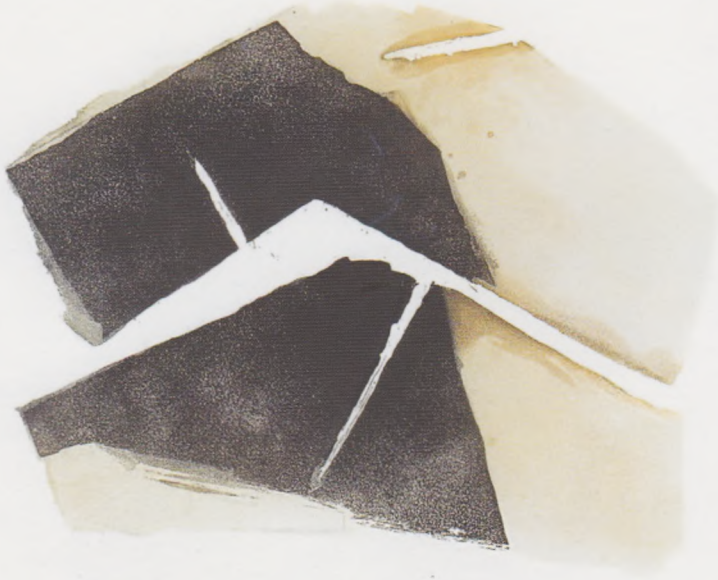
Alain Badiou

Fransız Felsefesinin Macerası

1960'LARDAN GÜNÜMÜZE



metis

Alain Badiou

Fransız Felsefesinin Macerası

1960'lardan Günümüze

Rabat (1937) doğumlu Fransız filozof Alain Badiou, Ecole normale supérieure'de (ENS) okudu; Louis Althusser'in öğrencisi oldu ve Jacques Lacan'ın seminerlerini takip etti. Akademik kariyerinin yanı sıra siyasal alandaki militan kişiliğiyle de tanınır. Fransız Genç Komünistler Birliği'nin önde gelen üyelerinden biri olan Badiou, dağılıncaya kadar da L'Organisation politique adlı örgüt içinde siyasal mücadelesini sürdürdü. ENS'de hocalık yaptı ve Paris'teki Uluslararası Felsefe Okulu'nda dersler verdi. 2008 küresel ekonomik krizinden sonra bütün dünyada büyük bir tanınırlığa ulaştı. Birçok roman, oyun ve deneme de kaleme almış olan yazarın Metis'teki eserleri şunlardır: *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (2004), *Sonsuz Düşünce* (2006), *Başka Bir Estetik* (2010), *Komünizm Fikri* (Slavoj Žižek'le birlikte, 2012), *Dün Bugün Jacques Lacan* (Elisabeth Roudinesco ile birlikte, 2013), *Platon'un Devleti* (2015). Türkçeye çevrilmiş diğer eserlerinden bazıları: *Felsefe İçin Manifesto* (Ara-lık, 2005), *Komünist Hipotez* (Encore, 2011) *Yüzyıl* (Sel, 2011), *Tarihin Uyanışı* (Monokl, 2012), *Bir İdea Olarak Komünizm* (Ayrıntı, 2011), *Deleuzecü Siyaset Diye Bir Şey Var mıdır?* (Norgunk, 2013).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Fransız Felsefesinin Macerası
1960'lardan Günümüze
Alain Badiou

Fransızca Basımı:
L'aventure de la philosophie française
depuis les années, 1960

© La Fabrique éditions, 2012

Esere dahil edilen diğer yazılar:
Louis Althusser: Öznesiz Öznel Olan © Seuil, 1998
Jacques Lacan: Platon ve Anti-felsefe © Seuil, 1992

Eserde yer alan yazıların ilk kez yayımlandıkları
kaynaklar için 171. sayfaya bakınız.

© Metis Yayınları, 2013
Çeviri Eser © P. Burcu Yalım, 2015

İlk Basım: Eylül 2015

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak Resmi: Pierre Tal-Coat
Sulanmış Topraklar, 1980

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No.12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-004-5

Alain Badiou

Fransız Felsefesinin Macerası

1960'LARDAN GÜNÜMÜZE

Çeviren:
P. Burcu Yalım

metis

İçindekiler

Önsöz 9

Jean-Paul Sartre:
Tutulma, Bırakış, Sadakat 25

Paul Ricœur:
Sözde Hıristiyan Özne 35

Georges Canguilhem:
Bir Özne Kuramı Var mı? 49

Louis Althusser:
Öznesiz Öznel Olan 61

Jacques Lacan:
Platon ve Anti-felsefe 69

Michel Foucault:
Süreklilik ve Süreksizlik 91

Gilles Deleuze:
Kıvrım: Leibniz ve Barok Üzerine 107

Jacques Derrida:
Varolmayışın Yerini Belirlemek 133

Jacques Rancière:
Fırtınadan Sonra Bilme ve İktidar 145

Yazıların Kaynakları 171

Önsöz

BU KİTAP, tek ortak noktaları çağdaş olmaları denebilecek Fransızca yazan filozoflar hakkındaki bir grup metinden oluşmaktadır. Burada "çağdaş" kelimesi, bu yapıtların esas kısmının XX. yüzyılın ikinci yarısı ile içinde bulunduğumuz yüzyılın ilk birkaç senesini kapsayan dönemde yayımlanmış oldukları anlamına gelmektedir.

Burada kesinlikle rasyonel bir seçim, bir tercih örgüsü veya bir antoloji söz konusu değil. Hayır, bu derleme tamamen özel koşullara bağlı ve hatta tam bir olumsallığa tabidir zira aynı statüde (çağdaş Fransız filozoflarına ilişkin) olup aynı yayınevi tarafından *Petit Panthéon Portatif* başlığı altında yayımlanmış metinler bu derlemenin dışında bırakılmıştır. Bu sebeple okurdan gerek halihazırdaki kitabı gerekse *Petit Panthéon*'u kendine mahsus birer bütün olarak kabul etmelerini rica ediyorum.

Şurada burada aynı alanda yazdığım başka metinler de bulunuyor, onlar da şüphesiz bir gün yayımlanacaktır: Üzerine fazlasıyla kısa, yahut ezoterik bir tarzda yazdığım yazarlar; artık bulunması imkânsız dergilerde veya artık bana bir şey ifade etmeyen bir dürtüyle, daha netleştirilmesi gereken bir bağlamda veya fazlasıyla üstü kapalı bir dinamiğin etkisinde ya da sonradan yazdığım ve görüşümün değiştiği yapıtları hesaba katmaksızın veya... kim bilir daha ne şekillerde yazmış olduğum yazılar. Kısaca, La Fabrique'in hiç şüphesiz, elinizde tuttuğunuz bu kitaptan ve *Petit Panthéon*'dan sonra, başkalarının yanı sıra –ve yalnızca yapıtları oturmuş, istikrar kazanmış olan veya vakitsiz ölen "eskiler"den bahsetmek gerekirse– Gilles Châtelet, Monique David-Ménard, Stéphane Douailler, Jean-Claude Milner, François Regnault ve François Wahl hakkında ola-

cak üçüncü bir cildi de yayımlaması gerekecek... Ayrıca eninde sonunda, şurada veya burada, kırk beş veya biraz altı yaşlardaki filozoflardan oluşan önemli ve dikkat çekici bazı "gençler" hakkında da yazacağım (felsefede olgunluğa geç ulaşılır).

Mevcut manzara, görüldüğü üzere, esasında bir *work in progress*'ten (sürmekte olan çalışma) ibaret.

Bu derlemedeki seçimlerin birbirine benzemezliğini ve olumsallığını telafi etmek üzere, bu noktada "Fransız felsefesi" demenin uygun düştüğü şey hakkındaki bazı düşüncelerimi belirtmek istiyorum; çünkü bu ifade çelişkili (felsefe ya evrenseldir ya da yoktur), şoven (bugün "Fransız" sıfatının nasıl bir değeri olabilir?), hem emperyalist (hay Allah, yine mi Batı-merkezcilik?) hem de Amerikan karşıtı (İngilizce eğitim veren üniversitelerin felsefe bölümlerinin analitik akademizmine karşı "*french touch*" [Fransız dokunuşu] denilen şey) gibi görünebilir.

Felsefenin sistematik bir savunucusu olduğum evrensel çağrısına halel getirmeksizin, kabul etmek gerekir ki felsefenin tarihsel gelişimi mekânda olduğu gibi, zamanda da süreksizlikler içerir. İçini tam anlamıyla Frédéric Worms'ün doldurduğu bir tabire başvuracak olursak, felsefenin *anları* olduğunu, evrensel tınılı özel yaratıcılık mahalleri oluşturmaya muktedir olduğunu teslim etmek gerek.

Örnek olarak gayet yoğun ve belirli olan iki felsefe ânını ele alalım. Önce Parmenides ve Aristoteles arasındaki, MÖ V. yüzyıldan III. yüzyıla uzanan klasik Yunan felsefesi ânı; yaratıcı, kurucu, sıradışı ve nihayetinde zamansal olarak oldukça kısa bir felsefi an. Sonra da Kant'tan Hegel'e uzanan, Fichte ve Schelling'i de içeren Alman idealizmi ânı: XVIII. yüzyılın sonundan XIX. yüzyılın başına kadarki dönemi içeren yine sıradışı bir felsefi an; yoğun, yaratıcı ve yalnızca yirmi-otuz yıl sürmüş bir an.

O halde şöyle diyelim: Fransa'da, esas olarak XX. yüzyılın ikinci yarısına karşılık gelen, kapsamı ve yeniliği bakımından Alman idealizmiyle olduğu kadar klasik Yunan ânıyla da kıyaslanabilecek olan felsefi âna da şimdilik "çağdaş Fransız felsefesi" adını veriyorum.

Birkaç meşhur dönüm noktasını hatırlayalım. Sartre'ın temel yapıtı *Varlık ve Hiçlik* 1943'te yayımlanır; Deleuze'ün son kitabı *Fel-*

sefe Nedir? 1991 tarihlidir. Her halükârda Sartre ve Deleuze arasında Bachelard'ı, Merleau-Ponty'yi, Lévi-Strauss'u, Althusser'i, Lacan'ı, Foucault'yu, Lyotard'ı, Derrida'yı, vs. sayabiliriz. Bu kapalı kümenin marjlarında ve günümüze açılan bir pencerede aynı şekilde Jean-Luc Nancy'i, Philippe Lacoue-Labarthe'ı, Jacques Rancière'i, bendenizi saymak mümkündür... "Çağdaş Fransız felsefesi" diye adlandırdığım şey, bu yazarların ve yapıtların listesidir ve bana göre yeni, yaratıcı ve evrensel olduğu kadar da tekil bir felsefi an teşkil eder.

Mesele bu kümeyi tanımlamak, onun kimliğini belirlemektir. Yukarıda saydığım yaklaşık on beş ismin etrafında ne olup bitmiştir? Sırasıyla varoluşçuluk, yapısalcılık, yapıbozum, postmodernizm, spekülatif gerçekçilik adı verilenler (bu "adları verenler" genellikle Amerikalı entelektüellerdir) nelerdir? Bu ânın tarihsel ve entelektüel bir birliği var mıdır? Varsa, bu nasıl bir birliktir?

Bu soruşturmayı dört aşamalı olarak yürüteceğim. Öncelikle, *köken* sorusu: Bu an nereden gelir? Soykütüğü nedir? Doğumunun belgesi nedir? Daha sonra, bu âna has *felsefi işlemler*'in neler olduğunu saptamaya çalışacağım. Üçüncü olarak, kesinlikle temel öneme sahip bir soruyu ele alacağım – bu sekansta *felsefe ile edebiyat arasındaki bağ*. Son olarak da *felsefe ile psikanaliz arasında* bu dönem boyunca devam eden *sürekli tartışma*'dan bahsedeceğim.

XX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen Fransız felsefi ânının kökenini düşünmek için bu yüzyılın başlarına, Fransız felsefesinde gerçek anlamda farklı olan iki akımın oluşmaya başladığı döneme dönmek gerekir. Birkaç referans noktası sayalım: 1911'de Bergson Oxford'da daha sonra *La pensée et le mouvant*[1] (Düşünce ve Hareket Eden) başlıklı derlemede yayımlanacak çok meşhur iki konferans verir. 1912'de Brunschvicg'in *Les Étapes de la philosophie mathématique*[2] (Matematik Felsefesinin Evreleri) adlı kitabı yayım-

1. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris: Presses universitaires de France, 2013 (ilk baskı: 1934).

2. Léon Brunschcivg, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, Paris: A. Blanchard, 1993.

lanır. Bu iki müdahale (1914-18 savaşının hemen öncesinde gerçekleşmeleri itibariyle anlamlıdır) düşünceye, en azından görünürde, birbirine tamamen karşıt yönelimler tayin eder. Bergson, modern biyolojiye dayanan, varlık ile değişimin özdeşliği hakkındaki ontolojik tez kapsamında yaşamsal içselliğe dair bir felsefe önerir. Bu yönelim, Deleuze de dahil olmak üzere, bütün yüzyıl boyunca varlığını koruyacaktır. Brunschvicg ise bir kavram felsefesi, daha doğrusu, (Descartes'tan beri bereketli bir oksimoron teşkil eden) kavramsal sezgi felsefesi önerir; bu ise matematiğe dayanan ve temel kavramsal sezgilerin bir anlamda derlenmiş bulunduğu sembolizmlerin tarihsel oluşumunu betimleyen bir felsefedir. Öznel sezgiyi sembolik biçimciliklerle birleştiren bu yönelim de, daha "bilimsel" olan tarafta Lévi-Strauss, Althusser veya Lacan ile; daha "sanatsal" olan tarafta ise Derrida veya Lyotard ile, bütün yüzyıl boyunca sürmüştür.

O halde yüzyılın başında bölünmüş ve diyalektik diyeceğim bir Fransız felsefesi figürüyle karşı karşıyayız. Bir yanda, bir yaşam felsefesi; diğer yanda ise, uzun lafın kısası, bir kavram felsefesi. Bu problem, yani yaşam ve/veya kavram problemi ise, burada söz konusu olan felsefi an da dahil olmak üzere, XX. yüzyılın ikinci yarısında Fransız felsefesinin esas problemi olacaktır.

Yaşam ile kavram konusundaki bu tartışma, en nihayetinde, bütün dönemi organize eden özne sorusuna açılır. Peki neden? Çünkü insan öznesi aynı anda hem yaşayan bir bedendir hem de kavram yaratır. Özne iki yönelimin ortak noktasıdır: Yaşamına, öznel yaşamına, hayvani yaşamına, organik yaşamına ilişkin olarak sorgulanır; aynı zamanda düşüncesine, yaratıcı kapasitesine, soyutlama kapasitesine ilişkin olarak da sorgulanır. Beden ile fikir, yaşam ile kavram arasındaki ilişki Fransız felsefesinin oluşunu çatışmalı bir biçimde özne mefhumu etrafında –bazen başka terimlerle– organize eder ve bu çatışma bir yanda Bergson ve diğer yanda Brunschvicg ile yüzyılın başından itibaren vardır.

Çok hızlı bir biçimde birkaç referans noktası vermek istiyorum: Yönelimsel bilinç olarak özne, Merleau-Ponty için olduğu gibi Sartre için de kritik bir mefhumdur. Buna karşılık, Althusser tarihi öznesiz bir süreç, özneyi de ideolojik bir kategori olarak tanımlar. Hei-

degger'in izinden giden Derrida da özneyi metafizik bir kategori olarak kabul eder. Lacan, oluşumunu kökensel bölünmeye ya da yarığa borçlu olan yeni bir özne kavramı yaratır. Lyotard için özne, sözcelemenin öznesidir ve son kertede bir Yasa'nın önünde hesap vermesi gerekir. Lardreau için özne, acıma duygusuna yol açabilecek şey veya kimsedir. Benim içinse ancak bir hakikat/doğruluk usulünün öznesinden bahsedilebilir, vs.

Bu köken hususunda, daha da ileri giderek, son kertede burada Descartes'ın mirasının söz konusu olduğunu, yüzyılın ikinci yarısında Fransız felsefesinin Descartes üzerine muazzam bir tartışma teşkil ettiğini söylemenin de mümkün olduğunu belirtelim. Zira Descartes felsefede özne kategorisinin mucididir ve Fransız felsefesinin kaderi, hatta bizzat bölünmesi, Descartesçı mirasın bölünmesidir. Descartes hem fiziksel bedenin, makine-hayvanın hem de saf düşünümün kuramcısıdır. Dolayısıyla hem cisimlerin fiziğiyle hem de öznenin metafiziğiyle ilgilenir. Bütün büyük çağdaş düşünürlerin Descartes üzerine metinleri vardır. Hatta Lacan, Descartes'a dönüş sloganını ortaya atmıştır. Sartre'ın Descartes'ta özgürlük üzerine yazdığı fevkalade bir makalesi vardır; Deleuze Descartes'a karşı inatçı bir husumet besler; Foucault ve Derrida Descartes hakkında çatışmışlardır; sonuç olarak, XX. yüzyılın ikinci yarısında ne kadar Fransız filozof varsa, o kadar Descartes vardır.

Öyleyse köken sorusu bizi ilgilendiren felsefi ânın bir ilk tanımını bize verir: Özne mefhumu etrafında gelişen ve sık sık Descartesçı mirasa ilişkin bir ihtilaf biçimini alan kavramsal bir savaş.

Şimdi burada söz konusu ettiğimiz felsefi ânı tanımlayabilecek entelektüel işlemlere geçecek olursak, bilhassa felsefe yapma "tarz"ını gösteren ve yöntemsel diyebileceğimiz işlemler teşkil eden birkaç örnek vermekle yetineceğim.

Birincisi Almanlara ait bir işlem veya Alman filozoflardan alınan bir bütünceye dayanarak Fransızların gerçekleştirdiği bir işlemdir. Aslında XX. yüzyılın ikinci yarısına ait bütün Fransız felsefesi, gerçekte, Alman mirasına ilişkin bir tartışma teşkil eder ve Descartesçı mirasla ilgili tartışmaya eklenir. Alman mirasına ilişkin bu tartışmanın kesinlikle temel öneme sahip anları olmuştur; örneğin Ko-

jève'in Hegel üzerine verdiği, Lacan'ın izlediği ve Lévi-Strauss'ta da derin bir iz bırakmış olan seminer. Bundan başka, otuzlu ve kırklı yılların genç Fransız filozofları da fenomenolojiyi bu dönemde keşfetmişlerdir. Sözgelimi Sartre, Berlin'de kaldığı dönemde, Husserl' in ve Heidegger'in yapıtlarını doğrudan kendi metinlerinden okuduğunda perspektifini tamamen değiştirmiştir. Derrida öncelikle ve her şeyin ötesinde Alman düşüncesinin fevkalade orijinal bir yorumcusudur. Daha sonra, Deleuze için olduğu kadar Foucault için de çok temel öneme sahip bir filozof olan Nietzsche gelir. Lyotard, Lardreau, Deleuze veya Lacan gibi birbirlerinden son derece farklı kişilerin hepsi Kant üzerine denemeler yazmıştır. O halde diyebiliriz ki Fransızlar Almanya'da bir şeyler arayıp bulmaya çalışmış, Kant' tan Heidegger'e uzanan muazzam bütünceden bir şeyler çekip çıkarmışlardır.

Peki Fransız felsefesinin Almanya'da arayıp bulmaya çalıştığı şey neydi? Bunu tek cümleyle özetleyebiliriz: kavram ile varoluş arasında yeni bir ilişki. Buna pek çok isim konmuştur: yapıbozum, varoluşçuluk, yorumbilgisi. Fakat tüm bu isimleri kateden ortak bir araştırma söz konusudur, o da kavram ile varoluş arasındaki ilişkinin yerini değiştirmeye, kaydırmaya yöneliktir. Fransız felsefesinin meselesi, yüzyılın başından beri, yaşam ve kavram olduğundan, düşüncenin bu varoluşsal dönüşümü, düşüncenin yaşamsal zeminiyle ilişkisi Fransız felsefesini çok yakından ilgilendiriyordu. Ben buna Fransız felsefesinin Alman işlemi diyorum: Alman felsefesinde kavram ile varoluş arasındaki ilişkiyi ele almanın yeni araçlarını bulmak. Bu bir işlem teşkil ediyor çünkü bu Alman felsefesi Fransızca çevirisinde, Fransız felsefesinin savaş alanında, yepyeni bir şey haline gelmiştir: Felsefede Fransızların savaş alanında, tabiri caizse, Alman felsefesinden alınan silahların Alman felsefesine yabancı amaçlar için tekrar tekrar kullanılmasını ifade eden tamamen kendine has bir işlemden söz ediyoruz.

Bir bu kadar önemli ikinci işlem, bilime ilişkindir. Yüzyılın ikinci yarısının Fransız filozofları bilimi salt bilgi felsefesinin alanından koparmak istemişlerdir. Burada söz konusu olan, bilimin bilgi sorusundan daha engin ve daha derin olduğunu, onu yalnızca bir düşünüm veya bir bilişsellik değil, üretken bir faaliyet, bir yaratım olarak

düşünmek gerektiğini ortaya koymaktı. Bu filozoflar bilimde icat ve dönüştürme modelleri bulmak ve nihayetinde bilimi fenomenlerin açığa çıkmasına, onların organizasyonuna kaydetmek yerine, bir düşünce faaliyetinin ve sanatsal faaliyete benzer bir yaratım faaliyetinin örneği olarak kaydetmek istemişlerdir. Bu süreç bilimsel yaratım ile sanatsal yaratımı son derece incelikli bir biçimde ve yakinen kıyaslayan Deleuze'le doruk noktasına ulaşır, ama Fransız felsefesinin kurucu işlemlerinden biri olarak Deleuze'den çok önce başlamıştır; bunu daha otuzlu ve kırklı yıllardan itibaren (şiirlerin öznel altyapısıyla ne kadar ilgiliyse fizik veya matematikle de o kadar ilgili olan) Bachelard'ın, matematiği Spinoza'daki anlamıyla üretken dinamiğe iade eden Cavaillès'in veya tanıtlama sürecinin İdeaların duyuüstü bir diyalektiğinin cisimleşmesi olduğunu düşünen Lautman'ın çarpıcı orijinallikteki yapıtlarında görebiliriz.

Üçüncü örnek: siyasal işlem. Bu dönemin neredeyse bütün filozofları felsefeyi derinlemesine bir biçimde siyaset meselesine angaje etmek istemişlerdir: Sartre, savaştan sonra Merleau-Ponty, Foucault, Althusser, Deleuze, Jambet, Lardreau, Rancière, Françoise Proust –ve bendeniz– siyasal aktivistlerdik veya halen öyleyiz. Bu filozoflar nasıl ki Almanlarda kavram ile varoluş arasında yeni bir ilişki bulmanın peşine düştülerse, siyasette de kavram ile eylem, bilhassa kolektif eylem arasında yeni bir ilişkinin peşine düşmüşlerdir. Felsefeyi siyasal durumlara angaje etmeye ilişkin bu temel arzunun altında güçlü bir şekilde ortaya çıkan kolektif hareketlerle türdeş olacak –kavramsal öznellik de dahil olmak üzere– yeni bir öznellik arayışı yatmıştır.

Vereceğim son örneğe "modern" diyeceğim. Sloganı şudur: felsefeyi modernleştirmek. Her gün yönetim eylemini modernleştirme meselesinin konuşulmasından bile önce (günümüzde her şeyi modernleştirmek gerekmektedir, ki bu genellikle her şeyi yıkmak anlamına gelir), Fransız filozoflar derin bir modernlik arzusuna sahip olmuştur. Sanatsal, kültürel, toplumsal dönüşümleri ve âdetlerin dönüşümünü yakından izlemeye koyulmuşlardır. Figüratif olmayan resme, yeni müziğe, tiyatroya, polisiye romana, caza, sinemaya yönelik son derece güçlü bir felsefi ilgi ortaya çıkmıştır. Felsefeyi modern dünyanın en yoğun yönlerine yaklaştırmak istemişlerdir. Ayrı-

ca cinsellikle, yeni yaşam tarzlarıyla da son derece yakından ilgilenmişlerdir. Aynı şekilde, cebir veya mantığın biçimciliklerine bir nevi tutkuyla yönelenler olmuştur. Felsefe, tüm bu yollardan, kavram ile biçimlerin hareketi arasında yeni bir ilişki aramıştır: sanatsal biçimler, toplumsal yaşamın yeni yapılanmaları, yaşam tarzları, harfsel bilimlerin sofistike biçimleri. Filozoflar, bu modernleşmeyle, biçim yaratımına yeni bir şekilde yaklaşmanın yolunu bulmaya çalışmışlardır.

Dolayısıyla Fransız felsefesinin bu ânı, en azından, Alman düşüncesinin yeni bir şekilde sahiplenilmesi, yaratıcı bir bilim görüşü, siyasal bir radikallik, sanatta ve yaşamda yeni biçimlerin arayışı anlamına gelmiştir. Tüm bunlarda söz konusu olan, kavrama ilişkin yeni bir tertip, kavramın kendi dışıyla ilişkisinin değişmesi olmuştur. Felsefe varoluşla, düşünceyle, eylemle ve biçimlerin hareketiyle yeni bir ilişki önermek istemiştir.

Biçim meselesi, felsefenin biçim yaratımıyla bir yakınlık kurma arayışı bu noktada son derece önemlidir. Elbette bu, bizzat felsefenin biçiminin sorgulanması sonucunu getirmiştir. Yalnızca yeni kavramlar yaratmak değil, felsefenin dilini dönüştürmek gerekmiştir. Bu durum, XX. yüzyıl Fransız felsefesinin çok çarpıcı bir karakteristik özelliği olarak, felsefe ile edebiyat arasında çok özel bir bağ kurulmasına yol açmıştır.

Bir anlamda bu, Fransızlara özgü uzun bir hikâyedir. XVIII. yüzyılda Voltaire, Rousseau veya Diderot gibi edebiyatımızın klasiklerini teşkil eden isimlere "filozof" denmiyor muydu? Fransa'da edebiyata mı yoksa felsefeye mi ait olduğunu bilmediğimiz yazarlar vardır. Sözgelimi, edebiyat tarihimizin hiç kuşkusuz en büyük yazarlarından ve en derin düşünürlerimizden biri olan Pascal böyledir. XX. yüzyılda, devrimci olmayan ve burada bahsettiğim felsefe ânına ait olmayıp görünürde tamamen klasik bir düşünür olan Alain, edebiyata çok yakındır; onun için yazı esastır. Felsefi metinlerinde klasik ahlakçılarımızdan miras aldığı vecizeleri andıran bir nevi kısa yazım tarzı peşindedir. Bunun yanı sıra, roman üzerine yazdığı çok sayıda yorumu –Balzac hakkındaki metinleri müthiştir– ve Valéry başta olmak üzere, çağdaş Fransız şiiri üzerine yorumları bulunur. Kısacası,

felsefe ile edebiyat arasındaki bu son derece sıkı bağı, XX. yüzyıl Fransız felsefesinin "sıradan" figürlerine değin, görmek mümkündür. Yirmili/otuzlu yıllarda, gerçeküstücüler önemli bir rol oynamıştır: Onlar da düşünce ile biçim yaratımı, modern yaşamı, sanatlar arasındaki ilişkiyi değiştirmek; yeni yaşam biçimleri yaratmak istiyorlardı. Gerçeküstücülerin benimsediği yaklaşım şiirsel bir program oluşturuyordu, ama bu yaklaşım Fransa'da ellili ve altmışlı yılların felsefi programının da önünü açmıştır. Lacan ve Lévi-Strauss gerçeküstücüleri tanıyor ve onları yakından takip ediyorlardı. Alquié gibi tipik bir Sorbonne profesörü bile gerçeküstücü çevreyle iç içeydi. Bu karmaşık tarih dahilinde şiirin projesi ile felsefenin projesi arasında gerçeküstücüler tarafından –veya öbür cephede Bachelard tarafından da– temsil edilen bir ilişki vardır. Fakat ellili/altmışlı yıllardan itibaren, bizzat felsefe kendi edebi biçimini yaratmak zorunda kalır; felsefi sunum, felsefi üslup ve önerdiği kavramsal değişiklik arasında bir ifade bağı bulmak zorundadır. İşte o noktada felsefi yazıda olağanüstü bir değişime tanıklık ederiz. Pek çoğumuz bu yazıya, Deleuze'ün, Foucault'nun, Lacan'ın yazısına alışkın olduğumuzdan, bunun önceki felsefi üsluptan ne kadar olağanüstü bir kopuş teşkil ettiğini tasavvur bile edemiyoruz. Tüm bu filozoflar kendilerine has bir üslup bulmaya, yeni bir yazı icat etmeye çalışmışlardır. Yazar olmak istemişlerdir. Deleuze'de veya Foucault'da cümlenin temposunda yepyeni bir şey bulursunuz. Burada aksamayan bir olumlama ritmi, olağanüstü yaratıcı bir anlatım hissi söz konusudur. Derrida'da dilin dille arasında karmaşık ve sabırlı bir ilişki, dilin kendi kendisiyle uğraşması söz konusudur; düşünce de su bitkileri arasından geçen bir su yılanı gibi bu uğraşının içinden geçer. Lacan'da ise ancak Mallarmé'ninkiyle kıyaslanabilecek karmaşık bir sözdizim bulursunuz. Tüm bunlarda alışılageldik bilimsel inceleme üslubuna açılmış bir savaş vardır; aynı zamanda belli başlı örneğini Sartre'da, hatta Althusser'de gördüğümüz, klasik üslup da sürekli geri dönüp durur çünkü kendisine açılan savaşın nihai başarıya ulaşmaktan daima uzak olduğu bir retorik zemini söz konusudur.

Neredeyse diyebiliriz ki Fransız felsefesinin amaçlarından biri, edebiyat ile felsefenin birbirinden ayırt edilemez olacağı yeni bir yazı mahalli yaratmak olmuştur; ne uzmanlık alanı olarak felsefe ne

de tam anlamıyla edebiyat olacak, onun yerine, artık felsefe ile edebiyatı birbirinden ayırmanın mümkün olmayacağı, yani artık kavram ile yaşam deneyimini birbirinden ayırmanın imkânsız olacağı bir yazının mahalli. Zira, nihayetinde, bu yeni yazının icadı kavrama edebi bir yaşam bahşetmek demektir.

Bu icat, bu yeni yazı yoluyla yapılmak istenen şey, yeni özneyi söylemek, yeni özne figürünü dilde yaratmaktır. Zira Fransız felsefesinin bu ânının nihai bahis konusu olan modern özne, ne doğrudan Descartes'tan gelen rasyonel ve bilinçli özne olabilir ne de, daha teknik olarak söylemek gerekirse, düşünümsel özne olabilir; daha muğlak, yaşama, bedene daha bağlı bir şey, bilinçli özneden daha kapsamlı bir özne, bir üretim veya bir yaratım gibi olup daha engin güçleri kendinde toplayan bir şey olmalıdır. Bunun "özne" kelimesini benimsemesi, tekrarlaması ya da bunu bırakıp başka isimler alması... – işte Fransız felsefesinin söylemeye, bulmaya ve düşünmeye çalıştığı budur.

Bundan dolayıdır ki psikanaliz bu felsefe için temel bir muhatap teşkil eder, çünkü Freud'un büyük buluşu tam da özne üzerine yeni bir önerme ileri sürmek olmuştur. Freud, bilinçdışı unsuruyla, bize özne sorusunun bilinçten daha geniş olduğunu gösterir. Özne, bilinci kapsar ama ona indirgenmez. Lacan "bilinçdışının öznesi"nden bahsettiğinde, "bilinçdışı" kelimesinin temel anlamı işte budur.

Bu sebeple, bütün çağdaş Fransız felsefesi psikanalizle büyük ve şiddetli bir tartışmaya girişmiştir. Bu tartışma XX. yüzyılın ikinci yarısında, Fransa'da fevkalade karmaşık bir sahne ortaya çıkarır. Felsefe ile psikanaliz arasında geçen bu sahne (bu tiyatro) kendi başına fevkalade ufuk açıcıdır. Zira bu tartışmanın temel bahis konusu, yüzyılın başından itibaren Fransız felsefesinin iki büyük akımı arasında meydana gelen bölünmedir.

Bu bölünmeye dönelim. Bir yanda kökeni Bergson'da bulunup, kuşkusuz Sartre'tan, Foucault'dan ve Deleuze'den geçen varoluşsal bir dirimselcilik vardır; öbür yanda ise Brunschvicg'in yapıtlarında bulduğumuz, Althusser'den ve Lacan'dan geçen, sezgilerin kavramcılığı diyeceğim ve sezgilerin biçimsel yansıtımını mümkün kılan akım söz konusudur. Bu ikisinin, varoluşsal dirimselcilik ile kav-

ramsal biçimciliğin kesiştiği nokta, özne sorusudur. Zira özne nihayetinde kavramı varoluş tarafından taşınan şeydir. İşte, bir anlamda, Freud'un bilinçdışı da tam olarak bu yeri işgal eder: Aynı zamanda yaşamsal ve simgesel olan bilinçdışı, kavramı taşır.

Elbette, hep olduğu gibi, sizinle aynı şeyi yapan ama bunu farklı şekilde yapan biriyle kurduğunuz ilişki zor bir ilişkidir. Diyebiliriz ki bu bir ortaklık ilişkisidir –aynı şeyi yaparsınız– aynı zamanda da bir rekabet ilişkisidir – ama başka şekilde yaparsınız. Fransız felsefesinde felsefenin psikanalizle ilişkisi de aynen böyledir: bir ortaklık ve rekabet ilişkisi. Hem bir büyülenme ve aşk ilişkisi hem de bir husumet ve nefret ilişkisi. Bundan dolayı, sahne şiddetli ve karmaşıktır.

Temel nitelikteki üç metin bize bu konuda bir fikir verebilir. Birincisi, bu sorunun en açık şekilde ortaya konduğu Bachelard'ın 1938'de yayımlanan *Ateşin Psikanalizi*[3] kitabının baş kısmıdır. Bachelard şiire, hayallere dayanan yeni bir psikanaliz önerir: elementlerin, yani ateşin, suyun, havanın ve toprağın psikanalizi diyebileceğimiz bir psikanaliz. Temel olarak, Bachelard'ın Freud'da bulduğumuz haliyle cinsel kısıtın yerine "hayal kurma" (*revêrie*) dediği yeni kavramı geçirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bachelard, hayal kurmanın cinsel kısıttan daha geniş ve daha açık bir şey olduğunu göstermeyi amaçlar. Bunu *Ateşin Psikanalizi*'nin başında çok net bir biçimde görürüz.

İkinci metin olan *Varlık ve Hiçlik*'te,[4] Sartre da "varoluşsal psikanaliz" adını verdiği yeni bir psikanaliz yaratmayı önerir. Burada söz konusu olan ortaklık/rekabet bu kez örnek teşkil edecek niteliktedir. Sartre kendi varoluşsal psikanalizini "ampirik" diye nitelendirdiği Freud'un psikanalizinin karşısına koyar. Sartre'a göre, gerçek bir kuramsal psikanaliz önermek mümkün olduğu halde, Freud yalnızca ampirik bir psikanaliz önermektedir. Bachelard cinsel kısıtın yerine hayal kurmayı geçirmek istediyse, Sartre da Freudcu

3. Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris: Folio, 1985; Türkçesi: *Ateşin Psikanalizi*, çev. Aytaç Yiğit, İstanbul: Bağlam, 2010.

4. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943; Türkçesi: *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2014.

kompleksin, yani bilinçdışının yapısının yerine proje dediği şeyi koymak istemiştir. Sartre için bir özneyi tanımlayan şey, nevrotik veya sapkın bir yapı değil, temel bir proje, bir varoluş projesidir. Burada ortaklık ve rekabetin bileşiminin kusursuz bir örneğini görürüz.

Üçüncü referans metin, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*[5] kitabının dördüncü bölümüdür; burada da yine psikanalizin yerine, Freud'un anladığı anlamda psikanalize mutlak surette rakip olarak, Deleuze'ün "şizoanaliz" dediği farklı bir yöntem önerilir. Bachelard'da cinsel kısıtın yerine hayal kurmayı; Sartre'da yapı veya kompleksin yerine projeyi; Deleuze'de ise –metin bu konuda son derece açıktır– ifadenin yerine oluşturma (*construction*) işlemini koymak söz konusudur, zira Deleuze'ün psikanalize getirdiği büyük eleştiri onun bilinçdışının güçlerini ifade etmekle kaldığı, oysa bilinçdışını oluşturması gerektiğidir.

Olağanüstü olan, semptom niteliği taşıyan işte budur: Üç büyük filozof, Bachelard, Sartre ve Deleuze psikanalizin yerine başka bir şey koymayı önermişlerdir. Fakat Derrida ve Foucault'nun da aynı hevesi beslediğini göstermek mümkündür...

Bütün bunlar bir nevi felsefi bir tablo çiziyor, şimdi bunun tekrar üzerinden geçmemizin vakti geldi.

Bana göre her felsefi an, bir düşünce programıyla tanımlanır. Elbette filozoflar birbirinden çok farklıdır ve söz konusu program da genellikle birbirine karşıt yöntemlerle ele alınarak nihayetinde çelişkili gerçekleşimler önerir. Yine de bu farklarda ve çelişkilerde kırılarak yansıyan ortak unsuru ayırt etmek mümkündür: yapıtlar değil, sistemler değil, hatta kavramlar bile değil, program. Program sorusu böyle güçlü ve ortaklaşa bir soru haline geldiğinde de çok çeşitli araçları, yapıtları, kavramları ve filozoflarıyla felsefi bir an ortaya çıkar.

Peki XX. yüzyılın son elli yılı boyunca söz konusu olan bu program neydi?

5. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris: Minuit, 1972; Türkçesi: *Anti-Ödipus*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2012.

Birinci nokta: kavramı artık varoluşun karşısına koymamak, bu ayrımı artık geride bırakmak. Kavramın canlı olduğunu, bir yaratım, bir süreç ve bir olay teşkil ettiğini ve bu sebeple varoluştan ayrı olmadığını göstermek.

İkinci nokta: felsefeyi modernliğe kaydetmek, yani diğer bir deyişle, onu akademiden çıkarmak, yaşamda dolaşıma sokmak. Cinsel, sanatsal, siyasal, bilimsel, toplumsal modernlik; felsefe tüm bunlardan yola çıkmalı, kendisini bunlarla bütünleştirmeli, yeniden bunların içine dalmalıdır. Bunu yapmak için de kendi geleneğinden kısmen kopmalıdır.

Üçüncü nokta: bilgi felsefesi ile eylem felsefesi arasındaki karşıtlığı terk etmek. Sözgelimi Kant'ta teorik akla ve pratik akla birbirinden tamamen farklı yapılar ve olanaklar atfeden bu büyük ayrım, yakın zamana kadar son sınıfların felsefe müfredatının yapıtaşını teşkil ediyordu. Oysaki Fransız felsefi ânında söz konusu olan program bu ayrımın her halükârda terk edilmesi gerektiğini ileri sürüyor ve bizzat bilginin bir pratik olduğunun, bilimsel bilginin dahi gerçekte bir pratik olduğunun ama aynı zamanda siyasal pratiğin de bir düşünce teşkil ettiğinin, sanatın, hatta aşkın bile düşünce teşkil edip hiçbir şekilde kavrama karşıt olmadığının gösterilmesi gerektiğini söylüyordu.

Dördüncü nokta: felsefeyi siyaset felsefesinin dolayımından geçirmeksizin, doğrudan siyaset sahnesine yerleştirmek, felsefeyi apaçık bir biçimde siyaset sahnesine kaydetmek. Bütün Fransız filozofları, Anglosakson meslektaşlarının büyük çoğunluğunda infiale neden olan felsefi militanı yaratmak istemişlerdir. Felsefe, kendi varlık kipinde, kendi mevcudiyetinde, yalnızca siyaset üzerine bir düşünüm değil, yeni bir siyasal öznelliği olanaklı kılmayı hedefleyen bir müdahale olmak zorundaydı. Bu bakış açısından, hiçbir şey Fransız felsefi ânına şimdiki "siyaset felsefesi" trendinden daha karşıt değildir; hiçbir şey bu trend kadar onun sonu anlamına gelmez. Akademik ve düşünümsel geleneğe biraz hazin bir dönüş söz konusu.

Beşinci nokta: özne sorusunu tekrar ele almak, düşünüm modelini terk etmek, böylelikle bilince ve dolayısıyla psikolojiye indirgenemeyecek bir özne düşüncesi konusunda psikanalizle tartışmak, ona kafa tutmak ve bu konuda en az onun kadar iyi, hatta mümkünse

daha iyi bir iş çıkarmak. Fransız felsefesinin bu bağlamdaki can düşmanı, çok uzun bir süre felsefe şubelerinde müfredatın yarısını kaplayan, Fransız felsefi ânının ezmeye çalıştığı psikolojidir. Bahsettiğimiz güncel trendle birlikte psikolojinin geri dönüşü belki de yaratıcı bir dönemin sona erdiği veya ereceği anlamına geliyor.

Altıncı ve son nokta: yeni bir felsefi serimleme tarzı yaratmak, edebiyata rakip çıkmak. Esasında, XVIII. yüzyıldan sonra ikinci defa, filozof-yazarı yaratmak. Akademi dünyasının sınırlarını, bugün aynı zamanda medya dünyasının sınırlarını aşan ve kendisini doğrudan sözüyle, yazılarıyla, beyanlarıyla ve eylemleriyle tanıtan, bunu da benimsediği programın amacı çağdaş öznelliğin ilgisini çekmek ve onu, tabiri caizse, mümkün olan *her yola başvurarak* değiştirmek olduğu için yapan bu filozof-yazar kişiliğini baştan yaratmak.

İşte Fransız felsefi ânı, bu ânın programı ve büyük emeli budur. Burada temel bir arzunun söz konusu olduğunu düşünüyorum. Bir kimlik, felsefi bir ânın özdeşliği de olsa, bir arzunun özdeşliği değil midir? Evet, felsefeden etkin bir yazı, yani yeni bir öznenin aracını, yeni bir öznenin eşlikçisini yaratmak gibi temel bir arzu vardı, hâlâ da var; dolayısıyla, filozofu bilgeden farklı bir şey haline getirme arzusu, filozofa dair tefekkür eden, ders veren veya kendi üstüne düşünen kişi figürünü geride bırakma arzusu vardı, hâlâ da var.

Filozofu bilgeden farklı bir şey haline getirmek, onu papazın rakibinden başka bir şey, savaşçı bir yazar, bir özne sanatçısı, bir yaratım âşığı haline getirmektir. Savaşçı yazar, özne sanatçısı, yaratım âşığı, felsefi militan... – tüm bunlar söz konusu dönemi kateden ve felsefenin kendi adına *eylemesi* demek olan bu arzuya karşılık gelen sözcüklerdir.

Tüm bunlar Malraux'dan okuduğum ve onun da *Les chênes qu'on abat*[6] metninde De Gaulle'a atfettiği bir cümleyi aklıma getiriyor: "Büyüklük bilmediğimiz bir şeye giden yoldur." Bana göre XX. yüzyılın ikinci yarısının Fransız felsefesi, Fransız felsefi ânı, felsefeye amacın bilgisi yerine yolu tercih etmeyi, tefekkür ve bilgeliğin yerine eylemi veya müdahaleyi tercih etmeyi önermiştir. Bu

6. André Malraux, *Les chênes qu'on abat*, Paris: Gallimard, 1971.

felsefe, bilgeliği olmayan bir felsefe olmuştur; bugün ise bunun için eleştirilmektedir.

Yaşam ile kavram arasında açık bir ayrımı değil, olduğu haliyle varoluşun ideaya veya norma tabi kılınmasını değil, bizzat kavramın, amacı illaki bilinmeyen bir yol olmasını arzuladık. Felsefenin de, açılışı kesin olup amacı kısmen tesadüfi veya muğlak olan bu yolun neden haklı olarak –yani: adalete uygun olarak– tutulması gereken yol olduğunun gerekçelerini aydınlığa kavuşturması gerekiyordu.

Evet, söz konusu ânın felsefesi, adaletin muğlak yollarına ilişkin olarak bir düşüncenin, zorunlu ve rasyonel bir düşüncenin –kendi adıma ekliyorum: bir hakikatin, bizzat bu yolları kullandığımız anda çağımızın bizi oluşturmaya çağırdığı bir hakikatin– üstlenilmesi anlamına gelir ve gelmiştir.

Bundan dolayı, XX. yüzyılda, Fransa'da, felsefenin macerasında bütün insanlığa yol gösterecek bir ânın yaşanmış olduğunu söylemeye hakkımız var.

Jean-Paul Sartre: Tutulma, Bırakış, Sadakat

Sartre 1954 senesinde beni bir nevi tutulma *halinde felsefeyle tanıştıran kişidir. Diğer yandan, onun sömürgecilik karşıtı angajmanını da paylaşıyordum. 1950'lerin sonundan itibaren, yapısalcılık çağının gelişiyle birlikte, felsefenin yeni ortaya çıkan insan bilimlerinin nezdinde düpedüz bir yanılsama olup olmadığını kendimize sorarken, Sartre'dan da adım adım uzaklaştım:* bırakış. *Fakat, yeni bir felsefi inşa içerisinde, Özne motifini varlığın matematikleştirilmesiyle bütünleştirdiğimde, biçimsel bilimlerin ilkesi ile şiirin ilkesini aynı anda savunabilmeyi başardığımda, komünist bir siyaseti Stalinci kabuktan sıyırma çabasına geçerlilik kazandırdığımda, işte o zaman onu yeniden buldum ve bir daha bırakmadım:* sadakat.

Lise çağında nasıl felsefeye vurulduğumu anımsadığımda, bunun açıklamasının ergenlik çağımdaki gevezeliğimin tükenmek bilmez matrisi olan Sartre'ın tek bir formülünde yattığını düşünürüm. Bilincin tanımından bahsediyorum: "Bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır."[1] Tamamen masumane olmasa da daha önce belirtilmişti: Kendi-içinliğin Hiçliğini söylemek için varlığı bunca dile dolamak! Fakat bu formülün gücü başka bir

1. Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2009, s. 39. (Atıfta bulunulan kitapların çevirilerinden alıntı yapıldığında, metnin tutarlılığı için gerektiğinde değişiklik yapıldı.) – *ç.n.*

yerde yatar. Soru olarak varlık ilkesinde korunan diyalektik içsellik ile yönelimsel dışsallığın, Öteki'ye doğru olan kurucu yansıtımın sentezini gerçekleştirir formül. Yine düşüncemi organize ettiğini söylemem gereken bir çift düsturu tespit eder:

– Bir yanda, Ben veya içsellik, ölçüsü ancak bütün dünya olabilecek veya düşünce tertip olunanı kendi tertibi içinde kavradığında tertip olunan her şeyin bütününü teşkil edecek bir anlam etkisi barındırmıyorsa, her türlü yarardan mahrum ve dolayısıyla nefret edilesidir. Bunu şu şekilde söyleyebiliriz: Psikoloji, düşüncenin düşmanıdır.

– Diğer yanda, tertip olduğu haliyle bütün dünya, uzanımı dişine göre olan bir projenin öznel reçetesinde yeniden ele alınıp düşünülmezse, hiçbir önemi yoktur. Dünyanın kelimenin tam anlamıyla sorgulanması gerekir. Bunu da şu şekilde söylemek mümkündür: Pragmatik ampirizm, uzlaşma, "Kendi işimize bakalım" da düşüncenin düşmanlarıdır.

İçselliğin tertip olarak bütün dünya olması, dışsallığın da buyruk olarak bütün dünya olması... – Sartre'da vücut bulan felsefenin başlangıçta beni kesin olarak ikna ettiği nokta işte buydu. Şeylerin ölçüsü Ben ise, felsefenin zerre kadar değeri yoktur. Felsefenin ancak düşüncede kendi kaçınılmaz küçük hikâyelerimizi aşanlar sayesinde bir anlamı olabilir. Felsefe tatmin olmamıza hizmet etmez kesinlikle. Ezelden beridir yalnızca, zamansal bir yakıcılığa sahip gelecekte-bitmiş-zamandaki (*futur antérieur*) haliyle, Doğru'nun ebediyeti olduğunu bildiğimiz ebediyete uyum gösterir.

Bu temel görüş, Sartre ve yalnızca Sartre sayesinde, beni başlangıçta yakalamış ve ben ona *tutulmuştum.* Bilincin zamansallaştırıcı *ek-stase*'ında,* esrimesinde, laik bir zorunluluk olarak ebediyeti okumuştum. Varoluşçu hümanizmde okuduğum ise İnsan'ın ancak insanlığının ötesine geçerek var olduğuydu.

O zamandan beri bu ilk tutuluşa her daim sadık oldum. Bugün insanlığın amaçları konusunda en katı ihtiyat geri dönmüş görünürken, biraz bile evrensel olan her önermenin üzerine büyük bir kuşkunun ağırlığı çökerken, şu görüşe bağlı kalıyorum: İnsan –tabii bu

* Kelime anlamıyla "kendi dışında olmak" demek. – *ç.n.*

kelimenin zelil bir anlamı olmadığı sürece– varlığında, yalnızca *olduğu haliyle* dünyanın nezdinde özdeşliği zorunlu olarak insandışı görünen projelerin veya usullerin dayanak teşkil ettiği varlıktır.

Bugün, insanı çağıran, insanı çeşitli durumlarda durumların varlığından başka bir şeyin vuku bulmasını sağlayan şey tarafından çağrılmışçasına çağıran bu temel insandışılığa, hakikat veya türeyimsel usul adını veriyorum.

Bunun sebebi insanın, Nietzsche'nin düşündüğü gibi, aşılması gereken bir şey olması değil. Aşılması gereken şey, ki bu Sartre'ın kati bir sezgisidir, varlık olarak olduğu haliyle, varlıktır. İnsan da insanlıkla ilişkisi olmayan, insandışı rastlantıdır ve bir hakikatin sonsuz türeyimsel oluşunda özne olarak biçimlenir.

Fakat özneyi varlığın bir hakikati olması için varlıktan vazgeçen şey olarak kabul eden görüşüm baki kalmışsa da, bu görüşün dile getirilme tarzının Sartre'ın formülünü parça parça terk etmesi gerekmiştir. O halde düşünce güzergâhımın, Sartrecı çıkış noktasına bir nevi *enerjetik* bir sadakat ile bu çıkış noktasının dayandığı diyalektik şemanın biçimsel olarak parçalanışının paradoksal bileşimi olarak görülebileceğini söyleyebilirim.

En başından itibaren, Sartrecı şemanın felsefemdeki egemenliğine kıyasla, ayrı bir estetikte olduğu gibi, düşüncenin tamamen heterojen kullanımlarından ve lütuflarından faydalanmayı sürdürdüğümü de özellikle belirtmem gerekir.

Sözgelimi, Sartre'ın pek umursamadığını söylemenin yetersiz kalacağı matematik konusu vardı; üstelik *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin[2] "Pratik Kümeler Kuramı" şeklindeki altbaşlığına rağmen – ki her okuduğumda burada Cantor'un kurucu modernliğinin teslim edildiğini düşünmeden edememişimdir. Benim nazarımda varlık sorusuyla veya soru olarak varlıkla zorunlu bir ilişkisi (fakat o zamanlar nasıl bir ilişki olduğunu bilmiyordum) ama Sartre'ın bilinç doktrininin açıklamadığını düşündüğüm bir ilişkisi olan matematikten bahsediyorum.

Matematik hususuna simetrik olarak bir de şairler ve özellikle Mallarmé hususu vardı. Bu husus, Mallarmé figürü kelimenin tam

2. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, Paris: Gallimard, 1960.

manasıyla Sartre'a musallat olduğu için Sartrecı problemle fazladan bir kesişim noktası mı teşkil ediyordu? Kuşkusuz öyle ama şu farkla: Benim nazarımda Sartre şairin düşüncesinin *olumlama* kapasitesini hafife alıyor, bunun yerine onun hiçleştirici entrikalarının tarihsel-öznel bir eleştirel yorumunu yeğliyordu. Benim tutkumu alevlendiren ise Kitap'ın sözde başarısızlığı veya bu Kitap'ın hazin bir mistifikasyondan ibaret olması (Sartre'ın tezi) değildi. İntiharın ucundaki ümitsizliğin cazibeleri ise hiç mi hiç ilgimi çekmiyordu. Nesir ve nazımlarda düşünceyi düşünmek için sarf edilen en radikal çabayı, Takımyıldız'ın, Kuğu'nun veya karanlıklarda bir gülün kusursuz zuhurunda kendini gösteren çabayı görüyordum ben.

Son olarak da Platon hususu vardı: "Nesnel" ideallik, özün varoluşa üstün ilan edilmesi Sartrecı doktrinin ana gövdesiyle görünürde mutlak surette fena halde çeliştiği için, sessiz bir nedametle sürekli geri dönüp durduğum Platon. Sanki felsefe, en etkili modern düsturlarının yanında –ki bu noktada Sartre benim için öylesine eşsiz olmuştur ki uzun süre onun pastişlerinden başka bir şey üretmemekle suçlanmışımdır– her tür içselleştirmeden, bilincin her tür *pathos*'undan tamamen bağımsız bünyevi bir ustalık barındırıyordu.

Böylelikle bir tür anarşik birlikte-varoluş içerisinde –belki de Sartre için piyanoyu ve sessiz, kavramsız Chopin'i *geri kalan her şeyle* birlikte var eden birlikte-varoluşa benzer şekilde– bir yandan Sartrecı bilinç ve özgürlük felsefesinde kelimenin gerçek anlamıyla yaşıyor, bir yandan da olumlama olarak şiirin alanını, İdea olarak da *mathem*'in alanını saklı tutmayı sürdürüyordum.

