme ve tahrif etme süreci olması ölçüsünde insandır. Psikanaliz bir tekniktir; çünkü, *Entstellung* sürecinde insanın kendisi bir mekanizma olarak hareket eder, bir harici yasaya bağlıdır ve düşüncelerini "yoğunlaştırır" ya da "yerlerinden eder." İnsan arzuların-tatminini aldatma yoluyla gerçekleştirecek bir mekanizma gibi davranır. Bu yolla psikenin kendisinin kendisi üzerinde pratiğini yaptığı bir tekniktir, bir kılık değiştirme ve yanlış anlama tekniği. Bu tekniğin ruhu ikame, fantastik, illüzyonik, hezeyan kabilinden ve idealize edilmiş nesnelerle sürekli yerinden edilen, yerine başka şey ikame edilen kayıp arkaik nesne arayışıdır. Kısacası, psişik *faaliyetin/işin* rüyalarda ve nevrozlarda ifşa ettiği şey nedir? Arzuları tanınamaz hale getiren *teknik* budur.Daha sonra bu teknik — arzuda mündemiçtir/içkindir — analitik teknik başlığı kapsamı altına yerleştirdiğimiz manevrayı doğurur. Freud'un "naturalizmini" ve "mekanizmini", üç iş formunun (analiz işi, bilinçli hale gelme işi ve rüya işi) oluşturduğu şebeke kısmen doğrular.

II. Mahremiyet Putlarının Kırıcısı Olarak Psikanaliz

Şimdi ekstrem noktasına kadar taşınan demitolojizasyon olarak anlaşılan teknik konusunda Profesör Castelli'nin yönelttiği soruları ele alacağız. Ona göre her teknik klasik olarak kazuistik olanı [*casuistique; casuistical*]*, tercihi elimine ederek ve intensiyonaliteleri teke indirgeyerek dışarda bırakır. Eğer durum böyle ise, biricik ak-

* *Kazuistik:* fiili durumlara ve olay tarihlerine dayanan ya da bağlı.

la uygun kazuistri [*casuistique; casuistry*]*, nihai ve ekstrem bir kazustri, yani bir eskatolojik kazustri'dir.

Peki bu durumda psikanaliz hangi anlamda dünyaya ve kutsala total yönelim tarzı olarak anlaşılan tekniğe katkı olabilir? İki hususu vurgulamak isterim. İlkin gücümün yettiğince, derin finalitesi dahilinde psikanalizin, doğaya egemelik tekniklerini ya da "teknolojiyi" içermesi ölçüsünde [*bu*] dünyaya ait olmadığını öne süreceğim. Bu anlamıyla psikanaliz daha ziyade bir antitekniktir. Bu denemenin başlığında dile getirmek istediğim şey budur.

Psikanalizin bir egemenlik tekniği olmadığını söylerken, psikanalizin önemli bir doğruyu arama tekniği/hakikat tekniği olma özelliğini vurgulamak istiyorum. Psikanalizde önemli olan şey kendi kendini-tanımadır ve izlediği yol kendini tanımaya kapalılıktan kendini-tanımaya doğru ilerler. İşte bu anlamda modeli Grek *Oedipus Rex* trajedisidir. Oedipus'in kaderi babasını öldürdükten sonra annesiyle evlenmiş olmasıdır. Fakat tanıma/bilme draması bu noktadan sonra başlar ve lanetler yağdırarak başladığı bu insanı tanıma faaliyetinden ibarettir; bir anlamda onu zaten tanıyordum; fakat başka bir anlamda gerçeğin farkında değildim. Şimdi kim olduğumu biliyorum. Böyle bir noktada "hakikati arama tekniği" ifadesinin anlamı nedir? İlkin, bu teknik uygulamasını bütünüyle konuşma/söz alanında bulur. Bu hem psikolokların hem de psikanalistlerin — onlar psikanalizi bir genel, davranışçı psikoloji tipine dönüştürmeye çalışır — tümünün hiç bilmedikleri şey bu başlangıç durumudur. Bu yüzden onlar, analitik manevrayı kendileri de doğaya egemenlik tekniğinin branşları olan adaptasyon tekniklerine entegre etmeye hazırdırlar. Aslında psikanaliz davranışların gözlemiyle ilgili bir bilim değildir ve onun bir adaptasyon tekniği olmamasının nedeni de budur. Adaptasyon tekniği olmadığı için, psikanaliz, kaderi ve çağrısıyla, her teknolojik doğaya egemenlik tutkusuyla ilişkinin dışında durur. Hartmann ve Rapaport gibi Amerikan psikanalistlerinden oluşan ekol psikanalizi akademik psikolyojiye enteg-

* *Kazustri:* vicdani durumlarla meşgul doktrin ya da inceleme; davranışta yanlış ve doğru sorunları konusunda dini ya da seküler etik kurallara ve ilkelere göre akıl yürütme (ç.).

re etmeye çalışırlar ve önerdikleri her düzeltmenin ve reformun teslimeyetten başka bir şey olmadığını göremezler. Evet, psikanalizin bir doğa bilimi branşı olmadığını söyleme caseri göstermek gerekir; tekniğinin bir uygulamalı doğa bilimi ya da doğaya egemenlik anlamında bir teknoloji branşı olmamasının nedeni de budur. Bu teslimiyet için ödenecek bedel gerçekten ağırdır: psikanaliz gözlem bilimlerinin standartlarını karşılayamaz ve ele aldığı "olgular" çok sayıda bağımsız gözlemcinin doğrulayabileceği olgular değildir. Psikanaliz formüle ettiği "yasalar," değişken ilişkilerine (mekana ilişkin "bağımsız değişkenler," "davranışa ilişkin "bağımsız değişkenler," "ara değişkenler") dönüştürülemezler. Psikanalizin bilinçdışı uyarıcı ile tepki arasına giren bir ekstra değişken değildir. Daha yerinde bir söyleyişle psikanalizde deneyci bilimin "olgular" diye anladığı olgular alamında "olgular" yoktur. Psikanaliz teorisinin fizikteki gazlar teorisi, biyolojideki genler teorisi anlamında bir teori olmamasının sebebi budur.

Neden? Bu deneminin ilk kısmında sözünü ettiğimiz "iş/faaliyet", bütünüyle dil içinde gerçekleştiği için. Analizin keşfettiği iş, bir tahkiyede yeniden yorumlanabilen metin düzeyinde bir tahrif/çarpıtma işidir. Psikanaliz için teknik olarak ilerlemek, bir edektif gibi ilerlemektir. Ekonomisi semantikten koparılamaz. Çünkü psikanalizde ne "olgular" ne de gözlem" vardır, yalnızca hikâye edilmiş bir tarihin yorumu sözkonusudur. Dışardan gözlemlenen ve analiz sırasında hikaye edilen olgular bile olgular olarak değil, bu tarih içinde vukubulan anlam değişmelerinin açıklamaları olarak değerlidir. Davranış değişiklikleri "gözlemlenebilir" oldukları için değil, arzunun tarihi için "anlamlı" oldukları için değerlidir. Bu yüzden, psikanalizin reel nesnesi daima, empirik psikolojinin yalnızca davranış segmentleri olarak ele aldığı anlam etkileridir — semptomlar, hezeyanlar, rüyalar, illüzyonlar. Analist için anlam segmenti olan şey davranıştır. Buradan çıkan sonuç şudur: psikanalizin yöntemi doğa bilimlerininkinden çok sosyal bilimlerinkine daha yakındır. Teknik yorum problemi Schleiermacher, Dilthey, Max Weber ve Bultman'ın yönelttiği soruyla en ılımlı davranışçılığın problemleriyle olduğundan daha yakın bir ilişkisi vardır. Bu, psikanalizin bilimsel karakterini reddeden mantıkçıların, semantistlerin ve metodologların saldırıları karşısında geliştirilebilecek yegane ce-

vaptır. Biz onun davranışçılıkla ihtilafının orjinal/özgün ve tam bir ihtilaf olduğunu kabul etmeliyiz. Özgün çünkü kopuş başlangıçtan itibaren tamdır: analiz gözlemlenebilir davranışla başlamaz, yorumlanması gereken anlamsızlıkla başlamalıdır. Psikanalizi gözleme dayalı bir bilime ve gözleme dayalı bilimden doğan bir tekniğe asimile emek için yapılan her teşebbüs şu temel noktayı görmezden gelir: psikanaliz analitik tecrübenin gerçekleştiği konuşma/söz alanında yeralır ve bu alan içinde ortaya çıkan şey, Lacan'ın söylediği gibi, bir başka dildir; genel/ortak dilden ayrılmış ve anlam etkileri vasıtasıyla şifresinin çözülmesine imkân veren bir dildir.

Böylece ilginç bir teknikle karşı karşıya kalırız. Bu teknik karakteri itibarı ile arzu ekonomisine bağlı enerjiler ve mekanizmalarla çalışma ve ilişki olarak tekniktir. Fakat bu eknik enerjilerle yalnızca anlam etkileri — Freud'un içgüdüsel temsillerin "türevleri" diye adlandırdığı şeyler — içinde karşılaşan ve onlarla işgören eşsiz bir tekniktir. Analist güçlerle/enerjilerle doğrudan değil daima dolaylı olarak, bir anlam, çifte anlam, ikame alam, yerinden edilen ya da yeri değiştirilen anlamlar oyunu içinde işgörür. Evet, bir dinamik — fakat bir arzu semantiği ile karşı karşıya bir dinamik. Evet, bir arzu ekonomisi — fakat hermenoytikle karşı karşıya bir arzu ekonomisi. Psişizm anlam etkileri içinde ve onlam etkileri vasıtasıyla çalışır.

Belki de, eğer kılavuzluk etmek ve yönlendirmek amacıyla güçleri ve enerjileri manipüle eden tekniklerle mukayese edersek, psikanalizin teknik-dışı birşey[*non-technique*] olmasının ne demek olduğunu onlamaya başlayabiliriz. Davranışın gözlemine dayalı psikolojiden doğan tekniklerin tümü, son tahlilde, egemenliği amaçlayan adaptasyon teknikleridir. Analizde bahis konusu olan şey, doğru söyleme nüfuz etmektir ve bu adaptasyondan, yani psikanaliz skandalının telaşla altını oyan ve onu sosyal olarak kabul edilebilir hale getiren taktikten çok farklıdır. Tek bir doğru söylemin kurulu düzene, yani kurulu düzenin idealleştirilmiş söylemine boyun eğmekle sonuçlanacağını kim bilmez? Tam tersine psikanaliz bana öyle görünüyor ki, adaptasyon sorununu — kaçınılamaz şekilde başkaları, yani mevcut toplum tarafından şeyleştirilmiş idealler, inançlarının idealize edilmiş konumu ile pratik ilişkilerinin etkili gerçek-

liği arasındaki sahte ilişkiler temelinde ve zemininde sergilenen bir sorundur — paranteze alma açık iradesiyle ilişkilendirilebilir.

Psikanalizin kendisini haz ikesinden gerçeklik ilkesine geçiş olarak kavradığı öne sürülebilse de, bana öle görünüyor ki, "adaptasyon görüş noktası" denilen şey ile psikanaliz arasındaki büyük ayrılık kesinlikle gerçeklik ilkesiyle alakalıdır. Analiz için bahis konusu gerçeklik uyarı ya da çevre/ortam gibi homolojik/türdeş kavramlardan kökten farkıdır. Bu gerçekik kişisel tarihin somut durumu dahilindeki hakikatidir; bu gerçeklik psikolojideki gibi deneyci tarafından bilinen şekliyle bir uyarı düzeni değil, daha ziyade hastanın fantezinin karmaşık labirentinde ulaşması gereken hakiki/doğru anlamdır. Gerçeklik fantezinin anlamının tersyüz edilişindedir. Fanteziyle bu ilişki, kapalı analitik konuşma/söz alanında anlaşılmaya elverişli bir şey olarak, Freudcu gerçeklik kavramını oluşturur. Gerçeklik daima içgüdü objesisinin amacıyla/hedefiyle yorumlanmalıdır; bu içgüdüsel amacın farklı şekilde gösterdiği ve gizlediği bir şey olarak yorumlanmalıdır. Freud'un 1917 tarihli "Psikanaliz Patikasındaki Bir Zorluk" [*Un obstacle sur la voie de la psychanalyse*; "A Difficulty in the Path of Psychoanalysis"] başlıklı küçük harikulâde denemesinde narsizm konusunda yaptığı epistemolojik uygulamayı hatırlatmakla yetineceğiz; o burada narsizmi temel metodolojik engel düzeyine yükseltir. Nihai noktada narsizm kendine aşkla bu merkezden yoksun doğada bizi kayıp ve şaşkın birine dönüştüren hakikat türüne direnişimizin sorumlusu durumundaki şeydir. Narsizm Kopernik'in keşfine direnen şeydir; çünkü o artık evrenin merkezinde olamayacağımız gerçeğiyle sonuçlanır; narsizm aynı zamanda bizi hayatın sorunlarının efendisi olmaktan çıkaran Darwin'in keşfine direnişin de sorumlusudur; nihayet narsizm psikanalizin kendisine direnen şeydir; çünkü psikanaliz bize kendi egemenlik alanımızın dahi efendileri olmadığımızı öğretir. Aslında, ikinci sürecin "gerçeklik testi" niteliği basitçe bir intibak prosedürüne yamanamaz. O analitik durum çerçevesine tekrar konuşlandırılmalıdır. Bu kontekstte, gerçeklik testi, biricik muadili *Oedipus Rex*'teki kendi kendini-tanıma mücadelesinde bulunan doğru anlama yönelik titiz araştırmayla/incelemeyle [*Durcharbeiten* ya da *working-through*] bağlantılıdır.

İkinci fikrim bir öncekinin doğal sonucu olacak. Eğer analitik teknik doğaya ve diğer insanlara egemen olma tutkusu karşısında teknik-dışı bir şey ise, egemenlik tekniklerinin mitlerden arındandırma [*démythisation; demythization*] süreci tarzında bir mitlerden arındırma sürecinin parçası olamaz. Castelli'nin yeterince ortaya koyduğu üzere, teknikle ilişkili mitlerden arındırma olarak mitlerden arındırma büyübozumudur [*désenchantement; disenchantment*]. Bu *Etzauberung* ve bu *Entgötterung* temelde manipüle edilebilir ve kullanılabilir şeyler alanıyla alakalıdır. Bu psikanalizin patikasından, yani "illüzyondan arındırma/kurtarma" [*désillusion; disillusion*] patikasından bütünüyle farklıdır. Bunlar hiçbir şekilde aynı şeyler değildir. İllüzyondan kurtarmanın kullanılabilir ve manipüle edilebilir olanla, yani egemenlik elde etme yönündeki ilerlemeyle hiçbir alakası yoktur. Psikalanilizle alakalı mitlerden arındırma apaçık şekilde mitlerden arındırma yoluyla oluşturduğu arzunun semantiğiyle ilgilidir. Onun tahtından indirdiği "tanrılar" haz ilkesinin en değişken ikame tatmin figürlerinde kendilerine sığındığı tanrılardır. Freud baba kompleksine ilahlık atfederken yalnızca yasağı değil, en az onun kadar ve hatta çok daha yüceltilmiş çocukluk tesellisi imajı olarak gördüğü bir idolü/putu da tahrip eder. Freud'un *Totem ve Tabu*, *Bir İllüzyonun Geleceği* ve *Musa ve Monoteizm* adlı eserlerinde ortaya koyduğu din yorumuna ilişkin tartışmamı — daha önce bir önceki kollokyumda "Refleksiyon Hermenoytiği" [*Herméneutique et Réflexion*; "A Hermeneutics of Reflexion"][12] başlığı altında sunduğu tartışmayı — tekrar etmeyeceğim. O sırada bir indirgemeci hermenoytiğin anlamı restore edecek bir hermenoytikle nasıl uyumlu olduğunu göstermek istiyordum. Bugün ilgilerim bütünüyle farklı ve çok daha özel. Bu mitlerden arındırmanın — kendi terimleri dahilinde geçerli mitlerinden arındırmanın — teknik olarak tekniğin ilerleyişinden doğan mitlerden arındırma karşısında yerinin ne olduğunu soracağım. Bu mitlerden arındırmanın diğer mitlerden arındırmalardan analitik tekniğin kendisinin egemenlik tekniklerinden farklı olduğu kadar farklı olduğunu öne süreceğim. Bu mitlerden arındırma haki-

[12] Bakınız aşağıda, s. 312. [Bakınız aşağıda "The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection: II," ss. 315 vd.; elinizdeki Türkçe metinde bakınız aşağıda "Sembollerin Hermenoytiği ve Felsefi Refleksiyon: II," 2. cilde bakınız.

kat boyutunda ikamet eder, egemenlik boyutunda değil. O kendisini, doğayı ve diğer insanları kullanmayı amaçlayan bir girişim değil, arzunun dolambaçlı yollarında tanımayı amaçlayan bir girişimdir. Böyle bir mitlerden arındırmanın iyi ve zorunlu olduğunu söylerken, benimle uzlaşacağınızdan eminim. Bu mitlerden arındırma, hurafe olarak dinin ölümüyle ilgilenir. Fakat mitlerden arındırmanın bu son anlamını, artık psikanalizin kendisi belirleyemez.

Psikanalize özgü putkırıcılığın [*l'iconoclasme; iconoclasm*] belirli bir şekilde egemenlik tekniklerine özgü putkırıcılığa tekabül ettiğini reddetmek niyetinde değilim. Psikanalizin teknik uygarlığın genel mentalitesine tekübül ettiği nokta sosyal etkileridir. Aslında psikanaliz yalnızca çifte ilişki sergileyen sınırları iyi-belirlenmiş bir tecrübe değildir. O aynı zamanda bir kültürel olaydır da. O tek başına, yapayalnız *kamu* alanına düşmüştür. Bu düşüş kelimenin güçlü anlamında bir *kamusal olma* türünü harekete geçirmiştir. Arzunun suçları/günahları prangaya vuruldu ve herkesin görmesi için teşhir edildi ve böylece putkırıcılık *kamusal* putkırıcılığa dönüştü. Castelli'nin haklı göründüğü yer burasıdır; gecenin tekniği mahrem hayat putlarının kırılmasıdır [*iconoclasme de l'intime; iconoclasm of the intimate*]. Fakat bu durumda bile pozitif anlamlandırmaya tam bir kapalılık bahis konusu değildir. Freud bunu "Psikanalitik Terapinin Gelecek Beklentileri" [*Perspectives d'avenir de la thérapeutique analytique;* "The Future Prospects of Psychonalytic Therapy"] başlıklı 1910 tarihli denemesinde (ss. 31-34) daha önce açıkça görmüştür:

> Psikonevrozların bazı içgüdülerin kişinin mevcudiyetlerini kendisi ve başkaları karşısında inkâr etmek zorunda kaldığı ikame tatminleri olduklarını elbette biliyorsunuz. Varolma kapasiteleri bu çarpıtmaya ve itirafa kapalılığa bağlıdır. Sundukları bilmece çözüldüğünde ve bu çözüm hastalarca kabul edildiğinde varolma yeteneklerini kaybederler. Tıpta buna benzer bir şey bulmak çok zordur; tıpkı dinlediğiniz peri masallarında kötü ruhların hep gizli tutulan adlarını dile getirir getirmez güçlerini yitirmeleri gibi (s. 31).[13]

[13] "The Future Prospects of Psycho-Analyitic Therapy," *SE*, XI, 148.

Bu mülahazaları bireyden gruba taşıyan Freud patavatsızlığın/dobra dobra dile getirmenin sosyal etkisinin aynı zamanda yüceltmenin imkânsızlığı olacağı bir zaman tahmininde bulunmakta terüddüt göstermez:

> Hasta insanlar, eğer kendileri hastalıklarının tezahürleri dahilinde başka insanların kolayca yorumlayamayacakları hiçbir şey üretmediklerini biliyor iseler, nevrozlarının bilinmesine izin veremezler. Fakat bunun etkisi semptomların gizlenmesiyle sınırlıdır; bunun genelikle rastlantıya bağlı olarak gerçekleştirilmesi imkânsızdır; bu gizleme zorunluluğu hasta olmaktan yararlanmayı ortadan kaldırır. Gizli olanın ifşası en duyarlı noktada nevrozların doğduğu "mazeretler denklemine" [*l'équation étiologique; aetiological equation*] saldıracaktır — bu hastalıktan elde edilen kazancı illizyona dönüştürür ve neticede doktorun açıkça ifşa etmesinin yolaçtığı değişen durumun nihai sonucu yalnızca hastalığın üretiminin durdurulması olabilir. ... Hayatlarında çözümünü zor buldukları çatışmalarla karşı karşıya kalan birçok insan nevroza sürüklenir ve uzun vadade maliyeti yüksek olsa da bu yolla hastalıktan, yanlışlanamaz kazançlar elde eder. Eğer hastalığa sürüklenmeleri psikanalizin patavatsız ifşa edişlerinye engellenirse bu insanlar ne yaparlar? Kendilerinde etkili içgüdüleri karşısında dürüst olacak ve bunları kabul edecek, istedikleri şeyle mücadele edecek ya da onsuz yollarına devam edeceklerdir; psikanalitik aydınlanmanın sonuçlarını izlemekle yükümlü olan toplumun hoşgörüsü onlara bu görevlerinde yardım edecektir (s. 33; ss. 149-50).

Bu metnin bir Freudcu *aydınlanma* [*Aufklärung*]'yı dile getirdiğini bimiyor değilim. Bu psikanalizle kurtuluş tipi, nevrozlardan bu sosyal nefret, "toplum açısından "daha realistik ve güvenilir [bu] tutum" (s. 34; s. 150) kolayca yeni bir hastalık formu olarak alay konusu haline getirilebilir. Ben yine de bu bölümün en iyi kısmının ana hatlarını çizmek ve teması durumundaki *gizini ortadan kaldırma* [*désoccultation*] fenomeni üzerine sizinle birlikte refleksiyon yopmak istiyorum. Samimiyetsizlikten ve ikiyüzlülükten nefretin hakikat boyutunda anlamsız kalması mümkün değildir. Bu durumda gizini ortadan kaldırmanın otantik anlamı ne olabilir?

Psikanalizin vülgerizasyonunun insanı banal, kutsala saygısız ve anlamsız hale getiren herşeye eşlik ettiğini nasıl kuvvetle hissediyorsam, aynı şekilde psikanaliz hakkında uzun boylu tefekkürün de özgür irade ile iyi ve kötü idealarının — ya da Freud ve Nietzsche ile birlikte söyleyebileceğimiz gibi ideallerinin — birbirine indirgenmesiyle başlayan Spinoza'nın kavrayışıyla aynı sağlıklı etkiye sahip olabileceğini düşünüyorum. Spinoza gibi Freud da bilincin apaçık özgürlüğünü, bu özgürlüğün gizli motivasyonların yanlış kavranışı olması ölçüsünde reddederek işe başlar. Descartes ve Husserl'e tezat şekilde bir askıya alma eylemiyle başlayan ve dolayısıyla öznenin kendisine özgür yönelimini dile getiren psikanalizin bilincin kontrolünü askıya alarak ve dolayısıyla özneyi reel köleliğiyle eşitleyerek Spinoza'nın *Ethique/Ethics*'inin imajı istikametinde ilerlemesinin nedeni budur. Psikanalizin hakiki bilinç durumunu keşfetmesini sağlayan şey, işte tam da bu kölelik düzeyinden yola çıkılması ve kendisini mütehakkim derin motivasyonlar akışıyla sınırlamaksızın dile getirmesidir. Bu motivasyon yokluğu kurgusu — bu kurguyla bilinç kendi kendisini kontrol illüzyonuna destek sağlar — kurgu olarak kurgu sayılır. Motivasyonun doluluğu ile özgürlük bilincinin boşluğu aynı yere konuşlandırılır. Spinoza'da olduğu gibi, yeni bir özgürlük problematiğini açan şey, artık özgür iradenin keyfiliğine değil anlaşılan belirlenmişliğine bağlı bu illüzyon sürecidir. Bu yüzden, bana öyle geliyor ki, analitik pratik ve ve tecrübe üzerine değilse bile, Freaud'un eserleri üzerine refleksiyon bize Spinoza'nınkine çok yakın yeni bir özgürlük kavramı sunmaktadır. *Bundan böyle özgür irade değil, özgürleşme.* Bu psikanalizin bize açtığı en radikal imkândır. Peki o halde, bu özgürleşme/özgürleştirme girişimi ile insani teknik ve teknoloji dünyası arasındaki ilişkiler hakkıda ne söylenebilir? Bana öyle geliyor ki, meşru şekilde psikanalizin iyi anlaşıldığında ve hakkıyla düşünüldüğünde insanı tahakküm/egemenlik projesi dışındaki projelerden özgürleştirebilir/kurtarabilir.

Hangi projeler? Bu özgürleşmeyi iki kategoriye, *konuşabilme* ve *sevebilme* [*pouvoir parler, pouvoir aimer; the ability to speak, the ability of love*] kategorilerine yerleştirmek istiyorum; ama bunların tek bir projeyi şekillendirdikleri anlaşılmış olmalıdır.

Konuşabilme. Yukarda ulaştığımız düşünce düzeyinden, gizli olan şeyi gizinden arındırma girişimi olarak ifşasından başlayalım. Otantik anlamıyla bu ifşa bir yalın ve saf olana indirgeme olarak anlaşılabilir. Böylece, nevrozlar şemasının ayrıntılarını dikkate almaksızın idealler, miter, dinler alanına taşıdıktan sonra şunu söyleyebiliriz: "Şimdi bu temsiller .....'den başka bir şey değildirler." Bu "...den başka bir şey değil" elbette psikanalizin son sözü ve illizyon içermeyen bilincin ifadesi olabilir. Freud'un eserlerinin bu unsurunun, muhtemelen en önemli unsurunun, bu istikamete yöneldiğini değil, bana apaçık görünen bir başka unsur olduğunu öne sürüyorum; ya da en azından bunun "Michelangelo'ın Musası" ve *Leonardo da Vinci ve Bir Çocukluk Hatırası*"[*Léonard; Leonardo da Vinci and A Memory of His Childhood*] başlıklı kısa yazılarında ortaya çıkan başka bir imkân olduğunu öne sürüyorum. Buradaki yorum kesinlikle anlamın nihai olarak tüketilmesi değildir. İzninizle ben burada, "gizli" [*secret*] ile "muamma"yı [*enigme; enigma*] karşıt kutuplara yerleştiriyor ve ilkinin ifşasının ikincisininin ortadan kaldırmak olmadığını söyleyeceğim. Gizli olan tahrif/çarpıtma faaliyetinin/işinin absürd/saçma ürünü; muamma yorumla ifşa edilen şeydir. Gizli olan yanlış bilincin fonksiyonu, muamma yorumla restore edilen sonuçtur.

Leonardo de Vinci'deki akbaba fantezisine ilişkin ünlü yorumu hatırlayalım. Freud bunu, başka birkaç biyografik özellikle birlikte, genç Leonardo'nun doğal annesinden alınarak yasal babasının yabancı ailesine yerleştirildiği zamanki çocukluk hatıraları katmanına nüfuz edecek bir dedektör gibi kullanır. Sonunda Leonardo hakkında şunu söyleme eğilimine sürükleniriz: "Güzel, artık Joconde'nin/La *Gioconda*'nın enigmatik/büyülü tebessümünün arkasında yatan şeyi biliyoruz. Bu Leonardo'nun kayıp annesinin tübessümü fantezisinin yeniden üretiminden başka birşey değildir." Fakat bu tür bir analizin (bütünüyle anolojiktir; çünkü Leonardo' ile diyaloga giremez) sonunda öğrendiğimiz, farkına vardığımız şey nedir? Bu anne sevgisi ve öpücükleri, net bir ifade kullanmak gerekirse, kayıptır — herkes için kayıptır: bizim için de, Leonardo için de, annesi için de; ve Mona Lisa'nın tebessümü, Freud'un söylediği gibi, Leonardo'nun kaybolan arkaik objesini hem "yaratmasını" hem de "aşmasını" sağlayan bir estetik yaratıdır. Annenin tebessümü yok-

tur ve artık varolamaz. Artık gözlerimizin önünde varolan yegane şey sanat eseridir. Böylece analiz bize kullanabileceğimiz bir gerçeklik sunuyor değildir. O bunun yerine bizi sanat eserinin gerisindeki güçler oyununa açar; bu güçler oyunu her düzeyde bir arzunun yara almasından ve kendisi fantezinin güçsüzlüğünü sembolik gücüne yüklemekten başka bir şey olmayan bir yokluğa işaret eder.

Konuşabilme: amaçsız konuşabilme, dile getirebilme ve iletebilme dürtüsünü arzunun semantiğinde keşfetmek — bu proje aslında ve temelde egemen olma rüyasına tezat değil midir? O bizi teknikdışı diye adlandırılabilecek şeye — söyleme — yöneltmez mi?

Buna itiraz (beni metnin ikinci kısmına götürecek bir itiraz) edilebileceğinin elbette farkındayım. Freud'un kendisini güç terimiyle açıkladığı öne sürülebilir. *Psikanaliz Üzerine Yeni Giriş Dersleri* [*Nouvelles Conféreces; New Introductory Lectures on Psychoanalysis*]'nin sonuncusunda psikanalizin Zuider Zee'deki doldurma projesiyle mukayese edilebileceğini söylemiyor mu? Egoyu daha önceki üç ustanın kölesi zayıf yaratık olarak karakterizasyonuna, amacımız egoyu takviye etmek, onu süpergego ve id'den bağımsızlaştırararak id'den kurtarılan ve kontrolü altına giren parçalar üzerinde egemen hale getirmektir cevabını ilave ediyor değil midir? Çok daha genelde, psikanalizden enerjilerin kontrolü ve enerjilere efendilik terimleriyle sözederken kullanılabilir ve manipüle edilebilir olan istikametinde geariye çekilmiyor muyuz? Freud nihai noktada, insana gücünü/iktidarını tekrar vermekten sözederken, Feuerbach ve Nietzsche'ye Spinoza'dan daha yakın değil midir? Kendi kendimize şunu söylemiyor muyuz: konuşa*abilme* ve seve*bilme*.

