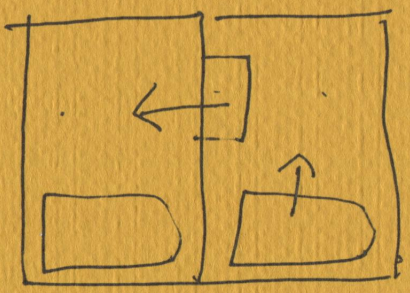
GILLES DELEUZE

Fark ve Tekrar



Norgunk

n■

© Norgunk Yayıncılık 2005
Sertifika No: 11140
ISBN 978 975 8686-86-5

Deleuze & Guattari Kitaplığı

Différence et répétition
© Presses Universitaires de France, 1968

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français/Ministère français des affaires étrangères et européennes; de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Birinci Baskı
Mayıs 2017

Çeviri
Burcu Yalım & Emre Koyuncu

Kapaktaki Çizim
Ayşe Erkmen
"Michael Asher'ın bir işi üzerine"

Baskı ve Cilt
Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mahallesi Soğuksu Caddesi No: 3 Kağıthane 34408 İstanbul
T. (212) 294 10 00 / F. (212) 294 90 80
kitap@masmat.com.tr / Sertifika No: 12055

Norgunk Yayıncılık
Şehit Erdoğan İban Sokak Akal C/8 Akatlar 34335 İstanbul
T. (212) 351 48 38
info@norgunk.com / www.norgunk.com

GILLES DELEUZE

Fark ve Tekrar

Norgunk

Deleuze Fransızcada özünde türev almak anlamına gelen matematiksel bir terim olan *différentiation* kelimesi ile genel olarak farklılaşmayı ifade eden *différenciation* arasında önemli bir ayrım yapar. Birincisi virtüel alandaki farklılaşma süreci veya bir İdea'nın virtüel içeriğinin belirlenimi olarak cereyan ederken, ikincisi virtüelin türlere veya belirgin parçalara ayrılarak aktüelleşmesi anlamındaki farklılaşmayı ifade eder. Biz her ikisi için de "farklılaşma" terimini kullanırken, Fransızcada iki kelimeyi birbirinden ayıran t ve c harflerini tutarak söz konusu ayrımı farklılaşma üzeri t ve c (virtüel için "farklılaşma^{t}" ve aktüel için "farklılaşma^{c}") olarak vermek yoluna gittik. Basitçe kayıtsızlık anlamına gelen *indifférence* kelimesi için de farkla olan ilişkisini korumak adına "farka kayıtsızlık" karşılığını kullandık. *Bon sens* ve *sens commun* terimlerinin her ikisinin de Türkçeye genellikle sağduyu olarak çevrilmesine rağmen kitapta gözetilen ayrımdan dolayı bunlar için sırasıyla "sağduyu" ve "ortak duyu" karşılıklarını kullandık.

Göstergebilim terminolojisinde yerleşik Türkçe karşılığı "gösterge" olan *signe* terimini bu metinde göstergebilimle sınırlı olmayan bir anlamda kullanılması itibarıyla "işaret" olarak çevirmeyi uygun gördük. Deleuze bu terimi ve bu terimin sinyal sistemleriyle ilişkisini kitabın farklı bölümlerinde yer yer açıklasa da, bu konuda bilhassa Giriş bölümündeki tartışmasına bakılabilir.

Okuyucuların dikkatine sunmak istediğimiz bir diğer nokta, bu kitap dahilinde çoğunlukla "etki" olarak çevirdiğimiz *effet* kelimesine dair. Fransızcada *effet*, aynı anda hem neden-sonuç bağlamında sonuç, hem de bir şeyin başka bir şey üzerindeki gücü veya tesiri, hem de bunun yarattığı izlenim anlamına geldiğinden, bu diğer anlamların baskın olduğu tüm bağlamlarda "etki" demeyi tercih ettik. Bilhassa neden-sonuç bağlamına uygun durumlar için ise "sonuç" kelimesini kullandık. Kimi durumlarda

karışıklığı önlemek için parantez içerisinde kelimenin orijinalini verme yoluna gittik.

Bu metin için yine önemli bir husus teşkil eden *pouvoir* ve *puissance* kavramlarına ilişkin olarak, birincisini daha ziyade "güç", ikincisini ise matematikteki yükseltme anlamıyla "kuvvet"olarak çevirdik. Ancak bilhassa bu matematiksel anlamıyla kullanıldığını düşünmediğimiz durumlarda *puissance* için de "güç" karşılığını kullandığımız oldu. İki türlü çevirdiğimiz bu kelimenin, Fransızcada *volonté de puissance* olarak geçen Nietzscheci "güç istenci" ile ilişkili olarak okunması gerekir.

Felsefe alanında önemli tartışmalara konu olan *bêtise* kelimesinin çevirisi bilhassa zorlu bir husus oluşturur. "Aptallık", "ahmaklık", hatta "saçmalık" anlamlarına gelen *bêtise*, ad haliyle insan dışındaki her tür hayvan anlamına gelen *bête*'ten (Latince *bestia*) türemiştir. Deleuze bunu hayvanlıktan ayırarak, sadece insana özgü bir durum olarak ortaya koyar. Bu anlam çeşitliliğine rağmen, biz bu kelimeyi metinde "aptallık" olarak karşılamayı uygun bulduk.

Contraction terimini metinde duruma göre "büzülme", "kasılma", "kapma" gibi farklı anlamlarından biriyle karşıladık. Büzülme dışındaki durumlarda parantez içerisinde kelimenin orijinalini bıraktık. Ancak bu terim bilhassa Bergson düşüncesiyle ilişkisi bakımından önemli bir mefhum teşkil ettiğinden, okuyucuyu bu farklı kullanımlar arasındaki sürekliliği dikkate alarak okumaya davet ediyoruz. Yine *impératif* kelimesiyle ilgili olarak, bunun ad halini kimi zaman felsefedeki yerleşik haliyle "buyruk", kimi zaman "zorunluluk" olarak çevirmek yoluna gittik. Çokanlamlılık bağlamında not etmek istediğimiz bir diğer çeviri tercihimiz *spécification* ile ilgili. Biyolojik bağlamda türün belirlenmesi anlamına gelen bu kavram için felsefe bağlamında, "belirlemek"ten de ayırt edilmesini sağlayacak "spesifikleş(tir)me" karşılığını kullandık.

Deleuze'ün felsefede fark problemine dair olup bilhassa Hegel düşüncesiyle doruk noktasına ulaşan çelişki [*contradiction*] hareketine karşı Leibniz düşüncesinin hareketi olarak ileri sürdüğü kendi icadı olan *vice-diction* terimini, "tersini söyleme" anlamına gelen çelişki ile etimolojik ilişkisini de göz önünde bulundurarak "kötü-söyleme" olarak çevirdik. Leibniz olanaklı dünyaları birbiriyle karşılaştırırken aktüel dünyayı azami sürekliliği barındırdığı için olanaklı dünyaların en iyisi olarak ortaya

koyacak, bu anlamda diğerlerini daha kötü oldukları için eleyecekti. Çelişki ve kötü-söyleme arasındaki ayrım bilhassa birinci ve dördüncü bölümlerde açıklanmaktadır.

Fransızcada yine birbiriyle ilişkili farklı anlamları barındıran *réflexion* kelimesi aynı anda ışınların veya ses dalgalarının yansıması ile mecazi olarak, aklın bu yansıma hareketiyle düşünmesi ve bu düşünmenin sonucu olan işi ifade eder. Biz bu terimi yerine göre "düşünüm" ve "yansıma" olarak verdik. Bunun sıfat hali olan *réflexif* terimi ise düşünüme dair olanı ve düşüncenin kendi üzerine dönüşünü ifade etmenin yanı sıra öznenin gerçekleştirdiği eylemin yine özneye dönüşü anlamında dönüşlülüğü niteler. Bu gibi durumlarda "dönüşlülük" karşılığını kullandığımız oldu. Bu kelimeye ilişkin olarak da okuyucuyu tüm bu anlamları göz önünde bulundurmaya davet ediyoruz.

Genel olarak Deleuze felsefesinin olduğu kadar bu metnin de esas meselelerinden biri olan temsil hususunda, Türkçeye "temsil" olarak tercüme edilen Fransızca *représentation* kelimesi "sunum" olarak tercüme edilen *présentation* kelimesinin önüne tekrar anlamı veren "re-" ekinin getirilmesiyle elde edildiğinden, Türkçe çeviride bu ikisi arasındaki doğrudan ilişki kesintiye uğramaktadır. Metnin bu ikili durumla oynayan bölümlerinde kelimelerin orijinallerini parantez içinde bırakmak ve kimi zaman "temsil" ile "yeniden sunum" karşılığını birlikte kullanmak yoluna gittik.

Son olarak Deleuze'ün çok özgün bir çerçevede birbirinden ayırdığı *fond*, *fondement* ve *fondation* kavramları için sırasıyla "zemin", "temel" ve "kuruluş" karşılıklarını kullandık. Fiil formunda [*fonder*] ise yerine göre hem "kurmak" hem de "temellendirmek" diye çevirdik. Yine ad olarak kullanılan *sans-fond* ve Deleuze'ün türettiği *effondement* kelimeleri için sırasıyla "zeminsizlik" ve "temelsizleşme" karşılıklarını benimsedik. Bu karşılıkları metin boyunca titizlikle tutarlı olarak kullandıysak da, bu kelimelerin Fransızcadaki etimolojik yakınlıklarını Türkçede oluşturmak mümkün olmadığından, bu imkansızlığı kısmen telafi etmesini umut ederek bu durumu not ediyoruz.

Çeviri sürecinde gösterdiği misafirperverlik için Erdal Bozan'a teşekkür ederiz.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 15

GİRİŞ – TEKRAR VE FARK 19

Tekrar ve genellik: ilk ayrım, davranış açısından. – Genelliğin iki düzeni: benzerlik ve eşitlik. – İkinci ayrım, yasa açısından. – Tekrar, doğa yasası ve ahlak yasası.
Kierkegaard, Nietzsche ve Péguy'ye göre bir tekrar felsefesinin programı. – Gerçek hareket, tiyatro ve temsil.
Tekrar ve genellik: Üçüncü ayrım, kavram açısından. – Kavramın kapsamı ve "tıkanıklık" olgusu. – "Doğal tıkanıklık"ın üç hali ve tekrar: nominal kavramlar, doğa kavramları, özgürlük kavramları.
Tekrar kavramın özdeşliğiyle açıklanmadığı gibi, salt olumsuz bir koşulla da açıklanmaz. – "Ölüm içgüdüsü"nün işlevleri: farkla olan ilişkisinde ve olumlu bir ilke gerektiren tekrar. (Özgürlük kavramları örneği.)
İki tekrar: kavramın özdeşliği ve olumsuz koşul itibarıyla; İdea'daki fark ve fazlalık itibarıyla. (Doğal ve nominal kavramlara örnekler.)
– Tekrarda çıplak ve kılık değiştirmiş olan.
Kavramsal fark ve kavramsız fark. – Fakat fark kavramı (İdea) kavramsal bir farka indirgenemediği gibi, tekrarın olumlu özü de kavramsız bir farka indirgenemez.

BİRİNCİ BÖLÜM – KENDİ İÇİNDE FARK 53

Fark ve karanlık zemin. – Farkı temsil etmek gerekir mi? Temsilin dört yönü (dörtlü kökü). – Mutluluk ânı, fark, büyük ve küçük.
Kavramsal fark: en büyük ve en iyi. – Aristoteles'e göre farkın mantığı ve fark kavramının kavramsal farkla karıştırılması. – Türsel

fark ve cinssel fark – Farkın dört yönü veya tabi kılınması: kavramın özdeşliği, yargının analojisi, yüklemlerin karşıtlığı, algılananın benzerliği. – Fark ve *organik temsil*.
Tekseslilik ve fark. – İki tür dağılım. – Tekssesliliği ve analojiyi uzlaştırmanın olanaksızlığı. Tekseslinin uğrakları: Scotus, Spinoza, Nietzsche. – Ebedi dönüşte tekrar varlığın tekssesliliğini tanımlar.
Fark ve *orjisel temsil* (sonsuzca büyük ve sonsuzca küçük). – Neden olarak temel. – Hegel'e göre farkın mantığı ve ontolojisi: çelişki. – Leibniz'e göre farkın mantığı ve ontolojisi: kötü-söyleme (süreklilik ve ayırt edilemezler). – Farkın orjisel veya sonsuz temsilinin önceki dört yönden kaçamayışı.
Fark, olumlama ve olumsuzlama. – Olumsuz yanılsaması. – Olumsuzun saf dışı kalması ve ebedi dönüş.
Platon'a göre farkın mantığı ve ontolojisi. – Bölme yönteminin figürleri: talipler, temel-sınav, soru problemler, olumsuzun varlık-(olmayan)ı ve statüsü.
Fark probleminde belirleyici olan: simulakrum, simulakrumun direnişi.

İKİNCİ BÖLÜM – KENDİ İÇİN TEKRAR

Tekrar: bir şey değişti. – *Zamanın birinci sentezi*: yaşayan şimdi. – Habitus, edilgin sentez, büzülme, temaşa. – Alışkanlık problemi.
Zamanın ikinci sentezi: saf geçmiş. – Bellek, saf geçmiş ve şimdilerin temsili. – Geçmişin dört paradoksu. – Alışkanlıkta ve bellekte tekrar. – Maddi ve manevi tekrar.
Kartezyen cogito ve Kantçı cogito. – Belirlenmemiş olan, belirlenim, belirlenebilir olan. – Çatlak Ben, edilgin benlik ve zamanın boş formu. – Belleğin yetersizliği: *zamanın üçüncü sentezi*. – Zamanın formu, düzeni, bütünü ve serisi. – Üçüncü sentezde tekrar: eksikliğe dayanan koşulu, başkalaşım eyleyicisi, koşulsuz karakteri. – Trajedi ve komedi, tarih, iman, ebedi dönüşte tekrarın bakış açısından.
Tekrar ve bilinçdışı: "Haz ilkesinin ötesinde". Birinci sentez ve bağlantı: Habitus. – İkinci sentez: virtüel nesneler ve geçmiş. – Eros ve Mnemosyne. – Tekrar, yer değişimi ve kılık değişimi: fark.