Arka planda, bugün dört türeyimsel usul dediğim şeyden (siyaset, bilim, sanat ve aşk), o devirde sömürgeci savaşlara karşı salt kanaat ilkeleriyle yürütülen angajmanın siyaseti olan, Sartrecı özgürlük kavramı altına alınabileceğini düşündüğüm siyaset vardı yalnızca. Bu savaşlarda, bana göre, Sartre'ın felsefesi ile angaje entelektüelin pratiği arasında *dolaysız* bir bağ da vardı.

Kuşkusuz bu sebeple, dolambaçlı yollardan geçerek ve pişmanlıklarla da olsa, diyalektik içselleştirme şemasını sonunda terk edebilmem için son çare olarak Mayıs 68'in ve onu izleyen yılların yol açtığı kopuşun olması, yani Sartre'ın kavramlarının içkin belirlenimini içeren özerk süreç olarak "sahada" militan siyasete girmem ge-

rekmişti. Paradoksa düşmeden rahatlıkla şunu söyleyebilirim ki düşünceyi fabrika sapağında icra etmiş olmak ve hâlâ bu şekilde icra etmek, özgürleşme siyasetinin yenilenmiş bir vizyonunun oluşumuna katılmak, siyasette, bütün kanlı kargaşalara ve Sermaye'nin görünürde herkesin kabul ettiği zaferine rağmen, "işçi" göstereninin son sözünü söylemediği fikrinden vazgeçmemek... – bütün bunlar beni zamanla diyalektiğin aldatıcı görünüşlerinden uzaklaştırmıştır.

Her şeye rağmen bu uzaklaşma hiçbir şekilde etkin düşünce olarak Sartre düşüncesinin gözümden düşmesine yol açmamıştır. Sartre fırtınalı geçen o on yıl boyunca, ait olmadığı (ve esasında benim de tam olarak ait olmadığım) bir neslin düşünceli ve meraklı yoldaşı olmuştur. Bilhassa bugün, artık basmakalıp hale gelmiş "Sartre'ın yanılgıları" temasının aksine, onun durumun her daim tam kalbinde kalabilmek için ortaya koyduğu titiz çabayı selamlamak gerekmektedir. Siyasal reçete düzeyinde olduğu gibi düşüncenin tertibatı düzeyinde de aramızda zamanla bir mesafe gelişmiş olması, temel öneme sahip bu tarihsel ortaklığı hiçbir şekilde yadsımaz.

Otuz sene önce düşüncemin nefesini kesmiş olan şu adeta sihirli formülü düşündüğümde ne söyleyebilirim? Hatırlayalım: "Bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır."

Önce "bilinç" kelimesi. Bunun felsefi olarak geçerliliğini artık savunamam. Bana öyle geliyor ki hiç şüphesiz şanlı bir felsefi tarihe sahip bir kavramın adı olan "bilinç", artık ancak siyasal bir kategori, yani "siyasal bilinç" olarak veya belki de psikanalitik bir kategori olarak kullanılabilir. Bugün siyaset –pratik düşüncenin *sui generis* (kendine özgü) biçimi– ile felsefe arasında bulunduğunu ileri sürdüğüm mesafeyi hiçbir şey –aslında Lenin'den beri son derece teknik bir modern siyaset kavramı olan– "bilinç" kelimesinin bu kaderinden daha iyi göstermez. Artık (heyhat! demek geliyor içimden) felsefe ile siyaset arasındaki mutlu geçişliliğe, paradigmasını Sartre'da bulduğum ve ana eksenini felsefede bilinç (veya praksis) temasının oluşturduğu bu geçişliliğe inanmam mümkün değil.

Buna karşılık, Freud ve Lacan'ın keşiflerinin belirleyici etkisi altında bilinçli veya aşkınsı varsayımından ayrılan veya uzaklaştırılan özne kavramının felsefe içi konuşlanışından vazgeçebileceğimizi

düşünmüyorum. Bu durumda özne kendiliğin öz konumlanışının düşünümsel veya düşünümsellik öncesi hareketi değil, sadece ve sadece bir hakikatin türeyimsel oluşunu destekleyen veya ona katlanan o diferansiyel noktadır. Bir hakikat noktasına veya rastlantısallığı içinde yakalanan bir hakikatin transit geçtiği bir noktaya özne diyorum. Bu, "olasılık ile yüce bir bileşim"i koruma gerekliliğiyle tanımlanan, Mallarmé'nin ihtiyar adamıdır.

Şimdi Sartre'ın bilinç-öznesinin, projenin evrenselliği olarak kavranan arzunun sonsuz özgürlüğünü –ani çakıp sönmeler haricinde– azar azar kendi ataletine bulayan bir dünya karşısında genç adamın, *romantik* öznenin nihai ve parlak bir tecessümü olduğunu düşünüyorum. Hatta şunu da söylemek isterim: Özne mefhumunun henüz sonlanmamış olan yeniden konuşlanışının emaresi, Mallarmé' den sonra Beckett'in yapıtında da gördüğümüz gibi, genç adamın yerine ihtiyarın geçirilmesidir; hiçbir öznenin gerçekte genç olmadığı bildirilir, zira öznenin en azından bir hakikat kadar yaşlı olduğunun ortaya çıktığı nokta haricinde bir özne yoktur.

Bu aynı zamanda, Sartrecı angajmanlar dönemine nazaran, siyaset düşüncesinin daha doğrusu düşünce olarak siyasetin uğradığı mutasyonun farklı yönlerinden biridir: Devrim teması dünyanın gençliği temasıyla, "yaşlı dünya"nın reddiyle el ele gidiyordu. Ne var ki gençlik, olayda açılışını yaptığı hakikat için fazla gençtir. Müşterek barbarlığı da buradan ileri gelir. Buna simetrik olarak, Sermaye'nin dünyasında, yani dünyamızda en korkunç şey, Sermaye'nin daimi ve monoton yapay gençliğidir. Her radikal siyaset, türeyimselin sonsuz ölçüsünde, hakikate/doğruluğa gereken yaşlanma süresini, Beckett'in *Watt*'ta[3] dediği gibi, "doğrunun doğru olmak için harcadığı" zamanı ona iade edecektir.

Fakat Sartre'ın formülünden devam edelim: "Bilinç ... bir varlıktır."

Uzun zaman boyunca varlığa çok takılmadım, zira –Sartre gibi– salt Hiçliğin anlam bağışlama işlevlerinden hoşnut olmakla yetindim. Varlık, kestane ağacının kökünün elim yoğunluğunu, masifli-

3. Samuel Beckett, *Watt*, Paris: Minuit, 2007 (ilk baskı: 1953); Türkçesi: *Watt*, çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı, 2012.

ğini, atıl-pratikliğini teşkil ediyordu. Buradan çıkmamı sağlayan – Sartrecı uykumdan uyandıran (?)– ise kümeler kuramı üzerine ve bilhassa varoluşçuluğun iki ucu olan boş küme aksiyomu ile sonsuzluk aksiyomu üzerine bıkıp usanmadan düşünmek oldu. Matematiğin tarihkâr (*historial*) gövdesini varlık olarak varlık hakkında söylenebilmiş olanın bizzat kendisi olarak, dolayısıyla dar anlamıyla ontoloji olarak kabul etme kararı, masif ve dolayısıyla düşünülemez olan ("varlık sebebi olmayan", der Sartre, "ve bir başka varlıkla hiçbir ilişkisi olmayan") varlık hakkındaki tıkanmış metaforlardan vazgeçmemin sebebini özetler. Oysa varlığı, *mathem*'in kavradığı haliyle saf çok'un gözetimine devretmek suretiyle, onu mümkün olan en incelikli ve en dallı-budaklı düşünce için tertip ederken, aynı zamanda her tür deneyimden çıkarmış, eksiltmiş oluruz. Varlığı matematik tarafından düşünülen varlık ne (Sartre'ın bildirdiği gibi) olumsaldır ne de (klasiklerin dediği gibi) zorunlu. Kendisini sonsuzcasına düşünceye açar ve aynı şekilde kendisini ondan eksiltir. Bundan dolayıdır ki (olumsalmış *gibi*) aksiyomatik kararlarla ve (zorunluymuş *gibi*) kısıtlayıcı tanıtlamalarla ilerleyen matematik, aynı anda hem uçsuz bucaksızdır hem de tamamına erdirilemez.

Varlık düşüncesinin kökenindeki ikili dayanak noktasının, her türlü tutarlılığın tutarsızlıkla dikişlendiği yer olan boşluktan ve ondan sonra da –aksi takdirde müthiş ve romantik bir fikir olan– limit fikrinin boşluklu sayılanma (*nombrement*) lehine laikleşmesini ve kutsallıktan arınmasını sağlayan sonsuzdan ibaret olduğunu göstermek suretiyle, Tanrı'nın ölümü ereği –ki dayattığı düşünce gerilimiyle Sartre düşüncesinin timsalidir– varoluşçu bir dramaturjiye başvurmaksızın hakikaten gerçekleştirilmiş olur.

Daha sonra: "kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan bir varlık."

Özne, yani bugün kavradığım şekliyle, bir hakikatin kumaşına dokunmuş veya örülmüş olan özne, şeffaf dahi olsa hiçbir içselliğe, bir kendilik sorusunun üreyebileceği hiçbir dışarı-içeriye sahip değildir. Hatta tam anlamıyla sorgulanamaz, zira bir yanıtın, bir durumun varlığına ilişkin olaysal yanıtın ortaya konması ona bağlıdır.

Soruya ve sorgulamaya ilişkin söz dağarcığı kuşkusuz Sartre'ın Alman düşüncesiyle, bilhassa Heidegger'le müthiş özgün bir biçim-

de ilişkilenişine damgasını vurur. Ayrıca söylemek gerekir ki varlık probleminden sürülerek özgürlüğün antropolojisine taşınmış haliyle, hiçleştirici kendilik sorusu olarak kavranan varlığa ilişkin söz dağarcığı, tam da bu Sartrecı haliyle, düşüncem üzerinde şiddetli bir çekim uygulamıştır. Bu çekim zaman içerisinde hükmünü yitirmiştir. Soru sorusu bana göre düşüncenin *jouissance*'ıdır. Fakat düşüncenin tek eylemi yanıttır. Yanıt çoğu zaman hüsrana uğratır; sorunun bitip tükenmez tılsımının yası tutulur. Zira yanıt, *jouissance*'ın yerine neşeyi koyar. Düşünce ancak kendiliğin *jouissance*'tan kaçınmasıyla (*dé-jouir*) düşünür; bu şekilde aynı zamanda sorunun oyununu bozar (*dé-jouer*). Sonuçta, kendisinin de itiraf ettiği gibi, daima "kendisine karşı" düşünmüş olan Sartre'ın da söylediği buydu.

Tanrı öldüyse (Sartre beni buna Nasıralı'yla dalaşmakla meşgul olan Nietzsche'den daha fazla ikna etmiştir), bu her şeyin olanaklı olduğu anlamına gelmediği gibi, hiçbir şeyin olanaklı olmadığı anlamına hiç gelmez. Muktedir olduğumuz yanıtlardan daha iyi, daha büyük, daha doğru hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir. Yanıt etiği, insanın kendisini İnsan'a layık kılmasına vesile olan insandışı ereklerin etiğini tamamlar. Hakikatlerin var olduğu ve sonuç olarak, tam da hakikatlerin var olması haricinde hiçbir şeyin kutsal olmadığı anlamına gelir.

"Bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde", diyordu Sartre, Husserl'i kendi tarzında okuyarak.

Yönelimsellik temasına ilişkin çekincemin dayandığı nokta, bunun bilinçli gayenin ve daha genel anlamda, Sartrecı kendi-içindelik ve kendi-içinlik motifinin müthiş bir *projeksiyonunu* teşkil ettiği özne/nesne diyalektiğinin bağlaşığı olarak nesne kategorisinin korunmasını gerektirmesidir. Bense *nesnesiz* bir özne doktrinini, kaynağı sebepsiz bir olaysal ekte bulunan bir usulün yitme noktası olarak özne doktrinini savunuyorum. Benim nazarımda öznenin, bir hakikatin hakikatini teşkil ettiği durum haricinde, bir öteki-varlığı yoktur. Sartre'dan parmak ısırtıcı bir ustalıkla çeşitlendirdiği "durum" temasını almak suretiyle kuşkusuz ona olan borcumu ödemiş oluyorum. Fakat öznenin görünürdeki bu Öteki'si benim için, bambaşka bir açıdan da olsa Sartre için de olduğu gibi, Aynı'dır, zira hakikat içkin bir biçimde bizzat durumun türeyimsel-varlığını, herhangili-

ğini, ayırt edilemezini gerçekleştirir.

Doğru/hakiki, nesne için söylenmez, yalnızca kendi kendisi için söylenir. Özne de aynı şekilde ne nesne için ne de onu nişan alan yönelim için söylenir; yalnızca kendi kendisinden yiten bir noktada var olduğu haliyle hakikat için söylenir.

İyi ama bütün bunlar sandığım kadar belirleyici nitelikte mi? Beni tekrar Sartre'la buluşturan nokta, düşüncenin teknik ayrıntılarının ötesinde, belirleyici bir "varoluşsal" motiftir ve bu da felsefede söz konusu olanın yaşam veya mutluluk olmamasıdır. Fakat ölüm veya ıstırap da değildir söz konusu olan. Her halükârda yaşayacak ya da öleceğiz; üstüne üstlük mutluluk ya da mutsuzluğun, ne başkaları ne de kişinin kendisi adına, hiçbir zaman dert edilmemesi gerekir.

Söz konusu olan, zarları mümkünse, en azından bir kez atmaktır. Doğrudur, Mallarmé'nin ihtiyarı buna kolayca razı gelmez. O, "tereddüt eder elinde tuttuğu sırdan koluyla ayrı düşmüş ceset oynayacağı yerde saçı ağarmış bir manyak halinde partiyi dalgalar adına".*

Normalde yaşam denen şey veya kültür, boş zaman, seçimler, iş, mutluluk, denge, gelişim, performans dediğimiz şeyler tam olarak budur: dalgaların adına partiyi oynamakta tereddüt etmek. Öyleyse –tam da bu sebeple, "yaşam" göstereni işin içine girer– *sonsuza dek* "elinde tuttuğu sırdan koluyla ayrı düşmüş bir ceset" gibi yaşamak. Yaşam, bize sunulan ve Sartre'ın karıncaların yaşamından güçbela üstün geldiğini söylediği bu yaşam, bir cesetle bir sırrın ayrışmasında çözülür. Her insan en az bir hakikat için olanaklı bir bahis nesnesini elinde bulundurur. Sırrı budur ve bu sırrın Sermaye'nin yasasına tabi ortak yaşamı cesedin öbür ucunu teşkil eder.

Zira eğer "her bir düşünce bir zar atımı ortaya koyar" ise, zar atımı olmayan yerde düşüncenin de olmadığını kabul etmek gerekir. Bahsin bu koşulsuz gerekliliği, Pascal'dan da ziyade Sartre –çünkü hiç olmazsa Tanrı'dan tasarruf eder– benim için bahis kavramını belirlemiştir.

Sırra ilişkin olarak, Sartre bunu "Her insanın değeri diğer her insan kadardır" şeklinde ifade ediyordu; ben de şöyle diyorum: Bütün

* Türkçesi: Stéphane Mallarmé, *Profil*, haz. ve çev. Ömer Aygün, İstanbul: YKY, 2003. – *ç.n.*

insanlar düşünebilir, bütün insanlar tesadüfi bir biçimde özne olarak var olmaya çağrılırlar. O zaman tüm insanlar düşünebiliyorsa, izlenecek talimat bellidir: zarları atmak, dalgalar adına partiyi oynamak ve sonra bu atışa sadık olmak, ki bu o kadar da zor değildir zira bir kez atıldıktan sonra zarlar Takımyıldız olarak size geri döner. Bu Takımyıldız, "unutuluştan ve hükümsüzlükten donmuş"tur; peki ama felsefenin neden hakikatin bizi sıcak tutacağını, cana yakın ve şefkatli olacağını vaat etmesi gereksin? Sartre'ın düşüncesi böyle bir vaatten kaçındığı içindir ki nihilizme düşmeksizin keskin yönünü korur. Hakikat cana yakın veya şefkatli değildir, zira onun gücü ancak olmaya ya da olmamaya çıkar.

Söz konusu talimat, herhangi bir durumun nazarında, bir hakikatin varlığının veya hakikatlerin varlıklarının askıya alınmasını söyler. Şu eklemeyi yapalım: Çok da tereddüt etmeksizin saçı ağarmış manyaklar olalım, türeyimselin manyakları. İşte o zaman, tuhaf şey, şu diğer ihtiyarın, Beckett'in *Acaba Nasıl?*'ında[4] çamurda ve karanlıkta çuvalıyla emekleyen kişinin sözcesinin hakikatini/doğruluğunu keşfederiz: "Her halükârda adalet içindeyiz, aksinin söylendiğini hiç duymadım."

Esasında hakikatlerin olması durumuna, hakikatlerin saf "vardır"ında düşünülen "vardır"a "adalet" diyebiliriz. Adalet o zaman insanın insandışı amaçlarının bir diğer adı olur.

Her ne kadar sonuçta burada ileri sürdüğüm düşüncelerden fevkalade uzak düşüncelerle de olsa, Sartre bu hususta asla geri adım atmamıştır.

İnsan insanın adaletidir çünkü herhangi bir olay onu çağırdığı takdirde, cesedini terk ederek çuvalıyla birlikte hakikatin karanlığında emeklemeye yetecek kadar sırrı vardır içinde.

Sartre, şimdiden neredeyse yarım asır olmakla beraber, bizim için bu karanlığın, karanlık olduğunu bildiği –ve kim ne derse desin baki kalacak– bu karanlığın nadir *kâşiflerinden* biri olmuştur.

4. Samuel Beckett, *Comment c'est*, Paris: Minuit, 1961; Türkçesi: *Acaba Nasıl?*, çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Paul Ricœur:
Sözde Hıristiyan Özne*

Ricœur'ün önemli kitabı Hafıza, Tarih, Unutuş'*un** *çıkışı vesilesiyle Paris 8 Üniversitesi, Ekim 2001'de, bu kitap hakkında benim de kendi isteğimle katıldığım bir tartışma oturumu düzenledi. 1950'lerde Husserl'le Ricœur'ün sunduğu* Ideen *tercümesi sayesinde tanışmıştım. Agregasyon sınavına girdiğim sene Ricœur de jürimdeydi. 1960'ların ortalarında onunla birlikte okul televizyonunda bazı programlara katılmıştım. Meslektaşım Michel Tort'un, büyük bir kısmı Freud ve psikanaliz hakkında olan Ricœur'ün* Yoruma Dair *kitabına yaptığı eleştirileri, fazla sert olmakla beraber, doğru bulmuştum, zira biz Lacancıların bu disiplinin yorumlayıcı yorumbilgisi tarafına çekilmesine tahammülümüz yoktu. Esasında Ricœur'ün tefsirlerinin ve kurduğu yapıların gücüne ve netliğine hayranlık beslediğimiz halde, Dominique Janicaud'nun daha sonraları sivri dilli bir kitapta "fenomenolojinin teolojik dönüm noktası" diye adlandıracağı şeyin parçası olduğunu o zamandan biliyorduk. Ricœur'ün kitabını büyük bir dikkatle okudum ve bu kitapta, düşüncenin en etkin ayrıntılarında, Hıristiyan özneye dair militan bir vizyonun potansiyel halde bulunduğunu keşfettim. Ricœur bu okumadan dehşete kapıldı, bunu bir "engizisyon yargılaması" kabul ettiğini söyledi ve beni asla affetmedi.*

* Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Le Seuil, 2000; Türkçesi: *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis, 2012.

Daima cana yakın olup sonsuz bir sabra, hatta bir nevi akademik nezakete sahip olan Paul Ricœur'ün amacı, buna karşın genel olarak savaşçı bir amaçtır ve en hararetli tartışmaların daima olabildiğince içinde olmuştur. En azından, temsili demokrasi ve hukuki hümanizmin müşterek değerlerini tartışmasız kabul eden, yani kabaca "konsensüse dayalı" diyebileceğimiz siyasal kampı bölen tartışmaların.

Ricœur'ün hafıza ve tarihe ilişkin stratejisi nedir? Mesele esasında tarihi "hafıza ödevi" diye bilinen şeyden çıkarmak, eksiltmektir. Bu "ödev" olgularda neleri kapsar? Avrupa Yahudilerinin soykırımının (dar versiyon) veya "totaliter" kampların (geniş versiyon) tarihsel anlatının herhangi bir sıradan rasyonel kavranışa indirgenemezliği ve dolayısıyla tarih disiplininin tarihötesi bir norma tabi kılınması. Kuşkusuz, bu tabiiyet fikri yeni değildir. Sözgelimi Bossuet'nin bunu nasıl kullandığını biliyoruz. Burada söz konusu olan yenilik ise "hafıza ödevi"ni düzenleyen normun, geleneksel Hıristiyan tarihçilerinde olduğu gibi, kendi başına mucizevi bir karakteri olmamasıdır. Bu "ödev", tarihi, kökeni bir kurtuluş kuramında değil, Kötülük'ün bir vuku buluşunda yatan etik bir kısıta tabi kılar. Ayrıca "hafıza ödevi"nin, tarihin dokusunda, esas nitelikte bir yarayı süresiz olarak açık bırakması gerektiğini ve böylelikle radikal bir olayın (Oğul'un gelişi) insanlığın yazgısını sonsuza dek *doğrultmuş* olacağını ileri süren İncil'in günahlardan arınma mesajıyla çeliştiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden tartışma zorunlu olarak bir üçüncü öğeye başvurmayı gerektirir: bağışlamanın diyalektik bağlaşığı olarak unutuş. "Hafıza ödevi" unutuşu yasaklar; o unutuş ki Hıristiyanlığın günahlardan arınma mefhumu onun mutlak olanaklılığını açmıştır ve buna göre yargı gücümüz de –söz konusu ayıp ne olursa olsun– masumların katliamı dahil olmak üzere İsa'nın günahlarımız için kendini kurban etmeye razı olmasının sonsuzluğu karşısında bir hiçtir.

Özetleyelim, hatta acımasız olalım: Ricœur'ün, bahsin konusunu asla tam olarak netleştirmeksizin, sofistike kavramsal analiz araçlarıyla baştan sona akademik tartışma kuralları çerçevesinde kalabildiği iddiasıyla gerçekte elde etmeye çalıştığı şey, zaferden baş-

ka bir şey değildir. Tarihsel özne hakkındaki Hıristiyan vizyonunun bugün kendisini giderek daha çok dayatan ve esas olarak –ama münhasıran değil– Yahudi kökenli olan vizyon karşısındaki zaferi. Bir taraftan, kurtarıcı bir olay dünya tarihini ikiye bölüp parçalar ve bizzat anlatının egemenliği noktasından, ilkece bağışlanmadan, günahların affedilmesinden, suçların affedilmesinden, etik unutuştan çıkartılabilecek hiçbir şeyin vuku bulmamasını mümkün kılar. Diğer taraftan, kimileri tarafından belli bir halkın emaneti olduğu düşünülen ezeli bir Yasa, mutlak yargıyı ve suçun –endüstriyel katliamın– ebedi hatırasını mümkün kılar; ki bu suçla Naziler (dar versiyon) ve aynı zamanda Stalinciler (geniş versiyon), "yeni insan"ı kurmak isteyen Prometheusçu ve sapkın bir projeye göre yaşamayı hak etmeyen toplulukların kitleler halinde kökünü kazımaya kalkışmışlardır.

Demokratik *konsensüs*'te yer edinmiş her filozofun durumunda olduğu gibi, bu konsensüsün dayattığı hukuki hümanizmi kurma iddiasında olan manevi bir geleneğe ait olduğumuzu varsayalım. Bu durumda, bir zulüm geleneğine karşı duran Yasa'nın öznesi ile kurtuluş yolunun bir kurban olayından geçtiği iman'ın öznesi arasında bir seçim yapmak gerekir. Alacakaranlık çağı olan çağımız da tarihsel geriye dönüşe ve geçmişin ticaretine mahkûm olduğundan, savaşın alanı tarihçilik disiplinidir.

Dolayısıyla Ricœur'ün incelikli ve bilgelik ürünü olan bu önemli kitabının, her şeye rağmen, tarihçilik pratiğinin denetimi üzerinden "demokratik" kampın manevi istikametini belirleyen bir tür soyut savaşın sessiz ve örtülü biçimi olduğunu savunacağız.

Ne bu kamp ne de bu kampın herhangi bir bileşeni üzerinde bir iddiamız var, yine de orada olup bitenin nesnel analizi bizim için büyük bir önem taşıyor, bilhassa bazı şeylerin açıklığa kavuşturulması ihtiyacı baş gösterdiği için: Biraz önce ileri sürdüğümüz sav, ne Ricœur ne de ona yanıt verenler tarafından bu kelimelerle ifade edilmiştir. Kendimizi ideolojinin ve konjonktürel tercihlerin sınırında bulduğumuz her seferinde olduğu gibi, polemiğin esas bahis konusunun üzeri örtülmüştür. Hatta Descartes gibi Ricœur'ün de maskesiyle ilerlediğini söyleyebiliriz – her ne kadar yüzün ve maskenin sırasıyla dinsel veya dindışı anlamlarını kuşkusuz tersyüz etmek gerekecek olsa da.

Gerçekleştirdiğimiz okuma, aynı zamanda, Hıristiyan özne dediğimiz şeyin, adı asla telaffuz edilmeksizin, nerede ve nasıl sahneye girdiğini göstermeye yöneliktir.

Girişim

Ricœur tarihin hafıza karşısında bağımsızlığını inşa etmek amacıyla, bu iki terimi birlik olmaya *zorlayabilecek* araçlara olası tüm referansları ortadan kaldırmaya çalışır. Bundan dolayı, ne haddizatında bir "hafıza"ya sahip olacak tanımlanabilir bir psikolojik özne, ne de istikameti bakımından Tarih'in öznesi olacak belirli bir aktör (sınıf, ırk, ulus...) varsaydığını açıkça belirtir.

Ricœur'ün bir tür *epokhe*'den (askıya alma), daha doğrusu, Husserl'de olduğu gibi nesnenin dışsal varoluşu tezi değil, tarih ile hafıza arasındaki diyalektiğin sahnesinde bir öznenin *özdeşleştirilmesi /tanımlanması* tezi olarak ortaya çıkabilecek her şeyden farklılaşmış bir sahneye çıkışı tasavvur ettiğini söyleyebiliriz.

Özne motifine *olabildiğince geç ulaşmak*, Ricœur'ün stratejisinin çok önemli bir noktasını teşkil eder; hani neredeyse "Tanrı'nın da her şeye rağmen, Oğlu'nun kurtarıcı olarak gelişini ayarlamak için, insanların ve günahlarının tarihine bakılırsa elini çabuk tutmaya hiç çalışmamış olması gibi" diyesi geliyor insanın.

Gerçekte, öznenin varış ânı kitabın en sonuna, nazik ama nihai olan bağışlama meselesinin söz konusu olduğu noktaya atılmış; diğer bir deyişle, dikkat edelim, temel nitelikteki öznel kimliği bu öznelliğe atfedilebilir olan suç ediminden *ayırmanın* uygun olacağı âna havale edilmiştir – ki bu an olmazsa bağışlama kesinlikle imkânsızdır.

Eyleyenin kimliği ile edimin suç niteliğinin ayrılması meselesi tabii ki kritik öneme sahiptir. Nitekim kurtarıcı olayın meydana gelmiş olması, bu andan itibaren öznel doğamızın artık içsel olarak günahkâr olmadığından ve dolayısıyla daima en alçakça edimlerinden potansiyel olarak ayrılabilir olduğundan başka ne anlama gelebilir?

Fakat Ricœur, bir kez daha, bu şekilde konuşmaz. Öznel bir kimliğin olanaklı ayrılışı temasını, büyük bir zarafetle, yalnızca en son-

da, bağışlamayı mümkün kılmak ve unutuşun yolunu açmak üzere ortaya koyacaktır. Bu sonu salt bir "epilog" gibi, bir güçlüğe ilişkin olan ("Zor Bağışlama") ve tamamına ermeyerek... tamamlanan bir epilog gibi sunacak kadar zarafetin sınırları zorlanır. Son satırları birlikte okuyalım: "Tarihin altında, hafıza ve unutuş. Hafıza ve unutuş altında, yaşam. Fakat yaşamı yazmak da başka bir hikâye. Sonu yok."[8]

Epilog neredeyse yedi yüz sayfalık bir kitabın altmış beş sayfasını teşkil eder... Evet, ne zarafet! Esas metnin, Parti'de oy eşitliğine ve parti istikametine gerçekten karar verecek olan metnin, basmakalıp ve dolambaçlı bir dille yazılmış "güncel durum ve vazifelerimiz" hakkındaki o herkesin alkışladığı büyük raporda değil, parti saymanının seçimiyle ilgili kısa ve ikincil bir önergede bulunduğunu bilen akıllı siyasetçinin zarafeti.

"Yaşamı yazmak başka bir hikâye"... Fakat, sevgili Ricœur, "yaşam" veya kefaretini ödeyip günahlarından arınmış öznenin yaşamı, aslında hafızanın fenomenolojisi, arşivin statüsü veya zaman-içinde-varlık hakkındaki son derece uzun ve fevkalade incelikli tartışmalarınızda *hedef aldığınız* şeyin ta kendisidir. Altı yüz sayfa boyunca, ister hafıza adı altında olsun ister tarih, öznenin belirlenmeden kalmasının sebebi de budur. Evet, kimlik, neredeyse en sona kadar, ne ayrılabilir ne de belirlenebilir konumdadır. Hafızanın yürüttüğü işlemlere ve tarihsel önermelere ilişkin olarak söylemenin mümkün olduğu bir *atfetme hipotezi*'dir. Bu "olabilir"in sınırları dahilinde kalmak olanaklı olduğu için de –der bize Ricœur– bu işlemleri ve önermeleri tanımlanabilir bir özne varsaymak durumunda kalmaksızın betimleyebiliriz. Burada söz konusu olan, demin bahsettiğim *epokhe* ve Ricœur'ün "atfetme rezervi" şeklinde yeni bir ad verdiği şeydir.

Bu muazzam ve güzel kitabın ortaya koyduğu teşebbüs budur: Hafıza rejimlerinin ve tarih önermelerinin sorgusunu bir atfetme rezervinin lütfuyla "nesnel olarak" düzenlemek; öyle ki özne sahneye ancak unutuş ve bağışlama arasındaki bağıntının ortaya çıktığı o –kritik– anda giriş yapacaktır. Böylece, ne kadar anonim olursa ol-

1. Paul Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, *a.g.y.*, s. 555.

sun, öznenin Hıristiyan olarak aşırı belirleniminden kaçma şansı kesinlikle yoktur.

Yöntem

Kitabın ilk altı yüz sayfasının "nesnelliği"ni mümkün kılan şeye "yöntem" diyebiliriz. Diğer bir deyişle, hafızanın "altında" veya tarihin "altında" felsefi olarak tanınabilir bir özneyi varsaymak için veya tanımlamak zorunda kalmamak için içinden geçmemiz önerilen işlemlerdir bunlar.

Kitapta açıkça üç temel işlem söz konusudur: atfetme, önerme ve bağ koparma. Fakat bunlardan yalnız ilk ikisi yöntemseldir. Üçüncüsü, göreceğimiz üzere, savunmaya yöneliktir.

1. Atfetme. Hafıza süreçlerinin, bir özne varsaymak durumunda kalmaksızın, nesnel olarak kavranabilir olduğunu ileri sürmektir. Bu amaçla problemin çekirdeği –namevcudiyetin mevcudiyeti– Heideggerci tarzda bir zaman ontolojisine eklemlenecektir.

Ancak ikinci bir aşamada, kavranabilirliğin bu "saf" çekirdeği serbest kaldığında, hafızanın süreçleri şu veya bu türde bir özneye *atfedilebilir* hale gelir. Bu atıf ikinci bir aşamada reddedilebildiği içindir ki ilk aşamada rezerve konması savunulabilir.

Özünde, hafızanın süreçleri daha sonra istenirse öznel tiplere atfedilebilecek yüklemler olarak düşünülmeye elverişlidir.

Ricœur böylelikle bu türden "hafızayla ilgili" yüklemlerin atfedilebilir olduğu olanaklı özne türlerine dair uzun bir tartışmaya girişebilir. Bu türden özneleri gayet klasik bir biçimde üçe ayırır: ben, kolektif özneler, yakın özneler. Yani ben ve öteki, ruh ve yakınından oluşan temel ikilikle çerçevelenen tarihin verileri (kolektifler). Bu durum Aziz Pavlus'u anımsatır: kolektife üyelik, iyilikseverliği düzenleyen şeye kıyasla, ideal olarak ikincildir: "Komşunu kendini sevdiğin gibi seveceksin." Bir ekleme yapalım: Onu bundan fazla da hatırlamayacaksın. Burada, satır aralarında, kolektif bir buyruğun varsayımı olarak hafızanın, bir ben'in lutfederek başkalarını bağışladığı kurtarıcı alana tabi kılınmasının koşulları hazırlanmaktadır.

Atfetme rezervinin öbür yüzü, bu atfın söz konusu olan üç tür

soru arasındaki hareketliliğidir. Dikkatimizi Ricœur'ün Strawson'da bulduğu haliyle bu hareketliliğin kurallarına yöneltelim:

> Yüklemler kendi'ye atfedilebiliyorsa başka'ya da atfedilebilir. Atfın bu hareketliliği üç ayrı önerme içerimliyor: 1) atfın askıya alınması ya da işlemden geçirilmesi, 2) bu yüklemlerin iki farklı atıf durumunda aynı anlamı taşımaları, 3) bu çoklu atfın kendine yükleme ile başkasına yükleme arasındaki bakışımsızlığı koruması (s. 151; Türkçesi: s. 145).

Bakışımsızlığa ilişkin son maddeye rağmen, atfetmenin rezervini ve hareketliliğini teşkil eden ikili, hafıza süreçlerinin tüm *tekilliğini* adeta mahkûm eder. Bir anlamda *bilinen* bir hatıra, tam da atfetme rezervinin olanaksız olduğu süreç değil midir? Burada söz konusu olan, tamamen yüklem muamelesi görmesine rağmen bertaraf edilemez bir özne ile vuku bulmasıyla özneyi zaman içinde kurmuş olan şey arasındaki kapitone noktası olarak hafızanın bütün gerçeği değil midir? Strawson ve Ricœur hafıza yüklemlerinin "iki ayrı atfetme durumunda aynı anlamı korumaları" gerektiğini söylediklerinde, bir hatıraya yöneltilen temel sorunun onun anlamına değil, hakikatine ilişkin olmasının yanı sıra, bir hakikatin, anlamdan farklı olarak, iki ayrı öznenin aynı biçimde yüklemi olamayacağına da burun kıvırmış olurlar.

O halde öne sürmemiz gereken hipotez şudur: Atfetme işi, hafızaya yalnızca bir yüklem statüsü tanımayı hedef alan ve öznel tekilliği kurtuluş ekonomisine saklayan *özel amaçlı* bir işlem aracıdır.

2. Önerme, tarihsel temsilin temel işlemini gerçekleştirir. Önermenin kullanımına ilişkin aksiyomun formülü defalarca ifade edilmiştir, sözgelimi 227. sayfada:

> Olgu, olay değildir; olay bir tanığın bilinci sayesinde yaşayabilir; olguysa onu temsil etmeyi amaçlayan bir sözcenin içeriğidir (Türkçesi: s. 203).

Ricœur'ün nasıl bir orta yol tutturmaya çalıştığı burada açıkça görülmektedir. Tarihsel olgu ile hatırlanan gerçek bir olayın birbirine karıştırılmasına itiraz eder. Fakat olgunun normatif retorik veya kurmacanın yasaları içinde eriyip gitmesine de bir o kadar karşıdır. Eğer, Michelet'nin düşündüğü gibi, tarih "geçmişin bütün olarak yeniden dirilişi" ise, tarih ve hafıza birbirine karışacaktır. Fakat eğer,

nominalistlerin düşündüğü gibi, tarih kati surette anlatıyla eşuzanımlı olup, gerçek diyebileceğimiz hiçbir şey orada temsil edilmiyorsa, hiçbir tarihsel olay doğrulanamaz. Bu noktada benim ekleyeceğim (ama Ricœur'ün asla kabul etmeyeceği) nokta, bilhassa, İsa olayının ancak bir söylem rejiminin etkilerinden biri olacağıdır. Sonuç olarak da, gerçek olduğu düşünülebilecek her şey de hafızanın kaprislerine tabi olacaktır.

Aslında, Ricœur'ün tuttuğu orta yol, ısrarla hafızaya karşı tarihin haklarını savunmayı ama bunu, soruşturmanın bu aşamasında, tarihsel bir özne varsaymak durumunda kalmadan yapmayı hedefler. Ricœur'ün girişiminin kuşkusuz en tehlikeli kısmını teşkil eden bir nevi temsil pozitivizmi de buradan ileri gelir.

Tarihin bir önermeler bütünü olması esasında ne anlama gelir? Doğrudan "şu veya bu" değil de "şunun veya bunun vuku bulması olgusu" şeklinde yazma zorunluluğu ne demektir? Bu, tarihte hakikati/doğruluğu bir olgunun doğruluğu olarak değil –ki bu zaten hiçbir şey demek değildir– bir önermenin doğruluğu olarak tartışmayı mümkün kılan şeydir.

Her şeyin nihayetinde bir önermenin göstergesel hedefi ile olgusal bir gönderge arasındaki uygunluğa bağlı olması itibariyle, pozitivizm.

Fakat bir önerme, temsilde olduğu haliyle önermeye öznel bir bağlılık içermeden temsil edebilir mi? Lacan'ın bize verebileceği bir düsturdan, bir önermenin tarihsel bir içeriği *ancak bir özne için* temsil ettiğini öngörecek bir düsturdan kaçmak gerçekten de mümkün müdür?

Bu açıkça "tarihçilikte temsil"e (s. 302-72; Türkçesi: s. 265-318) ilişkin muazzam bölümün bahis konusudur ve tek başına derinlemesine bir teknik incelemeyi hak eder. Burada Lacan tekrar karşımıza çıkar, zira önermenin, tarihsel olgunun gerçekleştiği "o yerde" kalma kapasitesine, –psikanalitik doktrinin bilinçdışı temsile ilişkin "yerini tutan" (*tenant lieu*) mefhumunu yankılayan– "yerini tutuş" (*lieutenance*) adı verilmiştir. Gelgelelim, iş sadece bir "muamma" dan, bir "yeniden biçimlendirme"nin muamması olarak açıkladığı şeyden bahsetmeye geldiğinde, Ricœur'ün sonunda havlu attığını

görürüz. Neticede önermelerde temsil edilebilmek, tarihin varlığına ilişkin bir özelliktir. Ricœur bize muammanın eşyanın tabiatı olduğunu ve tarihsel varlığın ontolojisinden yana devrilmesi gerektiğini söyler: Tarihsel varlık öyle bir varlıktır ki önermelerde bu şekilde, yani tarihsel varlık olarak esrarengiz bir biçimde yeniden biçimlendirilmesi mümkündür.

Bize göre bu muammayı çözmek için bir nebze uyutucu olan bu tarihsel afyonun gücüne başvurmaktan başka bir yol daha vardır. Bunun için, tarihsel önermenin ancak olguyu *şimdiki zamanda bir özne için* biçimlendirmesi gerektiği için böyle olduğunu varsaymak gerekecektir. Bu durumda tarihçi elinden çıkma *bir* temsil değil, en baştan doğrudan etkin olan öznel tiplere göre dağıtılmış bir bölüşüm söz konusu olacaktır. Bu hiçbir tarihsel gerçek olmayacağı anlamına gelmez; tam tersine, gerçeğin yalnızca her temsil-edilen-oluşun (veya her yerini-tutuşun) bir çok'la karşı karşıya geldiği alanda temsil olarak kabul edileceği anlamına gelir.

Daha basit ifade edecek olursak, tarihin önermelerle temsil edildiği doğrudur. Fakat bu önermelerin oluşumu ve kaderi *siyasal* öznelerin şimdiki zamandaki çokluğuna tabidir.

Ricœur bu tabiiyeti kabul etmez çünkü kendi amaçlarının hizmetine sunmak üzere tarihçilik ürünü kimi temsillerin teksesli varoluşunu korumak ister. Ayrıca kurucu fenomen olarak temsillere öznel bağlılığı da kabul etmez, zira öznenin sahne alışını yalnızca bu öznenin kimliği pratikte kısıtlandığı vakit gerçekleşecek şekilde kurgulamak ister.

3. Bu işi görecek olan ise Ricœur'ün ortaya koyduğu dispozitifin üçüncü büyük işlemidir: bağ koparma.

Ricœur'ün atfetme ve önerme işlemleri vasıtasıyla bütün yapmaya çalıştığı hafıza tarafında bir tür fenomenolojik nesnelliği, tarih tarafında da "anlatısal" bir nesnelliği kurtarmak, bunu yaparken de ikisinin birbirine karışmasını engellemekken, bağ koparma işlemi bağışlamayı –ve unutuşu– yepyeni bir öznel unsurda organize etmeyi amaçlar. Şu âna kadar atfedilmeleri askıya alınmış olan zamansallaştırılmış yüklemler vardı karşımızda. Şimdiyse, bambaşka bir düzeyle, iktidarın ve olanaklılığın düzeyiyle karşı karşıyayız. Bu

noktaya kadar askıda bulunan kimliğin, tözün veya kaidenin ve ona atfedilen yüklemlerin tarafında bulunamadığı anlaşılmaktadır. Her öznel özdeşlik, bir kapasitenin kendi olanaklılarıyla ilişkisidir.

Hafıza ve tarihin yalnızca şimdiki zamanda bir özne noktasından hareketle etkinleştirilebildiklerini söylerken ileri sürdüğümüz de bir anlamda bu değil miydi? Sonuçta bizzat tarihin, bir öznenin geçmişin geleceğine kaydettiği yeni olanaklara bağlanıp asılmış bir temsil olduğunu anlamak gerekmez mi? Elbette yazarın bağ koparma işlemiyle, esnek ve etkin bir öznel özdeşliğin sahneye çıkışını kurguladığı an, kendimi ona en yakın hissettiğim andır. Bununla birlikte ona katılmam mümkün değil.

Bağ Koparma ve Kefaret: Hıristiyan Özne

Ricœur'ün izlediği yol, tarihi siyaset açısından tasavvur etmekten kaçınır; zira amacı anlatıyı değilse de en azından yargıyı ahlaka emanet etmektir. Ricœur'ün çıkış noktasının geniş anlamda hukuki bir soru olduğunu söyleyelim: Bir suç edimini suçlunun kimliğinden ayırmak mümkün müdür? Sözgelimi, Avrupa Yahudilerinin soykırımını Nazilerden veya Alman halkından, hatta kimliği bilinen şu veya bu cellattan ayırabilir miyiz? Hafıza sürecinin atıflarını ve tarihin temsili önermelerini önceden kurulmuş her türlü özneden ayırmanın mümkün olduğunu gördük. Fakat iş suçluluğa geldiğinde, *bütün varlığı suçluluk veya masumiyet olan öznenin ta kendisi olarak* özne, zorunludur. Başka türlü söylersek: Özne sorusu, öznenin kimliği sorusu ve bu kimliğin ayrılabilir olup olmadığı sorusu ancak ve ancak –ve bu post-Kantçı mantığa iyi bir örnektir– ahlaki yargıyla birlikte ortaya çıkar.

Biraz daha açarsak: Yalnızca hafıza ve tarihin ayrılmasının ardından gelecek üçüncü bir ayrım, öznel kimlik motifini *önceden* çağırabilir. Bu üçüncüsü, bir öznenin kimliği ile ediminin ahlaken veya hukuken nitelenmesi arasındaki ayrımdır. Bu ayrım, bağışlamada iş başındadır ve bağ koparma işlemini gerçekleştirir.

Tam da "Fiil ile Faili Arasındaki Bağı Koparmak" başlığını taşıyan ve "bir bağ koparma hareketi" öneren bu sayfalar, bana kalırsa bütün kitabın nihai anlamını barındırmaktadır.

Bu sayfaların Jacques Derrida ile ateşli bir tartışmayı transit geçmesi yabana atılmaması gereken bir meseledir. Bu, çok kısa olmakla beraber, keskin bir tartışmadır ve Ricœur'ün Amerikalı akademisyenlerle tarihsel anlatı konusundaki zararsız didişmelerinden veya Almanları bağışlama veya bağışlamanın imkânsızlığı konusunda Jankélévitch'in aldığı konumları babacan bir tavırla hatırlatmasından son derece farklıdır. Zira burada, şimşek çakması kadar kısa bir anda, hakiki düşmanla, demokratik kampın öteki manevi virtüelliğiyle karşılaşırız.

Esasında Jacques Derrida, 1999 tarihli *Le Siècle et le Pardon*[9] başlıklı bir metinde ve kendi fark ontolojisine uygun olarak, suçluyu ediminden ayırdığımız takdirde, edimi gerçekleştirenden başka bir özneyi affetmiş olduğumuzu ileri sürer. Bu demektir ki Ricœur'ün kendine özgü "bağ koparma" işlemi Derrida'nın nazarında –alıntılıyorum– "bağışlanan, *olduğu haliyle suçlu* değildir artık" demeye götürür.

Ricœur, kendisinden bekleneceği üzere, buna Aristotelesçi gelenekten gelen bir olanaklılar doktriniyle yanıt verir. Eylem vardır, orası kesindir ama eylem öznenin potansiyel olarak olduğu şeyi veya muktedir olduğu şeyi tüketmez. Öznenin kimliği tam da bu kapasitede yatar. Bu yüzden de Ricœur, Derrida'nın itirazını son kertede reddeder: Bağışlanan özne, der, gerçekten de "aynı ama potansiyel olarak başkadır; bir başkası değil".

Esasında, eylem ve potansiyel güç ikilisini birbirinden ayırmaktan da daha radikal bir ayrıma gitmek gerekir. Eyleme gücü dahilinde, yeteneği ve gerçekleştirme işini birbirinden ayırmalıdır. Bağ koparma işleminin hakiki temeli burada yatar:

> Bu içsel ayrıştırma, ahlaki öznenin sorumluluğunu üstlenme yeteneğinin dünyanın akışına farklı şekillerde kaydoluşuyla tüketilmediğini ifade eder. Bu ayrıştırma bir inanç edimini, kendiliğin tazelenmesinin kaynaklarına duyulan güveni ifade eder (s. 638; Türkçesi: s. 539).

Burada jestin kuvvetini gördüğümüz gibi, kaynağını da okuruz: yetenek ile edim arasında, suçun –dehşet verici bile olsa– gerçek-

2. Jacques Derrida, *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon* (Michel Wieviorka ile röportaj), Paris: Points, 2001.

leştirilme durumları ile öznel kefaret olanaklarına duyulabilecek güven arasında temel bir bakışımsızlık vardır.

> Bağışlama kavramı kapsamında suçlu kendi suçlarından ve kusurlarından başka bir şeye muktedir kabul edilir. Suçlu, eyleme yeteneğine, eylemse sürüp gitme yeteneğine irca edilecektir. Kamusal alanda sahnelenen, bağışlamanın "bilinmezi" diye tanımladığımız küçücük muhakeme edimlerinde işte bu yetenek selamlanacaktır. Yine, eylemi geleceğe yansıtan söz vermenin ele geçireceği şey de bu restore edilmiş yetenektir. Çıplak sözcesiyle baş başa kalmış bu özgürleştirici söz şu olacaktır: Sen işlediğin fiillerden daha değerlisin. (s. 642; Türkçesi: s. 542).

Bir Hıristiyan için başka türlüsünün olması mümkün müdür? Bir öznenin ahlaki ekonomisi eyleme gücünde değilse ve Tanrı'nın kurban edilmesiyle ortaya çıkan eğer bu gücün kendisi değilse, Kurtarıcı'nın insanlığın genelini kucaklayan bu muazzam bağışlayıcılığının ne değeri olabilir?

Bütün bunlar nihayetinde şu noktaya çıkar: Hıristiyan kurtuluş ekonomisinin ebediyen ve evrensel olarak geçerli olması için, edimi her ne olursa olsun, *öznenin her daim kurtarılabilmesi gerekir*. "İlk taşı günahsız olan atsın." Söz konusu olan Himmler veya Eichmann olsa da mı? Evet, kesinlikle; söz konusu olan Himmler veya Eichmann olsa da. İnsanların yasası geçmelidir, buna şüphe yoktur; Ricœur bunu der, bunu talep eder: Ne var ki bunun "doğru" yargıyla, haklı olarak "son yargı" denilen kıyamet gününün yargısıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Peki ama Ricœur neden aynı zamanda, hafızadan ve tarihten esasen ayrılabilir olup, bağışlamanın ve unutuşun ölçüsüz kaynağına aynı şekilde açık olan bir öznenin Hıristiyan bir ön oluşuma sahip olmasının aşikârlığı karşısında sessiz kalmaktadır? Temelde başlıca eleştirim, riyakârlıktan ziyade saygısızlık olarak gördüğüm ve birçok Hıristiyan fenomenolog arasında yaygın olan bir şeye ilişkin: kavramsal yapıların ve felsefi polemiklerin hakiki motivasyonunun örtbas edilmesinin saçmalığı. Sanki bilhassa günümüzde belirli bir dini tercih etmek kadar radikal bir tercihin, herhangi bir noktada, söylemin etkilerinden aldığı payı silebilmesi mümkünmüş gibi!

Pascal olsa bunun İsa'ya hakaret olacağını düşünürdü.

Tabii bu durum söz konusu savı daha biçimsel bir incelemeye tabi tutma zorunluluğundan bizi azat etmez.

Yine de çok soyut bir düzeyde, saf eyleme gücünün, belirlenimsizliği dahilinde –Derrida'nın itirazında olduğu gibi– bir başkasının eyleme gücü değilse, öznenin kimliğiyle de ilintili olmadığını gösterebiliriz. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu güç ne aynıyı ne ötekiyi tanımlar. Hegelci bir deyişle söyleyecek olursak, özdeşliğin özdeşliksizlik yönüdür bu. O halde edimin bağışlanması öznenin bu yönünü öne çıkarmak içinse, *özel olarak kimsenin bağışlanmadığı* açıktır; ki bu da her bağışlamanın tek tek herkeste türeyimsel insanlığa yönelik olduğu anlamına gelir. Hıristiyanlığın manevrası için bu durum bilhassa geçerlidir: tek tek herkesi, ancak yaptığı jest onu bir "ilk" günahtan, dolayısıyla da esasında herkesin yaptığı bir yanlış olduğu için kimse tarafından yapılmamış bir yanlıştan kurtardığı oranda kucaklayan Hıristiyanlık. Bu tabii felsefenin imkânlarını aştığını ve bayrağı, Ricœur'ün üstü kapalı olarak bir kez söylediği gibi (s. 639; Türkçesi: s. 540), "Kitaplı dinler"in temel paradoksuna devrettiğini söylememiz gereken bir varsayımdır.

Neden perspektifi tersine çevirip öznel kimliğin biricik gerçek noktası olarak edimden yola çıkmayalım? Aristotelesçi tertibat burada bu denli zorunluysa, sebebi son kertede potansiyel güç ile edimin bağlaşımının ancak öznelerin erekliliğinin bir ön kavranışına uygun olarak kavranabilir olması değil midir? Gerçekte, Aristoteles ile onun Ricœur tarafından keşfedilen –veya uydurulan– bütün halefleri için (Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson, Freud ve bizzat Kant, bkz. s. 639; Türkçesi: s. 540), yetenek (güç) kendi iyisine ve nihayetinde İyi'ye memurdur. Edim onu İyi'den alıkoyuyorsa, bunun sebebi bir kaza, belki de çok vahim bir kaza ama iyi eylemin daima hazır olan kaynağına nazaran önemsiz bir kazadır. Bu nokta kefaret ekonomisinin *felsefi olarak* da kavranabilir olmasına olanak verdiğinden, bir Hıristiyan için belirleyicidir. İnanan için, tarihsel olarak (zaten bütün temalar da burada tekrar birleşir) Kurtarıcı'nın gerçekten gelişinin sonucu olmuş olan şeyi, yani ruhların evrensel kurtuluş olanağına kavuşmalarını "gücün, edimin temel pozitifliğine uygun olarak düzenlenişi" şeklinde yeniden adlandırmak yetecektir.

Ricœur, aslında, tarihi hafızadan titizlikle ayırmak zorundadır çünkü kurtarıcı *gerçekten* gelmiştir, çünkü bu olay, temsilî önermeleri Yeni Ahit'ten ve onun ilmi tefsirince sunulan tarihsel olgusallıktan eksiltilemez. Hem bu hatırlanacak bir şey de değildir, kimse hatırlamaz. Aynı şekilde Ricœur'ün "hafıza ödevi" fikrini de eleştirmesi gerekir çünkü İsa'nın dünyayı parçalayıp ikiye bölen kendini feda/kurban edişi, zamanı ebedi bir vekâlet içinde eriten ve bize şimdiki zamanda hep bir inanç ve sadakat ödevi dayatan saf bir yansıtımın örneğidir. "Hafıza ödevi" yerine, bundan çok daha ziyade "Bırakın ölüler ölüleri gömsün" durumu söz konusudur. Son olarak da Ricœur'ün öznel kimlik motifini saf güce, potansiyelliklere ve yeteneğe bağlaması gerekir çünkü bu yol ve yalnızca bu yol İncil'in (devindirici olmasına rağmen karanlıkta bırakılmış olan) mesajı ile felsefi bir sorumluluk kuramının görünürdeki sentezini mümkün kılar. Her zaman olduğu gibi, *fides quarens intellectum.**

Ama adeta teatral bir dengesizliğe sahip söylemsel öbeklerle karşılaştığımız kitapta sanki *intellectus quaerens fidem*** düsturu benimsenmiş gibidir.