Burası psikanalizin insana verdiği yegane gücün arzuya yeni bir yönelim, yeni bir sevme gücü olduğunu anlamamız gereken yerdir. Bu fikrin savunulduğu ölçüde banalleşmesi ve önemini yetirmesi şöyle dursun, ben bilinçle şunu yazıyorum: yeni bir haz yetisi. İnsanlar yasaklamalar ve libidinal çatışmalar tahrip ederken sevme ve haz alma güçlerinin efendileri değildirler. Nihayet psikanalizin gözler önüne serdiği büyük problem *tatmin* problemidir. Psikanaliz bir haz sınırladırması olarak haz ilkesine kesinlikle karşıdır. Maskesi indirilen semptomların tümü ikame tatmin figürleri ve haz ilkesi türevleridir. Bu yüzden psikanaliz Spinoza'nın *Etik*'i gibi, arzunun

yeniden eğitimi olmak ister. İster entelektüel ister politik ister sosyal, onu her insani reformun ilk koşulu haline getiren bu yeniden eğitimdir.

Şimdi psikanalizin hem neden hiçbir buyurucu ya da normatif cevap içermemesinin nedenini de, hem eski hem yeni formlarında kazuistri konusunda yönelttiğimiz sorular alanına girmemesinin nedenini de anlayabiliriz. Onun problemi, böyle söyleme cesareti göstermem gerekiyorsa, çok daha asli bir bir problemdir: ahlaki problemlere hangi arzularla yaklaşıyoruz? Bu tür sorular yönelttiğimizde arzumuz ne türde bir tahrifle/çarpıtmayla karşı karşıyadır?

Bahse girerim ki, psikanalist tutkulu teknoloji aşkını ve onun zıvanadan çıkmış eleştirisini aynı kategoriye yerleştirir. Psikanalist ilkin hem çocuğun egemenlik projelerinini hem de sonra kontrol edemediği şeylerden korkusunu doğurarak teşvik eden şeyin dili ve hazzı tahrif eden çarpıtmayla aynı çarpıtma olup olmadığını soracaktır. *Totem ve Tabu* bize mutlak gücü — psikogenetik olarak ve ontogenetik olarak — arzunun en arkaik rüyalarına yerleştirmeyi öğretti. Gerçeklik ilkesinin gücümüze yalnızca arzu iktidarını yitirdiğinde cevap olmasının nedeni budur. Yılnızca ölümünü kabullenen arzu şeyler karşısında özgürce tavır takınabilir. Fakat ölümsüz olduğu illüzyonu arzunun gücünün son sığınağıdır. Yalnızca Freud'un feragat/vazgeçme adını verdiği şeyden geçen arzu, yani hayatın acımasızlığına direnebilme yetisi [*die Schwere des Daseins zu ertragen*], şairin söylediği gibi, şeylerden, insanlardan, uygarlığın ve kültürün nimetlerinden özgürce yararlanmaya muktedirdir.

Teknolojik yaratıcılığın (demiurgy) karşıt kutbuna yerleştirmenin cazibesine kapıldığımız ekstrem durumların kazustrisine gelince; belki de bu teknolojik cinnetle aynı büyübozumu dairesine aittir. Amaçlanan kazustrisinin egemenlik ve engelleme tekniği olarak durmadığını kim söleyebilir? Suçu gündelik olanın ritüelleştirilmesi yoluyla önleme; yabancı ve olağandışı şeyler üzerinde ekstrem durumların muhayyel çözümü yoluyla egemenlik kurma.

Psikanalizin, tıpkı buyurucu ya da normatif düşünce lehinde ya da aleyhinde söyleyecek hiçbir şeyinin bulunmaması gibi, kazustrisi lehinde ya da aleyhinde de söyleyeceği özel hiçbir şeyinin olmadığını düşünmemin nedeni budur. Onun bu noktada sessiz kal-

mak istediğini biliyorum. Psikanalizin fonksiyonu ön/öncü sorular yöneltmektir; arzularımız özgür müdür yoksa baskı altında mıdır? Konuşma ve zevk alma yeteneği kazan; geriye kalan herşey sana bir bonus olarak verilecektir. Bu Augustine ile birlikte, "Sev ve ne istiyorsan onu yap" demek değil midir? Çünkü eğer sevginiz muhatabını keşfederse [*sa justesse*] iradeniz de kendi adaletini keşfedecektir — fakat yasayla değil, lütufla/merhametle [*grâce*].

Sanat ve Freudcu Sistematik*

Okuduğunuz incelemenin başlığı Freudcu sistematiğe atıfta bulunuyor. Bu terimi nasıl anlayabiliriz? Freud bu terimi net anlamıyla "sistematik görüş açısı" diye adlandırdığı görüş açısının estetik fenomenlere tatbikini dile getirmek için kullanır ve bu görüş açısı açık şekilde izah edici/deskriptif bakış açısına ya da hatta yalın şekliyle dinamik görüş açısına karşıttır. Sistematik görüş açısını oluşturan şeyler nelerdir?

Metapsikoloji Yazıları bize sistematik görüş açısının her analizi şu iki şarta/gerekliliğe tâbi kılmak olduğunu söyler. İlk gereklilik, her açıklamanın, ne kadar kısmi olursa olsun, psişik topoğrafyaya (bilinçdışı, bilinçöncesi, bilinç, ego, id, süperego) yerleştirmektir. Psişik aygıtın ilişkisizlik sergilemeyen bir noktalar serisi olarak temsili siestematik görüş açısını her deskriptif fenomenolojiden ayırır. Bu tür bir manevrayı gerekçelendirmenin yeri burası değil. Ben onu bir geçerli hipotez ve düşünce disiplini sayıyorum. İkinci gereklilik fenomenlerin, yani bir güçler sistemi ve onun dinamikleri, çatışmaları ve uzlaşmaları dahilinde keşfedilebilen enerji yatırımlarının (investment) ya da kateksislerinin** ekonomik blançosunu çıkarmaktır.

---

* İngilizceye çeviren: Willis Domingo [ç.].

** Fransızca orjinalde "plaisir préliminaire"; İngilizce metinde "forepleasure" [ç.].

Bu yüzden bizi burada alakadar eden haz problemi, niteliğinin ya da değerinin reel, ertelenmiş, ikame, fiktif vb tatmin olarak fonksiyonu kadar rol oynamaması ölçüsünde ekonomik bir problemdir.

Bu yönelimin nasıl bir düzen kurduğunu, nasıl bir disiplin oluşturduğunu ve aynı zamanda açıklamanın geçerliliğinin sınırlarını nasıl gösterdiğini göreceğiz.

I. "Önhazzın"ın Ekonomisi

Freud'un topoğrafik-ekonomik bakış açısını sanat eserlerine tatbik etmesi birden fazla amaca hizmet eder. Bu bakış açısı aynı zamanda bir büyük gezgin, tutkulu bir koleksiyoncu ve bibliyofil/kitapsever ve Sophocles'ten Shakespeare ve Goethe'den çağdaş şiire klasik edebiyatı okumuş bir tıp doktoru için rahatlama tarzıydı. Freud amatör bir etnograf ve dinler tarihçisiydi de aynı zamanda. Bu uygulama aynı zamanda — Birinci Dünya Savaşını Önceleyen izolasyon devri boyunca — kendi doktrininin müdafaası ve genel ve halka açık durumdaki psikanalizin bilimdışı savunması ve izahıydı; metapsikolojik teorisyen için teorilerinin doğruluğunun delili ve testiydi; nihayet bu bakış açısı psikonevrozlar teorisinde olduğu kadar açık olmasa da asla zihninde geri planda tutmadığı büyük felsefi tasarıya götüren bir kılavuzdu.

Estetiğin bu büyük tasarıdaki tam yeri, ele alacağımız ve hatta Freud'un psikanalitik estetikteki çeşitli uygulamalarını savunmak için vurgulayacağımız fragmanter/parçalı karakterinden dolayı kolayca ortaya çıkmaz. Fakat eğer Freud'un sanata sempatisinin yalnızca dini "illüzyon" karşısındaki keskin tavrıyla eşitlendiğinin ve ilaveten estetik "baştan çıkarma"nın tavizsizce yalnızca bilimin hizmet ettiği geçerlilik ve doğruluk idalini bütünüyle karşılamadığının bilincine varırsak, estetiğin yerini, estetik baştan çıkarmanın yerini Aşk, Ölüm ve Zorunluluk arasında bulduğu zamanki nihai noktaya kadar açıklanamayacak çok keyfi analizler, büyük gerilimler altında keşfetmeyi umabiliriz. Freud için ikame tatminin obsesyonel, nevrotik olmayan formu sanattır. Estetik yaratının "cazibesi" aslın-

da bastırılmış olanın dönüşünden doğmaz. Peki bu durumda estetik yaratının haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki yeri neresidir? "Uygulamalı psikanaliz" hakkındaki kısa denemelerinin gerisinde muallakta bekleyen büyük sorun budur.

Daha baştan Freud'un estetik denemelerinin karakterleri itibarı ile hem sistematik hem de parça parça olduklarını bilmemiz gerekir. Parça parça olma karakterini empoze eden ve takviye eden şey işte tam da sözünü ettiğimiz sistematik görüş açısıdır. Sanat eserlerinin analitik açıklaması terapatik ya da didaktik psikanalizle mukayese edilemez; çünkü sanat eserlerinin analitik açıklaması özgür çağrışım yötemini kullanmaz ve yorumuna doktor-hasta ilişkisi alanında yer bulamaz. Yorumun yöneleceği biyografik dokümanlar bu açıdan fiili analitik terapideki üçüncü kişi enformasyonundan daha anlamlı değildir. Psikanalitik yorum analojik kaldığı için parçalıdır.

Freud'un kendisinin denemelerini anlama tarzı da budur. Onlar, bütün bir yapının tek bir mimari ayrıntıdan ve bu ayrıntının muhtemel kontekstinden hareketle tasarlandığı arkeolojik yeniden inşayı andırır. Freud'un bakış açısının sistematik birliği bu fragmanların, kültür eserlerinin evrensel yorumu — bu daha sonra gelecektir — arayışı sürerken biraraya getirilmesiyle gerçekleşir. Bu denemelerin eşsiz karakteri de, parça parça yapılmış incelemeleri büyük rüya ve nevroz freskleriyle birleştiren teorinin şaşırtıcı ölçüde önemsiz ayrıntıları ve keskinliği, hatta esneklikten yoksunluğu da böyle açıklanabilir.

İzole edilmiş çalışmalar olarak düşünüldüklerinde, bu incelemelerin herbiri, çerçevesi iyi belirlenmiş metinlerdir. *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri* [*Mot d'esprit; Jokes and Their Relation to the Unconscious*] rüya faaliyetinin ve humora/mizaha ve komik'e kurgusal ikame etmenin yasalarına ilişkin harikulade, ancak basiret dolu bir genellemedir. *Gradiva de Jansen* yorumu genel bir roman teorisi sunma iddiasında değil, yalnızca rüyalar ve nevrozlar teorisini, psikanalizden bihaber romancının kahramanına yaşattığı kurgu rüyalarla ve kahramanı mâruz bıraktığı yarı-psikanalitik tedaviyle çapraz teste tâbi tutmaktır. "Michelangelo'ın Musası"ndeki heykel, genel bir deha ya da yaratım teorisi ileri sürmeksizin sadece bir eser olarak görülür. *Leonardo da Vinci ve Çocukluğundan Bir Hatıra* görünüşteki

özelliklerine rağmen ılımlı başlığının ötesine geçmez. İzah edilen şey Leonardo'nun sanat kaderinin gölgede kalan bir grup tablosundaki [*tableau d'ensamble; group painting*] çizgiler ve ışıklar gibi bazı özellikleridir. Göreceğimiz gibi, yalnızca konuşan gölgeler olabilecek ışık çizgileri ve ışık şaftları.

Bunların tümünde işbaşındaki süreç bir tipte çalışmadan diğerine, rüya eserinden sanat eserine, ve söyleme cüretinde bulunmam gerekirse kaderden kadere, içgüdüsel kaderden sanatsal kadere yapısal antropolojidir.

İşte bu dolaylı yaklaşımladır ki, Freud'un aşağıdaki analizlerinden bazılarını daha yakından ele almaya çalışacağız. Kendimi belirli bir tarihsel sıralamaya mahkûm etmeksizin incelememe 1908 tarihli "Yaratıcı Yazarlar ve Gündüzdüşü" başlıklı kısa denemeyle başlayacağım (*Essais de psychanalyse appliquée*, ss. 69-81; G.W, VII, ss. 211-223).[1] İki neden bu metni mülühazalarımızın başına yerleştirmemizi meşrulaştırıyor. İlkin bu küçük deneme estetik fenomenlere ustaca adım-adım yaklaşma tarzında bir dolaylı yaklaşımı mükemmelen örnekleyerek açıklar. Şair oyundaki çocuğa benzer. "O çok ciddiye aldığı — yani gerçeklikten net şekilde ayırırken [*Wirklichkeit*] büyük miktarda duygu yatırımında bulunduğu — bir fantezi dünyası yaratır (*Affektbeträge*, G.W., VII, s. 214; s. 144). Oyundan "fanteziye müphem benzerliklerle değil, oyunla fantezi arasında zorunlu bir bağ kurarak geçeriz; bu bağ kurma sırasında insan hiçbirşeyi terketmez, vekiller /ikame şeyler yaratarak birşeyi başka birşeyle değiştirir. İşte bu yolladır ki, yetişkin oynamak yerine, fantezileştirmeye yönelir; bu durumda oyunun yerine ikame ettiği rol gündüzdüşüdür. Artık şiirin eşiğindeyiz ve ara bağlantıyı roman, yani tahkiye/anlatı formundaki sanat eserleri sağlar. Freud kahramanın kurgu hikâyesinde " Onun Muhteşem Egosu"nu [*sa majesté le Moi; His Majesty the Ego*] keşfeder (s. 77; s. 150); edebi yaratının diğer formları bir sürekli geçişler serisiyle, bu prototiple ilişkili şeyler olarak görülür.

Genelde düşsel denilebilecek şeyin sınırları/kontürleri böyle çizilir. Şaşırtıcı bir kestirme yolla Freud fantezi zincirinin iki ucunu,

---

[1] *SE*, IX, 143-153.

yani rüyalar ile şiiri biraraya getirir. Herikisi de aynı kadere tanıklık eder; mutsuz ve tatminsiz insanın kaderine. "Fantezileri [*Phantasien*] motive eden güçler tatmin edilmemiş arzulardır ve ve her tekil fantezi bir arzunun tatmini, tatmin edici olmayan bir gerçekliğin tatmin edici hale getirilmesidir" (G.W., VII, s.216; tr. Fr., s.72; s. 146).

Bu durumda Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nu tekrarladığını mı söylemekteyiz? İki ipucu bize bunun böyle olmadığı ikazında bulunur. İlki Freud'un analojiler zincirinin oyunla geçmesi karşısında kayıtsız olmamasıdır. *Haz İlkesinin Ötesi* [*Au-déla du principie du plaisir; Beyond the Pleasure Principle*] bizi mahrumiyetin efendisinin daha önce oyunda keşfedilebileceği bilgisini verir. Bu efendi doğası itibarı ile arzuların halisünasyonla tatmininden farklıdır. İkincisi, gündüzdüşü aşamasının aynı zamanda anlama kapalı olmamasıdır; burada fantezi bir "zaman işareti" [*Zeitmarke; estampille temporalle; date mark*] ile, başka bir söyleyişle "zaman dışı" şeyler olarak tanımladığımız saf bilinçdışı temsillerin sahip olmadığıkları birşeyle sunulur.

Saf bilinçdışı fantezinin aksine fantezileştirme, mevcut izlenimin şimdisini, çocukluğuk geçmişini ve tasarlanan gerçekleştirmenin geleceğini birbiriyle bütünleştirmeye muktedirdir. Bu iki ipucu, beklenen şeylermişçesine birbirinden izole edilmiş halde dururlar.

Ayrıca, bu kısa inceleme, parçalılıktan sistematikliğe götüren *in fine* önemli bir tez içerir. Yaratıya derin dinamizmi dahilinde nüfuz etmeye muktedir değilsek de, muhtemelen, verdiği zevk ile kullandığı teknik arasındaki ilişki konusunda birşeyler söyleyebiliriz. Eğer rüya bir iş/faaliyet tipi ise, psikanaliz doğal olarak sanat eserini yalnızca, yapısal analojinin yardımıyla çok daha önemli olan fonksiyonel analojinin örtüsünü kaldırmak için az ya da çok zanaata özgü terimlerle ele alacak demektir. Bu yüzden araştırma direnişleri kırma istikametinde ilerlemelidir. Fantezilerimizi vicdani tereddütler geçirmeksizin ve utanmaksızın yaşamak — bu sanat eserinin en kuşatıcı amacıdır. Nitekim bu niyete iki prosedür hizmet eder: gündüzdüşünün egotizmini uygun değişiklikler ve kisvelerle maskeleme prosedürü ve şairin fantezilerinin temsillerine bağlı bütünüyle formel bir haz üretimi yoluyla baştan çıkarma prosedürü. "Bize daha derin psişik kaynaklardan doğan daha büyük haz elde

etme imkânı sağlayan bu türde haza *teşvik bonusu* ya da *önhaz* adını veriyoruz" (G.W., VII, s. 223; tr. fr., s. 81; "Creative Writers ahd Daydreaming," s. 153).

Derin boşalımları gösteren birşey olarak bu genel haz ilkesi anlayışı bütün bir psikanalitik estetiğin en cüretkâr sezgisini oluşturur. Teknik vasıtalar ile hedonik etki arasındaki bu ilişki Freud ve ekolünün en nüfuz edici araştırmalarındaki kılavuz hat olarak hizmet görebilir. Bu analitik yorum için gerekli ılımlılığı da tutarlılığı da karşılar. Derin yaratıcılık sorusunu yöneltmek yerine, eserin üretiminin içerdiği zevkin etkileri ile tekniğin etkileri arasındaki ilişki hakkındaki sınırlı problem araştırılır. Bu mâkul soru arzu ekonomisinin sınırları içinde kalır.

II. Sanat Eserinin Yorumu

Freud *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri* [*le Mot d'esprit et ses Rapports avec l'inconscient; Jokes and Their Relation to the Unconscious* (1905)]'nde bu ekonomik önhaz teorisinin birkaç kesin delilini ortaya koyar. Bu parlak ve ayrıntılı denemenin öne sürdüğü şey bir genel sanat teorisi değil, şu spesifik fenomenin incelenmesidir: gülme patlamasının yolaçtığı haz etkisi. Fakat bu kesin sınırlar içinde analiz derinliklere açılır.

Freud önce sözel *Witz* [*wit; nükte*, ç.] tekniklerini inceler; burada yoğunlaşma, yerinden etme, karşıtlarla temsil vb. türünde rüya faaliyetinin değişmezlerini bulur ve böylece sürekli ekonomiden doğan iş ile yoruma imkân sağlayan retorik arasında konuşlanan bir karşılıklılığı doğrular. Fakat *Witz* rüya faaliyetinin lingüistik yorumunu doğrularken, rüya da buna mizaha ve komik'e ilişkin bir ekonomik teorininin elementlerini sağlayarak karşılık verir. Freud'un Theodor Lips'in eserini [*Komik und Humor*, 1898] ele aldığı ve aştığı yer burasıdır; işte özellikle de burada biz önhazzın muammasını yeniden keşfederiz. Aslında *Witz* kendisini tam alamıyla analize, yani sözel şaka mekanizmasının yolaçtığı yüzeysel zevki, bu yolla bağları çözülen, müstehcen, saldırgan ya da alaycı söz oyunları-

nın öne çıkardığı derin zevkten ayıran dekompozisyona açar. Teknik haz ile içgüdüsel haz arasındaki bu bağlantı Freudcu estetiğin kalbini oluşturan ve onu içgüdü ve haz ekonomisine bağlayan şeydir. Eğer zevkin gerilimin düşüşüne bağlı olduğunu kabul ediyorsak, teknikten doğan hazzın minimal olduğunu ve yoğunlaşma, yerinden etme vb. ile gerçekleşen psişik faliyetin brikimleriyle bağlantılı olduğunu da söyleyebileceğiz demektir. Bu yüzden anlamsız olanın hazzı bizi mantığın düşüncemize empoze ettiği sınırlamalardan kurtarır ve entelektüel disiplinlerin ağırlığını hafifletir. Fakat eğer bu haz dile getirdiği birikimler gibi minimal ise, ilgi olarak ya da hatta erotik, agresif ve kuşkucu eğilimler kapitalinin parçası olarak dikkate değer bir eyleme gücüne sahip demektir. Freud burada Fechner'in hazzın "birleşmesi" — ya da birikimi — hakkındaki teorilerini kullanır ve onu Fechnerci değil daha ziyade Jacksoncu bir fonksiyonel özgürleşme şemasıyla bütünleştirir (G.W., VI, ss. 53-54; tr. fr., ss. 157-158).[2]

Sanat eserinin teknik boyutu ile haz etkisinin üretimi arasındaki bu bağlantı, psikanalitik estetiğin klavuz hattını ve tabiri caizse kusursuz çizgisini oluşturur. Hatta Freud'un estetik denemelerini *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*'nin yorum modeline bağlı olup almamalarına göre birbirinden ayırabiliriz. "Michelangelo'ın Musası" ilk grubun, *Leonardo da Vinci ve Çocukluğundan Bir Hatıra* ikinci grubun en önemli örnekleridir. (*Leonardo*'da bizi şaşırtan şeyin aynı zamanda bizi nihai noktada sanatta olduğu kadar diğer alanlarda da doğru analitik açıklama hakkıdaki mülahazalarımızda daha ileri götüren şey olduğunu göreceğiz.)

"Michelangelo'ın Musası"nda hayranlık uyandıran şey, bu şahaserin yorumunun, ayrıntılarıyla birlikte başlangıçtan itibaren bir rüyanın yorumu gibi gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu hakiki analitik yöntem bize rüya çalışması/faaliyeti ile yaratıcı faaliyeti, rüyaların yorumuyla sanat eserlerinin yorumunu örtüştürme imkânı verir. Sanat eserinin doğurduğu tatminin doğasını kuşatıcı genellemeler düzeyinde açıklamak — bu çoğu psikanalistin zamanını harcadığı bir görevdir — yerine, analiz estetiğin genel muammasını belirli bir

---

[2] *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, **SE**, VIII, 136-38.

eser ve bu eserin yarattığı anlamlar yoluyla çözme girişiminde bulunur. Bu yorumun sağlamlığı ve kesinliğine aşinayız; çünkü bunu "Psikanaliz ve Çağdaş Kültürün Akışı"nda özetlemiştik (bakınız yukarda ss. 138-39).

Mechelangelo'ın Musası uygulamalı psikanalizin sınırlarının ötesine uzanır. O kendisini analitik yöntemi doğrulamakla sınırlamaz, en iyi *Leonardo*'da görülebilecek bir aşırı belirlenme [*surdétermination; overdetermination*] tipine işaret eder; denemenin teşvik ediyor izlenimi bıraktığı bu aşırı belirlenimi küçümsemesine rağmen ya da küçümsemesi yüzünden. Musa heykelinde cisimleşen sembolün bu aşırı belirlenimi kapıyı açıklamaya kapatmaz, bir anlam genişlemesi istikametinde yolu açar. Michelangelo hakkındaki deneme söylediğinden çok daha fazla şeyi söyler. Onun aşırı belirlenimi Musa, ölü baba, Michelangelo ile — ve muhtemelen Musa ile belirsiz bir ilişkisi bulunan Freud'un kendisiyle — alakalıdır. Sonu gelmez bir yoruma kapılarını açar; muammayı azaltmak yerine artıran bir yoruma. Bu sanatın psikanalizinin aslında tüketilemez olduğunu göster miyor mu?

Şimdi *Leonardo*'ya geçelim. Neden ona bir küçümseme vesilesi ya da kaynağı dedim? Sadece bu ayrıntılı ve parlak deneme sanatın kötü bir psikanalizini — biyografik psikanalizini — teşvik ediyor izlenimi bıraktığı için. Freud ilkin yasaklamalarla (özellikle de cinsel sapkınlıklarla ilgili yasaklamalar) ve sonra bilimsel araştırmada ifadesini bulduğu üzere libidonun meraka maruz kalmalarıyla ilişkisi dahilinde genelde estetik yaratım mekanizasının kendisini keşfetmek niyetinde değil midir? Freud Mona Lisa'nın tebessümünün muammasını (aslında akbabayı da içermeyen) esnek akbaba fantezisi temelinde yeniden inşa ediyor değil midir?

Kayıp annenin ve ifrat düzeyindeki öpücüklerinin hatırasını yalnızca akbabanın çocuğun ağzındaki kuyruğu fantezisine ya da sanatçının homoseksüel eğilimlerine nakletmekle kalmıyor, aynı zamanda Mona Lisa'nın gizemli tebessümüne aktardığığını söyüyor değil midir? "Gizemli tebessümün — kaybettiği ve Florentine Leydisi'nde yeniden keşfettiğinde onu derinden etkieyen tebessümün — sahibi annesiydi (*A.g.e*, s. 147).[3] *Meryem ve Aziz Anne* [*Sainte An-*

[3] *Leonardo da Vinci and A Memory of His Childhood*, **SE**, XI, 111.

ne; The Virgin and Saint Anne]'deki çifte anne imajında tekrarlanan da aynı tebessümdür. "Çünkü eğer Joconde'un/Gioconda'nın tebessümü zihninde annesinin hatırasını canlandırıyor ise, bunun onu anneliği yüceltmeye ve soylu leydide keşfettiği tebessümü annesine geri vermeye nasıl sürüklediğini anlamak kolaydır" (s. 151; ss. 111-12). Ve Freud şunu ilave eder: "Bu tablo onun çocukluğunun sentezidir: ayrıntıları Leonardo'nun hayatının en şahsi izlenimlerine atıfla açıklanabilir" (s. 151; s. 112).

> Çocuktan çok daha uzak anne figürü — büyük anne — görünüşüyle ve çocukla mekansal ilişkisiyle/mesafesiyle ilk ve gerçek anne Catherina'ya tekabül eder. Sanatçının talihsiz annenin oğlunu, tıpkı bir zamanlar babasını terkettiği gibi doğuştan-şanslı rakibine terkemeye zorlandığında hissettiği kıskançlığı/hasetliği inkâr ederek gizlemek için Aziz Anne'in neşe yüklü tebessümünü kullandığı anlaşılıyor (s. 154; ss. 113-14).

Bu analizi — *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*'nde bulduğumuz kriterlere göre — kuşku götürür hale getiren şey Freud'un, yalnızca bir kompozisyon tekniği analizinin güvenilir hale getirecek ve eserin gizleyerek belirsizleştirdiği içgüdü tematiğine kadar yolun tümünü katedecek yapısal analojilerin ötesine uzanıyor görünmesidir. Kötü psikanalizi — ölülerin, yazarların ve sanatçıların analizini — besleyen de işte tam bu iddialı tavır değil midir?

Daha yakından bakalım. Herşeyden önce dikkate değer olan, aslında Freud'un yaratıcılıktan değil, araştırmasının ruhu gereği yaratıcılığın önündeki engellerden sözetmesidir: "Çalışmamızın amacı Leonardo'nun cinsel hayatında ve sanata özgü yaratıcılığındaki yasakları açıklamaktır" (s. 200; s. 131). *Leonardo*'nun birinci bölümünün asıl nesnesini oluşturan ve Freud'un bilgi ile arzu arasındaki ilişkiler hakkındaki en dikkate değer gözlemlerini doğuran şeyler yaratıcılıktaki bu eksikliklerdir. Üstelik, bu sınırlı çerçevedeki doğru, içgüdünün meraka maruz bırakılması, başka herhangi bir bastırmaya indirgenemez bastırmanın özel kaderi olarak ortaya çıkar. Bastırma, der Freud, ya cinsellik için de geçerli olan merakın bizatihi kedisinin yasaklanmasıyla (bu bir nevrotik yasaklama türüdür) ya da düşüncenin kendisinin de seksüalize edildiği yer durumun-

daki cinsel açıdan gizli şeylere takıntıyla (bu obsesyonal tiptir) sonuçlanır. Fakat,

> ... özel eğilimi nedeniyle en nadir ve en mükemmel tip olan üçüncü tip, hem düşüncenin yasaklanmasından hem de nevrotik baskıcı düşünmeden kaçar. Keza burada da cinsel bastırma sözkonusudur, fakat bu cinsel arzuyu doğuran içgüdünün bilinçdışına havale edilmesiyle gerçekleşmez. Aksine libido bastırmanın kaderinden, meraka düşmenin daha başlangıcından itibaren kendisini yücelterek ve bir takviye olarak güçlü araştırma içgüdüsüne bağlanarak kaçar. Keza burada da araştırma bir ölçüde zorlayıcı ve cinsel aktivitenin vekili haline gelir; ancak temel psikolojik süreçlerdeki tam farklılığı (bilinçdışından kopma yerine yüceltme) yüzünden nevroz niteliğinden yoksundur; çocuğa özgü ilk cinsel arayış kompleksleriyle hiçbir ilgisi yoktur ve bu içgüdü özgürce entelektüel ilgiye hizmet eder. İçgüdü yüceltilmiş libidonun kendisine eklenmesiyle çok güçlü hale gelen cinsel bastırmayı dikkate almaya devam eder; çünkü yüceltilmiş libido cinsel temalara ilgiden kaçar (s. 61; s. 80).

Şu durumda muammayı yalnızca tanımladığımız ve sınıflandırdığımız ve dolayısıyla onu yüceltme diye adlandırarak fiilen takviye ettiğimiz çok açıktır. Freud bilinçli olarak ulaştığı sonuçta bunu teslim eder. Biz aslında yaratıcı faaliyetin cinsel arzuların rotasını değiştirmesi (s. 203; s. 133) olduğunu, Florentine leydisiyle karşılaşmanın uyandırdığı çocukluk hatıralarına dönüşle özgürleşen şeyin bu içgüdü temeli olduğunu söylemekteyiz. "Erotik dürtülerinin en eskisinin yardımıyla o bir kere daha sanatıyla yasağı delmenin zaferini yaşadı"(s. 207; s. 134). Fakat biz burada problemin yalnızca ana hatlarına ulaşmış durumdayız. "Sanat yeteneği ve kapasitesinin yüceltmeyle çok sıkı bir bağlantısı olduğu için, sanat fonksiyonunun doğasının bizim için psiko-analitik hatlar boyunca ulaşılamaz olduğunu kabul etmeliyiz"(s. 212; s. 136). Ve kısa bir süre sonra şunu söyler: "Psiko-analiz, Leonardo'nun sanat gücü olgusunu açıklayamasa bile, en azından tezahürlerini ve sınırlarını bizim için anlaşılabilir kılar" (s. 213; s. 136).