– Bilinçdışının doğası için sonuçları: serisel, diferansiyel ve sorgulayıcı bilinçdışı. – Üçüncü senteze veya üçüncü "öte"ye doğru: narsist benlik, ölüm içgüdüsü ve zamanın boş formu. – Ölüm içgüdüsü, karşıtlık ve maddi tekrar. – Ölüm içgüdüsü ve ebedi dönüşte tekrar.
Benzerlik ve fark. – Bir sistem nedir? – Karanlık öncü ve "farklılaştırıcı". – Edebi sistem. – Fantazma veya simulakrum ile farka ilişkin olarak özdeşin üç figürü.
Platonculuğun gerçek motivasyonu simulakrum probleminde yatar. – Ebedi dönüşte simulakrum ve tekrar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM – DÜŞÜNCE İMGESİ 178

Felsefede varsayımlar problemi. – İlk postüla: *Cogitatio natura universalis* ilkesi.
İkinci postüla: ortak duyu ideali. – Düşünce ve *doxa*. – Üçüncü postüla: tanıma modeli. – Kantçı Eleştiri'nin müphemliği.
Dördüncü postüla: temsil unsuru.
Diferansiyel yeti kuramı. – Yetilerin uyumsuz kullanımı: her birinin şiddeti ve limiti. – Platonculuğun müphemliği. – Düşünmek: düşüncede doğuşu.
Beşinci postüla: yanılgının "olumsuz"u. – Aptallık problemi.
Altıncı postüla: adlandırmanın önceliği. – Anlam ve önerme. – Anlamın paradoksları. – Anlam ve problem. – Yedinci postüla: çözümlerin kipliği. – Doğruluk doktrininde çözüm yanılsaması. – Problem kategorisinin ontolojik ve epistemolojik önemi.
Sekizinci postüla: bilmenin sonucu. – "Öğrenmek" ne demektir? – Postülaların bir fark ve tekrar felsefesinin önündeki engeller olarak yeniden ele alınması.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM – FARKIN İDESEL SENTEZİ 228

Problematik merci olarak İdea. – Belirlenmemiş olan, belirlenebilir olan ve belirlenim: fark.
Diferansiyel. – Belirlenebilirlik ilkesi ve nicelleşebilirlik. – Karşılıklı belirlenim ilkesi ve nitelleşebilirlik. – Eksiksiz belirlenim ilkesi ve potansiyellik (seri formu).

Diferansiyel kalkülüste sonsuzca küçüğün anlamsızlığı.
– Diferansiyel ve problematik. – Problemler kuramı: diyalektik ve bilim.
İdea ve çokluk. – Yapılar: kriterleri, İdea tipleri. – Kötü-söyleme yöntemi: tekil ve düzenli, istisnai ve olağan.
İdea ve diferansiyel yeti kuramı. – Problem ve soru. – Buyruklar ve oyun.
İdea ve tekrar. – Tekrar, istisnai ve olağan. – Olumsuz yanılsaması. – Fark, olumsuzlama ve karşıtlık. – Olumsuzun doğuşu.
İdea ve virtüellik. – Virtüelin gerçekliği: *ens omni modo...*
– Farklılaşma^{t} ve farklılaşma^{c}; nesnenin iki yarısı. – Her yarının iki yönü. – Virtüel ve olanaklı arasındaki ayrım. – Diferansiyel bilinçdışı; *seçik-muğlak*.
İdea'nın aktüelleşmesi süreci olarak farklılaşma^{c}. – Dinamizmler veya dramlar. – Dramlaştırmanın evrenselliği. – Kompleks farklılaşma$^{t/c}$ mefhumu.

BEŞİNCİ BÖLÜM – DUYUMSALIN ASİMETRİK SENTEZİ 294

Fark ve çeşitli. – Fark ve yeğinlik.
Farkın iptali. – Sağduyu ve ortak duyu. – Fark ve paradoks.
Yeğinlik, nitelik, uzanım: iptal yanılsaması. – Derinlik veya *spatium*.
Yeğinliğin birinci karakteri: kendinde eşitsiz. – Eşitsizin sayıdaki rolü. – İkinci karakter: farkı olumlamak. – Olumsuz yanılsaması.
– Duyumsalın varlığı. – Üçüncü karakter: içerme. – Doğa farkı ve derece farkı. – Enerji ve ebedi dönüş. – Ebedi dönüşte tekrar nitel veya uzamsal değil, yeğinseldir.
Yeğinlik ve diferansiyel. – İdea'nın aktüelleşmesinde bireyleşmenin rolü. – Bireyleşme ve farklılaşma^{c}. – Bireyleşme yeğinseldir. – Bireysel fark ve bireyleştirici fark. – "Yatay kıvrımlaşma", "içerme", "açıklama".
Sistemlerin evrimi. – Sarmalama merkezleri. – Bireyleştirici etmenler, Ben ve Benlik. – Psişik sistemlerde başkanın doğası ve işlevi.

SONUÇ – FARK VE TEKRAR 343

Temsilin eleştirisi. – Sonlu-sonsuz alternatiflerinin anlamsızlığı. – Özdeşlik, benzerlik, karşıtlık ve analoji: bunların farka ihanet etme biçimleri (dört yanılsama). – Fakat aynı zamanda tekrara da ihanet etme biçimleri.

Neden olarak temel: üç anlamı. – Temelden zeminsizliğe. – Kişisel olmayan bireyleşmeler ve birey öncesi tekillikler.

Simulakrum. – İdealar ve problemler kuramı. – Başka. – İki oyun türü: bunların karakterleri. – Kategorilerin eleştirisi.

Tekrar, özdeş ve olumsuz. – İki tekrar. – Patoloji ve sanat, stereotipi ve nakarat: tüm tekrarların birlikte varoluşunun mahali olarak sanat. – Üçüncü, ontolojik bir tekrara doğru.

Zamanın formu ve üç tekrar. – Üçüncünün seçici kuvveti: ebedi dönüş ve Nietzsche (simulakra). – Geri dönmeyen. – Aynı'nın üç anlamı: ontoloji, yanılsama ve yanılgı. – Varlığın analojisi ve temsil, varlığın tekseslilliği ve tekrar.

BİBLİYOGRAFYA, İSİM VE KONU DİZİNİ 394

ÖNSÖZ

Bir kitabın zaafları genellikle gerçekleştirilememiş boş niyetlerin karşılığıdır. Bu anlamda, niyet beyanı ideal kitaba ilişkin gerçek bir tevazunun göstergesidir. Genellikle önsözlerin en son okunması gerektiği söylenir. Sonuç bölümlerinin ise en başta okunması gerekir; bu durum sonuç bölümünü okuyunca kitabın gerisini okumanın gereksiz kalabileceği bu kitap için de geçerlidir.

Burada ele alınan konu açıkça çağımızın ruhuna aittir. Bunun işaretlerini şu şekilde ortaya koyabiliriz: Heidegger'in giderek artan bir vurguyla bir ontolojik Fark felsefesine yönelimi; bir birlikte varoluş alanında diferansiyel karakterlerin dağılımı üzerine kurulmuş yapısalcılık pratiği; yalnızca en soyut düşünümünde değil, aynı zamanda etkin tekniklerinde de farkın ve tekrarın etrafında dönen çağdaş roman sanatı; her tür alanda bilinçdışına, dile ve sanata da bir o kadar ait olan tekrara has bir kuvvetin keşfi. Tüm bu işaretleri genelleşmiş bir anti-Hegelciliğe atfetmek olanaklıdır: fark ve tekrar, özdeşin ve olumsuzun, özdeşliğin ve çelişkinin yerini almıştır. Fark ancak özdeşliğe olan tabiiyeti sürdürüldüğü takdirde olumsuzu işaret eder ve kendisinin çelişkiye kadar taşınmasına izin verir. Her nasıl kavranırsa kavransın, özdeşliğin önceliği temsilin dünyasını tanımlar. Halbuki modern düşünce özdeşliklerin kaybolmasından ve özdeşin temsili altında işleyen tüm kuvvetlerin keşfinden olduğu kadar, temsilin iflasından doğmuştur. Modern dünya simulakranın dünyasıdır. Burada Tanrı'dan sonra insan da hayatta kalmaz, tözün özdeşliğinden sonra öznenin özdeşliği de kalmaz. Bütün özdeşlikler daha derinde fark ve tekrarın oyunuyla görsel efekt gibi üretilmiş, yalnızca simüle edilmiştir. Biz farkı ve farklının farklıyla ilişkisini, bunları Aynı'ya indirgeyen ve olumsuzdan geçiren temsilin formlarından bağımsız olarak, kendi içinde düşünmek istiyoruz.

Modern hayatta kendimizi, içimizde ve dışımızda, en mekanik, en stereotipleşmiş tekrarların karşısında bularak, mütemadiyen bunların en ufak farklarını, varyantlarını ve modifikasyonlarını [değişkelerini] çekip çıkarırız. Öbür taraftan, gizli, saklı ve kılık değiştirmiş, sürekli yer değiştiren bir farkla hayat bulan tekrarlar çıplak, mekanik ve stereotipleşmiş tekrarları içimizde ve dışımızda yeniden tesis eder. Simulakrada tekrar zaten tekrarların, fark da farkların etrafında döner. Tekrarlar kendilerini tekrarlarlar; farklılaştırıcı[c] da kendini farklılaştırır[c]. Yaşamın vazifesi bütün tekrarların farkın dağıldığı bir alanda birlikte varolmalarını sağlamaktır. Bu kitabın çıkış noktasında iki yönde ilerleyen bir araştırma yer alıyor: ilki, tam da fark özdeşe tabi olmadığında karşıtlığa ve çelişkiye kadar gitmeyeceği veya "gidecek hali olmadığı" için olumsuzlamasız bir fark kavramına ilişkindir; diğeri ise, mekanik veya çıplak (Aynı'nın tekrarı) fiziksel tekrarların varlık sebeplerini bir "diferansiyel"in kılık ve yer değiştirdiği saklı bir tekrarın daha derin yapılarında bulacağı bir tekrar kavramına ilişkindir. Bu iki araştırma kendiliğinden bir araya gelmiştir çünkü *saf bir fark kavramıyla karmaşık bir tekrar kavramı* her halükarda adeta buluşur ve birbirine karışır. Farkın süreğen ıraksamasının ve merkezsizleşmesinin tam karşılığı tekrarın içinde meydana gelen bir yer ve kılık değişimidir.

Özdeşten kurtulmuş, olumsuzdan bağımsız, saf farklara müracaat etmenin elbette tehlikeleri vardır. En büyük tehlike güzel ruhun temsillerine düşmektir: kanlı savaşlardan uzak, uzlaştırılıp bütünleştirilebilir farklar dünyası. Güzel ruh şöyle der: farklıyız ama karşıt değiliz... Fark mefhumuyla ilişkili olduğunu gördüğümüz *problem mefhumu* da güzel ruhun çeşitli hallerini besler gibidir: önemli olan yalnızca problemler ve sorulardır... Ne var ki, bize göre, problemler kendilerine has olan *pozitiflik* derecesine ulaştığında ve fark buna mukabil bir *olumlamanın* nesnesi haline geldiğinde, özdeşliğinden ettikleri ve niyetini bozdukları güzel ruhu paramparça ederler. Problematiğin ve diferansiyelin belirlediği mücadelelerin veya yıkımların yanında olumsuzun mücadeleleri ve yıkımları artık görünüşten başka bir şey olmadığı gibi, güzel ruhun arzuları da görünüşteki aldatmacalardan başka bir şey değildir. Simulakrumun özünde bir kopya olmak değil, tüm kopyaları, aynı anda modelleri *de* tersyüz etmek suretiyle, tersyüz etmek vardır: her düşünce bir agresyona dönüşür.

Bir felsefe kitabının, bir bölümüyle çok özel türde bir polisiye roman, bir bölümüyle de bir nevi bilim kurgu olması gerekir. Polisiye roman derken kastettiğimiz şey, yerel bir meseleyi çözmek için kavramların, faaliyet alanlarıyla birlikte, meseleye müdahil olmaları gerektiğidir. Problemlerle beraber kavramların kendileri de değişirler. Göreceğimiz gibi, problemler "dramlar"la ilişkili olarak ve belli bir "vahşet"le hareket ettikleri etki alanlarına sahiptir. Kendi aralarında bir tutarlılıkları olması gerekir ama bu tutarlılık onlardan gelmemelidir. Tutarlılıklarını başka yerlerden almaları gerekir.

Ampirizmin sırrı budur. Ampirizm kesinlikle kavramlara gösterilen bir tepki ya da basitçe yaşanmış deneyime başvurmak değildir. Tersine, görülmüş ve duyulmuş en çılgın kavram yaratımına girişir. Ampirizm kavrama ilişkin gizemcilik ve matematizmdir. Fakat kavrama bir karşılaşmanın nesnesi gibi, bir burada-ve-şimdi veya daha ziyade içinden her defasında farklı dağılmış, yeni ve tükenmez "buradalar"ın ve "şimdiler"in çıktığı bir *Erewhon* gibi davranır. Şunu ancak bir ampirist söyleyebilir: kavramlar şeylerin kendileridir ama "antropolojik yüklemler"in ötesinde, serbest ve vahşi halleriyle. Kavramlarımı hareketli bir ufuktan, hep merkezsizleşen bir merkezden, hep yer değiştiren ve bu kavramları tekrar eden ve farklılaştıran[c] bir çevreden yola çıkarak yapar, yeniden yapar ve bozarım. Modern felsefeye düşen, geçici ve kalıcı, tarihsel ve ebedi, tikel ve tümel alternatiflerini aşmaktır. Nietzsche'nin ardından zamansızın zamandan ve ebediyetten daha derin olduğunu keşfediyoruz: felsefe ne tarih felsefesidir ne de ebedinin felsefesidir; zamansız, daima ve yalnızca zamansızdır, yani "bu zamana karşı ve umarım ki gelecek bir zaman için"dir. Samuel Butler'ın ardından aynı anda hem kökü "hiçbir yerde" olanın hem de yer ve kılık değiştirmiş, değişmiş, hep yeniden yaratılmış olan "burada-ve-şimdi"nin göstereni olarak *Erewhon*'u keşfediyoruz. Ne ampirik tikellikler ne de soyut tümeller: çözünmüş bir benliğin Cogito'su. Bireyleşmelerin kişisel olmadığı, tekilliklerin de birey-öncesi olduğu bir dünyaya inanıyoruz: belgisiz şahıs zamirinin [*on*] ihtişamı. Zorunlu olarak *Erewhon*'dan türeyen bilim kurgu yönü de buradan ileri gelir. Bu kitabın ortaya koyması gereken şey de artık Tanrı'ya veya dünyaya ait olmadığı gibi, bize, yani insana da ait olmayan bir tutarlılığın yaklaşmakta olduğuydu. Bu anlamda, bunu apokaliptik bir kitap olarak düşünmek gerekir (zaman serisindeki üçüncü zaman).