Amacımız yalnızca kitabı açık bir şekilde görmeye çalışmaktı. Bize kalırsa, insan denen hayvanlardan başka bir şey yoktur; bunların da bazı hakikatlerin var olması için bizzat gerçekleştirdikleri fedakârlıklar dışında, hiçbir edimleri türeyimsel ruhu ortaya çıkarmamıştır. Bu hayvanlar, daima tekil/müstesna durumlar dahilinde özneleşmekte serbesttirler. Fakat onlara özne niteliğini veren şey, edimlerinin kendisi veya edimin sonuçları karşısında nasıl sebat gösterdikleridir. Dolayısıyla, Ricœur'ün yaptığı gibi "Sen işlediğin fiillerden daha değerlisin," demek kesinlikle imkânsızdır. Hatta ancak bunun tam aksini olumlayabiliriz: "İşlediğin fiiller ancak nadiren senden daha değerli olur."

Bundan dolayıdır ki öznel kimliğe çıkan tek yol bilgisizliktir.

François Regnault'nun bu hususta müthiş yorumladığı Lacan'ın dediği gibi: "Tanrı bilinçdışıdır."

* *Lat.* "Anlamaya çalışan iman". – *ç.n.*

** *Lat.* "İmanı arayan zihin". – *ç.n.*

Georges Canguilhem: Bir Özne Kuramı Var mı?

Bu bölüm, Collège international de philosophie'*nin düzenlediği ve bildirileri 1992 senesinde yayımlanmış bir konferansta yapılan bir konuşmadan. Canguilhem benim –kelimenin tam manasıyla– hocalarımdan biri olmuştur: "Spinoza'nın* Ethica'*sının Birinci Kitabında Tanıtlama Yapısı" gibi oldukça kışkırtıcı bir başlığa sahip yüksek lisans tezimi 1959 yılında onun yönetiminde tamamladım. Aynı şekilde, 1966'dan itibaren (Diderot üzerine) doktora tezimi yöneten de gene oydu, daha doğrusu o olacaktı, eğer ki tezimi savunmuş olsaydım, ama Mayıs 1968 olayları ve sonuçlarının beni bu projeden başka yönlere sevk etmesi ve, doğruyu söylemek gerekirse, Diderot'dan da uzaklaştırması sebebiyle tezimi asla bitiremedim. Şahsıma karşı oldukça nahoş sözler içeren mektuplarını hâlâ özenle sakladığım bu kaba ve kasten antipatik olan adam için büyük bir hayranlık beslemekten hiç vazgeçmedim. O mektuplarda Mont Mouchet direnişinde doktor olarak savaşanlardan biri olan Canguilhem'in Bergson'a, hatta Nietzsche'ye sadakatini adım adım geliştirdiği, akademik olduğu kadar sert de olan yorumlarından izlere rastladığımı söyleyemem.*

O halde soruyorum: Georges Canguilhem'in yapıtında bir özne doktrini var mıdır? Kuşkusuz, bir tarih ve epistemoloji yapıtına açıkça savuşturduğu bir soruyu sormakla işi gereksiz yere karmaşıklaştırdığımız düşünülebilir. Bu karmaşıklaştırma işinin filozofa

has bir kusur olduğunu kabul ediyor ve kefillerimi mahkeme huzuruna davet ediyorum. Bunlar birbirinden o kadar farklı tanıklar ki ahlakın mı ahlaksızlığın mı tanıkları olduklarına karar vermek imkânsız.

Tanıkların en şüphelisi *Metafiziğe Giriş*'te[1] şöyle bir beyanda bulunan Heidegger'den başkası değil: "Felsefenin özünde işleri kolaylaştırmak, hafifletmek değil, güçleştirmek, ağırlaştırmak vardır."

Bu tanıkların en az şüphe uyandıranı ise "Biyoloji Düşüncesinin Tarihinde Normallik Meselesi" konulu metninde[2] şu sonuca varan Georges Canguilhem'dir: "Yazar felsefenin kendine özgü işlevinin insanın varoluşunu karmaşıklaştırmak olduğunu savunmaktadır ki buna bilim tarihçisinin varoluşu da dahildir."

O halde işi karmaşıklaştıralım ve hatta –tabiri caizse– *fütursuzca* karmaşıklaştıralım.

Georges Canguilhem'in yapıtında hiçbir özne doktrini olmadığı her haliyle ortadadır. Görünenin ifadesi bu kadar basittir. Karmaşıklık ise, Canguilhem tarafından büyük harfle birden çok kez kullanılan "özne"nin, yani Özne'nin, her şeye rağmen, burada saygıyla andığımız felsefi girişimin stratejik noktalarında başvurulan bir işlem aracı olmasında yatmaktadır.

Bu stratejik noktaların hepsi elbette bir fay hattında bulunur ve sismografik bir değere sahiptir. Bunlar düşüncenin tektonik levhaları arasındaki faylara, süreksizliklere ve düşüncenin eylemde buyurduklarına işaret eder niteliktedir. Söz konusu süreksizliklerden üçünü tespit ettiğime inanıyorum:

- Yarı-ontolojik olup doğal sunumda canlıyı canlı olmayandan ayıran süreksizlik.
- İşlemsel olup tekniği bilimden ayıran süreksizlik.

1. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, çev. Gilbert Kahn, Paris: Gallimard, 1980 (kitabı oluşturan dersin verildiği yıl: 1935); Türkçesi: *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta, 2014.

2. Georges Canguilhem, "La Question de la normalité dans la pensée biologique", *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris: Vrin, 1977.

- Öncelikle etik olup tıpta bilgi ve bilme boyutu ile yakınlık diyebileceğimiz boyutu birbirine eklemleyen süreksizlik.

Canlı, Canguilhem için daima bir biçimde öznellik öncesiyse, olanaklı her öznenin üzerinde yükseldiği bir tertip ise, bunun sebebi ona ilişkin olarak merkez (veya merkezlenme), norm ve anlamdan oluşan üç temel mefhumu birbirine bağlamadığımız sürece düşünülemez olmasıdır. Özneye ilk yaklaşım, öznenin bir bakıma biçimsel şeması veya virtüelliği merkez, norm ve anlamdan oluşan bu düğüme bağlıdır. Düğümün formülü örneğin şu şekilde ifade edilir: Her canlı, bir merkezdir çünkü davranışların ve yatkınlıkların ihtiyaca göre anlam kazandığı, norma tabi bir ortam teşkil eder.

Bu şekilde kavranan merkezlenme, bilimsel kuramın kendi gerçeğini biricik ve teksesli bir betimleme kapsamında tutmasına itiraz eder. Canlıların çoğulluğu doğrudan doğruya dünyaların çoğulluğuna tanıklık eder; tabii eğer dünyadan kastımız, bir merkez etrafında normlarla ilişkilenen anlamın mahalliyse. Meşhur "Canlı ve Ortamı"[3] başlıklı makalesinde tam anlamıyla hedef alınan ve mutlakların çatışması demek gereken şey de işte buradan ileri gelir.

Canguilhem, ilk aşamada, gerçeği fizik biliminin ona –en azından ideal olarak– atfettiği birleştirilmiş biçim kapsamında mutlaklaştırır. Alıntılıyorum:

> "Gerçek" sıfatı tam anlamıyla ancak mutlak evren için, bilimin doğruladığı evrensel öğeler ve hareketler ortamı için uygun olabilir ve bunun bu şekilde kabulü, insanınki de dahil olmak üzere, öznel olarak merkezlenmiş *bütün* has ortamların yaşamsal yanılsamalar veya yanılgılar olarak diskalifiye edilmelerini kaçınılmaz olarak beraberinde getirir.

Bu arada merkezlenmenin burada açıkça öznel bir yananlamla ilişkili olduğunu belirtelim. Ne var ki bunun tek amacı bu yananlamı bilimsel olarak belirlenmiş evrenin mutlaklığının dayattığı şekilde itibarsızlaştırmaktır.

Fakat hemen ardından bu mutlaklık bir diğeriyle gölgelenir. Zira, der Canguilhem, "insanların kendi ortamı evrensel ortam içeri-

3. Georges Canguilhem, "Le vivant et son milieu", *La connaissance de la vie*, Paris: Vrin, 1992.

sinde bir içeriğin kabında durduğu gibi durmaz. Bir merkez kendi çevresinde çözünmez". Merkezlenme konusundan anlam etkisine geçerek şöyle der: "tamamen psikokimyasal bilimlerin ruhuna teslim olduğu için, anlama ilişkin her tür düşünceyi kendi alanından bertaraf etmek isteyen her türlü biyolojinin yetersizliği." Nihayetinde düğümün son ilmeğini atan Canguilhem, anlamdan norma geçerek şu sonuca varır:

> Anlam, biyolojik ve psikolojik açıdan, bir değerin bir ihtiyaçla ilişki içinde takdir edilmesidir. İhtiyaç ise, onu hisseden ve yaşayan için indirgenemez, dolayısıyla da mutlak olan bir referans sistemidir.

"Mutlak" kelimesi burada laf olsun diye kullanılmamıştır; Canguilhem üzerinde ısrarla durur:

> Mutlak olduğu söylenebilecek bir referans merkezi vardır. Canlı tam da böyle bir referans merkezidir.

O halde, gördüğünüz gibi, evrensel ortamın nesnel mutlaklığı ihtiyacın öznel mutlaklığıyla ikilenir; ki bu da kendi enerjisini merkezlenme, norm ve anlam üçlüsüne aktarır.

Mutlakların bu çatışması, nereden konuştuğumuza bağlı olarak, tam anlamıyla gerçek olanın, gerçekte fark yaratanın bütünden bütüne değişiklik göstermesini beraberinde getirir. Mutlak evrenin veya evrensel ortamın nazarında, yaşayan ortamların sınıflandırılmalarına veya kıyaslanmalarına olanak verecek hiçbir anlamları yoktur. Canguilhem'in dediği gibi, kendi-içindeliğin bakış açısını benimseyecek olursak, "insanın duyumsanabilir ve teknik değerlerinin ortamı kendi içinde, tespihböceğinin veya farenin ortamından daha fazla gerçekliğe sahip değildir" demek gerekir.

Buna karşın merkezlenmenin, normun ve anlamın öznellik öncesi yapılanması içinden konuşursak, yani eğer bir tespihböceği, fare veya insan olursak, işler tamamen değişir. İhtiyacın mutlaklığı açısından, evrensel ortamın mutlak gerçekliği fark yaratmayan bir anti-doğadır. Modernler bunu bilerek iki mutlağın uyumu fikrini terk etmişlerdir. Canguilhem, "Eskilerin gözünde saçma ve kasvetli bir fikir olan sınırsız bir Evren'de yazgısız bir İnsanlık fikri"ne sevimli bir dokunuşta bulunmayı başardığı için Fontenelle'i metheder.

Ben de bir eklemede bulunayım: Tam da bu sebeple özne kavramı, örnek teşkil edecek nitelikte, modern bir kavramdır. Mutlakların çatışmasını gösterir.

Fakat karmaşıklığı bir kat daha artıralım. Yaşayanın merkezlenmesinin öznellik öncesi mutlaklığının karşısına evrensel ortamın mutlaklığını koymak fazlasıyla basit olur. Her halükârda insan öznesi söz konusu olduğundan, bu özne çatışmanın her iki teriminde de içerilir. Bilimin öznesi olarak, matematik, deney ve teknik yoluyla, hiçbir merkezi bulunmayan gerçek mutlak evrenin kurucusudur. Yaşayan özne olarak da kendi ortamının –merkezli, normlu, anlamlı ortamının– hareketli tekilliğiyle bu evrene itiraz eder. Böylece, "özne" gelip bir şekilde mutlakların uyumsuzluğunun terimlerinden *birini* değil, bizzat uyumsuzluğun muammasını adlandırır.

Bu muammayı derinleştiren şey tam da yaşam bilimlerinde bilen öznenin statüsüdür. Burada söz konusu olan merkezsiz evrene bahşedilmiş bilgin özne midir, yoksa her daim mutlak bir ihtiyacın gelip merkezlendirdiği normları üreten, yaşayan özne midir? Canguilhem'in metinlerinin neredeyse tamamına can veren soru budur. Ayrıca iş elbette yaşam bilimlerinin öznesinin tam da mutlakların çatışmasının vuku bulduğu noktada bulunduğunu savunmaya kadar varır.

Canguilhem, bir taraftan, canlı varlığın bütün yaşam bilimlerinin ilk koşulu olduğunu yineler. *La Connaissance de la vie*'nin (Yaşamın Bilgisi) girişinde öne sürdüğü formülü biliyoruz: "Canlı düşüncesi canlı fikrini canlı olandan almalıdır." Bu formülü matematik yapmak için melek olmanın yeterli olduğu ama biyoloji yapmak için "kendimizi bazen hayvan gibi hissetmeye ihtiyacımız" olduğu tespitiyle sürdürür. Merkezlenmenin öznellik öncesi tekilliği, hepimizde ortak olduğu için kendisini bilgiye sunar. Bu da canlının, fiziğin nesnesinden farklı olarak, her türlü aşkınsı oluşuma direnmesini sağlayan şeydir. Daha genel olarak, Canguilhem'in "Kavram ve Yaşam" makalesinde[4] dediği gibi, canlı hesaba katıldığı andan itibaren, "şeyin, bilgiye değil, bilgiden şeye giden bir bilgi kuramına di-

4. Georges Canguilhem, "Le Concept et la vie", *Etudes d'Histoire et de philosophie des Sciences*, Paris: Vrin, 1975.

renişi" söz konusu olur. Ne var ki bu hususta, şeyden yola çıkarak ilerlemek demek, onun mutlaklığı noktasında konumlanmak, dolayısıyla merkezlenmeden ve anlamdan yola çıkmak demektir. Canguilhem bu noktada asla geri adım atmayacak ve "Biyoloji Düşüncesinin Tarihinde Normallik Meselesi" metninde yine şunu savunacaktır: "Bu davranışların veya bu normların yaşamsal anlamının sorgulanması, doğrudan fiziğin veya kimyanın konusu değil, yine biyolojinin bir parçasıdır." İşte bu sınırlı anlamda biyolojinin kaçınılmaz olarak öznel bir boyutu vardır.

Fakat diğer taraftan, merkezlenme ve ortamın tekilliğinden bir kopuş olur ve bilim idealine tabi kılınmış olan biyoloji bu kopuştan nasibini alır. Evrensel ortamın kavramlarını yöneten "nötrlük"le iletişim halindedir. O halde aynı zamanda öznelliksizdir. Bilim elbette normlu bir etkinlik veya, Canguilhem'in "Bilim Tarihinin Nesnesi"[5] metninde dediği gibi, "değer-kuramsal" bir etkinliktir. Bu etkinliğin adı, diye ekler Canguilhem, "hakikat arayışı"dır. Peki "hakikat arayışı" yaşayan ihtiyacın mutlaklığı kapsamına girer mi? Hakikat arayışını düzenleyen norm, ihtiyacın öznesini merkeze alan yaşamsal normların devamından mı ibarettir? Her ne kadar bir çıkmazda da olsak, işte bu ancak bir özne doktrini çerçevesinde yerli yerine oturtulabilecek bir meseledir.

Nihayetinde öyle görünüyor ki bilim, hatta daha genel olarak, bilimin bilgilendirdiği insan eylemi tek başına merkezlenme, norm ve anlam düğümünün sunduğu doğal çerçevede düşünülmeye gelmez. Canguilhem, Adam Smith'in çoktanrılı dinler üzerine bir yazısına ilişkin olarak, "insanın, ancak eylemi doğanın içinde bir karşı-doğa teşkil ettiği ölçüde, kendine bir üstdoğa geliştirmeye itildiği görüşünün şatafatsız derinliği"ni selamlar. Bundan böyle özne, en azından insan öznesi, doğaüstü yanılsamada eyleminin karşı-doğasını aşan şey mi olacaktır? Kuşkusuz, bu noktada, biyolojik bilgi öznesinin her halükârda kendi işlemi ile nesnesi arasındaki, doğa ile karşı-doğa arasındaki uyumsuzlukla, son olarak da mutlaklar arasındaki uyumsuzlukla uğraştığını düşünmek gerekir.

Bu aynı zamanda demek oluyor ki –ve burada "özne" sözcüğü-

5. "L'objet de l'histoire des sciences", *a.g.y.*

nün bir anlamda çağrıldığı ikinci büyük süreksizlikten bahsediyorum– bu özne ne tekniktir ne de bilimsel. Zira Canguilhem tekniği, Bergsoncu geleneğe uygun olarak, yaşamsal normların etkisinin bir devamı gibi sunmayı sever. Oysaki bilim merkezlenmenin sınırlarını aşmaktadır. Bu sebepledir ki "Makine ve Organizma"[6] makalesinde Canguilhem şöyle yazar:

> Doğrulamaya çalışmış olduğumuz çözümün şöyle bir avantajı var: İnsanın, bilim yoluyla sorumluluğunu üstlendiği kopuş üzerinde ısrar etmeden önce, teknik sayesinde yaşamla süreklilik içinde olduğunu göstermek.

Dolayısıyla öznenin, geldiğimiz aşamada, doğal bir süreklilik ile karşı-doğal bir süreksizliğin birbirine eklemlenmesini adlandırdığını, ama bir etkisi olmadığını öne sürmek istiyorum; bu eklemlenmenin kendisi de teknik ve bilimden oluşan komplekse yansıtılıp bir mutlaklar çatışmasının gerçekleştiği noktayı teşkil eder.

Canguilhem'in tıp üzerine düşünceleri de bu geçici sözceyi, bir kez daha, ağırlaştıracak veya karmaşıklaştıracaktır. Canguilhem'in yapıtında bilhassa değişmeyen bir tema varsa, o da tıbbın, kendisini etkin bilimsellik olarak sunan şeye indirgenemez olmasıdır. 1951'de kararlılıkla şöyle söyler: "tıbbi-cerrahi edim bilimsel bir edimden ibaret değildir, zira doktorunun ilminden ziyade vicdanına güvenen hasta, yalnızca çözülmesi gereken fizyolojik bir problem değil, her şeyden önce giderilmesi gereken bir ıstıraptır." 1978'de öznellik imalarına fazlasıyla başvurduğunu görürüz:

> Bir Özne olan hasta ifade kapasitesine sahiptir ve kendisini ancak iyelik ekleriyle adlandırabildiği her şeyde Özne olarak görür: acısı ve bu acı hakkında sahip olduğu tasavvur, bunaltısı, umutları ve hayalleri. Rasyonellik açısından tüm bu iyelik ekleri onlarca yanılsamanın ürünü olarak da algılansa, yanılsama becerisi tüm hakikatiyle görülmelidir. Yanılsama becerisinin bir nesnenin kapasitesine dair olmadığını kabul etmek nesnel olur. [...] Hastanın yaşanmış deneyiminin öznelliğini tıbbi bilginin nesnelliğinden silmek imkânsızdır. [...] Varoluşun bu itirazı, sağlam bir yargının rasyonelliğinin karşısına delinmesi imkânsız bir nevi tavan da koysa, kulak verilmeyi hak eder.

6. Georges Canguilhem, "La machine et l'organisme", *La Connaissance de la vie*, *a.g.y.*

Birinci metinde, bahsedilen ıstırap, öznel merkezlenmenin tıbbın faaliyet gösterdiği alanda kaçınılmaz olarak verili olduğu anlamına gelir. İkinci metinde, özne yanılsama kapasitesine sahiptir ve bu yolla her türlü saf nesnelleştirme sürecinden kaçar. Burada yanılsama ve yanılgı kapasitesinin öznenin kanıtı olması belirleyici niteliktedir. Bize Canguilhem'in Auguste Comte'un fetişizm doktrinini yorumlarken başvurduğu şu formülü hatırlatır: "Başlangıçta Kurmaca vardı." Kurmaca dünyasında başlayan şey ise, insan öznesinin kendi merkezlenmesindeki mutlaklığın yıkılmasına direnişidir. Tıbbın, salt bilmesiyle değil, anlatıları yoluyla, öznenin bu direnişi dile getirdiği kurmacayla diyalog kurabilmesi gerekmektedir.

Özne teması son olarak üç kollu bir olumsuz belirlenim örgüsü dokur:

- Canlının mutlağı olan merkezlenme, mutlak bir evrenin nesnel serilimine mani olur.
- Normların varsayımıyla aktarılan anlam, bütünüyle psikokimyasala indirgenmiş bir biyolojinin tamamına ermesine mani olur.
- Son olarak da kurmaca, canlının ıstırabına saf bilme yoluyla erişmeye mani olur.

Bu olumsuz egolojiyi Canguilhem'in çok sık alıntıladığı Bichat'nın meşhur yaşam tanımıyla aynı surette yazabiliriz: "Özne, nesnelleş(tir)meye direnen işlevlerin toplamıdır." Fakat burada söz konusu olanın anlatılamaz bir şey olmadığını da hemen eklemek gerek. Canguilhem'in gözünde direniş işlevlerinin dispozitifini kendisine mal eden bir düşünce disiplininin var olduğu açıktır. Bu düşünce disiplini felsefedir.

O halde soru şu kılığa bürünür: Canguilhem, epistemoloji ve tarihin potansiyel olarak işaret etmekle kaldığı bu özne temasını hangi ayrıcalıklı felsefi yönelimle ele alır?

Bilginin veya bilimin öznesine ilişkin olarak, kanımca bu konu için en iyi çıkış noktası Canguilhem'in Bachelard'ın geliştirdiği bazı fikirlerin kendisinde uyandırdığı tereddütleri veya soruları ele aldığı son derece özlü ve karmaşık bir metinde bulunabilir. Bu metinden temel öneme sahip bazı pasajları alıntılayalım:

Bachelard, değer-kuramsal türden bir rasyonalizmi ileri sürmek için psikolojinin söz dağarcığına başvurmayı sürdürür [...]. Yapısını sunduğu bölünmüş Özne, sırf değer-kuramsal Özne olduğu için bölünmüş haldedir. "Her değer, değerlendiren özneyi böler." Normatif psişizm ve normatif psikoloji kavramlarını kabul ediyor olabiliriz, ama "normalleş(tir)me psikolojizmi" kavramı karşısında şaşırmak için hiç mi sebebimiz yok? [...] Her halükârda, rasyonalist bir epistemolojinin söz dağarcığını, bir akıl ontolojisine başvurmaksızın veya aşkınsı bir kategori kuramına başvurmaksızın, baştan aşağı oluşturmanın güçlüğü konusunda Bachelard'ın son derece basiretli olduğunu teslim etmemiz gerekir.

Canguilhem burada kesinkes, Bachelard'a karşı da olsa, bilimin nesnelliğini savunan özne doktrininin psikolojik olamayacağını iddia etmektedir. Canguilhem, bu psikolojizm karşıtı aksiyomu, bambaşka bir niyetle de olsa, özünde erken Husserl'le aynı şiddette savunmaktan vazgeçmemiştir. Ona göre, Bachelard kritik önemdeki norm meselesini ele aldığında, kendisini iyileştirilmiş bir psikolojizmden yeterince ayırmaz.

Ancak, aşkınsı tipte bir çözümün de Canguilhem'e uymayacağı açıktır. Hatta bu ona hiç uymaz, çünkü Canguilhem'e göre modern biyoloji kendisinin en eski sezgilerinden birini doğrular: Yaşamın bilgisinde, *a priori*'ler özne değil, nesne veya şey tarafındadır. Canguilhem *Le Concept et la vie*'de (Kavram ve Yaşam) aşkınsı bir özne varsayımının karşısına açıkça canlının canlı düşüncesi koşulunu koyar; şöyle der: "Kelimenin aşkınsı anlamıyla özne olduğum için değil, canlı olduğum içindir ki yaşamın referansını yaşamda aramam gerekir." Kombinatoryal kimyaya kaydedilmiş hakiki bir logos olan genetik şifrenin keşfi üzerine yorum yaparken de şu sonuca varır: "Yaşamı maddeye kayıtlı bir anlam olarak tanımlamak, nesnel bir *a priori*'nin, artık yalnızca biçimsel olmayıp tam anlamıyla maddi olan bir *a priori*'nin varlığını kabul etmek demektir." Burada bizzat anlamın, yani öznel merkezlenmenin belli başlı kategorisinin, aşkınsı bir özne hipotezinin aleyhine çalıştığı görülür.

Canguilhem nihayetinde "akıl ontolojisi" dediği şeyden çekilip çıkarılan bir özneyi, yani gerek Platon'da olduğu gibi İdeaların mevkiinden ayrılmış bir özneyi, gerekse Descartes'ta olduğu gibi düşünen bir şeyle eşuzamlı olan bir özneyi reddediyor gibidir. Bu durum

şaşırtıcı değil zira bu tür özneler, mutlakların çatışmasıyla ilgilenmek yerine, merkezlenmiş özneyi zorla tekrar evrenin mutlaklığına bağlamaya meyleder; bu da söz konusu özneler için canlıya uygun bir düşünceye giden yolun kapanması demektir.

Ne psikolojik ne aşkınsı ne de tözel olup, görünen bütün etkisi çıkarma/eksiltme işlemine dayanan veya nesnelleş(tir)meye direnen bu özne, o halde pozitif anlamda ne olabilir? Canguilhem, kendisi için bir nevi söyleme etiği olan felsefi bir ihtiyatla, bana kalırsa iki yol önerir.

Galileo üzerine yazısında, Canguilhem bilimcinin davasını tekrar görür ve beraatine karar verir. Neden mi? Çünkü ona göre Galileo, hipotezlerine ilişkin hayata geçirilebilecek ispatlar mevcut olmadığı için, bunların geçerlilik kazanmalarının sonsuz bir geleceğe tabi olduğunu ileri sürmekte haklıydı. Burada bilme öznesinin önemli bir boyutu, yani tarihselliği söz konusudur. Böyle bir öznenin tekil konumu kurulduktan sonra, kendi kendisini kuralca olduğu gibi etkileri bakımından da sonsuz varsayması, özünden ileri gelir. Alıntılıyorum:

> Galileo deneyimlerin ölçümünü ve koordinasyonunu, kendisi için – kendi insan varoluşunda– sonsuz bir vazife, bilmenin sonsuz öznesi olan insanlığın zamanını talep eden bir vazife olarak bellemişti.

Bilimin öznesi aynı anda iki çatışan mutlağa, yani yaşayanın merkezlenmesine ve evrensel ortam şeklindeki nötr ideale delalet edebiliyorsa, bunun sebebi, her tekil vakada sonsuz bir vazifenin tutsağı olarak temsil edilebilmesidir. Bu vazife tam da iki mutlağın arasındaki açıklıkta çalışır. Canlının tekilliğini, eylem ve düşüncelerinin sonuçlarının sonsuz tarihiyle sürdürür. Bu durumda "insanlık" da, hakikatler tarihi içinde kaldığı sürece, yaşayan her tekil öznenin türeyimsel adı olur.

Diğer yol ise, sonsuz bir bilme öznesinin varsayımı dahilinde benimsendiği haliyle, bizzat vazifenin tabiatına ilişkindir. Burada, Canguilhem'in merkez kavramından sonra belki de en önemli kavramı olduğunu düşündüğüm "yer değiştirme" kavramıyla karşılaşırız. Bu kavrama ilişkin en fazla açılımda bulunduğu metin, *Le Concept et la vie*'den alınan aşağıdaki pasajdır:

İnsan, aradığı belli malumatı toplamak için uygun yere konumlanmadığında, hata yapar. Fakat aynı zamanda, ancak yer değiştirmek suretiyle veya, her türlü tekniğe başvurarak [...], nesnelerin birbirlerine göre yerlerini ve bütünün kendisine göre yerini değiştirmek suretiyle, malumat toplar. O halde bilgi en büyük miktarda ve en büyük çeşitlilikte malumatın tedirgin arayışıdır. Sonuç olarak, bilginin öznesi olmak demek, eğer *a priori* şeylerin içindeyken kavram da yaşamdaysa, sadece bulunan anlamdan tatmin olmamak demektir. Bu durumda, öznellik tatminsizlikten başka bir şey değildir. Fakat yaşamın kendisi de belki buradadır. Çağdaş biyoloji, belli bir şekilde okunduğunda, bir anlamda bir yaşam felsefesidir.

Gördüğümüz gibi, biraz geride "dolaşma" adı verilen yer değiştirme, yanılgı da dahil olmak üzere, her bilgi ilkesinde özgür öznellik olarak varsayılan şeydir. Bu özgürlük, anlamdan tatminsizlik olarak gösterir kendisini. Hakikate güzergâh anlamını veren yaşayan enerjiyi oluşturur. Zira bir hakikate, durumların sürekli yer değiştirmesinde, kendi dilimde "soruşturmalar rejimi" dediğim bir yer değiştirme dahilinde ulaşılır. Müteakip hakikatler ise soruşturmaların güzergâhında veya Canguilhem için yer değiştirmenin özgürlüğünde faaliyet gösterir.

Burada "özgürlük" kelimesini gelişigüzel kullanmıyorum. Canguilhem, normal ve patolojik üzerine makalesinde şöyle der:

> İnsan psişizmi konusunda norm, normları gözden geçirme ve yerleştirme gücü olarak özgürlüğün talep edilmesi ve kullanılmasıdır; bu talep normalde delilik riskini içerir.

Fakat normları bu gözden geçirme gücüne ilişkin olarak benimsenmesi mecburi olan yöntem, yer değiştirme yöntemidir; öyle ki özgürlüğün kullanımı son kertede olanaklıların ve deneyimlerin katedilmesini mümkün kılan veya sınırlandıran kurallarca yönetilir.

Kuşkusuz Canguilhem için "delilik" iddiasının yer değiştiren veya değiştirmek isteyen her şeyi doğrudan doğruya kodlamak için hiçbir surette makul bir gerekçe teşkil etmediğini söyleyelim, burası önemli bir nokta. Aynısı hakikat için de geçerli.

Yer değiştirme, temel olarak, canlıya dair bir etkinlik olarak kalır, zira hep normatif merkezlenmenin içinden çıkarak meydana gelir veya merkezin yer değiştirmesi zorunluluğunu beraberinde getirir – ki bu yer değiştirme aynı zamanda anlamın bir kımıltısıdır. Ne

var ki yer değiştirmelerin sonsuzluğu aynı şekilde merkezsizleşmiş mutlak gerçekliğe de yaklaşır, çünkü tam da özne olarak, yaşayan öznenin ötesinde ve yaşayan özne vasıtasıyla, yer değiştirmekte özgür bir özneyi, yani kelimenin gerçek anlamıyla tarihselleşmiş bir özneyi varsayar. Böyle bir özne ise kurmacadan feragat etmez. Zira, Canguilhem'in "Darwin'den Bu Yana Yaşam Bilimlerinin Tarihi" başlıklı metninde[7] dediği gibi:

> Kurmaca yoluyla olanaklı bir oluş, geçmişin akışının gerçekliğini reddetmek için oluşturulmaz. Tam aksine, söz konusu olan ister bilginler ister siyasetçiler olsun, geçmişin hakiki tarihsel karakterini, insanların sorumluluğuyla ilişkisi içinde meydana çıkarır; tarihsel anlatıyı Kader'in yazısını andırabilecek her şeyden arındırır.

O halde özne nihayetinde üç şeydir: İnsanlık adı altında, tekilliği hakikatlerin sonsuz oluşuna açar; bilgi adı altında, canlının doğuştan gelen tatminsizliğiyle, evrenin nötr doluluğunda gedik açar; kurmaca adı altında, mukadderatın cazibesinden kendisini eksiltir. Bu bilişsel ve kurmaca insanlık, öncelikle ve her şeyin ötesinde, yer değiştirme özgürlüğü, gidip gelme özgürlüğüdür.

Canguilhem için, özne vardır ve –sonuç olarak söylemek istiyorum– evrende anlamdan tatmin olmayan ve kendi nesnelliğinin yapılanmalarını yerinden etmeye muktedir bir canlı var olduğu ölçüde, bu canlı yaşamın düzeninde daima bir miktar –sıfatın iki anlamıyla– *yer değiştirmiş/yersiz* görünür.

7. Georges Canguilhem, "Sur l'histoire des sciences de la vie depuis Darwin", *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, *a.g.y.*

Louis Althusser: Öznesiz Öznel Olan

Bütün çağdaşlarım içinde en karmaşık, hatta en şiddetli ilişkiler kurduğum kişi şüphesiz Althusser'dir. Hiçbir zaman onun en yakınındaki takipçileri arasında olmadım, ama buluş ve girişimlerine de hiçbir zaman kayıtsız kalmadım. Mayıs 1968 ve Maoculuk, özellikle yakın insanlar arasında âdet üzere olduğu gibi, beni gayet sert bir biçimde ondan kopardı. Sonra, bir bakıma tam karşısına yerleştirildiği (özgürlük metafiziğine karşı bilimin hakkı) Sartre için gayret ettiğim şekilde, ona da –bizi ebediyen ayırmış olan şeylerin ötesine geçerek– borçlu olduklarımın hakkını vermeye gayret ettim.

Althusser'i ölümünden sonra sıradışı bilinçdışı meraklılarının eline düşmüş patolojik bir vaka olarak gören sayısız muzır seyirciyi bir kenara koyarsak, bana öyle geliyor ki onun kuramsal çalışmalarıyla ilgili araştırmalara, şaşmaz biçimde –ki bu iyiye işarettir– uluslararası bir gayretle gerçekleştirilen bu araştırmalara iki fikrin hâkim olduğunu düşünüyorum.

İlki, Althusser'i Marksizm içinde konumlandırmaktır.

İkincisi de Althusser'in yapıtında bir özne kuramı bulmaya çalışmaktır.

Birinci hususa ilişkin olarak, dosdoğru söylemek gerekirse, *Marksizm'in var olmadığını* düşünüyorum. Daha önce belirttiğim gibi,* Sylvain Lazarus, Marx ile Lenin arasında bir süreklilik ve ge-

* Bkz. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris: Seuil, 1998, s. 49. – *ç.n.*

lişim değil, bir kopuş ve kuruluş bulunduğunu ortaya koymuştur. Aynı şekilde Stalin ile Lenin arasında ve Mao ile Stalin arasında da kopuş vardır. Althusser de bir diğer kopuş çabasıdır. Bu tabloyu daha da karmaşıklaştıran ise bizzat bu kopuşların farklı niteliklerde olmalarıdır. Tüm bunlar "Marksizm"i, siyasal tekilliklerin tarihine – tam da olması gerektiği gibi– havale edildiği anda, mutlak surette tutarsız bir kümenin (boş) adı haline getirir.

Dahası bir zamanlar Althusser'in duyurduğu "Marksist bir felsefe" projesinin, yine kendisi tarafından terk edildiğini unutmamak gerekir. Althusser *Lenin ve Felsefe*'de[5] Marx ve Lenin'in yeni bir felsefe değil, yeni bir felsefe pratiği kurduklarını kusursuz bir biçimde izah eder ki bu bambaşka bir şeydir ve siyasete gönderme yapar.

Bu demektir ki bir Marksizm "vaka"sı olarak veya Marksist bir felsefenin (yarım kalmış) delili olarak düşünüldüğü takdirde, Althusser'in yapıtını idrak etmek imkânsızdır. Althusser'in yapıtına girebilmek için girişiminin tekilliğini ve onun tamamen kendine has amaçlarını dikkate almamız gerekir.

Dolayısıyla hazırlık niteliğindeki ilk soru şudur: *Nasıl*, hangi düşünce mahallinden yola çıkarak Althusser'in tekilliğini kavrayabiliriz? Bunu bir *a priori*'ye, bilhassa da Marksizm *a priori*'sine başvurmaksızın nasıl yapabiliriz?

İkinci hususa ilişkin olarak, şöyle düşünüyorum: Althusser'in düşüncesinde özne kuramı yoktur ve olamaz.

Althusser'e göre her kuram kavramlarla çalışır. Fakat "özne", bir kavram değildir. Bu tema "Marx'ın Hegel'le İlişkisi Üzerine" başlıklı metninde müthiş bir berraklıkla geliştirilmiştir. Sözgelimi: "Süreç kavramı bilimseldir; özne mefhumu ideolojiktir." "Özne" bir kavramın adı değil, bir mefhumun adıdır; yani bir varolmayışın göstergesidir. Özne diye bir şey yoktur zira yalnızca süreçler vardır.

Bu hususta çok sık gördüğümüz üzere psikanalize dair birkaç metnine dayanmaya çalışarak Althusser'i Lacan'la tamamlama çabası, bana göre, nafiledir. Lacan'da kuramsal bir özne kavramı var-

5. Louis Althusser, *Lénine et la Philosophie*, Paris: Maspéro, 1969; Türkçesi: *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Murat Belge, Erol Tulpar, İstanbul: İletişim, 2014.

dır; hatta o da ontolojik bir statüye sahiptir. Zira öznenin varlığı, boşluk ile *objet a*'nın eşleşmesinden ibarettir. Althusser'in düşüncesinde böyle bir şey yoktur; onun için nesne, özneden de az vardır. Althusser şöyle yazar: "Nesne = öznenin aynadaki yansıması." O halde nesne, bir varolmayışın imgesidir. Öznesiz süreç, nesnesiz süreç kadar etkin biçimde işler.

Bu durumda hazırlık niteliğindeki ikinci soru şudur: Özne yoksa, yalnızca öznesiz süreçler varsa, siyaseti öznesiz süreçlerin biliminden, yani tarihsel materyalizm denen tarih biliminden nasıl ayırt ederiz? Siyaseti, (tarihsel materyalizm) bilim(in)den nasıl ayırt ederiz, ama tabii ideolojiye de indirgemeksizin?

Siyasetin ne bilim ne de ideoloji olduğu Althusser'in sürekli ileri sürdüğü bir noktadır. 1965'te siyasal pratiği ideolojik pratik ve bilimsel pratikten ayırır. 1968'de her sürecin "ilişkilere tabi" olduğunu ve bunların üretim ilişkileri kadar başka ilişkiler de olabileceğini izah eder: Siyasal veya ideolojik, bunlar yine burada da birbirinden ayrılır.

Daha da iyisi: Althusser, ilişkilere tabi süreç düşüncesini yalnızca "devrimci sınıf mücadelesi militanları"nın gerçek anlamda idrak etmiş olduklarını ileri sürer. Dolayısıyla hakiki süreç düşüncesine sahip olanlar, siyaset icra edenlerdir.

Son olarak, birlik oldukları mutlak surette kavranması gereken üç husus vardır. Birincisi, siyaset bilimden ve ideolojiden ayrıdır. İkincisi, özne mefhumu bu ayrımları temellendiremez. Üçüncüsü de "ilişkilere tabi süreç" mefhumu siyasetten yola çıkılarak düşünülebilir.

O halde Althusser'le kurulacak her "düşünce" ilişkisinin iki soruyu ele almakla işe başlaması gerektiğini ortaya koyalım: Birincisi, boş bir ad teşkil eden bir "Marksizm" vakası olarak değil, bambaşka bir şekilde kavranması gereken girişiminin tekilliği sorusudur. İkincisi de bu tekillik dahilinde, öznesiz süreç olarak siyaset sorusudur; tabii genel olarak öznesiz bir süreç teşkil eden şeyin *düşüncesine* ancak –militan boyutuyla– siyasal sürecin erişim sağlayabileceğini göz önünde bulundurmak kaydıyla.

Bu iki önkoşula ilişkin olarak birkaç yol gösterelim.

Althusser felsefenin içinden konuşmaktadır. Her felsefe gibi Alt-

husser'in felsefesi de bizzat felsefenin bir tanımını sunmayı hedefler. Zaten herkes bilir ki Althusser felsefenin (en az) *iki* tanımını yapmıştır.

Birincisi, "kuramsal pratiğin kuramı" şeklindedir. Bu tanım, düşünce süreçlerinin biçimsel sentezi olarak kavranan diyalektik materyalizm çerçevesinin dışına çıkmaz.

İkincisi, "bilimler nezdinde sınıf mücadelesinin temsili" şeklindedir. Diğer bir deyişle, bilimler nezdinde, siyasetin temsili. Bu tanım, felsefi etkinliğin temel koşulunun onun siyasete, siyasal netleşmeye bağlılığı olduğu anlamına gelir. Bu suretle Althusser'in projesi de Stalin sonrası siyasetin karakteristik özelliklerini *felsefi bir kopuş unsuru içinde* düşünmeye çalışmak haline gelir.

Bu proje neden savunulabilir bir projedir? Tam da felsefede olup biten her şey, felsefenin siyasal koşuluna organik bir bağla bağlı olduğu için. Böylelikle felsefe, kendi içerisinden kendi siyasal koşulunun bir nevi kayıt cihazı olarak ele alınabilir. Bilhassa yeni bir felsefi olanak siyasal koşulun gerçek bir hareketinin felsefe içi alameti olarak –her ne kadar karmaşık bir "burkulma" pahasına da olsa– deşifre edilebilir. Althusser, yeni bir felsefi etkinliğin Stalin sonrası siyasette *düşünülebilir hale gelmekte olan* şeye tanıklık edeceğini umar.

Bu projenin tüm nüanslarını kavramak için onu bir siyaset felsefesi projesiyle karıştırmamak hayati önem taşır ve Althusser'in getirdiği kopuş da işte bu noktada bizim üstsiyasetimizin (*métapolitique*) temel sorularını öngörmüştür. Althusser esasında felsefenin Stalin sonrası siyasetin düşünüldüğü yer olabileceğini hiçbir şekilde kabul etmez. Siyasal yeniliği aslında yalnızca siyasal militanlar etkin biçimde düşünebilir. Filozofun yapabileceği ise daha önce görülmemiş felsefi olanakların açılmasında, siyasetin tekrar *kendi kendisinden yola çıkılarak* (Lazarus'ün tabiriyle) "düşünülebilirliği"nin işaretini kaydetmektir. Althusser çok iyi biliyordu ki, her kim felsefenin doğrudan siyaseti –bu arada siyasete "siyasal olan" diye yeni bir ad verilmiştir– düşündüğünü iddia ederse, felsefeyi devletin nesnelliğine tabi kılmaktan başka bir şey yapmamış olur. Felsefe siyasette vuku bulanı kaydedebiliyorsa, bunun sebebi tam da felsefenin bir siyaset kuramı değil, koşulları gerçek siyasetin olayları (Althus-

ser'in deyişiyle, sınıf mücadelesinin olayları) tarafından belirlenen *kendine özgü* bir düşünce etkinliği olmasıdır. Althusser de düşünülebilir siyasetin gerçek hareketlerine nazaran sismografik işlevini yerine getirmesi için felsefeyi çok özel bir tertibatın gereklerine göre düzenleyecektir:

– Felsefe bir kuram değil, ayırıcı bir etkinlik, düşüncenin ayrımlarının düşüncesidir. Dolayısıyla siyaseti hiçbir suretle kuramsallaştıramaz. Fakat siyasal koşulun "kımıltı"sını doğrulayan yeni bölüşüm hatları çizebilir, yeni ayrımlar düşünebilir.

– Felsefenin nesnesi yoktur. Bilhassa "siyasal" nesne onun için yoktur. Felsefe bir eylemdir, etkileri de kesin surette içkindir. "Fiilen var olan" yeni olanaklılar felsefenin siyasal koşula doğru burkulmasına yol açar.

– Felsefe, kendisi de tarihten yoksun olduğundan, tarih ile siyaseti (dolayısıyla da bilim ile siyaseti) birbirine karıştırma tehlikesinden muaftır. Felsefe, siyasal olayların tarihselci olmayan bir şekilde algılanmasını mümkün kılar.

Tüm bu hususlarda Althusser'in felsefi tekilliği son derece kuvvetlidir ve etkilerinin tümünü üretmiş olmaktan henüz uzaktır. Gerçekten çağdaş olan her felsefe, Althusser'in felsefeyi tanımlamakta kullandığı tekil tezlerden yola çıkmalıdır.

Althusser'in projesi siyaseti felsefi etkinlik dahilindeki içkin etkilerine dayanarak tanımlamak olduğundan, bu projenin ilk aşaması zorunlu olarak *ayırma* kabilindendir: siyasetin hem ideolojiden hem de bilimden nasıl ayrıldığını göstermek ve bunu felsefi karakterli edimler (dolayısıyla tezler) ile yapmak.

Althusser'e göre bilim, nesnelerinin kavramsal inşasıyla tanımlanır. Genel anlamıyla (ve öznenin varolmayışıyla ilintili) "nesne" ideolojik bir mefhumsa, başka bir anlamda, (bu sefer öznenin yokluğunda "nesnellik"le ilintili olarak) "nesne", bilimsel pratiğin bizzat çekirdeğini ifade eder. Bilim öznesiz ama nesneleri olan bir süreçtir, nesnellik de onun kendine has normudur. Siyaseti bilimden ayırt etmek, öncelikle siyasetin, aynı felsefe gibi, nesnesi olmadığını ve nesnellik normuna tabi olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Althusser siyasetin nesnel olmayan normunu "tarafını seçme", "(sı-

nıf) konum(u)" veya "(devrimci) militan etkinlik" tabirleriyle ifade eder.

İdeoloji (burjuva ideolojisi), hukuki bir matrise sahip olup bireyi ideolojik devlet aygıtlarına tabi kılan özne mefhumuyla tanımlanır: Bu da "özne olarak çağırma" temasıdır. Maddiliği aygıtlarla temin edilen ideolojinin siyasal değil, *devletle ilgili bir mefhum olduğunu* belirtmek kritik önem taşır. Althusser'in anladığı anlamda özne, devletin bir işlevidir. O halde, siyasal özne diye bir şey olmayacaktır çünkü devrimci siyaset devletin bir işlevi olamaz.

Bu durumda bütün mesele şudur: Siyaset özneden olduğu kadar (siyaset, ideoloji değildir, devletin bir işlevi değildir) nesneden ve nesnellikten de (siyaset, bilim değildir) eksiltilirse, tekil siyaset alanı nasıl gösterilecek? Althusser bu belirleyici soruyu açıkça yarım kalmış ve pratik bir biçimde şu iki yoldan ele alır:

1. "Sınıf" ve "sınıf mücadelesi", siyasetin uçucu kimliğini sürekli "tamponlayan" gösterenlerdir. Bunlar siyasetin adlarıdır. "Mücadele" kelimesi, siyasal nesne diye bir şey olmadığını (mücadele, bir nesne değildir), "sınıf" kelimesi de özne diye bir şey de olmadığını gösterir (zira Althusser tarih alanında her türlü özne proletarya fikrine karşıydı). Adlarla ilgili bu saptama, kaçınılmaz olarak geçici nitelikte, hatta kuşkuludur; Lazarus bunun neden böyle olduğuna dair ikna edici bir neden ileri sürer: "Sınıf" kelimesi (ki tarih bilimine ait bir kavramdır ve bir nesnenin inşasına gönderme yapar) tarih bilimi ile siyaset arasında dolaşırken, bunların arasına bir belirsizlik katar.

2. Althusser, "tarafını seçme", "tercih", "karar" veya "devrimci militan" gibi tabirlerle siyasette pekâlâ "öznel olan" kabilinden bir şeyin söz konusu olduğuna *işaret eder*.

Diyebiliriz ki Althusser'in bizi getirdiği nokta –bunun üstüne düşündüğünü söyleyemesek de– şudur: *Öznesiz bir öznel olan olduğu* düşünülebilir mi? Dahası, (bilimsel) nesne figüründe de kendisini ele vermeyen öznesiz bir öznel olan düşünülebilir mi? Althusser'in *yapısal model* diyebileceğimiz tertibatı da işte siyasetin felsefe içi ibresi olarak kavranan bu "öznesiz öznel olan" muammasına yönelir.

"Her şey zaten orada" doktrininde, yapısal modele uygun yapılanma belli başlı üç noktayı ortaya çıkarır:

1. Ekonomi tarafından materyalist bir belirlenim; bu muazzam bir istikrar ilkesidir. Esasında ekonomi, nesnelliğin figürü, nesnenin ve dolayısıyla da bilimin mahallidir.

2. Adı olan kendi var olmayan bireylerce taşınan hayali sentezler. Bu, öznenin mahalli, ideolojinin mahallidir. Aynı zamanda, işlemlerini gerçekleştirdiği kapsamıyla, tekil bedenler üzerindeki "el"iyle, aygıtlarının (öncelikle nesnel değil) işlevsel olan varoluşuyla birlikte, devletin mahallidir.

3. Olaysal üstbelirlenimler, felaketler, devrimler, yenilikler, asli-olmayanın asli-oluşu... – işte tarafını seçmenin gerçek maddesi, militanın şansı, tercih ânı burada yatar. Üstbelirlenim *olanaklı olan*'ı gündeme getirirken, ekonomik alan (nesnellik) düzene sokulmuş istikrarın alanıdır ve devlet alanı da (ideolojik öznellik) bireylerin "işlemesini" sağlar. Üstbelirlenim aslında siyasetin mahallidir ve onun, hiçbir özne etkisi taşımasa da (bu gibi etkiler devlete dairdir) ya da hiçbir nesneyi doğrulamasa veya oluşturmasa da (bu gibi nesneler yalnızca bilimin alanında vardır), "öznel olan" kabilinden olduğunu (tercih, tarafını seçme, militan) söylemek gerekir.

Bu noktada öznesiz ve nesnesiz "öznel olan"ı nasıl anlamak gerekir? "Öznel olan", maddi militan figüründe (bilimsel) nesnellikle belirlenmemiş olup (ideolojik) özne etkisinin de esiri olmayan türdeş bir düşünce sürecidir. Bu süreç, üstbelirlenimin yerine olanaklıya doğru kayar ve bunu nesnel ekonomi düzeninde ve devlete bağlı özne düzeninde herhangi bir teminatı olmayan ama durum dahilinde gerçek bir güzergâh çizmeye muktedir bir tarafını seçme, bir reçete uyarınca yapar.

Althusser, bu mahalli –bugün Lazarus'ün yapmaya çalıştığı şekilde– felsefeye sapmaktan vazgeçen kurucu bir yaklaşımla düşünmemiştir. Fakat Marx ve Engels'in vizyonunu genişleterek veya kendi deyişiyle "tamamlayarak" o vizyonu düşünmeyi olanaklı kılan spekülatif bir yapısal model aramıştır; doğrudan değil (zira Althusser gerçekte siyasetle uğraşmıyordu), felsefi kaydetme işinin getirdiği unsur içinde.

Bu daha o zamandan büyük bir projeydi ve düşünceye ilişkin vazifelerimizi halen de belirlemeye devam etmektedir. Hâlâ adı konmamış olan bu hayranlık verici çaba (öznesiz öznel olanı düşünme çabası) Louis Althusser'e müthiş bir saygı duymamız için kendi başına yeterlidir. Zira her türlü siyaset felsefesinin dışında, siyasal koşullar altında yeni felsefi etkiler canlandırmak amacıyla giriştiğimiz bu zorlu çabaların yolunu açan odur. Teolojik bir etik olan haklar etiğini soyut ve sonuçta zincire vurulmuş bir siyaset vizyonuna bağlayan hümanist bağ veya birlikte-varlık görüşünü reddetmemizi de yine Althusser'e borçluyuz.

Jacques Lacan:
Platon ve Anti-felsefe

Bu metin 1990'da Collège international de philosophie*'nin düzenlediği "Lacan ve Filozoflar" kolokyumunda yaptığım konuşmanın kısaltılmış ve biraz elden geçirilmiş bir versiyonudur. İlk versiyonu "Lacan ve Platon: Mathem İdea mıdır?" başlığı altında kolokyum bildirileri içinde yayımlandı (Albin Michel, 1991). Anti-felsefe temasının önemine istinaden, burada tekrar gündeme alıyorum.*

Bazı filozofları (başta Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard, Heidegger olmak üzere) son derece sık zikreden Lacan, 1960'lardan itibaren *anti-felsefeyi* ilan edip bunu analistin söyleminin bağlantılarından biri haline getirir.

"Anti-felsefe" ne demektir?

Lacan, tüm açıklığıyla, felsefenin hocanın söyleminin bir merciinden başka bir şey teşkil etmediğini söyler; hocanın söyleminin karşısında ise analistin söyleminin etiği durmaktadır.

Lacan'ın olgunluk dönemine ait bazı metinler varlık düşüncesine en azından yakın durduğunu kabul ettiğini düşündürür (daha sonra, iğneleyici bir üslupla hontolojiden* bahsedecektir), yine de unutmamak gerekir ki 1955'ten itibaren varlık düşüncesini kati surette

* Lacan'ın sıklıkla başvurduğu kelime oyunlarından birini teşkil eden "hontoloji", "utanç" anlamına gelen *honte* ile "ontoloji" kelimelerinin bileşiminden oluşur. – *ç.n.*

Freud'un girişiminin karşısına koyar: "Freudcu dünya şeylerin dünyası değildir; varlığın dünyası da değildir; olduğu haliyle arzunun dünyasıdır." Bu sözceyi sonra, daha ontolojik –veya hontolojik– bir tarzda şu sözceyle tamamlar: "*Özne-ben*, bir varlık değildir; konuşana dair varsayılan bir şeydir; varlıktaki bir kopuştan iz bırakan yalnızlıktır." Ayrıca matematiksel paradigmalara yapılan müracaatın ayan beyan felsefi söylemin üslubunu hedef aldığını unutmayalım; sözgelimi 1973'te şöyle der: "Uç noktasını Hegel'in söyleminin oluşturduğu bir felsefe karşısında, matematiksel mantığın biçimselleştirmesi analitik süreçte işimize yaramaz mı?" Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Her şey Lacan için psikanalizi felsefeden ayırmanın yeterli olmadığına işaret etmektedir; felsefeyi mutlak surette sınırlandırmak istediğim için bu hemen kabul edeceğim bir şeydir. Ayrıca psikanalizin –etrafa bol keseden saçtığı yanılsama içinde– felsefenin *yargılanmasını* sağlayacak şey olması gerekir; bu yanılsamanın Lacan'ın nazarında parlak bir geleceği olduğu son derece kuşku götürür; her halükârda, diğer yanılsamayı teşkil eden ve Lacan için yapısal sebeplerle sonsuz kat daha dirençli olan dinsel yanılsama hususunda olduğundan çok daha fazla kuşku götürdüğü kesindir.

Lacan'ın anti-felsefesinin nasıl bir anti-felsefe olduğunu aydınlatmak için kuşkusuz Platon semptomunu huzura çağırmak gerekir.