Freud bu sınırlı çerçeve içinde kalır ve dolayısıyla arkeolojik kalıntı olarak ele aldığımız dört ya da beş gizemli özelliğin "altıyla"

sınırlı bir kazı alanını içerecek ölçüde ayrıntılı bir envanter çıkarmaz. Akbaba fantezisinin — özellikle kalıntı olarak kabul edilir — yorumunun temel rol oynadığı yer burasıdır. Hakiki bir psikanaliz imkânsız olduğu için, bu yorum bütünüyle analojiktir. Bu yoruma, homoseksüellerin psikanalizi (anneyle erotik ilişki, bastırma ve anneyle özdeşleşme, narsistik obje tercihi, narsistik objenin aynı cinsiyet objesine projeksiyonu vs.), çocukların annenin penisi konusunda geliştirdikleri cinsellik teorisi ve mitolojik benzerler (arkeolojinin ıspatladığı akbaba tanrıçanın fallusu) gibi farklı kaynaklardan ödünç alınan ipuçları biraraya getirilerek ulaşılır. Bütünüyle analojik bir uslüpla Freud şunları yazar: "Çocuğun annesinin bir penisi olduğu varsayımının kaynağı, Mısırlı Mout/Mut ve Leonardo'nun çocukluk fantezisindeki akbabanın *coda*'sı gibi iki cinsiyetli anne tanrıçanın türetildiği kaynaktır" (s. 106; s. 97).

Bize bu şekilde iletilen sanat anlayışı nedir? Freud'un *Leonardo*'sunun anlamıyla tatmin olmamanın bizi "Michelangelo'ın Musası"nın yorumundan çok daha ileriye götürdüğü yer burasıdır.

İlk okumada Mona Lisa'nın tebessümünün maskelenmediğini ve arkasında gizlenen şeyin gösterildiğini düşünürüz. Reddedilen annenin Leonardo'yu yıkayan öpücüklerini görebiliriz. Fakat şu cümle gibi bir cümleyi daha eleştirel bir kulakla dinleyelim: "Bu figürlerde Leonardo'nun, erkek ve dişi doğalarının bu mutlu birliğini sergileyen annesine tutkun çocuğun arzularını resmederek erotik hayatının mutsuzluğunu reddetmesi ve bu mutsuzluğu sanatla yenmesi mümkündür" (s. 163; ss. 117-18). Bu cümle daha önce "Musa" analizinden iktibas ettiğimiz bir cümleyi andırıyor. "Reddetmek" ve "altetmek" ne anlama gelmektedir? Çocuğun arzularını tatmin eden bu resmetme fantezinin kopyasından, arzunun sergilenmesinden ya da gizli birşeyin ifşasından daha fazla bir şey midir? Jaconde'un/La Gioconda'nın ustanın resimlerinde bize "gösterilen" tebessümünün yorumu, çocukluk hatıralarının analizinin örtüsünü kaldırdığı bir fantezi değil midir? Bu sorular kendisinden son derece emin bir açıklamadan bir ikinci şüphe düzeyine götürür. Analiz bizi pek bilinmeyen bir şeyden daha çok bilinen birşeye götürmüş değildir. Leonardo'nun annesinin çocuğuna sağanak gibi yağdırdığı öpücükler ne analizin çıkış noktası olarak kabul edeceği-

miz bir gerçeklik ne de üzerine sanat eserinin kavranışını inşa edebileceğimiz sağlam bir temeldir. Baba-anne ile çocuğun onlarla ilişkileri, çatışmalar ve ilk aşk yaraları; bütün bunlar varolmayan bir gösterilen modu dışında var değildirler. Eğer ressamın fırçası annesinin tebessümünü Mono Lisa'nın tebessümünde yeniden yaratıyorsa, hatıranın yalnızca renklerin ve çizgilerin varlığıyla gösterilen Jaconda'nın (aslında gerçek olmayan) tebessümü dışında hiçbir yerde varolmadığını söylemeliyiz. *Leonardo da Vinci ve Çocukluğundan Bir Hatıra*, başlığın ortaya koyduğu gibi, tam da Jaconda'un tebessümünün atıfta bulunduğu şeydir, fakat kendisi yalnızca Mona Lisa'nın tebessümünün arkasına gizlenen sembolize edilebilir yokluk olarak vardır. Tıpkı bir hatıra gibi annenin tebessümü de gerçekliktеki boş bir noktadır. Burası her gerçek izin kaybolduğu ve silinmiş hatıraların fanteziye dönüştüğü yerdir. Bu yüzden, sanat eserinin muammasını açıklayacak şey daha iyi bilinen bir şey değildir. İlk muammayı çözmek şöyle dursun onu daha da açıklanamaz hale getiren tahayyül edilmiş bir yokluktur.

III. Analitik Yorumun Değeri ve Sınırı

Doktrinin — metapsikolojiyi kastediyorum — bizi kendi "uygulamalarının" aşırılıklarından koruduğu yer burasıdır. İçgüdülere içgüdüler olarak asla nufuz edemeyiz; psişik ifadelerine, düşünceler ve etkilerdeki temsillerine ulaşabiliriz yalnızca. Bu yüzden ekonomi metinlerin şifrelerinin çözülmesine bağlı hale gelir; içgüdüsel kateksislerin bilançosu yalnızca bir gösterenler ve gösterilenler oyunu yorumu şebekesine göre okunabilir. Sanat eseri Freud'un kendisinin içgüdü temsillerinin "psişik türevleri" diye adlandırdığı şeyin dikkate değer bir formudur. Daha net şekilde konuşmak gerekirse, bunlar yaratılmış türevlerdir. Başka bir deyişle yalnızca kayıp bir şey (çocukluğun analizi tam da bu bulunmayışı gösterir) olarak verili gösterilen durumundaki fantezi kültürel hazine olarak duran bir eser olarak sunulur. Anne ile öpücükleri ilkin insani tefekküre sunulan eserlerde varlık kazanır. Leonardo'nun fırçası annesinin hatırasını bir sanat eseri olarak *yaratır*; onu yeniden yaratamaz. İşte tam

da bu anlamdadır ki Freud "..... bu figürlerde Leonardo erotik hayatının mutsuzluğunu reddetti ve sanatıyla bu mutsuzluğu yendi" (s. 163; s. 118) diyebilecektir. Bu yüzden sanat eseri hem semptom/hastalık belirtisi hem de tedavidir.

Bu son gözlemler bize ilkelere ilişkin birkaç soru yöneltme imkânı verir:

1. Psikanaliz sanat eserlerini ve rüyaları tek bir içgüdüler ekonomisi görüş açısına bağlanarak ne ölçüde meşrulaştırılabilir/doğrulanabilir? Sanat eseri tam da kültürel değerler üzerindeki miras hakkımızı yeni anlamlarla takviye etmesi nedeniyle varlığını sürdürüyor değil midir? Psikanaliz bu değer farklılığını reddetmez; çünkü bu aslında dolaylı olarak onu yüceltmeye yakınlaştıran şeydir. Fakat yüceltme bir çözümün adı olduğu kadar bir problemin de başlığıdır.[4]

2. Psikanaliz ile yaratma felsefesi arasındaki bu ortak sınır bir başka noktada daha keşfedilebilir. Sanat eseri sadece sosyal açıdan değerli değildir; "Michelangelo'ın Musası" ve *Leonardo* örneklerinin ve çok daha önemlisi Freud'un Sophocles'in *Oedipus Rex*'ini yorumunun bize gösterdiği üzere, bu eserler sanatçının çatışmalarının yalnızca yansımaları oldukları ölçüde değil aynı zamanda bu çatışmaların çözümlerinin taslakları oldukları ölçüde de yaratılardır. Rüya geriye, çocukluğa ve geçmişe döner. Sanat eseri sanatçının kendisinin ötesine, ileriye/geleceğe uzanır. Sanat eseri insanın çözülmemiş catışmalarının geriye yönelimli sembolünden çok geleceğinin ve kişisel sentezinin ileriye bakan sembolüdür. Ancak ileriye yönelimlilik ile geriye yönelimlilik arasındaki bu karştıtlık belki de yalnızca ilk yaklaşımda doğrudur. Belki de bizim apaçık ortadaki gücüne rağmen bu karşıtlığı aşmamız gerekiyor. Sanat eseri bizi kesinlikle sembolik fonksiyon ile yüceltmenin kendisi hakkındaki yeni keşiflere götüren yola yerleştirir. Yüceltmenin asıl anlamı daha önce arkaik figürlere yayılmış olan eski enerjileri harakete geçirerek yeni anlamlar ortaya koymak değil midir? Freud'un *Leonardo*'da yüceltmeyi yasaklamadan ve obsesyondan ayırırken ve "Narsizm Üzerine: Bir Giriş" [*Essais sur le Narcissisme*; "On Narcissism: An Int-

[4] Bakınız yukarda "Psikaaliz ve Çağdaş Kültürün Gelişimi,

roduction"]'te çok daha kuvvetle yüceltmeyi narsizmin karşı kutbuna yerleştirirken bize araştırma çağrısında bulunuyor değil midir?

Fakat ileriye yönelimlilik ile geriye yönelimlilik arasındaki karşıtlığı aşmak için önce onu ayrıntılarıyla ele almalı ve kendi kendisini ortadan kaldırdığı noktaya kadar götürmeliyiz.

3. Psikanalizin kendisini, onu onun diyametrik olarak karşıtı gibi görünen diğer bakış açılarıyla mukayese ederek araştırmaya bu çağrı bize psikanalizin sınırlarının asıl anlamını görme imkânı verir. Bu sınırlar hiçbir şekilde sabit değil değişkendirler ve arkası gelmeksizin aşılabilirler. Daha net bir ifade kulanmak gerekirse onlar, "Buraya kadar, ilerisi yok" yazısı taşıyan kapalı kapılar türünde sınırlar değildir. Kant'ın bize öğrettiği gibi, sınır dış sınır değil, teorinin içsel geçerliliğinin fonksiyonudur. Psikanaliz bizatihi onu doğrulayan/meşrulaştıran şeyle başka bir söyleyişle onu sadece bir arzu ve direnişler ekonomisi kapsamı altında kendilerine yer bulabilen kültürel fenomenler dahilinde bilme kararıyla sınırlıdır. Freud'u Yung'a tercih etmeme yolaçan şeyin bu sağlamlık ve kesinlik olduğunu söylemeliyim. Freud'la, nerede olduğumu ve nereye gittiğimi biliyorum: Yung'la herşey (psike, ruh, arketipler, kutsal) birbiriyle karışma tehlikesi altında. Bize önce onu kültürel objeler olarak kültürel objelerin oluşumuna çok daha uygun görünen başka açıklayıcı bakış açılarıyla mukayese etme, sonra da psikanalizin kendisinin neden aşılması gerektiğini keşfetme çağrısında bulunan şey, işte bu Freudcu problematikteki sınırlamadır. Freud'un *Leonardo*'suyla ilgili tartışmamız bu akımla ilgili birşeyi kavrama imkânı sağlar: libido vasıtasıyla açıklama bizi yolun sonuna değil eşiğine götürmüştür. Yorum reel birşeyi ya da hatta psişik birşeyi ifşa etmez. Atıfta bulunduğu arzunun kendisi "türevlerinin" izlerine ve sonu gelmez kendi kendisini sembolleştirmesine referanstır. Kendisini başka yöntemlerle araştırmaya, fenomenolojik, Hegelci ya da hattta teolojik araştırmaya açan şey işte bu sembollerin çoğalışıdır. İlgili diğer yaklaşımların ve bu yaklaşımların psikanalizle ilişkisinin *raison d'être*'sini/*varoluş nedenini* sembolün semantik yapısında aramalıyız. Psikanalizin kendisinin, kendi kültürünü bu karşılaşmaya hazırlaması gerektiğini söylemeliyiz; kendi disiplininin sınırlarını dışardan kavramak için değil, daha önce ulaştığı sınırları sürekli ileriye

itme nedenlerini kendi içinde keşfetmek için. İşte bu yolladır ki psikanalizin kendisi bütünüyle indirgemeci bir ilk okumadan kültürel fenomenlerin bir ikinci yorumuna geçebilir. Bu ikinci okumanın görevi, arkalarında gizlenen şeyi görmemizi sağlamak için bastıran şeylerin maskelerini indirmek değildir artık; gösteren'in [*signifiés;signifier*] sürekli arzunun mevcut olmayan gösterilenlerinden [*signified*] uzaklaşarak fantezileri kültür dünyasında somutlaştıran ve böylece estetik düzeyinde bir gerçeklik yaratan eserlere götüren akışına/devinimine nüfuz etmemizi sağlamaktır.

Üçüncü Kısım

Hermenoytik ve Fenomenoloji

Jean Nabert'de Fiil/Eylem ve Gösterge*

Bu deneme Nabert'in felsefesindeki bir zorluğu — *Etik'in Unsurları* [*Eléments pour une éthique; Elements for an Ethic*][1] adlı kitabına yazdığım önsözde (ss. 10-13) aceleyle temas ettiğim bir zorluk — ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde ele alıyor. Bu zorluk ilkin, en genel düzeyinde, bilincin kendisini ortaya koyma ve üretme fiili [*acte; act*] ile bilincin eyleminin anlamını kendisine sunmasını sağlayan göstergeler arasındaki ilişkilerle alakalıdır. Bu problem Nabert'in düşüncesiyle sınırlı değildir. O Ide'nin [*Idée; idea*], Temsil'in [*Représentation; representation*], Anlama yetisinin [*Entendement; understanding*] ya da İrade [*Volanté*], Tutku/arzu [*Appétition; appetite*] veya Eylem [*Action*] diye adlandırılmasının hiçbir önemi bulunmaksızın bilincin kurucu eyleminin objektivitesine bağlı kalmaya çalışan her felsefeye ortaktır. Spinoza varlık ideasından herbir varlığın varolma çabasına geçerken, Leibniz tutkuyla/arzuyla algılamadan sözederken,

---

* İngilizceye çeviren: Peter McCormick [ç.]

1 Jean Nabert, *Eléments pour une éthique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1943; ikinci baskı Aubier 1960). Metnin İngilizce baskısının çevirmeni William J. Petrek, *Elements for an Ethic* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), ss. xvii-xxviii. [Nabert'den iktibaslar Petrek çevirisinden alınmıştır. İng. ç.]

Schopenhauer temsili iradeyle ilişkilendirirken, Nietzsche perspektif ile değeri güce/iktidara tutkuya [*volontéde puissance; will to power*] tâbi hale getirirken ve Freud temsili libidoya bağlarken — bütün bu düşünürler temsilin kaderi konusunda önemli bir karar alırlar. Temsil artık asli/birincil olgu, asli fonksiyon ya da psikolojik bilinç veya felsefi refleksiyon için en geçerli şey değildir. Temsil çabanın ve arzunun tali/ikincil fonksiyonuna dönüşür. Temsil artık anlamayı doğuran şey değil, anlaşılması gereken şeydir.

Nabert bu problemi, refleksif yöntemin geneolojik ağacınının taslağını çizdiği *Encyclopédie française*'deki makalesinde yalnızca çok soyut ve genel terimlerle ortaya koyar.[2] Bu problemin kapsamını keşfettiğimiz yer sözünü ettiğimiz metindir. Nabert, daha sonra analizini yapacağımız, problemi Kant'dan çok Maine de Biran'dan geldiği iddiasıyla birlikte formüle eder; fakat o bunu net ve sınırlı terimlerle yapar. Maine de Biran'la başlayan gelenekte aktif bilincin operasyonları bilgiyi ve bilimi kontrol eden operasyonlara indirgenemez ve eyleme uygulanan analiz epistemolojinin tahakkümünden kurtarılmalıdır. Bu şartlar dahilinde *Özgürlüğün İç Tecrübesi* [*Expérience intérieur de la liberté;* The *The Inner Experience of Freedom*] *cogito*'nun "objektivite ve doğruluk fonksiyonu" (*a.g.e*, s. x; hakkındaki araştırma ile bilincin "bilginin doğruluğunun temelindeki kategorilerin dikkate alamayacağı verimliliği/produktivitesi" (*a.g.e.*, s. xı) üzerine refleksiyonu birbirinden ayırır. Nabert aynı zamanda şunu söyleyerek Maine de Biran'ı ciddiye aldığını dile getirir:

> Kesin formüllerine bir tür inanç dışında yaratmaya çalıştığı felsefe fikrine göre yorumlanmak şartıyla Maine de Biran'ın verdiği ilhama dönmenin doğru olacağına inanıyorum. Çünkü Maine de Biran'ın yapmak istediği şey, bilinci yalnızca eylemin üretebileceği ve aslında kendisini aktif bilinçte gerçekleştiren şey durumundaki *cogito*'nun hem anlama fiili/aktı ile hem de bilginin objektivitesini temellendirme yöntemiyle (en azından irade sorununun gündemde olduğu yerde) karıştırılmaması gerektiğidir (s. 157).

---

[2] t. XIX: *la Philosophie réflexive*, ss. 19.04-14/19.06-3; "La Pihilosophie Réflexive," *Enyclopédie française*, XIX, 19.04-14-19.06-3.

> Bilincin dış dünyanın temsilinden ve bilgisinden ödünç alınmış modellerden özgürleştirilebileceği daha önce asla bu kadar iyi anlaşılamamıştır (s. 169).

Bu özgürleştirme burada ilgilendiğimiz problemi yaratan şeydir. Çünkü doğru bilgiyi oluşturma operasyonları bu "prodüktivitenin" anahtarını veremez ve bu durumda artık sorun şudur: refleksiyonda temsilin başına gelen şey nedir?

Refleksiyona çok yönlü açılışları — doğruya açılış ve özgürlüğe açılış — birbirinden ayıran ve birleştiren geçici çözüm yetersizdir. Nabert'in bu sonuca götüren çeşitli metinlerinin bulunduğu doğrudur. Fakat bu metinler bilincin ve varlığın radikal oluşumunu yorumlama amacı değil, yalnızca refleksif felsefenin tarihsel dallanıp-budaklanmasını izah etme amacı taşırlar. Çok daha önemlisi onun tezi şudur: doğru bilginin düzenleyici normları ile özgür eylemin kurucu operasyonları arasında bir "bağımsızlık" ve "tamamlayıcılık" ilişkisi kurulmalıdır. Bu algı Kant ile Main de Biran'ı yanyana getirecek bir eklektisizme yolaçmaz, aksine *kendi içinde* objektivite ve doğruluk fonksiyonunu izah edecek bir eylem felsefesi sunar. Nabert objektif *cogito*'nun aktif ve prodüktif bilinçle ve [bu] bilinç içinde yeniden entegrasyonundan refleksif felsefenin nihai balansını/dengesini bekler. " Bu taydaşlık olmaksızın," diye devam eder 1924 tarihli önsözü, "doğrudan doğruya doğanın inşası için kullandığımız kategorilere indirgenemez iç tecrübenin somut formlarının keşfini hedefleyen sorgulama felsefeyi steril/kısır bir irrasyonalizme sürükler" (s. x). *Encyclopédie française*'deki 1957 tarihli yazısının aynı ikazı tekrarlaması ilginçtir:

> Eleştirel bir bilgi teorisinin objektivite ve doğruluk fonksiyonunu *cogito*'nun ilk düzeyine konuşlandırması zorunluydu. Bunun nedeni, doğrudan doğruya iç tecrübenin somut formlarıyla ilgilenen bir sorgulamanın steril bir irrasyonalizm suç ortağı olacağı bir duruma düşmekten kaçınması gereğiydi (*a.g.e.*, s. 19.06-1).

Fakat Nabert'in çalışmalarının bu iki sınırında aynı terimlerle dile getirilen bu deklerasyon problemin çözümünü sunmaktan çok çerçevesini çizer. İlk çözüm çok daha sınırlı ve ilk bakışta farklı bir

problemin kontekstinde ortaya çıkar. Bu problem, devasa *akt/fiil* ve *gösterge* sorununun bahis konusu olduğu yerdeki çok klasik ve akademik bir sorun, motiflerin [*motifs; motives*] irade psikolojisindeki rolü problemidir. *Özgürlüğün İç Tecrübesi* özgürlüğün psikolojik nedensellik problemine göre yorumunu yapma girişimidir. "Determinizmi ve indeterminizmi ayırdetmekten çok daha zor olan şey özgürlüğün kendisini yitirmeksizin bilinç hayatına ve orada ikamet eden psikolojik olgular sistemine nasıl katıldığını göstermektir" (*a.g.e*, s. 63).

Fakat yazar hemen "özgürlük ile psikolojik nedenselliğin örtüştüğü kabul edildiğinde hiçbir çözümün doğamayacağı, aksine problem çıkacağı" (s. 64) ikazında bulunur. Gerçekten de, *cogito*'nun iki fonksiyonunun, determinizmde yürürlükteki doğruluk fonksiyonu ile aktif ve üretici bilinçte yürürlükteki özgürlük fonksiyonunun düalitesini yüceltme riskiyle karşı karşıya kalırız. İlgili motivasyon zincirinin geriye fenomenolojik düzeye itildiği ve özneyle bağlantılı herşeyi objektiviteyi amaçlayan düşünme eyleminde biraya getiren Kantçı doktrinlerde vukubulan şey budur. Herşey kurtarılır, ancak hiçbir şey kaybedilmez; çünkü bu şekilde teminat altına alınan özne ne kendimimdir ne de herhangi biri. İdeaların/düşüncelerin bu motive edici gücü hakkında hiçbirşey bilemeyiz. Ve temsilin yola çıkmamız gereken temel gerçeklik olup olmadığı sorunu çözümsüz kalır.

Nabert bu fiilin/aktın daha sonra bir empirik olgular serisi olarak anlamada ortaya çıkmasının nedenini karar-almada tekrar bulmak için sürekli akt'tan/fiilden yola çıkmamız gerektiğini düşünür (ss. 123-55). Bu neden daha sonra "temsil yasası" diye adlandıracağımız şeydir.

Fakat bu yasa akt'tan/fiilden temsile doğru ilerlersek — tersi istikamette değil — ortaya çıkar. Bu okumanın doğruluğundan emin isek, gerçekleşen karar eylemini, tasarıları, takribi projeleri, ilk fiil/akt devinimlerini öncelediği farzedilen motiflerde/güdülerde de tekrar ele geçirmemiz gerekir. Bunlar aktın izini eylemden sonra temsilde sürme gibi görünen tasarılardır. Ve biz işte bu yolladır ki, güdüleri/motifleri eylem üretmeye yetenekli ön temsiller olarak ele almaya başlayabiliriz. Fakat gerçekleşen aktı/fiili önce-

leyen şeyler nüve halinde, eksik, gerçekleşmemiş fiillerdir. Geriye bakış yoluyla kavranan bu tamamlanmamış fiiller temsillerde ilerleme ve ilişki kisvesiyle ortaya çıkarlar. Tamamlanmamış akt'ın temsile bu düşüşü, motif/güdü diye adandırdığımız şeydir. Bu şekilde objektifleştirilen düşünüş bize artık özgür bir ruhla nerede uyumlu olduğunu bilmediğimiz bir zorunluluk yapısı gibi görünür. Fakat bu motifler bilincin nedenselliğinin yalnızca etkileri ya da daha doğrusu sonuçlardır. Bunların herbirinde " tamamlanmamış fiiller/aktlar bilincin eylemeyi deneyeceği noktaya taşınırlar." Fakat bu taşınma bir geriye çekilişten, kendisini nihai fiile odaklarken önceki temsil yasasının istikametini terkeden bir sorumluluktan kaçıştan doğar.

Böylece, zorluğun tümü motifin çifte doğasında — motif bir yandan "fiile iştirak eder," diğer taraftan "kendisini psikolojik determinizmin hızla bir unsuruna dönüştürür" (s. 127) — toplanmıştır. Sadece numenal özgürlük ile empirik nedenselik arasındaki Kantçı antinomiden değil, aynı zamanda *durée* ile suni ben arasındaki Bergsoncu karşıtlıktan da kaçışa imkân veren şey motifin bu ikili doğasıdır.

Fakat, buraya kadar problemi adlandırmak dışında birşey yaptık mı? Tuhaf gücü "fiili/aktı temsile açmaktan" (s. 29) ibaret bu ifade edici güç nedir? Fiilin/aktın görünür hale gelirken bizim için bilinebilir hale gelmesini anlayabiliriz elbette. İrade ettiğimiz şeyi motiflerimizle biliriz. Fakat neden bu bilgi bir fiili istemenin/irade etmenin bilgisi olarak göstergeleriyle değil, sabit bir veride yok olmuş bir irade etmenin/istemenin bilgisi olarak sunulmaktadır? Bu ifşa etme, gösterme fonksiyonunun kendisinin bu göstergelerin ne iseler onlar haline gelmesini sağlayan nedenseliğin terkedilmesine ve unutulmasına davetiye çıkardığı söylenecek kadar ileri gidilebilir mi? Burada tuhaf bir büyü sözkonusudur. Kendisini kendisi hakkında "yoruma" (s. 130), şifresi çözülecek bir metne dönüştürerek, fiil/akt bilindiği sırada bilinemez. Bilinme daima bilincin kendisini kendi ifadesinde ele geçirmesini gerektiren zahmetli bir köklerinden koparma yoluyla gerçekleşir. Ancak hiçbir şey Nabert'in düşünüşüne bu fiilden/akt'tan göstergeye, göstergeden temsile geçişi düşüşe kadar izlemekten daha uzak değildir. Bilinç metnini deter-

minizm yasası altında okuma imkânı, istediğimiz şeyi bilmek için ihtiyaç duyduğumuz açıklık ve kesinlik çabasıyla bütünüyle örtüşür. Ayrıca, kesintisiz bir tahkiyeye/anlatıya kapatılmış değilseler, fiillerimiz/aktlarımız yalnızca anlık parıltılar olabilirler ve bir tarih, hatta bir süre dahi oluşturamazlar. Bu yüzden, kendi sözelliği dahilinde tekrar kavranma anında fiili/aktı kendi göstergesi içinde unutma ve psikolojik nedenselliğin determinizmdeki anlamını tüketme eğilimi çok güçlüdür.

Demek oluyor ki hem temsilin doğuşu ve hem de motivasyon problemi fiilden/akt'tan temsile geçişte gerçekleşiyor. Karşıt istikamette hamle yapmaktan — Nabert'in "yeniden ele geçirme" [*reprise; recovery*] dediği şeyi — yani temsilden fiile/akt'a hareketten asla vazgeçilmemelidir. Bu yeniden ele geçirme anı daima minimumdan maksimuma ulaşıyor görünüyor; tıpkı fiilde/akt'da — yalnızca eğilim kabilinden bir fiil/akt olduğunda bile — motif olarak temsilinde olduğundan daha fazla birşey olduğu gibi. İradi eylemlerde işbirliği yapan eğilimlerin ve diğer güçlerin temsilde tecessüm etmesinin nedeni budur. Bu temsiller sonra bize yapılacak hereketlerin modelleri olarak sunulurlar. O halde "İstiyorum"un nedensizliğini açıklamak için bu temsillere farklı değerler atfedilmelidir; yani, aslında onlara bilincin nedenselliğinin göstergesinden başka birşey olmayan şey eklenmelidir. Özetle, temsilden fiile/akt'a hareketin açıklanması için, bu psikolojik olgu "kendisini fiilin/akt'ın (bir şekilde yalnızca materyali olabilecek) bir unsuruna dönüştürerek ve dolayısıyla geriye içermediği bir nedenselliğe atıfta bulunarak aşıyor" (s. 149) olmalıdır. Temsil düzeyinde sergilenen psikolojik fiilden/akt'tan geriye bilinç aktına bu hareket aslında temsilin bu doğuşunun fiildeki/akt'taki modelidir:

> Herşey sanki empirik bilinç empirik olmayan bilincin — onu bu fenomen içinde spiritüel hayatı sunmaya ve devam ettirmeye muktedir kılan birşey yaratan empirik olmayan bilincin — tekrarlanan fiili/akti dışında devam etmiyormuş, kendisini idame ettirmiyormuş, ilerlemiyormuş gibi gerçekleşir (s. 149).

Refleksiyonu mümkün kılan bu iki hareket dahilinde psikolojik determinizm "bir başka nedensellik türünün toprağı [*envelop-*

pe;mold]" olarak tekrar kavranır. Fiil/akt ile gösterge arasındaki bu bağı anlama başarısızlığı yüzünden felsefe sürgün edilmiş bir özgürlük zanaatı ile yalnızca temsil yasasına inanan empirik açıklama zanaatı arasında salınır.

Nabert'in 1924'teki çabası bilincin empirik olmayan fiili/akt'ı ile bilincin koşullarının empirik sonucunu birleştirme çabasıydı. Bu çabada bahis konusu şey, özgürlüğün felsefesi ile iradenin psikolojisi arasındaki ilişkiler probleminin açıkça ötesinde birşeydi. Temsil yasasını motifin ikili yapısına dayandırırken Nabert *cogito*'nun geleneğin birbirinden ayırdığı iki fonksiyonuna bağımsızlık ve tamamlayıcılığı eklemeyi denedi. Fakat bu çözümün anlamı nedir? Bunun motiflerin bu yapısını aşmak için zorunlu olduğu açıktır. Motifin anlama yetisinin bakışı altında yayılan temsile dönüşmesi motifin ifadesi durumundaki fiilin/akt'ın tamamlanmamış karakterini gösterir. Ancak bilincin nedenselliğinin kendisiyle özdeş hale geldiği hakiki fiil/akt, tamamlanmış fiil, gerçekleştirilmiş fiil asla gerçekleşmeyecek bir fiildir. Kararlarımızın tümü aslında bu somut ve tam fiile/akt'a yönelik başarısız girişimlerdir. Bu çabanın kendisi bu tamlıktan yoksunluğun tanığıdır. Aslında çaba bir artı fiil/akt değil, çabadan yoksunluktur. Tamamlanmış fiil yorulmaz bir fiil, zorluk ve çaba gerektirmeyen bir fiil olmalıdır. Kendi kendimizle özdeşlikten yoksunluğumuz, arkası gelmeksizin süren durumumuzdur. Empirik bilinç ile "temelde kendisini aktif bilinçle ortaya koyan *cogito*"(s. 157) arasındaki boşluğa temsil yasası ve onunla birlikte varlığımızın determinizm göstergesi altında anlaşılabiliceği inancı girer. Aynı zamanda özgür fiil/akt Platon ve Kant'daki zamandışı tercih fikrinde kendi idealine sürgün edilir ve bizi ötemize ve üstümüze yansıtılır. Bu mutlak tercih fikri, determinist bir temsiller akışı içinde tamamlanamamış durumda olan fiilin/akt'ın kılık değiştirmesinin muadilidir. Dolayısıyla refleksif bilinç ile psikolojik açıklamanın bibirinden kopması tesadüf değil, zorunlululuktur.