Zaafların kendilerini ele verdiği, yine başka bir anlamıyla, bilim kurgu. Zaten hiç bilmediğimiz veya pek bilmediğimiz şeylerden başka ne yazabiliriz ki? Ancak bu noktada diyecek bir şeyimiz olduğunu düşünebiliriz. İnsan ancak bildiklerinin sınırında, bilgisini bilgisizliğinden ayıran *ve birini diğerine geçiren* bu en uç noktada yazabilir. Ancak bu şekilde yazmaya baş koyabiliriz. Bilgisizliğin gereğini yapmak yazmayı yarına ertelemek veya daha ziyade imkansız kılmaktır. Belki de yazının sükutla olan bağı ölümle olduğu söylenen bağından daha da korkutucudur. İşte böylece bilimden ne yazık ki bilimsel olmadığını gayet iyi bildiğimiz bir şekilde bahsetmiş oluyoruz.

Uzun zamandır yazılageldiği şekliyle felsefe kitabı yazmanın artık olanaklı olmayacağı zamanlara yaklaşmaktayız: "Ah o eski tarzlar..." Felsefede yeni ifade araçlarının arayışını Nietzsche başlatmıştı ve bu arayışın bugün başka bazı sanatların, örneğin tiyatronun ve sinemanın yenilenmesiyle ilişkili olarak sürdürülmesi gerekmektedir. Bu açıdan, şimdiden felsefe tarihinin nasıl kullanılacağı sorusunu sorabiliriz. Bizce felsefe tarihi *kolajın* bir resimde oynadığı role oldukça benzer bir rol oynamalıdır. Felsefe tarihi bizzat felsefenin yeniden üretimidir. Felsefe tarihinde anlatının gerçek bir ikiz gibi davranması ve ikize has azami modifikasyonu içermesi gerekir (*felsefi olarak* sakallı bir Hegel, *felsefi olarak* sakalsız bir Marx, aynı bıyıklı bir Mona Lisa gibi). Gerçek bir felsefe tarihi kitabını hayalî ve numaradanmış gibi anlatmayı başarabilmek gerekir. Borges'in hayalî kitapların anlatısındaki ustalığını herkes bilir. Fakat daha da ileri giderek gerçek bir kitabı, örneğin *Don Kişot*'u kendi de hayalî olan ama gerçek kabul ettiği yazar Pierre Ménard tarafından üretilmiş hayalî bir kitapmış gibi ele alır. İşte o zaman en sadık, en katı tekrarın eşleniği maksimum fark olur ("Cervantes'in ve Ménard'ın metinleri kelimesi kelimesine aynıdır ama ikincisi neredeyse sonsuzca daha zengindir..."). Felsefe tarihinde anlatılar metnin, *yalnızca* ilişkilendikleri metnin *değil*, *aynı zamanda* içine yerleştikleri metnin de bir tür yavaş çekimini, bir tür donuşunu ya da hareketsizleşmesini temsil etmelidir. Öyle ki bunların ikili bir varoluşları vardır ve ideal ikizleri eski metnin ve güncel metnin *birbirleri içindeki* saf tekrarıdır. İşte bu yüzden, bu ikili varoluşa yaklaşmak için bazen tarihsel notları bizzat metnimize eklemlememiz gerekti.

TEKRAR VE FARK

Tekrar, genellik değildir. Tekrarın çeşitli biçimlerde genellikten ayrılması gerekir. Bunların birbiriyle karıştırılmasını gerektiren her formül talihsizliktir: söz gelimi, iki şeyin birbirine iki su damlası gibi benzediğini söylemek ya da "genelin biliminden başka bilim yoktur" ve "tekrar edenin biliminden başka bilim yoktur" diye bir tespitte bulunmak. Tekrar ve benzerlik arasındaki fark doğa farkı, hatta had safhada bir doğa farkıdır.

Genellik, iki büyük düzen ortaya koyar: benzerliklerin nitel düzeni ile denkliklerin nicel düzeni. Bunların sembolleri sırasıyla döngüler ve eşitliklerdir. Fakat, her halükarda, genellik bir terimin bir diğeriyle değiştirilebileceği ya da ikame edilebileceği bir bakış açısını ifade eder. Tikellerin birbirleriyle değiştirilişi veya ikame edilişi genelliğe ilişkin davranışımızı tanımlar. Bundan dolayı ampiristler, genel fikri kendinde tikel bir fikir olarak takdim etmekte haksız değillerdir fakat bu fikrin bir kelimeyle ilişkili olarak kendisine benzeyen diğer bir tikel fikirle değiştirilebileceği fikrini eklemek kaydıyla. Buna karşın, tekrarın ancak başka bir şeyle değiştirilemeyecek bir şeyle ilişkili olarak zorunlu ve temellendirilmiş bir davranış olduğunu görüyoruz. Bir davranış olarak ve bakış açısı olarak tekrar, başka bir şeyle değiştirilemez ve ikame edilemez bir tekilliğe ilişkindir. Yansımalar, yankılar, ikizler ve ruhlar benzerliğin ya da denkliğin dünyasına ait değildir ve gerçek ikizleri birbirleriyle ikame etmek ne kadar imkansızsa, kişinin ruhunu bir başkasıyla değiştirmesi de bir o kadar imkansızdır. Şayet genelliğin kriteri değiş tokuşsa, çalma ve verme de tekrarın kriterleridir. O halde bu ikisi arasında ekonomik bir fark vardır.

Tekrar etmek, belli bir davranış sergilemektir fakat bunu biricik veya tekil olan, dengi veya benzeri olmayan bir şeye ilişkin olarak yapmaktır.

Belki de bu dışsal davranış olarak tekrar da kendi hesabına ona hayat veren daha gizli bir titreşimin, tekil içindeki içsel ve daha derin bir tekrarın yankısıdır. Kutlamaların görünürdeki paradoksu da budur: "baştan alınamaz" olanı tekrar etmek. İlk sefere ikinci veya üçüncü bir sefer eklemek değil, ilk seferin n'inci kuvvetini almaktır. Tekrar, bu kuvvet ilişkisi uyarınca, kendini içselleştirerek tersyüz olur; Péguy'nin dediği gibi, 14 Temmuz Kutlamaları değildir Bastille'in düşüşünü kutlayan veya temsil eden, Bastille'in düşüşüdür tüm 14 Temmuzları peşinen kutlayan ve tekrar eden. Aynı şekilde, Monet'nin ilk nilüferidir diğer tüm nilüferleri tekrar eden.[1] O halde tikelin genelliği olan genelliği, tekilin tümelliği olan tekrarın karşısına koymak gerekir. Bir sanat yapıtı kavramsız bir tekillik olarak tekrar edilir ve bir şiirin kalpten ezberlenmesi gerekmesi de tevekkeli değildir. Kafa değiş tokuşların organı, kalp ise tekrarın mecnun organıdır. (Tekrarın kafayla da ilgili olduğu doğrudur ama tam da onun dehşeti ve paradoksu olduğu için.) Pius Servien haklı olarak iki dil ayırt ediyordu: eşitlik sembolünün hükmettiği ve her bir terimin başkalarıyla değiştirilebildiği bilimlerin dili ile hiçbir terimi bir başka terimle değiştirilemez olup yalnızca tekrar edilebilen lirik dil.[2] Tekrar her zaman aşırı bir benzerlik veya kusursuz bir denklik olarak "temsil edilebilir". Ancak, bir şeyden diğerine derece derece geçilmesi o iki şey arasında bir doğa farkına mani olmaz.

Öte yandan, genellik yasaların düzenine aittir. Fakat yasa yalnızca kendisine tabi olan öznelerin benzerliğini ve tayin ettiği terimlere bunların denkliğini belirler. Yasa tekrarı temellendirmek şöyle dursun, tekrarın yasanın saf özneleri – tikeller – için nasıl imkansız olacağını gösterir. Onları değişime mahkum eder. Farkın boş formu, varyasyonun değişmez formu olan yasa, kendisini örnekleyen öznelerini bunu yalnızca kendi değişimleri pahasına yapmaya mecbur bırakır. Kuşkusuz yasanın tayin ettiği terimle arasında değişkenler olduğu kadar sabitler; doğada da akışlar ve varyasyonlar olduğu kadar kalıcılıklar ve varlığını sürdürme çabaları vardır. Fakat varlığını sürdürme çabası yine de bir tekrar teşkil etmez. Bir yasanın sabitleri daha genel bir yasanın değişkenleridir, en sert kayaların

1 Bkz. Charles Péguy, *Clio*, N.R.F., 33. baskı, [1917], s. 45, 114.

2 Bkz. Pius Servien, *Principes d'esthétique*, Boivin, 1935, s. 3-5; *Science et poésie*, Flammarion, 1947, s. 44-47.

bir milyon yıllık bir jeolojik ölçekte yumuşak ve akışkan maddeler haline gelmeleri gibi. Her düzeyde, yasanın öznesi doğadaki kalıcı büyük nesneler karşısında tekrar etme acizliğini deneyimler ve bu güçsüzlüğün nesnenin kendisinde, mahkumiyetini gördüğü kalıcı nesnenin içinde yansımış halde zaten varolduğunu keşfeder. Yasa, suların değişimini nehirlerin kalıcılığıyla birleştirir. Élie Faure, Watteau hakkında şöyle der: "En müthiş geçiciliği görebileceğimiz en kalıcı şeylere, uzaya ve büyük ormanlara yerleştiriyordu." Bu, 18. yüzyılın yöntemidir. Wolmar, *La Nouvelle Héloïse*'de bunu bir sistem haline getirir: Tekrarın imkansızlığı, tüm tikel mahlukların Doğa yasası tarafından adeta mahkum edildikleri genel bir koşul olarak değişim, (kendileri de şüphesiz daha genel diğer yasaların fonksiyonu dahilinde, başka kalıcılıklara oranla birer değişken olan) sabit terimlerle ilişkili olarak kavranır. Korunun, mağaranın, "kutsal" nesnenin anlamı da budur. Saint-Preux, yalnızca kendinin ve Julie'nin değişimleri yüzünden değil, aynı zamanda sembolik bir değer kazanan ve kendisini hakiki tekrardan dışlayan doğadaki büyük kalıcılıklar yüzünden tekrar edemediğini keşfeder. Tekrar eğer olanaklıysa, yasadan ziyade mucizeye dairdir. Yasaya aykırıdır: yasanın benzer formuna ve denk içeriğine aykırıdır. Tekrar eğer bulunacaksa, doğada dahi, bu, kendini yasaya rağmen olumlayan, yasaların altında ve hatta belki de üstünde çalışan bir güç adına olur. Tekrar eğer varsa, aynı anda genele karşı bir tekillik, tikele karşı bir tümellik, sıradanlığa karşı bir istisna, varyasyona karşı bir enstantane, kalıcılığa karşı bir ebediyet ifade eder. Tekrar, her anlamda, ihlaldir. Yasanın üzerine şüphe düşürür, daha genel ve daha sanatsal bir gerçeklik adına yasanın nominal ve genel karakterini ifşa eder.

Gelgelelim, bilimsel deney açısından tekrarın yasayla bir ilişkisi olduğunu yadsımak zor görünür. Fakat deneyin hangi koşullarda tekrarı temin ettiğini sormak gerekir. Doğadaki olgular serbest bir ortamda meydana gelmektedir; benzerliğin muazzam döngülerinde her tür çıkarsama olanaklıdır: işte her şeyin her şeye etki etmesi, her şeyin her şeye benzemesi (çeşitli olanın kendine benzemesi) de bu anlamdadır. Ne var ki deney alanı bir fenomeni seçilmiş az sayıda etmenin (en az iki; örneğin, bedenlerin boşlukta hareketi için zaman ve mekan) aracılığıyla tanımladığımız nispeten kapalı ortamlar yaratır. O andan itibaren, matematiğin fiziğe uygulanmasını sorgulamaya lüzum yoktur: fizik zaten matematikseldir; seçilmiş etmenler

veya kapalı ortamlar da bir o kadar geometrik koordinat sistemleri teşkil eder. Fenomen, bu koşullar altında, zorunlu olarak seçilmiş etmenler arasındaki belli bir nitel ilişkiye *eşit* görünür. Dolayısıyla deney, bir genellik düzenini bir diğeriyle ikame etme meselesidir: bir eşitlik düzenini bir benzerlik düzeniyle ikame eder. Deneyin özel koşullarında bir fenomeni tespit etmeye olanak veren bir eşitlik keşfetmek üzere benzerlikler bozulur. Tekrar, burada yalnızca bir genellik düzeninden bir diğerine geçişte görünür; bu geçiş vesilesiyle ve bu geçiş uğruna ortaya çıkar. Tekrar adeta bir anda, bu iki genellik arasında veya bunların altında belirir. Fakat burada da doğa bakımından farklı olan bir şeyi derece farkı olarak alma riski vardır zira genellik yalnızca hipotetik bir tekrarı temsil eder ve varsayar: verili koşullar aynı, o halde... Bu formül şu anlama gelir: Bütünüyle benzer durumlarda, fenomenin eşit-olmasını temsil eden aynı etmenleri seçmek ve korumak her zaman olanaklıdır. Fakat bu şekilde ne tekrarı ortaya koyanı ne de tekrar için prensipte kategorik olanı veya önemli olanı izah edebiliriz (prensipte önemli olan, ikinci veya üçüncü bir seferden geçmek gerekmeksizin, tek bir seferin kuvveti olarak "n" seferdir). Tekrar, özünde, ortaya çıkmak için bir genellik düzeninden diğer bir genellik düzenine suni bir geçişten istifade ettiğinde dahi, genellikten doğa bakımından farklı olan tekil bir kuvvete gönderir.