Platon semptomu, çağdaşlarımızın felsefe karşısındaki konumları hususunda evrensel olarak geçerlidir.

Nietzsche'yi çağdaşlığın başına yerleştirecek olursak, biliyoruz ki onun koyduğu tanı bu yüzyılın Platon hastalığından kurtularak iyileşmesi gerektiği ve iyileşmeye başladığı şeklindedir. Bu tanı son kertede anti-felsefidir. Nietzsche'nin "biz özgür ruhlar" lafı, en önce Platon'un tezgâhladığı felsefi-Hıristiyan yargı alanından ayrılanları ifade eder.

Diğer pek çok hususta olduğu gibi bu hususta da her şey Nietzsche'nin doğru görmüş olduğunu göstermektedir – ama bu doğru'yu görmüş olduğu anlamına gelmez. Bütün bu yüzyıl, yani bizim yüzyılımız Platon karşıtıdır. Heidegger'in yorumbilgisi, Anglosakson dilbilgisel analitiği ve resmi Marksizmin (veya, başka türlü söylemek gerekirse, faşizm, parlamenter sofistlik ve Stalin'in, yani bu

yüzyılın devlet biçimine ilişkin olarak önerdiği her şeyin) yegâne ortak özelliği, ki semptomu teşkil eden de budur, Platonculuğu zamanı geçmiş bir şey olarak, hatta *nihayet* geride bırakılacak düşünce dispozitifi olarak düşünmeleridir.

Bu anlamda yüzyılımız hakikaten de, sonuçlarını gayet iyi bildiğimiz üzere, genel olarak "metafizik" diye tabir edilen Platon illetinden kurtulmakta, iyileşmekte olduğunu ilan etmiştir.

O halde soralım: Lacan bu yüzyılın *neresindedir*? Platon semptomunun onun üzerindeki etkisi nedir? Lacan'ın anti-felsefeye verdiği statüyü belirleyecek soru budur.

Lacan'ın Platon semptomuna yakalanması her şeyden önce, doğrusunu söylemek gerekirse, son derece geniş bir kapsamda gerçekleşmiş gibi görünüyor.

Bu semptomu öncelikle, felsefeyi veya metafiziği yargılamak için kolları sıvayan herkeste olduğu gibi, Lacan'ın da "Platon" gösterenine köken vasfını yüklemesinden tanırız. Köken ise, bütün çabanın bunun içinden çıkmaya yönelik olduğu bir düşünce alanı olarak anlaşılır.

Bu köken yönteme dairdir; düşünce sayfamızı bir anlamda bir ızgaraya oturtur. 1954'te şöyle der Lacan: "Platon'u köken olarak alalım; koordinatların kökeninden bahsettiğimiz anlamda köken olarak." 1960'ta En üstün İyi'ye ilişkin olarak, "bu serabı bizim için dostumuz Platon icat etmiştir" diyecektir. Bu noktada şüpheli diyebileceğimiz bir dostluk. Daha tarafsız bir gözle ama bu sefer Sokrates'e ilişkin olarak –ki göreceğimiz üzere, bu nüans çok önemli– aynı yıl, "Sokrates burada öznellik dediğim yeni bir dünyada-olma'nın başlangıcını teşkil eder," der. Şimdi burada duralım zira Sokrates-Platon'un problemlerimizin dayandığı düzenin, Etik'in anahtarının ve Özne temasının kurucusu olması bizim için yeterlidir. Bu kadarı ziyadesiyle yeterli, hatta biraz fazladır.

Zira bu imrenilecek konum tayin edildikten sonra, çok geçmeden bunun Freud'un keşfiyle karşıtlaştırılacak şeyin ta kendisi olduğu görülür; Freud'un yaratımı Platoncu yargı alanını askıya alır.

Lacan hiç tereddüt etmeden –modernlik semptomu da bu noktada ısrarcıdır– genel bir karşıtlık, Platon veya Platon'da başlayan şey ile Freudcu keşfin gerçek anlamı arasında düşüncenin temel yöne-

limlerini ilgilendiren ve bunları birbirinden ayrıştıran bir karşıtlık formülleştirir. 1955 tarihli örnek niteliğindeki bir formülü alıntılayalım. Söz konusu olan, psikanalitik hatırlamayı Platoncu anımsamanın karşısına koymaktır; Lacan şöyle der: "Bu, Platoncu kuram ile Freudcu kuramın birbirinden ayrılma kiplerinden biridir." Kiplerden biri: İşte kurama karşı kuram, Platon'a karşı Freud konumunu almış bulunuyoruz.

Meseleye yakından baktığımızda, Lacan'ın Platonculukla olan dertleri felsefi alanın bütün yüzeyine yayılır ve bu da söz konusu yüzeyi esasında en baştan itibaren Platon'un işaretlediği sınırlarla özdeşleştiren kişi için anti-felsefe mefhumunu anlamlı kılmaya yeter.

Lacan'ın bu dertleri şunlara ilişkindir:

- Bilme süreci, buna bilgikuramsal (*gnoséologique*) dertler diyelim;
- iyi söyleme ve kısaca İyi sorusu, buna kısaca etik dertler diyelim;
- son olarak da, hakikat kisvesi altında, bilmenin varlıkla ilişkisi sorusu. Buna da ontolojik dertler diyelim.

Önce bu üç düzeyde bahis konusu olanları inceleyeceğiz.

Lacan'ın Saussure'e ne kadar çok şey borçlu olduğunu ve Lacan'a göre Freud'un keşfinin ancak gösteren ile gösterilen arasında hiçbir ilişki olmadığının gösterilmesi üzerine açıklığa kavuştuğunu zaten yeterince biliyoruz. Zira bu ilişkisizlikten itibaren, sözceleme öznesine dair bir şey, sözcede onu olduğu-bir (*l'un qu'il est*) olarak tertipleyen şeyden kendisini eksiltir. Fakat bu hususta Platon'u radikal bir yanlış anlamanın örneği olarak ele alacaktır. 1973'te Lacan şöyle der:

> Platon kişisinin eseri *Kratylos*, illaki bir ilişkinin olması gerektiğini ve gösterenin kendi başına bir anlama geldiğini gösterme çabasından ibarettir. Bulunduğumuz noktadan, ümitsiz olduğunu söyleyebileceğimiz bu teşebbüs başarısızlığa uğramıştır zira başka bir söylemden, bilimsel söylemden [...] ortaya çıkan odur ki gösteren ancak gösterilenle hiçbir ilişkisi olmamak suretiyle kendini ortaya koyar.

Bu bilimsel, daha doğrusu Galileocu anlamda güvensizlik fikrinin "Platon kişisi"ne dönüşü olmayan bir darbe indirdiği başka yerleri de göreceğiz.

Fakat bu yargı hiçbir belirsizlik taşımıyor mu? Platon'un diyaloglarından fışkıran hakikaten komik dehayı ilk teslim eden de Lacan'dır. *Kratylos*'un nefes kesici etimolojilerini harfiyen mi anlamak gerekir? Platon'un stratejisi ne pahasına olursa olsun gösterenin anlamını kurtarmak mıdır? Bu diyaloğun temel sözcesine, bundan çok daha ziyade, Sokrates bizlerin, biz filozofların kelimelerden değil, şeylerden yola çıktığımızı beyan ettiğinde ulaşılır. Etimolojisi entelektüel komedinin vektöründen ibaret olan şey, dilin *ciddiyetine* ilişkin derin bir tezdir ve tüm zamanların sofistiğinin onu indirgemek istediği oyuncul yüzeye karşıttır. Dil şeyin kendisini yakalayabilir ve felsefi düşünceyi de bu yakalama noktasına konumlandırmak gerekir – Platon'un tutkusu işte budur.

Bununla beraber, Lacan, Sokrates adı altında da olsa, Platon'a bu tutkunun hakkını verir ve bunu iki yoldan yapar.

Birincisi, filozofun arzusunda en azından ideal bilimsellik olduğu anlaşılan şeye geçerlilik kazandırmaktır. 1960 tarihli şu beyanını ele alalım:

> Sokrates, *doksa* denilen şu masum ilişki yoluyla ilişkilendiğimiz şeyle yetinmeyerek neden diye sormamız gerektiğini, *episteme* yani bilim dediği şeyden, yani sebeplerinin hesabını veren şu güvenilir doğrudan başkasıyla tatmin olmamamız gerektiğini söylüyordu. Platon bize Sokrates'in *philosophein*'inin (felsefe yapma) meselesinin bu olduğunu söyler.

Bilim, diye ekler Lacan, Sokrates'in hoşuna giden işte budur. Bu bakımdan filozof *aynı zamanda*, geleceğinin, Ferdinand de Saussure gibiler vasıtasıyla onu mahkûm eder gibi göründüğü şeyi daha en başta, arzusunun figüründe tesis eder.

Diğer yol, *Kratylos*'un[1] sözcesine dair söylediklerime ilişkindir; şeyin kendisine yönelik felsefi tutku. Lacan bunun esas noktasını, burada Özne'nin kendi *jouissance*'ının, şeyinin veya *das Ding*'inin

1. Platon, *Kratylos*, haz. Ahmet Cevizci, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

korkutucu varsayımıyla ilişkisinde bahis konusu olan şey olarak ortaya koyar. Yine 1960'ta söylediklerinden alıntılıyorum:

> Platon VII. mektubun kısa bir ara sözünde, her diyalektik işlemin yapmaya çalıştığı şeyin ne olduğunu söyler: Bu açıkça geçen sene etik hakkında söylediklerimiz arasında değinmek durumunda kaldığım ve "Şey" dediğim, burada *to pragma* olarak geçen şeydir. İsterseniz bunu büyük mesele olarak anlayın, nihai gerçeklik, onunla çarpışan, onu sorgulayan ve yalnızca, tabiri caizse, onu icra etmenin yollarından biri olan düşüncenin kendisinin bağlı olduğu gerçeklik. Bu *to pragma*'dır, şey'dir, esas praksistir. *Theoria*'nın kendisi *to programa*'nın, büyük meselenin gücünün tatbikidir.

Burada Platon'u bilim söyleminin olası tecessümlerini göremediği için eleştirecek tam anlamıyla pozitivist bir yargının, ona köken vasfının teslim edilmesiyle ve bir öngörü gücünün atfedilmesiyle telafi edildiğini görürüz.

Platoncu anımsama doktrininin ve onun ontolojik çerçevesini teşkil eden şeyin, yani *olan*'ların (*étant*) İdeaların duyuüstü varlığına katılımı temasının eleştirisi ise daha serttir.

Esas itibariyle, Lacan anımsamada, düşünceyi imgeselin ikilik ve astarları içinde sonsuza gönderen bir ayna oyunu olduğunu düşünür ve bu benzerliklerin baş döndürücülüğüne norm vermek için bir zaten-hep-orada varsayması gerekir. 1955'te söylediği şu sözleri ele alalım:

> Platon ideaların cisimleşmesini ancak bir dizi belirsiz yansıma dahilinde kavrayabilir. Meydana gelen ve tanınabilen her şey ideanın imgesindedir. Kendi içinde var olan imge ancak kendi içinde var olan bir ideanın imgesi, ancak başka bir imgeye nazaran imgedir. Anımsamadan başka bir şey yoktur.

Anımsamanın tam anlamıyla imgesel olan bu statüsü onu aynı anda hakiki tekrarın ötesine ve simgeselin yaratıcı gücünün berisine hapseder. Bu, bir yandan Lacan'ın 1953'te "Platon'un varsaymak durumunda kaldığı anımsama ile ideanın her meydana gelişi, Kierkegaard'un tekrarında vuku bulan varlığın tükenmesi arasındaki bütün mesafe" diye yazarken, Platon'u Kierkegaard'un karşısına koymasına olanak verir. Diğer yandan da anımsamadaki benzerliklerin imgesel kısırlığının karşısına simgenin sahip olduğu hakiki başlama

kapasitesini koymasını mümkün kılar; Lacan yine 1955'te, anımsama hakkında söylediklerinden hemen sonra şu beyanda bulunur:

> Simgesel düzenden bahsettiğimizde mutlak başlangıçlar vardır, yaratım vardır.

Böylelikle, imgeselin sonsuzuna geri gönderilmesinin ve yanıltıcı bir ön bağışın tutsağı olan Platoncu anımsama doktrini, aynı anda hakiki bir tekrar otomatizmi kavramıyla ve simgeye içkin olan başlama gücüyle bertaraf edilir.

Arka planda ise, örtük olmasına rağmen daha ciddi bir konu olarak, imgesel başıboşluğun özetleyici şeması olan Platoncu İdea'nın Jung'un arketipleriyle özdeşleştirilmesi konusu vardır; bunun hoş bir benzetme olmadığını da kabul etmek gerek.

Elbette Lacan'ın bahsettiği sonsuza geri gönderişin, üçüncü insan tezini öngören yazılarında ve anımsama kuramına eşlik eden tüm açmazlarda bizzat Platon tarafından hedef alınıp alınmadığını sorabiliriz. Nihayetinde anımsama, serimlenen sunumunda, işleyişi düzenlenmiş bir kavramdan ziyade varoluşun döngülerine geri gönderen bir mit olarak sunulur. *Devlet*[2] adındaki muhteşem inşa, yalnızca ölüler arasından geri dönmesi sebebiyle anımsamaya atıfta bulunan son bölümdeki Pamphylia'lı Er mitine değin, her türlü anımsama bahsinden tasarruf eder.

Şüphesiz Platon'da mitin tezahürünün tam da imgeselin düşünceyi saf benzerliklerin, kavramsız analojilerin yasasına tabi tuttuğunun göstergesi olduğu söylenebilir. Jung'un arketipleri de sürekli mitlere yaslanmakta değil midir? Evet, öyle söylenebilir. Fakat işte Lacan'ın Platon'un mitlere müracaatı konusundaki görüşü farklıdır. Lacan, son derece haklı olarak, diyaloglarda mitin tezahürünün, daima, her hakikat etkisini salt gösterenin tutarlılıklarına indirgemenin tehlikeli göründüğü noktanın hassasiyetle yerini saptayan bir hesabın neticesi olduğuna işaret eder. 1960'ta şöyle der:

> Platon'un bütün yapıtı boyunca, ihtiyacı olduğu anlarda, diyalektikle sağlama alınamayan şeyin açığını kapatmak amacıyla mitlerin ortaya çıktığını görürüz.

---

2. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Kültür, 2006.

Böylelikle mit Lacan için imgeselin göstergesi olmaktan ziyade, kavramsal sıkıştırmanın kendi eksikliğinin fayını açtığı her yerde ihtiyaç duyulan, argümantatif üslubun zoraki tamamlayıcısıdır.

Platon'da olduğu gibi, söylemin belirli noktalarında gafil avlanan gösterenlerin ardışıklığını sürdürmek için işin içine giren –mitleri değilse bile– öyküleri öne çıkarmak Lacan'ın yapıtına yaklaşmak için de iyi bir yoldur.

Lacan'ın anımsama eleştirisinin daha vahim bir sınırı olduğunu düşündüğüm şeyse, bu eleştirinin var olandan idealara ve kendi içlerinde idealara ilişkin olarak varsaydığı sonsuza geri gönderişte Platon'un İyi dediği o müthiş *durma noktası* işlevini hesaba katmamasıdır. Esasında Platon'un İyi'sinin asırlar boyu altında bırakıldığı teolojik örtüyü kaldırırsak, onun bütün işinin her gönderimin ve her ilişkinin askıya alındığı radikal başkalık noktasını adlandırmak olduğunu görürüz. Platon'da İyi, Öteki'nin mahalli gibi davranır, yani merkezden kaçmış olarak, sözü hakikatin yasası altına yerleştiren şeydir. Bu yüzdendir ki Platon İyi'nin bir İdea olmadığını, hatta –ne tözle ne de özle tercüme edilebilen– *ousia* dahi olmadığını söyler, çünkü onun daha ziyade *olan*'da İdea'ya açık olan olduğunu söylemek gerekir. İyi, ideanın kendisini açan için, dolayısıyla hem ideadan hem de kendisini-açıştan, dolayısıyla da *ousia*'dan eksiltilmiş olarak gerçekleştiği yerdir. Platon işte bu anlamda İyi'nin "bilinebilenlere hakikati, bilene de kapasiteyi cömertçe bahşettiği"ni söyleyebilmektedir (*Devlet*, 508e). Cömertçe bahşeden şeye bahşedilmiş bir şey yoktur. Lacan için bu şöyle söylenir: Öteki'nin Öteki'si yoktur. Platon içinse şöyle: İyi ne İdea'dır ne de *olan*'da kendisini İdea'ya açandır.

Kısacası, anımsama Lacan'ın söylediği şey değilse, bunun sebebi imgesel zaptın sonsuzluğunun bir fazlalık noktasıyla, yani bütün amacı bize hakikatin hakikati olmadığını göstermek olan İyi'yle dizginlenmesidir.

Lacan'ın katılım temasına yönelttiği sert eleştiri için de esas itibariyle aynı itirazda bulunabiliriz. Üstelik bu eleştiri, kapsamını ileride göreceğimiz bir özelliğe sahiptir. Lacan, Platon sanki kendi serimlediği şeye bir an için bile inanmıyormuşçasına, duyumsanabilirin kavranabilire katılımı hususundaki ayrıntılar sadece Platoncu bir

palavradan, dar kafalı çömezler için uydurulmuş bir farstan ibaretmiş gibi davranır. 1961'de söylediği şu sözlere bir bakın:

> Var olan herhangi bir şeyin bu türden sonsuz bir öze katılımı demek olan Platoncu ideanın, nasıl bir kurmaca ve aldatmaca olduğu şu *Phaidon*'da o derece gün yüzüne çıkar ki Platon'un bu aldatmacayı bizden daha az gördüğünü düşünmek için hiçbir sebebimiz olmadığını kendi kendimize söylememek hakikaten imkânsızdır.

Katılım pekâlâ bir aldatmaca olabilir ama yalnızca şunun söz konusu olduğunu varsaymamak kaydıyla: Bana açıkça çok'tan başka bir şeyin sunulmadığı yerde, "Bir vardır" tezini ileri sürmek için düşüncenin, simgeselle birlikte, hangi bedeli ödemesi gerekir? Bütün bu atların At'ın altında toplanmasına bir ad (ister katılım olsun ister başka bir şey) vermek gerekir ki böyle bir sonucu olsun.

Atı gördüğünü ama kesinlikle atlığı görmediğini söyleyen kiniğin hikâyesini bilirsiniz. Bu yolda çok ileri gidemeyiz, elbette Lacan'ın tuttuğu yol da bu değildir. Zira hakikatin güvende olması için ihtiyacı olan şey, Büyük Öteki'nin radikal aşkınlığından daha azı değildir; nihayetinde insan arzusu da, onu dile getiren gösterenleri –kendine ait olarak– ve ona neden olan nesneyi de –ona dahil olarak– aynı anda orada bulması itibariyle, bu aşkınlığa katılır.

Platon, ister Robin'in ileri sürdüğü gibi zamanla katılım fikrini terk etmiş olsun, isterse Festugière'in dediği gibi yalnızca katılım aygıtını tamamlamış olsun, her halükârda Bir'in çok'un başına gelme kipini tayin etmesinin onun son sözü olduğunu söyleyemeyiz. Bu son sözü daha ziyade *Sofist*'te,[3] *Philebos*'ta[4] ve bir de Bir'in hilelerinin başlıca el kitabı olan *Parmenides*'te[5] serimlenen üstün türler ve bunların karışımlarına ilişkin doktrinde aramak gerekir.

Lacan, Platon'un düşüncesinde, Bir'in paradokslarının katılım kavramının sunduğu ilk imgede çözülemeyeceğinin bilincindedir. Bu paradokslar iki tanedir ve Lacan ikisinden de bahseder.

İlk olarak, Platoncu Bir yalnızca birbirlerine bağlayacağı varsayılan duyumsanabilir çok'ta değil, kendi içinde de parçalanarak,

3. Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2012.
4. Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2013.
5. Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

böylece kendi Bir'inin birliğinden diyalektik olarak eksiltilir. Lacan 1973'te "istediğiniz kadar çok Bir vardır – ve her biri bir diğerine hiçbir şekilde benzememekle tanımlanır; bakınız *Parmenides*'in birinci hipotezi," diyecektir.

İkinci olarak, Platoncu Bir, tıpkı İyi'nin *ousia*'nın ötesinde olması ve onu gerek prestij gerekse de güç bakımından büyük farkla aşması gibi, der Platon, Bir de varlığın ötesindedir ve varlıkla uyumsuzdur. Lacan gibi söyleyecek olursak, kuşkusuz "Bir diye bir şey var" (*y'a d'l'Un*) ama bu hiçbir şekilde demek değildir ki "Bir vardır" (*l'Un est*). Bir'in bu varlık-olmayan'ı onu kendisinden ayırır ve yalnızca olayın tahammül edebileceği temel bir burkulma içinde onu Öteki'ye bağlar. Lacan bu paradoksal Bir'in ya da olmayan Bir'in, olduğu haliyle Öteki olan Bir'in kökeninin Platon'un düşüncesinde bulunması gerektiğini bilir. Bunu *L'Étourdit*'de[6] açıkça söyler:

> Dikkat çekilmesi gereken, Eteros'un mantığıdır; burada dikkate değer olan nokta, bunun Bir'in Varlık'la uyumsuzluğu temelinde ilk olarak *Parmenides*'te telaffuz edilmiş olmasıdır.

Peki buradan ne sonuç çıkarmak gerekir? Tabii bu hususta, berrak bir bilinçle ve onu kışkırtan şeyi anlamaya yönelik sönmez bir keşif ruhuyla –Lacan'ın daima gösterdiği gibi– yapılan anti-felsefenin bütün yüzyılın kendi kasvetli yeniliğinin alameti farikası olduğunu sandığı Platon karşıtlığının istesek de istemesek de altını oyduğu sonucunu çıkarmayacaksak.

Lacan'ın *...ou pire* seminerinde "Platon, Lacancıdır" ilanını hafife almamak gerekir. Bu ifade Lacan'ın iki kabulünü başarıyla dengeler: Kendisinin Platoncu olmadığının kabulü ile, aralarındaki tartışmayı, hiç de az olmayan yirmi dört yüzyıllık bir mesafeye rağmen, neden –ölüm haricinde– hiçbir şeyin durduramayacağını açıklığa kavuşturan Bir doktrinine ilişkin yakınlıklarının kabulünü.

Fakat bu zaman farkının son yüzyılına damgasını vurmuş dehşetlerin bilançosu karşısında dört bir yandan etiğin çağrısıyla çağrıldığımıza göre –ki yanılmıyorsam, Lacan bu kelimeyi 1955'te herkesten önce ve daha belirli amaçlarla onurlandırmıştır– bu çağrının

6. Jacques Lacan, "L'étourdit", *Scilicet* 4, Paris: Seuil, 1973.

Platon hakkında ne dediğine bakalım.

Tahmin edebileceğimiz üzere, Platon'un duruşu Lacan'ın nazarında filozofun mecburi duruşu (*posture*), ama aynı zamanda sahte bir duruştur (*imposture*); bu da onun hem özne olarak hem diğerleri için hoca söyleminde bulunmasından ileri gelir. 1960 tarihli seminerinde buna ilişkin olarak renkli ve taviz vermez bir ifade kullanmıştır.

> Platon, gerçek bir hocadır: hem de demokrasi rüzgârına kapılan sitenin çözülmekte olduğu bir dönemde, müthiş emperyal birleşmelere gebe bir dönemde hocadır. Sade'ın bir nevi daha komik bir versiyonudur.

Anlamak için gerekli anakronik parametrelere sahip olsaydı, "Sade'ın daha komik bir versiyonu" sözü herhalde Platon'u düşüncelere gark ederdi diye düşünüyorum.

Bununla beraber, hoca konumunun tartışmaya açık olduğu kesin olmaktan çok uzaktır. Hatta onun gücüne dayanaraktır ki Lacan modern, Galileocu bilim ile Yunanların "bilim" dediği *episteme*'yi birbirinden ayırmaya çalışır. Bu nedenle, 1964'te "modern bilimi *Theaitetos*'ta tartışılan emekleme dönemindeki bilimden ayıran şey, bilim ortaya çıktığı zaman daima bir hocanın hazır bulunmasıdır," der. Dolayısıyla hocanın yokluğunun modernliğe delalet ettiğini düşünebiliriz. Fakat Lacan nihayetinde Freud ve Platon'u yan yana koyarak şu sonuca varır: "Hiç şüphe yok ki Freud hocadır." O halde hocalık kendi başına ne Yunandır ne de Galileo öncesi. "Ortaya çıkan" her bilimle birleşir; yeni ve eski başlangıçların göstergesidir.

Bununla birlikte, komik cinin ele geçirmiş olduğu bu Sade'la girişilen keskin polemik devam eder. Fakat bunun en önemli özelliği tezat oluşturduğu şeyde yatar, o da Sokrates figürüdür. Lacan'ın Platon eleştirisinin kocaman bir kesiti ancak Platon'u onun merkezi kurmacası olan Sokrates karakterinden (veya kişisinden, işte bütün problem de buradadır) önceden kökten ayırmış olmakla mümkündür.

Elbette bu ayrımı ilk yapmaya kalkan Lacan değildi. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche ve daha niceleri ondan önce bu işe girişmişti. Fakat Lacan'ın yapıtında bu ayrım söylemler kanonuna uygun olarak gerçekleştirilir. Platon'a hocanın söylemi, Sokrates'e de, hay-

ret verici bir tarihsel şaşırtmacayla, analistin söylemi atfedilir. Bu da, parantez içinde, Lacan için analistin söyleminde bulunma becerisinin yalnızca kurumlara ve mesleklere değil, Freud'un kuramsal icadına dahi her tür referanstan ne denli bağımsız olduğunu gösterir. Zira bana kalırsa Lacan'ın kendisini özdeşleştirebildiği Freud haricinde yegâne analist Sokrates'ti.

Lacan 1953'te işi "Sokrates'te ve onun arzusunda psikanalistin dokunulmadan kalmış muamması"nı hissetmemizi isteyemeye kadar vardırır. Bu onun kendi ifadesidir. Dahası 1960'da, bizi *Şölen*'in[7] Platon'un kurmacalarından biri değil, gerçek bir anlatı olduğuna ikna etmeye yönelik neredeyse naif bir çabayla, "*Şölen*'i psikanaliz oturumlarının bir tür raporu olarak" okumayı önerir.

Şimdi Sokrates'te tarihin ilk analistini görmeyi mümkün kılan tüm nedenleri sıralayacağım fakat elbette ayrımı açıkça reddettiğimden, bunu Platon'un (ki bence Sokrates Platon'un açıklayıcı bir kurmacasıdır) hakkını yemeden yapacağım.

Bu nedenler esas olarak iki tanedir.

Birincisi, Sokrates'in kendisini aşkı "bildiği varsayılan özne" olarak sunmasıdır. Lacan, Sokrates'in otoritesinin eros dışındaki her şey hakkında cehaletini ileri sürmesine dayandığını savunur. Herkesin Sokrates'e duyduğu aktarımlı sevgiyi yöneten, işte bu birincil varsayım, erosu bilme varsayımıdır. Lacan aktarıma ilişkin seminerin şaşırtıcı bazı oturumlarında Alkibiades'in Sokrates'le, Sokrates' in sahip olduğu ve tam da aşka dair bildiği şeyi teşkil eden bu hazineyle, bu *agalma*'yla olan aktarım ilişkisinin Sokrates tarafından nasıl yorumlanıp saptırılarak Agathon'a yönlendirildiğini gösterir. Sokrates'in analitik soğukkanlılığı burada harikalar yaratır: Alkibiades'in ondan istediği şeye, ancak kendi eksiğinin ışıltısını Agathon' da görüp tanıyarak sahip olabileceğini gösterir.

Sokrates'in analist olarak nitelenmesinin ikinci nedeni –ve burada gerçekten Platon'dan bahsettiğimize hiç şüphe yoktur– söylem evreninde hakikatin kesinlikle gerekli olduğudur. Sokrates-Platon, sofistlerin ötesinde ve onlara karşı, gösterenin mantığında bahis ko-

7. Platon, *Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: İş Kültür, 2006.

nusu olan şeyin, tutarlılık kazandığı ve birbirine bağlandığı andan itibaren, hakikatin konumu olduğu fikrini tarihe sokan kişidir. Pek çok örnek arasından, 1960 tarihli şu pasajı alıntılayalım:

> Sokrates'in bilim dediği şey, belli bir manipülasyon sonucunda, ancak gösterene yapılan referansa bağlı olan veya Sokrates'in bağlı olduğunu sandığı özgül bir iç tutarlılık sonucunda her konuşmaya ister istemez dayatılan şeydir.

Lacan'ın Sokrates'e ilişkin olarak altını çizdiği şey –ki bu hususta ilktir– onun hümanist olmadığı, insanı insana irca etmediğidir. Haklı olarak, "*İnsan her şeyin ölçüsüdür*" formülünün Sokratik değil, sofistik olduğuna dikkat çeker. Sokrates'in formülü, der Lacan, bunun yerine "hakikati/doğruluğu söyleme irca etmek"tir.

Lacan'ın ancak Sokrates'i Platon'un dışına çıkarmak ve bu işlemsel kurmacayı içinde işlediği felsefi dokudan yalıtmak suretiyle, hocanın söyleminin dayattığı ironik mesafeyi Platon'a iliştirebildiğini görüyoruz.

Şüphesiz asıl gerçek şu ki aşka ilişkin olarak olduğu kadar gösterenin tutarlılığının önceliğine ilişkin olarak da, Platon hoca konumunu olduğu kadar analitik söylem konumunu da işgal etmeye uygundur. Lacan'ın kendi amaçları için birbirinden ayırdıklarını tekrar birleştirirsek, bundan kıymetli bir ders çıkarırız; o da felsefenin daima dört söyleme diyagonal olduğudur. Felsefe hocanın buyruğunu, histeriğin avaz avaz dile getirdiği müdahalesini, Üniversite'nin bilimsel akıl yürütmesini ve analistin eksiltme/çıkarma işlemini aynı anda tutar ve bunları düşüncenin tatbikinde birlikte-olanaklı kılar. Platon'un diyalogları da işte bu anlamda, birbirine benzemez söylem rejimleri arasında kurdukları serbest oyun vasıtasıyla, edebi biçimin kanatları altında, felsefeyi kurarlar.

Fakat felsefenin bu plastik özelliği aynı zamanda onun çıkmazlarla eğitmesine olanak veren şeydir. Platoncu açmaza (*aporie*), söylemlerinin a-topyası eşlik eder. Lacan bu a-topyayı Alkibiades'in övgüsünde ortaya çıkan Sokrates'in özgüllüğü olarak tayin eder. Lacan da kendi konumunu bu yerlerin diyagonalliğiyle özdeşleştiriyor gibidir. Fakat bu diyagonal, Platon'un *Devlet*'in VI. kitabındaki fevkalade bir pasajda koşullarını sıraladığı şekliyle, bizzat filozofun

mevkii değil midir? Bu pasajda Platon esasında bize bir filozofun ancak dış merkezli, hatta alanı genişletici diyebileceğim koşullar altında ortaya çıktığını söyler ve bunları şu şekilde sıralar: sürgünde olmak, bilinmeyen küçük bir şehirde doğmuş olmak, sıradan bir meslekten gelerek açıklanması mümkün olmayan kendine özgü bir hareketle felsefeye girmek; örneğin hasta olmak, hassas bir bünyeye sahip olmak veya şeytani bir içsel işarete sahip olmak. Kısacası, filozoftan daha az "normal" olan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, filozof eğer hocaysa, ancak anormal bir biçimde hocadır; yani şeylerin ve söylemlerin resmi tertibinden kendisini çekmiştir ve bunları inkâr eder. Ancak bu koşulla söylemin düzenlerini saptırıcı bir biçimde katedebilir ve kavramın sistematik yasasına uyarak hem dile getiren hem müdahalede bulunan, hem akıl yürüten hem de susan olabilir.

Bu, filozofun işinin böyle etik bir temayülde yattığı anlamına mı gelir? Bildiğimiz gibi, Lacan bu görüşe katılmaz. Sokrates ile Platon arasındaki ayrışım temasıyla meşgul olduğundan, Platon'a bir nevi ahlaki bir duygusallık, bir *Schwärmerei* (meczupluk) yakıştırır; bunun onu gösterenlerin tutarlılığına ilişkin saf gerekliliği ve bu tutarlılığın gerektirdiği boşlukla yüzleşmekten vazgeçmeye sevk ettiğini söyler. Sokrates'ten farklı olarak Platon, analistin soğukkanlılığını korumayacaktır, bu yüzden de Aristoteles etik olarak ondan üstündür. 1960'ta söylediği şu sözlere bakalım:

> Platon'un *Schwärmerei*'ı dediğim şey, nüfuz edilemez boşluk dediğim şeye "en üstün iyi" fikrini giydirmiş olmaktır. Kendi deneyimimize gelince, Platon'a ilişkin olarak kısmen Aristotelesçi dönüşüm diyebileceğimiz şeye geçmiş bulunuyorum; Platon bizim için etik düzlemde hiç kuşkusuz aşılmıştır.

Biraz önce İyi'nin işlevine ilişkin olarak söylediklerim, Platon'un Etik düzeninde kesin olarak aşılmış olduğu gözlemine katılmaktaki çekincemi anlamanız için yeterlidir. Zira gerçeğin tekerrüründeki dış merkezli durma noktası olarak ve hakikatin her hakikatine getirilen yasak olarak kavranan İyi'nin bu çifte işlevi bizi batıl bir duygusallığa davet etmez. Platon'un sahneye koyduğu şey daha ziyade bir ayrılışa, bir dönüşüme, her yerleşik durumun dizisel boyutuyla rastlantısal bir kopuşa davet niteliğindedir. *Devlet*'in VII. ki-

tabında, hakiki felsefe, diye yazar, ruhun bir nevi karanlık bir günden hakiki bir güne geri dönüşü veya *olan*'ın İdea'ya açık olan yüzüne doğru çıkıştır.

Bu "geri dönüş"te özne olarak okuduğum şey, Lacan'ın anımsama doktriniyle dışarıda bırakıldığını iddia ettiği şeydir; yani mutlak bir başlangıç. Böyle bir geri dönüşe sırtını dönmek, karanlık günle idare etmek, yerleşik düzende veya Lacan'ın dediği gibi menfaatlerin hizmetine sunulan alanda serpilmek her alçaklığın temelinde yatan şeydir. Eğer etik kendisini sunan şeyin temellükünden ibaret olan alçaklığa razı olmamaksa, o halde Platon'un anladığı anlamda "hakiki felsefe", geri dönüşün felsefesi, kendi başına daima etik bir önermedir.

Bir de ekleme yapalım: Böyle bir geri dönüşün olanaklılığına hükmeden, nüfuz edilemez boşluğa yapılan imgesel bir yansıtım olarak kavranan "En Üstün İyi" değildir. Bilhassa Sokrates'in ölümünden sonra da olsa Platon'un da çok iyi bildiği gibi, bundan ziyade Bir'in paradoksları ya, kendi adıma ultra-Bir'in paradoksları dediğim ve bir olayın, bir karşılaşmanın, vuku bulan şeyin hesaplanamaz bir yağışının paradoksları ya böyle bir boşluğun çağrılmasıdır. Dönüşmemizi, doğru yolu bulmamızı gerektiren bu ultra-Bir'in sistematik olarak sorgulamasına girişen de bizzat Platon'dur; bunu henüz *Devlet*'te, İyi'nin düşüncenin kendisiyle yüz yüze geldiği boşluktan çekilip çıkarılan metaforik dilin dışında düşünülemeyeceğini ve adlandırılamayacağını vurgulayarak yaparken, *Sofist*'te veya *Parmenides*'te daha da ileri taşır.

Mesele şüphesiz bu hususta Lacan'ın, *Sofist*'te babayı öldürmesine rağmen, onun ilgisini daha çok çekebilecek bu cinayete rağmen, Platon'u fazlasıyla *Parmenides*'le özdeşleştirmesidir. Bu da bizi tartışmanın gerçek anlamda ontolojik boyutuna yaklaştırıyor.

1973'te Lacan Parmenides'in felsefi geleneği varlığın düşündüğü varsayımı üzerine kurmuş olmasına hayıflanır. Üstelik Parmenides'ten kalmış fragmanlardan birinde "aynı olan ise aynı anda düşünmek ve (var) olmaktır" dendiği doğrudur. Lacan Platoncu İdea'yı kavrayışında bilmeyi ve varlığı bir nevi aynı seviyeye getirme, ikisi arasında bir denklik üretme çabasını görür. Yine 1973'te şöyle yazar:

Platon düşüncesinde biçim, söylediğinden daha fazlasını bilmez. Varlığı kupasında tutması anlamında –ama lebalep dolu olarak– gerçektir. Biçim, varlığın bilgisidir.

Öyleyse Lacan için felsefe bilmenin kupasını varlıkla doldurmakta, hocalığını temellendirmek için varlığın bilmeyle aynı düzeyde, lebalep olmasını arzulamakta ısrar eder. Gerçek kabul edilen bir bilginin gerçek varlığı olan Platoncu İdea'nın gerçekleştirdiği işte budur.

Fakat Lacan'a göre Freud'un keşfi varlığı bilmenin dışına yerleştirir; olduğu haliyle özne etkisinin kıvrım kıvrım açıldığı düşünce ve varlık arasında bir uyumsuzluk, bir fay olduğunu söyler. Platon'a ilişkin pasajdan hemen sonra Lacan şöyle diyecektir:

> Varlığın bilinemeyen bir ilişkisi vardır. Benim de öğretimde yapısını sorguladığım şey, işte bu ilişkidir.

Karşıtlık açıktır. Görünürde psikanalizin İdea'nın sancağı altında olabileceğini sanki dışarıda bırakır.

Yine burada da Lacan'ın yorumunu tartışmak mümkündür. Zira *Sofist*'teki en yüksek türler, özellikle de Öteki İdeası anlamanın, olduğu haliyle varlık-olmayanın konumunda da kurulduğunun kanıtıdır. İdealar varlığın bilme yoluyla tamamlanması gibi basit bir şemaya uymazlar, zira İdealar karışımlardan ibarettir, anahtarları da varlığı Öteki'nin konumu üzerinden varlık-olmayanın paradoksal bir parçasıyla etkileyen veya enfekte eden şeyde yatar. *Parmenides* diyaloğunun vardığı açmazlı sonucun anlamı da budur: Belirleyici Bir figürü salt bilmeye teslim edilecekse, ne Bir'in ne de Bir'den başka olanın var olduğu, yani hiçbir şeyin var olmadığı şeklindeki savunulamaz nihilizme varırız. Bu demektir ki Platon için başka bir yol şarttır; Lacan'ın terimleriyle söylersek, gerçekten de varlığın bilinemeyen bir ilişkisi olduğunu varsayan bir yol gerekmektedir. Diyelim ki burada rastlantısı bilinebilenlere indirgenemez bir deneyime, bir tezahüre ihtiyaç vardır. Ayrıca şunu da kaydetmek gerekir: Bu iki temel diyaloğun ikisinde de konuşan artık Sokrates değil, Elealı Yabancı veya hiç olmadık bir biçimde kendi düşüncesini inkâr eder halde, hatta kendi düşüncesinin varlık-olmayanında (*dés-être*) resmedilen yaşlı bir Parmenides'tir.

Fakat burada yoğunlaşacağım husus, Lacan'ın İdea'ya sırtını döndüğü anda *mathem*'in sahneye girdiği fikridir.

Lacan *L'étourdit*'de bilim söylemindeki kesin gelişmelere bağlı olarak, Platon'un aşıldığı temasını tekrar ele alır. Bu kez söz konusu olan, Gödel'in keşfettiği birinci dereceden biçimselleştirilmiş aritmetik dilinin formülleridir; bunlar semantik olarak doğru olmakla beraber, bu kalkülüste karar verilemez niteliktedir. Lacan'a göre bu yapısal karar verilemezlik durumu Platon'un *Menon*'da[8] matematiksel ideaların doğuştan geldiğine ilişkin varsayımını baltalar; Sokrates de bu varsayımı bir kareyi iki misline çıkarma problemine ilişkin olarak bir köleyle deneyimler. Zira matematik ebedi İdea biçimindeyse ve bu haliyle ruhumuzun düşünme kabiliyetine sahip parçasında kayıtlı bulunuyorsa, o halde daima önceden *karar verilmiş* olması gerekir. Fakat Gödel'in teoremi bunu görünürde meneder gibidir. O halde, der Lacan, burada "*Menon*'a ilişkin olarak, neyi öğretmenin olanaklı olduğu sorusuna dair ilerleme" kaydetmiş olduğumuzu söyleyebiliriz.

Bununla beraber, bilimle düzenlenen bir evrende, her zaman olduğu gibi bu ilerlemenin bedeli doğru kanaate bahşedilebilecek bir nebze inancın da kaybolmasıyla ödenir. Zira, diye ekler Lacan, "Platon'un *Menon*'da anlam yüklediği doğru kanaat bizim için artık bir anlam-sızlıktan (*ab-sens*)* başka bir şey ifade etmez; iyi-düşünenlerimizin kanaatine bakacak olursak, bunun doğru olduğunu görürüz". Bu –laf arasında söyleyelim– isyankâr hoca Lacan'ın çağımıza has tutarlılık yoksunluğunu delik deşik etmek için sık sık sarf ettiği sert sözlerin tipik örneğidir.

Lacan, bilimin artık Platon'un anladığı anlamda İdea'yı desteklememesinden ileri geldiğini vurgulamak gereken bu kaybı, "bize topolojimizin temin ettiği bir *mathem*"e başvurmak suretiyle telafi etmeyi önerir. En azından bu başvuruyu bir teşebbüs olarak sunar.

* Burada, "anlam" diye çevrilen ama aynı zamanda "yön", "duyu" anlamlarına da gelen Fransızca *sens* kelimesinin olumsuzluk anlamı katan bir önek almış haliyle, "yokluk" anlamına gelen *absence* arasında bir kelime oyunu söz konusudur. – *ç.n.*

8. Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2012.

Peki ama matematiğin Platon için sofistlerin bizi karşı karşıya bıraktığı hakikat kaybını İdea yoluyla telafi etmenin vazgeçilmez bir koşulu olduğunu kim bilmez? Lacan'ın yapıtının en Platoncu boyutu, gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan ve dolayısıyla gerçeğe açılmaya çok daha müsait olan şeye yaptığı referansların çokluğunda yatmaz mı? Matematik de hem Lacan hem Platon için bu gibi referanslar için elde bulunan yegâne paradigmayı teşkil etmez mi?

Fakat kuşkusuz her birinin kendi düşünce sisteminde matematiğin *yerleşimi* diyebileceğimiz şey bir kez daha Platon'un ve Lacan'ın yollarını ayırır. Platon için, bildiğimiz gibi, matematikçi düşünce veya *dianoia** diyalektiğe girişten başka bir şey değildir. *Doksa*'nın ve hakiki *episteme*'nin ortasında *metaksu*'dur, aradalıktır. Buna karşın, Lacan içinse matematik-mantığın açtığı türden gerçeğe erişim, onu analitik söylem için olasılıkdışı ve üstün bir ideal kılar. Lacan hakikaten tüketilemez bir metin olan 20. seminerinde[9] bunun altını çizer:

> Matematiksel biçimselleştirme bizim amacımız, idealimizdir. Neden? Çünkü ondan başka *mathem* yoktur, yani kendisini bütünsel olarak aktarmaya muktedir olan yalnızca odur.

O halde Platon için matematiğin hazırlık niteliğinde olduğunu, Lacan içinse *mathem*'in normatif olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun yanı sıra, matematikte tuttukları ve vurguladıkları şeylere ilişkin olarak aralarındaki farkları not edelim.

Lacan için matematik bir tür biçimselleştirme, yani harfin gücüdür. Aynı seminerde yer alan bilhassa radikal bir ifadeyi, yani "gerçeğe yalnızca matematikleştirme erişir ve bu bakımdan matematikleştirme bizim söylemimizle, analitik söylemle uyumludur" ifadesini de ancak bu açıdan anlayabiliriz. Yalnızca matematikleştirme. Bu çok güçlü bir söz. Üstelik burada matematiğin biraz önce simgeselin veya aktarımın nazarında sahip olduğu ideal konumdan kayarak, bu sefer gerçekle uyumluluk konumuna geldiği görülecektir.

* Platon'un matematiksel ve teknik düşünceye verdiği isim. – *ç. n.*

9. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XX: Encore*, haz. Jacques-Alain Miller, Paris: Seuil, 1996.

Matematikleştirme, analitik söylem için aynı anda hem bütünsel aktarımın hazır idealidir hem de analizin öznesinde gerçeğe dair vuku bulan şeyin birlikte var olmasının mümkün ve gerekli olduğu biçimselleştirmenin çıkmazı olarak anlaşılan gerçektir.

Platon için de matematiğin gücü gerçeğe erişmesindedir; bu Platon'un kavranabilir dediği ve –duyumsanabilir adını verdiği– gerçeklikten, tıpkı Lacan gibi, ayırdığı gerçektir. Fakat onun bu gücünü teşkil eden biçimselleştirme değil, aksiyomatik karardır, yani Platon'un hipotez dediği şeylerdir. Fakat bu aksiyomatik işleyiş düşünceye şiddet uygular; zoraki ve kör bir yanı vardır. Bundan dolayı, ancak diyalektikte ilkeye geri gitmek suretiyle matematik kendi gücünün ışığında kullanılabilir.

Burada modern bir biçimselleştirici kavrayış ile klasik bir hipotetik-tümdengelimli kavrayışın karşıtlığıyla mı karşı karşıya bulunuyoruz? Böyle düşünmek kuşkusuz Lacan'da aksiyomun işlevini yanlış anlamak olur; aksiyomun işlevi öyle bir noktaya taşınmıştır ki Lacan için Özne'nin bir nedenin sonucu olmaktan ziyade, bir aksiyomun sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Böyle düşünmek aynı şekilde Platon'da harfin ve *mathem*'in işlevini de yanlış anlamak olur; bu işlevin gerçekleştirdiği edim, gördüğümüz gibi, Bir'in paradokslarını çözmenin tek yoludur. Zira fazla olan ve çağırdığı boşluğu kendi bünyesinde içeren, benim olay dediğim bu Bir, nihayetinde onu adlandıran harfe indirgenemez mi? Bu harf, durumların yerleşik alfabesine nazaran, her türlü anlamdan yoksun olan ama sayesinde başka kelimelerin ve duyulmadık anlamların –vuku bulana kesin bir sadakat pahasına– artık olanaklı olduğu şu fazladan harf değil midir? Bu kendini fazladan kaydetmek suretiyle ve yalnızca bu suretle, Platon'un *Devlet*'in V. kitabında dediği gibi, filozofun "yaşamı bir düş (*onar*) değil, bir uyanış (*upar*) olan kişi" olabilmesini açıklayan harftir.

Metinsel kısıtlardan bir adım geri giderek manzaraya biraz uzaktan bakalım; Lucretius'un dediği gibi, uzaktan görünen hakikat hep melankolik olsa bile. Düşünce tarihimizde kim, hangi düşünürler yalnız aşk'ın cömertçe bahşettiği öznel yoğunluk ile *mathem*'in sağladığı katı aktarımı biricik bir tertipte birleştirmeye yeltenmiştir? Evet, Platon ve Lacan dışında, kim hakikat sürecinin –aşk talebinin

anahtar olduğu– bir tür aktarım olmaksızın gerçekleştirilemeyeceğini ve bunun, biçimi aksiyom olan bir *mathem* olmaksızın aktarılamayacağını aynı anda savunma riskini almıştır? Hangi düşünürler okullarının kapısına –ne de olsa hem Platon hem de Lacan okul kurmuştur ve Lacan'ın okulu *La Cause Freudienne* adı altında sürmektedir ve Damascius'unun kim olacağını bilmeden onun da en az Akademi kadar uzun ömürlü olmasını dilemek gerekir– evet, hangi düşünürler kapılarına geometrici, mantıkçı veya topolog olmayanın giremeyeceğini ve bir karşılaşmanın radikal etkileri altında aşk *bağlantısızlığı*'nın a-topik, asosyal yoğunluğunu korumaya hazır olmayanın giremeyeceğini söyleyen çifte düsturu yazabilmiştir? En azından hem Platon hem de Lacan, farklı açılardan da olsa, düşünmenin koşullarına ilişkin olarak tutkunun deliliğiyle tanıtlamanın mutluluğunu anlaşılmaz bir biçimde kavuşturan bu tuhaf bileşimi tayin etmeye çalışmışlardır.

Sonuca geldiğimiz bu noktada, Lacan'ın Platon'la kurduğu ama yine de onu Platon karşıtı felsefi *doksa*'dan ayıran kurnazca ve parçalı ilişkinin semptomunun Lacan'ın birden çok kez dile getirdiği tuhaf bir fikirde yattığını düşünüyorum: Platon'un, düşüncesini bize sunmaktan ziyade bizden saklamış olduğu görüşünde. Şimdi bunu yorumlayacağım. Biraz geride görmüştük, Lacan Platon'un *Phaidon*'da[10] öğrencilerini "içi boş" katılım teması etrafında işlettiğini ima etmişti. Fakat daha fevkalade bir metinde Lacan, bir tür terbiyeli ve bakımlı atlar yetiştirme stratejisi olduğunu söylediği *Devlet*'in bütün siyasal kurgusunun Platon tarafından yine yalnızca mutlak bir dehşet duygusu yaratmak için ortaya konduğunu iddia eder. Buna göre, bu kusursuz şehir, sırf Platon'un bizzat nefret ettiği bir şeyi, Lacan'ın hepimizin paylaştığını söylediği aşikâr bir nefreti ironide boğmak için tasarlanmıştır. Bu da gerçek düşüncesini, açıkladığı düşüncelerinin ardına saklayan bir Platon portresini bayağı zorlamak demektir. Fakat Lacan'ın konumu budur. Lacan, Kojève'le yaptığı bir görüşme sonrasında, onunla Platon'un gerçek düşüncesini sakladığı görüşünü paylaştıklarını söyler. Lacan böylelikle biraz hoşgörü isteyebileceğini düşünür:

10. Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2013.

O halde Platon'un son sözünü söylemediğim için bana gücenmemek gerekir çünkü Platon bu son sözü bize söylememekte kararlıdır.

Bu ikiyüzlü Platon portresi, Sokrates kurmacasını hocasından ayırdıktan sonra, felsefeye ilişkin bu muğlak konumu korumanın ikinci bir yolu değil midir? Bütün *Devlet* ironik bir sahte pozdan ibaretse, Platon'un neyi düşündüğünden mi yoksa neyi düşünmediğinden (*im-penser*) mi bahsettiğimize nasıl karar vereceğiz? Felsefe hakkında düşündükleri mi yoksa onun sofistik zıddı hakkında düşündükleri mi? Her halükârda, salt Sokrates'e analitik söylem konumunu atfetmek suretiyle, felsefenin onu öngörebilmiş olduğu söylenmeden söylenmiş olur.

O halde anti-felsefenin, Platon hakkında söylenenlere ilişkin olarak, hileli bir dispozitif olduğunu ileri süreceğiz. Bu bir yargı değildir, zira bu hile bir işlem teşkil eder. Bağımsız bir düşünce ve eylem figürü olarak oluşması gerektiği sürece, psikanaliz de siyaset, şiir, aşk ya da bilim gibi felsefeyle arasına açıkça mesafe koymak zorundadır. Özneye, varlığa, doğruluğa, etiğe dokunduğu sürece, psikanaliz felsefenin içinden geçmeye ve onda delikler açmaya mecburdur. Lacancı tertibinde psikanaliz daima en azından aşkın ve matematiğin geçiş noktasıdır; bunların ikisi de türeyimsel usuller olarak felsefenin koşullarını teşkil eder. Lacan felsefe açısından bu koşullara erişildiğinde kapıları açılan hiçbir şeyi, tabiri caizse bu usullerin *öbür tarafından* da olsa, ıskalamamıştır. Öteki taraftan kastım, Lacan'ın da daima söylediği gibi her şeyi, tıpkı onun gibi, klinik deneyiminden edinen herkestir.

Anti-felsefe biri mesafeye diğeri geçişe dair olan bu iki ilişkinin belirsizliğini ifade eder. Sokrates ve Platon, ikiyüzlü Platon ve samimi Platon, övgünün ve ithamın sürekli birbirinin yerini aldığı bu ortamda anti-felsefeye içkin olan iki işlevi dağıtırlar; bu işlevler birbiriyle çekişir ve bu çekişmeyi mesafenin işlevi olan "anti"nin, aynı zamanda, geçişin işlevi olan "felsefe"nin olumlanmasını da desteklediği şeklinde okumak gerekir.

Lacan'ın nerede olduğunu asla bulamamış olsam da bir yerde söylediğinden emin olduğum bir sözü var; der ki, analizin Platoncu diyalogların devamı niteliğinde olduğunu zannedenler varsa, yanı-

lıyorlar. Bunu gereğince dikkate aldım, zira psikanalizin felsefeden kesin olarak ayırt edilmesi benim için de onun için olduğu kadar önemlidir. Fakat –bu kez nerede olduğunu çok iyi biliyorum, 19 Mayıs 1954 tarihli seminerinde– kendi kendisine peki "analitik müdahaleyi, büyük diyalektik gelenekteki adalet ve cesarete dair temel diyaloglara kadar götürmemiz gerekirse" ne olur diye sorar. Bu da tarafımca gereği gibi dikkate alınmıştır. Bu kez analizi sürdüren veya tamamlayan, Platoncu diyaloglardır. Anti-felsefi şemanın burkulması.