Kaldı ki, refleksif felsefe operatif bilinçle anlamanın objektif fonksiyonunu biraz daha geriye etmiştir sadece. Bu artık eyleme ile bilme arasındaki klasik düalite değildir. Aktif bilincin tam kalbinde, bilincin kendi kendisini saf ortaya koyma gücü ile "psikolojik unsurların yardımıyla" (s. 155) meşakkatli üretimi arasında çok daha

kesin bir bölünme vardır. İşte bilincin aktının doğaya yönelmesini ve psikolojik hayatın determinizmine girmesini" (s. 269) mümkün kılan bu bölünmedir. Bu unutma, bu gevşeme insani eylemin tamamlanmamışlığından ve bilincin saf kendi kendisini ortaya koymasına uyumsuzluğundan doğmuş görünüyor.

Özgürlüğün İç Tecrübesi'nin son pasajları burada kendisinden yola çıktığımız ilk problemden daha büyük bir muamma ile karşı karşıya kaldığımızı gösteriyor. Psikolojik nedenselik problemi bu muammanın yeşerdiği biricik yer değildir. Anlamanın kendisi — determinizm kuralının ve çok daha genelde doğruluk normunun farkına vardığımız yer — nedenin bir "normlar takımı" (s. 304) olarak anlaşılan boyutlarından biridir sadece. "Anlama nedeni yalnızca neden objektiviteye götürdüğü ölçüde dile getirir. Fakat Malebranche'ın söylediği gibi, büyüklük ilişkilerine ileveten mükemmellik ilişkileri de vardır" (s. 304). Bu yüzden anlama yalnızca düzenin, güzellik ve ahlak normlarının da doğduğu bir düzenin çok daha genel bir fonksiyonunun spesifikleşmesidir.

Bu durumda "temsil yasası" düzeyinde, yani anlama düzeyinde özetlediğimiz çözüm sadece kısmi bir çözümdür. Özgürlük ile neden arasındaki ilişkininin tümünü içiren bir soru yöneltilmelidir. *Özgürlüğün İç Tecrübesi* bunu hızla gerçekleştirmeyi dener. Bu metinde göz kırpan çözüm *Etiğin Unsurları*'nın aşağıda yorumunu yapacağımız sayfalarına girer. Aslında 1924 tarihli tezin son bölümü kendisini özgürlük ile normların birbirini "tamamlayıcılığını" tesbitle sınırlar. İşte bu değer idesiyle birliktedir ki özgürlük ile nedenin "konvertibilitesi/değiştirilebilirliği" sahneye çıkar. Bu yüzden, değer idesi eserin sonunda, motif idesinin daha önce sergilediği *melez/karma* karakteri sergiler. Değer aynı zamanda "objektif" norm ve bilincin muhtemel bağlılığı tarafına aittir. "Neden normları temin eder yalnızca. Değerleri üreten bu normlarla özgürlüğün sentezidir. Değerler bilincin düşüncenin gayrışahsilikle bezenmiş normlarına muhtemel bağlılığını gerektirir" (s. 310). Değerlerin objektifliği/tarafsızlığı normların arzularımıza direnişini dile getirir; değerlerin sübjektifliği değerlere herhangi bir zora gerek kalmaksızın rıza gösterilmesini gerektirir. Değerin çifte boyutluluğu, motifin çifte boyutluluğunun yolaçtığı bölünmeye paralel bir yarılmaya veya bö-

lünmeye yolaçar. Değeri taşıyan inisiyatifin unutulması bilincin düzenin hakikati karşısında geri planda kalmasını üretir. *İdeal* olana apaçık dışsallığını veren şey eylemin öznesinin anlama ya da neden kutbuna aynı "transferi"dir (s. 314). Bu "transfer" bir ceza olarak kaybetme [*forfeiture*] değildir. Bu transfer sayesinde kendi kendimi de yargılayabilirim. Ancak bu, düzenin temaşasının ve düzenle büyülenmişliğin akt'lara vesile olan ilk spontenliğinden kurtulmak için yeniden tırmanmamız gereken bir yamaçtır.

Akt ile norm aasındaki bu son düalite Nabert'in ilk çalışmasındaki gösterge teorisinin eksikliğine işaret eder. "İşbirliği" ve "denge" ifadeleri (ss. 318 ve 332) özgürlük ile neden arasında ortadan kaldırılamaz bir düalitenin yeniden doğduğunu gösterir. Motivasyon teorisi bilincin spontenliği ile anlamanın objektivitesini "uzlaştırmıştır [*rapproché*]." Problemi normlar düzeyi olarak neden ve anlama boyutlarına teşmil etmek suretiyle son bölüm motif teorisinin kapanıyor izlenimi bırakan tartışmasını yeniden açar. *Özgürlüğün İç Tecrübesi* çözüm istikametini en azından kuvvetle gösterir.

Bu istikamet bir genel göstergeler teorisidir. *Encyclopédie française*'deki yazı bunu çok güçlü bir şekilde şöyle dile getirir:

> Bu yüzden, *Geist*'ın (spirit) kendisini yaratıcı birşey olarak ifşa ettiği bütün alanlarda refleksiyonun eserlerin gizlediği aktları yeniden ele geçirme çağrısı yaptığı doğrudur; çünkü kendi hayatlarını yaşayan bu eserler kendilerini üreten bütün operasyonlardan neredeyse bütünüyle kopmuş durumdadırlar. Bu bir akt ile onu objektifleştiren anlalandırmalar arasındaki iç ilişkiyi günışığına çakarma sorunudur. Refleksif analiz *geist*'ın her düzende herşeyden önce operatif olması gerektiğini, tarihte ve en derin imkânlarını kavrayacak ölçüde kuşatıcı bir tecrübede üretilmiş olması gerçeğini gözden kaçırmaz. Aksine refleksif analiz, *geist*'ın akt'ının anında kendisine karşı yönelebilen bir göstergeye yöneldiği anı şaşırtıcı şekilde bütün zenginliğiyle ifşa eder (*a.g.e.*, s. 19.06-1).

Özgürlüğün İç Tecrübesi bu genel göstergeler teorisini iki kez özetler: motif düzeyinde ve değerler düzeyinde. Bu iki düzey o sırada birbirini dışarda bırakan iki görüş açısına, psikolojik açıklama-

nın bakış açısı ile normatif etiğin bakış açısına tekabül ediyordu. Ve bu iki bakış açısı nihai noktada anlamanın bakış açısı ve nedene bağlı bakış açısı.

Etik'in Unsurları'nın Beşinci Bölümü — "la promotion des valeurs"; "Promotion of Values"; "Değerlerin Promosyonu" — heriki görüş açısını da aşmayı amaçlar; ve aynı zamanda dolayısıyla onların birbirlerini karşılıklı dışarda bırakmalarını da. Psikolojik nedensellik ile etik normativite artık refleksiyonun dışına konuşlanmış bakış açıları değildir. Ayrıca, epistemolojik refleksif düzeylerin farklılığı sorunu çok daha radikal bir problematiğe, varoluş problematiğine ilgilerle aşılır. Eğer farklılık daima kendisini gerçekleştiren bilinç ile kendisini dikkate alan bilinç arasında bir farklılık olarak duruyorsa, bu varoluş kendisini bir ikili ilişkiyle oluşturduğu içindir: onu oluşturan ve ona ilişkin bilinci aşan doğrulama ile hatanın, başarısızlığın ve tekbaşınalığın delili olduğu varlıktan yoksunluk arasındaki ilişkiyle. "Varoluşun kendisi için yetersizliği (*a.g.e*, s. 77) refleksif düzeylerin plüralitesi için asli bir şeydir. Temel doğrulamayı dünyadaki ya da tarihteki aktivitesinin göstergeleriyle kendisine tahsis etme görevini felsefenin merkezine yerleştiren bu yetersizlik ve bu özdeşlikten yoksunluktur. Bu felsefeyi, Spinoza'nın yüklediği güçlü ve kuşatıcı anlamıyla etiğe — yani olma arzusunun örnek teşkil edici tarihine — dönüştüren bu özdeşlikten yoksunluktur.

Fakat bu etik türü içinde motif teorisiyle değerler teorisinin oluşturduğu çifte arkabahçe önünde 1924 tarihli tezle birlikte ana hatlarını çizdiğimiz göstergeler teorisi nasıl bir şeye dönüşür? Şimdi ikinci tema birincisini kuşatır. Değer teorisi artık rolünü yeine getiribilir; çünkü o kendisini bir önceki normlar teorisinden koparmış durumdadır. Artık o yalnızca bir şeyi varsayar — özgürlüğün *eserin* kalbinde dünya ile kurduğu ilişkiyi.

Aslında, varoluşta kendisiyle özdeşlikten yoksunluktan doğan şey, iki hareket arasındaki — "kendisini kaynağına odaklama" ile "dünyaya teşmil etme" (s. 77) hareketleri arasındaki — "münavebeliliktir" [*alternance; alternation*]. Bu münavebe alanına yeniden konuşlanan değer problemi yeni bir anlam kazanır:

> Refleksiyonun ben'in saf bilinci olarak kavradığı ve doğruladığı şeyi ben, kendisini yarattığı ve gerçekten kendisi için ben haline geldiği ölçüde değer olarak içselleştirir. Bu, saf ben bilinci eylem kuralı ya da ilkesi ve aynı zamanda somut bilinçte tatminin ölçüsü haline gelmek üzere tekrar dünyaya yöneldiğinde, değerin varoluş sahnesine çıkması ve varoluş için değer haline gelmesi demektir (s. 58).

İşte bu hareket içindedir ki biz akt'ın göstergedeki unutulmuşluğunu yeniden keşfederiz:

> Değer daima kendisini temellendiren ve taşıyan ilkenin bir ölçüdeki belirsizliğine/gizemine [*occultation; obfuscation*] bağlıdır. Bu bakımdan üretici değer ilkesinin belirsizliği/gizemi insan *geist*'ının her tezahürünü etkileyen yasanın ifadesidir. Maine de Biran'ın göstergeler, yani oluşturucu güçlerini bilince ifşa eden aktlar hakkında söylediği şey aynı zamanda değerler hakkında da söylenebilir (s. 58).

Ve yine de bu belirsizlik/gizemlilik algılanabilir olana ilişkin Yeni Platoncu felsefelerdeki gibi, "bu ilkenin eksikliği ya da zayıflığı değildir" (s. 58). İhanet [*trahison; treachery*] rizki hiçbir kendinemaletme çabası içermeyen deneme-yanılma patikasında sözkonusudur.

Bu gösterge yasasını aşabilir miyiz? Nabert "cesur" ve "cömert" gibi değer yüklemlerinden cesaret ve cömertliğin özüne geçişin "kendi yaratılarından etkilenen insan ruhunun karakteristiği olması"nın (s. 86) unutulmasından doğduğunu öne sürer. Ben'in kendisi üzerindeki bu aktivitesi — Kant'ın daha önce *Eleştiri*'nin ikinci baskısında ele aldığı şeydir — üretim anı ile bu haraketin iç yasası arasındaki ayrılmayı mümkün kılar: öz, yaratıcı akt kendisini temaşaya sunulan yaratılarından ve varoluşun iç ritmlerinden geri çektiğinde doğar. Ben'in kendisi üzerindeki aktivitesi üretici muhayyilenin bir tür ataleti gibi görünüyor:

> Değer-özlerin idealitesinin yaratıların, bireysel bilinç için yaratıcı muhayyileden doğan eylem ve değerlendirmenin kurallarına dönüşen talimatların idealitesinden başka birşey olmadıkları

> apaçıktır. Onlar kesinlikle bireysel bilincin mümkün hareketlerini aşan bir otoriteyi giyinmişlerdir. Ancak, yalnızca aynı anda hem yaratmaya ve hem de kendisini kendi yaratılarıyla etkilemeye yetenekli insani *geist*'ın ikili karakteri özlerin aşkınlığına özel karakterini verebilir (ss. 87-88; s. 67).

Belki de burada aranması gerekin şey her sembol için geçerli yasadır; psikanalizin gösterdiği gibi, hem gizleyen hem ifşa eden, hem dile getiren hem de gizleyen sembol için. Nabert'in kendisi, daha önceki eserinin psikolojik eğilimden geriye motif ve akt'a götürene benzer bir hareketle, arzunun karşı istikamete, değere giden yolunu göz önüne sererken benzeri bir genellemenin ana hatlarını verir. Böylece biz arzudan yola çıkarak her anlam ve değer iddiasının reel olandan ve hayattan, her ifadeyi ve her realizasyonu aşan bir ifade elde etmek [yaratıcı niyetin ifadesi]" (s. 80; s 60) olduğunu söyleyebiliriz. Fakat arzunun değerle bu vurgulanışı sembole geçiştir:

> Sürekli artan kesinlik şartlarının, kuralların, formların, göstergelerin ve dillerin, eylemlerin ve algıların yerini alan ikame algıların ve eylemlerin kökleri içgüdülerdedir. ... Kesinlik arayışına göre üretilen sembol sistemlerinin herbiri, herşeyden önce, dolaysız bilince sunulurken reel olanı illüzyondan kurtarma yöntemidir (s. 96; s. 75).

Değere bu çifte girişle — saf akt'ın objektivizasyonu ve doğal arzunun sembolizasyonu — uzun süredir aradığımız düzeye ulaşırız. Kant'da olduğu üzere, "muhayyile ilişkilendiricidir/bağkurucudur" (s. 97; s. 76). İfadenin bu çifte gücünü gizleyen muhayyiledir; çünkü ilkeyi doğrulayarak "sembolize eder" (s. 78; s. 58) ve çünkü kesinlik arayışıyla arzuyu sembole yükseltir. Bu muhayyile "değerin kendisini olduğu kadar içeriğini ve enstrümanını da yaratır" (s. 97; s. 77). Bu denemede ilgilendiğimiz bölünmenin, akt'ların saf üretimi ile göstergelerde gizlenmeleri arasındaki bölünmenin anahtarı bu muhayyilede ve ben'in kendisine ait olan — *ve kendisi zaman olan* — kendisini etkileme yasasında aranmalıdır. Yaratım zaman süreci, yani *durée* gibi akar; fakat kendileri zaman olarak eserler zamanın akışının gerisine yerleştirilirler ve orada hareketsiz kalırlar;

gözlere temaşa edilen nesneler olarak ya da taklit edilecek özler olarak sunulurlar.

Motifde ve değerdeki ifşa ile gizleme arasındaki bu oyunun özetlenmesi gerekiyorsa tercih edilmesi gereken başlık "fenomen" olmalıdır.

Fenomen "kavranabilir bir ifadede" ifşadır, "bir iç operasyonun ifşası; "kendisini yalnızca bu ifadeye zorlayarak varolabilen şeyle teminat altına alabilen bir ifşa" (s. 98; s. 77). Fenomen benin kendisinden farklılığının bu teminatının korelatıdır. Dolaysız ben'e katılamayacağımız ve tam ben-özdeşliğinden yoksun olduğumuz için, *Özgürlüğün İç Tecrübesi*'ne göre, bir mutlak tercih idealine devşirerek yansıttığımız total eylemi asla üretemeyeceğimiz için, olma arzumuzun çok sayıdaki ifadesi aracılığıyla ne isek o olmaklığımızı sonu gelmez şekilde kendimize maletmemiz gerekir. Bu yüzden fenomen yoluyla katettiğimiz kestirme yol hem farklılık olarak hem de saf bilinç ile reel bilinç arasındaki ilişki olarak bizatihi temel doğrulama yapısına dayanıyor. Fenomen yasası birbirinden koparılamaz ifade etme yasası ile gizleme yasasıdır.

Böylece, "bütün algılanabilir dünyanın ve ilgilendiğimiz varlıkların tümünün bazan bize şifresi çözülmesi gereken bir metin olarak görünmesini" (s. 98; s. 77) anlayabiliriz. Ya da başka bir şekilde, Nabert'in başvurmadığı, ancak başvurmamızı destekleyeceği şekilde dile getirmek gerekirse şu söylenebilir: refleksiyon, çünkü refleksiyon ben'in benle sezilmesi değil, hermenoytik olabilir, hermenoytik olmalıdır.

Heidegger ve Özne Sorunu

Buradaki niyetim *cogito*'nun önceliğinin reddine temel teşkil eden ünlü özne-nesne ilişkisi eleştirisinin *kapsamını* [*portée; scope*] anlamaktır. "Kapsam" kelimesine vurgu yapıyorum; çünkü bu reddin ego ya da ben nosyonlarının — sanki herhangi bir anlamdan yoksunlarmış gibi ya da Kartezyen *cogito*'nun doğurduğu felsefeleri çekip-çeviren yanlış anlayışa zorunlu olarak bulaşmışlar gibi — yalnızca reddinden çok daha fazla birşeylere imada bulunduğunu göstermek istiyorum. Tam tersine, Heidegger'in geliştirdiği ontoloji türü, *"Varım"*["*je suis;*"*I am*"] 'ın hermenoytiği — hem yalın bir epistemolojik ilke olarak anlaşılan hem de aynı zamanda zorunlu olarak *cogito*'yu temellendiren şey olarak sözü edilen Varlık'ın temel göstergesi olarak *cogito*'nun reddidir — diye adlandırdığım şeye temelini sağlar. *Cogito* ile "Varım"ın bu hermenoytiği arasındaki bu kompleks ilişkiyi kavramak amacıyla bu problemi bir yandan felsefe tarihinin yıkımı [*destruction*] ile diğer taraftan *cogito* içinde yeralan ve Descartes'ın formülasyonunda unutulmuş olan ontolojik amacın yeniden ifadesiyle ya da telafisiyle ilişkilendireceğim.

Bu genel tez aşağıdaki tartışma düzenini öneriyor.

I. Heidegger'in *Varlık/Oluş ve Zaman* [*Sein und Zeit*]'a girişini kılavuz kabul ederek Varlık/Oluş sorunu ile Dasein'ın bizatihi sorgulayıcının sorgusunda doğuşu arasındaki asli ilişkiyi gösterece-

ğim. Bu asli ilişki hem ilk hakikat/doğru olarak *cogito*'nun yıkımını hem de onun ontolojik düzeyde "Varım" olarak yeniden ifadesini mümkün kılar.

II. *Holzwege*'ye, özellikle de "Manzara Olarak Dünya Çağı" [*l'Epoque des conceptions du monde;* "The Age of the World as View"] denemesine geçerek, bu eleştiriye temel teşkil eden metafizik eleştirisinden başka bir şey olmadığını göstermek niyetiyle ana *cogito* eleştirisini geliştireceğim. Bu da, eleştirinin *Vorstellung* olarak, yani "temsil" olarak varoluşa [*existant; existent*] odaklanması anlamına geliyor.

III. Heideggerci anlamda yıkıcı konulara bu yolculuktan sonra "yerini almak, yerine ikame etmek" kelimesinin her anlamında *cogito*'nun yerini alan "Varım"ın pozitif hermenoytiğini açıkça ortaya koyacağım. Bu üçüncü analiz, *Varlık/Oluş ve Zaman*'ın 9, 12 ve 25 nolu paragraflarını ve bu paragraflarda ben hakkında söylenen şeyi temel alacak.

Bu noktada, böyle bir analizin yalnızca Heidegger I'e[1] dayandığı ölçüde meşru olabileceği ve *Kehre*'ye, yani dönüşe ya da kırılmaya kadar ilerlemediği itirazında bulunulabilir. Buradan hareketle *Kehre*'nin *cogito* ile bu karmaşık ilişkisine son noktayı koyduğu itirazı yapılabilir. IV. Kısım'da *Sein* ile *Dasein, Varlık/Oluş ve Zaman*'ın girişinde okuduğumuz Varlık/Oluş sorunu ile ben sorunu arasındaki dairevî ima türünün olgun Heidegger'in felsefesini çekip-çevirmeye devam ettiğini göstermeye çalışmamın nedeni budur. Fakat bu sefer o bu çekip-çevirmeyi artık Dasein'in Analitiği düzeyinde değil, dilin felsefesi düzeyinde yapar. Varlığı/Oluşu kelimelere dökmek aynı problematiği, "Varım"ın Varlık olarak Varlığın ifşasında ve ifşasıyla doğuşunu tekrarlar. Bütün boyutlarıyla geliştirmek istediğim bu ikinci delil ya da karşı test türü sadece bir kısa özet olacak. Bütün problem Heidegger'in dil felsefesi alanına taşar. Bu, Dasein'ın ben olarak doğuşunun ve dilin konuşma ya da söylem [*parole*] olarak doğuşunun *bir ve aynı problem* olduğunu söylemektir.

---

[1] [Ricoeur bu denemede erken/genç Heidegger'in "Heidegger I" olarak, geç/olgun Heidegger'in "Heidegger II" olarak bildik tasnifini benimser; Bu ilk kez William Richardson'ın Heidegger yorumunda yaptığı bir ayırımdır. Aslında Ricoeur bu gereğinden fazla vurgulu ayırımı tartışmaya açar ve Heidegger'in üniter bir yorumunu yapar — metnin İngilizce versiyonunun editörü, ç.]

I

Haraket noktam ve kılavuzum, Varlık/Oluş sorunu ile Dasein'ın sorgulayıcı olarak doğuşu arasındaki asli ilişki diye adlandırdığım ilişki.

Varlık/Oluş ve Zaman'ın nasıl başladığını herkes bilir: "Bu [Varlık/Oluş] sorusu günümüzde unutulmuştur."[2] Heidegger'in ilk cümlesinin ilk hakikat/doğru olarak *cogito* ile başlayan bir felsefeden unutulmuş olan ve *cogito*'da unutulmuş olan bir soru olarak Varlık/Oluş sorusu ile başlayan bir felsefeye vurgu değişikliğine imada bulunduğu açıktır. Bu durumda önemli olan şey, Varlık/Oluş sorusunun kesinlikle ben'e bu atıfla keşfedeceğimiz "soru" kavramının ele alınışı dahilinde bir soru olarak gerçekleşmesidir. Varlık/Oluş sorusunun bir soru olarak gerçekleşmesi ve yalnızca Varlığın/Oluşun değil, Varlık/Oluş sorusunun da unutulmuş olması ne demektir? Unutulmuşluk soruyla bağlantılıdır, fakat burada bahis konusu olan şey sadece pedagojik bir tedbir değildir. Soru olarak soruda problemimiz için belirli imalara sahip bir yapı vardır. Bu imalar iki türde imalardır.

İlkin yapı *cogito*'nun kendi kendisini-ileri sürmesinin ya da kendi kendisini-postüle etmesinin önceliğinin reddidir. Bu soru olarak sorunun bir ölçüde *cogito*'da bulunmayan belirsizliğe ve kuşkuya imada bulunması anlamında soru olarak görülemez. Bu karşıtlık yine de epistemolojik bir karşıtlıktır. Kertezyen *cogito*'ya yöneltilebilecek itiraz aslında onun bir ön kesinlik modeliyle başlaması ve kendisini kesinliğin aynası olarak inşa edilen epistemolojik temele yerleştirmesidir. Bu yüzden, sorunun yapısı, tabiri caizse, epistemolojik derecesiyle ya da bir soruya yolaçacaksa kesin olmadığımız için yol açmasıyla tanımlanamaz. Hayır. Soruda önemli olan şey, onun sorgulanan şey — hakkında soru yöneltilen şey — tarafından çekilip-çevrilmesidir. Her sorgulama bir arayıştır. Her arayışa araştırı-

---

[2] Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Halle: Max Niemayer, 1928), s. 5. İngilizceye tercüme John Macquarrie and Edward Robinson, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), s. 21. [Elinizdeki çeviride İngilizce tercümeye atıfta bulunulacak, İng. ç.]

lan şey kılavuzluk eder. ... Birşey hakkında araştırma olarak her araştırma hakkında soru yöneltilen şeye sahiptir [*hat sein Befragtes*] (tr. fr., s.20; s. 24)[3]. *Cogito*'nun eleştirisindeki olumsuz boyut olarak geliştirilecek olan şey bu imadır.

Fakat aynı zamanda otantik *ego*'yu sorunun kendisinin oluşturması anlamında yeni bir ego/ben felsefesi imkânını da keşfediyoruz. "Otantik ego" ile bir tür epistemolojik sübjektiviteyi değil, yalnızca sorgulayan egoyu anlamamız gerekiyor. Bu *ego* artık merkez olamaz; çünkü Varlık/Oluş ve Varlığın/Oluşun anlamı sorusu tekrar keşfedilmesi gereken unutulmuş merkezdir. Bu yüzden, *ego*'nun konumunda hem soru olarak sorunun unutulmuşluğu hem de aynı zamanda *ego*'nun sorgulayıcı olarak doğuşu bahis konusudur. Bu incelemenin asıl nesnesi işte bu iki yönlü ilişkidir.

Sorunun içerdiği bir şey olarak bu *ego* kendisinden emin birşey olarak postüle edilmiş değildir. Yani o kendisi varolan bir varlık/oluş, kendisi için Varlık/Oluş sorusu anlamlı olan bir varlık olarak postüle edilmiştir. *Varlık/Oluş ve Zaman*'da *Dasein*'a yapılan ilk atıfta bakalım:

> Birşeyi dikkate alma, onu anlama ve kavrama, ona nüfuz etme — bu davranış tarzlarının tümü sorgulamamızın oluşturucu unsurları ve dolayısıyla belirli bir varlığın oluş modları [*Seiendes*], her durumda bizatihi sorgulayacı durumundaki bir Varlığın modlarıdır (*a.g.e.*, s. 22; ss. 26-27).

Dolayısıyla bu araştırmada sözünü ettiğim şey *"Düşünüyorum"*[*I think*] değil, *"Varım"* [*I am*]; Varlık sorusunu hakkıyla ele almak için bir entiteyi [*ein Seiendes*] varsaymalıyız:

> Bu soruyu sormanın bizatihi kendisi bir entitenin *Varlık/Oluş* modudur; ve böyle bir entite olarak o temel karakterini sorgula-

---

[3] *L'Etre et le Temps*, trad. Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, éd. Gallimard, 1964; Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle: Max Niemeyer, 1928), s. 5.İngilizce tercüme John Macquarrie and Edward Robinson, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), s. 21. [Bundan böyle bu çeviride metnin İngilizce versiyonunun sayfa numaralarına atıfta bulunulacak.] (Bu dipnotun İngilizce kısmı İngilizceye çevirene ait, ç.)

> dığı şeyden — yani Varlık'tan/Oluştan alır. Herbirimizin kendisi olan ve Oluş/Varlık modunun imkânlarından biri olarak sorgulamayı içeren bu entiteyi *Dasein* terimiyle adlandıracağız (ss. 22-23; s. 27).

Böylece, *cogito*'ya muhalefet çok daha sofistike hale gelir; çünkü *Dasein* sorusunun/sorununun Varlık sorusu/sorunu içinde açık bir önceliği vardır. Fakat birçok yanlış anlamaya ve herşeyden önce *Varlık/Oluş ve Zaman*'ın antropolojik yorumlarına yolaçan bu öncelik yalnızca Varlık/Oluş sorusunun ontolojik önceliğinin içerdiği bir ontik önceliktir. Ve bu ilişki yeni bir *ego* felsefesinin kaynağıdır. Heidegger'in şu ünlü formülasyonunu herkes bilir: Dasein "ontolojik *oluşu* dahilinde ontik bakımdan istisnaidir" (s. 28; s. 32); ya da daha az gizemli bir ifadeyle: "Varlığı/Oluşu anlamanın kendisi Dasein'ın varlığının belirli bir karakteristiğidir" (s. 28; s. 32). Böylece fasit bir daireye dönüşmeyen bir dairevi ilişkiye götürülürüz. Heidegger bu olağanüstü durumu şu ifadelerle kontrol altına almaya çalışır: "Varlığın/Oluşun anlamı sorusunda hiçbir 'deirevi muhakeme/akıl yürütme' bahis konusu değildir; bahis konusu olan daha ziyade hakkında soru sorduğumuz şeyin (Varlık/Oluş) kendisini bir entitenin oluş modu olarak sorgulamaya taşıdığı 'ileriyle ya da geriyle ilişkililiktir' [*Rück-oder Vorbezegonheit*]" (s. 23; s. 28). Özne'nin doğuşu burada gerçekleşir. Varlığın/Oluşun anlamı sorusu kendisi bir mümkün egonun oluş modu olarak sorgulamada ileriye ve geriye doğru gider-gelir/salınır. Bu ilişkinin elinizdeki tartışmanın geriye kalan kısmı için bir kılavuz çizgi olarak kabul edilmesini öneriyorum. Bu tartışmanın içerdiği şey yalnızca *cogito* felsefesi tartışması değil, *cogito* felsefesinin ontolojik düzeyde yeniden ifadesidir; bu tam da Descartes'ın problemi nihai noktada "*Düşünüyorum*" değil "*Varım*" olduğu için böyle. Bu ego'nun *varlığından* Tanrı'nın *varlığına* ve dünyanın *varlığına* doğru ilerleyen bir dizi önermeyle gözler önüne serilecek.