"Stoacı" hata, tekrarı doğa yasasından beklemektir. Bilge kişi erdemli kişiye dönüşmelidir; tekrarı olanaklı kılacak bir yasa bulma hayali ahlak yasasının alanına geçer. Artık Ödev'in yeniden olumlanmasından ayırt edilemeyecek bir günlük yaşamda hep yeniden başlanacak bir vazife, hep baştan alınacak bir sadakat söz konusudur. Büchner, Danton'a şunu söyletir: "Üzerine önce gömleğini, sonra pantolonunu geçirmek, akşam kendini yatağa sürüklemek ve sabah da yine sürünerek yataktan çıkmak ve sürekli bir ayağı öbürünün önüne atmak ne kadar da bezdirici. Bunun gün gelip de değişeceğine dair hiç umut yok. Bunu bizden önce milyonlarca insanın yapmış olması ve bizden sonra da milyonlarca insanın yapmaya devam edecek olması ve üstüne üstlük ikisi de aynı şeyi yapan iki yarıdan oluşmuş olduğumuz için her şeyin iki kez olması ne kadar acı." Fakat ahlak yasası yinelemeyi [*réitération*] kutsamasaydı ve bilhassa yinelemeyi olanaklı kılarak doğa yasasının bizi dışında tuttuğu bir yasama gücünü bize vermeseydi ne işe yarardı? Ahlakçının bize İyilik ve Kötülük kategorilerini şu şekilde sunduğu olur: ne zaman doğaya uygun olarak tekrar etmeye

kalksak, doğa varlıkları olarak (bir hazzın, bir geçmişin, bir tutkunun tekrarı), kendimizi şeytani ve lanetli, umutsuzluktan ve sıkıntıdan başka bir çıkış noktası olmayan bir teşebbüsün içinde buluruz. Buna karşın, İyilik bize tekrarın, başarılı tekrarın ve tekrarın maneviliğinin imkanını verir çünkü artık doğaya ilişkin değil, ödeve ilişkin olan ve aynı zamanda, ahlaki varlıklar olarak, yasa koyucusu olmadan öznesi de olmayacağımız bir yasaya bağlıdır. Kant'ın en büyük sınav dediği şey de düşüncenin prensipte yeniden üretilmesi *olanaklı* olanı, diğer bir deyişle, ahlak yasası formunda çelişkiye düşmeden tekrar edilmesi olanaklı olanı belirlemesi gereken bir sınav değilse nedir? Ödev insanı, bir tekrar "sınavı" icat etmiştir; yasanın bakış açısından tekrar edilebilir olanı belirlemiştir. Böylece hem şeytani hem de bezdirici olanı mağlup ettiğini düşünür. Üstelik, Kant'ın yaşam öyküsünü yazanların son derece ayrıntılı bir biçimde anlattıkları o tekrar aygıtında, Danton'un kaygılarını yankılayıp bunlara yanıt verircesine, Kant'ın o hayret verici çorap askılarına ve günlük yürüyüşlerinin düzenliliğine değin de (bakımını ihmal etmenin ve egzersiz yapmamanın, nihayetinde çelişkili bir düstur oluşturacağından, evrensel yasa olarak düşünülemeyecek ve bu yüzden meşru bir tekrarın nesnesi olamayacak davranışlar olmaları anlamında) aynı ahlakçılık yok mudur?

Fakat vicdanın şöyle bir ikircikliği vardır: ancak ahlak yasasını doğa yasasına dışsal, kayıtsız ve ondan üstün kabul ederek kendisini düşünebilir ama ahlak yasasının uygulanmasını da ancak doğa yasasının imgesini ve modelini kendinde tekrar tesis ederek düşünebilir. Öyle ki ahlak yasası, bize hakiki tekrarı vermek şöyle dursun, bizi hâlâ genelliğin içerisinde bırakır. Bu sefer genellik doğanın genelliği değil, ikinci doğa olarak alışkanlığın genelliğidir. Ahlaksız veya kötü alışkanlıkların varlığına işaret etmek faydasızdır; özünde ahlaki olan, iyinin formuna sahip olan, alışkanlığın formudur veya, Bergson'un da dediği gibi, alışkanlık edinme alışkanlığıdır (yükümlülüğün bütünü). Dahası, alışkanlığın bu bütününde veya genelliğinde, yine iki büyük düzeni buluruz: alışkanlık henüz edinilmediği sürece, varsayılan bir modele ilişkin olarak eylem unsurlarının değişken uyumunda benzerliklerin düzeni ile alışkanlık edinilir edinilmez eylem unsurlarının çeşitli durumlarda eşit olduğu denkliklerin düzeni. Sonuç olarak, alışkanlık asla gerçek bir tekrar oluşturmaz: kah niyet sabit kaldığı halde, eylem değişir ve kendini kusursuzlaştırır; kah farklı niyetler

ve bağlamlar dahilinde, eylem aynı kalır. Yine burada da tekrar eğer olanaklıysa, ancak bu iki genellik, yani kusursuzlaşma ile bütünleşme arasında ve kapsamında, onları tersyüz etmek pahasına da olsa, bambaşka bir gücü ortaya koyarak belirir.

Tekrar eğer olanaklıysa, doğa yasasına aykırı olduğu kadar, ahlak yasasına da aykırı olarak olanaklıdır. Ahlak yasasını tersyüz etmenin bilinen iki yolu vardır. İlki ilkelere doğru bir yükselişle olur: yasanın düzenine ikincil, türemiş, aktarılmış veya "genel" olduğu gerekçesiyle karşı çıkılır; yasanın kökensel bir kuvveti saptıran ve kökensel gücü gasp eden, ikinci el bir ilkeyi barındırdığı iddia edilir. İkincisinde ise, tam aksine, en küçük ayrıntısına kadar kusursuz bir dikkatle teslim olunan yasa, sonuçlarına doğru inmek suretiyle tersyüz edilir; yasayı sonuna kadar benimsemek suretiyledir ki kendini yasaya numaradan teslim etmiş bir ruh ondan kurtulmayı ve yasakladığı zevkleri tatmayı başarabilir. Bunu tüm saçmaya indirgeme durumlarında, kurallara harfiyen uyarak gerçekleştirilen iş yavaşlatma eylemlerinde, ama aynı zamanda mazoşistin bazı alaycı teslimiyet davranışlarında da görmek mümkündür. Yasayı tepetaklak etmenin birinci yolu ironiktir ve ironi burada bir ilkeler sanatı, ilkelere yükselme ve ilkeleri tersyüz etme sanatı olarak belirir. İkincisi ise, bir sonuçlar ve inişler, askıya alışlar ve düşüşler sanatı olan mizahtır. Tekrarın ortaya çıkışını, hem ilkelere doğru çıkışta hem bu askıya alınışta, yasalar tarafından artık kısıtlanmadığında varoluşun kendinde kendini baştan alıp adeta "yinelemesi" gibi mi anlamak gerekir? Tekrar, mizaha ve ironiye aittir; doğası itibarıyla ihlaldir, istisnadır ve daima yasaya tabi olan tikellere karşı bir tekillik, yasayı yapan genelliklere karşı bir tümel ortaya koyar.

* * *

Kierkegaard ve *Nietzsche*'de ortak bir kuvvet vardır. (Buraya papaz, deccal ve katolik üçlüsünü oluşturmak için Péguy'yi de eklemek gerekir. Bunların her üçü de, kendi tarzında, tekrarı yalnızca dile ve düşünceye has bir kuvvet, bir *pathos* ve üstün bir patoloji yapmakla kalmaz, bunu geleceğin felsefesinin temel kategorisi haline getirir. Her birine bir Ahit'in yanı sıra bir Tiyatro, bir tiyatro anlayışı ve bu tiyatronun öne çıkan karakteri olarak da bir tekrar kahramanı karşılık gelir: Eyüp-İbrahim, Dionysos-

Zerdüşt, Jeanne d'Arc-Clio.) Aralarındaki fark dikkate değerdir, aşikardır ve iyi bilinir. Fakat bir tekrar düşüncesinin etrafında gerçekleşen bu müthiş karşılaşmayı hiçbir şey silemez: *tekrarı tüm genellik formlarının karşısına koyarlar*. "Tekrar" kelimesini de metaforik olarak değil, tam tersine, düz anlamıyla ve kendi tarzlarına uydurarak ele alırlar. Biz de öncelikle onların buluşma noktalarını teşkil eden başlıca önermeleri sıralayabiliriz ve hatta sıralamamız da gerekir:

1) Bizzat tekrardan yeni bir şey yapmak; bunu bir sınava, seçilime, bir seçme sınavına bağlamak; bunu istencin ve özgürlüğün en ulu nesnesi olarak ortaya koymak. Kierkegaard, meselenin tekrardan yeni bir şey çekmek, ondan yeni bir şey çıkarmak olmadığını söyler. Zira yalnızca dışarıdan temaşa eden zihin yahut temaşadır bir şeyler "çıkaran". Mesele daha ziyade eylemek, başlı başına tekrarı bir yenilik, yani bir özgürlük ve özgürlüğe ilişkin bir vazife haline getirmektir. Nietzsche'nin durumunda ise, tekrarı bizzat istemenin nesnesi yapmak suretiyle istenci kendisine ket vuran her şeyden azat etmek söz konusudur. Kuşkusuz, ket vuran zaten tekrarın kendisidir ama tekrardan ölünürse, kurtaran ve iyileştiren, bilhassa da diğer tekrarı iyileştiren de yine o olur. Tekrarda, bu yüzden, kaybın ve kurtuluşun bütün bir gizemli oyunu, ölümün ve yaşamın bütün bir teatral oyunu, hastalığın ve sağlığın bütün bir pozitif oyunu bulunur (bkz. tekrarın ebedi dönüşteki kuvvetiyle tek ve aynı bir kuvvetin marifetiyle hasta düşen Zerdüşt ve iyileşen Zerdüşt).

2) Bunun sonucu olarak, tekrarı Doğa yasalarının karşısına koymak. Kierkegaard bahsettiği şeyin hiçbir şekilde doğadaki tekrar, döngüler veya mevsimler, değiş tokuşlar ve hatta eşitlikler bile olmadığını söyler. Dahası, tekrar eğer istencin en içindekine ilişkinse, bu her şey istencin etrafında, doğa yasasıyla uyum içinde *değiştiği* içindir. Doğa yasasına göre, tekrar imkansızdır. İşte bu yüzden Kierkegaard, gerek Epikurosçu gerek Stoacı tarzda olsun, kendini yasa koyucu ilkeyle özdeşleştirmek suretiyle tekrarı doğa yasalarından elde etmeye yönelik her girişimi, estetik tekrar adı altında, kınayacaktır. Meselenin Nietzsche'de bu kadar da net olmadığı söylenecektir. Ne var ki Nietzsche'nin beyanları gayet açıktır. Tekrarı eğer *Physis*'in kendisinde keşfediyorsa, bu, *Physis* içerisinde yasaların hükmünden daha üstün bir şey bulduğu içindir: bütün değişimleri katederek kendi kendini isteyen istenç, yasaya karşı bir güç, yüzeyinin yasalarına karşı koyan

yeryüzünün içi. Nietzsche "kendi" hipotezini döngüsellik hipotezinin karşısına koyar. Ebedi dönüşteki tekrarı Varlık olarak anlar, ancak bu varlığı her yasal formun, eşit-olma kadar benzer-olmanın da karşısına koyar. Yasa mefhumunun eleştirisini en ileri noktasına taşımış düşünür nasıl ebedi dönüşü yeniden bir doğa yasası olarak ortaya koyabilirdi ki? Yunanları bu kadar iyi bilen biri, Antik Yunanların iyi bildiği, doğaya ilişkin bu basmakalıp düşünceyi, bu genelliği formülleştirmekle yetinseydi, kendi düşüncesini olağanüstü ve yeni bir düşünce olarak görmekte nasıl haklı olabilirdi? Zerdüşt, ebedi dönüşün hatalı yorumlarını iki ayrı vesileyle düzeltir: şeytanına karşı öfkeyle ("Ağırlığın ruhu... meseleyi bu kadar basitleştirme!") ve hayvanlarına karşı güzellikle ("Sizi gidi hergeleler, bozuk plaklar... bunu da o eski teraneye çevirdiniz!"). *Terane*, döngü veya devridaim yahut benzer-olma ve eşit-olma olarak, kısaca hayvani doğal kesinlik ve bizzat doğanın makul yasası olarak ebedi dönüştür.

3) Tekrarı ahlak yasasının karşısına koymak, onu etiğin askıya alınışı haline getirmek, ondan iyiliğin ve kötülüğün ötesinde bir düşünce yapmak. Tekrar yalnızın, tekilin logosu, "özel düşünür"ün logosu olarak belirir. Hem Kierkegaard, hem de Nietzsche'de *tekrarın* hamili olan özel düşünür yahut kuyrukluyıldız-düşünür ile ikinci el söylemini *dolayımlamayla* işleten ve ahlaksallaştırmasının kaynağını kavramların genelliğinde bulan kamu öğretmeni yahut yasanın doktoru arasında bir karşıtlık vardır (bkz. Hegel'e karşı Kierkegaard, Kant'a ve Hegel'e karşı Nietzsche ve bu açıdan, Sorbonne'a karşı Péguy). Eyüp sonsuz itiraz, İbrahim ise sonsuz teslimiyettir ama bunların ikisi de bir ve aynı şeydir. Eyüp yasayı ironik bir tarzda, tüm ikinci el açıklamaları reddederek, bir ilke veya tümel olarak en tekil olana ulaşmak amacıyla genel olanı azlederek sorgular. İbrahim ise mizahi bir biçimde yasaya teslim olur ama bizzat bu teslimiyette yasanın kurban etmesini emrettiği biricik oğlunun tekilliğini bulur. Kierkegaard'ın anladığı şekliyle tekrar, psişik niyetler olarak itirazın ve teslimiyetin ortak aşkın eşleniğidir. (Bu iki boyutu Péguy'nin Jeanne d'Arc ve Gervaise ikilemesinde görürüz.) Nietzsche'nin çarpıcı ateizminde yasadan nefret ve *amor fati*, agresiflik ve rıza, Zerdüşt'ün İncil'den alınmış ve yine İncil'e karşı çevrilmiş iki yüzüdür. Yine belli bir anlamda, Zerdüşt'ün ahlak yasasındaki tekrar sınavıyla Kant'a da kafa tuttuğunu görürüz. Ebedi dönüş şöyle düşünür: neyi istersen iste, onu öyle bir şekilde iste ki, onun ebedi dönüşünü de iste.

Burada Kant'ı kendi sahasında ters çeviren bir "formalizm", hatta daha da ileri giden bir sınav söz konusudur zira tekrarı varsayılan bir ahlak yasasına geri göndermek yerine, bizzat tekrarı adeta ahlakın ötesinde bir yasanın yegane formu kılar. Fakat gerçekte, mesele bundan daha karmaşıktır. Ebedi dönüşte tekrarın formu, dolaysız olanın, yeniden bir araya gelmiş tümel ve tekilin bütün genel yasaları tahtından eden, dolayımlamaları çözen, yasaya tabi olan tikelleri yok eden gaddar formudur. İroni ve kara mizah Zerdüşt'te nasıl birleştiyse, ebedi dönüşte yasanın berisiyle yasanın ötesi de öyle birleşmiştir.