Göreceğimiz gibi, *Lakhes*'te[11] irdelenmesi ile Lacan'da zaman zaman ortaya çıkışı arasında "cesaret" kelimesi burada iki ismi, Platon'u ve Lacan'ı yan yana getirmeye kalkışmış olmak için tek başına yeterli bir nedendir; zira bu iki ismin bana göre kapsadıkları temel şeylerin kesişiminde durmak için, ki benim yapmaya çalıştığım budur, kuşkusuz biraz cesaret gerekir. Anti-felsefe ile felsefe arasında, düzlem birliği olmaksızın, burkulmayla gerçekleşen bir kesişim. Bu kesişim temelde şu şekilde ifade edebileceğimiz tek bir buyruğu kapsar: En azından tek bir hakikatin geçtiği noktada durmaya çalış. Böylece bu hakikatin varlığının kumaşını teşkil ettiği özne olarak doğacaksın. Varlıktan geldiğin için değil, tam aksine, ortaya çıkan şeyden, olay veya varlık-ötesinden geldiğin için. Bu ise meydana-gelmiş-olması, ancak senin sadık etkinliğinle meydana gelmiş olduğu oranda kanıtlanmış olacak bir ortaya çıkıştır.

Yine diğer bir deyişle ve son olarak: Olayın karar verilemezliği ile hakikatin ayırt edilemezliği arasında pes etmeden, asılı kalarak ve çok çalışarak, işte orada durmaya hazır ol.

11. Platon, *Lakhes*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2012.

Michel Foucault: Süreklilik ve Süreksizlik

Tarihselci bir mefhum olan "60'lı yıllar" mefhumu kapsamında orada burada birbirleriyle eşleştirilseler bile, Foucault ve Lacan'ın yönelimlerinin her daim birbirine karşıt olduğu düşüncesindeyim. Sorunun özü, süreksizliğin statüsüne ilişkindir. Bu soru Foucault için arkeolojik ve/veya soykütüksel ise, Lacan için daima bölgesel ve pütürlü olan gerçeğe etki etmesiyle, ontolojiktir.

Bu hususta, saf çokluklar kuramıyla, kendimi Foucault'dan ziyade Lacan'ın mirasçısı olarak görüyorum. Bu da beni Foucault'nun küme olarak kabul ettiği şeyleri, epistemeleri veya söylemsel biçimlenişleri oluşturmak için kullandığı işlem araçları karşısındaki statüsünü sorgulamaya sevk ediyor.

Foucault: Söylemsel Bir Antropoloji

Foucault'nun yazıları hangi düşünce siciline aittir? Bu soru kuru ve alaycı, ama istediğinde sevecen olabilen, geceleri gezen, bir kütüphane faresi ve etobur olan bu şahsiyetin hoşuna giderdi. Onun aynı anda hem baştan çıkarması hem de düş kırıklığına uğratması gerekmiyor muydu? Asla tayin edildiğiniz yerde olmamaktan, hiçbir sınıflandırmaya girmemekten daha iyi bir yolu olabilir mi bunun? Hele ki her tür sınıflandırma kipinin dehşetli düşünürüyseniz, kendiniz bizzat öfkeli bir sınıflandırıcıysanız.

Meselemiz süreklilik ve süreksizlik olduğuna göre, kendimize Foucault'nun yazılarının hangi klasik disiplinlerle süreklilik içeri-

sinde, hangileriyle de kopuş içerisinde olduğunu soralım.

Bilhassa felsefe ve tarihe ilişkin bu soru karşısında Sylvain Lazarus, Foucault'nun tarihyazımsal bir soruşturmaya girişmiş bir filozof olduğunu savunur. Lazarus'ün buradan çıkardığı sonuç, bir filozofun özel bir soruşturma için kavramın disiplinini terk ettiği her seferinde olduğu gibi, Foucault'nun ampirist olduğudur. Fakat yine de Foucault'nun filozof olduğunu tesis eden sözcenin ve aynı zamanda onun çok özel pratiğini "tarihyazımsal bir soruşturma" pratiği olarak tanımlayan sözcenin de hâlâ doğrulanması gerekir.

Filozof diyebilir miyiz? Bence Foucault'yu böyle tanımlamak güçtür, en azından yapıtının ilk bölümünü teşkil eden, *Bilme İstenci*'nden öncesi için. Felsefe, en genel anlamıyla, gerçek olarak kavranan düşüncenin düşüncesidir. Dolayısıyla onun ayrıcalıklı "dışarı"sı kanaatlerin dışında kalanlardan, örneğin bilimlerden, sanatlardan, özgürleştirme siyasetlerinden, vs. mütevellittir; kendine özel üretimi de Deleuze'ün özetlediği haliyle kavram üretimidir. Oysaki Foucault için kavram "kapsayıcı söylem" dediği şeye ilişkin olduğundan, amacı tekillikleri düşünmek olduğu andan itibaren kavramı kendisi için bir ufuk olarak benimseyemez. Kurduğu yapıların "tarihsel" malzemelerine gelince, bunlar felsefe için bir anlam ifade eden her şeyi düzenli olarak dışarıda bırakır. Ne matematik ne sanatsal atılımlar ne de devrimci fikirlerin gelişimi "epistemeler"in, yani bir çağın karakteristiği olan söylemsel tekilliklerin içinden çıktığı metinsel katmanlaşmaya girer. Böylelikle Foucault'nun eserlerinde parayı ve botaniği gördüğümüzde esasında çok tekil olan bir XVIII. yüzyılla karşılaşırız, ama orada ne diferansiyel kalkülüsü buluruz ne de demokratik sözleşme kuramını. Aynı şekilde hukuki ve baskıcı teçhizatı, onanizm tezlerini veya Montpellier okulunun hayali fizyolojisini görürüz ama ne Romantizm öncesi Alman şiiri ne İtalyan operası ne mektup-roman vardır ne de gök mekaniği. Bu, gerçekte ne Rousseau'nun ne Lagrange'ın, ne Euler'in ne Marivaux'nun, ne Lavoisier'nin ne Goethe'nin, ne Haydn'ın ne de Schiller'in dramlarının olduğu bir XVIII. yüzyıldır. Kısacası, insanlığın muktedir olduğunu kanıtlayabildiği birkaç evrensel önermeye sarılıp sarmalanmaya can atan felsefe için XVIII. yüzyılın *var olmasını* sağlayan hiçbir şey orada yoktur.

Bunun sebebi, belli bir yüzyılda neyin gerçekten bir *değeri olduğunu* herkesten iyi bilen Foucault'nun –ve bu hususun müthiş önemini, stratejik konumunu birazdan göreceğiz– bizzat "derin bilginin gömülü bilmeleri"[1] dediği şeyden başkasıyla ilgilenmemeyi çileci bir yöntem olarak benimsemiş olmasıdır. Foucault daima tarihin yargılarının, tarihin şekilsiz entelektüel üretimler yığını içinden ayıklayıp seçtiklerinin aksi yönünde çalışmaya uğraşır. Bu da onun büyüleyici buluşlar ve montajlar ortaya koymasını mümkün kılar ama aynı zamanda da "bilgiler" adı altında kanaatin ve onun içkin yapısının ölü figürleri arasında debelenirken, kavramı yeterli bir yoğunluk düzeyine taşıyamamamıza yol açar.

Laf arasında şunu da belirtelim: Bazen ikincil eserlere ve küçümsenen yazarlara ne kadar ilgi duysa da, Deleuze de felsefi yaratımını *taşımak* için daima büyüklüğü herkesçe kabul edilen figürlere bağlı kalmıştır; gerek filozoflara ilişkin olarak, Stoacılardan Leibniz ve Spinoza'ya, Nietzsche'den Whitehead'e kadar, gerekse de sözgelimi romancılara ilişkin olarak, Melville'den James'e ve Beckett'e kadar. Bu da uzun zamandır emin olduğum üzere, Deleuze/Foucault ikilisinin –dostluk ve hayranlık anlamında ampirik yanı su götürmez olsa da– felsefi anlamda bir o kadar kof bir eşleştirme olduğunu gösteren hususlardan biridir. Foucault'nun "Bu yüzyıl Deleuzecü bir yüzyıl olacak" sözünü herkes bilir. Fakat bunu şu şekilde anlamak mümkündür, hatta gereklidir: Bu yüzyıl *felsefi anlamda* Deleuzecü olacak ama tam olarak benim, Foucault'nun, bu anlamda *filozof olmadığım* ölçüde, dolayısıyla da hiçbir anlamda filozof olmadığım ölçüde Deleuzecü olacak.

Bu noktada Foucault'nun Collège de France'a seçilme hikâyesinden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu kurumda genellikle önce bir kürsü adı bulunur ki daha sonra bu kürsüye gelecek kişi kendiliğinden seçilebilsin. Kısacası, mekanik bir biçimde, kişinin bu ada karşılık gelecek şekilde öngörülmesi sağlanır. Yine bir kelimeler ve şeyler hikâyesi... Böylece Collège'de 1969 yılında "Düşünce Sis-

1. Michel Foucault, *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris: Gallimard, 1997; Türkçesi: *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2008.

temleri Tarihi" adıyla bir kürsü kurulmuş ve 1970'te de Foucault bu kürsünün başkanlığına seçilmiştir. Burada bizim için önemli olan, Foucault'nun "Felsefi Düşünce Tarihi" adındaki kürsünün başkanı olan Jean Hyppolite'in ardından gelmesidir. Bu iki adı kıyaslayacak olursak, Hyppolite'ten Foucault'ya geçinceye kadar ortadan kaybolan adın "felsefe" olduğunu görürüz. Bu her şeye karşın önemli bir noktadır; "düşünce" ve "tarih" adlarının korunmuş, keza bunlara "sistem"in eklenmiş olması da. Buradan sözgelimi iki sonuç çıkarabiliriz. Birincisi, söz konusu olan bir düşünce veya düşünceler tarihinin araştırılmasıdır. İkincisi, Foucault "düşünce sistemleri" adı altında felsefelerden veya felsefi sistemlerden daha kapsamlı tertibatlar önermektedir. Bu suretle de felsefeden başka bir şeyden yola çıkılarak düşünüleceğini vaat eden tam anlamıyla felsefi-olmayan, hatta anti-felsefi bir konumu benimsemektedir.

O halde Foucault'nun tarihçi, hatta düpedüz bir düşünce tarihçisi olduğu tezini mi benimsemek gerekir? Kaynağını Foucault'dan alan bir tarihçi nesli olduğuna şüphe yoktur. Pek çok genç tarihçi onun çalışmalarında, bilhassa toplumsal pratikler ile bu pratikleri meşrulaştırma söylemlerinin sınırında duran konularda kendi disiplinlerinin nesnelerini ve yöntemlerini yenileyecek araçlar bulmuştur. Ne var ki ben bu duruma, bu büyük ve mütebahhir kır tanrımızın, bu müthiş kurnaz dazlağımızın tarihçilerin o korkunç sendikası tarafından üye olarak kaydedilmesine üç kısa ama kesin itirazda bulunacağım.

- Tarih düzenlilikler ararken, Foucault tekillikler oluşturur.
- Tarih zamana dair bir düşünceyken, daha ziyade bir nevi zihinsel alanlar oluşturan söylemsel kombinasyonlar Foucault için zamandan daha önemlidir. Hatta daha doğrusu: Zaman biçimini bu alanlar talep eder.
- Tarihin merkezî biçimsel nesnesi devlet/toplum ikilisiyken, Foucault devleti en uç noktasına kadar toplumsallaştıran ve toplumu da mikroskopik düzeye değin devletleştiren çapraz kategoriler kullanmak suretiyle bu ikiliği altüst etmek ister. Bunun için başvurulan belli başlı iki kategori, bildiğimiz gibi, "bilme" ve "iktidar" kategorileridir.

O halde şunu öne süreceğim: Foucault ne filozof ne tarihçidir ne de ikisinin kırması. Foucault bir *dil antropolojisi* veya *söylemsel bir antropoloji* önerir. Bu antropolojide söz konusu olan birim, ne addır (Lazarus'ün "ad antropolojisi"nde olduğu gibi) ne de cümle veya sözce. Söz konusu birim, bir söylemin kelimeler ile şeyler arasında veya cümleler ile pratikler arasında bağlaşım olarak şart koştuğu şeydir.

Bu antropolojinin (altta yatan) felsefesi –Nietzsche'nin de karmaşık yapıtının antropolojik katmanında olduğu gibi– ampirizmden çok daha ziyade, nominalizmdir. Esasında açıkça hiçbir deneyim kavramının olmadığı bir yerde ampirizmden bahsetmek güçtür. Foucault kuşkusuz pratikleri irdeler ama bunları birleştirecek, derleyecek veya yalnızca bir merkeze oturtacak betimlenebilir bir deneyim alanı asla oluşmaz. Buna karşın, şu veya bu söylemsel dispozitifin geçerliliğini ölçmeye yarayacak değişmez bir gerçek göndergenin olmadığı da doğrudur. Kelimelerden yola çıkarak kelimeler ile şeyler, sözceler ile pratikler arasındaki ilişkiye girersiniz; bu ilişki daima, bilhassa bedenler üzerinde etkili olan işlemleri gerçekleştirir. Fakat bu işlemsel boyut, işlemin kendisinin altında yatan hiçbir gerçeğe delalet etmez; dolayısıyla da söylem –veya kelimeler/şeyler ilişkisi– bunun kodunu teşkil etmez.

Sözcelerin ve pratiklerin arayüzü olarak söyleme girmeyi sağlayan kelimelerden ve söylemin şart koştuğu bedensel işlemlerden veya muamelelerden başka kavranabilir olan hiçbir şey yoktur.

1982 tarihli *Théorie du Sujet*'de Foucault'ya ilişkin olarak, onun "dahiyane bir biçimde incelediği birkaç kitap kemiğinden bütün bir yüzyılın brontozorunu inşa eden, arşivlerin Cuvier'si" olduğunu yazmıştım. Daha sonra onun bunu tersinden anladığını duydum. Yine de bu cümlenin arkasında duruyorum ama antropologdan ziyade filozof veya tarihçi olan birçok Foucault taraftarının, ki bu hem onların hem bizim şanssızlığımızdır, Foucault tanımında kesinlikle unutulmaması gerektiğini bize gösterdikleri "dahiyane" sözcüğünü bilhassa vurgulayarak.

Arkeoloji *versus* Soykütüğü

Fakat işte bu "klasik" Foucault'ya, salt metinsel tutarlılıklarıyla ele alınan kapalı epistemik biçimlenimlerin büyük kâşifine yavaş yavaş başka bir şey musallat olmaya başlar; kısmen (Tunus'ta olduğu için) bihaber olduğu bir Mayıs 1968'den ve ironik bağımsızlığını koruyarak ama kendini en hararetli angajmanlara varıncaya dek (zira Foucault hiddetli olmayı severdi) bir nevi rezervdeki bir göreve adayarak benimsediği solculuklara –özellikle de aktivist Maoculuğa– yakınlığından ileri gelen bir şey yakasını bırakmaz. Bu "bir şey" gerçek mücadeleler sorusudur; şimdi'nin sorusu, onun bölüşümü, gücü veya güçsüzlüğü sorusu. Kolektif eylemin acilliğini teslim ettiğimiz anda, epistemelerin inşasına ilişkin arşivcilik işleri veya bilgi arkeolojisi ne işe yarayabilir? Bu sorunun yanıtı Nietzsche'nin söz dağarcığına ait olup Foucault'nun da zaten sık sık kullandığı temel bir sözcüğü yeniden etkinleştirir: "soykütüğü". Bu da bizzat Foucault'nun birçok kez söylediği gibi, Nietzsche'nin, Heidegger'le birlikte, söylemsel antropolojinin ana felsefi referansını teşkil ettiğini bir kez daha kanıtlar. Kendilik kaygısının sahne almasından dahi önce, pozitif arkeoloji disiplini gerçek bir deneyimden, 70'li yıllardaki ayaklanmaların ve çatışmaların deneyiminden çıkan bu soykütüğü kaygısı tarafından yerinden edilmiş, belki de iptal olmuştur.

O halde Foucault'nun durumu şu şekilde özetlenebilir: Kuşkusuz, düşünülebilir tekillikler, epistemeler vardır. İzler ve arşivler arasında çok zahmetli bir emek sarf ederek, yorumsal değil de baştan aşağı yapıcı olan bir çaba pahasına bu tekilliklerin arkeoloğu haline gelmek, onun düzenlenişlerini *gün yüzüne çıkarmak* mümkündür. Fakat bu çabayı şimdi'nin kaygısını hedef alacak şekilde yönlendirmek de olanaklı, hatta konjonktürel olarak şarttır. Arkeolog, arkeolojik emeği bugünkü mücadelelerde *güç sahibi olan*'ın daha incelikli bir belirlenimine *açabilir*. Diğer bir deyişle, arkeolojik incelik bir taktiksel etkinlik soykütüğüyle eklemlenebilir.

Bu eklemlenme aslında daha ziyade bir gerilimdir ve büyüyerek Foucault'yu pozitif girişiminin onu uzaklaştırması icap ediyormuş gibi göründüğü şeye, yani felsefenin alanına, üstelik türeyimsel an-

lamda felsefenin, bilgelik olarak, "iyi yaşama" olarak felsefenin alanına sevk edecektir.

Bu gerilim başlangıçta arşivci bir tekillikler montajı olarak kavranan arkeolojik nesnellik ile mücadele taktiklerinin aydınlığa kavuşturulması olarak görülen soykütüksel angajman arasında iş başındadır. Bu aynı zamanda Nietzsche'nin geç dönem (1880'den sonraki) eserlerinde çok belirgin bir biçimde gördüğümüz ve aynı anda hem organize ettiği hem de (güçlükle) katlandığı gerilimi andırır niteliktedir: Etkin veya tepkisel güç figürlerinin *tipolojisi* ile papaz figürünün dekadan ve nihilist nihai tecessümlerinin karşısına konulan *olumlama kararlılığı* arasındaki gerilim; hatta diyebiliriz ki amblemi Çarmıha Gerilen olan arkeoloji ile adı Dionysos olan büyük "Evet"in soykütüğü arasındaki gerilim.

Nietzsche bu figürlerin hepsini kişisel olarak üstlenmekten, bizzat kendi şiir-bedeninde ve "Nietzsche" adı altında Dionysos'un ve Çarmıha Gerilen'in birlikte varoluşu haline gelmekten başka çıkar yol bulamamıştı. Haklı olarak onun deliliği denilen şey işte budur.

Peki ya Foucault? 1976 yılındaki meşhur dersi tam da bu gerilimin çözülmesine adanmış bir ilk girişimdir: "Toplumu savunmak gerekir."

"Mücadelelerin Bilmesi"nden Bir İktidar Kuramına Doğru mu?

Bu dersin belli başlı tezlerinden biri, doğrusunu söylemek gerekirse, tesis etmek veya tanıtlamaktan ziyade kendisinin aksiyomunu veya ümidini teşkil eden şey, bilgi arkeolojisi ile mücadele taktiklerinin soykütüğü arasında tuhaf bir ahenk olduğu tezidir. Bu tez epistemelerin süreksizliğini gözardı etmiş gibi görünür. Foucault esasında bir müjde verir: Şimdi'nin çatışmalarında (en azından halk çatışmalarında) etkin olduğu haliyle "insanların bilmesi" derin bilginin keşfedebilecekleriyle türdeştir. Esasında her iki durumda da söz konusu olan, egemen sınıflandırmalar tarafından bastırılmış söylemsel figürlerin sansürlenmiş bilmeleridir. Bundan dolayıdır ki "söylemlerin eleştirisi" akademik ve ilmi görünüşünün altında gerçek bir siyasal güce sahiptir.

Bense şu son on beş yılın söylemlerinin eleştirisine asıl gücünü kazandıran şeyin gerçekten de, derin bilginin gömülü bilmeleriyle, bilgilerin ve bilimlerin hiyerarşisi tarafından diskalifiye edilen bilmelerin bağıntılanışından kaynaklandığını düşünüyorum.[2]

Unutmayalım ki türdeşlik olumsuz olarak temellenmiştir: Her iki durumda da mesele "istenildiği gibi yönetilen çatışmaların hafızası"dır; mesele olabildiğince yıkmak gereken şeye sessizce karşı gelen ve "kapsayıcı söylemlerin zorbalığı" olan "mücadelelerin bilmesi"dir.

Bundan, halk mücadeleleriyle ilişkili bilmelerin olumsuz olacak bir özünün sürekli veya çapraz olduğunu, oysa yalnızca egemen bilmelerin zorba ekonomisinin süreksiz epistemeler yarattığını mı anlamak gerekir? Bir kez daha Hegel'den ve Marx'tan zannedildiği kadar uzak değiliz.

Her halükârda soykütüğünün yeni tanımını temellendiren de bu olumsuz sürekliliktir:

> Savaşımların tarihsel bir bilmesinin oluşumuna ve bu bilmenin güncel taktikler içerisinde kullanımına olanak sağlayan birleştirmeye, uzmanca bilgilerle yerel hafızaların birleşmesine dilerseniz 'soykütüğü' diyelim.[3]

Bununla beraber, 1976'da soru belirginleşir. Mesele bu kez "birleştirme" programına tam tamına karşılık gelen kısmi soykütüklerden daha ileri gidip gidilemeyeceğidir. Elbette hapishanelere, psikiyatriye, cinsel kodlamaya, vs. ilişkin tarihsel bir bilmenin çağdaş taktiklere soykütüksel olarak eklemlendiği gösterilebilmiştir. *Hapishanenin Doğuşu*'nun bilgin Foucault'su ile Hapishane Haberleşme Grubu'nun militan Foucault'su türdeştir. Fakat biz kölelik ve çatışma mekanizmalarına ilişkin olarak, tekil soykütüklerinin labirentinde kalıyoruz. Foucault daha bütünsel bir sorgulama yapmanın, "bu soykütüklerinin bahis konusu"nu konumlandırmanın ve nihayetinde iktidar düzenlenişlerinin bir mantığını düşünmenin mümkün olup olmadığını sorar. Söz konusu risk, elbette "kuram"a ve dolayısıyla kavramsal zorbalığa geri düşme riskidir. Foucault yine de bir orta çizgi arar ve bunun temel programı şu şekilde olacaktır:

2. *A.g.y.*, s. 24. 3. *A.g.y.*, s. 24.

Dolayısıyla bütün dağınık soykütüklerine sağlam ve sürekli bir kuramsal zemin sağlamak değil –hiçbir biçimde onlara birleştirici bir tür kuramsal üst nokta saptamayı, dayatmayı istememe–, kuşkusuz bu seneden başlayarak ilerideki derslerde, bilimsel söylemin bilim ve iktidar etmenlerine ve kurumlaşmasına karşı bilmelerin başkaldırmasında, savaşıma, muhalif konuma sokulmasında yer alan bahis konusunu ortaya çıkarmaya ya da belirtmeye çabalamak söz konusu olacaktır.[4]

Burada açık bir şekilde yeni bir gerilim, kısmi soykütüklerin çokluğu ile bir bahis konusunun potansiyel birliği arasında bir gerilimin saklı olduğu hissedilmektedir. Orta çizgi, çoğunlukla olduğu gibi, hem ampirist anlamda dağınık tekilliklerin saf olumsallığına hem de dışsal bir kavramsal birliğin kuramsal olarak ele alınmasına meydan okur. Bu da *eleştiri* hattıdır. Yine de bunun entelektüel işlem araçlarını bulmak gerekir hâlâ.

Öncelikle, Foucault'nun belli türde bir tarihsel birlik fikrini ileri sürdüğü görülecektir, en azından bir sorunun birliği biçiminde: XX. yüzyılın gündeme getirdiği şekliyle iktidar sorusu.

Bu soykütüklerinin bahis konusu, hedefi, ki bunu biliyorsunuz, belirtmeme gerek yok ama, şudur: Son kırk yıl süresince saldırısı, gücü, keskinliği, saçmalığı hem Nazizmin çöküş çizgisi, hem de Stalinizmin gerileme çizgisi üzerinde somut olarak ortaya çıkan şu iktidar nedir? İktidar nedir?[5]

Foucault'nun, her zaman biraz mesafeli olan tarzıyla, tam olarak 1975 ile 1978 arasında, solculuktan (ve bilhassa Maoculuktan) dönmüş figürler tarafından ileri sürülen analizi onayladığını belirtelim; ki bu analize göre zamanımızın temel meselesi devlet suçudur. O devlet suçu ki, her siyasetin "etik" analiz aracı olarak düşünüldüğü andan itibaren, totalitarizm adı altında komünizmin ve Nazizmin temelde özdeş olduğunu gösterir.

Foucault, neyse ki, Deleuze'ün dosdoğru karşı çıktığı bu basmakalıp görüş üzerinde fazla oyalanmaz. Tarihsel bir "çizgi"ye yapılan birleşik referansın, Foucault'nun iktidar motifine ilişkin soykütüksel soruşturmasına bütün o gücünü vermesine yaradığını söyleyelim.

4. *A.g.y.*, s. 28. 5. *A.g.y.*, s. 29.

Esasında 1976 yılındaki dersinden sonra, metinsel kaynaklar ne kadar sınırlı veya "şişirilmiş" gibi dursa da (bilhassa Boulainvilliers tarafından bir nevi soylular karşı-devriminin meşrulaştırılması), soykütüğüne kapsamlı bir alan atfedilir. Nihayetinde mesele, XIX. yüzyıl tarafından siyasetin kategorileri olarak ele alınmış olan temel kategorilerin ortaya çıkışını ve oluşunu düşünmektir: ırklar (Nazizmin "çöküş çizgisi"ne gönderme yapar) ve sınıflar (bu da Stalinizmin "gerileme çizgisi"ne gönderme yapar).

Burada çarpıcı olan, artık meselenin tekillikler olmamasıdır. O bunu reddetse de Foucault'nun *kuramsal* bir jesti söz konusudur. Bu jest, soykütük hattını kullanmak suretiyle, *iktidar sorusunu ekonomik analizden ayırarak başka bir şeye yöneltmekten* ibarettir. Bu "başka şey"e Foucault "tarihsel-siyasal alan" veya "siyaset tarihinin temeli" ya da "siyasetin tarih içerisindeki güç ilişkilerinin hesaplanması olarak işleyişi" diyecektir.*

Diğer bir deyişle, burada "klasik" Marksizmin sorgulanmasından daha azı söz konusu değildir. Foucault'nun tezi esasında iki noktayla özetlenebilir:

- Siyasetin ve tarihin birbirine eklemlendiği fikrini korumak gerekir.
- Bu eklemlenme ne hukuki egemenlik kuramından geçer ne de zenginliklerin tertibine ilişkin ekonomi kuramından.

Foucault tarihsel-siyasal alan için, hem egemenlik felsefelerine hem de ekonomik pozitivizmlere ilişkin olarak özerk bir kategori oluşturmaya girişir. Bir "alanlar" doktrininin sekanslar (veya epistemik tekillikler) doktrininin yerini aldığı açıktır. Foucault sanki biraz bilme dispozitiflerinin arkeolojik inşasının yerine şimdi'nin kaygılarından yola çıkarak oluşturulan *uzun* bir tarihin eskizini koyuyor gibidir. Sonraki çalışmalarında Yunanlara dönmesinin bunu doğru-

* Bu alıntıda bir hata var; Foucault'nun metninin Fransızcası şöyle: "le fonctionnement de l'histoire dans la politique, l'utilisation de la politique comme calcul des rapports de force dans l'histoire." Türkçe çevirisi: "Tarihin siyaset içerisinde işleyişi, siyasetin, tarih içerisindeki güç ilişkilerinin hesaplanması olarak *kullanımı*." (Michel Foucault, *a.g.y.*, s. 146; Türkçesi: s. 174) – *ç.n.*

ladığını düşünüyorum.

Her halükârda mesele gerçekten de iktidar kuramının, mücadele taktiklerine ilişkin olarak, ne felsefeye ne hukuka ne de ekonomiye girdiği tezini savunmaktır. Bu tür bir sorgulamanın Althusser'in Bütün'ün "kerteleri"ni, bunların birbirlerine göreli bağımlılığını ve kendi aralarında sahip oldukları "son kertede" tahakküm veya üstbelirlenim ilişkilerini düşüncede bağlantılandırma doktrinini tekrar gündeme getirdiğini belirtelim.

Bu durumda 1976 yılındaki dersin siyasetin özerkliği düşüncesinin önünü açtığını tasavvur edebilir miyiz? Biyoiktidar konusundaki ve bugün buradan "biyopolitika"ya ilişkin birtakım sonuçlar çıkarmayı meşrulaştıran gelişmelerin gerçek anlamı bu olacaktır.

Ancak bu yolda ansızın iki engelle karşılaşırız. Birincisi, "siyasal"ın hâlâ iktidarla veya onun çoğuluyla özdeşleştirilmesidir. İkincisi de bunun altında yatan ve farklı soykütüklerini birleştirmekle yükümlü kategorinin nihayetinde savaş kategorisi olmasıdır.

Esasında Foucault'nun XVII. yüzyıl sonundaki soyluların gericiliğinden ve onun sözcüsü Boulainvilliers'den istediği, bunların Clausewitz'in meşhur sözünün ("Savaş, siyasetin başka araçlarla sürdürülmesidir") öngörüldüğü şekilde tersine çevrilmesini mümkün kılmalarıdır: "Siyaset, savaşın sürdürülmesidir" demek gerekmektedir. "Siyaset" de burada "devlet siyaseti" veya "iktidarın siyaseti" anlamına geldiğinden, nihayetinde bundan anlaşılacak olan şudur: Savaş, iktidar dispozitiflerini birleştiren şeyin hakiki özüdür.

Fakat bu tezin statüsü nedir? Siyasetin özerkliğine giden yolda, iktidarın anlaşılmasına savaşın anlaşılması üzerinden girmek gerektiği ne anlama gelir? Her halükârda bu tez, savaş gibi, *iktidarın da bir mülk değil, bir ilişki olduğu* anlamına gelir. Foucault'dan okuyalım:

> İktidar, bir mülk değildir, bir güç değildir; iktidar, ancak içinde o ilişkinin etkili olduğu terimlere göre incelenebilen ve incelenmesi gereken bir ilişkiden başka bir şey değildir.[6]

6. *A.g.y.*, s. 178.

Burada, gördüğümüz gibi, biçimsel bir tez veya "iktidar biçimi"ne ilişkin bir tez söz konusudur. İktidar ancak birden fazla terim arasındaki oyundan hareketle düşünülebilir. Fakat terimler arasındaki bu oyun stratejik ve tarihseldir. O halde açıkça görüyoruz ki siyasetin (ekonomiye veya hukuka nazaran) olası özerkliğine ilişkin tartışmanın hakiki bahis konusu, tarih ile devlet arasındaki bir ilişki biçiminde, siyasetin ve tarihin birleştirilmesidir. Bu noktada Foucault bir süreklilik hipotezi önermeye dikkat eder:

> Tarihin anlatısı ve devlet yönetiminin devamlılık içinde bulunması, sanıyorum bu, başlıca olaydır. Devletin yönetime ilişkin rasyonellik modelinin, tarihin spekülatif kavranırlık çizelgesi olarak kullanılması, tarihsel-siyasal *continuum*'u oluşturan işte budur. Bundan böyle, tarihten söz etmekle devlet yönetimi çözümlemesinin, aynı söz dağarcığına göre ve aynı kavranırlık cetveline ya da hesap cetveline göre yapılabilmesini sağlayan bir *continuum*.[7]

Bu *continuum* düşüncesi ("modern" epistemenin karakteristik özelliği olduğunu söyleyebilir miyiz bunun?) öncelikle siyaset = devlet = iktidar denklemini, ikinci olarak da tarih = savaş denklemini dayatır. Nihayetinde siyaset ile tarih arasındaki sürekliliğin en önemli paradigması biçimsel (stratejik) savaş boyutunda bulunur. İşte bu koşulladır ki –formül belirleyicidir– "siyasal savaşım ve tarihsel bilme artık birbirine bağlandı" denebilir.

Bu da baştan sona *tarihselci* olduğunu söylemenin mübalağa olmayacağı bir siyaset kavrayışıdır.

Irklar ve Sınıflar, Egemenlik ile Denetim Arasındaki Bağın Dolayımları mıdır?

Bu tarihselcilik çerçevesinde, Foucault "ırk" (hatta "sınıf") kavramının siyasal kullanımlarının bir soykütüğünü oluşturmaya girişir ve taslak halinde bir Nazizm analizi önerir.

Irkçılık Foucault için görünüşte çelişki teşkil eden iki verili şey arasında bir bağlaşımı işleme koyar. Bir yanda, XIX. yüzyıla göre

7. *A.g.y.*, s. 180.

tanımlanan "biyoiktidar" devletin insan nüfuslarına baktığını varsayar (hijyen, tıp, demografi, toprak...); diğer yanda da, o eski egemenlik doktrini yaşam ve ölüm hakkına, öldürme hakkına dayanmaktadır. Irkçılık bu iki terimi birbirine eklemleyerek toplumsal hijyene ve "gerçek" nüfusların refahına ilişkin gerekçelerle ortadan kaldırılabilen, hatta kaldırılması gereken canlılar tanımlar:

(I)rkçılık biyoiktidarın ekonomisinde, 'Başkalarının ölümü, bir ırkın ya da bir nüfusun üyesi, birlikçi ve canlı bir çokluğun bir öğesi olarak kişinin kendisinin biyolojik açıdan güçlendirilmesidir' ilkesine göre, ölüm işlevini yerine getirir.[8]

Diyelim ki "ırk", heterojen tarihsel diziler arasında bir birleşmeyi işleme koyar. Birinci dizi, arkaik dizidir: savaş paradigması altında, öldürme hakkını ilgilendiren egemen iktidar kavrayışı. İkinci dizi, modern dizidir: nüfusların yaşamı paradigması altında, düsturu "yaşatmak ve ölüme terk etmek" olan biyoiktidar. Devlet ırkçılığı bu ayrışmayı bir birleşme noktası kılar; moderni arkaik hale getiren, arkaik olanı modernleştiren şeydir. Esasında belirli bazı nüfusları "yaşatmak" için başka nüfusları yok etmenin kaçınılmaz olduğunu bildirir:

Dolayısıyla Nazi toplumunda, yine de olağanüstü olan şu şey var: Nazi toplumu, biyoiktidarı kesinkes genelleştirmiş ama aynı zamanda hükümran öldürme hakkını da genelleştirmiş bir toplumdur. Biri devlete yurttaşlarını öldürme ve yaşatma hakkını tanıyan, arkaik, klasik olan ve öbürü, disiplinin, düzenlemenin dolayında örgütlenmiş yeni mekanizma, kısacası biyoiktidarın yeni mekanizması olan iki mekanizma tamı tamına birbirine uygun düşer.[9]

İşte burada, süreksizlik/süreklilik ilişkisinin sentezine veya çaprazlanmasına ilişkin olarak, bir yenilikle karşı karşıyayız: Irk gibi işlem araçlarıyla, ayrı ayrı tarihsel epistemelere gönderen heterojen tertipleri birleştirecek araçlara sahibizdir.

Bu noktada elbette uzun soykütükleri oluşturmaya girişebiliriz *çünkü epistemik sekansların teşkil ettiği bu kapalı tarihsel segmentler arasındaki dolayımlamayı düşünecek araçlara sahibiz.*

8. *A.g.y.*, s. 264. 9. *A.g.y.*, s. 266.

Foucault'nun yeni yönelimi, onu kademeli olarak kavrama ve felsefeye geri getirecek olan bu yönelim, soykütüksel sürekliliklerin arkeolojik süreksizlikleri katetmelerini sağlamaktan ibarettir. Sözgelimi, modern dünyada söz konusu sekansı tanımlayan biyoiktidardır ama sürekliliği temin eden, daima bir parçası eski egemenlik dispozitifine bağlı olan savaşın yeni biçimleridir. Miras aldığımız soru, tarihsel ölçekteki (Deleuze'ün tabiriyle) ayırıcı sentez sorusudur.

> Yolu ırkçılıktan geçmeksizin bir biyoiktidar nasıl işletilebilir ve aynı zamanda savaş hakkı, öldürme ve ölüme bırakma hakları nasıl kullanılabilir ki? Sorun buydu ve sanıyorum hâlâ budur.[10]

Şunu rahatlıkla teslim edebiliriz ki *eğer* egemenlik ve biyoiktidar (veya denetim iktidarı) arasındaki karşıtlığı teyit edersek, esasında elbette sorun budur. Fakat bunu teyit etmeye mecbur muyuz?

Sorular

Süreklilik ile süreksizlik arasına tarihsel anlatının ampirik niteliğine dayanarak elde edilmiş işlem araçlarının (örneğin "ırkçılık") sokulması gerekliliğinin gösterdiği gibi, bu yapının geneli bana son derece kırılgan görünüyor. Dahası şu noktada Lazarus'le aynı fikirdeyim: Foucault arkeolojik kapanışın ötesine geçmeye çalışan yolda, ampirizmin izin verdiğinden çok ileri gidemez. Bir iktidar kuramından gerçek anlamda ayrılmış bir siyaset kavrayışı olmadığından, tek başına soykütüğü de bilimsel bilmeler ile güncel mücadele taktikleri arasında istenilen iletişimi kurtaramamaktadır.

Söz konusu olan güçlükleri kısaca sıralayalım.

Nominalizm sonunda daima gerçeğin etkilerine ilişkin olarak söylemeden varsaydığı şeyle karşı karşıya gelir. Boulainvilliers'nin karşı-devrimci hikâyesi ile savaş ve tecessümlerinin gerçek noktası arasındaki uçurum da bunun bir örneğidir; bilhassa Foucault'nun düşüncesinde gizli halde bulunan ama yine de mevcut olan devlet savaşı ile devrimci savaş veya halk savaşı arasındaki karşıtlık. Türeyimsel veya çapraz bir kategori olarak düşünülen savaş ya fazladır

10. *A.g.y.*, s. 269.

ya da çok azdır. Sonunda "strateji" veya "hesap" demek için cafcaflı ve (Milner'in tabiriyle) belirsiz bir ad haline gelir.

İktidar, der Foucault, ilişki olarak düşünülmelidir. Kuşkusuz doğru. Fakat diyalektik şemayı (ilişki, çelişkidir) reddedersek, terimler ile ilişkiler arasındaki ayrımı, daha en baştan, nasıl düşünebiliriz? Foucault'nun *mantığı* nedir? Nominalizm ayrımı zorunlu olarak kaçamak bir ayrım, mantığı da olasılık dışı bir mantık haline getirir.

Siyaset olduğu gibi tanımlanabilir mi? Foucault siyaseti iktidar kuramı ile mücadele taktikleri arasına, savaş stratejisi ile "denetim"den marjinal kaçışlar arasına sıkıştırır. Burada sadece devlet ile "hareketler" arasında her daim ümit kırıcı bir karşıtlığın biraz daha sofistike bir versiyonuyla karşı karşıyayız. Bana göre –ve bu bence Deleuze'le başlıca, olumsuz, ortak noktasıdır– Foucault'nun düşüncesinde olumlayıcı bir siyaset doktrini bulmak imkânsızdır.

Neticede, iktidarın işlemleri alanında siyasal analizin yerini tutan şey, Althusserci üstbelirlenim düşüncesine çok yakındır. İktidarın bulanık bir noktası, bir vesilesi, bir paradoksu, tezat oluşturan iki tertibatın ayırıcı sentezinden başka bir şey değildir. Franco'nun bitmek bilmez bir komadan sonra ölümünün anlatıldığı şu pasajı dikkatinize sunuyorum:

> Yüzbinlerce insan üzerinde, mutlak yaşatma ve öldürme iktidarını kullanmış olan kişi, o adam, yaşamı öylesine iyi düzenleyen, ölüme öylesine az bakan bir iktidarın etkisi altına düştü ki, çoktan öldüğünün ve ölümünden sonra da yaşatıldığının farkına bile varmadı. Sanırım bu iki iktidar sisteminin arasındaki, ölüm üzerindeki hükümranlığın sistemi ile yaşamı düzenleyici sistem arasındaki çarpışma, bu küçük ve sevinçli olayda simgeleşmiş bulunuyor.[11]

Fakat siyasetin, indirgenemez düşünce/pratik olarak, içkin okunabilirliği asla iktidar analiziyle, hatta iktidarların paradoksal üstbelirleniminin analiziyle dahi temin edilemez. Arkeolojinin soykütüksel doygunluğa erişmesi, salt taktiksel keşfin ötesinde, özgürleştirme siyasetinin değişmezlerinin olduğu kadar ardışık biçimlerinin de sınırlarını belirlemekte başarısız olur.

11. *A.g.y.*, s. 254.

Foucault'nun sonradan bilgeliklere, yaşam biçimlerine dönmesinin sebebi de kuşkusuz budur – İran devriminde bir an için (ki Foucault'nun paradoksunun onu bunca husumete maruz bıraktığı o an bende şefkat uyandırıyor) başkaldırıların hiddetiyle maneviyatın huzurunu birleştirecek mitsel figürün sanrısını görmüş olsa da.

Gilles Deleuze:
*Kıvrım: Leibniz ve Barok** Üzerine

1987'de, altmışların başından beri Seuil'de editörlüğümü yapan François Wahl'ın aklına bir Felsefe Yıllığı *yapma fikri geldi; her sene yayımlanan kitaplardan hak ettiğini düşündüklerimize, söz konusu kitapların tarzlarına, kolaylığına ya da yönelimlerinin olası tuhaflığına bakmadan, burada yer verecektik. Peki bu "biz" kimdi? Bu işin mimarının yanı sıra, Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Claude Milner ve bendeniz. Bu girişimin uğradığı haksız ve bir o kadar da katıksız başarısızlık Seuil'ü bu işten bezdirdi. Esasında, yayımlanan makaleler genellikle istisnai bir vizyona ve güce sahipti. İtiraf etmek gerekir ki, az da olsa, yol açtığı yankılar da öyleydi. Ne olursa olsun,* Yıllık*'ın 2. sayısında yayımlanan bu makalede bir yandan yüzleşmekten asla vazgeçmediğim bir eski (Leibniz) bir de modern (Deleuze) düşünüre duyduğum ortak hayranlığı dile dökebilmiş olmaktan gerçekten mutluluk duyuyorum.*

Bir kitap bize bir kavram öneriyor (Kıvrım kavramını). Bu kavram tarihi içerisinde yakalanmış, icra edildiği alanlar bakımından çeşitlenmiş, sonuçları itibariyle dallanıp budaklanmıştır. Ayrıca kendi düşünce mahallinin *betimlenmesi*'ne ve kullanımlarının *öykülenme*'sine uygun olarak dağıtılmış bulunmaktadır. Hem meydana ge-

* Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Minuit, 1988; Türkçesi: *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam, 2007.

lenin hem de meydanın/mekânın yasası olarak kaydedilmiştir. *Söz konusu olan* şeydir kavram; son sayfanın son kelimeleri şunlar: "uğraştığımız şey hep kıvırmak, kıvrım açmak, tekrar kıvırmak" (s. 189; Türkçesi: s. 205).

Kararlı, incelikli ve en ince ayrıntıdan dahi haberdar bir Leibniz serimlemesi Deleuze'ün önerdiği kavram için vektör görevi görür. Kitabın sondan bir önceki cümlesi şudur: "Hâlâ Leibnizciyiz" (s. 189; Türkçesi: s. 205). Gördüğümüz gibi, önemli olan Leibniz değil, kıvırmaya, kıvrım açmaya ve yeniden kıvırmaya mecbur olan bizlerin, biz modernlerin hâlâ Leibnizci olmamızdır.

Önemli olan, bu "hâlâ"nın ne anlama geldiğini bilmektir.

Akademik anlamda Deleuze'ün tarihçi olarak doğruluğunu mu (çok engin ve çok güzel: kusursuz bir okur) tartışacağız? Deleuze'ün paradigmasını gözler önüne serdiği o müthiş çevik ve derin Leibniz'in karşısına nominalist ve tilki bir Leibniz, kurnaz bir eklektik mi koyacağız? Metin haritacılığı mı yapacağız? Soykütük kavgası mı?

Bunları bir tarafa bırakalım. Bu nadide, bu hayranlık verici kitap bizlere, *bizim* dünyamıza dair bir vizyon ve bir düşünce sunuyor. Bu kitap hakkında konuşurken filozofça konuşmak gerekir: entelektüel mutluluk, bir üsluptan alınan muhteşem haz, yazının ve düşüncenin birbirine dolanışı, kavramın ve kavram-olmayanın kıvrımı.

Aynı zamanda belki de bir tartışmanın zorunluluğu. Ama uyumsuzluk üzerine, uyumsuzluğun *varlığı* üzerine bir tartışmayla başlaması dolayısıyla da kendi içinde zor bir tartışmanın. Zira Deleuze için, Leibniz'den sonra, doğru ve yanlış yoktur; olanaklı olandan olanaklı olana gidiş vardır. Fakat Leibniz buna bir nevi tanrısal bir ölçü getirirken ("en iyi" ilkesi), Deleuze getirmez. Dünyamız, "genişlemiş bir kromatizm" dünyası "Sextus'un Lucretius'a *hem* tecavüz ettiği *hem* etmediği" özdeş bir sahnedir (s. 112; Türkçesi: s. 124). Uyumsuzluk, uyumun "hem ... hem"idir. Bunun armonisini algılayabilmek için "çözülmemiş akortlar"a dair müzikal karşılaştırmaya sadık kalmak yeterlidir (*a.g.y.*).

Felsefi *disputatio*'nun* dikkatli gerilimini muhafaza edebilmek

* *Lat.* "akademik tartışma". – *ç.n.*

için, Deleuze'ün serinkanlı dolambaçlılığına karşı da olsa, merkezî kavramın ipine tutunmaktan başka çare yoktur. Kıvrım'ı mutlak surette açmak, onu ölümsüz bir kıvrımsızlığa zorlamak gerekir.

Prangada üç delik açalım; Deleuze'ün bizi kıstırdığı kapanın üç koldan açılması üzerinde çalışalım.

Kıvrım, her şeyden önce, Çok'a dair *uzanım-karşıtı* (*antiextensionnel*) bir kavramdır, Çok'un doğrudan nitel olup herhangi bir temel kompozisyona indirgenemez olan labirentvari bir karmaşıklık olarak temsilidir.

Kıvrım, ikinci olarak, *diyalektik-karşıtı* bir Olay veya tekillik kavramıdır. Düşünce ve bireyleşmenin birbirlerini "yükseltmeleri" ni sağlayandır.

Kıvrım, son olarak, Özne'ye dair *Descartes-karşıtı* (veya Lacan-karşıtı) bir kavram, "iletişim sağlayan" bir mutlak içsellik figürüdür ve kendini –görüş noktalarından birini teşkil ettiği– dünyayla eşitler. Bir başka deyişle: Kıvrım sözcesiz bir sözceleme veya nesnesiz bir bilgi düşünmeye izin verir. Bundan böyle dünya Bütün'ün fantazması değil, İçeri'nin saf Dışarı olarak mütekabil sanrısı olacaktır.

Tüm bu sevecenlikle "karşı" duruşlar, Deleuze'ün serimleme tarzının harikulade ve aldatıcı sevecenliği. Her daim olumlamak, her daim rafine etmek. Bizzat bölmeyi gözden yitirmek için sonsuz bölmek. Çok'u cezbetmek, Bir'i baştan çıkarmak, ihtimal dışı görüneni bağlamak, aykırı olanı celp etmek.

Fakat uzatmayalım. Kısa keselim.

Çok, organiklik

Amacımız Deleuzecü hilenin bir anda alt edilmiş olacağı bir düzeni paldır küldür dayatmak değil. Bir örnek verelim: Kitapta henüz yirmi satır okumadan, şu ifadeyle karşılaşırız: "Çok olan, yalnızca birçok parçaya sahip olan değil, birçok biçimde kıvrılmış olandır da" (s. 5; Türkçesi: s. 7). Buna derhal itiraz etmek isteyebiliriz: Öncelikle, herhangi bir çok'un kompozisyonu *parçalarından* değil, *öğelerinden* oluşur. Sonra, bir kıvrımın *düşüncesi* onun çoklu-serilmesi, öğesel üyeliğe indirgenmesiyken, bir düğümün düşüncesi kendini cebirsel grubunda sunar. Son olarak da, "birçok biçimde kıvrılmış

olan" şey saf çoklu-varlığında, Cantorcu varlığında, –*niteliksiz* çok olarak "birçok biçimde kıvrılmış olan"ın varlığını elinde tuttuğu için her tür kıvrıma kayıtsız olan– kardinalliğinde zaten sayısız olmasaydı, nasıl olur da katlanmaya *gelebilir*, sayısız kıvrım halinde topolojikleştirilebilirdi?

Bununla beraber, Leibniz-Deleuze'ün terimlerindeki veya parametrelerindeki bu noktalamanın önemi nedir? İkisi de öğelere ve üyeliğe dair küme ontolojisine karşı çıkar; bu hususta Bir ve Çok'a dair –klasik– bir *disputatio* hattından bahsedilebilir. Leibniz-Deleuze'ün tezi, noktanın veya öğenin bir madde birimi olarak değeri olmadığıdır: "Maddenin birimi, labirentin en küçük öğesi, nokta değil kıvrımdır" (s. 9; Türkçesi: s. 11). "Üyelik" (bir öğenin üyeliği) ile "kapsama" (bir parçanın kapsanması) arasındaki sürekli belirsizlik de buradan ileri gelir. Diyebiliriz ki Leibniz-Deleuze'ün ontolojisi çok'u, atomsuz veya boşluksuz, *parça-nokta* olarak, yani genişleme (kıvrım açma) veya büzülme (kıvrım) olarak kavrayan bir ontolojidir. Burada kendimizi *boşluktan* en büyük karmaşıklıkları *dokuyan* ve en karışık topolojileri *üyeliğe indirgeyen* kararlı bir "kümecilik" in tam karşı kutbunda buluruz.

Fakat bu inceleme hattı daha kurulur kurulmaz dallanıp budaklanmaya, kıvrımları açılmaya, karmaşıklaşmaya başlar. Deleuze-Leibniz'in marifeti hiçbir ikili karşıtlığı rahat bırakmamak, hiçbir diyalektik şemanın tuzağına düşmemek veya çatısına sığınmamaktır. Noktadan, öğeden mi bahsediyordunuz? Fakat Leibniz-Deleuze, bilindiği gibi, bunu üçe ayırır: Maddi veya fiziksel kıvrım-nokta, ki bu "elastik veya plastik"tir; matematiksel nokta, ki bu (doğrunun uç noktası olarak) hem saf bir uzlaşımdır hem de "konum, yuva, yer, eğrilik vektörlerinin birleşme yeri"dir (s. 32; Türkçesi: s. 37) ve son olarak da metafiziksel nokta, ruh veya özne, ki bu da matematiksel noktanın kıvrım-noktaların bileşim yerlerinde tayin ettiği görüş noktasını veya konumu işgal eder. Öyleyse, der sonuç olarak Deleuze, "bükülme noktası, konum noktası ve içerme noktasını" birbirinden ayırt etmeniz gerekir (s. 32; Türkçesi: s. 38) ama aynı zamanda, gördüğümüz gibi, bunları ayrı ayrı düşünmek de imkânsızdır, zira her biri diğer ikisinin belirli olduğunu varsayar. Kıvrım sancağı altında dallanıp budaklanan bu nokta hilesinin karşısına, bariz bir saç-

malığa düşmeden, hangi "kendi içinde" Çok figürünü koymak gerekir?

Mesele şu ki, Deleuze'e göre, felsefe bir çıkarsama işi değil, daha ziyade bir *öyküleme*'dir, anlatısaldır. Barok hakkında söyledikleri kendi düşünce tarzı için de birebir geçerlidir: "betimlemenin nesnenin yerini aldığı, kavramın anlatısallaştığı, görüş noktası olarak öznenin ise sözcelem öznesi haline geldiği yeni bir anlatı tipini benimser" (s. 174; Türkçesi: s. 190). Bu durumda elde ettiğimiz, çok'a dair bir vaka değil, onun figürlerinin betimlemesi ve hatta sürekli bir figürden diğerine geçişin betimlemesidir; bir çok kavramına değil, – Deleuze'ün çok doğru bir şekilde Leibniz'in felsefesinin artık "kozmosun sembolü" değil, "dünyanın imzası" olduğunu söylediği (s. 174; Türkçesi: s. 189) anlamda– onun dünya-varlığının öykülemesine sahip oluruz; son olarak, bir Özne kuramımız da olmaz, bunun yerine her öznenin çözüldüğü muhtemelen ıraksak veya Sebepsiz bir dizinin bizzat sonu olan görüş noktasına kulak verilmesiyle, bunun kaydedilmesiyle kalırız.

Öyle ki Deleuze, Leibniz'i nihayetinde "bir ile çok arasındaki yeni ilişki"yi (s. 173; Türkçesi: s. 189) kurduğu için methettiğinde, bunu bilhassa "öznel anlamıyla" (dolayısıyla monadik), "bir'in çokluğu, çok'un birliği olmalıdır" dediği anlamda, bu ilişki diyagonal, altüst olmuş, belirsiz bir şeylere sahip olduğu için yapmaktadır. Son olarak, Bir/Çok "ilişkisi" Bir/Bir ve Çok/Çok yarı-ilişkileri dahilinde kopar ve bozulur. Hepsi de bir kavramsız-kavram olan Kıvrım, çoklu-Kıvrım'ın kıvrım-Bir olarak tersine dönüşü altında kapsanan bu yarı-ilişkiler (Barok temasının hizmet ettiği) betimlemenin, öykülemenin (Dünya'nın oyunu) veya sözceleme konumunun (Deleuze ne yanlışlar ne de tartışır, sadece sözceler) hedef aldıklarıdır. Bunlar ne tümdengelime elverir ne de herhangi bir aksiyomatiğe veya herhangi bir ilk karara sadık sonuçlarda düşünülmeye izin verirler. Bunların işlevleri ayrımdan, karşıtlıktan, ölümcül ikilikten kaçınmaktır. Kullanımlarıyla ilgili düstur, Leibniz-Deleuze için *ideanın rengi* olan açık-karanlıktır:* "Açık/ışık, karanlığa dalar ve bunu

* Fr. *clair-obscur*: Resimde ışık-gölge karşıtlığını anlatmak için kullanılan bir terim. Aynı zamanda "alacakaranlık" anlamına gelir. – *ç.n.*

sürekli olarak yapar: Doğası gereği açık-karanlıktır, karanlık olanın geliştirilmesidir, duyumsanabilir olanın gösterdiği gibi hep *az çok* açıktır o" (s. 120; Türkçesi: s. 132-33).