II

Cogito tartışması, *Varlık/Oluş ve Zaman*'ın girişinde denediği üzere (Heidegger'in kendi ifadesini kullanmak gerekirse) ontolojinin tarihinin yıkımının parçasıdır. Descartes hakkındaki ünlü kısımda (§ 6) *"Cogito sum"* iddiasının temel bir dışarda bırakmadan, Dasein'ın ontolojisinin dışarda bırakılmasından doğduğunu okuruz. Şöyle der Heidegger: "bu 'radikal' tarzda [*'cogito sum'la*] başlarken [Descartes'ın] belirsiz bıraktığı şey, *res cogitans*'la alakalı Varlık türü — daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse — *'sum'un Varlık anlamıydı.*" (s. 41; s. 46). Bu "Varım"ın Varlık'ı demektir. Bu atlama nedir? Ya da daha net bir söyleyişle, Descartes'ı bu entitenin sahip olduğu Varlık'ın/Oluş'un anlamı sorusunu yöneltmekten alıkoyan pozitif karar nedir? *Varlık/Oluş ve Zaman* buna yalnızca kısmi bir cevap verir: "bu entitenin Varlık'ın anlamı sorusunu yöneltmesini engelleyen şey *"cogito*'nun mutlak kesinliği"dir. Bu yüzden soru şu hale gelir: kesinlik arayışı hangi anlamda Varlık'un unutulmuşluğuyla alakalı bir soruya dönüşür?

Bu soru 1938 tarihli bir metinde ayrıntılı şekilde işlenir: "Die Zeit des Weltbildes" ["The Age of the World as Wiew"; "Manzara Olarak Dünya Çağı"].[4] Burada *cogito*'nun masum bir iddia olmadığını öğreniriz; o bir metafizik çağıyla alakalıdır; hakikatin/doğruluğun egzistenzlerin doğruluğu/hakikati olduğu ve bu özelliğiyle Varlık'un unutulmuşluğunu devam ettiren bir çağla. *Cogito* hangi anlamda ve nasıl metafizik çağıyla alakalıdır? Argümantasyon yoğundur ve dikkatle izlenmelidir. *Cogito*'nun üzerinde yükseldiği felsefi temel özelde bilimin temelidir, fakat o çok daha genelde egzistent'in/varolanın [*das Seiende*] "açıklayıcı temsilin [*représentation explicative; explanatory representation*]" (*Chemins qui ne mènent nulle part* (*Holzwege*), trad. Brokmeier, éd. Gallimard, 1962, s. 79) "emrine amade kılındığı" (s. 79) bir anlama modudur. İlk hipotez bilim problemini araştırmaya [*suchen*] göre anlamamızdır ve bu bir egzistent'in/varolan şeyin objektivize edilerek önümüze konulmasına

---

[4] Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfort a. M.: Vittorio Klostermann, 1953), ss. 69-105). İngilizceye tercüme Marjorie Grene, *Measure*, II (1951), 269-84.

[*vor-Stellung*] imada bulunur. Böylece hesaplayıcı insan muhtemelen egzistent'ten/varolan şeyden emin hale gelir [*siche*] ve kesinliğe [*Gewissheit*] ulaşır. Kesinlik problemi ile temsil probleminin örtüştüğü nokta *cogito*'nun doğduğu yerdir. Descartes'ın metafiziğinde egzistent/varolan ilk kez temsilin objektivitesi ve hakikat/doğruluk temsilin kesinliği olarak tanımlanmıştır (s. 79).[5] Objektivite ile birlikte sübjektivite de doğar; nesneye ilişkin bu kesinliğin bir özneyi postüle etmenin parçası olması anlamında doğar. Böylece hem öznenin *postüle edilmesiyle* hem de temsilin *önermesiyle* karşı karşıya kalırız. Manzara ya da resim [*Bild*] olarak dünya çağı budur.

Şimdi bu yeni adımı daha net bir içimde anlamaya çalışalım: "özne"yi takdim ettik; "ben [*je; I*]" anlamında değil, "nihai temel" [*substratum*] anlamında. *Subjectum* ilk kullanıldığı sırada *ego* anlamına gelmiyordu; Grekçe *hypokeimenon* ve Latince *substratum* temel teşkil etmek üzere herşeyi kendisinde biraraya getiren şeydir. Bu *subjectum* henüz insan anlamına gelmiyordu ve dolayısıyla "Ben [*je, I*]" hiç değildi. Descartes'la birlikte gerçekleşen şey, insanın ilk ve gerçek *subjektum*, ilk ve gerçek temel haline gelmesidir. Temel olarak *subjectum* ile "Ben [*je; I*]" olarak *subjectum* nosyonları arasında bir tür örtüşme ve özdeşleşme vardır. Kendim olarak *Seiende* varolan şeylerin, yani *das Seiende*'nin bağlı olduğu bir merkeze dönüşür. Fakat bu yalnızca dünya bir *Bild* [*resim*] haline geldiği için mümkündür. O karşımızda durur. "Dünyanın bir "manzara" [*Bild*] olduğu yerde bir bütün olarak varolan, karşısında duran bir şey olarak insanın kendisini yönelttiği ve bu yüzden önüne koyarak sahip olmak istediği ve böylece kesin bir anlamda kendisine yeniden-sunduğu bir şey olarak postüla edilir" (s. 81).[6] Varolanın temsili/yeniden takdim edilme karakteri insanın özne olarak doğuşunun korelatıdır.

Artık varolan objektif bir şey ya da belirlenebilir bir şey olarak insanın önüne konulmuştur. Bu analize göre, *cogito* zamandışı/zamanlarüstü bir hakikat/doğru değil, bir çağa aittir; yalnızca bir ça-

---

[5] *Holzwege*, s. 220.

[6] *A.g.e.*, s. 82; İng. tercüme, s. 279.

ğa değil, dünyanın manzaraya [*Bild*] dönüştürüldüğü ilk çağa aittir. Grekler için hiçbir *cogito*'nun olmamasının nedeni budur; çünkü, insan dünyaya "bakmıyordu." Tersine Grekler için varolanın "baktığı" insandı; "kendi kendisini-açarak/kendisini ifşa ederek mevcudiyete devşirilen insan" (s. 82).[7] Heidegger Grekler için henüz insanın olmadığını söylüyor değildir. Tam tersine bu insanın bir özü ve "kendisini-ifşasını bu özün ifşası dahilinde gerçekleştirme [*legein*], onu koruma [*sözein*], onu yakalama ve onu muhafaza etme ve her parçalayıcı karışıklığa açık kalma görevi" (s. 82)[8] vardı.

Bu temayı yedekte tutalım; çünkü ona tekrar döneceğiz. Bu tema bize Heidegger I ile Heidegger II arasındaki ilişkinin ben felsefesinin sürekliliğiyle bağlantılı anahtarını verecek. Burada yalnızca şunu söylemekle yetinelim: *cogito* mutlak/kesin değildir, bir çağa, temsil ve resim olarak "dünya" çağına aittir. Bundan böyle insan kendisini sahneye yerleştirir, kendisini varolanın kendisini [insanı merkeze alarak] temsil etmesi, sunması, yani bakılan bir resim haline getirmesi mukadder sahne olarak postüle eder. "İnsan objektif bir şey olma anlamında varolanın temsilcisine dönüşür."[9] Bir bütün olarak varolana teknolojiyle egemen olma idiası insanın kendisine ait temsil *sahnesinde* doğuşunun yalnızca bir sonucu, dehşet verici sonucudur. Bu analizin gücü bir argüman olarak *cogito* düzeyinde kalmamasıdır. "*Cogito ergo sum*"un "*ergo*"sunu tartışıyor değiliz. Bu analiz çok daha derinlere iner; ifşa ettiği şey kültürümüzün temel teşkil edici olayı, ve bundan da daha fazlası, bir bütün olarak varolanı etkileyen olaydır [*Ereignis*]. Artık hümanizm doğmuştur; hümanizmle, " insanın, varolanı insanla derin ilişkisi açısından bir bütün olarak açıklayan ve değerlendiren felsefi yorumunu" (s. 84)[10] anlıyorsak elbette.

Cogito'nun hangi anlamda metafizik geleneğe ait olduğunu şimdi anlayabiliriz. Özne-nesne ilişkisi *Dasein*'ın *Sein*'e aidiyetini *Bild*, resim, manzara olarak yorumlar ve tahrif ederek başka bir bi-

---

7 *A.g.e.*, s. 83; İng. ter., s. 280.

8 *A.g.e.*, s. 84; İng. Ter., s. 280.

9 *A.g.y.*; İng. ter., s. 281.

10 *A.g.e.*, s. 86.

çime dönüştürür/belirsizleştirir. O hakikat sürecini bu ontolojik imanın ifşa edilmesi olarak belirsizleştirir. Fakat, bu eleştiri Dasein'ın Analitiği ile *cogito* geleneği arasında mümkün bütün ilişkileri tüketiyor mu? Şimdi kısaca da olsa, ait olduğu çağın tahribi ile birlikte *cogito*'nun bu tahribinin ego sorununun haklı bir tekrarınının şartı olduğunu göstermek istiyorum.

III

Yukardaki eleştirinin *Ego* — ben — sorununu dışarda bırakmaması, hareket noktasına geri dönülerek izah edilebilir. *Dasein* kendisine atıfta bulunur. *Dasein* ben'in karakterine sahiptir. *Dasein* elbette bu kendi kendisine-referans/atıf olarak tanımlanamaz; aksine Varlık/Oluş sorusuyla ilişkisine göre tanımlanmalıdır. Kaldı ki *Dasein*'a kendi kendisine-referansı armağan eden şey soru olarak işte bu sorudur. "Herbirimizin kendisi olduğu, Varlığının/Oluşunun imkânlarından biri olarak sorgulamayı da içine alan bu entiteyi *Dasein* terimiyle dile getireceğiz" (*Sein und Zeit*, tr. Fr., ss. 22-23; *Being and Time*, s. 27). Şunu da ilave edelim: "Dasein'ın kendisinin şu ya da bu şekilde ilişkili olduğu ve bir şekilde daima ilişki kurduğu varlık türüne *varoluş* [*Existenz; existence*] diyoruz" (s. 28;s. 32).

Bu durumda *Dasein*'ın şu iki tanımının birbiriyle örtüşmesinden bir problem doğar: sorgulayan varlık olarak *Dasein* ve kendi varlığı olan ve kendisine özgü birşey olarak *Dasein*. *Dasein*'ın bu iki tanımının özdeşliğinin *Rückbezogenheit*'den, yola çıktığımız noktadan "geriye doğru yönelmişlik"ten başka birşey olmadığını düşünüyorum. *Varlık/Oluş ve Zaman*'ın 9, 12 ve 25'inci paragraflarında Heidegger *Dasein*'ın hangi anlamda egzistensiyaliteye imada bulunduğunu açıklar. *Dasein* kendisini daima kendi varoluşu ve kendi imkânlarına göre anlar: kendisi olmak ya da olmamak imkânlarına göre. Biz burada, bunun *existenziell* olduğuna, Heidegger'in *existenziell* ile değil yalnızca *existential* ile ilgilendiğine itiraz etmiyoruz; çünkü ekzistensiyalite yalnızca varolanın kendi imkânlarının gerçekleşmesinde ya da gerçekleşmesinden yoksunlukta varlık kaza-

nan yapılarının totalitesinden/tümünden başka bir şey değildir. Eğer *belirli* bir karara *existenziell* deniliyorsa, karar verme yükümlülüğümüz varoluşun kendisinin "egzistensiyal"idir. Bu yüzden yukarda sözünü ettiğimiz *Dasein*-varlık dairesi şimdi egzistensiyalite-Varlık dairesine dönüşür.

Fakat bu daire sorgulayan-sorgulanan dairesinden başka bir şey değildir. Sorgulama bunu içerir. Kartezyen *cogito*'dan en büyük farklılığı sözünü ettiğimiz ontik önceliğin herhangi bir dolaysızlığa imada bulunmamasıdır. "Dasein ontik olarak bize yakın — hatta en yakın şey olarak duruyor değildir: biz o'yuz, herbirimiz o'yuz, Dasein biziz. Buna rağmen ya da daha doğrusu yalnızca bu nedenle ontolojik olarak en uzak olan şeydir (s. 31; s. 36). Bu noktada "Varım"ı yeniden ele geçirmek yalnızca fenomenolojik ilginin konusu olmamalıdır; aynı zamanda tam da "Varım" unutulmuş olduğu için yorumla da alakalı olmalıdır. Onu gizlenmişliğinden kurturacak yorumla yeniden keşfedilmelidir. Dasein ontik olarak kendisine çok yakın, ontolojik olarak çok uzaktır. Ve işte bu mesafe dolayısıyladır ki "Varım" yalnızca sezgisel izahın değil, hermenoytiğin teması haline gelir. Dolayısıyla, *cogito*'nun yeniden ele geçirilmesi yalnızca "dünya-içinde-varlık/oluş" fenomeniyle başlayan dünya-içinde-varlığın *kim* olduğu sorusuna dönen regresif/geriye dönük bir hareketle mümkündür.

Fakat sorunun anlamı kendisinde gizlenmiştir. 25'inci paragrafta — yeri gelmişken Freud'un psikanaliziyle ayrıntılı bir mukayesesini yapmak ilginç olurdu — *kim* sorusunun bir soru olarak kaldığını ve kalması gerektiğini okuruz. Bu soru yapısı itibarı ile Varlık/Oluş sorusuyla aynıdır. O bir veri değildir — bel bağlayabileceğimiz/dayanabileceğimiz bir soru değildir — sorgulanması gereken birşeydir. O bir postüla, bir önerme değildir; *kim* kendisi için bir soru olarak kalır; çünkü, ben olarak ben sorunu ilkin gizlidir; ben probleminin "herhangi biri," [Almanca] "*man*," ya da daha net bir söyleyişle ["onlar söyler....."deki gibi] "onlar" problemiyle içiçe ortaya çıkması tesadüfi değildir. .....Bu "gündeliklik" problematiğinde, "herkesin bir başkası olduğu ve kimsenin kendisi olmadığı" (s. 160; s. 165) gündelik/rutin varlık problematiğinde ortaya çıkar. Bu ego'nun girift durumunu bir sorun

haline getirir, veri değil. "Gündelik/rutin Dasein'ın 'kim' olduğu sorusunun cevabı tam da "Benim kendim" değil olabilir" (s. 146; s. 150).

Bu başka hiçbir yerde fenomenolojinin hermenoytik olduğu bu noktadakinden daha net değildir; çünkü, ontik olana ait ilişki türü başka hiçbir yerde bu kadar aldatıcı değildir (ss. 55-56; ss. 61-62). Ben bunun tekrarlama anı olduğunu, biraz daha vurgulu dile getirmek gerekirse, "Dasein'in *yaklaşık olarak* 'kim"liği yalnızca *ontolojik olarak* problem değildir, Dasein *ontik olarak* da gizli kalır" (s. 148; s. 152). Bu gizli kalına ben sorusu konusunda bir kuşkuculuğa imada bulunmaz. Tam tersine, "Ben" Dasein'ın temel karakteristiği olarak durur ve işte bu nedenle egzistensiyal olarak yorumlanması gerekir. *Varlık/Oluş ve Zaman*'ın bu kısmının başkalarıyla ve gündelik/sıradan varlıklarla karşılaşma hakkında bir sorgulamayla başladığını herkes bilir (paragraf 26 [İng.]). Biz bu analizi izlemeyeceğiz, yapmak istediğimiz şey bu analizin felsefi odağını göstermektir. Ben sorunu konusunda gündelik hayat problemini, ötekiyle ilişki problemini — ve nihayet ölümle ilişki problemini ortaya koymaksızın ilerleyemeyiz. Heidegger için, en azından *Varlık/Oluş ve Zaman*'da (ve belki de bunun Heidegger II ile en önemli farklılığı oluşturduğunu göreceğiz), kim'in otantisitesine yalnızca bu sürecin sonuna kadar gittiğimizde ve ölüm için özgürlük temasına ulaştığımızda ulaşabiliriz. Yalnızca o zaman bir kim vardır. Gündelik/rutin hayatta henüz bir yoktur; rutin hayatta yalnızca bir anonim ben türü vardır: "bir," [Almancada] "*man*." Bu ben sorununun bir otantik olan ile otantik olmayan diyalektiği geliştirmediğimiz sürece formel kalacağı anlamına gelir. Bu yolla Dasein'ın kimliği sorunu bir bütün olarak ben'in potensiyalitesi dahilinde doğar. Varoluşun ölüm karşısındaki özeti Dasein'ın kimliği sorusuna verilecek cevaptır. Ve böylece ölüm karşısındaki sonlu totalleştirmenin hermenoytiğinde zirvesine yükselen "Varım"ın hermenoytiğine ulaşırız.

IV

Bu noktada girişte sözünü ettiğimiz bir itirazı yeniden gündeme getireceğim. "Varım"ın bu hermenoytiğinin yalnızca *Varlık/Oluş ve Zaman*'ın konusu olduğu, Heidegger I'den Heidegger II'ye tersine dönüşün "Varım"ın hermenoytiğinin önemini yitirmesine ve hatta ortadan kalkmasına imada bulunduğu söylenebilir. Aslında bu itiraz, ben problematiğine, otantik ve otantik olmayan varoluş problematiğine, ölüm karşısında direnç problematiğine de teşmil edilebilir. Keza, bütün bu temaların yine de egzistensiyal değil *existenziell* oldukları, geriye çekildikleri ve Dasein'ın tefsirinin yerini konuşmanın ya da söylemin, söz'ün, şairin ve düşünürün tefsirinin aldığı da söylenebilir. Fakat benim kanaatim, Heidegger I ile Heidegger II arasındaki devamlılığın esasen yukarda izahını yaptığım dairedeki ısrarında yattığıdır: sorgulama sırasında hakkında soru sorduğumuz Varlık/Oluş ile bir varlık/oluş modu olarak sorgulayanın kendisi arasında gerçekleşen dairedeki ısrarında. Soru artık Dasein'ın Analitiği olmadığı için bu daire aynı şekilde gerçekleşmez ve aynı terimlerle dile getirilmez. Fakat *dilin felsefesinin* merkeze yerleştiği ve bu ölçüde de Dasein'ın Analitiği'nin yerini aldığı kabul edilebilir.

Dasein'ın ben'iyle ilişkilendirilen problemler şimdi dil problemiminde de sözkonusudur: bu problemler *söz* problemiyle, *konuşma* problemiyle ilişkilendiriler. Bu, Varlığın/Oluşun dile gelişi problemidir. Söz geç Heidegger'de kesinlikle *Dasein*'ın *Da*'sıyla aynı problemi temsil eder; çünkü söz *Da*'dır. *Metafiziğe Giriş* [*Introduction à la métaphysique; Introduction to Metaphysics*]'te Heidegger sözün fonksiyonundan, daha net şekilde söylemek gerekirse *Nennen*'den, yani bir adın şekillenmesinden bu terimlerle sözeder. O şunları söyler:

---

[11] *Introduction à la métaphysique*, tard. G. Kahn, P.U.F., 1958 [Fransızca metinde 3 nolu dipnot, ç.]. *Heidegger: Through Phinomenology to Thought*, trs. W. J. Richardson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), s. 292. Keza bakınız Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemayer Verlag, 1953), s. 131. İngilizceye tercüme Ralph Manheim, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959), s. 172: ".... ve onu kendi açıklığında, sunumunda ve sürekliliğinde muhafaza eder."

"Söz/kelime, yani sözün Varlığı dahilinde bir varlığı adlandırmasıyladır ki o varlık kendisini açar ve bu açıklıkta, darboğazda, değişmezlikte muhafaza eder" (tr., Fr., 185-186).[11] Böylece söz *Nennen*'de bu tarzda ifşa olan şeyi sürdürür ve korur [*bewarth*]; o *noein*'i, hatırlayıcı kabul ile sınırlandırmanın şiddetinin içiçe geçtiği *Denken*'i dile getirir. Bu yüzden adlandırma [*dénomination*] insanın dildeki yerini ve rolünü ifade eder. Burada Varlık/Oluş dile gelir ve sonlu/sınırlı, konuşan varlık doğar. Bir adı oluştururken hem varlığı ifşa ederek hem de onu dilin sonluluğuyla sınırlarız; Heidegger'in "korumak" ve "sürdürmek" terimleriyle ima ettiği şey budur. İnsan koruyarak taşır, şiddete başvurur ve aynı zamanda gizlemeye başlar. İnsanın akıl yürüterek — sözün gelişi mantık bilimiyle — Varlığa/Oluşa egemen olmasının mümkün hale geldiği yer burasıdır. Bu imkân dilin kelimelerle ve adlandırma süreciyle doğuşu kadar geriye götürülebilir. Toplama/biraraya getirme akt'ı/fiili — bu *logos*'tur — bu sınırlandırma türüne imada bulunur; bu sınırlandırmayla Varlık ifşaya zorlanır. Bu noktada sözün şiddeti bahis konusudur. Bu kontrol altına alma Varlığın, ifşasının bir parçası durumundaki gizlenmesiyle alakalıdır. Bu gizleme/gizlenme insanlar olarak "emrimize amade" bir dile "sahip olduğumuz" illüzyonunu mümkün kılar. Bu yüzden Dasein kendisini dilin yaratıcısı olarak görür.

Aslında bu yalnızca *cogito*'nun değil, aynı zamanda Heidegger I'in Dasein Analitik"inin bir tür yeniden ifadesidir. Ve burada Heidegger I'in kendisi Heidegger II'nin dil felsefesinde tekrar gündeme girer ve yeniden dile getirilir. Richardson bunu şöyle ifade eder:

> Dilin kaynağına/doğuşuna "Orada varlığın" girişi eşlik eder; çünkü bu dile giriş Varlığın/Oluşun kendisini kelimelerde şekillendirendirmesinden başka bir şey değildir. Bundan "Orada"nın doğuşunda olduğu gibi dilin doğuşunda da Varlık/Oluş önceliğini korur. Kendisini çok güçlü hale getiren bir şey olarak dil "Orada"nın kendisini bulduğu, "Orada"ya bütünüyle egemen olan ve "Orada"nın boyun eğmesi gereken bir güçtür (Richardson, *De la phénoménologie à la pensée*, s.292)[12].

---

[12] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, s. 293.

"Sözün" Varlığın/Oluşun önceliği altında doğuşu kendisini kesinlikle "Orada"nın *Varlık/Oluş ve Zaman*'da Varlığı/Oluşu sorgulayan kişi doğuşunda tekrarlar.

Bu paralellik bekleyebileceğimizden çok daha nettir. *Varlık/Oluş ve Zaman*'daki (Bölüm IV) ben nosyonu "Varım"'ın hermenoytiğine ihtiyaç duyar ve ölüm karşısındaki özgürlügü içeren azim/metanet anlamında zirvesine yükselir. Aynı şekildeki insanın dildeki konumu da dile mantıkla egemen olması ve Varlığın/Oluşun önünde eğilmesi gereken yargı makamı olma idiasıyla sonuçlanır. Bu yüzden, Dasein'ın doğuşu dilin kendi eserimiz olduğu iddiasının kaçınılmazlığına bağlıdır. *Varlık/Oluş ve Zaman*'da "ölüm karşısında özgürlük" diye adlandırılan hayat — Heidegger II'de buna tekabül eden şey şaire ve düşünüre itaattir — onları yaratan sözle sınırlıdır. *Urdichtung*'da, yani asli poetize etmede şair Varlığın/Oluşun Mutlak-gücünün insanın ve dilinin gücüne temel oluşturduğu bir tür dile tanıklık eder. Burada *Urdichtung*'un *kim* problemine ve *kim*'in otantisitesi problemine cevap olarak ölüm için özgürlüğün yerini aldığını söylemem gerekir. Otantik *Dasein* Varlığa/oluşa tepkiden/cevaptan doğar ve tepki göstererek/cevap vererek sözün kuvvetiyle Varlığın/Oluşun gücünü korur. Aslında bu *sum*'un, yani "Varım"ın, felsefenin tarihinin tahribinin [*destruction*], bir epistemolojik ilke olarak *cogito*'nun tahribinin ötesindeki son tekrarıdır.

Böylece ulaştığım sonuç şudur: ilkin, kendi kendisini-postüle eden varlık olarak *cogito*'nun tahribi, mutlak özne olarak *cogito*'nun tahribi, Varlıkla/Oluşla ilişkisi dahilinde oluşan bir şey olarak "Varım"ın hermenoytiğinin ters yüzüdür. İkincisi, "Varım"ın bu hermenoytiği *Varlık/Oluş ve Zaman*'dan Heidegger'in geç dönem yazılarına kadar temelde değişmez. O *Varlıktan/Oluştan* insana doğru aynı "geriye yönelim" modeline bağlı kalır. Üçüncüsü, bu hermenoytiğe somut formunu, aynı otantik hayat ile otantik olmayan hayat diyalektiği verir. Muhtemelen geç Heidegger ile Heidegger I arasındaki temel farklılık ben'in otantisitesini artık ölüm için özgürlükte değil, poetik hayatın armağanı olan *Gelassenheit*'de bulur.

Özne Sorunu: Semiyolojinin Meydan Okuması*

Öznenin felsefesi, denilmektedir, yokolma tehlikesi altındadır.** Öyle olabilir; fakat bu felsefeye hep meydan okunmuştur. Öznenin felsefesi diye bir şey hiç varolmadı; daha ziyade meydan okumanın kendi kendisine empoze ettiği yeniden izah faaliyetinden doğan bir refleksif stiller/tarzlar serisi bahis konusuydu.

Bu yüzden, Descartes'ın *cogito*'su değişmez bir önerme gibi, tarih-üstü ezeli ve ebedi hakikat gibi izole edilmiş değildir. Descartes'ın kendisi için *cogito* düşüncenin yalnızca bir anıdır; o yalnızca bir operasyonu bitirir ve yeni operasyon serileri açar; o, içinde objektivitenin *cogito*'nun egemen bakışını yönelttiği bir manzara gibi yayıldığı bir dünya vizyonuyla çağdaştır.[1] Descartes'ın *cogitosu* özellikle de refleksif geleneği oluşturan bir *cogitolar* zincirinin — son halkası değilse bile — son halkalarından biridir. Bu zincirde, bu gelenekte, *cogito*'nun her ifadesi kendisini önceleyen halkayı yeniden

---

* İngilizceye tercüme Kathleen McLaughlin.

** Bu metnin bir bölümü *Felsefenin Geleceği* ile ilgili bir metin için yazılmış bir makaleden doğmuştur.

1 Bakınız Yukarda "Heidegger ve Özne Sorunu."

yorumlar. Böylece bir Sokratik *cogito*'dan ("Ruhuna bak"), bir Augustinci *cogito*'dan ("harici" şeyler ve "yüce" hakikatler ırmağının dışındaki "ruhani" insan), bir Kertezyen *cogito*'dan — ve elbette bir Kantçı *cogito*'dan ("*Düşünüyorum* bütün temsillerime eşlik etmeye muktedirdir") — sözetmek mümkündür. Fichteci "Ben" kuşkuya mahal yoktur ki modern refleksif felsefenin en önemli örneğidir; Jean Nabert'in dile getirdiği üzere, Descartes'ı Kant ve Fichte vasıtasıyla yeniden yorumlamamış hiçbir çağdaş refleksif felsefe yoktur. Husserl'in fenomenolojiye aşılama girişiminde bulunduğu "egology" [*ego bilimi*] de bu zincire aittir.

Bunların tümü — Sokratik *cogito*'nun taklitleridir — ister sofizmden, empirizmden gelsin ister karşıtı anlamında idealar dogmatizminden gelsin, bir meydan okuma karşısında geliştirilmiş tepkilerdir; çünkü, bunların tümü bir öznesiz hakikat/doğru iddiasını temsil ederler. Bu meydan okumayla refleksif felsefe düşman saldırılarını püskürterek kendisini korumaya değil, rakiplerinden destek almaya, kendisine meydan okuyanlarla ittifak kurmaya davet edilir.

Biri psikanalizden değeri yapısalcılıktan gelen iki meydan okumayı ele alacağız; ikisi birlikte semiyolojinin meydan okuması diye adlandırılabilir. Onlar gerçekten de *göstergelere* ilişkin ortak bir mülahazaya sahiptirler; bu ortak mülahazayla onlar, öznenin kendisi üzerine refleksiyonda bulunmasının ya da öznenin kendisini kendisiyle postüle etmesi üzerine refleksiyonda bulunmasının asli, temel ve kurucu bir akt olduğu yolundaki herhangi bir niyeti ya da iddiayı sorgularlar.

I. Psikanalizin Meydan Okuması

Psikanaliz önce ele alınmaya değer; çünkü o meydan okumasını tam da Descartes'ın düşüncesinin sağlam kesinlik temelini keşfettiği noktaya kadar götürür. Freud bilinç alanını oluşturan anlam etkilerinin temelini kazar ve arzularımızı maskeleyen fanteziler ve illüzyonlar oyununu açıkça ifşa eder.

Bilincin önceliğine meydan okuma aslında çok daha ileri gider; çünkü topoğrafya diye bilinen psikanalitik açıklama bir alanı, bir yeri ya da yerler serisini öznenin iç algısını dikkate almaksızın tesis etmekten ibarettir. Bu "yerler" — bilinçdışı, bilinçöncesi ve bilinç — izah edici, fennomenolojik özeliklerle değil *sistemler* olarak, yani herhangi bir bilinç niteliğine, "yaşanan" şeyin herhangi bir belirlenimine indirgenemez karşılıklı ilişkilerin parçası durumundaki özel yasaların yönettiği temsil ve etki serileri olarak tanımlanır.

Bu yüzden, açıklama bilinç niteliklerinin genel bir askıya alınışıyla başlar. Bu bilinc*e* indirgemeyi değil, bilinc*in* indirgenmesini gerektiren bir antifenomenolojidir. Bu hazırlık kabilinden askıya alma her Freudcu analiz alanı ile "canlı/yaşayan" bilincin izahlarını birbirinden ayırmanın önşartıdır.

Bu keskin yaklaşım niçin gereklidir? Dolaysız bilincin ürettiği anlam etkilerininin — rüyalar, semptomlar, fanteziler, folklor, mitler ve idoller/putlar — anlaşılabilirliği anlam etkileriyle aynı söylem düzeyinde kavranamayacağı için. Ve bu anlaşılabilirlik bilinç için ulaşılamazdır; çünkü bastırma *bariyeri* bilincin kendisini anlamın oluşumu düzeyinden koparır. Bilincin ne bilebildiği ne de engelleyebildiği bir bariyerle kendi anlamından kopması fikri Freudcu topoğrafyanın anahtarıdır: baskının/bastırmanın dinamizmi — bilinçdışı sistemi menzilimizin ötesine sürüklediği için — en iyi örneğini rüya faaliyeti ve nevroz faaliyetinde bulan tahriflere/çarpıtmalara ve yerinden etmelere uyarlanabilecek bir yorum tekniğini zorunlu kılar.