4) Tekrarı yalnızca alışkanlığın genelliklerinin değil, belleğin tikelliklerinin de karşısına koymak. Zira belki de dışarıdan temaşa edilen bir tekrardan yeniden bir şey "çekme"yi başaran şey, alışkanlıktır. Alışkanlıkta, içimizde temaşa eden küçük bir Ben olması koşuluyla hareket ederiz: yeniyi, geneli tikel vakaların sahte tekrarından çekip çıkaran odur. Öyleyse, bellek belki de genelliğin içinde erimiş tikellikleri yeniden keşfeder. Bu psikolojik hareketler pek önemli değildir: gerek Nietzsche gerek Kierkegaard için bunlar aynı anda hem alışkanlığı hem de belleği kınayan tekrar karşısında silinip giderler. Tekrarın geleceğin düşüncesi olması da bu anlamdadır: hem antik anımsama kategorisine hem de modern *habitus* kategorisine karşıttır. Unutuş'un olumlu bir güç, bilinçdışının da olumlu ve üstün bir bilinçdışı haline gelmesi tekrar dahilinde ve tekrar yoluyla olur (örneğin, güç olarak unutuş, yaşanmış ebedi dönüş deneyiminin ayrılmaz bir parçasıdır). Her şey *kuvvette* toplanır. Kierkegaard tekrardan bilincin ikinci kuvveti olarak bahsettiğinde, "ikinci" ikinci bir sefer anlamına değil, tek bir sefer anlamında söylenen sonsuz, bir an anlamında söylenen ebediyet, bilinç anlamında söylenen bilinçdışı, "n'inci" kuvvet anlamına gelir. Nietzsche de ebedi dönüşü güç istencinin dolaysız ifadesi olarak sunduğunda, güç istenci hiçbir şekilde "güç istemek" anlamına gelmez; tam aksine, ne istenirse istensin, onun "n'inci" kuvvetini almak, yani düşüncenin ebedi dönüşte gerçekleştirdiği seçim işlemiyle, tekrarın bizzat ebedi dönüşteki tekilliğiyle, onun üstün formunu açığa çıkarmak anlamına gelir. (Var)olan her şeyin üstün formu; işte ebedi dönüşün ve üstinsanın dolaysız özdeşliği budur.[3]

---

3 Bir önceki karşılaştırmada bahsettiğimiz metinler Nietzsche'nin ve Kierkegaard'ın en iyi bilinen metinleri arasındadır. Kierkegaard'a ilişkin olarak, bu kitaplar arasında *La*

Nietzsche'nin Dionysos'u ile Kierkegaard'ın Tanrı'sı arasında hiçbir benzerlik öne sürmüyoruz. Bilakis, bunların arasındaki farkın aşılamaz olduğunu kabul ediyor ve buna inanıyoruz. Fakat bu durum şu soruyu sormamızı hepten anlamlı kılıyor: tekrar temasında, bu temel hedefte, bu hedefi farklı anlamalarına rağmen birleşmeleri nereden ileri geliyor? Kierkegaard ve Nietzsche felsefeyi yeni ifade araçlarına kavuşturanlardır. Onlardan bahsederken çekinmeden felsefenin aşılmasından söz edilir. Fakat bütün yapıtlarında söz konusu olan mesele *harekettir*. Hegel'e itirazları onun sahte hareketin, mantığın soyut hareketinin, yani "dolayımlama"nın ötesine geçmemiş olmasıdır. Metafiziği harekete, faaliyete geçirmek isterler. Onu eyleme, dolaysız eylemlere dökmek isterler. Bu yüzden, onlar için hareketin yeni bir temsilini önermek yetmez; temsil zaten dolayımlamadır. Mesele, aksine, yapıtta zihni tüm temsillerin dışında etkileme yeteneğine sahip bir hareket üretmektir; mesele, araya bir şey sokmadan, bizzat hareketten bir yapıt yapmaktır; dolaylı temsillerin yerine doğrudan işaretleri koymaktır; zihne doğrudan temas eden titreşimler, dönüşler, fırıldanmalar, çekilmeler, danslar ve sıçramalar icat etmektir. Bu – zamanının ötesinde – bir tiyatro insanı fikri, rejisör fikridir. Bu anlamda Kierkegaard ve Nietzsche'yle yepyeni bir şey başlar. Artık tiyatroyu Hegel gibi düşünmezler. Yaptıkları bir felsefi tiyatro da değildir. Felsefe içinde tiyatronun inanılmaz bir dengini icat eder ve böylelikle, bu geleceğin tiyatrosuyla birlikte aynı anda yeni bir felsefe kurarlar. Denecektir ki, en azından tiyatro açısından, ortada bir prodüksiyon yoktur; ne 1840 civarında Kopenhag ve papazlık mesleği ne de

---

répétition, Tisseau (yay. haz. ve çev.) [Türkçesi: *Tekerrür*, Zeynep Talay (çev.), Pinhan, 2014]; *Journal*'den pasajlar (IV, B 117, Tisseau çevirisine ek olarak yayımlanmıştır); *Crainte et tremblement; Concept d'angoisse*'da yer alan çok önemli not, bkz. Ferlov ve Gateau (çev.), N.R.F., s. 26-28 [Türkçesi: *Korku ve Titreme*, Nur Beier (çev.), Pinhan, 2014]. Belleğin eleştirisi üzerine de, bkz. *Miettes philosophiques* ve *Étapes sur le chemin de la vie*. Nietzsche'ye ilişkin olarak da, *Zerdüşt* (bilhassa II, "Kurtuluş Üzerine"; ve biri hasta ve şeytanla konuşan Zerdüşt'e, diğeri iyileşmekte olan ve hayvanlarıyla konuşan Zerdüşt'e ilişkin olmak üzere, III. kitabın iki büyük pasajı, "Çehre ve Bilmece Üzerine" ve "İyileşmekte Olan"); ve ayrıca (Nietzsche'nin "kendi" hipotezini açıkça döngüsellik hipoteziyle karşıtlaştırdığı ve benzerlik, eşitlik, denklik ve özdeşlik mefhumlarının tümünü eleştirdiği) *Les notes de 1881-1882:* bkz. *Volonté de puissance*, Bianquis (çev.), N.R.F., I. cilt, s. 295-301 [Türkçesi: *Güç İstenci*, Nilüfer Epçeli (çev.), Say Yayınları, 2010]. Péguy'ye ilişkin olarak da, bilhassa *Jeanne d'Arc* ve *Clio*'dan bahsedebiliriz.

Bayreuth ve Wagner'le kopuş bunun için elverişli koşullar teşkil ediyordu. Fakat şurası kesindir: Kierkegaard antik tiyatrodan ve modern dramdan bahsederken, zaten artık farklı bir ortamdayızdır, artık düşünüm ortamında değilizdir. Burada maskeler problemini yaşayan, maskeye has olan bu içsel boşluğu deneyimleyen ve onu "mutlak surette farklı olan"la bile olsa, yani içine sonlu ve sonsuz arasındaki bütün farkı koyarak ve böylelikle bir mizah ve iman tiyatrosu fikrini yaratarak, doldurmaya, tamamlamaya çalışan bir düşünürü keşfederiz. Kierkegaard iman şövalyesinin en şık giysileri içindeki bir burjuvaya ikizi gibi benzediğini söylediğinde, bu felsefi tespiti bir rejisörün iman şövalyesinin nasıl *oynanması* gerektiğine ilişkin direktifi gibi almak gerekir. Yine Eyüp ve İbrahim'den bahsederken, *Agnès ve Triton*'un öyküsünü kafasında farklı şekillerde canlandırırken, şurası su götürmez: bu öyküyü senaryo olarak yazar. İbrahim ve Eyüp'te bile Mozart'ın müziği tınlar. Mesele, "sıçramak", bu müziğin havasıyla sıçramaktır. "Harekete, yalnızca harekete bakarım": İşte tiyatronun en önemli problemini, ruha doğrudan dokunacak ve ruha ait olacak bir hareket problemini ortaya koyan bir rejisörün sözleridir bunlar.[4]

Bu durum Nietzsche için de en az Kierkegaard için olduğu kadar geçerlidir. *Trajedinin Doğuşu* antik tiyatro üzerine bir düşünüm olmaktan çok, geleceğin tiyatrosunun pratik kuruluşu, Nietzsche'nin Wagner'i itmenin hâlâ mümkün olduğunu düşündüğü bir yolun başlangıcıdır. Wagner'le kopuş bir teori meselesi olmadığı gibi, bir müzik meselesi de değildir. Mesele Nietzsche'nin hayal ettiği bu tiyatroda metnin, tarihin, gürültünün, müziğin, ışığın, şarkının, dansın ve dekorun oynadığı roldür. *Zerdüşt*, Empedokles'in iki dramlaştırma girişimini baştan alır. Bizet de eğer Wagner'den üstünse, bu, tiyatro açısından ve *Zerdüşt*'ün dansları bakımındandır. Nietzsche'nin Wagner'de eleştirdiği şey, onun "hareket"i tersine çevirmiş ve hareketin doğasını bozmuş olmasıdır: bizi bir deniz tiyatrosunda yürütmek ve dans ettirmek yerine, suda gezdirmiş ve yüzdürmüştür. *Zerdüşt* tamamıyla felsefe

4 Bkz. Doğası dolayımlama değil, "tekrar" olan ve Hegel'de mantığın sahte ve soyut hareketinin karşısında duran gerçek hareket hakkında Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Tisseau (çev.), Aubier, s. 52-67; bkz. *La répétition*'a ek olarak yayımlanmış olan *Journal*'deki notlar, Tisseau (yay. haz. ve çev.). Péguy'de de "mantığın hareketi"nin derin bir eleştirisini buluruz. Péguy bunun muhafazakar, birikimsel ve kapitalist bir sahte hareket olduğunu söyler: bkz. *Clio*, N.R.F., s. 45 vd. Bu, Kierkegaard'ın eleştirisine yakındır.

içerisinde ama aynı zamanda da tamamıyla sahne için düşünülmüştür. Buradaki her şey seslendirilmiş, görselleştirilmiş, harekete geçirilmiş, yürümeye başlatılmış ve dansa kaldırılmıştır. Peki bunu daha üstün insanın çığlığının sesini birebir bulmaya çalışmaksızın okumak; prologu, bütün hikayeyi başlatan o ip cambazı bölümünü sahneye koymadan okumak nasıl mümkün olabilir? Bazı anlarda, korkunç şeyler hakkında bir opera-komiktir; Nietzsche'nin üstinsanın komedisinden bahsetmesi de öylesine değildir. Yaşlı Büyücü'ye söylettirilen Ariadne'nin şarkısını hatırlayın: burada iki maske üst üste bindirilmiş, bir genç kadın, adeta bir Korē maskesi çirkin bir ihtiyar maskesinin üzerine takılmıştır. Aktör, Korē rolünü oynayan yaşlı bir adam rolünü oynamalıdır. Yine burada da Nietzsche için mesele, maskenin içsel boşluğunu sahne alanında doldurmaktır: bunu üst üste bindirilmiş maskeleri çoğaltmak, bu üst üste bindirmeye her yerinde Dionysos'un varlığını işlemek, dönüşün tekrarındaki mutlak fark olarak gerçek hareketin sonsuzluğunu eklemek suretiyle yapar. Nietzsche üstinsanın Parsifal'den ziyade Borgia'ya benzediğini söylediğinde, üstinsanın aynı anda hem Cizvit düzenine hem de Prusyalı subayların düzenine dahil olduğunu ileri sürdüğünde, yine bu metinleri ancak oldukları şekliyle, yani üstinsanın nasıl "oynanması" gerektiğini ifade eden bir rejisörün direktifleri olarak anlayabiliriz.

Tiyatro gerçek harekettir ve kullandığı bütün sanatlardan gerçek hareketi çekip çıkarır. Bize denen şudur: bu hareket, yani bu hareketin özü ve içselliği *karşıtlık değil*, *dolayımlama değil*, tekrardır. Hegel *Physis*'in ve *Psyche*'nin hareketi yerine, kavramın soyut hareketini önerdiği için eleştirilir. Hegel tekil ile tümelin İdea dahilindeki hakiki ilişkisinin yerine tikel ile genel olarak kavramın soyut ilişkisini koyar. Böylece "temsil"in yansımış halinde, basit bir genellik içinde kalır. İdeaları dramlaştırmak yerine kavramları temsil eder: sahte bir tiyatro, sahte bir dram, sahte bir hareket yaratır. Hegel'in kendi diyalektiğini bu yanlış anlama üzerine kurmak için ve dolayımlamayı artık kendi düşüncesinin ve genelliklerinin hareketinden başka bir şey olmayan bir harekete dahil etmek için nasıl dolaysıza ihanet ettiğini ve onun doğasını nasıl bozduğunu görmek gerekir. Birlikte varoluşların yerini spekülatif ardıllıklar alır, karşıtlıklar gelip tekrarların üzerini örter ve onları gizler. Aksine, hareketin tekrar olduğunu ve bunun bizim hakiki tiyatromuz olduğunu söylediğimizde,

burada kendi repliğini henüz öğrenemediği için "tekrar" yapan aktörün çabasından bahsetmiyoruz. Sahnenin alanından, bu alanın boşluğundan ve bu boşluğun aktörün başka roller oynayan birinin rolünü oynamasını sağlayan işaretlerle ve maskelerle doldurulma ve belirlenme şeklinden ve tekrarın farkları kendi içinde kapsayarak bir istisnai noktadan diğerine örülme şeklinden bahsediyoruz. (Marx da aynı şekilde Hegelcilerin soyut sahte hareketini veya dolayımlamasını eleştirdiğinde, kendi de geliştirmekten ziyade işaret ettiği bir fikre, özünde "teatral" olan bir fikre yaklaşır: tarih bir tiyatro olduğu ölçüde, tekrar da kendi içindeki trajik ve komik unsurla birlikte, "aktörler"in veya "kahramanlar"ın tarihte gerçekten de yeni bir şey üretmelerine imkan veren bir hareket koşulu teşkil eder.) Tekrarın tiyatrosu temsilin tiyatrosuna karşıttır, tıpkı hareketin kavrama ve onu yeniden kavrama gönderen temsile karşıt olması gibi. Tekrarın tiyatrosunda mekanda saf kuvvetler, dinamik çizgiler deneyimleriz, ki ruha aracısız olarak tesir eden ve onu doğrudan doğayla ve tarihle, kelimelerden evvel konuşan bir dille, organize olmuş bedenlerden evvel gelişen jestlerle, yüzlerden evvel maskelerle, karakterlerden evvel hayaletlerle ilişkilendiren bunlardır: "korkunç bir güç" olarak bütün bir tekrar aygıtıdır.