Söz konusu yöntem Leibniz'in, Bergson'un, Deleuze'ün tipik yöntemidir. Yani, Platon'dan (Güneş-İdea) Descartes'a (açık İdea) giden ve aynı zamanda belli bir Çok kavramının –onu oluşturan öğelerin, usulen, kendilerini üyelik temelli ayrımlarının *ışığı altında* düşünceye açtıkları Çok kavramının– da metaforu olan ideal Açık temasına karşı (öznel, sözcelemsel) bir düşmanlığı belirtmeye yöneliktir. Leibniz-Bergson-Deleuze önemli olanın Karanlık olduğunu söylemeyecek, bunu doğrudan doğruya tartışma konusu yapmayacaktır. Hayır. *Nüans* yaratacaktır. Nüans bu noktada antidiyalektiğin en âlâ işlem aracıdır. Nüans, terimlerinden biri Açık tarafından yüceltilen gizil karşıtlığı *çözecektir*. Bu suretle yerel bir süreklilik, her gerçek noktada bir değer mübadelesi tesis edilecek ve böylelikle Açık/Karanlık ikilisi artık birbirinden ayrılamayacak ve –tümükapsayıcı bir soyutlama pahasına– daha ziyade hiyerarşiye tabi kılınabilir olacaktır. Bu soyutlama Dünya'nın yaşamına kendiliğinden yabancı olacaktır.

Deleuze-Leibniz'in serimlediği haliyle Çok düşüncesi eğer bu denli ele avuca sığmaz bir düşünceyse, eğer Dünya'nın kıvrımlarının ve açılmış kıvrımlarının ne bir boşluk ne de bir dışarı tanıyan anlatısıysa, bunun sebebi başka hiçbir düşünceye karşıt olmaması ve başka bir düşüncenin hudutlarında oluşmamasıdır. Daha ziyade, *kendinin hepsinden ayrımını-bozmaya* (*s'inséparer*), çok'un olanaklı tüm düşüncelerini yine çok'un *içerisinde* çoğaltmaya çalışır. Zira "gerçekte seçik (*distinct*) olanın ayrılmış ya da ayrılabilir olması gerekmez" ve "hiçbir şey ayrılabilir ya da ayrılmış değildir; her şey birliktelik içindedir" (s. 75; Türkçesi: s. 84).

Her türlü ayrımın yerel bir işlemden ibaret olduğu, dünyanın girift, kıvrımlı, ayrılamaz bir bütün olarak kavradığı bu vizyon, çok'un artık çok olarak kavranmasının dahi mümkün olmayıp ancak Kıvrım olarak "etkinleştirilebilir" olduğu bu "modern" görüş, en radikal heterojenlikleri bile bir-arada-olanaklı kılan bu ıraksama (dizi anlamında) kültürü, bir karşıtı olmayan bu "açıklık" ("Kapanmaların değil kapmaların dünyasıdır bu", s. 111; Türkçesi: s. 124)... –

Deleuze'ün Leibniz'le olan dostane ve derin ilişkisini kuran işte budur. Hayvanlardan oluşan büyük hayvan olarak çok, onun kendi organikliğinden ayrılmaz olan organik solunum, adeta cana gelişinin etkisiyle Descartesçı uzanım (*étendue*) mutlak surette tersine kıvrılan, anlık ve şoka tabi *canlı doku* olarak çok: Deleuze'ün felsefesi hem bütünsel hem ıraksak bir yaşamın yakalanışıdır. Bu felsefede "bir yandan dünyanın tekliğini ve aynılığını, diğer yandan bu dünyadaki sonsuz farkı ve çeşitliliği olumlamayı" (s. 78; Türkçesi: s. 88) herkesten fazla savunan Leibniz'in neden methedildiği açıktır. Aynı şekilde en âlâ "barok" gözüpekliğin neden savunulduğu da: "genelleşmiş bir organizmacılığın, organizmaların her yerdeki mevcudiyetinin göstergesi olan bir dokubilim" (s. 155; Türkçesi: s. 169).

Esasında, Çok'un ezelden beri yalnızca iki şeması veya paradigması olmuştur: matematiksel ve organizmacı, Platon veya Aristoteles. Küme'nin karşısına Kıvrım'ı koymak veya Descartes'ın karşısına Leibniz'i koymak organizmacı şemayı diriltir. Deleuze-Leibniz bunun matematiksel şemadan ayrılması gerektiğini belirtmeyi ihmal etmez:

> Matematikte, türlere ayrılmayı bireyleşme sağlar; oysa fiziksel cisimler ya da organik bedenler için bu artık geçerli değildir (s. 87; Türkçesi: s. 98).

Hayvan mı yoksa Sayı mı? Metafiziğin külfeti budur ve modernliğin ıraksak Dünyası'nın metafizikçisi Deleuze-Leibniz'in azameti de ödün vermeden hayvanı yeğlemesinde yatar. Bununla birlikte, "yalnızca hayvan psikolojisi değil, hayvan monadolojisi de Leibniz'in sisteminde büyük önem taşır" (s. 146; Türkçesi: s. 160).

Burada altta yatan gerçek soru, tekillik sorusudur: Tekil nerede ve nasıl kesişir kavramla? Böyle bir kesişimin paradigması nedir? Deleuze Stoacıları, Leibniz'i veya Whitehead'i seviyor ve Platon'dan, Descartes'tan veya Hegel'den pek hoşlanmıyorsa, bunun nedeni ilk grup için bireyleşme ilkesinin ikinci grupta kendisinden esirgenen stratejik bir yere sahip olmasıdır. "Leibniz'in devrimi", "kavramla tekilliğin düğünü" (s. 91; Türkçesi: s. 102) vesilesiyle Deleuze'ün kıvrak öykülemesinde ender bulunan stilistik bir coşkuyla selamlanacaktır.

Fakat, öncelikle, nedir tekil olan? Bana göre bu Deleuze'ün bütün kitabına hükmeden problemdir ve bu bağlamda Leibniz, düşünceyi vuku bulan şeylerin, bükümlerin, türlerin ve bireylerin sonsuz yığını üzerinde bileyen Leibniz, *tekilin tanığı* olarak çağrılır.

Olay, tekillik

"Bir Olay Nedir?" başlıklı bölüm kitapta merkezi bir konum işgal eder (s. 103-12; Türkçesi: s. 115-25) ve Leibniz'den ziyade Whitehead ile ilgilidir. Fakat öncesinde olduğu gibi sonrasında da, olay kategorisi merkezi önemini korur, çünkü tekillik kategorisini destekleyen, saran ve ona dinamizm veren odur. Deleuze-Leibniz, bir "bükümler ya da olaylar dizisi olarak" dünyadan yola çıkar: "tam bir *tekillik üretimi*" (s. 81; Türkçesi: s. 91).

Deleuze'ün Leibniz-Whitehead'e atfettiği haliyle olay düşüncesinin esas sorusu yine merak uyandırıcı ve kışkırtıcıdır. Alıntılayalım: "Her şeyin olay olabilmesi için, bir olayın koşulları neler olmalıdır?" (s. 103; Türkçesi: s. 115).

İçimizden buna fena halde itiraz etmek gelir: Eğer "her şey olay"sa, olay hangi bakımdan *olgudan*, dünyada-olup-bitenden sunum yasasına göre hangi bakımdan ayrılabilir? Sormamız gereken soru daha ziyade şu değil midir: "*Neredeyse hiçbir şeyin* olay olmaması için, bir olayın hangi koşullara sahip olması gerekir?" Kendisini sunan şey, sunulmuş olmasıyla, gerçekten tekil midir? Dünyanın gidişatının, genel olarak, genellikten başka bir şey sergilemediğini söylemek de o zaman bir o kadar makul olacaktır.

O halde Leibniz-Whitehead-Deleuze, olay "her şeyin olup bitmesi" anlamında olup biten her şey demeye geldiği andan itibaren, nasıl olup da Çok'un *organizmacı* şemasından tekile dair *olaysal* bir kuram çekip çıkarabilmektedir?

Bu muamma basitçe şu şekilde dile getirilebilir: "Olay" genellikle bir kopuşun tekilliği olarak anlaşıldığı halde, Leibniz-Whitehead-Deleuze onu *sürekliliği yerel kıvrımlarının her birinde tekilleştiren* şey olarak anlamaktadır. Fakat diğer yandan, Leibniz-Whitehead-Deleuze için "olay" her şeye rağmen, bir doğruluğun (bir kav-

ramın doğruluğunun) daima tekil veya yerel olan kökenini veya Deleuze'ün "doğrunun tekil olana ve dikkat çekici olana bağlılığı" (s. 121; Türkçesi: s. 134) olduğunu söylediği şeyi adlandırır. Böylece olay her yerdedir ve yaratıcıdır, yapısaldır ve eşi görülmemiştir.

Dolayısıyla, olaya ilişkin mefhumların dizileri aynı noktada durmak bilmeksizin saçılır ve büzülür. Buna üç örnek verelim.

1. Leibniz-Deleuze, olayı süreklinin içkin bükülmesi olarak düşündüğü andan itibaren, aynı zamanda, olaydan bahsederken ondan *bu içkinlik noktasından* itibaren (asla ondan "önce" veya "dışarıdan" değil) bahsettiğimizi ve buna karşın olaydan bahsedebilmemiz için asli bir *önceden varoluşun*, yani dünyanın evrensel yasasının önceden varoluşunun bizden kaçması *gerektiğini* varsaymak durumundadır: "Leibniz'in felsefesi [...] dünyanın [...] önceden ideal olarak var olmasını gerektirir, olayın bu dilsiz ve gölgeli yanını zorunlu kılar. Onu ifade eden ruhta ve onu gerçekleştiren bedende bulunan bir olaydan söz edebiliriz ancak, ama olayın bunların dışında kalan bir yanı olmasaydı hiçbir şeyden söz edemezdik" (s. 142; Türkçesi: s. 155).

"Olayın dilsiz ve gölgeli yanı" imgesi takdire şayan ve tam yerine oturan bir imgedir. Ne var ki Leibniz-Deleuze için olayda aşırı (gölgeli) olan şeyin, *onun öncesinde var olan Bütün* olduğunu görmek gerekir. Zira Çok'a dair organikçi bir ontolojide olay, sarmalayacı ve evrensel bir hayvanlığın karanlık *zemini üzerinde* kendiliğinden gerçekleşen bir hareket gibidir. Deleuze, Leibniz'in "tarzcılığı"nın (*maniérisme*), onu Descartesçı klasisizmin karşısına koyan tarzcılığın, iki yönü olduğunu söyler: "İlk yön, sıfatın özselliğiyle karşıtlık içinde olan tarzların kendiliğindenliğidir. İkincisi, biçimin açıklığıyla karşıtlık içindeki karanlık zeminin heryerdeliğidir, o olmasa tarzlar ortaya çıkmalarını sağlayan şeyden yoksun kalır" (s. 76; Türkçesi: s. 85).

Leibniz-Deleuze için, Dünya'nın "karanlık zemin" olarak önceden varoluşu, olayı *tarz* olarak tanımlar ve bu durum çok'un organikliğiyle tutarlıdır. Bu kavrayış, olaydan "söz edebilme"nin içkinliğin ve aşırı sonsuzluğun bileşiminden ileri gelmesini sağlar. Olayı düşünmek veya tekil kavramı yaratmak daima bir angajman ile bir

çıkarma işleminin, dünya (veya durum) ile sonsuzun izdivacını gerektirir.

2. Deleuze'ün kitabının en yoğun ve bence en başarılı bölümü, "yeter neden" üzerine olan IV. bölümdür. Deleuze bu bölümde neden bilhassa maharetlidir (ve sadıktır)? Bunun sebebi, Deleuze'ün bu ilkeye getirdiği yorumun, yani "olayın ve yüklemin özdeşliği" (s. 55; Türkçesi: s. 62) dediği ve hatta "Her şeyin bir kavramı var!" diyerek daha da iyi özetlediği şeyin, aslında kendi dehasının düsturu olması, yokluğunda felsefe yapmaya cesaret edemeyeceği aksiyomu teşkil etmesidir.

Bir kez daha, Deleuze yerleşik bir diyalektiği nüanslarla bulanıklaştırmaya kararlıdır: Neden ilkesi Nominalizmi ve Evrenselciliği her noktada dayatmaya olanak verir. Burada söz konusu olan, Deleuze'ün düşünceye ilişkin en derin programıdır:

> Bir tarafta mominalistler vardır; onlara göre var olan tek şey bireylerdir, kavramlar iyi ayarlanmış sözcüklerden ibarettir. Diğer taraftaki evrenselcilere göre ise, kavram sonsuza dek türlere ayrılma gücüne sahiptir, birey yalnızca ilineksel ya da kavram-dışı belirlenimlere gönderme yapar. Oysa Leibniz'e göre, *hem* var olan tek şey bireydir, *hem de* bunu kavramın gücü sayesinde yapar: monad ya da ruh. Kavramın bu gücü (özne oluş), bir cinsi sonsuza dek türlerine ayırmaya değil tekillikleri yoğunlaştırmaya ve uzatmaya dayanır. Bunlar genellikler değil olaylardır, olay damlalarıdır (s. 86; Türkçesi: s. 97).

Evrenselcilik/Nominalizm ikilisinin alaşağı edilmesi gerektiği konusunda Leibniz-Deleuze'e katılıyorum. Ancak bunu "monadik" sözcenin, "Her şeyin bir kavramı var" sözcesinin noktasından yapmak mümkün müdür?

Esasında Deleuze, gizli olmakla beraber, Nominalizm ve Evrenselcilikte ortak olan aksiyomu, *Çok*'a ilişkin hiçbir şeyin kavramı olmadığı aksiyomunu *geri getirir*.

Nominalizm için, Çok vardır ve kavram, yani Bir, dilden başka bir şey değildir; Evrenselcilik için ise, Bir kavrama bağlı olarak vardır ve Çok, özsel değildir. Leibniz-Deleuze şöyle der: Çok, her kavram için vardır; veya: Çok, *Bir'in içinde* vardır. Monadın işlevi tam olarak budur: Çok'un içinde Bir'i kesip ayırmak ve bunu bu çok'un

bir kavramı olacak şekilde yapmak. Böylelikle, ontolojik kategoriler olan "öğesi olmak" veya "üyesi olmak" ile bilmenin kategorileri olan "özelliği olmak", "şu veya bu yükleme sahip olmak" arasında üretken bir eşseslilik tesis edilir. Deleuze açık açık şöyle yazar: "Son kertede, bir monadın sahip olduğu şey soyut bir sıfat [...] değil, başka monadlardır" (s. 148; Türkçesi: s. 161).

Bu noktaya ulaşan düşünce had safhada bir gerilime maruz kalır:

ya çok, saf bir çoklar çok'udur ve "Her şeyin bir kavramı var" şeklinde savunulabilecek bir Bir yoktur;

ya da çok, özelliklere "sahiptir" ve bunun salt öğeler veya tabi durumdaki çoklar sayesinde olması mümkün değildir: kavramsal bir ayrılmazlığın, dolayısıyla özlerin olması gerekir.

Deleuze, Leibniz'in varlığın yerine bir nevi sahip olma'yı geçirmiş olduğunu keşfetmiş olmasından ötürü Gabriel Tarde'ı kutlar: monadın varlığı onun "sahip oldukları"nın toplamı; onların nüanslanmış, hiyerarşikleşmiş, sürekli dökümüdür: "yeni olan, analizi sahip olmanın türlerine, derecelerine, ilişkilerine ve değişkenlerine taşımış olmak, Varlık kavramının içeriğini ya da açılımını bunlarla oluşturmaktır" (s. 147; Türkçesi: s. 160).

Deleuze burada "iyelik", "sahip olma", "üyelik" mefhumlarının metaforik işlemler olduğunun kuşkusuz farkındadır. Fakat varlığın sahip olma (veya tahakküm) kapsamında analiz edilmesi, Bir meselesini açıkça çözüme kavuşturmak zorunda kalmaksızın, kavramdan çok'un çerçevesine *kaymaya* hizmet eder. Ayrıca bu Deleuze için Leibniz için olduğundan daha ciddi bir sorun teşkil eder, zira Leibniz için topyekûn bir dil, *tüm* çoklukların bütünleyici bir dizisi vardır, o da Tanrı'dır. Bu durak noktası olmaksızın, saçılma, Bir olmadığı için, kavramı zorunlu olarak bir kurmaca haline getirir (Leibniz için kritik öneme sahip sonsuz küçük veya yiten nicelik kavramının başına geldiği gibi).

Kuşkusuz Deleuze'ün *segmentler halinde* aldığı bir mesele vardır. Bu mesele, bilmenin işlemlerini (veya *ansiklopedik* kavramları) ve doğruluğun işlemlerini (veya *olaysal* kavramları) birbirinden ayırmaya ilişkindir. Durum açısından, dolayısıyla "monadik" içkin-

likte, her şeyin (ansiklopedik) bir kavramı olduğu doğrudur, ama *hiçbir şey* olay değildir (yalnızca olgular vardır). Olay açısından, *yerelde* ansiklopedik kavram olarak "dayatılabilir" olan ama evrensel olarak ayırt edilemez bir hakikat (durumun hakikati) *olacaktır*.

Leibniz-Deleuze Dünya düşüncesinin "iki katı"nı ayırt ettiğinde söz konusu olan, temelde budur: *aktüelleşme* katı (monadlar) ve *gerçekleşme* katı (cisimler) (bkz. s. 41; Türkçesi: s. 48). Denebilir ki monadik olan, cisimsel olanın gerçekleşmesini teşkil eden şeyin ebediyen doğruluğunu-doğrulanmasını yürütür. Yahut monad hakikat fonktörüyken, cisimler ansiklopedik düzeneklerdir. Hatta öyle ki aktüelleşmeye tekabül eden matematiksel bir metafor olan "sonsuz bir bükülme eğrisi" (s. 136; Türkçesi: s. 147), gerçekleşmeye tekabül eden de diğer bir matematiksel metafor olan "en küçükleri ve en büyükleri belirlemeyi sağlayan koordinatlar"dır (s. 148). Burada, bilmelerin "durum içindeki" kararlılıkları açısından, doğruluğun "açık" güzergâhı kolaylıkla görülebilir.

Fakat Deleuze *aynı zamanda* bu şekilde ayırt edilmiş iki katı "tekrar birbirine tutturmaya" veya birini diğerinin üzerine kıvırmaya çalışacaktır. Bunların arasındaki mesafeyi korumak için olayın *bir noktada* gelip "Her şeyin bir kavramı var"ı bozması, anlamlamaları kesintiye uğratması gerekir. Ne var ki Leibniz-Deleuze, görünürdeki her kesintinin, ayrılmış her dakik hareketin esasında sürekliliğin daha üst dalavereleri olduğunu ortaya koymak ister.

İş Leibnizci mantığın görünürdeki açıklarını "onarına"ya geldiğinde, Deleuze bütün ışığıyla parıldar.

Leibniz'e yöneltilen klasik bir itiraz olarak monadolojinin her türlü ilişki düşüncesini menettiği mi söylenmiştir? Hayır, diye açıklar Deleuze, esasında "bir bakıma Leibniz ilişkiyi düşünmekten başka bir şey yapmamıştır" (s. 72; Türkçesi: s. 81). Üstelik laf arasında hayret verici bir ilişki tanımı yapar: "onun ilişkisizlik ve bütün-parçalardan oluşan maddenin birliği olduğunu söyleyebiliriz" (s. 62; Türkçesi: s. 70) – tabii matematiksel ontolojide bütün-parçaların yerine boşluk-çok'u koymak şartıyla.

Yeter neden ilkesi (ki her şeyin kendi kavramı ve eyleminin zorunluluğu olmasını gerektirir ve dolayısıyla her şeyi her şeye bağlar) ile ayırt edilemezler ilkesi (ki hiçbir gerçek varlığın bir diğerine öz-

deş olmadığını söyler ve dolayısıyla her şeyi her şeyden ayırır) arasında dayanılmaz bir çelişki gördüğümüzü mü sanmışızdır? Deleuze derhal yanıt verir: Hayır, sebeplerin kurduğu bağlantı ile ayırt edilemezlerin kurduğu kesinti yalnızca en iyi akışı, daha üst türden sürekliliği oluşturur: "Ayırt edilemezler ilkesi kesintiler ortaya koyar; ama kesintiler sürekliliktekı boşluklar ya da kopuşlar değildir, tam tersine bunlar sürekli olanı boşluk kalmayacak biçimde, yani 'en iyi' biçimde bölüştürürler" (s. 88; Türkçesi: s. 99). Bu aynı şekilde "*duyumsanabilir olanın nerede sona erdiğini, kavranabilir olanın nerede başladığını* bilmememiz"in (*a.g.y.*) de sebebidir: Gördüğümüz gibi, evrensel olaysallık, Deleuze-Leibniz için, *aynı zamanda* evrensel sürekliliktir. Yahut diğer bir deyişle: Leibniz-Deleuze için, "Her şey vuku bulur" demek, şu demektir: Hiçbir şey kesintiye uğramaz ve *dolayısıyla* her şeyin bir kavramı vardır; süreklilik tarafından, büküm-kesinti veya kıvrım olarak içerilmesinin kavramı.

3. Deleuze'ün Mallarmé'yi çok doğal biçimde şair-düşünür olarak andığını görmek, onu en büyüklerin arasına koyduğuna şahit olmak ne büyük mutluluktur!

43. (Türkçesi: 49.) sayfada Deleuze onun "büyük barok şairi" olduğunu söyler. Niçin? Çünkü kıvrım Mallarmé'nin en önemli "işlemsel edim"idir. Ve yelpazeden, "kıvrıma göre kıvrım"dan, Kitabın sayfalarından "düşüncenin [...] kıvrımları" olarak bahsetmesi... Kıvrım "varlığı yapan birlik, içermeyi yapan çokluk, tutarlı hale gelmiş topluluk"tur (*a.g.y.*).

Bu kıvrım topolojisi betimsel açıdan tartışma götürmez. Sonuçları sonuna kadar taşındığında, Deleuze'ü şunu yazmaya iter: "Olayın kıvrımı olarak Kitap."

90. (Türkçesi: 101.) sayfada Mallarmé bir kez daha, bu kez Nietzsche'yle birlikte söz konusu edilir: "zar atımını yayan bir Düşünce-dünya fikrini bize yeniden verdiler." Zar atımı, der Deleuze, "Rastlantı'yı olumlama gücüdür, asla bir ilke olmayan, bütün ilkelerin yokluğu olan rastlantıyı düşünme gücüdür. Zar atımı, rastlantıdan çıkanı, rastlantıyı ilkelerle sınırlayarak ondan kurtulduğunu iddia edeni yokluğa ya da hiçliğe iade eder". Deleuze'ün amacı

açıktır: Leibnizci baroğun ötesinde, oyunun "bir-arada-olanaksızları aynı parçalanmış dünyaya sok(tuğu)" (*a.g.y.*) kendi dünyamızın olduğunu göstermek.

Mallarmé'yi böyle bir amacın hizmetine sokmak paradoksal bir durum teşkil eder; buna döneceğim. Fakat yine de bu Mallarmé referansı Deleuze'e göre olayın düşünürleri listesinin (stoacılar, Leibniz, Whitehead...) neden yalnızca her türlü olay düşüncesine bir o kadar *karşıt* olduklarını söyleyebileceğimiz düşünürlerden ibaret olduğunu anlamamıza da olanak verir: Bu düşünürler boşluğa, *clinamen*'e, rastlantıya, ayırıcı ayrılığa, radikal kopuşa, İdea'ya, kısacası kopuş-olayı düşünmeye çalışabilmemiz için çıkış noktası teşkil edebilecek her şeye, diğer bir deyişle, öncelikle, ne içerisi ne bağlantısı olan şeye, yani ayrılmış bir boşluğa alenen düşman olanlardır.

Esasında, Deleuze için "olay" bunun tam tersi demektir: Bütünlük zemini üzerinde içkin bir etkinlik, bir yaratım, bir yeniliktir, kuşkusuz, fakat süreklinin içselliğinde düşünülebilir bir yenilik. Bir yaşamsal atılım. Yahut başka bir deyişle: aynı anda dakik bir düzenlilikle yansıyan ve bir akışta gerçekleşen bir uzanımlar, yeğinlikler, tekillikler kompleksi (bkz. s. 109; Türkçesi: s. 117). "Olay", anarşik ve benzersiz Dünya-Hayvan'ı sayısız noktada etkileyen, sonsuz ve biçimsiz olan jesttir. "Olay", Dünya'nın bir jest-yükleminin adıdır: "yüklemler veya olaylar" der Leibniz. "Olay", Platon'da veya Descartes'ta itiraz edilecek olan özcü ve ebediyete ilişkin sıfat-atfetme yargısına karşı yalnızca özne-fiil-tümleç sisteminin dilsel uygunluğunu teşkil eder. "*Leibnizci içerme, antikçağdan bu yana sıfat-atfetme şemasına direnen özne-fiil-tümleç şemasına dayanır*: yüklemin her şeyden önce sıfat değil de ilişki ve olay olduğu barok bir gramer" (s. 71; Türkçesi: s. 80).

Deleuze içkinliği korur; kesintiyi, durağı dışlar ve yalnızca sıfat-atfetme yargısı (yani Bir-olmanın) nitelemesini (veya kavramını) öznelleştiren ve tümleyen etkin şemaya kaydırmakla yetinir.

Zira Deleuze-Leibniz, boşluğun dışında, "vuku bulanı" dolunun et ve kemiğinde, kıvrımın mahremiyetinde okumak ister. Bu durumda amacının nihai anahtarı içselliktir.

Özne, içsellik

Deleuze, en paradoksal girişimine varıncaya kadar Leibniz'in peşinden gitmek niyetindedir: monadı "mutlak içsellik" olarak tesis etmek *ve* sonrasında da dışsallık (veya iyelik) bağlarının, bilhassa da ruhun ve bedenin bağının mümkün olan en katı analizini yapmak. Dışarı'yı İçeri'nin birebir tersine dönüşü veya "uzvu" kabul ederek Dünya'yı mahremin dokusu olarak okumak, makroskopik (veya Molar) olanı mikroskopik (veya Moleküler) olanın burulması olarak düşünmek... – bunlar kuşkusuz Kıvrım kavramının hakiki etkinliğini teşkil eden işlemlerdir. Sözgelimi: "monadın 'tekyanlılığının' kapalılık koşulu olarak dünyanın bükülüşünü, sonsuz bir kıvrımı içerdiği anımsanırsa çelişki ortadan kalkar. Sonsuz kıvrımın bu koşula uygun olarak açılabilmesi için, diğer yanı, monada dışsal olmayan, *onun* içselliğinin dışsallığı ya da dışarısı olan yanı kurması gerekir: bir iç duvar, içeriyle birlikte var olan esnek ve katılımcı bir uzuv" (s. 149; Türkçesi: s. 163). Deleuze'ün Kıvrım ile *ne* düşünüm (veya *cogito*) *ne* ile-ilişki veya gaye (veya yönelimsellik) *ne de* saf boş nokta (veya tutulma) teşkil edecek bir içsellik (veya özne) figürü arayışında olduğunu görüyoruz. Ne Descartes, ne Husserl, ne Lacan. Mutlak bir içsellik *ama* öyle bir şekilde "döndürülmüş" bir içsellik ki Bütün'le bir bağa, "mutlak içselliğin sınırları boyunca uzanan ve yeri belirlenemez ilksel bağ"a (s. 149; Türkçesi: s. 163) sahip olacaktır. Mutlak içselliğin topyekûn dışarı olarak kıvrılmasını sağlayan bu birincil bağa Leibniz *vinculum* adını verir ve onun sayesindedir ki monadik içeri, içselliğini "aşmak" durumunda kalmaksızın, "dışsal" monadları kendine tabi kılar veya açıklığa kavuşturur.

Deleuze'ün, Kıvrım'ın ışığında temel öneme sahip *vinculum* kavramına dair sunduğu analiz başlıbaşına olağanüstüdür (VIII. Bölüm'ün bütünü). Burada adeta bahis konusu ettiklerinden, yepyeni bir parkurda gerçekleşen kovalamacadan heyecan duyan bir zekâ söz konusudur: Bu yeni parkur, düşünümsel (ama düşünümsel açıklığa sahip olmayan) Özne'nin klasik kapanışını ve ampirist (ama mekanik edilginliği olmayan) Özne'nin barok gözenekliliğini *doğrudan* birbirine eklemleyecek bir Özne'dir. Dünya'ya eşit bir mah-

remiyet, bedenin her yerinde kıvrılmış bulunan bir ruh: Ne tatlı bir sürpriz! Deleuze'ün bunun gereklerinin üzerinden nasıl geçtiğine bakalım:

> 1) *Her bir* bireysel monad, ayrılamaz olduğu *bir* bedene sahiptir; 2) her monad, kendisine sabitlenmiş *vinculum*'un (*kendi vinculum*'unun) sabit öznesi olduğu için bir bedene sahiptir; 3) bu *vinculum*'un değişkenleri kalabalıklar halinde alınan monadlardır; 4) bu monad kalabalıkları, ait oldukları maddi parçaların sonsuzluğundan ayrılamazlar; 5) bu maddi parçalar, *bir* bedenin organik yapısını kurarlar, *vinculum*, değişken öğeleri sayesinde bedenin türsel birliğini sağlar; 6) *bu* beden, bireysel monada ait olan bedendir, onun bedenidir, bu kez *vinculum*, sabit öğesi sayesinde monada bireysel bir birlik kazandırır (s. 152; Türkçesi: s. 165-66).

Öznenin bu şekilde, kendi dışarısı dünyanın sonsuz Çok'uyla birincil bir bağ oluşturan içsellik olarak kavranışının belli başlı üç sonucu vardır.

Birincisi, bilgiyi bir "nesne"yle kurabileceği her tür ilişkiden koparır. Bilgi, içkin algıların toplanmasıyla işler; "uzvun" bir iç etkisi, "kalabalık" olarak alınan çoklukların kapsanması veya boyunduruk altına alınmasıdır. Bilmek, bir iç karmaşıklığın kıvrımlarını açmaktır. Bu anlamda, Leibniz-Deleuze "nesnesiz özne" dediğim çağdaş problemle uyumludur: "Her zaman iki kıvrımın arasında kıvrım açarım ve eğer algılamak kıvrım açmaksa, her zaman kıvrımların içinde algılarım. *Bütün algılar sanrısaldır, çünkü algının nesnesi yoktur*" (s. 125; Türkçesi: s. 138).

İkincisi, Deleuze-Leibniz'in kavrayışı Özne'yi bir dizi haline veya yüklemlerin kıvrım kıvrım açılması haline getirir; onu töze veya düşünümsel saf bir boş noktaya dönüştürmez; bu nokta ister tutulmaya uğramış olsun isterse de bir nesne = x'in aşkınsı (*transcendantal*) bağlaşığı (*corrélée transcendantale*) olsun. Leibniz-Deleuze'ün Özne'si *doğrudan çok'tur*; gücü de buradan gelir. Sözgelimi: "Her gerçek bir öznedir, bu öznenin yüklemi dizisel hale gelmiş bir karakterdir, yüklemlerin bütünü ise bu dizilerin limitleri arasındaki ilişkidir" (s. 64; Türkçesi: s. 72). Deleuze şu eklemeyi de yapar: "limitle özneyi birbirine karıştırmaktan kaçınmalıyız"; Leibnizci ortodoksluktan kaynaklanan basit bir yorum olmaktan uzaktır bu:

Çağdaş hümanizm, "İnsan hakları" hümanizmi denen, örtük bir "limit olarak özne" kavrayışıyla tam anlamıyla zehirlenmiştir. Oysaki özne esasında, en iyi ihtimalle, birden çok dizisel limitin ilişkisini çoklu bir biçimde ayakta tutan şeydir.

Üçüncüsü, Leibniz-Deleuze'ün kavrayışı Özne'yi bir hakikat ya da bir *hakikat işlevi* bulunan yerin (görüş) noktası haline getirir ama bu, hakikatin olduğu yerin görüş noktasıdır. İçsellik her şeyden önce böyle bir noktanın (görüş noktasının) işgalidir. *Vinculum* aynı zamanda hakikat vakalarının düzene sokulmasıdır.

Deleuze, söz konusu olan bir "görecilik" ise, bunun hakikati riske atmadığını gösterirken tamamen haklıdır. Zira hakikat görüş noktasına (özne, monad, içsellik) göre veya onunla beraber değişkenlik göstermez. *Hakikatin değişkenlik göstermesi*, onun ancak ve ancak bir nokta (görüş noktası) *için* böyle olmasını getirir. "Bu görelilik, hakikatin özneye göre değişmesi değil, bir değişmenin hakikatinin özneye belirmesinin koşuludur" (s. 27; Türkçesi: s. 32).

Hakikatin bu "değişken" (veya süreç halinde) kavranışı esasında onun daima bir noktada veya vakalarına göre düzenlenmesini gerektirir. Doğru/hakiki, ancak teşkil ettiği değişkenliğin incelendiği güzergâhta kendini gösterir: "Bunların nedeni, görüş noktasının her bir değişme alanında *durumları düzenleme gücü*, hakiki olanın ortaya çıkma koşulu olmasıdır" (s. 30; Türkçesi: s. 34).

Buradaki güçlük, kuşkusuz bu hususların hâlâ olaydan "ayrımı bozulmuş" bir vizyona, *dolayısıyla noktalara (görüş noktalarına)* bağlı olmasıdır. Deleuze alışılageldik dirayetiyle bunu belirtir: "elbette iki görüş noktası arasında boşluk yoktur." (s. 28; Türkçesi: s. 33) Fakat bu boşluk bulunmaması durumu görüş noktaları arasına tam bir süreklilik sokar. Bundan dolayı, bütüne ilişkin olan süreklilik, değişkenliğin tekilliğiyle karşıtlık içerisindedir. Fakat bir hakikat, aksine, pekâlâ bir çeşitli-oluş teşkil edebilir. Bu oluşun boşluk vasıtasıyla diğer her türlü oluştan ayrı olması sebebiyle de, bir hakikat *Rastlantı'ya bırakılmış* bir güzergâhtır. Bunu en nihayetinde ne Leibniz kabul edebilir ne de Deleuze, çünkü ontolojik organizmacılık, Büyük Hayvansal Bütünlük'ün yasası (veya arzusu, hepsi birdir) uyarınca, boşluğu meneder.

Doğa ve Hakikat

Deleuze'ün düzyazısı ne kadar mütevazı ve cana yakın olursa olsun, felsefi projesi muazzam bir kapsama sahiptir. Büyük bir filozof olan Deleuze, gerçek nicelikte bir felsefi büyüklük ister ve yaratır.

Bu büyüklüğün paradigması Doğa'dır. Deleuze, Doğa'ya "ait" bir felsefe, daha doğrusu, bir doğa-felsefe ister ve yaratır. Bunu *Dünya yaşamının düşüncede betimlenmesi* olarak anlamamız gerekir ki bu şekilde betimlenen yaşam, bizzat betimlemeyi, canlı jestlerinden biri olarak içerebilsin.

Burada *yaşam* kelimesini öylesine kullanmıyorum. Akış, arzu, kıvrım: Bu kavramlar yaşamı yakalayanlar; düşüncenin yaşayan dünyaya, mevcut dünyaya kurduğu betimsel tuzaklardır. Deleuze barokları sever çünkü baroklar için: "aklın ilkeleri hakiki çığlıklardır: Her şey balık değil, ama her yerde balıklar var... Söz konusu olan canlının evrenselliği değil, heryerdeliğidir," der (s. 14; Türkçesi: s. 17).

Bir kavramın kendi biyolojik değerlendirmesinin sınavından veya biyolojiden geçmesi gerekir. Kıvrım için de aynı şekilde: "Esas olan, iki kavrayışın da [epigenez ve önoluşumculuk] organizmayı kökensel bir kıvrım, bir kıvrılma yeri, bir katlanma olarak kavramada ortak olmasıdır (bugün kandaki proteinin temel kıvrılmasının da gösterdiği gibi, biyoloji asla canlının bu belirlenimini terk etmeyecektir)" (s. 15; Türkçesi: s. 18).

Beden sorusu, düşüncenin bizzat beden tarafından etkilenme tarzı, Deleuze için temel öneme sahiptir. Kıvrım, düşünce ile beden arasındaki anlaşılmaz bağ için uygun bir imge teşkil eder. Deleuze'ün kitabının sonuç niteliğindeki üçüncü kısmının başlığı "Bir Bedene Sahip Olmak"tır. Burada şu satırları okuruz: Kıvrım "ruhla beden arasından da geçer, ama bundan da önce bedenlerde inorganik ve organik olan arasından, ruhlarda ise monad 'türleri' arasından geçer. Aşırı dolambaçlı bir kıvrımdır bu, bir zikzaktır, yeri belirlenemez bir ilksel bağdır" (s. 162; Türkçesi: s. 177).

Deleuze "modern matematikçiler"den bahsettiğinde, söz konusu olan elbette Thom veya Mandelbrot'dur; yani (kendi alanlarında

esasında büyük matematikçiler olmalarının yanı sıra) belirli matematik kavramlarını jeolojik, organik, toplumsal vs. nitelikte ampirik olgulara dayanarak morfoloji, modelleme ve betimleme düzeyinde ele almaya çalışmış olanlar. Deleuze matematikten ancak dolayımsız olarak doğal bir fenomenolojinin kapsamına girme iddiasında olan bir matematikse bahseder veya matematiği kateder (bkz. s. 22-23; Türkçesi: s. 27).

Betimleme kelimesini de öylesine kullanmıyorum. Deleuze'ün özcü sava veya diyalektik gelişime karşı bu düşünce üslubunu, yani betimlemeyi, öykülemeyi savunduğunu görmüştük. Deleuze düşünceyi dünyanın labirentinde çalıştırır; arkasında izler, ipuçları bırakır; hayvanlar ve gölgeler için zihinsel tuzaklar kurar. Monadoloji, nomadoloji (göçebebilim): Bu harf permütasyonunu bizzat gerçekleştirir. Deleuze sorunun dolaylı ve yerel olmasını sever; aynanın lekelenmiş olmasını, sık bir tel örgünün varlığın konturlarını görmek için gözleri kırpıştırmayı zorunlu kılmasını sever. Söz konusu olan, algıyı bilemek, hipotetik güvenceleri yoldan çıkarmak ve dönüp dolaştırmaktır.

Nihayetinde Deleuze'ü okurken kimin konuştuğunu ya da söylenen şeyi kimin temin ettiğini veya bu kesinliğin kimden geldiğini asla tam olarak bilemezsiniz. Leibniz mi? Deleuze mü? İyi niyetli okur mu? Laf arasında sözü geçen sanatçı mı? Deleuze'ün Henry James romanlarına ilişkin olarak sunduğu (her haliyle dahiyane) matris, kendi felsefi yapıtının dönüşlerinin bir alegorisidir: "*bu* size sözünü ettiğim, sizin de *üzerine* düşündüğünüz şey; *bunu onun* hakkında söylemekte anlaşıyor muyuz, tabii *onun* hakkında *neyle* yetineceğimizi bilmemiz şartıyla, ayrıca *onun* kim olduğu konusunda da anlaşmışsak" (s. 30; Türkçesi: s. 35). Bu benim *düşünce için* betimleme dediğim şeydir. Önemli olan (onu, diğerini, bunu, vs.) çözüme kavuşturmaktan ziyade, bu belirlenimlerin bir figürü, bir jesti, bir hadiseyi tertip ettikleri o kapma veya nişan alma noktasına ulaşmaktır.

Deleuze daha az ihtiyatlı veya daha dolaysız olsaydı, belki de Platon'un *Timaios*'u, Descartes'ın *Dünya*'sı, Hegel'in *Doğa Felsefesi*, hatta belki de Bergson'un *Yaratıcı Evrim*'i tarzında dört başı mamur muazzam betimlemeler yapma riskini alırdı. Bu bir gelenek-

tir. Fakat Deleuze daha ziyade bu girişimlerin boş olanaklılığını (veya çağdaş olanaksızlığını) ortaya koyar. Bunu ortaya koyarken, onun kavramlarını, işlemlerini, onu "oluşturanlar"ı gözler önüne serer. Kıvrım, belki de hepsi içinde (Fark, Tekrar, Arzu, Akış, Moleküler ve Molar, İmge, Hareket, vs.'den sonra) en önemlisidir. Deleuze kıvrımı, kısmi betimlemeler yoluyla, asla tamamına ermeyecek olan bir Büyük Betimleme'nin, Dünya yaşamının genel bir yakalanışının olanaklı *betimleyicisi* olarak sunar.

Beş nokta

Bu satırların yazarı *diğer* ontolojik *seçeneği*, yani çıkarma/eksiltme, boşluk ve *mathem* seçeneğini tercih etmiştir. Üyelik ve içerme onun için Deleuze'ün Kıvrım'a ve Dünya'ya verdiği rolü oynar.

Bununla beraber, "olay" kelimesi hem Deleuze hem de yazar için Varlık'ın bir ucunun veya bir bucağının alametidir; öyle ki Doğru kendini olayın tekilliğine verir. Deleuze için olduğu gibi benim için de hakikat ne denkleştirmedir ne de yapı. Rastgele bir biçimde *bir noktadan* kaynaklanan sonsuz bir süreçtir.

Tüm bunlardan sonsuz küçük yakınlığın ve sonsuz uzaklığın tuhaf bir karışımı ortaya çıkar. Burada buna yalnızca birkaç örnek verecek ve böylelikle Deleuze düşüncesini karşılaştırmalı bir biçimde yeniden serimlemiş olacağım.

1. *Olay*

Olaysal belirimde bir fazlalık (gölge ya da ışık, ikisi de aynı şey) bulunduğuna ve bunun yaratıcı olduğuna katılıyorum. Fakat ben bu fazlalığı, Dünya'nın tükenmez doluluğunda gören Deleuze'ün tam tersi şekilde dağıtıyorum.

Benim için, olayın tükenmez rezervinin, sessiz (veya ayırt edilemez) fazlalığının kaynağı, ideal bile olsa, dünya değil, onun *dünyaya bağlı olmaması*, ayrı olması, boşluklu veya –Mallarmé'nin tabiriyle– "saf" olmasıdır. Ayrıca olayın evrensel veya ideal dünya-

laşmasını gerçekleştiren de, aksine, *olaydan sonra* ruhlarda adı konan veya bedenlerde meydana gelen şeydir (hakikat adını verdiğim, askıda kalmış etki). Olaysal fazlalık durumla asla organik bir "karanlık zemin" ile ilişkilenir gibi ilişkilenmez, *içinde olayın bir sayılmadığı* bir çok'la ilişkilenir gibi ilişkilenir. Bundan dolayı olayın sessiz veya çıkartılmış parçası, *gelecek* bir sonsuzluktur; dünyaya olaysal eklentinin o ayrılmış saf noktasını geri getirecek ve bunu çok zahmetli ve tamamına erdirilemez sonsuz bir içerme şeklinde yapacak olan bir sonradan varoluştur. Deleuze'ün varlığın bir "tarzı"nı gördüğü yerde, ben bir hakikatin dünyevi sonradan varoluşunun olayı *ayrılma* olarak işaretlediğini söylüyorum; bu da çok'un matematikselliğiyle tutarlıdır (ama esasında çok'un organik olduğunu varsayarsak tutarlı olmayacaktır).

"Olay" şu demektir: Süreklinin yokluğunda, anlamlamaların askıya alındığı durumda, Bir vardır; *o halde* bazı hakikatler vardır ve bunlar –bu fazlalık olan Bir'e sadakatten ötürü– kavramın ansiklopedisinden çıkartılmış rastlantısal güzergâhlardır.

2. *Öz, ilişki, Bütün*

Deleuze, özlere açtığı savaşta fiilde etkenliği, tümlecin işlemini savunur ve –sıfat-atfetme yargısına karşıt olan– bu "dinamizm"i Bütün'ün tükenmez etkinliğinin karşısına koyar.

Fakat fiilin atfedilen sıfata ilişkisel önceliği tekilliği kurtarmaya, bizi Özlerden azat etmeye yeter mi? Bundan ziyade olayı her sıfattan olduğu *gibi* her ilişkiden, koşacın olmak'ından olduğu *gibi* fiilin yapmak'ından da çıkarmak gerekmez mi? Olayın meydana gelişi fiilin öznesi ile tümcesi arasında süreklilik içinde veya aralıkta olmayı kaldırır mı?

Aşkın Öz'ün bireyleşmeyi ezmesi gibi, Büyük Bütün de yerel tekillik jestini iptal eder. Tekillik ayırıcı bir mesafenin mutlaklığını, dolayısıyla Varlık'ın *noktası* olarak boşluğu zorunlu kılar. Ne Bir'in (öz) ne de Bütün'ün (dünya) içsel olarak önceden var olmasına tahammülü vardır.

3. *Mallarmé*

Kıvrım fenomenolojisi betimleme bakımından doğru olmakla beraber, Mallarmé şiirinde bahis konusu olanları düşünmeye yardımcı olamaz. Olsa olsa ikincil bir an, yerel bir geçiş, betimsel bir staz teşkil eder. Dünya kıvrılmış olabilir; bir kıvrılma veya kıvrımın açılması olabilir fakat Mallarmé için şiirde bahis konusu olan, hiçbir şekilde yelpaze-dünya ya da dul kalmış taş değildir. Kıvrımın karşısına konulması icap eden şey, kıvrımı yokluğa koyup tam da "saf mefhum" olması itibariyle hiçbir kıvrım içermeyen şeyi ebedi kılan soğuk ateş, yıldızsı noktadır. "Dingin blok"un, "unutuluştan ve hükümsüzlükten donmuş" takımyıldızın, "soğuk mücevherler"in, Aziz Yahya'nın kesik kafasının, Geceyarısı'nın, vs. şairinin "kıvırmayı, kıvrım açmayı, tekrar kıvırmayı" kendine vazife bellemiş olmasına kim inanabilir? Mallarmé'nin temel "işlemsel edimi" kesme, ayırma, saf noktanın aşkın zuhur edişi, her türlü rastlantıyı ortadan kaldıran İdea, kısaca, engeli ve çapraşıklığı başkalaştıran, kıvrımın zıddıdır. Şiir, kıvrımın *keskisidir*.

Kitap "Olay'ın Kıvrım'ı" değil; saf olaysallık mefhumu, yani *her türlü olayda eksik olanın* şiirsel yalıtımıdır. Daha genel anlamda, Mallarmé, aşağıdaki sebeplerle Deleuze'ün amacına (Dünya dizilerinin ıraksamasına tanıklık etmek, bizi kıvırmaya, kıvrımları açmaya, tekrar kıvırmaya zorlamak) hizmet edemez:

a) Rastlantı her türlü ilkenin *yokluğu* değil, "her türlü ilkenin *olumsuzlanması*"dır ve bu "nüans" Hegel yönünde katedilen bütün mesafe ile Mallarmé'yi Deleuze'den ayırır.

b) Rastlantı, olumsuzluk figürü olarak, (Nietzscheci anlamda) bir Oyun'un değil, bir diyalektiğin ilkesel kaidesidir ("Sonsuz, olumsuzlamış olduğunuz Rastlantı'dan çıkar").

c) Rastlantı, iş başında olduğu her eylemde, kendi İdea'sının *kendi kendini gerçekleştirmesidir*; öyle ki hiçbir şekilde dünyanın bir bağlaşımı olmayıp ("dünya-düşünce" terimi kesinlikle uygunsuzdur), sınırlandırılmış bir olumlama gücüdür.

d) Aynı zamanda saf olay düşüncesi olan Rastlantı'nın düşünce yoluyla gerçekleştirilmesi "birlikte-olanaksızlar"ı veya oyuncul bir

kaosu değil, şeması bir Sayı ("bir başkası olamayan biricik sayı") olan "bir takımyıldız"ı, yalıtılmış bir İdea'yı verir. Burada söz konusu olan, Hegelci diyalektik ile Platoncu Kavranabilir'in eşleştirilmesidir.

e) Mesele, Rastlantı'ya karşıt geleni hiçliğe iade etmek değil, olayın mutlak ayrılığını simgeleyen aşkın yıldızsı yalıtımı ortaya çıkacak şekilde hiçliği kovmaktır. Mallarmé'nin kilit kavramı hiçbir surette Kıvrım değilse eğer, pekâlâ saflık olabilir. *Igitur*'un kapanış cümlesini de teşkil eden esas düsturu şudur: "Hiçlik gittiğinde geriye kalan, saflığın kalesidir."

4. *Nesne kategorisinin iflası*

Deleuze'ün güçlü yönlerinden biri Leibniz'le birlikte nesnesiz bir bilgiyi düşünebilmesidir. Nesne kategorisinin iflası felsefi modernliğin belli başlı süreçlerinden biridir. Bununla beraber, derdi Pascal olsaydı, Deleuze'ün gücü "ancak belli bir noktaya kadar"dır. Bütün'ün dalaverelerine ve boşluğun inkârına kapılan Deleuze, nesnenin yokluğunu (monadik) içselliğe atfeder. Oysaki nesnenin eksik olmasının sebebi, hakikatin kıvrımların açılmasına dair bir süreç olmaktan ziyade, bilgilerde bir *yarılma* süreci olması ve öznenin de dünyevi çokluklarla olan birincil bağın Bir'i olmaktan ziyade, yarılma güzergâhının diferansiyeli olmasıdır. Deleuze, bana göre, bilgi probleminin kalbinde etkinlik/edilginlik (veya kıvrım/kıvrım açma) ikilisini koruduğu noktada hâlâ, nesneyi değilse bile, en azından *nesnelliğin çizgisini* muhafaza eder. Üstelik bu ikiliği korumak zorundadır, çünkü Deleuze'ün Çok doktrini organizmacı veya dirimselcidir. Matematikleştirilmiş bir kavrayışta, Doğru'nun türeyimselliği (veya deliği) ne etkinlik ne edilginlik içerir; söz konusu olan daha ziyade *güzergâhlar* ve *karşılaşmalardır*.

5. *Özne*

Deleuze, Özne'yi basit limit olarak değil (ki bu, hümanizmin Özne'sine çıkardı), çok-ilişki veya "limit ilişkisi" olarak düşünmekte bin kere haklıdır.

Bununla beraber, elbette bir noktada çoklu yapılanma olarak özneyi, herhangi bir duruma sürekli işlenip duran diğer "limit ilişkileri"nden biçimsel olarak ayırt etmek gerekir. Ben bunun için bir kriter önerdim – *sonlu* fragman: Özne, bir hakikat sürecindeki sonlu bir farktır. Leibniz'in izinden gidersek, tam aksine bir içselliğimiz – Bir– olduğu ve bunun *vinculum*'unun *sonsuz* çoklukları kendine tabi kıldığı açıktır.

Deleuze'ün öznesinin, kıvrım-öznenin sayısal formülü $1/\infty$ olup, bu formül, açık olan parçası 1/ de olsa, monadın formülüdür (bkz. s. 178; Türkçesi: s. 193). Bu özne Bir'i ve Sonsuz'u eklemler. Ben ise daha ziyade *her sonlu formülün*, eğer bir hakikat usulünün yerel diferansiyeli ise, bir Özne'yi ifade ettiğine inanıyorum. Bu durumda söz konusu usullerin ve bunların türlerinin karakteristik Sayılarına geri dönmüş oluruz. Her halükârda, $1/\infty$ formülü kesinlikle bizi paradigması Tanrı, yani Sonsuz-Bir olan Özne'nin ağına geri düşürür. Bu noktada Bir, Olay'ın analitiğinde aşırı eksik olmasının rövanşını alır: Olay olguya indirgenirse, "her şey olay" ise, *o halde* Özne'nin de hem Bir'i hem Sonsuz'u üstlenmesi gerekir. Leibniz-Deleuze bu kuraldan kaçamaz.

Bunun aksi yönünde, eşuzamlı dışsallığa dönmüş dahi olsa, saf içsellikten vazgeçmek, onun yerine bir sonluluğun ve bir dilin (sonlu çeşitli-oluşunun özne-noktasından varyasyonunun sonsuzunu "dayatan" dilin) eşleşmesi olduğu için ne içi ne de dışı olan bir Rastlantı'nın yerel diferansiyelini koymak gerekir. Leibniz-Deleuze'ün öznesinde hâlâ çok fazla töz, çok fazla içbükey Kıvrılma vardır. Oysa noktadan ve isimden başka bir şey yoktur.

Sonuç olarak

Deleuze "betimleyici bir *mathesis*"in araçlarını biriktirir ve bunun sistematik değerini üstlenmeksizin yerel olarak performanslarını sınar.

Fakat felsefe Dünya yaşamının bir betimlemesinin içkinliğinde tutunabilir mi veya tutunmalı mıdır? Bir diğer çıkar yol, ki Dünya'dan feragat ettiği doğrudur, hakikatlerin kurtuluşuna çıkan yoldur. Bu yol eksiltme işlemine dayalı ve etkin bir yolken, Deleuze'ün

yolu mevcutlaştırıcı ve oyunculdur. Bu yol, Kıvrım'ın karşısına Boşluk'un durgun çapraşıklığını; akışın karşısına olayın yıldızsı ayrılığını; betimlemenin karşısına çıkarımı ve aksiyomu; oyunun, teşebbüsün karşısına sadakatlerin örgütlenmesini; yaratıcı süreklinin karşısına kurucu kopuşu koyar. Son olarak da yaşamın işlemleri ile hakikatin eylemlerini birleştirmez, aksine ayırır, hatta karşıtlaştırır.