Bunun sonucu bilincin kendisinin de bir semptom ve dolayısıyla birçok sistemden sadece biri, yani gerçekliğe girişimizi sağlayan algılama sistemi haline gelmesidir. Bilinç elbette hiçbirşey değildir (bu noktaya daha sonra tekrar döneceğiz); o en azından anlamın etkilerinin tümünün mekânı, analizin tatbik edildiği veridir. Fakat bilinç ne herşeyin ilkesi, ne herşeyin yargıcı, ne de herşeyin ölçüsüdür ve işte *cogito*'nun felsefesi için dikkate alınması gereken meydan okuma budur. Bu tür bir felsefenin baştan sona mâruz kalması kaçınılmaz revizyondan daha sonra ayrıntılarıyla sözedeceğiz.

Bu rahatsız edici revizyonun imalarını dikkate almadan önce, psikanaliz ile özne felsefesi arasındaki ayrılmayı daha da kesinleştiren bir ikinci nosyonlar serisini ele alalım. Bildiğimiz gibi Freud birinci topoğrafyaya — bilinçdışı, bilinçöncesi ve bilinç — bir ikinci topoğrafya — ego, id ve süperego — giydirmekle karşı karşıya kalmıştır. Aslında bu ikinci topoğrafya tam da bir yerler serisi anlamında bir topoğrafya, temsilerin ve etkilerin bastırmayla ilişkili konumlarına göre kaydedildiği bir topoğrafya değildir. Bu topoğrafya daha ziyade kişilik bilimini/personolojiyi oluşturan roller serisi sorunudur. Bazı roller bir temel ardışıklık/seri oluşturur: nötr ya da anonim roller, kişisel roller, kişilerüstü roller. Freud şu mülahaza ile bu yeni failler ayrımını yapmak zorunda kalmıştı: bilinçdışı olan egonun yalnızca "en derin" unsuru değil, aynı zamanda "en sathi" unsurudur. Başka bir söyleyişle, bilinçdışı yalnızca bastırılmış olanın karakteristiği değildir, aynı zamanda toplumun faillerinden, öncelikle bebeklik ve çocukluk çağındaki en önemli sınırlama kaynağı durumundaki ebeveynlerden gelen buyrukları/talimatları ve kuralları içselleştirmemizi sağlayan karmaşık operasyonların da karakteristiğidir.

Freud obsesyonel nevrozlarda ve özellikle de melenkolide sahneye çıkan patalojik artışı incelerken, bu mekanizmaya ilişkin bir sezgisi vardı. Bu son rahatsızlık kayıp bir nesnenin nasıl içselleştirilebileceğini açıkça gösterir: objeye odaklanmanın (object cathexis) yerini özdeşleşme, yani objenin ego içindeki restorasyonu alır. Bu operasyon — ve ona eşlik eden deseksüelizasyon/cinsellekten arındırma — her "yüceltmenin" anahtarıdır. Freud bunun Oedipus kompleksinin çözülmesi episodundaki muadilini (ve sonunda genel kuralı) keşfettiğini düşünür. Üç kişi ile iki kişiyi karşıt kutuplara yerleştiren güçler oyunu normal durumda babanın yerine geçme arzusunun yerini alan babayla özdeşleşmeyle çözülür; erotik obje matem acılarına sızar. Erotik objeler olarak ebeveyn figürleri terkedilir, içselleştirilerek yöceltilir: böylece anne ve babayla idealler olarak özdeşleşme doğar.

Freud daha sonra — yarı-Nietzscheci anlamda — gerçek bir *ahlak geneolojisi* geliştirme girişiminde bulunur. Bu süperego'nun "Oedipus kompleksinin varisine," "id'in en önemli libidinal değişmele-

rinin [*Schicksale*] ifadesine" çağrıda bulunması anlamında bir geneolojidir;[2] bu operasyonun — matem faaliyetiyle mukayese edilebilir bir faaliyete angaje güçler açısından içgüdüseldir — herşeye rağmen "idealler" oluşturması — çünkü libidinal amacın yerini sosyal açıdan kabul edilebilir bir amaç alır — anlamında bir ahlak geneolojisidir. Libidinal amacın yerini ideal olanın alması Oedipus kompleksinin sonucu olarak başlayan yüceltmenin anahtarıdır. Bu faaliyet — içselleştirme ve özdeşleşme faaliyeti — vasıtasıyla "ego idealleri" düzeyi kişilik yapısıyla bütünleşir ve "süperego" denilen yargılayan ve mahkûm eden iç fail haline gelir. Otorite kaynaklarıyla, modelerle, kültürel figürlerle — Hegel'in objektif *geist* başlığı altında listesini verdiği kalemlerle aynı kalemler — her müteakip özdeşleşme tıpkı tortular gibi, süperego ile ego idealinin bu primitif çekirdeği etrafında örgütlenir. Böylece, ahlaki "bilinç" ve genelde kişiliğin "kültürel" faili tortulaşma yoluyla oluşur.

Gördüğümüz gibi, "yukardan gelen" bu bilinçdışı Kartezyen-tarzda *ego cogito*'nun kendi kendisini oluşturmasına/oto-kuruluşuna, gücünü ve egonun failliğine yabancılaşmasını vurgulamak için bundan böyle "id" diye adlandırılan "aşağıdan gelen" bilinçdışından hiç de daha fazla indirgenebilir değildir.

Freud aynı zamanda topoğrafyasının *yerlerinden* biri olarak gördüğü bilinçdışı nosyonuna ona egemen efendilerin ellerindeki *güç* olarak egoyu da ilave eder. Bu yüzden özne sorunu ikiye bölünür: uyanık olma, aktif algılama, gerçekliği düzenli ve sistemli kavrama göreviyle ilişkili bilinç; kendisini baskı atında tutan güçlere egemen olma ve onları idare etme görevine adanmış ego. "Ego ve Id"[3] denemesi ego'nun birden fazla efendisi — süperego, id ve gerçeklik — olan hizmetçinin bağlılıklarıyla mukayese edilebilir farklı bağlılıklarının pesimistik bir portresiyle biter. Onun görevi taleplerle taşıdıkları baskıyı azaltarak uzlaşmakla yükümlü politikacının tavizleriyle mukayese edilir. Bu yüzden özne-olmanın bilinçli-olma

---

2 Sigmund Freud, *The Ego and the Id and Other Works*, vol. XIX, *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, ed., and trans., James Strachey (London, 1961), London, 1961), s. 36 [İngilizce versiyonun dipnotu, ç.]

3 *A.g.e.* [İng., versiyonun dipnotu, ç.]

ve kendisi-olma gibi iki boyutu vardır; yani haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki sınırda *uyanık olma* ve bir güçler kompleksi kavşağında *efendi olma* boyutu. Gerçeklik ilkesinin fethi ile ego'nun güçlerinin fethi, ayrıca, bir ve aynı şeydir; analiz iki farklı seriye, üç "role" ve üç "yere" tekabül eden iki farklı problematiği birbirinden ayırsa da bir ve aynı şey. Freud *Yeni Giriş Konuşmaları* [*Nouvelles Conférences; New Introductory Lectures*]'nda[4] bu iki üçlünün üst üste katmanlaşmasını açıklamıştır. Freud onları üç bölgeye, dağılımları coğrafi bölge ayrımlarıyla tam anlamıyla örtüşmeyen üç popülasyonla mukayese eder. Bu ayırımların örtüşmemesi iki problematiğin — *algı* ve *gerçeklik* probleminin çözümüne tekabül eden problematik ile *bağlılık* ve *egemenlik* probleminin çözümüne tekabül eden problematik — ortaya çıkmasına imkân sağlar. Birincisi Kantçı bir problem, eleştirel objektivite problemidir; ikincisi Hegelci bir problem, efendi-köle diyalektiği problemi. Hegel'deki gibi, objektivitenin ele geçirilmesi soyut bir an, yargı kararı [*Ur-teil*], illüzyonu gerçeklikten ayıran [*teilen*] anlama momenti/anı olarak kalır. Somut moment/an efendiye — kendisi düşünce, boş zaman ve zevk aygıtıdır — kendisini kölenin faaliyetiyle nasıl anlaması gerektiğini öğreten mücadelenin sonundaki karşılıklı kabul anıdır. Sonunda rollerin mübadelesi, her rolün diğeriyle içiçe geçmesi yoluyladır ki bilinç eşitlenir. Bu yarı-Hegelci operasyon yoluyladır ki Freud şu ünlü deyişinde şöyle söyler: *Wo es war, soll ich werden — "Id neredeyse ego da oradadır."*[5]

Freudcu özne doktrininin ana hatlarına ilişkin bu kısa hatırlatma psikanalizin hiçbir şekilde bilinci ve ego'yu elimine etmediğini açıkça ortaya koyar; o öznenin yerini almamış, özneyi yerinden etmiştir. Gördüğümüz gibi, bilinç ve ego hâlâ birarada insan özneyi oluşturan yerler ve roller arasındadır. Problematiğin yer değiştirmesi şundan ibarettir: ne bilinç ne de ego artık ilk ya da kaynak konumunda değildir. Peki o halde bu yer değiştirme sonucu problem nasıl yeniden formüle edilmelidir?

---

[4] Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*, Vol. XXII, *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, ed., and trans., James Strachey (London, 1964), ss. 72-73. [İngilizce versiyonun dipnotu, ç.]

[5] *A.g.e.*, s. 80.

Yukardaki analizde ulaştığımız son noktadan başlayalım: "id" neredeyse "ego" da oradıdır. Bu sonuç bilinçle ilgili daha öceki bir mülahazayla birleşir: Freud'un bilinçli varlığın [*Bewusst-sein*] yerine bilinçli hale gelmeyi/bilincine varmayı [*Bewusstwerden*] ikame ettiğini söylemiştik. Kaynak olan şey göreve ya da amaca dönüşür. Bu çok daha somut bir düzeyde şöyle anlaşılabilir: psikanalizin bilinç alanını genişletmek üç güçlü efendisine bırakılan gücün bir kısmını ego'ya geri vermek dışında hiçbir terapatik tutkusu yoktur. Bilinç ile ego'yu bu şekilde görev ve efendi olarak konuşlandırması psikanalizi *cogito*'nun konumuna bağlamaya devam eder. Ancak psikanalizin eleştirel testinden geçen *cogito* artık felsefenin Freud-öncesi naifliğiyle talep ettiği *cogito* değildir. Freud'dan önce şu iki moment/an birbirine karıştırılıyordu: apodiktite [*apodicticité; apodicticity; mutlak kesinliği dile getirme, kesinlik*] momenti ve yeterlilik [*adéquation; adequation; hüküm*] momenti. Apodiktite/mutlak kesinlik momentinde *Düşünüyorum, varım* aslında kuşkuda, hatada, illüzyonda bile sözkonusudur; eğer kötü deha bütün iddialarımda beni yanıltıyor ise, düşünen Ben'in *bu* ben [*je; I*] olması kaçınılmazdır. Fakat bu zorla ele geçirilemez apodiktikite anı yeterlilik momentiyle — kendimi *nasıl kavrıyorsam* oyumdur — karıştırılmaya yatkındır. Keyfi [*thétique; thetic*] yargı, Fichte'nin ifadesini kullanmak gerekirse — varlığın mutlak konuşlanmışlığı — algı yargısıyla, *böyle-olmam* değerlendirmesiyle özdeşleşir. Psikanaliz varlığın mutlak konumun apodiktikitesi/kesinliği ile *öyle-olma* ile bağlantılı yargının yeterliliği arasına bir takoz yerleştirir. Varım, fakat varolan ben neyim? Bu artık bilemeyeceğim şeydir. Başka bir söyleyişle, refleksiyon bilincin kesinliğini kaybetmiştir. *Bu* varım ne kadar apodiktik ise *ne* olduğum da o kadar apodiktiktir.

Bu sonucu Kantçı ya da Husserlci tranzandatal felsefe önceden görebilirdi. Bilincin *empirik* karakteri dünyevi algıdaki hatalar ve illüzyonlarla aynı illüzyon ve hatalara izin verir. *Cogito*'nun kesin karakteri ile bilincin kuşkulu karakteri arasındaki bu uyumsuzluk teorik itirafını, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar* [*Méditations cartésiennes; Cartesian Meditations*]'ının 7'inci ve 9'uncu pragraflarında bulabilir. Varım'ın neliğinin anlamı verili değil, gizlidir; cevapsız bir soru gibi sonsuza kadar problematik halde bile kalabilir. Kaldı ki filozof onu yalnızca soyut olarak bilebilir. Oysa psikanaliz bize, bir-

şeyi teorik olarak bilmenin, temel teşkil edici arzuların ekonomisi değiştirilmediği sürece hiçbir şey olmadığını öğretir. Refleksiyon yapan filozofun şu türde soyut ve negatif önermelerin ötesine geçememesinin nedeni budur: Apodiktikite/kesinlik dolaysızlık değildir; Refleksiyon içebakış değildir; öznenin felsefesi bilincin psikolojisi değildir. Bu önermelerin tümü doğru, ancak ölüdür.

Analizden fiili geçişin yokluğunda, psikanaliz üzerine refleksiyon bize bu soyutlamaların ötesine geçerek *cogito*'nun somut eleştirisine ulaşma imkânı verir. Bu somut eleştirinin amacının yanlış *cogito*'yu dekonstrüksiyona tâbi tutmak, *cogito*'nun idollerinin yıkımını gerçekleştirmek ve böylece libidinal obje için mateme benzer bir operasyonu başlatmak olduğunu söyleyeceğim. Özne herşeyden önce derin yapısıyla obje libidoya benzer bir ben sevgisinin varisidir. Ego'nun objenin *libido*'suyla aynı türden bir libidosu vardır. Narsisizm *Düşünüyorum, o halde varım*'ın bütün formel hakikatinin içini doldurur — onu illüzyonik bir somutlukla doldurur. Narsisizm refleksif *cogito*'nun dolaysız bilinçle özdeleşmesine yolaçar ve beni varolduğumu düşündüğüm gibi olduğuma inandırır. Fakat özne olduğunu düşündüğüm özne değilse, bu durumda öznenin bulunması gerekiyorsa bilinç kaybedilmiş olmalıdır.

Bu yüzden, bilincin bu terkinin gerekliliğini refleksif olarak anlayabilir ve öznenin felsefesini Freudcu antifenomenolojiyle dahi birleştirebilirim. Freudcu teorinin en realist, naturalist, "nesnevari" kavramlarını meşrulaştıran şey her dolaysız bilincin bu terkinin zorunluluğudur aslında. Psikenin haz ilkesinin, topoğrafik psişik "lokasyonlar" anlayışının, ekonomik kateksis ve kateksisisin geri çekilmesi (withdraval) anlayışının vb. yönettiği bir aygıta, primitif bir fonksiyona benzetilmesi — bu teorik prosedürlerin tümü tek bir stratejiden doğar ve ilkin bir kurucu akt'tın, yani *Düşünüyorum, o halde varım*'ın yerini alan illüzyonuk *cogito*'ya karşı yöneltilir. Freud'u bu şekilde okuma kendisini bir refleksiyon macerasına dönüştürür. Bu macerada ulaşılan şey bir yaralı *cogito*, kendisini postüla eden/konuşlandıran, fakat kendisine sahip olamayan bir *cogito*, asli hakikatini yalnızca dolaysız bilincin yetersizliğini, illüzyonunu ve aldatıcılığını itiraf ederek ve itirafı dahilinde anlayan bir *cogito*'dur.

Özne felsefesi psikanalizden eleştirel tashih/düzeltme dışında herhangi bir ders alabilir mi? Sübjektif varoluşu arzularda temellendirme psikanalizin *pozitif* bir imasına, yanlış *cogito*'yu dekonstrüksiyana tâbi tutmaktan ibaret negatif görevini aşan bir imaya ortaya çıkma imkânı verir. Marleau-Ponti içgüdüsel dürtülerin bu enkarnasyonuna/cisimlenişine "öznenin arkeolojisi" denilmesini teklif etmiştir.

Freudcu düşüncenin bu boyutu daha önceki şu boyutundan daha az önemli değildir: bilinç sisteminin illüzyonlarının ve idollerinin çözülmesi, bir keşfin öteki yüzü, Freud'un "topoğrafyası" kadar temel bir şey olduğunu söylediği "ekonomisi"nin keşfidir. İşte bu "ekonomiye" göredir ki, arzuların *zamansal* boyutları ayırt edilir, ya da daha net bir söyleyişle, kolayca görülebilir hele gelen şey azuların reel olanın düzenlenmiş zamanıyla ilişkisinin yokluğudur. Bilinçdışı arzuların "zamandışı" ya da "zamansız" karakteri, bildiğimiz gibi, bilinçdışı sistemi bilinç sisteminden ayıran özelliklerden biridir. İçgüdü hayatımızın primitif yanını yöneten bilinçdışının bu karakteridir. Özellikle de, analizin nevrozların merkezinde ve her fantezi düzeyinde rüyalardan illüzyonlara ve idollere kadar izlediği etkili regresyonu/geriye doğru gidişi sağlayan şey budur. Etik planda suçta ve dini planda cezalandırılma korkusunda ve çocuğun tesselli bulma arzusunda arada bir görünüveren arzunun bu arkaik karateridir.

Bu arzunun önceliği, arzunun arkaizmi tezi *cogito*'nun yeniden formüle edilmesinin temelidir: Aristoteles gibi, Spinoza ve Leibniz gibi, Hegel gibi Freud da arzuyu varoluş akt'ının merkezine yerleştirir. Özne kendisini bilinçli ve iradi şekilde konuşlandırmadan önce, varlığa/oluşa içgüdü düzeyine zaten yerleştirilmiş durumdadır. İçgüdünün bilinç ve iradeye bu önceliği ontik planın refleksif plana önceliğini, yani *Varım*'ın *Düşünüyorum*'a önceliğini gösterir. Buradan *cogito*'nun daha az idealist, daha ontolojik bir yorumu doğar; *cogito*'nun saf akt'ı, kendisini mutlak şekilde/kesin olarak postüle ettiği ölçüde yıkılmaya değmeyecek kadar soyut ve içi boş bir doğrudur/hakikattir yalnızca. *Cogito*'nun bu konuşlandırılışı göstergeler dünyasının tümüyle ve bu göstergelerin yorumuyla ilişkilendirilmeyi bekler durumdadır.

Bu uzun dolambaçlı yol kesinlikle kuşkudur. Böylece hem *cogito*'nun apodikitesi/kesinliği hem de giderilemez belirsiz karakteri birarada ele alınmalıdır. *Cogito* hem *bu* varım'ın tartışma götürmez kesinliği hem de Varım'ın *neliğine* ilişkin açık/cevabı verilmemiş bir sorudur.

Bu yüzden Freud'un düşüncesinin felsefi fonksiyonunun soyut *cogito*'nun apodiktikitesi/kesinliği ile somut öznenin hakikatinin yeniden ele geçirilmesi arasında bir gedik açmak olduğunu söyleyeceğim. Sahte *cogito*'nun eleştirisi, ego ile kendim arasındaki ekranı oluşturan ego idaellerinin dekonstrüksiyonu bu gedikten içeri süzülür. Bu dekonstrüksiyon objeyle ilişkiden refleksif ilişkiye transfer edilen bir matem tutma faaliyeti türüdür. Bu feragat etme/vazgeçme disiplininin bir parçası olarak, Freud'un "metapsikoloji" diye adlandırdığı bütün metodolojik aygıt bu dekonstrüksiyonla alakalıdır: psişik "lokasyon" realizmi, enerji ve ekonomi kavramlarının naturalizmi, ilk içgüdü objelerine vb dayanan kültürel boyutlardan genetik ve evrimci türetme. *Cogito*'nun kendisinin ve ona ait anlamanın bu apaçık kaybını/ortadan kalkışını gerektiren şey, sahte/yanlış *cogito*'ya tatbik edilen matem tutma faaliyeti stratejisidir. Bu Spinoza'nın *Etik*'inin ilk kitaplarında özgür iradenin hakiki özgürlüğe (Kitap IV) ve kölenin kendi durumunu rasyonel kavrayışından doğan mutlak saadete (Kitap V) ulaşmadan önceki yanlış/sahte deliline uyguladığı determinist açıklamayı andırır. Sonuç itibarı ile, tıpkı Spinoza'daki gibi, bilincin illüzyonlarının kaybı/ortadan kalkması hakiki öznenin yeniden temellükünün şartıdır.

Bana göre refleksif felsefenin görevini oluşturan şey, yukarda izini sürdüğümüz yasını tutuma faaliyeti vasıtasıyla ve bu faaliyet içindeki bu temellüktür. Kendi açımdan bu görevi şu ifade de buluyorum: eğer psikanalize *öznenin arkeolojisi* denilebilirse, Freud'u izleyen refleksif felsefenin görevi bu arkeolojinin bir teleolojiyle diyalektik ilişkisini kurmaktır. *Arke* ile *telos*, yalnızca bu kaynak/orijin ile sonuç, içgüdü temeli ile kültürel amaç arasındaki karşıtlık ilişkisi *cogito*'nun felsefesini soyutlamadan, idealizmden, solipsizmden, kısacası öznenin konuşlandırılmasına sirayet eden her patolojik sübjektivizm formundan kurtarabilir.

Freudcu bir arkeolojinin eleştirel incelemesine tâbi tutulabilecek bir sübjektivite teleolojisini nasıl tasarlayabiliriz? Hegel'in *Geist'ın Fenomenolojisi*'nden sonra bu *geist*'ın formlarının ileriye yönelik bir inşası, ancak Hegel'dekinden çok daha büyük ölçüde, bizatihi arzu formlarının *geriye yönelik* analiz alanında tomurcuklanan bir inşası olabilir.

Burada şu iki nedenle Husserlci bir modelden çok Hegelci bir modele imada bulunuyorum. Birincisi, Hegel ilk içgüdü itkisini *koruyan* naturalist sübjektif varoluş düzeyi aşacak bir *içererek reddetmeyi/eliminasyonu* [*dépassement;sublation*] kavramak için diyalektik bir enstrüman kullanır. Bu anlamda Hegelci *Aufbeung*'un, elimine edilen/reddedilen şeyi koruduğu ölçüde Freudcu "yüceltmenin" ve "özdeşleşmenin" felsefi hakikati olduğunu söyleyebilirim. Ayrıca, Hegel'in kendisi de *Fenomenoloji*'nin figürlerinin diyalektiğini bir arzu diyalektiği olarak anlıyordu: Tatmin problemi [*Befriedigung*] bilinçten kendinin-bilincine geçişin etkili motivasyonudur; arzunun sınırsız doğası, arzunun aynı zamanda mücadele araçlarıyla eşitlenen başkasının arzusu da olabilen başka arzulara bölünmesi — Hegelci *Fenomenolojinin* bütün bu ünlü değişmeleri arzunun hayatında temellenen bir teleolojik diyalektiği sınırlamak şöyle dursun aydınlatan bir örnek oluşturur. Hegelci *Fenomenoloji* bugün tekrarlanamaz elbette; Hegel'den bu yana yeni ben ve *geist* figürleri sahneye çıkmış, ayaklarımızın altında yeni uçurumlar açılmıştır. Fakat problem hep aynı kalmıştır: *geist* figürlerinin muhtemel tanzimi ve kültür alanlarının birbirleriyle aslında tözel arzunun yüceltilmesi olabilecek muhtemel ilişkilendirilmesi, psikanalizin insani fanteziler dünyasının arkaizmleri ve regresyonları/geriye götürüşleri yoluyla gözler önüne serdiği bu enerjinin akla uygun tatbiki nasıl mümkün olabilir?

Freud sonrası felsefi antropolojinin görevi bu problemi daha net terimlerde konuşlandırmak ve onu hem Freudcu arzu *ekonomisini* hem de Hegelci *geist* teleolojisini tatmin edecek bir sentezle çözmektir.

II. "Yapısalcılığın" Meydan Okuması

Günümüzde farklı yapısalcılıklara egemen *semiyolojik modelin* bir başka ayrıntılı analizini yapmaksızın[6] özne felsefesine psikanaliz ve lingüistik temelinde yapılan saldırıların nasıl ortak bir noktada birleştiklerini göstermek istiyorum.

Bu saldırı öncelikle Husserlci ve post-Husserlci fenomenolojiye karşı yürütüldü. Nedeni anlaşılabilir: fenomenoloji özne felsefesini semiyolojik modelin portresini çizdiği epistemolojik alanda yeralan bir anlam teorisiyle birleştirir. Daha net bir ifadeyle dile getirmek gerekirse, fenomenoloji şu üç tezi birleştirir: (1) Anlam fenomenolojik tasvirin/izahın en kuşatıcı kategorisidir; (2) özne anlamın taşıyıcısıdır; (3)indirgeme bir anlam varlığının doğuşuna imkân veren felsefi akttır. Bu üç tez birbirinden koparılamaz ve iki anlamda sıralanabilir. Onları listeleme tarzımız *Mantık İncelemeleri*'nden *İdealar I*'e keşiflerinin sırasını verir: bu sıralamada mantıksal anlamın lingüistik anlamın çekim merkezine yerleştiği ve ikincisinin bilincin intensiyonalitesinin daha kuşatıcı çerçevesi içinde konuşlandığı görülebilir. Araştırmanın mantık planından perspektif planına bu teşmilinden dolayı lingüistik ifadenin, çok daha büyük ölçüde mantıksal ifadenin yargıdan daha derinlere kök salan bir gösterme aktivitesinin refleksif formunu ve genelde *Erlebnis*'in karakteristiğini oluşturduğu anlaşılıyor. İşte bu bakımdandır ki anlam fenomenolojinin en kuşatıcı kategorisidir. Ve *ego* mefhumu/nosyonu anlama yönelimde [*visée*] yaşayan şey olması ve bu üç anlam hattının üzdeş kutbu olarak inşa edilmesiyle orantılı ölçüde kapsamlı hale gelir/kuşatıcılık kazanır.

Fakat keşif sıralamasındaki üçüncü tez, kuruluş düzeninde birinci sıradadır. Eğer anlam fenomenolojinin yaratıcısı için bütün bir fenomenolojik izahlar alanını kaplıyorsa bu, bu alanın bütünlüğü dahilinde — varlık hakkındaki her soruyu varlığın *anlamı* hakkındaki soruya dönüştüren — tranzandantal indirgemede temellendirilmiş olmasından dolayıdır. İndirgemenin bu fonksiyonu Hus-

---

[6] Bakınız yukarda "Yapı, Söz, Olay."

serl'in *ego cogito*'nun idealist yorumlarından ve öncelikle de *Idealar I*'den hareketle *Kartezyen Meditasyonlar*'ı yorumundan bağımsızdır. Dünya ile ilişkimiz indirgeme sonucu apaçık hale gelir; idirgeme dahilinde, indirgeme vasıtasıyla her varlık bir fenomen, görünüş ve dolayısıyla açıklanacak bir anlam olarak tanımlanabilecek hale gelir.

Böylece anlam sıralarını izleyerek, indirgemeden yola çıkarak *ego cogito cogitatum* olarak özneye ve teorinin öznesinden yola çıkarak özne ile dünya arasında evrensel ilişkilendirici olarak anlama inebiliriz. Her varlık öznenin aşkınlıklara açılması dolayısıyla yaşanan anlam olarak görüldüğünde [*visée*] anlam her şeydir.

Bu yolla fenomenoloji bir genelleştirilmiş dil teorisi olarak görülebilir. Dil diğerleri arasında bir aktivite, bir fonksiyon, bir operasyon olmaktan çıkar; gösteren çevreyle, bir ağ gibi algı, eylem ve hayat alanımıza atılan göstergeler kompleksiyle özdeşleşir. Bu yüzden Marleau-Ponty Husserl'in "(dili) merkezî bir konuma taşıdığını" söyleyebilmişti.[7] Fenomenoloji, tecessüm etmiş/mücessem, algılayan, eyleyen, konuşan öznenin intensiyonel ve gösterme aktivitesini ilk kez tematize ederek onu anlam uzayına ve dolayısıyla dil uzayına açtığını bile iddia edebilir.

Ancak fenomenoloji, dil sorununu modern lingüistikle ve lingüistik model üzerine inşa edilen semiyolojik disiplinlerle diyalogu dışarda bırakacak şekilde radikalize etmiştir. Marleau-Ponty'nin dil felsefesinin kısmi başarısızlığı bu açıdan öğreticidir.

---

[7] 1951'de Birinci Uluslararası Fenomenoloji Konferansı'na sunduğu bildiride Marleau-Ponty şunları yazmıştı: "Felsefe geleneğinde dil problemi "ilk felsefeye" ait değildir ve işte Husserl'in dile algı ya da bilgi probleminden çok daha özgürce yaklaşmasının nedeni budur. O dili merkezi bir konuma taşır ve dil hakkında söylediği şey hem özgün hem de gizemlidir. Sonuçta, bu problem bize fenomenolojiyi sorgulamak ve Husserl'in söylediği şeyi basitçe tekrarlamak yerine çabalarını yeniden yorumlamak için gerekli en iyi temeli verir. Bu bize tezleri yerine düşüncesinin bizatihi seyrini izleme imkânı sağlar (*Signes*, s. 105; *Signs*, trans. Richard C. McCleary [Evantson, Ill.: Northwestern University Press, 1964], s. 84. Fransız fenomenologlarının en büyüğüyle ilişkimiz onun Husserl hakkında söylediği şey haline geldiği için şu ifadeyi tekrarlamak istiyorum: tekrar değil, refleksiyonunun bizatihi seyrine hayat vermek.