O zaman Kierkegaard ve Nietzsche arasındaki farklardan bahsetmek de kolaylaşır. Fakat bu sorunun bile artık İbrahim'in Tanrı'sı veya *Zerdüşt*'ün Dionysos'unun nihai doğasıyla ilişkili olarak spekülatif bir düzeyde sorulmaması gerekir. Mesele daha ziyade, "hareket yapma"nın veya tekrar etmenin, tekrarı elde etmenin ne anlama geldiğini bilmektir. Mesele, Kierkegaard'ın düşündüğü gibi sıçramak mıdır? Ya da daha ziyade dansın sıçramayla karıştırılmasından hoşlanmayan Nietzsche'nin düşündüğü gibi dans etmek midir? (Yalnızca Zerdüşt'ün maymunu, şeytanı, cücesi, soytarısı sıçrar.)[5] Kierkegaard bize bir iman tiyatrosu sunar ve mantıksal hareketin karşısına koyduğu şey, manevi hareket, imanın hareketidir. Böylelikle, bizi tüm estetik tekrarı, ironiyi ve hatta mizahı aşmaya davet eder; bir yandan da, böyle bir aşmanın yalnızca estetik, ironik ve mizahi bir imgesini sunmakla kaldığının farkında olarak. Nietzsche'de ise bu bir inançsızlık tiyatrosu, *Physis* olarak hareketin tiyatrosu ve daha şimdiden bir vahşet tiyatrosudur.

---

5 Bkz. Nietzsche, *Zerdüşt*, III. kitap, "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine", 4. kısım: "Ama yalnızca soytarı 'insanın üzerinden sıçranabilir' diye düşünür."

Burada doğanın derinliklerinde işleyen mizah ve ironi aşılmazdır. Ebedi dönüşün hem baş döndürücü bir hareket olduğunu, genel olarak Aynı'nın dönüşüne sebep olmaksızın, yarattığı gibi dışarı atan, ürettiği gibi yıkan bir seçme kuvvetini haiz olduğunu unutsaydık ondan geriye ne kalırdı? Nietzsche'nin müthiş fikri ebedi dönüşte tekrarı aynı anda hem Tanrı'nın ölümü hem de Benlik'in çözünüşü üzerine kurmaktır. İman tiyatrosundaysa, bambaşka bir ittifak söz konusudur; Kierkegaard yeniden keşfedilmiş Tanrı ile yeniden keşfedilmiş benlik arasında bir ittifakın hayalini kurar. Bunu bir sürü başka fark takip eder: Hareket zihnin alanında mı yoksa ne Tanrı ne benlik tanıyan yeryüzünün iç organlarında mıdır? Nerede olursa genelliklere ve dolayımlamalara karşı daha iyi korunabilir? Tekrar, doğa yasalarının üzerinde olduğu ölçüde, doğaüstü müdür? Yoksa tekrar, doğanın başlı başına *kendi krallıklarına* ve *kendi yasalarına* üstün olmasından dolayı, kendisi de *Physis* olmak isteyen bir şey, kendinde Doğa'nın istenci ya da olabilecek en doğal şey midir? Kierkegaard "estetik" tekrarı kötülerken her şeyi birbirine karıştırmamış mıydı: Doğanın genel yasalarına atfedilebilecek bir sahte tekrarı doğanın kendisindeki hakiki bir tekrarla; tutkuların patolojik bir tekrarını sanattaki ve sanat yapıtındaki tekrarla? Bu problemlerin hiçbirini henüz çözemeyiz; genellik ve tekrar arasındaki indirgenemez bir farkı teatral açıdan teyit etmiş olmak şimdilik bize yeter.

* * *

Tekrar ve genelliğin davranış açısından ve yasa açısından karşıt olduklarını söyledik. Şimdi de bir üçüncü karşıtlığı, bunların kavram ve temsil açısından karşıtlıklarını ortaya koymamız gerekiyor. Şimdi bir *quid juris* sorusu sormamız gerekiyor: kavram prensipte varolan tikel bir şeyin kavramı olabilir; böylelikle kapsamı da sonsuz olur. Sonsuz kapsam, uzanım = 1'in eşleniğidir. Bu kapsamın sonsuzluğunun virtüel ya da basitçe sınırsız olarak değil, aktüel olarak ortaya konması son derece önemlidir. Kavramların anları olarak yüklemler de ancak bu koşulda korunur ve atfedildikleri özneye etki ederler. Sonsuz kapsam böylece hatırlamayı ve tanımayı, belleği ve öz bilinci (bu iki yeti kendi hesabına sonsuz olmadığında bile) mümkün kılar. Kavramın, bu bellekte ve bu öz bilinçte gerçekleştiği haliyle, bu ikili açıdan nesnesiyle ilişkisine temsil

denir. Buradan bayağılaştırılmış bir Leibnizciliğin ilkeleri çıkarılabilir. Bir fark ilkesi uyarınca, her belirlenim son kertede kavramsaldır yahut o an itibarıyla bir kavramının kapsamına aittir. Bir yeterli neden ilkesi uyarınca, her bir tikel şey için daima bir kavram vardır. Bunun karşılığı olan ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi uyarınca, kavram başına yalnızca tek bir şey düşer. Bu ilkeler bütünü, farkı bir kavramsal fark olarak ortaya koyar veya temsili bir dolayımlama şeklinde geliştirir.

Fakat bir kavram daima her bir belirlenimi düzeyinde, kapsadığı yüklemlerin her biri düzeyinde tıkanabilir. Yüklem belirlenim olarak alındığında, şeyde başka bir şey haline gelirken, kavramda sabit kalır (hayvan, insanda ve atta başka bir şey, insanlık da Pierre ve Paul'de başka bir şey halini alır). Hatta kavramın kapsamının sonsuz olması da bundandır: şeyde başka bir şey halini almış olan yüklem, kavramda başka bir yüklemin nesnesi gibidir. Fakat her belirlenimin, kavramda sabit kalması ve prensipte sonsuz sayıda şeye uygulanabilir olması ölçüsünde, genel kalması veya bir benzerlik tanımlaması da yine bundandır. O halde kavram burada öyle bir şekilde kavranır ki kapsamı gerçek kullanımında sonsuza giderken mantıksal kullanımında daima suni bir tıkanıklığa maruz kalır. Kavramın kapsamının mantıksal olarak her sınırlandırılışı kavrama 1'den büyük, prensipte sonsuz bir uzanım; dolayısıyla mevcut hiçbir bireyin *hic et nunc* kendisine karşılık gelmesinin *olanaklı olmadığı* bir genellik bahşeder (kapsamın ve uzanımın ters orantısı kuralı). Böylece, kavram farkı olarak fark ilkesi benzerliklerin kavranışına karşıt olmayıp, bilakis ona olanaklı en büyük oyun alanını tanır. Bir bilmece olarak düşünsek dahi, "ne gibi bir fark var?" sorusu daima "ne gibi bir benzerlik var?" sorusuna dönüşebilir. Fakat bilhassa sınıflandırmalarda, spesifikleştirme benzerliklerin sürekli olarak değerlendirilmesini gerektirir ve varsayar. Kuşkusuz, benzerlik kısmi bir özdeşlik değildir ama bunun tek sebebi kavramdaki yüklemin, şeyde başka bir şey haline gelmesi itibarıyla, o şeyin bir parçası olmamasıdır.

Bu tür suni bir tıkanıklıkla kavramın doğal tıkanıklığı diyebileceğimiz bambaşka bir tıkanıklık arasındaki farkı belirtmek istiyoruz. Biri basit anlamda mantığa gönderirken, öbürü aşkınsal bir mantığa veya bir varoluş diyalektiğine gönderir. Kapsamının sonlu olduğu belirli bir anda yakalanan bir kavrama zamanda ve mekanda zorla belli bir yer, normalde uzanım = 1'e karşılık gelen bir varoluş atanmış olduğunu farz edelim. O

zaman bir cinsin ya da bir türün, kapsamı herhangi bir artışa uğramaksızın, *hic et nunc* varlık kazandığını söyleriz. Kavrama dayatılan bu uzanım = 1 ile kapsamının darlığının prensipte gerektirdiği uzanım = ∞ arasında bir yarık vardır. Bunun sonucu "aralıklı uzanım", yani kavram bakımından mutlak olarak özdeş olan ve varoluşta aynı tekilliğe katılan bireylerin çoğalmasıdır (ikiz paradoksu).[6] Bu aralıklı uzanım olgusu kavramın mantıksal tıkanıklıktan doğa bakımından farklı olan doğal bir tıkanıklığını ortaya koyar: düşüncede bir benzerlik düzeninden ziyade, varoluşta hakiki bir tekrar teşkil eder. Daima kavramın mantıksal gücünü gösteren genellik ile onun acizliğine veya gerçek sınırına delalet eden tekrar arasında büyük bir fark vardır. Tekrar, kapsamı sonlu olan ve bu haliyle varlık kazanmaya zorlanan bir kavramın gerçekliğidir: böyle bir geçişe örnek verebilir miyiz? Epikurosçu atom buna örnek teşkil edebilir; mekanda konumlanmış olan bireylerin kapsamları dar da olsa, bu darlık aynı şekil ve büyüklükte sonsuz sayıda atom barındıran aralıklı bir uzanımla telafi edilir. Fakat Epikurosçu atomun varlığından şüphe edebiliriz. Halbuki, bir anlamda dilsel atomlar olan kelimelerin varlığından şüphe edilemez. Kelimeler zorunlu olarak sonlu bir kapsama sahiptir zira doğaları itibarıyla salt nominal bir tanımın nesnesidirler. Burada kavramın kapsamının sonsuza gitmesinin *olanaklı olmamasının* bir nedenini görürüz: bir kelime ancak sonlu sayıda kelimeyle tanımlanır. Oysa ki ayrılmaz bir parçası olduğu söz ve yazı kelimeye *hic et nunc* bir varlık kazandırır; böylelikle bir cins, olduğu haliyle varlık kazanır ve yine burada da uzanım, sözde ve yazıda dilin gerçek gücünü teşkil eden bir tekrar uyarınca saçılımla, aralıklarla telafi edilir.

Soru şudur: aralıklı uzanımın veya sonlu kapsamın tıkanıklığı dışında, başka doğal tıkanıklıklar da var mıdır? Kapsamı sınırsız (virtüel olarak sonsuz) bir kavram farz edelim. Bu kapsamı ne kadar arttırırsak arttıralım, daima tamamen özdeş nesneleri kapsadığını düşünebiliriz. Kavramın prensipte nesnesini diğer *her* nesneden ayırt etmeye yettiği aktüel sonsuz durumunun aksine, şimdi kavramın kapsamı sınırsızca arttırılırken, her durumda kendi de sınırsız olan bir nesneler çoğulluğunu kapsamaya devam

6 Aralıklı uzanım formülü ve olgusu Michel Tournier'nin henüz yayımlanmamış bir metninde ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. [Bkz. *Les météores*, Gallimard, Paris, 1975; Türkçesi: *Meteorlar*, Yaşar Avunç (çev.), Ayrıntı Yayınları, 2001.]

eder. Yine burada da kavram, ayrı nesneler için Aynı'dır – sınırsızca aynıdır. O halde bu nesneler arasında kavramsal olmayan farkların varlığını teslim etmemiz gerekir. Salt sınırsız bir spesifikliğe sahip kavramlar ile kavramsal olmayan, safi zaman-mekansal veya karşıtlıksal belirlenimler (simetrik nesneler paradoksu) arasındaki ilişkiyi en iyi ortaya koyan Kant olmuştur.[7] Fakat işte bu belirlenimler yalnızca tekrarın figürleridir: bizzat mekan ve zaman tekrar eden ortamlardır ve gerçek karşıtlık da maksimum fark değil, minimum tekrardır; ikiye indirgenmiş, kendi üzerine dönen ve kendini yankılayan bir tekrar, kendini *belirleme* aracına kavuşmuş bir tekrardır. Tekrar, böylelikle kavramsız bir fark, sınırsızca sürdürülen kavramsal farktan kaçan bir tekrar olarak belirir. Ne kadar ileri götürülürse götürülsün, her türlü kavramsal spesifikleştirmeye direnen, varolana özgü bir gücü, sezgide varolanın inadını ifade eder. Kant'a göre, kavramı ne kadar iterseniz itin, o her durumda tekrar edebilir, yani ona çok sayıda nesneyi karşılık getirebilir, biri sağ biri sol için, biri çok biri az için, biri pozitif biri negatif için olmak üzere, en az iki nesne bulabilirsiniz.

Sınırsız kapsamlı kavramların Doğa kavramları olduğu düşünüldüğünde, bu durum daha iyi anlaşılır. Bu kavramlar haddizatında daima başka bir şeyin içindedir: Doğada değil, onu temaşa eden veya gözlemleyen ve kendine temsil eden zihindedir. Bundan dolayı, Doğa'nın kendine karşıt, yabancılaşmış kavram, yabancılaşmış zihin olduğu söylenir. Bu gibi kavramlara kendileri de bellekten yoksun, yani kendi anlarını kendi içlerinde barındırmayan ve toplamayan nesneler karşılık gelir. Doğanın neden tekrar ettiği sorulur: Bunun sebebi *partes extra partes*, *mens momentanea* olmasıdır. Böylece yenilik kendini kendine temsil eden zihnin tarafına geçer: zihin

---

7 Kant'ta kavramın sonsuzca spesifikleştirildiği doğrudur ama bu sonsuz yalnızca virtüel (sınırsız) olduğu için, bundan bir ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi ortaya koymaya elverişli bir argüman çıkarılamaz. Aksine, Leibniz'e göre, varolan bir şeye (olanaklı ya da gerçek) ait kavramın kapsamının *aktüel olarak* sonsuz olması çok önemlidir: Leibniz bunu *De la liberté* adlı eserinde açıkça söyler ("Yalnız Tanrı görür, ama şüphesiz, çözümlemenin sonunu değil, zira bunun bir sonu yoktur..."). Leibniz "virtüel olarak" tabirini fiili hakikatlerde yüklemin taşınması durumunu karakterize etmek için kullandığında (örneğin, *Discours de métaphysique*, 8. kısım), *virtüel* kelimesi, aktüelin karşıtı olarak değil, aktüelliği hiçbir şekilde dışlamayan bir biçimde, "sarmalanmış", "içerilmiş", "damgalanmış" olarak anlaşılmalıdır. Dar anlamıyla, virtüel mefhumu Leibniz'in kullandığı bir mefhumdur ama yalnızca zorunlu hakikatlerin belli bir türüne ilişkin olarak (karşılıklı olmayan önermeler): bkz. *De la liberté*.

bir belleği olduğu ve alışkanlıklar edindiği içindir ki genel kavramlar oluşturabilir ve temaşa ettiği tekrardan yeni bir şeyler çıkarabilir.