Şuna hükmeden acaba Deleuze müdür yoksa Leibniz mi: "Ruh, etkisiyle/eylemiyle değil, mevcudiyetiyle yaşamın ilkesidir. *Kuvvet mevcudiyettir, etki değil*" (s. 162; Türkçesi: s. 176)? Her halükârda, bu bana kalırsa felsefenin bizi alıkoyması gereken şeyin konsantre olmuş halidir. Şöyle diyebilmek gerekir: "Bir hakikat, eylemini sürdürdüğü boşluk itibariyle öznenin ilkesidir. Bir hakikat mevcudiyet değil, eylemdir."

Adı "felsefe" olan şeyde, onun mahrem Öteki'siyle, iç düşmanıyla, asil sapmasıyla olan akıl sır ermez yakınlığı. Deleuze bir noktada haklıdır: Helak olmaksızın kendimizi ondan ayıramayız. Fakat bu aynı zamanda, neşeyle bununla yetinecek olursak, helak olmamıza sebebiyet verecek şeydir.

Jacques Derrida: Varolmayışın Yerini Belirlemek

Fransa'da 1960'larda, Frédéric Worms'ün çok sevdiği bir tabirle, felsefi bir an yaşanmıştır. Unutulması için zemin hazırlamaya çalışabilecekler dahi bunu bilir. Belki de 1962-1968 arasında, yani Cezayir savaşının sonu ile 1968'den 1976'ya kadar sürecek devrimci fırtına başlamadan önce şiddetli geçen, beş sene sürmüş bir andan bahsediyorum. Tek bir an, evet, ama gerçekten de yıldırım gibi bir an. Diyebiliriz ki Jacques Derrida'nın ölümüyle birlikte, bu ânı tayin eden felsefi kuşak neredeyse tamamen yok oldu. Şimdi inzivaya çekilip vesayet eden tek bir figür var; o da dingin ve heybetli, çok yaşlı bir adam: Geriye yalnız Claude Lévi-Strauss kaldı.

Bu durumda hissedebildiğim ilk duygu pek asil bir duygu sayılmaz. İşin doğrusu, kendi kendime diyorum ki "Artık yaşlılar biziz".

Peki, biz... Kimdir bu biz? İşte bu biz, tam olarak, o yok olan kuşağın doğrudan doğruya öğrencisi olmuş kişiler. Biz ki o yıllarda, 1963-1968 arasında, yirmi ilâ otuz yaşlarındaydık, biz ki bu hocaların derslerini tutkuyla takip ettik, onlar yaşlanıp öldükçe yerlerini alarak "eskiler" olduk. Fakat biz onlarla aynı sebepten eski olmadık, zira onlar bahsettiğim âna imzalarını atmışlardı; oysaki içinde bulunduğumuz an, kuşkusuz, hiçbir imzayı hak etmemektedir. Bizler gençliklerini bu hocaları dinlemekle ve okumakla, gece gündüz onların önermelerini tartışmakla geçirmiş olan eskiler olduk. O zamanlar her şeye rağmen onların kanatları altında, manevi himayeleri altındaydık. Artık böyle bir şey yok. Artık onların seslerinin ihtişamıyla gerçeklerden kopmuyoruz.

Bu yüzden ansızın aramızdan ayrılan Jacques Derrida'yı ve onun şahsında diğer hepsini, 1960'ların müthiş ânının altında imzası bulunan ve şimdi ölmüş olan herkesi burada saygıyla anmak istiyor, hatta bunu ta derinlerde kendini dayatan bir görev olarak hissediyorum.

Bu durumda felsefi bir saygı duruşunda bulunmanın yerinde olacağını düşünüyorum. Aradaki ayrılığı işaret eden ve ona kendi gücünü teslim eden bir saygı duruşu. Bunun için hazırlık niteliğinde bazı noktaları ortaya koymam gerekiyor; bunları burada olağanüstü sade bir biçimde sunacağım.

Bu, haklı bir sadelik olacak. Zira Derrida'nın yazı tarzının hayret verici o değişken akıcılığının hemen altında hakiki bir sadelik, inatçı ve değişmez bir sezgi yatar. Ona ölümünün hemen ardından bilhassa Amerikan basınında yapılan ve "tuhaf düşünür"ü, "anlaşılmaz yazar"ı hedef alan saldırıların şiddetinin en bayağı entelektüel karşıtı hakaretlerden başka bir şey ortaya koyamamasının pek çok sebebinden biri de budur.

Bu hakaretler için "Teksaslı işi" deyip geçelim ve bu konuyu kapatalım.

Örneğin herhangi bir çokluğa "olan" –Heideggerci anlamda– adını verdiğimizi ve bu *olan*'ın belirişiyle, bu *olan*'ın belirli bir dünyada kendini gösterdiğini söyleyebilmemize olanak veren şeyle ilgilendiğimizi varsayalım. *Olan*'ı düşünmeye çalıştığımızı; onu yalnızca varlığına, yani türeyimsel varlığını, belirlenmemiş varlığını teşkil eden saf çokluğa göre değil, orada olduğu haliyle, dolayısıyla bu dünyada vuku bulduğu veya belirli bir dünyanın ufkunda belirdiği haliyle düşünmeye çalıştığımızı varsayalım – ki bu en âlâ fenomenolojik jesti teşkil eder. *Olan*'ın bir dünyada belirişine, bizden önce pek çoklarının dediği gibi, onun *varoluş*'u diyelim.

Varlık ile varoluş arasındaki yeni (ve bütünüyle rasyonel) bir ayrımın ayrıntılı teknik izahı çok çeşitli biçimler alabilir; bizimse burada bu ayrıntılara girmemiz söz konusu değil. Burada yalnızca olmak ile orada-olmak arasındaki ilişkinin veya çokluk ile dünyaya kaydoluş arasındaki ilişkinin aşkınsı bir ilişki olduğunu söylemekle yetinelim. Bu ilişki, her çokluğa bir dünyada bir varoluş derecesi, bir belirme derecesi tahsis edilmesinden ibarettir. Belirli bir dünya-

da belirme olarak var olma olgusu ile, kaçınılmaz olarak bu dünyada belli bir belirme derecesi, bir belirme yoğunluğu veya, diğer bir deyişle, bir varoluş yoğunluğu arasında bir ilişki vardır.

Derrida'nın da üzerine çok yazdığı, hepimizi hakkında aydınlattığı çok karmaşık ama bir o kadar da önemli bir husus var: Bir çokluk birden çok farklı dünyada belirebilir. Onun bir-varlığı, çoklu halde var olabilir. Var olduğu sürece, varlığın her yerde hazır ve nazır olduğu ilkesini kabul ederiz. O halde bir çokluk birden çok dünyada belirebilir veya var olabilir –bu aynı şeydir– ama genel kural olarak bu dünyalarda farklı yoğunluk dereceleriyle var olur. Belli bir dünyada yoğun olarak belirir; bir diğerinde daha zayıf, yine bir üçüncüde fevkalade zayıf olarak, bir dördüncüde ise olağanüstü yoğun olarak belirir. Farklılaşmış yoğunluklarda kaydolduğumuz birden çok dünyada dolaşım halini varoluşsal olarak çok iyi biliriz. "Yaşam" veya "yaşamımız" dediğimiz şey, genellikle düşük bir varoluş derecesiyle belirdiğimiz bir dünyadan bu varoluş derecesinin daha yoğun olduğu bir dünyaya geçişten ibarettir. Yaşamda bir an, yaşamsal bir deneyim dediğimiz şey işte budur.

Bizi Derrida'ya getiren temel nokta, o halde şimdi söyleyeceğim noktadır. Bir dünyada beliren bir çokluk için, bizzat onunla birlikte beliren öğeleri için –ki bu onu teşkil eden şeyin bütününün bu dünyada belirdiği anlamına gelir– daima bu çokluğun, belirişi en düşük dereceyle ölçülen bir bileşeni vardır.

İşte bu fevkalade önemli bir noktadır. Tekrar edelim. Bir dünyada bir çokluk belirir; aşkınsı ilişki bu çokluğun öğelerine belirme derecelerine, varoluş derecelerine göre etki eder. Bu öğelerin de daima en azından bir tanesi –gerçekte yalnızca bir tane vardır– en düşük belirme derecesiyle belirir, yani minimal olarak var olur.

Bir dünyanın aşkınsı yanında minimal olarak var olmanın adeta hiç var olmamak gibi olduğunu anlıyorsunuzdur. Dünyanın bakış açısından eğer mümkün olduğunca az varsanız, bu hiç var olmamakla aynı şeydir. Dünyaya dışsal olan ilahi bir gözünüz varsa, varoluşsal minimumları nihayetinde kıyaslayabilirsiniz. Fakat eğer dünyadaysanız, mümkün olduğunca az var olmak demek, dünyanın bakış açısından hiç var olmamak demektir. İşte bu yüzden bu öğeye "var olmayan" diyoruz.

O halde bir dünyada beliren bir çokluk için, daima bu çokluğun, bu dünyada öyle bir öğesi vardır ki bir var olmayan teşkil eder. Bu da bu dünyaya nazaran, söz konusu çokluğun kendine has var olmayanıdır. Var olmayan ontolojik olarak değil, yalnızca varoluşsal olarak karakterize olur: Belirli bir dünyadaki minimal bir varoluş derecesidir.

Size fevkalade iyi bilinen muazzam bir örnek vereyim; bu Derrida'nın da üzerinde çok çalışmış olduğu bir örnek. Marx'ın burjuva veya kapitalist toplumlar analizinde proletarya tam anlamıyla siyasal çoklukların kendine has var olmayanıdır. "Var olmayan şey"dir. Bu hiç bir şekilde onun varlığı olmadığı anlamına gelmez. Marx bir an bile proletaryanın varlığı olmadığını düşünmez zira ne de olsa, tam aksine, onun ne olduğunu izah etmek için ciltler dolusu kitap yazacaktır. Proletaryanın toplumsal ve ekonomik varlığı kuşku götürmez. Kuşku götüren, her daim kuşku götürmüş olup bugün de her zamankinden daha çok kuşku götüren nokta ise, onun siyasal *varoluşudur*. Proletarya, siyasal sunum alanından bütünüyle eksiltilmiş olandır. Onun teşkil ettiği çokluk analiz edilebilir ama siyasal dünyanın belirme kurallarını dikkate alacak olursak, o dünyada belirmez. Oradadır ama belirme derecesi minimaldir, yani diğer bir deyişle, belirme derecesi sıfırdır. *Enternasyonal* marşında söylenen de açıkça budur: "Bizler hiçiz, her şey olalım!"* Ne demektir peki bu? "Bizler hiçiz" diye ilan edenler, hiçliklerini öne sürmüyorlar. Öne sürdükleri yalnızca şudur: Olduğu haliyle dünyada, mesele siyasal olarak belirmek olduğunda, hiçbir şeyler. Siyasal olarak belirmeleri açısından, onlar birer hiçtir. "Her şey" olmak ise, dünya değişimini varsayar; yani aşkınsının değişimini. Aşkınsının değişmesi gerekir ki varoluşa atama, dolayısıyla var olmayan ya da bir çokluğun bir dünyada belirmeme noktası da kendi hesabına değişsin.

Bu hazırlık kısmını burada keselim: Daima böyle bir var olmama noktasının oluşu, belirmenin veya bir-dünyada-orada-olmak'ın genel bir yasasıdır.

* "*Nous ne sommes rien, soyons tout!*" Marşın Türkçe çevirisinde söz konusu satırlar şöyle: "Bizi hiçe sayanlar bilsin, bundan sonra her şey biziz." Metinde yazarın yorumuyla ilişkili olarak, sözlerin birebir anlamına daha yakın bir çeviri tercih ettim. – *ç.n.*

Şimdi Derrida'nın düşüncesinde bahis konusu olan şeyi, stratejik bahsini, Bergson'un her zaman filozofların tek bir fikri olduğunu söylediği anlamdaki bahsini çember içine alabilirim. Bana göre Derrida'nın işinde, Derrida'nın sonsuz işinde, onun çeşitli eserler, sonsuz çeşitlilikteki yaklaşımlar halinde dallanıp budaklanan muazzam yazısında bahis konusu olan şey, *var olmayanı kaydetmektir.* Ayrıca var olmayanı kaydetme işinde, bu kaydetmenin kelimenin tam anlamıyla imkânsız olduğunu teslim etmektir. Derrida'nın yazısının bahis konusu –ki "yazı" burada bir düşünce eylemini adlandırır– *var olmayanın kaydının imkânsızlığını onun kaydının biçimi olarak kaydetmektir.*

"Yapıbozum" ne demektir? Derrida, son zamanlarında, acilen yapıbozuma uğratılması gereken bir şey varsa, onun yapıbozum veya *yapıbozum* kelimesi olduğunu söylemeyi çok seviyordu. Yapıbozum artık akademik repertuara girmiş olduğundan, doğal olarak yapıbozuma uğratılması gerekiyordu. Ona bir anlam yüklemek, onu belli bir anlamda ziyan etmek demekti. Yine de Derrida'nın kendi yapıtında "yapıbozum" kelimesinin hiçbir şekilde akademikleşmemiş olduğunu düşünüyorum. Spekülatif bir arzuyu, düşüncenin bir arzusunu, temel bir düşünce arzusunu ifade ediyordu. Bu "onun" yapıbozumuydu. Arzu ise, her arzu gibi, bir karşılaşmadan, bir tespitten yola çıkıyordu. 1960'ların bütün yapısalcılarıyla birlikte, sözgelimi Foucault'yla birlikte Derrida da dünya deneyiminin daima söylemsel bir dayatma deneyimi olduğunu kabul ediyordu. Bir dünyada olmak demek, söylemler tarafından damgalanmış olmak, etine kemiğine kadar, bedeninde, cinsiyetinde, vs. damgalanmış olmak demekti. Derrida'nın tezi, tespiti, arzusunun kaynağı, söylemsel dayatmanın biçimi ne olursa olsun, bu dayatmadan kaçan ve kaçış noktası diyebileceğimiz bir noktanın olduğudur. Bu tabiri burada mümkün olduğunca harfiyen anlamak gerektiğini düşünüyorum. Kaçış noktası tam da dayatma dispozitifinin kuralından kaçan bir noktadır.

Bu noktadan itibaren, düşüncenin veya yazının bitmek bilmez uğraşısı bu noktanın yerini belirlemektir. Yerini belirlemek, onu yakalamak demek değildir. Zira onu yakalamak, yitirmek olur. Kaçtığı sürece, onu yakalayamazsınız. "Derrida'nın problemi" diyebilece-

ğimiz problem şudur: Bir kaçışı yakalamak ne demektir? Kaçan *şeyi* yakalamak değil, kaçış noktası olarak kaçışı yakalamak. Sürekli baştan almaya mecbur kılan güçlük şu ki eğer kaçışı yakalarsanız, aynı zamanda onu yok edersiniz. Kaçış noktası olarak kaçış noktası yakalanamaz. Ancak yeri belirlenebilir.

Derrida sanki bir gösterme jesti öneriyor gibidir; bir yazı jesti düşünün ki beyaz bir mürekkebe daldırılmış, kaçış noktasını nazikçe gösterecek ama gösterirken de kaçmasına izin verecek bir parmağa benziyor. Onu kaçış noktası "olarak"; ölmüş halde gösteremezsiniz. Derrida'yı en çok korkutan da kuşkusuz budur. Ölü kaçış noktasını göstermek. Kaçışı olmayan kaçış noktasını göstermek. O zaman bu gösterme işi olmaya çalışacak bir yazımız var demektir. Buna yer belirleme diyorum. Zira göstermek, yerini belirlemektir. Ayrıca şöyle demektir: "Şşş... orada galiba, dikkat!.. galiba orada... onu durdurmayın... bırakın kaçsın..."

Derrida avcının zıddıdır. Avcı, tetiği çekebilmek için hayvanın durmasını umar. Yahut hayvanın kaçışını durdurmayı. Derrida ise kaçışın kaçmaktan asla vazgeçmemesini, kaçışının dur durak bilmez aşikârlığında ve dolayısıyla durmak bilmez yok oluşunda "şey"i (kaçış noktasını) göstermeyi umar. Her görünmenin (*paraître*) bir gözden kayboluşa/görünmeye ([*dis*]*paraître*), anlamın ormanında kaçan kaçışının yerini belirleyebileceğimiz ve bundan fazlasını yapamayacağımız bir gözden kayboluşa yaslanması... – Derrida'nın arzusunun yazıya ilişkin bahsi işte budur.

Hatta kaçış noktasını ölümü pahasına yakalamak şöyle dursun, onun yerini belirlemek bile gerçekte imkânsızdır. Zira kaçış noktası yerindeyken yersiz olandır. Yerdeki yersizdir. Böylelikle ancak yerdeki yersizden hareketle eyleminde var olduğundan, tam olarak yerini belirlemek de mümkün değildir. Kaçışı göstermek istiyorsanız, bu kaçışın yerini sınırlayan ormanın en derinlerine dalmak gerekir. Bu yol boyunca yapabileceğinizin, en fazla, kaçışı göstermek değil o kaçışın yerini, bir çalılığı, bir açıklığı oldukça uzaktan göstermek olduğunu keşfedersiniz. Bu bile başlıbaşına çok tehlikelidir.

Son olarak, belki de mümkün olan, kaçış alanını sınırlandırmak, ormanı biraz daha sadakatle veya biraz daha az belirsizlikle katetmektir. Kaçışa dokunmak istemiyorsanız, o zaman tek yapmanız ge-

reken yerini öyle bir belirlemektir ki söylemsel dayatma, dilin kısıtlayıcılığı kaçış alanının her şeyi kaplamasını önlesin. Zira aksi takdirde, var olmayan hiçbir şeyin yerini belirlemiş olmazsınız. Yalnızca genelin alanına sahip olursunuz. Kaçışın olduğu yere daha yakın olmak için en azından katettiğiniz yolun alanını sınırlandırmak gerekir. Diğer bir deyişle, yerin dışında kalanın, yersiz olanın mümkün olduğunca yakınında bir yerde olmak gerekir. Yapıbozum, gerçekte, söylemsel işlemleri bir kartografide olduğu gibi kaçış alanının yeri belirlenebilecek şekilde sınırlandırmak, sınırlandırırken de şunu demektir: Hazine orada... veya kaynak, işte orada... Giden şey, orada... yoksa hazine çalınır... kaynak akmaz olur... hazinenin üzerine basmamak için bir planım var ama belirsiz, hem de oldukça belirsiz bir plan... zira hazinenin üzerine bir ayağımı bile bassam artık hiçbir değeri kalmaz... rastlantı bile tehlikeye girer... yavaşça...

Sözgelimi büyük metafizik karşıtlıkları ele alalım. Bunları diyagonal hale getirmek gerekecektir. Zira söylemsel alanı sınırlandırmak, herhangi bir büyüklük kalmasına, doğrusal büyüklüklerin kalmasına izin vermemektir. Büyük ikili karşıtlıklarda yerdeki yersizliğin yerinin belirlenmesi olanaklı değildir. O halde bunları yapıbozuma uğratmak gerekecektir. Bunların içinden ilerleyip öbür yanına geçmek gerekecektir. Yapıbozum budur. Yapıbozum, temelde, kaçış alanının veya kaçış noktasının bulunduğu alanın belli bir şekilde sınırlandırılmasını sağlayabilecek işlemlerin bütünüdür. Bu bir kez daha avın tersine benzeyen bir işlemdir; bu av, zarar görmemiş, gözden kaybolan hayvanın yakalanması gereken bir avdır; hayvanın yerin dışına sıçrayışını yakalamaktan ibarettir. Bundan dolayı ona maksimum derecede yaklaşmak, belki de ateş etmek için gerekenden bile çok daha fazla yaklaşmak gerekir. Bu da şehir ile kır, dağ ile vadi, varlık ile *olan* arasındaki büyük ayrımlara dair temel bir kartografiyi varsayar ve bu karelemenin adım adım azalması gerekir.

Buradan da koca bir tartışma silsilesi çıkar. Sözgelimi, Derrida'nın Heidegger'le varlık ve *olan* arasındaki farkın etkin menziline ilişkin tartışması. Derrida "*différance*" kavramını önerdiğinde, bunun varlık/*olan* ayrımını kaçış noktasında etkinleştirecek biricik terim olarak anlaşılmasını ister. Derrida varlık/*olan* farkında metafi-

zik karşıtlık namına sürüp giden şeyi *kaçışa sokar* ve bunu olduğu haliyle farkın *kendi edimi içinde* yakalanabileceği şekilde yapar. Kendi edimi içindeki *différance* ise, elbette varlık ile *olan* arasındaki her türlü karşıtlıktan kaçış noktasında bulunandır; hiçbir suretle karşıtlık figürüne indirgenemez. Yine demokrasi/totalitarizm karşıtlığını da aynı şekilde irdelemek gerekecektir; yahut Filistin ihtilafındaki Yahudi/Arap karşıtlığını. Hep aynı yöntem söz konusudur. Yine burada da, Yahudi/Arap karşıtlığında veya Filistin ihtilafında da Derrida bu ikiliği yapıbozuma uğratma konumunu benimsemiştir.

Yöntem daima yeri vaktinden önce bir bölme olarak, ayırma olarak, sınıflandırma olarak temin eden karşıtlığa nazaran belli bir yeri bir kaçış noktasının bölgesi olarak belirleyen şeyi bulmaktan ibarettir.

Derrida sınıflandırılmış olan meseleleri sınıflarından ayırır.

Derrida, müdahil olduğu her meselede –benim deyişimle– cesur bir barışçı olmuştur. Derrida cesurdu çünkü kurulmuş olduğu haliyle bir bölme işlemine katılmamak daima çok fazla cesaret gerektirir. Aynı zamanda barışçıydı çünkü genel olarak barışın yolu bu karşıtlığın dışında kalanın yerini saptamaktan geçer. Zira her hakiki barış var olan üzerinde değil, var olmayan üzerinde bir anlaşmayla olur.

Diyagonal üzerindeki bu ısrar, metafizik kaynaklı keskin ayrımların bu şekilde reddi elbette her şeyin burada ve şimdi kararın yasasına tabi olduğu fırtına zamanları için uygun değildir. Derrida'yı 1968-1976 yılları arasında kızıl senelerin hakikatinden uzak tutan da budur. Zira o senelere ilişkin hakikat şunu söylüyordu: "Bir, ikiye bölünür." Orada şairane bir biçimde arzulanan şey, radikal çatışmanın metafiziğiydi, karşıtlıkların sabırlı yapıbozumu değil. Fakat Derrida bu noktadan ileri gidemedi. Çekimser olmak zorunda kaldı. Tabiri caizse, sürgüne gitti.

Zira Derrida, gerçek anlamdaki sabrına türdeş olarak ve üstelik her hakiki sabrın bir şiddet içerdiğinin farkında olmasına rağmen, müthiş bir spekülatif nezakete sahipti. Derridacı dokunuş diye bir şey vardı. Jean-Luc Nancy üzerine, onunla birlikte yazdığı müthiş kitabının başlığı *Le Toucher*'dir.[1] 2000 yılına ait çok güzel bir kitaptır. Bu Derrida'nın "ruh üzerine"sidir; onun duyumlar üzerine tezi, en incelikli biçimde Aristotelesçi olan kitabıdır. Derrida burada du-

yumsanabilir ile düşünce arasındaki ilişkiyi yeni bir biçimde betimlemeyi arzular. Dokunuşta böyle bir şey vardır; öylesine nazikçe duyumsanabilir olan bir şey ki düşünceden ayırt edilemez hale gelir.

Derrida'nın diyalog biçimini gitgide daha çok sevmesinin sebebi de budur; Hélène Cixous ile, Elisabeth Roudinesco ile, Habermas veya daha başkalarıyla girdiği diyaloglar.[2] Bilhassa kadınlık konumu denebilecek konumla girdiği diyaloglar. Heteronom bir konumla olan diyalogda belki de Yasa'dan kaçana, çeviklikle *nomos*'un dışına sıçrayana dokunacaksınızdır. *Geçerken* yavaşça size sürtünecektir. Dokunuşun bu geçişi, çok derin bir biçimde Derrida'nın felsefi arzusuna karşılık geliyordu.

Bir şey arzu ettiğinizde, ne yapmak için arzu edersiniz? Bu arzuda, var olmayanın bu arzusunda, zorunlu olarak, her arzuda olduğu gibi, bu var olmayanı nihayetinde gidip bir yere sermek gerekir; onu sözgelimi boş kâğıda sermek – her ne kadar daha o anda yerinden kalkmış olduğunu bilseniz de. Daha o anda başka bir yerdedir. Çoktan gitmiştir. Derrida'nın arzusu da buydu: bir yerin var olmayanının, kaçış noktasının kaçışının yerini belirlemek, bir andan bile daha kısa bir süre için ona dokunmak, onu kucaklamak. Onun dışarı kaydoluşunu (*excription*) kaydetmek.

Bu, felsefi alışkanlıklardan kopmak anlamına geliyordu. Söz konusu alışkanlıklar için varolmayışın temeli hiçliktir. Oysaki var olmayanın hiçbir suretle hiçlik olduğu söylenemez. Bütün güçlük buradadır. Metafiziğin yanılgısı, telafisi imkânsız olan yegâne metafizik yanılgı işte budur. Metafiziğin en büyük yanılgısı var olmayanı hiçlikle özdeşleştirmiş olmasıdır. Zira var olmayan, tam da *vardır* (*l'inexistant* est *justement*). Mutlak olarak vardır. İşte bu yüzdendir ki var olmayan proleterler, varlıklarını ileri sürerek "Bizler hiçiz, her şey olalım," derler. Hatta Devrim'in tanımı da budur: Bir var olmayan, mutlak olarak var olacağını ilan etmek için çoklu-varlığını

1. Jacques Derrida, *Le Toucher*, Paris: Galilée, 2000. (*Toucher* kelimesi "dokunuş", "dokunma duyusu" anlamlarına gelir.– *ç.n.*)

2. Hélène Cixous-Jacques Derrida, *Voiles*, Paris: Galilée, 1998; Elisabeth Roudinesco-Jacques Derrida, *Gün Doğmadan...*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma, 2006; Giovanna Borradori, *Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*, çev. Emre Barca, İstanbul: YKY, 2008.

ileri sürer. Elbette bunun için dünyayı, dünyanın aşkınsı yanını değiştirmek gerekir.

Var olmayan *hiç*'tir. Fakat hiç olmak hiçbir şekilde hiçbir şey olmamak değildir. Hiç olmak, var olmamak demektir ama bir dünyaya veya belirli bir yere has bir biçimde var olmamak demektir. Derrida'nın düzyazısının karakteristiğini teşkil eden nöbetleşe kaymalar da böylelikle aydınlığa kavuşur. Bu kayma şu ikisi arasında gerçekleşir: "var olmayanın *(var) olduğunu* söylerseniz, onun var olmadığını doğal olarak ıskalarsınız" ve "onun var olmadığını söylemekle yetinirseniz, onun *(var) olduğunu* ıskalarsınız." O halde hazır kurulmuş bulunan hiçbir karşıtlık, var olmayanın kesin statüsünü bu ikili karşıtlık terimleriyle gerçek anlamda nitelemeyi başaramaz. Zira sürekli varlıktan varolmayışa, sonra da varolmayıştan varlığa kayıp dursunuz. Öyle ki Derrida'nın yapıtında artık olumlama ile olumsuzlama arasında temel bir ayrıma olanak vermeyen bir mantık bulursunuz.

Meselenin temelde bu olduğunu düşünüyorum. İçinde çalıştığınız mantıksal alan artık kesinlikle olumlama ile olumsuzlama arasındaki karşıtlığın alanı olmadığında, yapıbozum da sonuna ulaşır. Bana kalırsa, dokunuş da budur. Dokunuş, mantıksal bir işlem aracıdır. Bir şeye dokunduğunuzda, hem o şeysinizdir hem de o şey değilsinizdir. Âşığın dokunuşundaki bütün dram da budur. Bir metinle veya bir durumla âşığın dokunuşunun mantıksal olarak bir bedenle ilişkilenmesi gibi ilişkilenmek, yapıbozumun ideali işte budur. Dokunuş ideali. Dokunuşta, dokunan yalnızca bir varolmayışla, tayin edilemez bir kaçış noktasıyla ayrılır dokunulandan. Zira dokunuşun iki "eyleyen"ini, etkini ve edilgini birbirinden ayıran, onları aynı şekilde tam da birleştiren şey olan dokunma eyleminden başka bir şey değildir. İşte o zaman esas kayma dediğim, olmak ile var olmak arasındaki o kayma gerçekleşir. Büyük kayma, göstergesi veya belirleyici özelliği var olmayan olan kayma işte budur.

Derrida bu kaymayı dile yerleştirmiştir. Bu da son yorumum olacak. Derrida her hakiki kelimenin bir kayma olduğunu söylemeye çalışmıştır. Bir kelime, bir gönderge değildir, bir gösteren de değildir; bir kaymadır, varlık ile varoluş arasındaki bir kayma. Bir kelime, var olmayana göre kaydığı zaman doğru tınlar. "Kayın ölümlü-

ler, inat etmeyin!": Derrida'nın yazarken kendi kelimelerine bunu söylediğini düşünüyorum. İşte bu yüzden çok eleştirilmiştir. Olağanüstü kelime cambazlıklarıyla, yazıda alıp başını gitmeleriyle, yazısının sonsuz kayışıyla benim bile bazen sinirimi bozuyordu. Fakat tüm bunların hakkını verebiliriz, vermeliyiz de, zira kaymanın gösterilmesi var olmayanın arzusunu/var olmayana dair arzuyu içinde taşır. Kaçış noktasını, dili kaçırmak suretiyle göstermeniz gerekir. Bir kaçış dilinizin olması gerekir. Dilde var olmayanı gösterme işini ancak var olmamaya tahammül edebilen bir diliniz olursa organize edebilirsiniz. Bir kaçış dili. Bu durumda da Genet'nin dediği gibi, "zaferim sözeldir".

Benim nihai saygı duruşum da böylece sözel olacak.

Derrida'nın anısına, "varolmayış" anlamına gelen *inexistence*'ı bundan böyle *inexistance* olarak "a" ile söyleyecek ve yazacağım; onun *différance* için yaptığı gibi ve aslında, uzun zaman önce *différance* kelimesini icat ettiğinde söylemek istediği şeye çok yakın bir tutumla. *Différance* kelimesi, özünde, Jacques Derrida'nın varolmayışı sermeye, yazıya sererken olduğu gibi sermeye çalışma işlemini teşkil eder. Derrida var olmayanı yazı edimi olarak, kayma olarak *différance*'a sermeye çalışmıştır. Onun izinden giderek ben de var olmayanı sermeye çalışacak ve bunu "e"yi "a"ya kaydırarak yapacağım; bu kayma, onun dünyevi var olmama biçiminde, varlığının yine de indirgenemez olarak kaldığı anlamına gelir. Bizler hiçiz, (var) olalım. Varolmayış, *inexistance* böyle buyurur. Buradan çıkış yoktur. Bu buyruğun ihtiyatlı bir muhafızı olduğu için, Jacques Derrida'ya teşekkürler.

Jacques Rancière
Fırtınadan Sonra Bilme ve İktidar

Jacques Rancière, La Fabrique'teki arkadaşlarımızın yayınlarını takip edenlerce iyi bilindiğinden, onu burada takdim etmeyeceğim. Onun üzerine çok kez ve genellikle oldukça eleştirel yazılar yazdım. Rancière de daha 1982'de o zamanlar kimsenin konuşmadığı Théorie du sujet (*Özne Teorisi*)[1] *kitabım üzerine yazdıysa –ki bunun için kendisine minnettarım– bunu hiçbir merhamet göstermeden yaptı. Defalarca aynı kürsüyü paylaştık, defalarca halka açık tartışmalara katıldık. Birçok arkadaşım onun da arkadaşı olduğundan, yurtdışında da çok kereler karşılaştık. Nasıl söylemeli? Kuşkusuz çok fazla konu hakkında birbirimize çok yakın durduğumuz için olsa gerek, bazı hususlarda bu denli uzak olmayı serinkanlılıkla kabullenmekte zorlanıyoruz. Burada okuyacağınız metni 2005 ilkbaharında Cérisy'de, ona adanmış bir program haftasında sundum. Göreceğiniz gibi, burada aramızdaki yakınlığı mümkün olduğunca uç noktaya itmeye çalışıyorum ve nihayetinde radikal bir uyumsuzluğa dair ufacık bir motif bulduğuma seviniyorum: Wagner'in* Usta Şarkıcılar'*ına ilişkin yorumlarımız birbirinin tıpatıp aynısı değil!*

Baştan söylemek isterim ki bu akşam Jacques Rancière hakkında yalnızca iyi şeyler söyleyeceğim. Geçmişte hakkında pek çok olumsuz şey söyledim, eteğimdeki taşlar tükendi. Evet tabii, biz kardeşiz, herkes bunu görüyor, sonuçta tabii ben de.

1. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 2008.

Konumlarımız düşünüldüğünde, Jacques Rancière hakkında yalnızca iyi şeyler söylemem kolay değil. Zira Rancière benim tarafımdan bu şekilde sürekli methedilmenin başına gelebilecek en kötü şey olacağını düşünmekten âciz olabilir mi? Öyle ki onun hakkında iyi bir şey söyleme kararı ona kötülük yapmanın en sinsi şekli olacaktır. Hele ki pek çok önemli hususta aynı fikirde olduğumuzu söylersem, bunu nasıl karşılar? Derhal tüm bu uyum noktalarına ilişkin perspektifini değiştirerek beni onlarla baş başa bırakmaz mı?

Öne sürmem gereken etik ilke, kendi düşüncemle olası her türlü kıyaslamadan kaçınmaktır. Ne uyum ne uyumsuzluk, hiçbir şey. Bütünsel olarak methedilecek olan katıksız bir Rancière. Dahası, kendimden olabildiğince uzaklaşmak için, Rancière'in yapıtına görünürde bir başkasına ait olan bir şeyle giriş yapmaya karar verdim: bilme/bilgi ile iktidar arasındaki ilişki. Bilme ile iktidar arasındaki bu diyalektik esasında bugün elbette sistematik ve kuşkusuz tek taraflı bir biçimde Foucault'ya referans verilerek akademikleştirilmiştir. Gerçekte, bayağı şekliyle ("Her bilme bir iktidardır, bilmenin otoritesini alaşağı edelim!"), 1960'lı yılların sonu ile 1970'lerin başında bir nevi basmakalıba dönüşmüştü. Bunun kavramsal serimlenişini Foucault'dan daha fazla ve daha iyi ortaya koyduğunu iddia edebilecek biri varsa, o kişinin Rancière olduğunu kabul etmek gerekir; Althusser'in "kuramcılığı", bilim savunusu ve Fransız Komünist Partisi'nin tepkisel siyasal otoritesi arasındaki ilişkiyi, entelektüelin bilgisi ile yoldaşı olduğu Parti'nin iktidarı arasındaki, yol ve yoldan çıkma arasındaki ilişkiyi düşündüğü ilk kitabı *La Leçon d'Althusser*'in (Althusser'in Dersi)[1] başlığından da açıkça anlaşıldığı üzere, başlangıçta onun da amacı bu olmuştur.

Meseleyi anlamak için 1960'lara, bilhassa 1964'ten 1968'e kadar olan ve 1966'da doruk noktasına ulaşan kritik döneme dönmek gerekir. Zira bu bağlam burada ele aldığımız soru için kesinlikle paradoksal niteliktedir: Söz konusu bağlam 1968'den itibaren ibrenin, kavramları fetişleştiren bilimci bir konumdan faillerin eylemini ve anlık fikirlerini fetişleştiren pratikçi bir konuma kaymasını hazırlayıp organize eder. Bunun Rancière'in tahsilini sürdürdüğü yıllarda

1. Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris: Gallimard, 1975.

söz konusu olan bağlam olduğunu unutmayalım.

1966-67 yıllarında neler olup bittiğine bir bakalım. Yapısalcılığın egemenliği tartışmasız bilimin egemenliğiydi. Bunun sebebi derinlerde yatar zira bu sıradan bir bilimcilik değildir. Bu yeni bilimcilik, biçimselleştirme motifini merkeze alırken, yapısal dilbilimin, özellikle de sesbilimin başarı ekolüne katılır. İnsan bilimlerinin egemen dispozitiflerinde Marksizmi ve psikanalizi, örtülü biçim kuramlarını okuyabilir: ikincisi için, Özne'nin biçimlerini teşkil eden psişik aygıtlar; birincisi için, Tarih'in biçimlerini teşkil eden üretim tarzları.

Althusser ve Lacan, her biri kendi tarzında olmak üzere, bu harekete katılırlar ve bilimsellik idealini, diğer bir deyişle biçimselleştirme idealini benimserler; biri bilimi ideoloji tarihinden radikal olarak ayırmak, diğeri de bu biçimselleştirmeyi kanonik bir metinde bizzat psikanalizin ideali kılmak için. O halde bilme sorusunun, en katı, en sert tarzda, yani mantık, matematik veya dilbilimin sesbilimsel çekirdeği gibi biçimselleşmiş bilimler tarzında, paradigmatik olduğu bir bağlam söz konusudur.

Gelgelelim, 1960'ların ortası ve sonlarında bunun tam aksi bir eğilim kök salmaya başlar. Rancière'in güzergâhını doğru anlamak istiyorsak düşünmemiz gereken ilk paradoks budur. Bu paradoks esasında belki de onun daha sonra bir ilişkisizliğin ilişkisi veya ilişki olarak düşünülen ilişkisizlik (ki bunlar onun için temel kategorilerdir) diyeceği şeyin öznel anlamda belirleyici ve ilk örneğidir.

Çin'de 1965-68 yılları arasında Kültür Devrimi'nde hararetli bir dönemin yaşanmakta olduğunu ve bunun tam kalbinde bilmeye ilişkin otorite biçimleri meselesinin yattığını hatırlayalım. Kızıl muhafızların "akademi rahipleri" dedikleri, kovulmalarını talep ettikleri ve zalimce eziyet etmekten geri durmadıkları gruba karşı öğrenci ayaklanması baş gösterir. Burada, muazzam bir ölçekte, bir bilmenin elde tutulmasına dayanan hiyerarşilerin alaşağı edilmesine yönelik otorite karşıtı bir ayaklanma söz konusudur. Siyasal biçimlerini tam da Ocak 1967'de Şanghay'da bulan fabrikadaki işçi ayaklanmaları da aynı şekilde mühendislerin ve amirlerin bilimsel-teknik bilmeye dayalı otoritesine karşı koyan hiyerarşi karşıtı ayaklanmalardır. Buradaki ana fikir, doğrudan işçi deneyiminin de en az bi-

limsel-teknik bilme kadar önemli olduğudur. İşte bu olaylar silsilesi, tam da kendimizi bilimsel kavramın ve onun özgürleştirici otoritesinin savunusuna adamış olduğumuz anda, Rancière'le aralarında bulunduğumuz çok sayıda genç filozof için referans noktası teşkil edecekti. Kültür Devrimi'nin heyecanına kapılmış olmakta haklı mı haksız mı olduğumuz sorusu nispeten marjinal bir tartışma konusudur. Mesele şu ki muazzam bir siyaset fenomeni, bir bilmenin elde tutulmasına dayalı bütün otoritelerin inkârı veya bununla isyankâr bir mücadele sorusuna odaklanmış görünmektedir. Bu suretle de, o dönemde bizim gibi devrimci bilimciler olmaya çalışanlar için, kişisel paradoksların en şiddetlisini teşkil eder.

Fakat Fransa'ya dönelim. 1967'den itibaren fabrikalarda bir dizi işçi ayaklanması meydana gelir; 1968 öncesinde başlayıp 1968'in başına, Mayıs ayına kadar devam eder. Bunlar yeni türden ayaklanmalardı, çünkü genellikle sendikalı olmayan genç işçi grupları tarafından örgütlenmişlerdi ve fabrika içi hiyerarşileri de altüst etmeyi amaçlıyorlardı; bu önce bir ayak direme, hatta hareketlerin sendikalar tarafından denetimine doğrudan bir aleyhtarlık biçimini alırken, daha sonra son derece sistematik bir biçimde otoriteleri aşağılama isteğine dönüşür. Bunu izleyen aylarda bu istek oldukça şiddetli bir pratiğin genelleştirilmesiyle sonuçlanacaktır: patronların ve yöneticilerin rehin alınması. Tüm bunların bir nevi stilize bir özeti için Godard'ın *Tout va bien* (Her Şey Yolunda) filmine dikkat çekeyim; bu film bilinçlerin tam da bilme ve iktidar arasındaki ilişkinin altüst olması deneyimiyle nasıl terbiye olduğuna ilişkin sanatsal bir belge olarak kabul edilebilir.

Son olarak, yine pek çok isyan hareketinin, özellikle de cinsel ve toplumsal ayrımcılığa karşı hareketlerin yolunu açtığı Mayıs 68 öğrenci ayaklanması ve onu izleyen seneler de açıkça bilgi aktarımının dikey organizasyonunu hedef almıştır. Bu hareket esasında akademik otoriteler, formasyon tercihleri, ders aşamaları, bilgilerin kontrolü, hocanın/bilim insanının yokluğunda öğrenci gruplarının örgütlenmesi için kendi kendine eğitim olanağı gibi sorulara ilişkin olmuştur.

Bu olaylar söz konusu paradoksu organize eder: bilimsel bilmelerin mutlaklık paradigmasına tabi bir tür felsefi ideoloji ile bunun

tam tersine, bilme ile otorite arasındaki bağlantının gerekirse zor kullanılarak bozulması gereken baskıcı bir siyasal inşanın ürünü olduğu görüşünü geliştiren bir dizi siyasal-ideolojik fenomen arasındaki dengelerin değişmesi.

Bu sebeple bu paradoksu farklı şekillerde yaşamış olmakla birlikte, onunla karşılaşmış olan Rancière, bendeniz ve diğer pek çokları için de önemli bir soru ortaya çıkacaktır: Bilme ve otorite, bilme ve iktidar arasındaki ilişkinin mevcut figürleri nasıl bozulur, nasıl çözülür? Bu soru bahsettiğim bağlamda, hareketin yanında saf tuttuğunuz andan itibaren, ki o dönemde bizlerin genç öğretmenler olarak ilk jesti budur, adeta doğal olarak ortaya çıkar. Fakat bence soru, şu problemin etrafında daha karmaşık bir hal alır: Bilmeyi tekelleştiren baskıcı figürlerde gerici işlev olarak yerleşmiş bulunan bilmenin otoritesini reddetmek gerekiyorsa, o halde deneyim nasıl aktarılacak? Aktarım sorusu bilhassa kritik bir meseleye dönüşür. Kavram birincil değilse ve pratik, etkin deneyim özgürleşmenin gerçek kaynaklarıysa, bu deneyim nasıl aktarılır? Her şeyden önce de, elbette, devrimci deneyim. Bu aktarımın kurumsal mahallini teşkil eden iktidarın ve bilmenin kanonik ve müşterek otoritesini bozduktan, çözdükten, sonlandırdıktan sonra yeni aktarım protokolleri neler olacaktır? Dayatma olmayan aktarım nedir?

Şöyle de sorabiliriz: Kurumsal otorite tarafından gerçekleştirilecek her türlü onayı dışarıda bırakırsak, yeni hoca* figürü nedir? Kurum dışında hocalar var mıdır yoksa artık hoca diye bir şey yok mudur? Bu hoca sorusunun Rancière'in yapıtındaki önemini biliyorsunuz, ama bu aynı şekilde Lacan'ın yapıtında da çok kritik bir öneme sahiptir. Sorunun kaynağı bağlamsal olarak yalnızca bilme ile iktidar arasındaki soyut veya soykütüksel ilişkiler sorusu değil, aynı zamanda ama özellikle, en azından 1965-1975 arasında tüm dünyada gençlerin ve işçilerin kitlesel hareketlerine angaje olmanın sonucunda doğrudan doğruya devraldığımız bir şeydir.

Dikkatinizi çekerim, Kültür Devrimi'nin daha en başında Mao kurum dışı aktarım sorusunu şu şekilde formülleştirmişti: Proletarya davasının varisleri ne yapıyor? Mao'nun kendisi de öğrenci ayak-

* Fr. *maître* aynı zamanda "usta/üstat" ve "efendi" anlamlarına geliyor. – *ç.n.*

lanmasına ve daha sonra işçi ayaklanmalarına destek çıktığından, bu aktarım meselesinin yerleşik otoritenin kanallarından, hatta iktidardaki Komünist Parti'nin kanallarından dahi geçemeyeceği açıklığa kavuşuyordu; otoritenin emanetçisi ve deneyimin sözde konsantre hali olan Parti günbegün bütün bu meselenin başlıca hedefi haline geliyordu. Bunun sonucu, Mao'nun söz konusu hareket tarafından mutlak hoca figürüne yüceltilmesi oldu. "Kurumun dışında hocalar var mıdır?" sorusunun yanıtı, "Kurumla bağı çözülmüş olan hoca, bizzat hareketin hocasıdır" olmuştu. Bu da paradoksal bir hocadır zira hocaları azleden hareketin hocasıdır. Peki Mao neydi? Bir özel isim. Kızıl muhafızlar, patlak vermiş bu sonsuz ayaklanmanın bir özel ismin aşkınlığı altında kapsanmasını önermişti. Tekil ismin otoritesi, birbirine benzemeyen ve bürokratikleştirilmiş kurumların otoritesinin yerini alıyordu. Aktarım şu demekti: ismin yüceliğine layık olanı kolektif olarak çalışmak, öğrenmek. Mao'nun düşüncelerinden oluşan *Küçük Kırmızı Kitap*'ın rolü de budur: deneyimin ateşine, ismin muhafızlığını yaptığı şeye biçim vermek. O zamanlar okuma/öğrenim teması etrafında hüküm süren ve yeni siyasal güzergâhlara, o zamana dek görülmemiş eylemlere bağlı olan biçim vermenin bu coşkusuna ve heyecanına dair artık hemen hiçbir fikrimiz bulunmuyor.

İşte bu, dönemin problemlerinin ve geçici çözümlerinin karakteristik bir örneğidir. Bizzat Lacan da hocalık meselesini eleştirmiştir. Yalnızca hoca söyleminin bir *mathem*'ini üretmekle kalmamış, hocalık, aktarım ve kurum arasındaki ilişki üzerine de düşünmüştür. Bilhassa, deneyim aktarımının mahalleri olan yeni psikanaliz ekolleri için, kuruluş ile çözünme arasında sıradışı bir nevi denge fikrini ortaya atmıştır. Lacan'da hakiki bir kurumun oluşumunu takip edersek, bunun hocalığın kurulu biçimlerine istisna olarak, öncelikle bir hocanın özel isminin radikal teminatı altında olduğunu görürüz (burada "Mao" gibi "Lacan" da bir aktarım koşulu olarak söylenir). Daha sonra, bunun bir "yapışkan etkisi" yaratmaması ve buna karşın bir aktarımın şeffaflığını temin etmesi için de günbegün kendi çözünümünün eşiğinde olması gerekir.

Tarihsel ve öznel bir paradoks teşkil eden bütün bu bağlam, bizim kökenimiz, Mayıs 68'in yıldırım gibi çarptığı o "nesil" dedik-

leri bizlerin kökenidir. Bu köken Rancière'in düşüncesinin güzergâhını bütün yol boyunca aydınlatır ve bunun tek sebebi, onlarcasından farklı olarak, Rancière'in bunu asla inkâr etmemiş olmasıdır. Yine bu sebeple, benim kendi güzergâhımı da bir o kadar aydınlatır. Öyle ki bu konuşmanın başında söylediklerime ters düşerek, her şeye rağmen Rancière ile kendim arasında belli bir kıyaslamaya başvurmanın zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Şüphesiz başlangıçtaki güçlükle yeniden karşı karşıyayım: Doğrudan doğruya Rancière'in haksız benim haklı olduğumu söylemeksizin, Rancière ile kendimi nasıl karşılaştırabilirim? Sınırlı ama uluslararası ve –hadi utanmazlık edeyim– önemli çevrelerde, Rancière/Badiou karşılaştırması yavaş yavaş kanonik olmaya başladı. Bu ne onun ne de benim için özel bir gurur kaynağı. Jacques bana bir gün çok mantıklı bir şekilde dedi ki: "Biliyor musun, eskilerden olmaya doğru ilerliyoruz." Doğru, ama bunun bazı meslektaşlarımızın avaz avaz bir inkâr halinde ("Yanılmışız, ne kadar korkunç, komünizme inandık, totaliter olduk, evet, evet, evet, yaşasın demokrasi!...") buldukları sosyal avantajlara değil, sadık bir eskiliğe ilişkin olmasıyla övünebiliriz.

Bir egzersize dönüşmüş bulunan Rancière ile aramızdaki karşılaştırma hakkında yöntembilime ilişkin birkaç kelam edeyim. Genel kural olarak bu karşılaştırmanın üç işlevi bulunmaktadır. Öncelikle Mallarmé, Platon, Straub ya da Godard gibi konularda birimizi diğeriyle karşıtlık içinde göstermek suretiyle, sıklıkla eleştirel bir dispozitif geliştirmeye yarar. Bazen, gözden kaçtığı varsayılan ama ikimiz "arasında" dolaşan bir problem var etmeye yönelik sentetik bir yöntem gibi çalışır. Son olarak da ikimizden birinin çalışması üzerinde olumlu bir iyileştirme görevi görür. Ben de burada, her defasında kendime az çok acemice de olsa kötü adam rolünü vermeye çalışarak, bu üçüncü işlevi üstlenmek istiyorum. "Rancière hakkında yalnızca iyi şeyler söylemek" aksiyomunu koruyacağım – kendi hakkımda yalnızca kötü konuşmak pahasına olsa da.

Bahsettiğim bağlamın kalbini teşkil eden probleme, yani yalnızca iktidar ve bilme ilişkisine değil, daha özel olarak bilme ile iktidar arasında kurulmuş olan bağ bozulduğunda ortaya çıkan aktarım so-

rusuna ilişkin olarak, yeni türden bir aktarımın olanaklı figürleri hususunda Rancière'in demokratik bir hipoteze bağlı kaldığını söyleyebilirim. Ani patlamalara, harekete, kalabalığa, şimşek hızında kendini kaydeden gelişmelere ve aynı zamanda aşağıdakilerle yukarıdakiler arasındaki "toplumsal" bir ayrıma bağlı olan hipoteze "demokratik" hipotez diyorum. Bu tür bir koşul bu tür bir ayrımla birleştiğinde, yeni bir aktarım ve hocalık rejimi ile eski yerleşik pratiklerin her daim yarım kalan terki arasında bir bağlaşım kurar. Bunun arka planında, kendi etkin eklemlenişlerinde, yeri geldiğinde ilişkilendirilen ilişkisizlik içinde, eşitsizlik ve eşitlik motiflerinin bağlaşımını buluruz.

İlk yorumum şu olacak: Bu hipotez Rancière'i tarihsel dolayımlara zorlamıştır. Esasında bu şekilde kavranan demokratik bir hipotez, belli bir yerleşik bölüşüm rejiminin işleyişindeki bozukluklarla ilgili gözlemlere dayanır. Bu işleyiş bozukluğuna bağlı olarak, adeta açılan bir boşluktan sızarmışçasına, iktidarın, bilmelerin, etkin bedenlerin ve nihayetinde bütün görünür olanın farklı bir bölüşümünün olanaklılığı içeri sızar. Bu farklı bölüşüm de yeni bir aktarım tarzını gündeme getirir: Artık hiçbir şekilde yerleşik bilmenin kanallarından geçmeyip, tam da bilme-iktidar nişanlarının dağılımının değiştiği o yere, eski bölüşümde paysız olanın bir payının kaydolduğu o yere kaydolan hassas, geçici bir tarz. Bu aktarım gerçekten demokratiktir çünkü doğrudan doğruya yerleşik bölüşüm rejiminin bir diferansiyeline eklemlenir; eşitlerden oluşan kolektifin virtüel Site'si olan "*polis*"in, yerleşik bölüşümlerin ve eşitsiz dağılmış payların rejimi olup her yeniden dağıtımın zorunlu figürü olarak paysız olanı içeren "polis"ten ansızın ayrıldığı ama bunu onunla temasını koparmadan yaptığı noktaya gelir.

Rancière'in çağa dair bilançosunun yenilenmiş bir demokratik hipotezin sonuçlarını organize ettiğinde ısrar ediyorsam, bunun sebebi benim kendi hipotezimin onunkiyle aynı olmamasıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, ki bu noktada kötü adam rolüme bürünmeye başlıyorum, kendi hipotezimin düpedüz aristokratik olduğunu düşünüyorum. Yeni bir aktarımın ortaya çıkışı, benim için, heterojen bir kitlenin etkilerinin olay sonrası oluşumunu varsayar. Fakat bu heterojen kitle doğrudan doğruya demokratik olmayan bir boyut-

ta bulunur, çünkü onun heterojenliği içinde oluştuğu çokluğa veya *demos*'a içkin ama ayırıcı bir şekilde etki eder. Eşitlikçi hipotezin varlığını değilse de en azından yayılmasını olanaklı kılan şeyin kendisi doğrudan doğruya eşit bir rejimde bulunmaz. Bu biraz matematiğe benzer: Saf zincirlenmelerden daha eşitlikçi ne olabilir? Kuralları bütünüyle açık olan ve her şeyin kayıtlı olduğu, hiçbir şeyin saklı olmadığı bu biçimsel oyun karşısında düşünceler mutlak surette özdeştir. Bu yüzdendir ki düşüncelere diyalektiğin mecburi geçidi statüsünü veren Platon, diyalektiği en inandırıcı eşitlik içinde tertip eder. Onun demokratizmi budur: İdea önünde eşitlik. Bununla beraber herkes bilir ki teoremler bütününün oluşturulması ile bunların bütün halinde aktarımının organizasyonu daima sonuçta sınırlı olan bir grup yaratıcı matematikçinin işidir. Bundan dolayı gerçek matematikçiler, çıkar gütmedikleri ve bütün becerilerini evrenselin hizmetine sunmuş oldukları hiç şüphe götürmemesine rağmen, fevkalade aristokratik bir çevre teşkil ederler. İşte derin demokrasiye ilişkin bu tespitten veya bu paradigmadan yola çıkan Platon bekçilerin az sayıda olması gerektiği sonucuna varırken, aynı zamanda bunların, kadınlar da dahil, radikal eşitliğini ve mutlak komünist çıkarsızlıklarını (özel mülkiyet nedir bilmezler) teyit eden sonuçlara da ulaşmıştır. Aktarımın aristokrasisinden ya da "komünist" aristokrasiden bahsederken, işte bunu kastediyorum; bugün bu aristokrasinin meselesi, kendisini Parti biçimini anımsatan her şeyden eksiltmesi gerekliliğidir.