Marleau-Ponty'nin geç Husserl'i izleyerek önceden görerek başlattığı "konuşan özneye dönüşün," objektif göstergeler bilimini geçmişe iterek gereğinden fazla hızla konuşmaya geçtiği düşünülür. Neden? Çünkü başlangıçtan itibaren fenomenolojik tutum ile objektif tutum birbirlerinin karşıt kutuplarına yerleştirilmiştir:

> Dili bir *fait accompli* — geçmişteki anlamlandırma aktlarının tortusu ve daha önce kazanılmış anlamların kaydı — olarak kabul eden bilimadamları kaçınılmaz şekilde konuşmanın özel açıklığını ve ifadenin doğurganlığını/verimliliğini gözden kaçırırlar. Fenomenolojik bakış açısından (yani, dilini yaşayan bir komüniteyle iletişim aracı olarak kullanan konuşan özne için) dil birliğini tekrar kurar. O artık bağımsız lingüistik olguların kaotik geçmişinin ürünü değil, unsurlarının tümü geleceğin şimdisine dönen ve bu yüzden şimdinin mantığının yönetttiği her tekil ifade girişiminde işbirliği yapan bir sistemdir (*Signes*, s. 107).[8]

Gördüğümüz gibi, bilimadamıyla diyalog çok cılız başlamıştır, hatta hiç başlamamıştır. Sistemi oluşturan bilimin nesnesi olarak kabul edilen dil değildir; Saussure'e ve ilk belirlemelerine tezat lingüistiğin "geçmişteki dili" (*a.g.e*, s. 107)[9] gördüğü söylenir. Tam tersine, sistemin kurulma zamanı şimdinin konuşma anıdır. Senkroniyi konuşan özne tarafına, diyakroniyi objektif bilim tarafına yerleştiren fenomenoloji, konuşmanın senkronisinin dilin diyakronisini içine aldığını göstermek için, objektif görüş açısını sübjektif görüş açısıyla birleştirmeyi dener.

Bu şekilde formüle edildiğinde problemin çözümü sonraki kuşak için, olabileceğinden daha kolay görünüyor. Problem geçmişin dilinin bugünün dilinde nasıl yaşadığını göstermekten ibarettir: dilin geçmişinin konuşmanın şimdisine bu girişini göstermek konuşmanın fenomenolojisinin görevidir. Konuştuğumda, gösterme niyetim yalnızca kelimeler tarafından doldurulması gereken içimdeki boşluktur; dolayısıyla bu niyet şu gerçekleştiğinde içerik kazanır:

---

[8] *Signs*, s. 85.

[9] *A.g.y.*

> Mevcut gösterici/anlamlandırıcı araçların ya da mevcut konuşma/söz anlamlandırmalarının (morfolojik, sentaktik ve leksikal araçların, edebi *türlerin*, tahkiye/anlatı tiplerinin, olayları sunma tarzlarının vb.) belirli bir düzene sokulması; işiten kişide yeni ve farklı bir anlamlandırma önsezisi doğuran ve aksi durumda (konuşan kişide veya yazarda) bu özgün anlamlandırmayı önceden mevcut bir anlamlandırmaya demirleyen bir düzenleme (s. 113).[10]

Konuşma/söz başka insanların önceki/eski sözlerinden; konuşmak istediğimde içimdeki bu yönelim boşluğunu sözel kanla doldurabilmemi sağlayacak elde hazır *kredi* haline gelebilecek şekilde stoklanmış, "tortulaşmış" sözlerden kaynaklanan belirli bir lingüistik bilginin bu yolla yeniden canlanışıdır.

Geöstergeler [*Signes; Signs*]'in analizi, *Algının Fenomenolojisi* [*Phénoménologie de la perception; The Phenomenology of Perception*]'nin — bu metinde Marleau-Ponty dili know-how'ı [nasıl icra edilmesi gerektiğinin bilgisini, çev.], kazanılmış gücü uygulamaya koyan bir "jeste [*geste; gesture*]" benzetir — büyük bölümlerinin çizgisindedir. Dil lingüistlerin ciddiye aldığı ölçüde yeterince ciddiye alınmış mıdır? Bir özerk sistem olarak dil nosyonunun dikkate alınmaması konuşmanın bu fenomenolojisini sıkıntıya sokar. "Tortulaşmaya" yönelmesi fenomenolojiyi eski psikolojik *habitus* nosyonuna, yani kazanılmış güçler nosyonuna geri götürür ve böylece yapı olgusu gözden kaçırılır.

Aslında Marleau-Ponty için önemli olan şey lingüistle diyalog değil, felsefi sonuçtur: eğer kendimi tortulaşmış ve elde hazır anlamlandırmaları yeniden aktif hale getirerek ifade ediyorsam, bu durumda konuşma asla kendisine şeffaf olamaz ve bilinç asla oluşturucu olamaz; bilinç daima kazanılmış güçleriyle ve elde hazır sözel araçlarıyla birlikte bedenimin "öğretici/bilgilendirici spontenliğine" [*spontanéité enseignate;instructive spotaneity*] (s. 121)[11] bağlıdır. Burada bahis konusu olan şey bir hakikat/doğruluk felsefesidir:

---

[10] *A.g.e.*, s. 90.

[11] *A.g.e.*, s. 97.

saf, mutlak, total anlamıyla verili herhangi bir nihai önermenin yokluğunda yeni anlamlarda elde hazır anlamları yeniden keşif süreci olarak hakikat felsefesi.

> Hakikat kendisi de her mevcut şeyin bizdeki mevcudiyeti olan tortulaşma sürecinin diğer adıdır.Bu demektir ki, nihai felsefi özne için bile ve özelikle onun için bütün zamanlarla süper-objektif ilişkimizi içine alacak hiçbir objektivite olamaz, canlı şimdinin ışığından çok daha fazla parıldayan hiçbir ışık olamaz (s. 120).[12]

Sözün ve konuşan özenin bu fenomenolojisi, yapısalcılığın kaçındığı ve cevabını veremediği şu soruları yedekte tutar elbette: konuşan özne olmaksızın postüle edilen otonom bir göstergeler sistemi nasıl işler hale gelir/operasyona geçer, yeni durumlara doğru evrilir ve kendisini kullanıma ve tarihe elverişli hale getirir? Sistem konuşma aktı dışında biryerde varolabilir mi? Konuşma/söz aktı canlı bir operasyonun enine-kesiti/özgül örneği dışında nedir? Dil potansiyel, fakat asla bütünüyle aktüel olmayan, gizli değişmelerle yüklü, sübjektif ve intersübjektif tarihe elverişli bir sistemden daha fazla birşey midir?

Bunlar hiç şüphesiz meşru sorulardır. Fakat bu sorular premature/vaktinden önce yöneltilmiş sorulardır. Bugün bu soruları lingüistikle ve genelde göstergeler bilimiyle katedeceğimiz uzun ve dolambaçlı bir yolun sonunda yeniden keşfebiliriz yalnızca. Artık bu uzun ve dolambaçlı yol, en azından geçici olarak, adını hakeden bir göstergeler bilimi inşa niyetiyle özne sorununu paranteze alarak içerebilir.

Bu uzun ve dolambaçlı yolu tasarlamadan önce yapısal lingüistik özne felsefesine bir meydan okuma girişiminde bulunur: bu meydan okuma anlamlandırma nosyonunun öznenin intensiyonel amaçları alanından farklı bir alana yerleştirilmesinden ibarettir. Bu yer değiştirme psikanalizin anlam etkilerini dolaysız bilince yükleemesinin yolaçtığı bir yer değiştirmeyle mukayese edilebilir pekâlâ. Fakat bu Freudcu topoğrafyanın önkabuller sisteminden farklı bir

---

[12] *A.g.e.*, s. 96.

önkabüller sisteminden doğar. Bu postülaları daha önce sunmuştuk,[13] burada yalnızca bu postülalar serisini hatırlamakla yetineceğiz.Birinci postüla: dil ile konuşma/söz arasındaki dikatomi (dilde kurumlaşmış konvansiyonu kurumsal karakteriyle ve sosyal sınırlama içeriğiyle elde tutarız; konuşmada onu yeni bireysel karakteriyle ve sınırsız kombinasyonlarıyla birlikte uygulamaya koyarız). İkinci postüla: diyakronik görüş açısının senkronik görüş açısına tâbi kılınması (sistem durumlarının kavraranışı yalnızca bir sistem durumundan diğerine geçiş olarak görülen değişmelerin kavranışını önceler). Üçüncü postüla: dilin tözel boyutlarının — fonemik töz ve semantik töz — formel boyutlara indirgenmesi. Bu yolla sabit içerikleriyle önplana çıkarılan dil yalnızca farklılıklarıyla tanımlanan göstergeler sistemine dönüşür; böyle bir sistemde artık herhangi bir anlamlandırma yoktur — bununla kendi içinde düşünülen bir ideaya uygun içeriği kastediyorsak — yalnızca değerler, yani rölatif, negatif ve karşıt boyutlar vardır. Bu durumda herhangi bir yapısal hipotezde bahis konusu olan şey açıktır — ve bu dördüncü postülanın dile getirdiği şeydir: "dili bir sözdeki, bir yapıdaki iç bağımlılıklardan kurulu bir özerk entite olarak tanımlamak bilimsel bakımdan meşrudur" (Hjelmslev, *Essais linguistique*, s. 21).[14]

Başka bir söyleyişle, artık göstergeler sisteminin dışı yoktur, yalnızca içi vardır: kapalı göstergeler sistemi denilebilecek dördüncü postüla diğer potülaların tümünü özetler ve onları yönetir. O fenomenolojiye büyük bir meydan okumadır. Fenomenoloji için dil bir nesne değil, kendileri içinde ve kendileri vasıtasıyla (her ne olursa olsun) gerçekliğe yönelmemizi sağlayan ilişki kurucudur; dil birşey hakkıda bir şey söylemekten ibarettir; bununla dil söylediği şeye yönelirken kendisini aşarak ve kendisini intensiyonel bir refarans akışına yerleştirerek kendisini yitirir. Yapısal lingüist için dil kendi kendisine-yeterlidir; bütün farkılıkları kendisinde içkindir/mündemiçtir ve konuşan özneyi önceleyen bir sistemdir. Bu yolla yapısalcılığın postüle ettiği özne *farklı bir* bilinçdışına, içgüdüsel bilinçdışından *farklı* bir "lokasyona" ihtiyaç duyar; fakat bu bi-

[13] Bakınız yukarda "Yapı. Söz, Olay."

[14] L. Hjelmslev, *Essais linguistiques* (Copenhagen, 1959), s. 21.

linçdışı yine de benzer bir bilinç dışı, bu lokasyon homojen bir lokasyondur. Bu başka bilinçdışı istikametinde yer değiştirmenin, anlamın bu bu başka "lokasyonunun" refleksiyon yapan bilince Freudcu bilinçdışı itikametinde yer değiştirmeyle aynı terk ve feragati yüklemesinin nedeni budur; bu aynı zamanda heriki durumda da bir ve aynı *semiyolojik* meydan okumadan sözedilebilmesinin de nedenidir.

Ne türde bir özne felsefesi bu meydan okumayı yapısalcılığın ona yüklediği formda ele almaya muktedir olabilir? Fenomenolojinin üç tezine bir kere daha gözatalım: anlam teorisi, özne teorisi, indirgeme teorisi — bunlar arasındaki dayanışma ilişkisini göstermiştik. Özne teorisi elinizdeki denemenin en büyük meşgalesidir kesinlikle; fakat söylediğimiz gibi anlamı, izah edici düzeyde ilişkilendirildiği anlamlandırma teorisinden ve onu tranzandantal düzeyde keşfeden indirgeme teorisinden doğar. Fenomenolojik felsefenin öznesine anlamlandırma teorisinden ve indirgeme teorisinden yola çıkarak ulaşabilmemizin nedeni budur.

Semiyolojik meydan okuma fenomenolojik anlam kavramını nasıl etkilemiştir? Yenilenmiş bir anlam fenomenolojisi lingüistiğin teorik statüsünü kabul etmeyen ve lingüistik için aksiyomlar oarak hizmet gören söz/konuşma izahlarını tekrarlamakla yetinmez. Dilin canlı tecrübe dünyasına *açıklığı* denilen şeyi yapısalcı lingüistikteki *kapalı* göstergeler evreni durumuyla yanyana getirmekle de yetinmez; bir dil lüngüistiği içinde ve bir dil lingüistiği vasıtasıyladır ki, konuşmanın/sözün fenomenolojisi günümüzde mümkündür. İşte yalnızca semiyolojinin önkabulleriyle birebir mücadele yoluyladır ki fenomenoloji göstergenin aşkınla ya da referansıyla ilişkisini yeniden ele geçirebilecektir.

Artık dil, düzeyler hiyererarşısına göre ele alındığında, ister fonemik üniteler, leksik üniteler ister sentaktik üniteler olsun unsurlar envanterinde şekillenen birliği dışında bir birlik içerir. Anlamın fenomenolojisinin temele yerleştirdiği yeni lingüistik ünite dil değil, konuşma/söz ya da söylemdir; bu ünite *cümle* ya da *ifade*'dir. Bu üniteye semantik semiyolojik değil semantik ünite denilmelidir; çünkü o özel olarak *gösteren* şeydir. Bu yüzden, anlamlandırma problemi, yerine göstergeler arasındaki farklılık ikame edilerek eli-

mine edilemez; bu iki problem farklı düzeylerde problemlerdir. Göstergenin felsefesiyle temsilin felsefesi arasında tercihte bulunulamaz; ilki göstergeyi söylemin icrasına elverişli potansiyel sistemler düzeyinde ifade eder; ikincisi söylemin gerçekleşmesiyle eşzamanlıdır. Semantik problem semiyolojik problemden tam da farklılığın oluşturduğu gösterge referans vasıtasıyla evrene transfer edildiği için farklıdır; referansın farklılıkla bağlantılı şekilde oluşturduğu bu muadili ortaçağ geleneğine, Kartezyen, Kantçı ve Hegelci geleneğe uygun şekilde temsil diye adlandırmak meşrudur. Benveniste gibi bir lingüist, "birşeyi söylemeyi," "göstermeyi" ve "temsil etmeyi"[15] birbiriyle mukayese ederken geleneğin aşırı ölçüde incelikli ve keskin anlamını açıkça ortaya koyar. Göstergenin göstergeye karşıtlığı *semiyolojik* fonksiyondur; reel olanın göstergeyle temsili *semantik* fonksiyondur; ilki ikincisine bağlıdır. İlk fonksiyon ikincisine hizmet eder ya da eğer tercih edilecekse, dil gösterme amacıyla ya da temsil fonksiyonuyla eklemlenir.

İşte semiyolojik olan ile semantik olan arasındaki temel ayırım temelindedir ki, cümlenin lingüistiğinin (söylemin gerçekleşmesi olarak kabul edilir), anlam ve referans mantığının (Frege ile Husserl tarzında) ve konuşmanın/sözün fenomenolojisinin (Marleau-Ponty tarzında) birbirleriyle buluşmalarını sağlamak mümkündür; fakat artık kimse, bu sonuncusu [Marleau-Ponty tarzı, ç.] gibi doğrudan doğruya konuşmanın fenomenolojisine sıçrayamaz. Semantik semiyolojiden açıkça ayrılmalı ve buna göre ilkin taksonomik sistemlerin yapısal analizinin dolamçlı patikası katedilmeli ve sonra da ifade düzeyi fonolojik, leksik ve sentaktik düzeylerine inşa edilmelidir. Sonra ifadeler teorisi anlam düzeyinin adım adım ideal ya da reel olmayan birşey olarak inşa edilmesini, daha sonra da — doğruluk, yani reel olanın kavranışı, ya da Husserl'in söylediği gibi, tamamla-

[15] Bakınız E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique générale* (Paris, 1966); İngilizceye tercüme Mary E. Meek, *Problems in General Linguistics*, Miami Linguistics Series, no. 8 (Coral Gables: University of Miami Press, 1971). "Lingüist için olduğu kadar naif konuşucu için de dilin fonksiyonu 'birşey söylemek"tir; Dilin o şey hakkında dile getirdiği bu 'birşey' nedir ve dilin kendisine göre nasıl tanımlanır? Anlam problemi buradan doğar" (s. 7; s. 7). Oysa bu fonksiyon "reeel olanı 'gösterge'yle *temsil* ve 'gösterge'yi reel olanı temsil eden birşey olarak anlama fakültesinden" (s. 23; s. 26) başka bir şey değildir.

ma/gerçekleşme/ulaşma ihtiyacı ile birlikte — referans düzeyinin inşa edilmesini gerektirir. Ancak bu takdirde ve yalnızca bu takdirde intensiyonalite, dışarıya yönelmişlik ve Marleau-Ponty'inin yüklediği anlamda ifade nosyonlarını psikolojik olmayan anlamlarıyla yeniden keşfetmek mümkündür. Dilden geçiş konuşmanın analizine yalnızca "jestin" doğrudan genişlemesinde/uzantısında aranırsa korunabilen özel lingüistik karakterini iade eder. Tam tersine insani jestin en azından nüve halinde gösteren olarak görünür hale getirdiği şey semiyolojik düzenin semantik gerçekleşmesi olarak insani konuşmadır. Bu semiyolojik ve mantıksal ilişkilendiricilere uğramayan bir ifade ve anlamlandırma felsefesi uygun semantik düzeyi görememekle karşı karşıya kalır.

Buna mukabil semiyolojik sistemlerin, gerçekleştikleri semantik fonksiyon dışında bütün anlaşılabilirliklerini yitirdiklerini kabul etmek meşrudur; hatta gösteren ile gösterge arasındaki ayırımın referansiyel fonksiyonunun dışında bir anlamı alıkoyup koymayacağı bile merak edilebilir. Kaldı ki bu ayırım, Hjelmslev'in onu referansiyel fonksiyonu ifade düzeyi ile içerik düzeyi düalitesi sergilemeyen lingüistik dışı göstergelerden ayırmanın kriteri haline getirmesi ölçüsünde lingüistik göstergenin koşulu olarak sahneye çıkar. Bu durumda aşma hareketiyle göstergenin iç birliğini teminat altına alan — cümlenin derece derece unsurlarının herbirine ve öncelikle kalimelere bahşettiği[16] — anlamlandırma amacı/hedefi değil midir? Eğer anlamlandırmanın hedefi onlardan varolan ya da varolmayan bir mümkün referansa yöneltilmiş ok gibi geçmiyorsa gösteren ile gösterilen birleşik kalmaz mı?

Bu yüzden, tek başına dikkate alındığında semiyolojik düzen yalnızca, onsuz dilin varolamayacağı bir *eklemlenme* koşulları serisidir. Fakat bu şekilde *eklemlenmiş olan* gösterme gücüyle dil değildir henüz. O yalnızca genelde dil denilebilecek bir sistemler sistemidir ve varlığı — yalnızca potansiyeldir — söylem gibi bir şeyi müm-

[16] Cümleyle bağlantılı bir leksik gösterge olarak söz/kelime nosyonu hakkında bakınız yukarda "Yapı, Söz, Olay." Bu denemede sözün/kelimenin semiyolojik olanla semantik olanın, form ile anlamın her söylem düzeyinde eklemlenme noktası olduğunu söylemiştik.

kün kılar; ancak söylem yalnızca söylemin gerçekleşmesi dahilindeki herbir örnekte varlık kazanır. Potansiyel olan ile aktüel olan, fiilî eklemlenme ile operasyon, yapı ile fonksiyon, ya da başka bir yerde söylediğimiz üzere sistem ile olay burada birbirine düğümlenir.[17]

Bu makalenin ilk niyetini izleyerek desteğini engelinden alan ve rakibini kuşatan bir özne teorisine tasvir edici bir rotayla kılavuzluk etmeye muktedir anlamlandırma teorisi böyle bir teoridir.

İşte bu arganizasyon ve gerçekleşme düzeyindedir ki dilin bir referansı ve bir öznesi vardır: "konuşan kim" sorusunun dil düzeyinde hiçbir anlamı olmaması dolayısıyla sistem anonim olduğu için ya da öznesi — hatta "tek" öznesi — olmadığı için dilin öznesi sorunu cümleyle birlikte ortaya çıkar. Bu özne ben ya da varolduğunu düşünen kişi olmayabilir; bir biçimde "konuşan kim?" sorusu bu düzeyde anlamlıdır, cevapsız bir soru olarak kalması kaçınılmaz olsa bile.

Yine burada da Husserlci ya da post-Husserlci fenomenolojinin klasik analizlerini tekrarlamak beyhudedir. Bu analizler yukarda önerilen tarzda lingüistik alanla bütünleştirilmelidirler: semiyolojik olandan semantik olana geçiş nasıl gösterilmişse konuşan öznenin kendi söylemine nasıl ulaştığı da aynı şekilde gösterilmelidir.

Bugün konuşan öznenin fenomenolojisi sağlam dayanağını şahıs zamiri ve ona bağlı fiil formları, özel isim , fiil ve fiil zamanları, olumlama ve olumsuzlama ve genelde söylemin her vukubuluşunda içkin/mündemiç ifade formlarıyla ilgili lingüistik araştırmalarda bulur. "Söylemin vukubuluşu" ifadesinin bizatihi kendisi belirsiz bir konuşma akt'ı fenomenolojisini kesin bir dil sistemleri lingüistiğiyle birleştirmenin yeterli olmadığını açıkça gösterir; bu daha ziyade dili söylemin işleyişi içindeki konuşmaya *bağlama* sorunudur.

Burada kendimi tek bir örnekle, Benveniste'in ikna edici bir incelemesinin (*Problèmes de linguistique générale*, ss. 226-236, 251-266)[18] nesnesi olan şahıs zamirleri ve şahısların fiille ilişkileri örneğiyle sı-

---

[17] Bakınız yukarda "Yapı, Söz, Olay."

[18] Benveniste, *Problems in General Linguistics*, ss. 195-204, 217-30.

nırlandıracağım. Şahıs zamirleri (ben-sen-o) başka herşeyden önce kesinlikle dil olgularıdır; kişinin fiille ilişkilerinin yapısal incelemesi zamirin söylemin her vukubuluşunda yeralmasının her yorumunu önceler. Bu yüzden *ben* ve *sen* birarada kişinin kişi-olmayanın karşıt kutbunda yeralması gibi *o*'nun karşıt kutbunda yeralırlar ve kendi başlarına da "konuşan o"nun ve "konuşulan o"nun karşıt kutbunda yeralırlar. Fakat bu yapısal inceleme, bu ilişkilerin kavranmasını tüketemez; bu faaliyete önsöz olabilir yalnızca. *Ben*'in anlamı ancak konuşan kişi kendisini göstermek için anlamını temellük ettiği anda oluşur; *ben*'in anlam kazanması her bir örnekte biriciktir; kendisini taşıyan söylemin vukubuluşuna atıfta bulunur ve yalnızca ona atıfta bulunur. " *'Ben ben*'i içeren mevcut söylem anını dile getiriyor olan kişiyi' gösterir" (*a.g.e*, s.252).[19] Kendisini söyleyen *ben*'de gösteren bir özel bireye atıfta bulunmanın dışında şahıs zamiri herhangi birinin doldurabileceği boş bir göstegedir: burada şahıs zamiri bu boş göstergeyi içselleştirerek söyleme dönüştürmeme elverişli bir araç gibi orada, dilimde beklemektedir.

Dil-konuşma eklemlenmesini bu şekilde kavrıyoruz: bu eklemlenme kısmen sadece şahıs zamirlerinin yalnızca işaret zamirleri ile zaman ve zarflarının yanıbaşındaki gruplardan birini oluşturan bazı göstergelere — veya "işaret edicilere" — dayanır. Bu göstergeler bir nesneler sınıfını çağrıştırmazlar, söylemin fiilen vukubuluşuna işaret ederler; onlar adlandırmazlar, *ben*'i, *burada*'yı, *şimdi*'yi, *bu*'nu, kısacası konuşan öznenin bir izleyiciyle ve bir durumla ilişkisini gösterirler. Hayranlık uyandırıcı şey, "dilin her konuşucuya kendisini *ben* olarak göstererek [dilin] tümünü içselleştirme imkânı verecek şekilde organize edilmiş olmasıdır"(s. 262).[20]

Fiil problemi de aynı şekilde yeniden düşünülmelidir. Bir yanda belirli bir dilin karakteristik zaman ilişkileri yapısı vardır; diğer tarafta zamanın dilin vukubuluşunda, aslında dilin ifadesinin tamamını zamansallaştıran bir cümlede ifadesi vardır. Kendisini şimdiki zamanla gösteren ve bununla diğer bütün zamanları bakış açısının içine yerleştiren bu ifadedir. Şimdiye bu referans işaret zamirlerinin

---

[19] *A.g.e*, s. 218.

[20] *A.g.e.*, s. 226.

ve zarf ifadelerinin ("burada," "şimdi" vb.) gösterici (veya işaret edici, ıspatlayıcı) rolüyle mukayese edilebilir: "bu 'şimdi' .... zamana referansıyla yalnızca bir dil olgusudur: tasvir edilen olayın onu tasvir eden söylem anıyla örtüşmesi" (s. 262).[21]

Bu *ben*'in dilin yarattığı birşey olduğunu mu söylemektir? Lingüist böyle söyleme eğilimindedir ("yalnızca dil," diye yazar Benveniste, " 'ego/ben' kavramını gerçeklikte, varlığın gerçekliği durumundaki *kendi* gerçekliğinde inşa edebilir" [s. 259][22]). Fenomenolog konuşan kişinin kendisini özne olarak konuşlandırma ve kendisini dinleyici olarak ötekinin karşısına yerleştirme yetisinin dildışı bir şahıs zamiri önkabülü olduğu itirazında bulunacaktır. O herşeye rağmen semiyolojik olan ile semantik olan arasındaki ayırıma bağlı kalacaktır; bu ayırıma göre yalnızca dildedir ki göstergeler *içsel* farklılıklara indirgenir; aslında boş göstergeler olarak *ben* ve *sen* dilin yaratılarıdır; fakat seslendirilebilir *ben*'in bir anlam haline gelmesini ve semantik değer kazanmasını sağlayan bu boş göstergenin *hic et nunc* kullanımını, bu boş göstergenin kendisini ifade etmede konuşlandıran özne tarafından içselleştirilmesini varsayar. Postüla *ben* ile ifade *ben* eşzamanlıdır elbette, fakat ifade *ben*, işaret zamiri *bu* işaret edici göstergenin işaret ettiği dünya manzarasını ne kadar yaratabiliyorsa postüla *ben*'i de o kadar yaratır. Özne kendisini dünya kendisini nasıl gösteriyorsa öyle postüle eder. Zamirler ve işaret sıfatları bu konuşlandırmanın/postüle etmenin ve göstermenin hizmetindedir; onlar bu postüla etmenin ve bu göstermenin kesin/mutlak karakterini, dil içinde ve dil olmaksızın mümkün mertebe açık şekilde gösterirler: dil bir şey hakkında birşey söylediği ölçüde yöneltildiği dünyayı gösterirler; ego'nun/ben'in eylemlerinde ışıyarak yayılan şey egodaki dünyevi olmayan şeydir. Dil bir nesne olduğu zamandakinden çok daha kurucu/temel değildir; o ilişkilendirmedir; o *ilişkilendirici/medium*, "ortamdır/muhittir;" içinde ve vasıtasıyla öznenin ve dünyanın kendilerini postüe ettikleri/konuşlandırdıkları ortamdır.

---

[21] *A.g.e.*, s. 227.

[22] *A.g.e.*, s. 224.

Fenomenolojinin görevi çok daha net hale gelir: öznenin bu konuşlanışı — *cogito* geleneğinin tümünün gerekli gördüğü bir şeydir — bundan böyle dilin yanıbaşında değil, dilde gerçekleştirilmelidir; aksi takdirde simeyoloji ile fenomenoloji arasındaki antinomi hiçbir zaman aşılamayacaktır. Bu konuşlandırma söylemin vukubuluşunda, yani potansiyel dil sisteminin fiili konuşma olayı haline gelmesinde açıkça ortaya konulmalıdır.

Fenomenolojik özne nosyonunun tranzandantal indirgemeyle ilişkilendirilmesi hâlâ gerçekleştirilmiş değil. Öznenin bu ikili ilişkisi, anlamlandırma ile ilişkisi ve indirgeme ile ilişkisi karşısındaki konumumuzu açıklamıştık. Birinci ilişki yukardaki tartışmanın doğruladığı gibi deskriptif/izah düzeyinde kalır: aslında özne, reel olana atıfta bulunduğu sırada kendisine de atıfta bulunan şeydir; reel olana referans ve geriye referans [*rétro-référence; retroreference*] simetrik tarzda gerçekleşir. İkinci ilişki deskripsiyon/izah düzeyinde birincisine hiçbir şey ilave etmez; o birşeye referanstaki kendi kendine-referansın zorunlu şartlarıyla ilgilidir: bu anlamda o "empirik olana" göre "tranzandantal olan" gibidir.

Peki yapısalcılıktan sonra indirgemenin başına gelen nedir?

Bildiğimiz gibi Husserl bilincin kendisini dünyadan koparark mutlak birşey olarak inşasını sağlayan temel felsefi aktı indirgemede görmüştü; indirgemeden sonra, her varlık/oluş bilinç için bir anlamdır ve bu sıfatla bilince rölatiftir/görelidir. Böylece indirgeme Husserlci *cogito*'yu, Kartezyen *cogito*'yu, Kantçı *cogito*'yu, Fichteci *cogito*'yu genişletmek suretiyle idealist geleneğin kalbine yerleştirir. *Kartezyen Meditasyonlar* bilincin kendi kendisine yeterliliği istikametinde daha da ileri gider ve aşırılıklarıyla solipsizmi denetim altına almak ve *ego cogito*'nun ilk oluşumu dışında *cogitolar* türetmek dışında hiçbir sonuca izin vermeyen radikal süjektivizme varır.

Bu yolla idealist indirgeme anlayışıyla bilince bahşedilen imtiyaz, yapısal lingüistiğin dile konuşma karşısında, sisteme süreç karşısında, yapıya fonksiyon karşısında tanıdığı ayrıcalıkla kesinlikle uyuşmaz. Yapısalcığılığın gözünde bu mutlak bilgi fenomenolojinin mutlak yargısıdır. Bu antinomiyle birlikte özne felsefesinin krizi en yüksek bunalım düzeyine ulaşır.