Kapsamı sonlu olan kavramlar nominal kavramlardır; kapsamı sınırsız olup belleksiz olan kavramlar Doğa kavramlarıdır. Yine de bu iki durum doğal tıkanıklık için verilebilecek örneklerden sadece bazılarıdır. Bir bireysel mefhumu ya da belleği olduğu halde, öz bilinci olmayan ve kapsamı sınırsız tikel bir temsili ele alalım. Kapsamlı temsil gerçekten de kendi içindedir; bir eylemin, bir sahnenin, bir olayın, bir varlığın tüm tikelliğini kucaklayan hatıra, oradadır. Belirli bir doğal sebeple eksik olan şey bilincin kendi içinliği, tanımadır. Bellekte eksik olan şey, hatırlama ya da daha ziyade, hatırlamaya çalışma çabasıdır. Bilinç temsil ve Ben arasında, "bir temsilim var" ifadesinde olduğundan çok daha derin bir ilişki kurar; temsili, kendi ürünlerinden hiçbirine hapsedilmeye gelmeyen ama her bir ürünü zaten geçmiş olarak, mahrem anlamda belirli bir değişimin vesilesi olarak düşünülmüş ve tanınmış olarak ele alan özgür bir yetiymiş gibi Ben'le ilişkilendirir. Bilmenin bilinci veya hatırayı hatırlama çabası eksik olduğunda, kendinde olduğu şekliyle bilme kendi nesnesinin tekrarından başka bir şey değildir: *oynanır*, yani tekrarlanır, bilinmek yerine sahnelenir. Tekrar burada özgür kavramın, bilginin veya hatıranın bilinçdışı, temsilin bilinçdışı olarak belirir. Böyle bir tıkanıklığın doğal sebebini tayin etmek de Freud'a düşmüştür: bizzat tekrardan hakiki bir "kısıt", bir "kompülsiyon" yaratan bastırma, dirençtir. İşte burada bu sefer özgürlük kavramlarını ilgilendiren üçüncü bir tıkanıklık vakasını görüyoruz. Yine burada da belirli bir Freudculuk açısından tekrar ve bilinç, tekrar ve hatırlama, tekrar ve tanıma arasındaki ters orantı ilkesini keşfedebiliriz ("gömme" veya gömülmüş nesneler paradoksu): kişi geçmişini ne kadar az hatırlarsa, geçmişini hatırladığının ne kadar az bilincinde olursa, geçmişini o kadar tekrar eder – tekrarlamamak için hatırlayınız, hatırlamaya çalışınız.[8] Tanıma bağlamında öz bilinç geleceğin yetisi veya geleceğin fonksiyonu, yeninin

8 Freud, "Rémémoration, répétition et élaboration", *De la technique psychanalytique*, Berman (çev.), P.U.F., 1914. Psişik tekrarın bu olumsuz yorumunun (tekrarlarız çünkü yanılırız, çünkü hatırayı hatırlayamayız, çünkü bilincimiz yoktur, çünkü içgüdümüz yoktur) en iyi ve en sıkı biçimde ele alındığı yer Ferdinand Alquié'nin *Le désir d'éternité* (P.U.F., II-IV. bölümler, 1943) adlı eseridir.

fonksiyonu olarak belirir. Yalnızca, hesabımızı kapatamadan alelacele ve çok derine gömdüğümüz ölülerin geri geldikleri ve pişmanlığın da bellekteki bir fazlalıktan ziyade hatırlama çabasındaki bir acizliğe veya başarısızlığa delalet ettiği doğru değil midir?

Tekrarın bir trajedisi, bir de komedisi vardır. Hatta tekrar daima iki kere belirir; bir kez kaderin trajedisi olarak, bir kez de komik olarak. Tiyatroda kahraman tam da sonsuz bir temel bilgiden ayrı düştüğü için tekrar eder. Bu bilgi ondadır, ona dalar, onda işler ama saklı bir şey, tıkanmış bir temsil olarak. Komedi ve trajedi arasındaki fark iki şeye dayanır: birincisi kah dolaysız doğal bilgi, basitçe ortak duyunun bir verisi, kah korkunç ezoterik bilgi şeklini alan bastırılmış bilginin doğası; ikincisi de bunun sonucunda karakterin bu bilginin dışında bırakılma tarzı, "bildiğini bilmiyor" olma tarzıdır. Genel anlamda, problem somut olarak şudur: bu bilinmeyen bilginin bütün sahneyi dolduran, oyunun bütün unsurlarına sızan, doğanın ve zihnin bütün güçlerini kendinde barındıran bir şey olarak temsil edilmesi gerekir; ancak, aynı zamanda kahraman bunu *kendine* temsil edemez; aksine, onu sahnelemeli, oynamalı, tekrarlamalıdır. Ta ki Aristoteles'in "tanıma" dediği o sivri noktaya varana kadar: bu noktada tekrar ve temsil birbirinin içine geçer, iki farklı düzeyi birbirine karışmaksızın birbiriyle yüzleşir, her biri diğerinde yansır ve diğerinden beslenir. Ve yine bu noktadan itibaren bilgi de artık sahnede temsil edildiği ve aktör tarafından tekrar edildiği haliyle aynı olarak tanınır.

* * *

Aralıklı, yabancılaşmış ve bastırılmış olan, sırasıyla nominal kavramlara, doğa kavramlarına ve özgürlük kavramlarına karşılık gelen üç doğal tıkanıklık vakasıdır. Fakat tüm bu vakalarda, tekrarı izah edebilmek için kavramda özdeşin, temsilde Aynı'nın formuna başvurulur: tekrar gerçekte ayrı olup, buna rağmen kesinlikle aynı kavrama sahip unsurlara ilişkin olarak söylenir. O zaman tekrar bir fark olarak ortaya çıkar ama mutlak surette kavramsız bir fark, bu anlamda farka kayıtsız bir fark olarak. "Gerçekte", "kesinlikle" ve "mutlak surette" kelimelerinin, yalnızca bir genelliği belirleyen mantıksal tıkanıklığın aksine, doğal tıkanıklık olgusuna göndermeleri gerekir. Ancak, bütün bu girişim onu tehlikeye atan ağır bir

sorundan mustariptir. Ayrı nesneler için kavramın mutlak özdeşliğini ileri sürdüğümüz müddetçe, yalnızca olumsuz ve eksikliğe dayalı bir açıklama getirmiş oluruz. Bu eksikliğin bizzat kavramın veya temsilin doğasına dayandığı gerçeği hiçbir şey değiştirmez. İlk vakada, tekrar vardır çünkü nominal kavramların kapsamı doğal olarak sonludur. İkinci vakada, tekrar vardır çünkü doğa kavramı doğal olarak belleksiz, yabancılaşmış, kendinin dışındadır. Üçüncü vakada da vardır çünkü özgürlük kavramı bilinçdışı, hatıra ve temsil de bastırılmış olarak kalır. Bütün vakalarda, tekrar eden şey, ancak "kapsamamak" [anlamamak], hatırlamamak, bilmemek veya bilinçli olmamak şartıyla tekrar eder. Bütün vakalarda, tekrarı izah etmesi beklenen şey, kavramın ve bunun temsili karşılıklarının (bellek ve öz bilinç, hatırlama ve tanıma) yetersizliğidir. Kavramda özdeşliğin formuna dayanan her argümanın eksikliği de budur: bu argümanlar bize yalnızca tekrarın nominal bir tanımını ve olumsuz bir açıklamasını verir. Kuşkusuz, basitçe mantıksal tıkanıklığa karşılık gelen formel özdeşlikle, doğal tıkanıklıkta ortaya çıktığı haliyle gerçek özdeşliği (*Aynı*) karşıtlaştırmak mümkündür. Fakat doğal tıkanıklığın kendisinin de onu ve aynı anda tekrarı da izah edebilecek kavramsal üstü bir olumlu güce ihtiyacı vardır.

Psikanaliz örneğine geri dönelim: tekrar ederiz çünkü bastırırız... Freud asla tekrarın amneziyle açıklandığı böyle olumsuz bir şemadan tatmin olmamıştır. Daha başından itibaren, bastırmanın pozitif bir güç ifade ettiği doğrudur. Fakat bu pozitifliği haz ilkesinden ya da gerçeklik ilkesinden alır: bütünüyle türemiş ve karşıtlık bağlamında bir pozitiflik. Freudculuğun dönüm noktası *Haz İlkesinin Ötesinde*'de gerçekleşir: ölüm içgüdüsü yıkıcı eğilimlerle ilişkili olarak, saldırganlıkla ilişkili olarak değil, doğrudan tekrar olgularının dikkate alınmasıyla keşfedilir. Ölüm içgüdüsü, tuhaf bir biçimde, tekrar için pozitif ve kökensel bir ilke olarak düşünülür; alanı ve anlamı budur. Ölüm içgüdüsü aşkınsal bir ilke rolünü oynarken, haz ilkesi yalnızca psikolojiktir. Bu nedenle, ölüm içgüdüsü her şeyden önce suskunken (deneyimde verili değildir), haz ilkesi gürültülüdür. O halde ilk soru şudur: psikolojik hayatın en olumsuz unsurlarını bir araya toplarmış gibi görünen ölüm teması, nasıl olur da kendinde en olumlu unsur, aşkınsal olarak olumlu, hatta tekrarı olumlayacak denli olumlu olabilir? Nasıl olur da ilksel bir *içgüdü* haline getirilebilir? Fakat anında buna ikinci bir soru eklenir. Tekrar hangi form altında ölüm içgüdüsü

tarafından olumlanır ve dikte edilir? Nihayetinde, mesele tekrar ile kılık değişimleri arasındaki ilişkidir. Rüyanın veya semptomun işleyişindeki kılık değişimleri – yoğunlaşma, yer değiştirme, dramlaşma – ham ve çıplak bir tekrarı hafifletirken yeniden üzerini mi örterler (Aynı'nın tekrarı)? Freud, daha ilk bastırma kuramından itibaren, başka bir yola işaret ediyordu: Dora, ancak başkalarının (K, Madam K, mürebbiye...) oynadığı ve kendisinin de başkalarına kıyasla benimsediği diğer roller yoluyla, kendi rolünü geliştirir ve babasına olan aşkını tekrar eder. Kılık değişimleri ve varyasyonlar, maskeler veya kostümler "tepeden" inmezler; aksine, bizzat tekrarın içsel genetik unsurları, onun temel kurucu parçalarıdırlar. Bu yol, bilinçdışının analizini hakiki bir tiyatroya doğru götürebilirdi. Ne var ki, eğer götürmediyse, bu Freud'un, bir eğilim olarak bile olsa, ham bir tekrar modelini sürdürmekten kendini alıkoyamamasından dolayıdır. Bunu fiksasyonu İd'e atfettiğinde görürüz; kılık değişimi o zaman basitçe bir kuvvetler karşıtlığı perspektifinde anlaşılır; kılık değiştirmiş tekrar da artık benlik ve İd'in karşıt kuvvetleri arasındaki ikincil bir uzlaşının meyvesinden başka bir şey değildir. Haz ilkesinin ötesinde dahi, çıplak bir tekrarın formu varlığını sürdürür zira Freud ölüm içgüdüsünü, tamamen fiziksel ve maddi bir tekrar modelini koruyan, bir cansız madde durumuna dönüş eğilimi olarak yorumlar.

Ölümün maddi bir modelle hiçbir ilgisi yoktur. Aksine, ölüm içgüdüsünü onun maskeler ve kostümlerle olan manevi ilişkisinde aramak gerekir. Tekrar gerçekten de kendini oluşturarak kılık değiştiren, kendini ancak kılık değiştirerek oluşturandır. Maskelerin altında olmayıp, varyantlarla beraber ve onların içinde, adeta bir istisnai noktadan diğerine, bir ayrıcalıklı andan diğerine geçişte, bir maskeden diğerine kendisini oluşturur. Maskeler başka maskelerden başka hiçbir şeyi örtmez. Tekrarlanacak bir ilk terim yoktur ve annemize duyduğumuz çocukluk aşkı bile, yetişkinliğimizde başka kadınlara duyduğumuz aşkı tekrar eder; biraz *Kayıp Zaman*'ın kahramanının annesiyle olan ilişkisinde Swann'ın Odette'e olan aşkını yeniden oynatması gibi. Bu yüzden, içinde oluştuğu ama aynı zamanda saklandığı tekrardan yalıtılabilecek veya soyutlanabilecek hiçbir tekrar yoktur. Bizzat kılık değişiminden soyutlanabilecek veya çıkarsanabilecek çıplak tekrar yoktur. Aynı şey hem kılık değiştirir hem de kılık değiştirtir. Psikanalizin karar anlarından biri,

Freud'un, bazı hususlarda, kılık değişimleri öncesindeki ilk terimler gibi çalışan gerçek çocukluk olayları hipotezinden vazgeçerek, onun yerine her şeyin zaten maske ve yine kılık değişimi olduğu, ölüm içgüdüsüne dalan fantazmanın gücünü koyduğu andır. Kısaca, tekrar özünde semboliktir; semboller ve simulakra bizzat tekrarın alfabesidir. Fark, kılık değiştirerek ve sembolün düzeni aracılığıyla tekrarda içerilir. Bundan dolayı, varyantlar dışarıdan gelmez, bir bastırma anıyla bastırılmış bir an arasında ikinci bir uzlaşıyı ifade etmezler ve karşıtlaştırmanın, tersine çevirmenin ve tersyüz etmenin olumsuz formlarıyla anlaşılmamalıdırlar. Varyantlar daha ziyade tekrar edenin özüne ve doğuşuna dair diferansiyel mekanizmalardır. Hatta tekrarın içindeki "çıplak" ve "giyinik" arasındaki ilişkileri tersyüz etmek gerekir. (Aynı'nın tekrarı olarak) Çıplak bir tekrarı ele alalım; örneğin takıntılı seremoni veya stereotipik şizofren davranışları: tekrardaki mekanik unsur, görünürde tekrar edilen eylem unsuru, başka bir boyutta, rollerin ve maskelerin ölüm içgüdüsüyle beslendiği gizli bir düşeylikte oynanan daha derin bir tekrar için örtü görevi görür. Binswanger şizofreni için dehşet tiyatrosu der. Orada "hiç görülmemiş" olan "zaten görülmüş" olanın zıttı değildir; ikisi de aynı şeyi ifade eder ve biri diğerinin içinde yaşanır. Nerval'in *Sylvie*'si bizi bu tiyatroyla zaten tanıştırmıştı ve Nervalci bir esine çok yakın olan *Gradiva* da bize hem başlı başına tekrarı hem de tekrarda daima kılık değiştirmiş olarak bulunan tekrarlananı yaşayan kahramanı gösterir. Takıntının analizinde, ölüm temasının belirişi takıntılı kişinin kendi dramındaki bütün karakterleri kontrol altına aldığı ve onları "seremoni"nin yalnızca dışsal bir zarfından ibaret olduğu bir tekrarda bir araya getirdiği anla çakışır. Her yerde çıplağın hakikati maske, kostüm, giyinik olandır. Tekrarın hakiki öznesi maskedir. Tekrar temsilden doğa bakımından farklı olduğu içindir ki tekrar eden temsil edilemez; daima gösterilmesi, onu gösteren tarafından maskelenmesi gerekir, ki o da gösterdiğini maskeler.