Rancière, bu problemi savuşturmak için yerleşik aktarım biçimlerinin parçalanmasına yol açan kolektif sürecin mümkün olduğunca yakınında kalır, sonuçların maddi bir organizasyonunun olası yollarını daha ileri düzeyde soruşturmakla ilgilenmez.

Aramızdaki farkın en veciz biçimi şudur: İki ayrı oksimorona sahibiz. Rancière'inki *cahil hoca*, benimki *proleter aristokrasi*'dir. Elbette iki yargı düsturu teşkil eden bu iki oksimoron kimi yönlerden birbirine çok yakındır. Uzaktan bakıldığında, aynı şeydir. Fakat yakından bakıldığında, birbirinden son derece farklıdır. Peki neden? Bu noktada belirli ve iyi şekillendirilmiş olduğunu söyleyebileceğimiz felsefi bir soru yakalamış bulunuyoruz. Neden 1960'lı ve 70'li yılların paradoksunun bilançosu olarak "cahil hoca"nın yerine "pro-

leter aristokrasi" geçirilemez?

Cahil hoca oksimorunu, yersizliğin yeri olan yerini olumsal kolektiflerde etkinleştirir. Burada, meydana gelmiş olan ve meydana gelmiş olmasıyla teyit ettiği her şeyin kesinlikle hiçbir teminatı bulunmayan aktarımını gerçekleştirir. Cahil hoca orada olanın, orada dönüşmüş/olmuş olanın (*devenu*) bir tür potansiyel evrensellikte hazır bulunan bir etkinleşmesidir. Bu aktarımın tarihsel fenomeni aynı anda hem dolaysızdır hem de sekanslarla ilerler.

Benim proleter aristokrasi dediğim şey de yine olumsaldır ama yersiz olanın meydana gelişinin, yerleşmiş-oluşunun güçlerine demokratik olarak tanıklık etmekten ziyade, kural koyucudur. Kendisi için önemli olanı şart koşar ve o da yine aktarımını hiçbir teminat olmadan gerçekleştirir. Fakat proleter aristokrasi, söz konusu olanı *kendi süresiyle birleştirme* yoluyla aktarır; bu bambaşka bir aktarım tarzıdır. Burada bundan yalnızca cahil hoca oksimoronunu aydınlatmak için ve bu iki ismin düşüncede biraz önce bahsettiğim paradoksal bağlamın belli bir bilançosunu adlandırmak üzere eşleştirilmiş iki yeni isim olduğunu söylemek için bahsediyorum.

Bu ikilik akla gelebilecek her tür şeyin hem ortak hem de farklı kullanımlarının söz konusu olmasına yol açar. Sözgelimi Platon'u ele alalım.

Rancière de ben de elbette biliriz ki –Foucault'nun da bildiği gibi, nitekim Foucault bunun kendisine atfedildiğini görse gülerdi– bilme ile iktidar arasındaki ayırıcı diyalektik, felsefede öncelikle Platoncu bir meseledir. Platon onlarca sayfa boyunca bilginin edinimine ilişkin protokoller ile iktidar yerlerinin dağılımı veya Site'nin hiyerarşik tertibi (bekçiler, savaşçılar, zanaatkârlar...) arasında mecburi bir bağ olduğu önermesini tartışır. Öyle ki Platon, Rancière ve benim için değişmez ve temel bir muhatap olmuştur. Platon bir dağ sırtı gibidir ve bana öyle geliyor ki Rancière'le ben de aynı sırtta yürüyor ama aynı yöne bakmıyoruz.

Bu konuda paradigmatik olan Platon'un *Devlet*'inin nasıl inşa edildiğine bakarsanız, bu metnin ister yerlerin genel dağılımını nasıl gerçekleştirdiğine –veya, bugünkü tabirle, toplumsala ilişkin vizyonuna– bakılarak, isterse de bekçilerin eğitimine odaklanılarak ele alınabileceğini görürsünüz. İlk durumda, Rancière'in çıkardığı so-

nuca, yani Platon'un özünün demokrasi eleştirisi olduğu sonucuna varırız. Peki neden? Çünkü yerlerin dağılımına hükmeden ilke, tek bir şey yapanın, yalnızca tek bir şey yapmakla sınırlı olanın, siyasal meselelerin yönetimine gerçek anlamda katılamayacağını söyler. Rancière ısrarla bu nokta üzerinde durur. Son kertede Platon'un "toplumsal" demokrasi karşıtlığını kuran şey, bilgin'in aylaklığının zorunluluğu veya kol emeği ile zihin emeği arasındaki katı ayrım sayılmaz. Hayır, esas olan, bir kez daha Bir ve çok sorusudur. Platon'un düşüncesinde, üretken görevlere getirilen kişinin ancak sadece bunu yaptığı takdirde işini iyi yapabileceği görüşü iktidarların hiyerarşik dağılımına hükmeder. Zanaata ilişkin olarak ("teknik", ki buna şiir tekniği, sanat da dahildir) Bir ilkesi kesindir: bir görev, bir insan. O halde *pratik bir tekseslilik* söz konusudur. Buna karşın, Site'nin bekçileri, diğer bir deyişle siyasal yöneticiler, elle üretimden muaf olsalar bile, aynı anda pek çok şeyi yapmak zorundadırlar. Sözgelimi, matematik, jimnastik, savaş sanatları, diyalektik felsefe...

Platon hakkındaki genel görüşlerimize ilişkin olarak, Rancière'in tepkisel pratik tekseslilik boyutu (herkes kendi yerinde) üzerinde, benimse kuramsal çokluk (yöneticilerin yeri en başından itibaren yer değiştirir) üzerinde durduğumu söyleyebiliriz. Eğer, "toplumsal" şema bir yana, bekçileri çokyönlü insanlığın bir metonimisi kabul edersek, Platon'da komünist bir paradigma buluruz. Zira diyaloglarda üretken zanaatkârı en alta yerleştiren katı bir hiyerarşinin ve Sokrates tarafından dehşet verici ama kaçınılmaz kabul edilen, kadınların işlerin yönetimine katılması hipotezine kadar varan türeyimsel bir komünizmin birlikte varoluşu söz konusudur. Bu durumda Platon'un bölüşümü, düşünceyi pratik tekseslilik, "toplumsal" hiyerarşinin tarafında ve katlanılmaz düzeyde demokrasi karşıtı olan kendi tarafında organize eden cahil hoca oksimoronu ile tam aksine sahici eşitliğin gerçek kaidesi olarak çokyönlü çokluğun, türeyimsel (veya sınıfsız) insanlığın paradigmasını bekçilerin teşkil ettiği Platoncu görüşü çıkarsayacak proleter veya komünist aristokrasi oksimoronu arasındaki bu ayrımın yansıtımıdır.

Platon, bilme ve iktidar arasındaki bu ilişkiden siyasetin anahtar sorusunun eğitim olduğu sonucunu çıkarır. Dolayısıyla Rancière'in felsefi olarak eğitimi nasıl ele aldığını sormak enteresan olabilir.

Meseleyi biraz genişletmek adına, Foucault'da bilme ve iktidar antidiyalektiğinin hiçbir şekilde bir eğitim kuramına çıkmadığına dikkat çekebiliriz. Bundan ziyade, pratiklerin ve bilhassa adlandırılamayanın sınırlarında gezen ve bu sebeple bilmelerin ve iktidarların eklemlenme şemasında çeşitli diyagonaller çizen yerel patolojik, aşırı, avami pratiklerin diyagonal öngörülemezliği diyebileceğimiz şey tarafında arayışını sürdürür.

Rancière'in burada yola çıktığım paradoksal deneyimden azar azar çekip çıkardığı biçimselleştirme sistemi sebebiyle, çok orijinal bir konumda bulunduğunu söylemenin tam zamanı. Rancière'de tekilliği sebebiyle anlaşılmayı hak eden bir dolaşım hareketi vardır: Rancière'in yazım tarzı bu dolaşımı, sorunun tam anlamıyla felsefi kökenleri, bilhassa XIX. yüzyılın işçi deneyimlerinden ve kayıtlarından çekip çıkarılmış bir malzeme, çağdaşlarının ve özellikle de Foucault'nun tezleri, Annales Okulu'yla önemli tartışmalarla birlikte sosyologların ve tarihçilerin konumlarının irdelenişi, edebiyat veya daha genel olarak estetik ve son olarak da sinema arasında organize eder. Bu dolaşıma bakarsanız, 1960'lar ve 70'ler bağlamında içinde bulunduğumuz durumu teşkil edebilecek şeye dair bir biçimselleştirmeyi olanaklı kıldığını görürsünüz. Rancière'in ortaya koyduğu üretimin heterojen malzemesi, bana kalırsa, kökensel paradoksal deneyim için ikna edici bir biçimselleştirmenin önünü açar.

Eğitim problemi konusunda şunu söyleyebiliriz: Rancière, eğitimin siyasal süreçte merkezi bir konum işgal ettiğini ileri sürmez. Bu anlamda, Platon'un çıkardığı sonucu teyit etmez. Ancak bunun aksini, yani eğitimin hiçbir ayrıcalık taşımayan bir üstyapı teşkil ettiğini de ileri sürmez. Bu benim Rancière'in "ortanca" dediğim tarzına iyi bir örnek, hatta belki onun kaynağını teşkil eder. "Ortanca" derken merkezci demek istemiyorum, daha ziyade, asla doğrudan doğruya sonuca bağlamayan bir şeyi kastediyorum. Bu ortanca tarz, Rancière'in miras alınan çözümlerin daima onları şüpheye düşüren bir oyuna girdikleri bir noktayı aramasından ileri gelir; bu şüpheye düşme durumu, söz konusu çözümlerin varsayıldığı kadar aşikâr olmadıklarının kanıtı olarak iş görür.

Rancière'in başta bahsettiğim olaylarla yetişmiş olması onun için ilelebet belirleyici olmuştur. Bu sebeple –tıpkı benim gibi– mü-

cadelenin *daima iki cephede verilecek bir mücadele* olduğuna inanmıştır. Maoculuğun büyük dersi buydu. Siyasette mücadele bizi doğal olarak burjuva, kapitalist ve emperyalist iktidarı elinde bulunduranların karşısına koyuyordu, ama bu temel mücadele ancak komünist partiye ve kurumsal sendikacılığa karşı da aynı şekilde yürütüldüğü takdirde mümkündü. Kuşkusuz Amerikan emperyalizmini yere sermek gerekiyordu ama bunu başarmayı ummak ancak Sovyet sosyal-emperyalizmini de suç ortağı ilan etmek suretiyle mümkündü. Özetle, hakiki bir devrimci sol hem sağ ile hem de resmi "sol" ile savaşırdı. 1980'lerin başına kadar egemen olan ve iki cephede mücadele fikrinin çerçevesini çizdiği bağlamın gücü ve büyüklüğü buradaydı.

Bugün bizim için hâlâ önemini koruyan kuramsal hususlarda da yine iki cephede verilecek bir mücadele söz konusuydu. Siyasetin bir bilime, dolayısıyla yerleşik bir aktarıma bağlı olabileceği fikrine karşı, dolayısıyla da siyasetin uzmanlar, yani işçi sınıfının Parti'si tarafından cahil işçilere ve halktan kişilere öğretilmesi gerektiği fikrine karşı bir mücadele yürütülüyordu. Fakat Rancière aynı zamanda siyasetin kör bir kendiliğindenlik, kavrama yabancı ve başkaldırı jesti içinde büsbütün eritilebilir bir yaşamsal enerji olabileceği fikrine karşı da mücadele etmektedir. Ne hareketin üzerine sarkan bilimsel Parti vardır ne de başkaldırı jestinin siyasal tözün bütününü soğuracağı veya sünger gibi çekeceği tarzda yaşamsal bir hareketçi içkinlik vardır.

Rancière, birinci cephede, aynı yıllarda benim de yaptığım gibi, Althusser'den kopacak ve *La Leçon d'Althusser*'i yazacaktı. Althusser için bilim ideolojilerin ayırt edilmesini sağlayan sabit noktayı teşkil ediyordu ve bu sebeple çok uzun bir süre boyunca, bahsettiğim dönemin sonrasında da, Parti'ye sadık kaldı. Bilgin hoca figürünü teşkil eden Althusser'in arkasında, dönemin Maocularının "kemikleşmiş Lenincilik" dedikleri şeyin bulunduğunu görmek gerekir: Her hareketten bağımsız olan, bilincin işçilere dışarıdan geldiği, herhangi bir işçilik bilgisine içkin olmadığı, bu dışarının da toplumların pozitif tarihinin bilimi, yani Marksizm olduğu görüşü.

Fakat ikinci bir cephe olduğu unutulmamalıdır. Rancière siyaseti her türlü dirimselci özdeşleştirmeden ayırmak, onun bildirim veya

ilan statüsünü, söylemsel tutarlılığını, istisna figürünü kuvvetle savunmak durumundadır. Siyaseti, oldukları haliyle yaşam biçimlerinin etkin kılınmış bir devamı haline getirmez. O halde Rancière'in tezi şudur: Siyaset bilime geçişli değilse –birinci cephe– bile bu onu ihtilafların işçi aktörleri için de zorunlu olan çokbiçimli bilgilerin etkin üreticisi olmaktan alıkoymaz. Bu cephede ise bilme ile cehalet arasında yepyeni bir diyalektik oluşturur.

Son olarak, siyasal bağlamda bilmenin iktidarla bağının çözülmesi sorusu ve buna karşın tam anlamıyla kavramsal alanda bir bilme ve cehalet diyalektiği ve daha genel olarak bir hocalık ve eşitlik diyalektiği önermeye muktedir yeni bir aktarım gibi bir şeyin zorunluluğu. Rancière'in yapıtının, kökensel deneyimini biçimselleştiren bu çok önemli kısmının can evinde bu diyalektiklerin durduğunu düşünüyorum.

Bu diyalektik, bana öyle geliyor ki, son derece incelikli iki tezde toplanmaktadır; bunların birleşmesi ise daha da inceliklidir. Rancière'in biçimselleştirmesini biçimselleştirmek suretiyle, bu iki tezi kendi adıma şu şekilde yazıyorum:

> İlan edilmiş eşitlik koşulunda, cehalet yeni bir bilmenin doğabileceği noktadır.
> Bir cahil hocanın otoritesi altında, bilme eşitliğe mahal teşkil edebilir.

Elbette Rancière'in yapıtının artık adeta ortak bir kazanımı haline gelmiş temel bir noktayı elden bırakmamak gerekir: Eşitlik ilan edilmiştir ve asla programatik değildir. Burada bizim gibi sıkı Rancièreciler için belki söylemek gereksiz ama, bunun Rancière'in girişiminin çok büyük bir katkısı olduğunu iyi görmek gerekir. Çağımızın kavramsal alanında eşitliğin ilan edilmiş olup programatik olmadığı fikrini yerleştiren odur. Bu çok temel nitelikte bir tersyüz oluştur ve bu teze mutlak surette katıldığımı söylemekte hiç gecikmedim; yazarının hakkını teslim etmek gerek.

Yine kısa bir kıyaslama sekansına girişelim. Eşitliğin ilan boyutunda hemfikiriz ama bu boyuta ilişkin olarak aynı yorumbilgisini icra etmiyoruz. Benim için eşitliğin programatik değil, ilan edilmiş olması, eşitliğin gerçekte özgürleşme siyasetinin her gerçek sekan-

sının değişmez aksiyomu olduğu anlamına gelir. Bu aksiyom, özgürleşme siyasetinde yeni bir sekansın açıldığı her seferinde, olaysal sebeplerle (yeniden) ilan edilir. Bu benim 1976 senesinde, baştaki bağlamla henüz çağdaş olan bir dönemde "komünist değişmezler" dediğim şeydir. En âlâ komünist değişmez, bir sekansın aksiyomu olarak eşitlikçi aksiyomdur. İlan edilmiş eşitlik, eşitsizliğin belirli veya tekil bir biçimiyle uğraşan bir siyasal aristokratizmin düsturudur – düsturu tekil bir sekansa taşıyan ve onu durumun olanaklarına layık olarak kullanmaktan başka vazifesi olmayan etkin kitleyi teşkil eden olumsal bir siyasal aristokrasinin. Bu aristokrasi mutlak surette olumsaldır ve ancak verili bir sekansta düsturun kitlesinin etkinliğini teşkil ettiği takdirde tanımlanabilir.

İlkelere kuşkuyla yaklaşan, hele ki ilkelerin bir sekansla ilişkisinde kural koyucu bir yön olabileceği fikrinden iyice tedirgin olan Rancière için durum farklıdır. Ona göre eşitliğin hem koşul hem üretim olduğunu söyleyeceğim. Az önce biçimselleştirdiğim iki tezin derin anlamı budur. Bir yandan, eşitlik yeni bir bilgi ve aktarım figürünün koşuludur. Diğer yandan da cahil hoca sancağı altındaki bu yeni figür yeri gelince eşitliği besler, toplumda eşitlik için yeni bir mahal veya yeni bir aralık yaratır.

Eşitlik, eşitliğin ilanı bilgiyle yeni bir ilişki tesis ettiği ve bunu yerlerin dağılımının hiçbir olanaklılık öngörmediği noktada bir bilmenin olanaklılığını yaratmak suretiyle yaptığı sürece, koşuldur. Bu sebeple böyle bir bilmenin hocasının cahil olduğunu ilan etmekten başka çaresi yoktur. Bu koşullanma hareketinde, eşitlikçi reçete yeni bir bilme ve –bu bilmenin bilme ile cehalet arasında öngörülemez bir ilişki-sizlenme şeklindeki aktarımı olan– bir aktarım rejimi kurar.

Eşitlik, bilmenin yeni tertibi daha önce var olmayan bir eşitlik mahallini var ettiği sürece, üretimdir. Paysız olanın bir payının olmaya başladığı o güzel formüle şükranımızı sunduk. Fakat bu yine de bana Rancière'in düşüncesini hakkıyla açıklamak için biraz fazla yapısal görünüyor. Zira bu noktada her şey anlamın sürecidir, vuku buluşudur, şimşek gibi çakışıdır. Bu süreçte temel önemi olan şey, eşitliğin iki kerede hasıl oluşudur: koşulda ve üretimde. Eşitliğin *en âlâ olay* olmasını sağlayan da işte bu iki işlevin bileşimidir.

Bu beni tekrar yasak karşılaştırmaya getiriyor. Evet, eşitlik ilanının Rancière için olayın kendisi, silinemez bir izin ortaya çıkmasına vesile olacak olan olay olduğu söylenebilir. Benim siyasal meselelere ilişkin görüşüme göre, olay eşitlikçi ilanı *mümkün kılar* ama onunla karışmaz. Bir kitleyi örgütler ama bunu ilanla türdeş olmayan bir olaysal koşulda yapar.

Bu karşılaştırmayı uzatmak, ortak kökensel deneyimimizin bizi zorunlu kıldığı üzere, Parti'den aynı şekillerde ayrılmamamıza ilişkin oldukça karmaşık tartışmalara yol açar.

Rancière'in Parti'den ayrılması, örgütlenme amacını olduğu haliyle korumayan bir ayrılıktır; onu askıya alır. Hemen şu anda konuşmamın başlığını değiştirmeye karar verseydim, şöyle derdim: "Rancière ya da Askıdaki Örgütlenme." Rancière'in düşüncesinde ayrılık, kaydoluşa mümkün olduğunca yakın durmak için uğraşır. Bu onun partiye karşı ama hareketin yanında olduğu anlamına gelmez; kaydoluşa mümkün olduğunca yakın durmak ister. Fazladan bir nokta, silinemez bir kayıt bir aralıkta, ilişkilendirilmemiş bir ilişkide, şurası kesin ki, var olmuştur, vardır ve bazen, tarih buna tanıklık eder, o halde bunu teyit edebiliriz.

Bense, Rancière'den de fazla, şu aşikâr gerçeği feda etmeyecek şekilde Parti'den ayrılmanın güçlüğünü çekiyor, bunun endişesini taşıyorum: Siyasal *süreklilik* zorunlu olarak örgütlüdür. Lenin sonrası bilimci partinin veya uzmanlar partisinin mirasçısı veya taklitçisi olmayıp, aristokrat anlamda eşitliğin taşıyıcısı olan heterojen bir siyasal kitle ne olabilir? Felsefi anlamda, örgütsel ilkenin askıya alınması ile siyasal meselelerin merkezinde tutulması arasındaki bu farkın olay, kayıt, kitle ve sonuçlar üzerinde önemli etkileri vardır. Nihayet siyasetin birbirine komşu olmakla beraber, her daim birbirine dost olmayacak kadar birbirinden farklı olan iki tanımına varıyoruz.

Esasında Rancière'in (eşitliğin iki kerede hasıl olmasına ilişkin) iki tezini eksiksiz bir şekilde anlamak, siyasetle ilgili birkaç tanım yapmak suretiyle bir sonuca varılabileceğini varsayar. Rancière'in herhangi bir metninden *kesinlikli* tanımlar çekip çıkarmanın güç olmasının sebebi kuramda yatmaz. Rancière'in Platon karşıtı eğiliminin, onun yalnızca İdeaların aşkınlığına uygun düştüğü varsayılan

tanımları reddetmesine yol açacak bir karşıtlık olduğunu sanmıyorum. Tam aksine, yazı tarzı son derece tanımsaldır; iyi kotarılmış, tanıma benzeyen pek çok formül vardır, hatta bazen kendi kendime *fazla* tanımsal olduğunu, yeterince aksiyomatik olmadığını, bu yüzden belki de Aristoteles'e yakın olduğunu söylerim... Ama bu benim için o kadar büyük bir itham ki hemen geri alırım!

Kuşkusuz, kesinlik hususundaki güçlüğün bundan ziyade Rancière'in felsefi üslubuyla alakalı, biçimsel bir güçlük olduğunu düşünmek gerekir. Bu üslup, son derece kendine özgüdür. Fevri ve kompakttır, bizi daha çok cezbedeceği kesindir. Bununla beraber, benim gibi bir Platoncu için felsefede cazibe daima müphemdir. Hatta ve en çok da Platon'da! Bizi cezbediyorsa, bu çoğu zaman bir müphemlikten kaçmaya çalıştığı içindir.

Rancière'in üslubunun üç karakteristik özelliği vardır. Birincisi, bildiricidir, olumlamaları zincirler ama bunu öyle özel bir akıcılıkla yapar ki iddiaya *yön veren,* üsluptur. Bunun ayrıntılarını bir o kadar bildirici ama başka türde bildirici olan Deleuze'ün üslubuyla kıyaslamak ilginç olabilir. İkincisi, Rancière'in üslubu argüman süreksizliği olmayan bir üsluptur. Belli bir tezi desteklemek için ayrı bir tanıtlama önerdiği anlar yoktur. Son olarak da etkin olan ile kavram arasında belirli karar verilemezlik bölgeleri yaratmak amacıyla örnekler etrafında kavramsal bir sarılım arayışında olan bir üsluptur. Burada kesinlikle bir ampirizm söz konusu değildir. Bundan ziyade, Jacques'ın affına sığınıyorum, Hegelci bir yönlenme söz konusudur: Mesele kavramın *orada* olduğunu, tarihsel patlamaların gerçeğinde olduğu gibi, bürünsel davranışının etkinliğinde de olduğunu göstermektir. Elbette benim kendi üslubumun daha aksiyomatik ve formülcü olduğu açıktır, ayrı ayrı daha fazla argüman boyutu içerir. Her halükârda, Rancière'in üslup usulleri; akıcı olumlamalar, argüman süreksizliklerinin olmaması, örneklendirici sarılım, metinden kesin tanımlar çekip çıkarmayı güçleştirir.

Bu üslubun anlaşılmasını istiyorum. Tam da siyasetin tanımına yaklaşan ve bu akşam değindiğimiz neredeyse bütün temaları vurgulayan meşhur bir pasajı ele alalım. Bu pasaj, *Uyuşmazlık*'ın[1] sonunun baş kısmından:

Toplumun paylarının ve parçalarının hesabının paysızların bir payının kaydolmasıyla bozulduğu yerde siyaset vardır. Siyaset, herhangi birinin herhangi biriyle eşitliği halkın özgürlüğü olarak kaydolduğunda başlar. Halkın bu özgürlüğü içi boş bir özelliktir; hiçbir şey olmayanların kendi kolektiflerini cemaatin bütünüyle özdeş olarak koyutladıkları uygunsuz bir özelliktir. Siyaset, tekil özneleşme biçimleri cemaatin bütünü ile onu kendinden ayıran hiç arasında, yani parçalarının yegâne hesabı arasında özdeşliğin birincil kaydolma biçimlerini yenilediği sürece vardır. Bu ayrılığın artık yeri olmadığı yerde, cemaatin bütününün artakalan olmadan parçalarının toplamına karşılık geldiği yerde siyaset de var olmayı bırakır (s. 169).

Fevri ve kompakt dediğim üslup budur. Temponun kavranabilirliği tamamen sözdizimle kurulmuştur. Diyebiliriz ki Rancière'in üslubu, kavram ile örnek arasındaki ilişkinin çok özel bir semantik dağılıma sahip olmasıyla, esas olarak sözdizimseldir. Dolayısıyla bu metinden siyaset, eşitlik, hoca, bilgi gibi şeylerin kesin tanımlarını çekip çıkarmak güçtür. Fakat ben yine de bunu yapmaya çalışacağım.

Çok özel bir tanımla işe başlayalım. Verili bir konjonktürde bir siyasetin "sonu", hatta siyasal etkinliğin varoluşunun sonu diyebileceğimiz şey ne olabilir? Bu noktada bir özgürleşme siyasetinin var olduğu sekanslar söz konusudur. Siyaset, der Rancière, küme (kolektif) artakalan olmaksızın parçalarının toplamına karşılık geldiğinde sona erer. Bu hususta Rancière ile aramızda son derece anlamlı bir fark ortaya koyacağım; ontolojik nitelikte olduğu için diğerlerinden biraz daha ezoterik bir fark. Bu parçaların toplamı hikâyesi Rancière'in bize esasında sunmadığı bir çok ontolojisi varsayar. Zira gerçekte, titiz olursak, bir küme kesinlikle parçalarının toplamına karşılık getirilemez. Parçaların hesabında daima kümenin dışına taşan bir şey vardır. Bu fazlalık benim tam olarak hal (*état*), çok'un hali, durumun hali dediğim şeydir. Bir kolektif, parçalarının toplamının yönetiminden ibaret olduğu anda, bu Rancière'in "polis" diyeceği, benimse hal/devlet dediğim şeyi oluşturur. Fakat hemen ardından işler çatallanır. Rancière için siyasetin sona ermesine ilişkin protokol, kolektifin halinin, parçaların polisinin geri geldiği an-

1. Jacques Rancière, *La Mésentente*, Paris: Galilée, 1995; Türkçesi: *Uyuşmazlık*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık, 2006.

dır. Benim içinse bu anlamda siyasetin sona ermesi diye bir şey olamaz, zira halin fazlalığı indirgenemez. Halde daima gücü kolektifin saf sunumunu aşan bir şey vardır. Halde sunulmuş olmayan bir şey söz konusudur. Öyleyse parçalarının toplamına karşılık gelen bir küme figüründe siyasetin sona erdiği tasavvur edilemez. Bu noktayı daha ileri taşımayacağım, ama bu benim için siyasetin sonuna dair yapısal bir tanımın mümkün olmadığı anlamına gelir. Bundan dolayı genel anlamda *siyasetin varoluşu*'na ilişkin olarak Rancière'in tanısını paylaşmıyorum. Zira siyasetin sona ermesine ilişkin tanı protokollerimiz de birbirinden farklı. Rancière için siyasetin sonunun tayin edilebilir bir yapısal biçimi vardır: Parçaların toplamı olarak bütünlüğün artakalan olmaksızın geri gelmesi lehine, fazlanın iptal olduğu andır bu. Rancière siyasetin sonlanmasına dair bir protokole sahip olduğundan, siyasetin orada olmayışını veya sonunu tayin edebilir. Benim böyle bir protokolüm olmadığından, siyaset sorusu en azından yapısal olarak daima açık kalır. Bu da muhtemelen konjonktürle ilgili bir tanı farkının salt ontolojik olan mahallidir ve kuşkusuz ampirik bir farkın da kökenidir: Rancière, benim aksime, uzun zamandır artık örgütlü siyasetle uğraşmıyor.

Peki şimdi eşitliği tanımlayabilir miyiz? Eşitlik şüphesiz verili bir eşitsizlik rejimi dahilinde gerçekleşen ama bu rejimin iptal olduğu bir ânın meydana geldiğini olumlayan bir ilandır. İptal *programı* değil, iptalin *meydana geldiğinin* olumlanmasıdır. Bu temel jeste içtenlikle katılıyorum. Bu durumda eşitliğin tatbikinin daima sonuçların düzenine ait olduğunu ve asla bir erek düzenine ait olmadığını görürüz. Nedensellik veya sonuçlar, ama ereklilik değil. Bu esastır. Olabilecek olan ve organize edilmesi gereken, erek olarak eşitliğin araçları değil, eşitlikçi ilanın sonuçlarıdır. Yine bu noktada da Rancière'e kesinlikle katılıyorum. Rancière'in ileri sürdüğü kavramsallaştırmadan eşitliğin asla bir idea/fikir olmadığı sonucu çıkar; olması da olası değildir, zira tarihin verili bir zamanında kolektif bir varoluş rejimidir. İçeriği "Bizler eşitiz" olan (biçimleri değişir) ilan, sonuçlarında gerçeğe dönüşen –tarihsel olarak fazla olmakla beraber– yerleştirilmiş bir öğedir. Rancière'in vizyonu böyle. Benim içinse, temel olarak, eşitlik çok özel bir anlamda İdea'dır. İdea'dır, çünkü özgürleşme siyasetinin sekanslarında oluştuğu ha-

liyle siyasal ilanın bir değişmezidir. Öyleyse varlığında *ebedidir* – her ne kadar belirli bir dünyada yerel olarak oluşumu onun olası yegâne *varoluş* biçimi olsa da. Ebediyetten ve "olmak" ile "var olmak" arasındaki farktan bahsederken, siz de hak vereceksiniz ki bir kez daha dogmatik geri kafalı rolünü oynuyorum. Bu nokta şüphesiz Platonculuk ile Platoncu-olmama veya Platon karşıtlığı arasındaki bir ayrımın siyasal eylemin kalbine varıncaya değin iş başında olduğu yerdir: eşitliğin idea ilgili olan (*idéel*) veya olmayan statüsü. Aynı zamanda eşitliğin icrasının daima sonuçların düzenine ait olduğunu söylemek konusunda hemfikiriz. Bu pratik uyum ontolojik uyumsuzluğu dengelemek için yeterli midir? Kuşkusuz değildir veya kuşkusuz yerel olarak, kimi koşullarda, yeterli olabilir ama asla süreklilik içerisinde değil. Bunun sebebi eşitlik aksiyomunun ebediliğinin, Rancière'in bu haliyle kabul edemeyeceği türden bir sürekliliği temin etmesidir.

Bu temeller üzerinde (siyaset, eşitlik) üçüncü tanımı teşkil eden hoca figürünün eleştirisini ele alabiliriz. Zaten çağdaş Fransız felsefesinde hoca figürlerinin kısaca üzerinden geçmek de ilginç olacaktır. Yerleşik anlamıyla hocalığın eleştirisi, Rancière'in rafine bir şekilde betimlediği yeni bir figür önerir. Bu figür, cahil hoca/eşitler cemaati ikilisinde Platon'un bilginin hocası ile Site'nin yöneticisi, bilme ile iktidar arasında kurduğu bağı bozma gücüne sahiptir. Bu da Lacan'ın diliyle hocanın söylemi ile üniversitenin söylemi arasındaki karışıklığa son vermek anlamına gelir. Rancière'in XIX. yüzyılın işçi ve devrimci keşfinden bulup çıkardığı kaynakların bereketini işte bu alanda ortaya koyduğuna inanıyorum. Arşivlerin etkinleştirilmesini teşkil eden ve bana göre Foucault'nun jestinden daha etkili, daha az melankolik olan bu olağanüstü jesti selamlamak gerekir. Rancière'in müthiş metinlerle gün yüzüne çıkardığı ve yeniden etkinleştirdiği haliyle işçi arşivi, işte her haliyle orijinal bir aktarım figürüne ve başlangıçta bahsettiğim kökensel soruların gerçek anlamda ele alınışına ilişkin olarak spekülatif bereketini kanıtlamıştır. Kendi dilimle ifade edecek olursam, Rancière doğuştan gelen paradokslarımıza dair kavramsal bir ebedileştirme biçimi bulmuştur. Kurum dışı aktarımın yeni bir İdea'sını üretmiştir.

Tüm bunlar nihayetinde bilmenin ne olduğuna etki eder. Bilme,

eşitlikçi düsturun koşuluna tabi olduğu, cehaletle yeni bir ilişki içerisinde bulunduğu ve kendisi de eşitliğe yeni bir mahal açtığı sürece, yerleşik bilmeye nazaran elbette yerinden olmuş bir bilmedir. Bu benim jargonumda *en az bir hakikate layık* bir bilme elde ettiğimiz anlamına gelir. Rancière için bilmenin, hakiki bir bilmenin, eşitlik ilanının bir eşitsizlik rejiminde aydınlattığı veya tertip ettiği şey olduğunu düşünüyorum – yani, bir eşitsizlik rejiminde varsayılan ve bu şekilde adlandırılan bir cehaletin, eşitlikçi ilanın otoritesine tabi kılındığı anda, söylemde bir yenilik olarak ürettiği şey. Eskiden olsa şöyle derdik: Bu devrimci veya özgürleştirici bir bilmedir; Nietzsche'nin *şen* bilimden bahsederken kullandığı anlamda, *hakiki* bir bilmedir. Ayrıca böyle bir bilmenin, gerçek bir cahil hocayla karşılaşmanın bilinçte etki olarak ürettiği şey olduğunu da söyleyebiliriz. Bu noktada da zaten Rancière'in "iyi" Platon dediği şeye çok yakın bulunuyoruz. Zira tabii ki her Platon karşıtı gibi Rancière'in de bir iyi Platon'u vardır: cahil hocayla karşılaşmış veya belki de onu yaratmış Platon. "Tek bildiğim, hiçbir şey bilmediğimdir"i ilk söyleyen, kendisini cahil hoca olarak ilk takdim eden, elbette Sokrates'tir. Bir cahil hocayla karşılaşmanın gençlerin bilincinde ürettiği bu şey, yeni bilme veya hakiki bilme adını hak eden de işte budur.

Tüm bunları cebimize koyduğumuzda, ki burada söylediklerim tabii buzdağının görünen ucundan ibarettir, eğitim konusuna dönebiliriz. Rancière'in eğitim sorusuna getirdiği en önemli dönüşüm, "Kim kimi eğitir?" sorusunu savuşturmaya doğru gider. Bu sorunun kendisi zaten yanlıştır. Zira ya hoca figürünün varsayılmasını gerektirir ya da bilginin ve bilgisizliğin yaşamın gücü dahilinde birbirine denk olduğu anarşiye çıkar, bu durumda da herkes herkesi eğitir veya kimse kimseyi eğitmez. Bu, iki cephede mücadelenin kanonik bir örneğidir. Ne bilgin hocanın Bir'ini ne de kendiliğinden bilmelerin yüzeysel çok'unu kabul etmemiz gerekir. Mücadele, Üniversite'ye ve Parti'ye karşı sürmekte olduğu gibi, aynı zamanda dirimselci kendiliğindencilere, saf hareketin veya Negri tarzı çokluğun partizanlarına karşı da sürmektedir. Bilme ile iktidar arasındaki bağın yeni kavranışı ne aydınlanmış partilerin despotik vizyonunu ne de kanaate hizmet eden ve daima bir eşitsizlik rejiminin az çok manipülasyonuna dönüşen anarşik vizyonu onaylar. Her iki durumda

da, Rancière'in kelimeleriyle, *polis*, polisin altında kaybolur.

Doğru formül şudur: *Anonim eğitim süreci, yerleştirilmiş bir eşitlikçi ilanın sonuçlarından oluşan bir kolektifin inşasıdır*. Özgürleştirici eğitim budur. "Kim kimi eğitir?" sorusu böylelikle ortadan kaybolur. Bütün diyebileceğimiz şudur: "Bu süreçte *biz*, kendi kendimizi eğitiriz" – tabii "biz"in konturlarının her seferinde tekil olduklarını ama her seferinde eşitliğin yegâne evrensel düstur olduğunu gerçekte yeniden olumlamaları kaydıyla. Bu şekilde kavranan eğitim, Platon'da, kemikleşmiş Lenincilikte veya Althusser'de olduğu gibi siyasetin bir koşulu değildir. Fakat hareketin içkin yaratımına inanan kendiliğindenciliklerde veya dirimselciliklerde olduğu gibi siyasete kayıtsız da değildir. Rancière'le birlikte veya onun adına, zor bir ifadeyi dile getirmek gerekir ki bunu önermekle yetiniyorum: *Eğitim, siyasetin bir fragmanıdır*; diğer fragmanlara eşit bir fragman.

Tüm bunlara biçimsel olarak katıldığım kuşku götürmez. Mesele, aramızdaki ihtilaf noktası, "Bu süreçte kendi kendimizi eğitiriz"deki anonim "biz"in tanımı veya sınırlarıdır. Rancière'in bu hususta reçetesi yoktur; demokrasi yüzünden hakiki bir açıklık bulunmaz. Demokrasi, belli bir anlamda, temel bir önlem alarak "biz"i kavram olarak dahi sınırlandırmaz. Elbette merkezi öneme sahip bir motif olan ütopik komünizmlerden, eşitler cemaatinden sık sık bahseder. Fakat burada açıkça, dahası siyasal sürecin bir enstrümanı olmayıp toplumsal bir netice teşkil eden düzenleyici bir mit görür. Diyebiliriz ki Rancière'de yerleşik bir militan figürü yoktur. Buna karşın, aristokratik dediğim Platoncu soy zincirinde "biz", kendi sürecinin belirli bir ânında eşitliğin kitlesi veya düsturun kitlesidir. Tabii ki bu olumsal bir aristokrasidir. "Biz"in ilişkisizliğin ilişkisiyle, heterojenini teşkil ettiği şeyle olan ilişkiyle uğraşmaktan, eşitlikçi düsturun sonuçlarının mümkün olduğunca sınırlarını zorlamaktan başka işlevi yoktur. Dolayısıyla da bir militan kümesiyle ya da Doğru'nun sonuçlarının yerleşmiş kitlesinde toplanan militanlarla tanımlanır.

Militan olmak güzergâhlar oluşturmak, eşikleri değiştirmek, olası görünmeyen bağlantılar tanımlamak demektir... O dönemde içinden çıktığımız bağlamda ise olası görünmeyen temel bağlantı,

entelektüeller ile işçiler arasındaki bağlantıydı. Nihayetinde bütün bu hikâye aslında bu bağlantının da tarihidir. Bu akşam bahsettiğimiz şey, sanki hiç değinmiyormuş gibi görünsek de, entelektüeller ile işçiler arasındaki bağlantının olanaklı veya olanaksız olarak, ilişki veya ilişkisizlik olarak, bir ayrım olarak, vs. felsefi veya spekülatif tarihidir. Dönemin Maocu unsurunda kitle bağlantısı denilen şey budur, ama kitle bağlantısı diyalektik olarak bağı çözülmüş olanın gücüdür. Bu bağlantının olanaklılığı, inanılmaz bir yenilik olarak, süreç halindeki kökensel bir bağlantısızlık içinde ortaya çıkar. Fakat bu olanaklılık kendine has zamansallığını ancak siyasal bir örgütlenmede kurar.

Biraz daha kavramsal bir dil kullanalım. Rancière'in düşüncesini kısaca şu şekilde izah edebiliriz: Değerli olan, daima fazladan bir terimin gelip geçici kaydoluşudur. Bense şöyle diyorum: Değerli olan, bir fazlalığı sabitleme disiplinidir. Rancière için "fazla" terimi, verili bir eşitsizlik rejiminde paysızın payı olarak betimlenebilir. Benim içinse: Bir hakikat disiplininin neticesi, her yüklemden eksiltilmiş türeyimsel çokluk olarak betimlenebilir. Rancière için tarihsel veya dönemsel olan dışında istisna yoktur. Benim içinse yegâne istisna ebedidir.

Bu da bana ironik bir noktanın övgü etiğimi anlamlı kılması için, konuşmamı sivri bir eleştirel yorumla bitirme vesilesi sunuyor. Bu yorumum Richard Wagner'e dair ve çoklu tecessümünü sanatta üretmenin mümkün olduğu haliyle, bağı çözülmüş olanın veya türeyimselin gücü temasına ilişkin. Rancière kitaplarından birinde *Usta Şarkıcılar*'ın üçüncü perdesine ilişkin bir yorum getirir. *Usta Şarkıcılar*'ın konusu halk ile sanat arasındaki ilişkiyi yeniden oluşturma zorunluluğudur. Usta Şarkıcılar belirli bir şarkı geleneğini sürdüren ve öğreten sanatçılardan oluşan bir sanatçı birliğidir. Bu kurumdaki kilit karakter zanaatkârlığın en alt kademesine mensuptur, çünkü kunduracıdır; Hint'teki anlamıyla, neredeyse dokunulmaz bir statüsü vardır. Fakat işte gün gelir, halk ile sanat arasında ilişki olarak bir ilişkisizlik kurma zorunluluğu baş gösterir. Bu da bu öykünün Rancière için olduğu gibi benim için de neden örnek niteliğinde olduğunu aydınlatıyor. Yine kökenden gelen buyruklarımız meselesi. Zira genç bir aristokrat olan Walther figürüyle birlikte, yeni bir sa-

natçı, yeni bir sanat, yeni bir şarkı doğar. Wagner olarak da düşünebileceğimiz Walther, ustaların düzenlediği bir yarışmaya katılır. Bu yarışmanın ödülü güzel genç kız Eva'yla evlenmektir. Yeni sanatta ödülün bir genç kız olması Wagner ve daha başka pek çok sanatçı için tam isabettir. Meyerbeer olarak da düşünebileceğimiz korkunç Beckmesser'in başını çektiği bu geleneğin en inatçı temsilcileri tabii ki bu yeni şarkıya karşı çıkarlar. Esas karakter olan kunduracı Hans Sachs, yeni şarkının ilişkilendirilmemiş boyutunun kaydolabileceği bir ilişkinin yeniden inşasına aracı olacaktır. Genç beyefendinin nihayetinde yarışıp ödülü alması ve dolayısıyla gelenek, halk ve yenilik arasında sanata içsel yeni bir ilişkinin kamusal olarak oluşturulmasını sağlamak için, burada çok karışık olan ayrıntılarına girmeyeceğim türlü numaralara başvurulacak, entrikalar çevrilecektir. Sachs'ın "militan" amacı sanatsal yeniliğin geleneğe eklemlenmesi, bunun sonucunda ortaya çıkan bütünün sanat mecrasında halk ile halkın tarihselliği arasındaki yeni bir temel ilişkinin kurucu öğesi olmasıdır.

Rancière ve benim birbirimizden biraz farklı olarak yorumladığımız bölüm, şövalyenin tüm engelleri aşarak yarışmaya geldiği, yeni şarkısını söylediği ve halkı büyülediği bölümdür. O zaman ona şöyle derler: Şimdi Usta Şarkıcılar'dan biri olacaksınız. Fakat maruz kaldığı aşağılamalardan tiksinmiş, lanetli bir romantik, dolayısıyla da kibirli ve yalnız olan Walther bunu reddeder. İşte o zaman kunduracı müdahale ederek ona büyük bir ilanda bulunur. Himayesindeki genç adama teklifi kabul etmesi gerektiğini söyler, çünkü ancak ilişkisizlik ilişki olarak kurulduğu takdirde kolektifin yeni *organon*'u olma olanağına sahip olacaktır. Halk, ancak gelenek ile yenilik arasındaki ilişkisizlik şu veya bu şekilde ilişki olarak icra edilebilir olduğu takdirde, sanatla yapılandırılabilecektir. Kunduracının bu uzun nutku bize Almanya'nın kaderi için de aynı durumun geçerli olduğunu anlatır. Hans Sachs esasında çok özel ve –bana kalırsa– doğru bir tezi savunur; o da Almanya'nın "hakiki", yani evrensel yazgısının Alman sanatından başka bir şey olamayacağıdır. Şövalye sonunda razı olur. Fakat halk "Yaşasın Walther!" yerine "Yaşasın Hans Sachs!" diye bağırır ve tezahüratlar arasında defneden taç giyen de kunduracı olur. Sonuç olarak, halk bütün bu sürecin hocası-

nın sefil kunduracı olduğunu kabul eder.

Rancière bütün bunların müthiş melankolik olduğunu çünkü yeni sanat ile kunduracılar arasında hakiki bir ilişkinin olanaklılık çağının geçmişte kaldığını söyler. Wagner operasını tamamladığında, kunduracının halk tarafından sanat figürünün manevi egemeni olarak taçlandırıldığını tahayyül etmekle katıksız bir nostaljik kurmaca ortaya koymuştur – 1848'de Dresden'de barikatların üstüne çıkan genç Wagner'in nostaljisi. Wagner de bilir ki daha o zamandan avangard sanatlar ile halk kolektifleri arasında tam bir ayrışma süreci içindeydik.

Ben de ihtilafımı işte bu noktada ortaya koyuyorum. Bu sahne bir ilişkisizlik katedilirken kuvvetli bir halk onayıyla uzlaşmayan sanatın önemini kaybedeceğini ve yerini her alanda tüketilebilir bir "kültür"ün, Beckmesser tarzında bir basmakalıbın alacağını söyler. Hans Sachs bugün hâlâ askıda olan öngörücü bir fikre teatral ve müzikal bir figür bahşeder; bu fikir bugün hâlâ askıdaysa, sebebi onu devralan "sosyalist gerçekçilik"in kendine şunu dayatamamış olmasıdır: Ne eğitimli burjuvalara özgü ne de yozlaşarak gürleyen şarkılara dönüşmüş olacak bir büyük sanat İdea'sı. Büyük bir kitle sanatı; bugün bazen, Chaplin'den Kitano'ya kadar, sinemanın olabildiği gibi. Bu İdea XIX. yüzyıldan beri etkin ebediliğinin dolambaçlı oluşunu yaşamaktadır. Ebedileşmekte olan bir İdea'yı sahnede gerçekleştirdiği için kunduracı Sachs'ı taçlandırmak, adaletin yerini bulmasıdır – her ne kadar bu oluşun tarihsel güçlükleri bir buçuk yüzyıldır meydanda olsa da. Eğer Walther yeni bir şarkı söylemek yerine, "Bir kameram var, sinemayı icat ettim" diyerek çıkagelseydi, bu belki daha inandırıcı olacaktı. Walther'in hem halk geleneklerinin mirasçısı hem de güçlü bir sanatsal yenilik teşkil edecek bir sanat önermediği doğrudur. Tek yaptığı biraz yeni bir şarkı söylemektir. Aslında Wagner'in en güzel ezgilerinden birini... Ama sonuçta sahnenin gerçeği olumladığı şeydedir, yasını tuttuğu şeyde değil. Ne Walther'in ezgisi ne de Sachs'ın ilanı müzikal anlamda melankolinin etkisi altındadır. Bu opera, *sanatsal olarak*, uvertürünün bahar havasındaki mimarisinden tutun her şeyiyle, yapıcı olan neşenin operasıdır. Ayrıca Sachs'ın gerçekten bir vazgeçişi varsa (bu yeni şarkının Walther'in şarkısı olduğunu, kendisinin bir aracıdan başka

bir şey olmadığını ve dolayısıyla da Eva'nın sembolik Baba'sı ve âşığı gibi olmasına rağmen, onunla evlenmesi gereken kişinin genç adam olduğunu bilir), bu vazgeçiş, ıhlamur ağaçlarının kokusunun sese dökülüşünün icadı olan yaz gecesi temasının ışıltılı güzellikleri gibi, ikinci perdede komik bir hırgür şeklinde, üçüncü perdede de yurtseverlik ve işçi teması etrafında gelişen olaylarla, bu halk hikâyesinin genel enerjisi içinde tamamıyla eritilmiştir.

Bu yüzden buradan çıkan sonuç, müziğin kendi başına *siyaset disiplininin analojisi olarak* sanat disiplininin türeyimsel bir figürünü yarattığıdır; bahsettiğimiz siyaset disiplini, 1848'den sonra, hâlâ askıdadır ve Paris Komünü'nden sonra Lenin'e ve 1917 devrimine kadar da öyle kalacaktır.

Bu çok ufak ihtilaf noktası tarihle kurulan ilişkiye temas ettiği için ilginçtir. Rancière, etkin çağdaşlığı bu alegoriye ilişkin yargısıyla birleştirir. Üstelik 1848 devrimlerinin beslediği ümitlerin 1850'den itibaren içlerinin boşaldığı doğrudur. Fakat ben aksi yönde akıl yürütüyorum. Sanatsal alegorinin geleceğe dönük ve öngörücü olduğunu ve İdea'nın ebedi-oluşunun zamandaki yol göstericisini teşkil ettiğini savunuyorum. Tarihin koşullara bağlı olarak bizi yalancı çıkarması melankolik olmaya değil, ideayı kendi geleceğinin geriliminde serimlemeye mecbur kılar – isterse bu çok uzun vadede bir gelecek olsun. Kunduracı Hans Sachs'ın taç giyişinin sanatsal fanfarında Wagner de bunu anlatmak istemiştir. Zaten esasında Wagner'in sorduğu "Sanatların ustası/hocası kimdir?" sorusu da Rancière'in yapıtı etrafında yaptığımız çalışmalarda, bilhassa sinemaya ilişkin olarak söylediklerimizde her daim mevcut olmuştur.

Birbirine benzemeyen dünyalarda oluş halinde bulunan İdealar, şu veya bu Tarih sekansında görünürde uğradıkları başarısızlıkların koşullarını belirleyen şeyle değil, evrensel dayatmalarının, öngörülemez yeni dünyaları katederken, bir noktadan diğerine, oluşuyla yargılanmalıdır.

—

Yazılar için Kaynakça

"Jean-Paul Sartre: Tutulma, Bırakış, Sadakat": "Melancholia: Saisissement, dessaisie, fidélité", *Les temps modernes*, 1990, s. 14-22.

"Paul Ricœur: Sözde Hıristiyan Özne": "Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur", *Élucidation* no. 6-7, Mart 2003, s. 19-23.

"Georges Canguilhem: Bir Özne Kuramı Var mı?": "Y-a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem", *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des Sciences. Actes du colloque, 6-7-8 décembre 1990* içinde, Paris: Albin Michel, 1993, s. 295-304.

"Louis Althusser: Öznesiz Öznel Olan": "Louis Althusser: Le Subjectif sans sujet", *Abrégé de métapolitique* içinde, Paris: Seuil, 1998, s. 67-76.

"Jacques Lacan: Platon ve Anti-felsefe": "L'Antiphilosophie: Lacan et Platon," *Conditions* içinde, Paris: Seuil, 1992, s. 306–26.

"Michel Foucault: Süreklilik ve Süreksizlik": "Michel Foucault: Continuité et discontinuité", *La Célibataire*, no. 9, 2004, s. 55-68.

"Gilles Deleuze: *Kıvrım: Leibniz ve Barok* Üzerine": "Gilles Deleuze. Sur *Le Pli: Leibniz et le baroque*", *Annuaire philosophique: 1988-1989* içinde, Paris: Seuil, 1989, s. 161-84.

"Jacques Derrida: Varolmayışın Yerini Belirlemek": "Jacques Derrida", *Petit panthéon portatif* içinde, Paris: La Fabrique, 2008, s. 117-33.

"Jacques Rancière: Fırtınadan Sonra Bilme ve İktidar": "Les leçons de Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête", *La Philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancière* içinde, Paris: Éditions Horlieu, 2006, s. 131-54.

Alain Badiou
Fransız Felsefesinin Macerası

Alain Badiou, yirminci yüzyılın ikinci yarısında öne çıkan Fransız filozof veya düşünürlerinin bir bakıma öznel denebilecek bir bilançosunu çıkarıyor: Sartre, Ricoeur, Althusser ve Lacan'dan Deleuze, Foucault ve Rancière'e bir dizi filozof üstüne "yaşam", "kavram", "özne" ve "eşitlik" gibi mihenk taşlarını esas alan derinlikli okumalar yapıyor. Önsöz'de, odaklandığı dönemi ana hatlarıyla değerlendirirken şöyle diyor: "Fransız felsefesinin bu ânı, Alman düşüncesinin yeni bir şekilde sahiplenilmesi, yaratıcı bir bilim görüşü, siyasal bir radikallik, sanatta ve yaşamda yeni biçimlerin arayışı anlamına gelmiştir. Tüm bunlarda söz konusu olan, kavrama ilişkin yeni bir tertip, kavramın kendi dışıyla ilişkisinin değişmesi olmuştur. Felsefe varoluşla, düşünceyle, eylemle ve biçimlerin hareketiyle yeni bir ilişki önermek istemiştir."

Dünyanın pek çok yerinde olduğunda gibi Türkiye'de de heyecan uyandıran bu "yeni ilişki"nin içeriden analizlerini bulacağınız *Fransız Felsefesinin Macerası*, zevkli olduğu kadar ufuk açıcı bir okuma deneyimi.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-004-5

9 786053 160045

Metis Yayınları
www.metiskitap.com