Fenomenolojik indirgeme mutlak olduğu düşünülen bilinç önyargısıyla aynı zamanda gözden çıkarılmalı mıdır? Aksi durumda indirgemenin bir başka yorumu mümkün müdür? Ben bir başka patika keşfetmek ve indirgemenin onu fenomenolojide merkezi bir yer işgal ettiğini teslim ettiğimiz *anlamlandırma teorisiyle* daha sıkı bir biçimde ilişkilendirecek bir yorumunu ortaya koymak istiyorum. Böylece, indirgemeyi aynı anda ve bir adımda fenomelojik tutumu natürel tutumdan türetecek ve bilinci varlıktan/oluştan çekip çıkaracak bir doğrudan geçişle özdeşleştirmekten vezgeçerek uzun ve dolambaçlı göstergeler patikasını katedecek ve indirgemeyi gösteren ilişkilerinin, sembolik fonksiyon olarak sembolik fonksiyonun zorunlu koşulları arasında arayacağız. Bu şekilde dil felsefesi düzeyine taşınan indirgeme bilincin oluşun/varlığın soyutlanışının kalıntısı, tortusu olması sonucu fantastik bir operasyon olararak sahneye çıkmaktan kurtulur. İndirgeme daha ziyade dilin "tranzandantalı," insan için doğalar arasında bir doğa dışında birşey olma imkânı, insan için reel olanla, onu göstergelerle dizayn ederek ilişki kurma imkânı olarak ortaya çıkar. İndirgemenin dil felsefesiyle bağlantılı bu yeniden yorumu bir genel anlam teorisi, bir genelleştirilmiş dil teorisi olarak fenomenoloji anlayışıyla bütünüyle örtüşür.

Bu patikayı izleyelim: bizi buna yüreklendiren şey Lévi-Strauss'un ünlü "Marcel Mauss'un Eserine Giriş" [*Introduction à l'œvre de Marcel Mauss;* "Introduction to the Work of Marcel Mauss"] yazısında öne sürdüğü şu ufuk açıcı mülahazadır:

> Hayvan hayatının bir aşamasındaki görünüş anı ya da şartları her ne olursa olsun dil yalnızca birdenbire varlık kazanabilirdi. Şeyler yavaş yavaş anlamlı şeyler haline gelemezdi. ...; bu radikal değişmenin yavaş yavaş gelişen ve ilerleyen bilgi alanında hiçbir muadili yoktur. Başka bir söyleyişle, evrenin birden bire anlamlı hale geldiği sırada, dilin sahneye çıkışının bilginin gelişim ritmini hızlandırdığı doğru olsa bile, bundan daha fazlası bilinmiyordu. Bu yüzden, insan zihninin tarihinde bir süreksizlik/kesintililik karakteri sergileyen sembolizm ile sürekliliğin karakterize ettiği bilgi arasında temel bir karşıtlık vardır ...." (s. 42).[23]

[23] Claude Lévi-Strauss, "Introduction *à l'Oeuvre de Marcel Mauss*," Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950), s. 42. [İngilizce çevirinin dipnotu, ç.]

Sembolik fonksiyon bu yüzden bir genel göstergeler biliminin, yani semiyolojinin ayırt ederek dile getirebileceği çeşitli gösterge sınıflarıyla aynı düzeyde yeralmaz; sembolik fonksiyon bir tür sınıf ya da tür değil, bir mümkünlük/olabilirlik koşuludur. Burada bahis konusu olan şey, bizatihi insanın bir göstergeler düzenine doğuşudur.

Bu şekilde postüla edilen sembolik fonksiyonun kaynağı sorunu bana fenomenolojik indirgemenin bütünüyle yeni bir yorumuna yolaçıyor görünüyor: indirgemenin bir anlamlandırıcı/gösterici hayatın başlangıcına işaret ettiğini ve bu başlangıcın kronolojidışı, tarihdışı olduğunu söylemiştik; bu başlangıç tranzandental bir başlangıçtır; tıpkı kontratın/sözleşmenin toplum hayatının başlangıcı olması gibi. Radikallikleriyle anlaşıldıklarında bu iki başlangıç bir ve aynı başlangıçtır; Lévi-strauss'un şu mülahazasını izleyerek sembolik fonksiyonun kaynak olduğunu ve sosyal hayatın ürünü olmadığını düşünürsek elbette: "Mauss bir sosyolojik sembolizm teorisi geliştirmenin mümkün olduğuna inanır; oysa açıktır ki aranması gereken şey toplumun sembolik kaynağıdır" (*a.g.e.*, s. 23).[24]

Fakat bir itiraz sözkonusu: göstergenin ideal doğuşu, diyebilirsiniz, yalnızca ayrılmayı, farklılaşmayı gerektirir, zorunlu olarak özneyi değil. Bu yüzdendir ki, sembolizmin birdenbire doğuşuna imada bulunan aynı Lévi-Strauss özneyi dilin kaynağına yerleştiren her felsefeyi şiddetle reddeder ve daha çok "düşüncenin bilinçdışı kategorilerine" (*Antropologie structurale*, s. 82)[25] göre konuşma eğilimindedir. Bundan böyle düşüncenin bu bilinçdışı kategorileri arasına farklılığın da dahil edilmesi kaçınılmaz değil midir ve bu öznesiz farklılık lingüistik alanda ortaya çıkan farklılıkların, yani göstergeler arasındaki farklılıkların, göstergeiçi farklılıkların, gösteren ile gösterilen arasındaki farklılıkların zorunlu koşulu değil midir? Eğer bu böyle ise, Husserl'in temel hatası bu farklılık için, net olarak dile getirmek gerekirse, göstergeler arasındaki ve gösterge içindeki empirik farklılıkların tümüne imkân sağlayan bir tranzandantal özne postüle etmiş olmasıdır. Göstergenin tranzandan-

---

[24] *A.g.e.*, s. 23.

[25] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (Paris, 1959), s. 82.

tal olması kaçınılmaz ise, o zaman bu farklılık da "öznesizleştirilmelidir."

Eğer bu itiraz haklı ise, indirgemeyi sembolik fonksiyonun kaynağı ile özdeşleştirirek bir özne felsefesi lehinde hiçbir şey elde edemeyiz; çünkü farklılığın ait olduğu tranzandantal düzen hiçbir tranzandantal özneyi gerektirmez.

Fakat bu itiraz geçerli değildir. O semiyolojik düzey ile semantik düzeyin birbirine karıştırılmasından doğar. Oysa, daha önce söylediğimiz gibi, dil söylemden farklı birşeydir ve anlamlandırma göstergeden farklı birşeydir. Bunu teslim ettikten sonra kendisini semiyolojik düzenin zorunlu şartlarını açıkça ortaya koymakla sınırlayacak her refleksiyon yaşayan, somut ve dilde aktüel şey durumundaki semantik düzenin zorunlu şartları problemini kolayca gözden kaçırır.

Dilin tranzandantaline uygulanan, ancak dilden söyleme geçişi gözden kaçıran her araştırmanın dilin sübjektif koşulu durumundaki farklılığı değil, dilin negatif koşulunu keşfetmesi şaşırtıcı değildir. Bu elbette hiçbirşey değildir, indirgemenin asli boyutu, yani farklılığın tranzandantal üretimi bile değildir. Husserl de gösterici ilişkinin bu negatif yanını kabul eder; o bunu "askıya alma/erteleme" [*suspension*], "paranteze alma" [*mise entre crochets; placing in brackets*], "bağlantılarından/ilişkilerinden koparma" [*mise hors circuit; placing out of bounds*] diye adlandırır ve fenomenolojik tutumun onu farklılıktan türetmesini sağlamak için doğrudan doğruya natürel tutuma tatbik eder. Eğer o bu farklılıktan doğan varlığa bilinç adını vermişse, bu farklılık yalnızca onun natürel olmamaklığı, gösterge sıfatıyla göstergenin ihtiyaç duyduğu dünyadışı olmaklığıdır. Fakat bu bilinç hiçbir şekilde egolojik karakter sergilemez; o yalnızca bir "alan"dır, *cogitasyonlar* alanı. Net biçimde dile getirmek gerekirse, *egosuz bilinç* pekâlâ kavranabilirdir ve Sartre'ın ünlü denemesi "Ego'nun Aşkınlığı" [*Transcendance de l'ego;* "The Transcendance of the Ego] bunu mükemmelen ortaya koymuştur. Sonuç olarak, bilincin doğadan farklılık olarak doğuşu ya da Lévi-Strauss gibi konuşmak gerekirse, "evrenin birdenbire anlamlı hale gelmesiyle" sonuçlanan dilin ortaya çıkışı bilinci, yani bir *cogitasyonlar* alanını gerektiriyor olsa bile özneyi gerektirmez. Bu felsefi sonuç bizi hayrete

düşürecek hiçbir şey içermez; semiyolojik düzen tanımı gereği öznesiz bir sistemin düzenidir.

Fakat semiyolojik düzen dilin tümünü oluşturmaz. Ayrıca dilden söyleme geçilmelidir: yalnızca bu düzeyde anlamdırmadan/anlamlanmadan sözedilebilir.

Peki bu durumda göstergeden anlamlandırmaya, semiyolojik olandan semantik olana bu geçişte indirgeme ne hale gelir? Artık onun negatif varyasyon, mesafe, farklılık boyutunda kalınamaz; onun pozitif boyutuna, yani dünyaya dönmesi, dikkatini dünyaya yöneltmesi, dünyayı kavraması, dünyayı kuşatması ve anlaması için farklılıkla doğal olmayan ilişkilerinden kurtulmuş bir varlık imkânına ulaşılmalıdır. Bu hareket tümüyle pozitiftir; Gustave Guillaume'un yukarda zikredilen ifdesine göre göstergelelerin tekrar evrene yöneltimelerini sağlayan bu harekettir; bu, birşey hakkında birşey söyleyen cümle anıdır. Bundan böyle şeylerle naturel ilişkinin "askıya alınması" gösterme ilişkisinin tesisisinin yalnızca negatif boyutudur. Farklılık ilkesi referansiyel ilkenin yalnızca öteki yüzüdür.

Demek oluyor ki indirgeme sadece nagatif anlamıyla değil pozitif anlamıyla da dikkate alınmalı ve semiyolojik olanın semantik olanın yerini almasına yolaçan hadım edilmiş bir dil modelinden kaynaklanan bütün negativite iddialarına, bütün farkılık hipotezlerine maydan okunmalıdır.

Fakat eğer indirgemenin referansın zorunlu şartı olarak pozitif anlamıyla görülmesi gerekiyorsa, bu durumda kendisini söylemin vukubuluşunda dizayn edecek bir *ego* imkânı olarak sübjektif anlamıyla da görülmelidir. Konuşlanma ile sübjektivite elele gerçekleşir; dünyaya atıf/referans ile kendine-atfın/referansın — ya da yukarda söylediğimiz gibi, dünyayı gösterme ile *ego*'nun konuşlanmasının — simetrik ve karşılıklı olması ölçüsünde elele gerçekleşir. Aynı şekilde, hem konuşmanın belirlediği hem de konuşmanın içerdiği bir öznenin kendini-ileri sürmesi [*auto-assertion*] olmaksızın hiçbir reel olana ulaşma çabası ve dolayısıyla hiçbir hakikat iddiası gerçekleşemez.

Nitekim eğer farklılığın göstergeyi gösterge olarak kuran sübjektif olmayan kaynağını kavrayabildiğimi söyleyebilirim, fakat

referansın kaynağını kavrayabildiğimi söyleyemem. Bu bakımdan sembolik fonksiyonun, yani reel olanı göstergelerle dizayn etme imkânının yalnızca o ikili referans ve farklılık ilkesine göre düşünüldüğünde, dolayısıyla bir "bilinçdışı" kategoriye ve bir "egolojik" kategoriye göre düşünüldüğünde tam olduğunu söyleme eğilimindeyim. *Sembolik fonksiyon* hiç şüphesiz her değişmeyi (ve bunlar arasında göstergelerin değişmesi de vardır) bir yasa, bir kural ve dolayısıyla özneleri aşan anonim bir ilke kapsamına yerleştirme yetisidir. Fakat bunun yanısıra sembolik fonksiyon bu kuralı bir olayda, bir mübadelenin vukubuluşunda — bunun prototipi söylemin gerçekleşmesidir — aktüalize etme kapasitesidir de. Bu aktüalize etme yetisi bir özne olarak beni içine alır ve soru ile cevabın karşılıklı ilişkisine taşır. Sembolün genellikle unutulan anlamı bize şunu hatırlatır: sosyal formunda — matematiksel formunda değil — sembolizm öznelerarası bir kabul görme/tanıma kuralına imada bulunur. Lévi-Strauss'a çok şey borçlu olan, ancak bu özel noktada ondan farklılıklar sergileyen harikulade kitabında Edmond Ortigues şunları yazar: bu yasa "her bilinci ötekisi durumundaki bilinç vasıtasıyla kendisine dönmeye zorlar ....; toplum herbir özneye içsel bu süreçle varolabilir yalnızca (*le Discours et le Symbole*, s.199).[26] Tam anlamıyla indirgeme tranzandental olanı artık bir gösterge türü olmaktan çıkararak bir anlamlandırma/anlamlanma türü haline getiren bu *ötekisi vasıtasıyla kendine dönmedir.* Bu özne artık dil hakkında meditasyondan koparılamaz: göze almaktan kaçınılamaz bir meditasyondan, semiyolojik olanı seantik olandan ayıran eşikten atlayan bir meditasyondan. Bu düşünme tarzı için indirgemenin temellendirdiği özne anlamlandırıcı/gösterici hayatın başlangıç noktasından, dünyanın konuşulan varlığıyla insanın konuşan varlığının eşzamanlı doğuşundan başka bir şey değildir.

[26] Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole* (Paris, 1962), s. 199 [İngilizce çevirinin dipnotu, ç.].

III. "Varım [*je suis; I am*]"ın Hermenoytiğine Doğru

Bu incelemeyi oluşturan iki analiz serisini mukayese etme zamanı geldi. Okuru bu eleştirilerin birbiriyle uyumsuz karakterinin ve hatta daha ziyade geliştirdikleri cevapların düş kırıklığına uğratacağı şüphe götürmez. Bir yandan iki eleştiriden doğan şu iki realizm türünü birbiriyle örtüştürmek zordur: *id* realizmi ve dil yapıları realizmi. Psikanalizin topoğrafik, ekonomik ve genetik kavramlarının semiyolojik yapı ve sistem nosyonlarıyla, ilkinin içgüdüsel bilinçdışıyla ikincisinin kategorik bilinçdışıyla paylaştıkları şey nedir?

Kaldı ki, eğer bu iki eleştiri en temel önkabulleriyle birbirinden bağımsız ise, özne felsefesinin doğuşuna yolaçan yeniliklerinin farklı bir doğaya sahip olmaları da şaşırtıcı değildir. Bu yüzden geleceğe sahip özne felsefesi yalnızca pskanalitik eleştirinin ve lingüistik eleştirinin testine maruz kalacak bir felsefe değil, aynı zamanda düşüncesine hem psikanalizden alınan hem de semiyolojiden alınan dersleri dahil edecek ölçüde yeni bir alıcı yapı projeksiyonunda bulunmaya muktedir felsefedir de. Elinizdeki yazının son kısmı bu istikamete gözatmayı amaçlıyor ve bu da onun daha ziyade keşif ve deneme kabilinden bir metin olmasını açıklar.

I. Herşeyden önce, bana öyle görünüyor ki, konuşan özne üzerine refleksiyon bize psikanalizi içeren tartışmanın sonunda ulaştığımız sonuçlara dönme ve bu sonuçları yeni bir bakış açısına yerleştirme imkânı veriyor. Topoğrafya, demiştik o zaman, nasıl tıpkı Freudcu personoloji/kişilik bilimi egoyu varsayıyorsa, aynı şekilde daima bilinci varsayar; ve şunu eklemiştik: psikanalitik eleştiri "Düşünüyorum"un apodiktikitesinin/kesinliğinin çekirdeğine ulaşamaz, yalnızca kendi kendimi nasıl algılıyorsam öyle varolduğum inancına saldırır. "Düşünüyorum"in apodiktikitesi ile bilincin yeterliliği arasındaki bu rahne/çatlak, eğer konuşan özne nosyonuna bağlanırsa daha az soyut bir anlam kazanır. "Düşünüyorum"un apodiktik çekirdeği aynı zamanda sembolik fonksiyonun tranzandantalıdır; başka bir söyleyişle, her tür kuşkudan muaf olan şey göstergeyi mümkün kılan ayrılmayı/farklılaşmayı yaratan geriye çekiliş akt'ı ve mesafesidir; göstergenin mümkünlüğü varlığın herşeyle —

sadece nedensel-tarzda değil — gösterme/anlamlandırma tarzında da ilişkilendirilmesinin mümkünlüğüdür.

Apodiktikite ile sembolik fonksiyon arasındaki bu mukayesenin yararı nedir? Şudur: psikanaliz üzerine her refleksiyonun bundan böyle mânâ ortamına, anlam ortamına açılmasının gerekliliğidir. Eğer özne *par excellence* konuşan özne ise, refleksiyonun psikanalizin sorgulamasından geçerken yaşadığı maceranın tümü gösterilen ile gösteren düzeyinde bir maceradır. Psikanalizin semiyolojinin ışığındaki bu okuması insan bilimlerinin dağınık sonuçlarını biraraya getirmek isteyen bir felsefi antropolojiye yüklenen ilk görevdir. Freud'un içgüdüden sözettiği zaman bile daima ifade düzeyi içinde kalması ve ifade düzeyine dayanması, kendilerini şifrelerinin çözülmesine elverişli hale getiren ve düşsel metinler ile semptomatik metnler gibi metinlere kadar izleri sürülebilen bazı anlam etkileri içinde kalması ve bu etkilere dayanması dikkate değer birşeydir. Analitik tecrübenin konuşma faaliyeti, konuşma ile dinleme düellosu, konuşma ile susmanın biraradalığı bahis konusu olduğu sürece kendisini açtığı yer işte bu göstergeler ortamıdır. Göstergeler ortamına/muhitine ait olma temel bir tarzda yalnızca analitik tecrübenin iletilebilirliğini değil, aynı zamanda analitik tecrübenin felsefenin refleksiyona tâbi tutma ve anlama girişiminde bulunduğu insani tecrübenin tümüyle nihai noktadaki türdeşliğini de meşrulaştırır.

Psikanalitik söylem özgünlüğünü, şifresini çözdüğü ve güç ilişkilerini dile getiren anlam etkilerinden alır. Bundan Freudcu söylemin açık belirsizliği doğar; Freudcu söylemin iki farklı tutarlılık düzeyine, iki söylem evrenine, yani güç ve anlam evrenine ait nosyonlarla işgördüğü anlaşılıyor. Fredcu söylem gücün dilidir; çatışmaların dinamizmini ve kateksislerin ekonomik oyununu, kateksislerin geri çekilmesini ve karşıkateksisleri dizayn eden vokabülerden oluşan bir dil. Freudcu söylem anlamın dilidir; semptomların anlamlılığı ya da saçmalığı, rüya düşünceler, aşırı belirlenmişlikleri ve kelime oyunlarıyla ilgili bir vokabüler — bunların tümü onda biraraya gelirler. Bunlar anlamlar arasındaki ilişkilerdir; yorumla gizemleri çözülen anlam ilişkileri: açık anlam ile gizli anlam arasında, anlaşılabilir metin ile anlaşılamaz metin arasındaki ilişki vardır. Bu anlam ilişkileri güç ilişkileriyle içiçe geçmiş halde bulunurlar: bütün rüya

faaliyeti bu karışık söylemde ifadesini bulur: güç ilişkileri anlam ilişkilerinin güç ilişkilerini dile getirdiği ve temsil ettiği sırada anlam ilişkilerinde sergilenir ve kılık değiştirerek gizlenir. Bu karma söylem açıklayıcılıktan yoksun bir çift anlamlı/belirsiz söylem değildir: Freud'u okurken keşfettiğimiz gerçekliği sıkıca kavrar ve biz ona *arzunun semantiği* diyebiliriz. Arzu ile anlam arasıdaki ilişkiler üzerine refleksiyon yapan filozofların tümü bu problemle karşı karşıya kalmıştır; düşünceler hiyerarşisini aşk hiyerarşisiyle ilişkilendiren Platon'dan, düşüncelerin açıklık derecesini *conatus*'un doğrulama ve eylem derecesiyle ilişkilendiren Spinoza'ya kadar; aynı şekilde Leibniz'de de monad'ın iştiha/arzu [*appétition; appetition*] dereceleri ile algı dereceleri de birbiriyle bağlantılıdır: "içsel ilkenin bir algıdan diğerine değişikliğe ya da harekete yolaçan eylemi iştiha/arzu diye adlandırılabilir. Arzunun yöneldiği algıya bütünüyle ulaşamadığı, fakat ondan daima birşey aldığı ve yeni algılara ulaştığı doğrudur" (*Monadologie*, § 15; *Monadology*, § 15).

Bu yolla semiyolojinin ışığında yeniden yorumlandığında, psikanalizin teması ile sembol arasındaki ilişkidir. O böylece hermenoytik diye adlandırabileceğimiz çok daha genel bir disipline dahil edilmiş olur. Burada yorumla işgören her disiplini hemenoytik diye tanımlıyor ve "yorum" kelimesini en güçlü anlamıyla kullanıyorum: açık anlamdaki gizli anlamı keşfetmek. Arzunun semantiği çok daha geniş *çifte anlam etkileri alanına* dayanır: lingüistik semantiğin başka bir ad altında karşı karşıya geldiği —·lingüistik semantiğin anlamın transferi, metafor, alegori diye adlandırdığı — çifte anlam alanları. Hermenoytiğin görevi lingüistlerin semantiği, psikanaliz, dinlerin fenomenolojisi ve mukayeseli tarihi, edebiyat eleştirisi vb gibi farklı disiplinlerin farklı yorum fonksiyonlarını buluşturmaktır. Ancak o takdirde psikanalizin bu genel hermenoytik yoluyla refleksif felsefeyle nasıl ilişkilendirilebileceği görülebilir: hermenoytikten geçerek refleksif felsefe soyut birşey olmaktan kurtulur: varlığın doğrulanması, arzu ve beni oluşturan varolma çabası göstergelerin yorumunda bilincine varmanın uzun yolunu bulur. Olma arzusu ile gösterge libido ve sembolle aynı ilişki içindedir. Bu iki anlama gelir: bir taraftan, göstergeler dünyasını anlamak kendini anlamanın aracıdır; sembolik evren kendini-açıklamanın ortamıdır: aslında eğer göstergeler insani varlığın kendisini konuşlandır-

masını, kendisini projekte etmesini/geleceğe yansıtmasını, kendisini anlamasını sağlayan araçlar ve ortam değilse anlam problemi diye birşey de olamaz. Diğer taraftan, aksi durumda, olma arzusu ile sembolizm arasındaki bu ilişki, kendi kendini sezmenin bu kısa patikasının kapalı olması demektir. Varolma arzumu yerine getirmem bilincin kısa patikasında imkânsızdır; açık olan yalnızca göstergelerin yorumunun uzun patikasıdır. Benim felsefede geçerli hipotezim budur. Bu hipotezi *somut refleksiyon*, yani *göstergeler evreninin tümünün aracılık ettiği/ilişkilendirici hizmeti verdiği cogito* diye adlandırıyorum.

2. Semiyoloji üzerine son refleksiyonu psikanalizin bilgisine tâbi kılmak daha az önemli değildir. Aslında hiçbirşey semiyolojinin sonuçlarını dikkate alarak şunu söylemekten daha tehlikeli olamaz: herşey gösterge, herşey dildir. *Cogito*'nun konuşan öznenin akt'ı olarak yeniden yorumu bu istikamette ilerleme eğilimindedir ve çok daha büyük ölçüde gösterge ile şey arasındaki mesafeyi açan bir ayrılma/farklılaşma olarak fenomenolojik indirgemenin yorumu da bu bu istikamette ilerleme eğilimidedir: böylece insan dilden başka bir şey değilmiş gibi görünmeye ve dil dünyadan yoksunmuş gibi görünmeye başlar. Sembolü içgüdüyle ilişkilendirerek psikanaliz bizi karşı istikamette ilerlemeye ve göstereni bir kere daha varoluşa daldırmaya/sokmaya zorlar. Bir bakıma dil aslidir/birincildir; çünkü psikanaliz daima insanın söylediği şeyden yola çıkar; insanın söylediği şey, içinde mevcudiyetlerin kavrandığı gösterme şebekesinin anlaşılabilmesini sağlar. Fakat bir başka anlamda dil tâlidir/ikincildir: gösterge ile dilin dünyadan yoksunluğu arasındaki mesafe şu pozitif ilişkinin negatif muadilidir sadece: dil *konuşur*, yani *gösterir*, mevcut kılar, varlığa getirir/vereder. Göstergenin şeyden yoksunluğu göstergenin şeye ulaşmasının, dokunmasının ve bu temasta ölmesinin negatif koşuludur yalnızca. Dilin varlığa ait bir şey olma anlamı, böylece, bir kere daha ilişkilerin tersine çevrilmesini ve dilin kendisini varlıktaki varlık modu olarak ortaya koymasını gerektirir.

Oysa psikanaliz bu tersine çevrilişi kendi tarzında gerçekleştirir: öznenin arkeolojisinden sözetmemizi meşrulaştıran, bizi bilinci, sembolik fonksiyonu, dili arzunun birincil/asli konumuna tâbi kıl-

maya zorlayan arzunun arkaizmi ve önceliği. Yukarda söylediğimiz gibi, Aristoteles gibi, Spinozo ve Leibniz gibi, Hegel gibi Freud da varolma akt'ını arzu eksenine yerleştirir. Özne bilinçle ve iradi olarak kendisini konuşlandırmadan önce, varlıkta içgüdü düzeyinde zaten konuşlanmış durumdadır. İçgüdünün bilinçli ve iradî tutuma öncelikli olması ontik düzeyin refleksif düzeye önceliğini, Varım'ın Düşünüyorum'a *önceliğini* gösterir. İçgüdünün bilinçlilikle ilişkisi konusuda daha önce söylediğimiz şey şimdi içgüdünün dille ilişkisi için de söylenebilir. *Varım Konuşuyorum*'dan çok daha temeldir/aslidir. Bu yüzden felsefe *Varım* konumundan yola çıkarak *Konuşuyorum*'a doğru yolalmalıdır; dilin tam kalbinden yola çıkarak, Heidegger'in istediği üzere "dile giden yolu" katetmelidir. Felsefi antropolojinin görevi, dilin hangi ontik yapılar içinde gerçekleştiğini göstermektir.

Az önce Heidegger'den sözettim; günümüzde lingüistik kaynakları, semiyoloji ve psikanalizle birlikte felsefi antropoloji, *Varlık/Oluş ve Zaman*'nın ana hatlarını çizdiği yolu, dünya-içinde-varlık yapısıyla başlayan, durum mülahazasından, somut imkânların projeksiyonundan ve anlamadan geçerek dilin yorumu problemine doğru ilerleyen yolu katetmelidir.

Hermenoytik felsefe bu yolda, yorumun kendisinin dünya-içinde-varlığa nasıl ulaşılacağını göstermelidir. Önce dünya-içinde-varlığa, sonra anlamaya, sonra yorumlamaya ve daha sonra da söylemeye. Bu yolculuğun dairevi karakteri bizi durdurmamalıdır. Aslında bütün bunları dilin tam kalbinden yola çıkarak söylediğimiz de doğrudur; fakat dil bunu yola çıktığı varoluş temelini dizayn etmeye ve kendisini hakkında konuştuğu varlığın modu olarak tanımaya muktedir olabilecek şekilde yapar. *Konuşuyorum* ile *Varım* arasındaki dairevilik bu başlatıcılara, sembolik fonksiyona ve onun içgüdüsel ve varoluşsal köklerine dönüşler sağlar. Fakat bu daire fasit bir daire değildir; canlı ifade ve ifade-edilen dairesidir.

Eğer bu böyle ise, refleksif felsefenin içine dalması gereken hermenoytik anlam etkileri ve çifte anlamla sınırlanamaz: o daha kuşatıcı şekilde *Varım*'ın hemenoytiği olmalıdır. İdealist, sübjektif, solipsistik *cogito* illüzyonları ve iddiaları yalnızca bu şekilde ortadan kaldırılabilir. Sadece *Varım*'ın bu hermenoytiği hem Kartezyen *Düşü-*

nüyorum'un apodiktik kesilnliğini hem de belirsizliklerini, hatta ben, yani dolaysız bilinç yanılgılarını ve illüzyonlarını kuşatabilir. Yalnızca *Varım*'ın hermenoytiği görkemli *Varım* iddiası ile güçlü *Kimim* kuşkusunu yanyana boyunduruk altına alabilir.

Cevabını verek istediğim ilk soru şuydu: refleksif felsefenin geleceği nedir? Cevap veriyorum: psikanalizin ve semiyolojinin doğrularıyla tam anlamıyla bütünleşen bir refleksif felsefe; olma arzusunu ve bizi oluşturan çabayı dile getirerek ortaya koyan özel ve kamusal, psişik ve kültürel göstergelerin uzun ve dolambaçlı yorumu yolunu katedecek bir refleksif felsefe.

Yorumların Çatışması

Hermenoytik Üzerine Denemeler

-Birinci Cilt-

Türkçesi: Hüsamettin Arslan

Paradigma Yayınevi'nin elinizdeki metni yirminci yüzyıl felsefesinin "önemli" düşünür ve filozoflarından Paul Riceour'ün *Yorumların Çatışması* adlı kitabının birinci cildi. **Paradigma** filozofun metnini Fransızca ve İngilizce edisyonlarının mukayeseli çevirisiyle takdim ediyor. *Yorumların Çatışması* okuru farklı alanlarda bir entelektüel maceraya davet ediyor: yapısalcılık ve lingüistik analiz, psikanaliz ve özne sorunu, din ve inanç, yorum, dil ve hermenoytik. Ricoeur Kıta Avrupası felsefe geleneği ile Anglo-Sakson felsefe geleneği arasında köprü kurmayı deneyen birkaç filozoftan biridir. Bu anlamda Ricoeur bir arabulucu, ilişkilendirici, rakip ve farklı bakış açıları arasındaki mübadeleyi teşvik eden bir filozof diplomat: varoluşçuluk ile yapısalcılık, hermenoytik ile eleştirel teori, psikanaliz ile Hegelci diyalektik, tarihsel anlama ile bilimsel açıklama, etik ile politika, fenomenoloji ile insan bilimleri arasında bir filozof diplomat. Ricoeur'le bitirelim: "bilinç tarih, bilinçdışı kaderdir"

Yorumların Çatışması düşünürler, düşünceler ve entelektüel konumlar arasında anlamlı bağlantılar kurma arayışındaki okurlar için paradigmatik bir metin.

KİTAP
SKB 08137178 YNM

Paradigma Yayıncılık

ISBN 978-975-7819-58-5