Bastırdığım için tekrar etmem. Tekrar ettiğim için bastırırım; tekrar ettiğim için unuturum. Bastırırım çünkü, her şeyden önce, bazı şeyleri veya bazı deneyimleri ancak tekrar kipinde yaşayabilirim. Beni onları bu şekilde yaşamaktan alıkoyacak her şeyi, yani yaşanmışı özdeş veya benzer bir nesnenin formuyla ilişkilendirerek dolayımlayan temsili bastırmaya kararlıyımdır. Eros'un tekrar edilmek zorunda olması ve yalnızca tekrar

yoluyla yaşanması söz konusuyken, Thanatos'un (aşkınsal ilke olarak) Eros'a tekrarı veren, Eros'u tekrara tabi kılan şey olması itibarıyla Eros ve Thanatos birbirlerinden ayrılır. Ancak böyle bir bakış açısıyla bastırmanın kökeni, doğası ve nedenleri ile birebir karşılık geldiği terimlere ilişkin karmaşık problemler konusunda ilerleme kaydedebiliriz. Zira Freud, *temsillere* [*représentations*] ilişkin olan "tam anlamıyla" bastırmanın ötesinde, öncelikle saf *sunumlara* [*présentations*] veya itkilerin zorunlu olarak nasıl yaşandığına ilişkin kökensel bir bastırmayı varsaymanın zorunluluğunu gösterdiğinde, tekrarın olumlu bir içsel sebebine olabildiğince yaklaştığına inanıyoruz; ki daha sonra bu sebebin ölüm içgüdüsünde belirlenebilir olduğunu ve tam anlamıyla bastırmadaki temsilin tıkanıklığı tarafından açıklanmak şöyle dursun, bu tıkanıklığı açıklaması gereken şey olduğunu düşünecektir. Bundan dolayıdır ki tekrar ile hatırlama arasındaki ters orantı yasası, tekrarı bastırmaya tabi kılması itibarıyla, tatmin edici olmaktan her anlamda uzaktır.

Freud en başından itibaren tekrar etmeyi kesmek için soyut olarak (duygu olmaksızın) hatırlamanın veya genel bir kavram oluşturmanın ve hatta bastırılmış olayı bütün özelliğiyle temsil etmenin yeterli olmadığını söylüyordu: hatırayı olduğu yerde bulmaya çalışmak ve bilgi ile direnç, temsil ile tıkanıklık arasındaki canlı bağlantıyı işletmek için kişinin kendini doğrudan geçmişe yerleştirmesi gerekiyordu. O halde amnezi hasta etmediği gibi, anamnezi de iyileştirmez. Burada da her yerde olduğu gibi, bilinçlenmek pek bir şey ifade etmemektedir. İyileşmeyi sağlayan ve aynı zamanda sağlamayan daha ziyade teatral ve dramatik işlemin adı, aktarımdır. O halde aktarım yine tekrara dairdir ve her şeyden önce tekrara dairdir.[9] Tekrar bizi hasta ediyorsa, bizi iyileştiren de yine odur; bizi

---

9 Freud aktarıma tam da global ters orantı yasasını sorgulamak için başvurur. Bkz. *Au-delà du principe de plaisir*, S. Jankélévitch (çev.), Payot, s. 24-25 [Türkçesi: *Haz İlkesinin Ötesinde*, Ali Babaoğlu (çev.), Metis, 2001]: hatıra ve yeniden üretim, hatırlama ve tekrar prensipte karşıttır, ancak pratikte hastanın tedavide birtakım bastırılmış unsurları yeniden yaşayacağının kabul edilmesi gerekir; "hatırlanan ile yeniden üretilen arasındaki ilişki vakadan vakaya değişiklik gösterir". Aktarımda ortaya çıktığı haliyle tekrarın iyileştirici ve özgürleştirici yönü üstünde en yoğun şekilde ısrar edenler *Entwicklungziele der Psychoanalyse* (Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Viyana, 1924) kitaplarında Ferenczi ve Rank olmuştur.

zincire vurup yok ediyorsa, özgürleştiren de yine odur; her iki durumda da "şeytani" gücünü ortaya koyar. Bütün tedavi tekrarın derinliklerine doğru bir yolculuktur. Hastanın rahatsızlığının bütününü ayrıcalıklı suni şartlar altında, analisti "nesne" olarak almak suretiyle, tekrar etmesi icap ettiğinden, aktarım bir yönüyle gerçekten de bilimsel deneye benzer. Fakat aktarımda tekrarın işlevi olayları, kişileri ve tutkuları tanımaktan ziyade, rollerin *hakikiliğini doğrulamak*, maskeler seçmektir. Aktarım tek bir deney değil, bütün bir analiz deneyimini temellendiren bir ilkedir. Rollerin kendileri de doğaları itibarıyla erotiktir ama roller de bu en üst ilke, en büyük yargıç olan ölüm içgüdüsüne başvurularak doğrulanır. Esasında, aktarım düşüncesi bir "öte"nin keşfedilmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. İşte tekrar, bu anlamda, kendi başına hastalığımızı *ve* sağlığımızı, yenilgimizi *ve* kurtuluşumuzu seçme oyunudur. Bu oyun, ölüm içgüdüsüyle nasıl ilişkilendirilebilir? Kuşkusuz, Miller'ın Rimbaud hakkındaki o güzel kitabında söylediğine çok yakın bir anlamda: "Özgür olduğumu anladım; ölüm, deneyimlediğim ölüm beni özgürleştirmişti." Bu durumda ölüm içgüdüsü fikrinin birbirini tamamlayan üç paradoksal koşula ilişkin olarak anlaşılması gerekecektir: tekrara kökensel bir pozitif ilke, bunun yanında özerk bir kılık değiştirme gücü vermek ve nihayet de, tekrara dehşeti doğrudan doğruya seçilimin ve özgürlüğün hareketine karıştıran içkin bir anlam yüklemek.

* * *

Problemimiz tekrarın özüne ilişkindir. Tekrarın neden kavram veya temsildeki özdeşliğin formuyla açıklanmaya gelmediğini – ne anlamda üstün bir "pozitif" ilke talep ettiğini – bilmeye ilişkindir. Bu soruşturma bütün doğa ve özgürlük kavramlarını kucaklamalıdır. Örneğin, bu iki vakanın sınırında, dekoratif bir desenin tekrarını ele alalım: kavram mutlak surette aynı kalırken, figür yeniden üretilir... Fakat gerçekte sanatçı böyle çalışmaz. Figürün örneklerini yan yana getirmez, her defasında bir örneğin unsurunu bir sonraki örneğin *bir başka* unsuruyla birleştirir. Dinamik inşa sürecine yalnızca nihai etkide bertaraf edilecek bir tür dengesizlik, istikrarsızlık, asimetri, bir nevi aralık katar. Böyle bir vakaya ilişkin olarak Lévi-Strauss şöyle der: "Bu unsurlar yerlerinden çıkarılarak birbirlerine

kilitlenir ve figür icra edildiği dinamik sürecin tamamını hem teyit eden hem yalanlayan bir istikrarı ancak en sonda kazanır."[10] Bu söyledikleri genel olarak nedensellik mefhumu için de geçerlidir. Zira, sanatsal veya doğal nedensellikte önemli olan, sebepte varolan simetri unsurları değil, sebepte varolmayan veya eksik olan unsurlardır – sebebin sonuçtan daha az simetriye sahip olma olasılığıdır. Hatta, bu olasılık herhangi bir anda etkin bir biçimde gerçekleşmiş olmasaydı, nedensellik ebediyen hipotetik, basit bir mantıksal kategori olarak kalırdı. Bu nedenle, nedenselliğin mantıksal ilişkisi eyleme dökülmesi için şart olan fiziksel bir *sinyalizasyon* sürecinden ayrı düşünülemez. "Sinyal" [*signal*] derken birbirine benzemez büyüklüklere sahip, asimetri unsurlarıyla donanmış bir sistemi kastediyoruz; "işaret" [*signe*] derken böyle bir sistemde olup biteni, benzemezler arasında oluşan iletişim gibi, aralıkta bir anda parlayan şeyi kastediyoruz. İşaret gerçekten de bir etkidir ama iki yönlü bir etki; bir yönüyle, işaret olarak, üretici asimetriyi ifade ederken, diğer yönüyle bunu silmeye meyleder. İşaret tamamıyla sembolün düzeni değildir; buna karşın, içsel bir farkı içermek suretiyle (ama kendi yeniden üretiminin koşullarını yine dışarıda bırakarak), sembol düzeninin önünü açar.

"Simetri yokluğu" şeklindeki olumsuz ifade bizi yanıltmamalıdır: nedensel sürecin kökenini ve pozitifliğini belirtir. Pozitifliğin ta kendisidir. Bizim için önemli olan, dekoratif desen örneğinde de gördüğümüz gibi, nedenselliği parçalarına ayırarak iki tür tekrarı ayırt etmektir: bunlardan biri yalnızca toplam soyut etkiyi, diğeri etki eden nedeni ilgilendirir. Biri durağan tekrar, diğeri dinamik tekrardır. Biri işin sonucuyken, diğeri jestin "evrim"i gibidir. Biri bir figürün sıradan örnekleri arasında yalnızca dışsal bir farka izin veren aynı bir kavrama gönderirken; diğeri figürün her anında içerdiği ve bir istisnai noktadan diğerine taşıdığı içsel bir farkın tekrarıdır. Bu iki tekrar, birinci ve ikinci arasındaki tek farkın yalnızca kavramın içeriğindeki bir değişimle ya da figürün başka bir şekilde ifade edilmiş olmasıyla ilgili olduğu söylenerek, asimile edilmek istenebilir. Ancak bu, her bir tekrarın kendisine ait düzenini anlamamak olacaktır. Zira dinamik düzende, artık ne temsili bir kavram ne de önceden varolan bir alanda

10 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, s. 197-199 [Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, Ömer Bozkurt (çev.), YKY, 2000].

temsil edilen bir figür kalır. Söz konusu olan bir İdea, buna karşılık gelen bir alan yaratan saf bir dinamizmdir.

Ritim veya simetri üstüne yapılan çalışmalar bu ikiliği teyit eder: Bir yanda tam veya kesirli katsayılar ölçeğine gönderen aritmetik simetri ile irrasyonel oranlara veya orantılara dayanan geometrik simetri; diğer yanda kübik veya altıgen olan statik simetri ile beşgen olup spiral bir çizgide veya geometrik bir seri oluşturan bir nabızda, kısaca canlı ve ölümlü bir "evrim"de kendini gösteren dinamik simetri. O halde, bu ikinci türdeki simetri birincinin kalbinde bulunur; onun kalbi, etkin ve pozitif davranışıdır. İki tam kare toplamları ağında, asimetrik kutupları bir beşgenin veya pentagramın merkezi olan saçılmış çizgiler keşfederiz. Bu ağ bir çerçeve üzerine gerilmiş kumaş gibidir, "ama bu çerçevenin ana hatları, esas ritmi neredeyse daima ağdan bağımsız bir temadır": asimetrinin bu unsuru simetrik bir bütün için aynı anda hem genetik ilke hem de yansıma ilkesi görevi görür.[11] İki tam kare toplamları ağındaki durağan tekrar, böylelikle bir beşgenin ve "buraya doğal olarak işlenen pentagramların azalan serisi"nin oluşturduğu dinamik bir tekrara gönderir. Aynı şekilde, ritmoloji de bizi hemen iki tür tekrarı birbirinden ayırmaya davet eder. Ölçü-tekrar, zamanın düzenli aralıklara bölünmesi, özdeş unsurların izokronik geri dönüşüdür. Fakat süre, ancak tonik bir vurguyla belirlenmiş olarak, şiddet derecelerine tabi olarak varolabilir. Eşit aralıklarla yeniden üretildiklerini söylersek, vurguların işlevini yanlış anlamış oluruz. Aksine, ton ve şiddet değerleri metrik olarak eşit sürelerde veya aralıklarda eşitsizlikler, kıyaslanamazlıklar yaratmak suretiyle çalışırlar. Daima çoklu bir ritim ortaya koyan istisnai noktalar, ayrıcalıklı anlar yaratırlar. Yine burada da, eşitsiz olan, en pozitif unsurdur. Ölçü bir ritmi ve bir ritim ilişkisini saran zarftan başka bir şey değildir. Eşitsizlik noktalarının, büküm noktalarının, ritmik olayların baştan alınması homojen sıradan unsurların yeniden üretiminden daha önemlidir; öyle ki, her yerde, ölçü-tekrarı ve ritim-tekrarı birbirinden ayırmamız gerekir. Birincisi ikincisinin soyut etkisi yahut dış görünüşünden ibarettir. Maddi ve çıplak bir tekrar (Aynı'nın tekrarı) ancak kendisinde bir diğer tekrarın kılık değiştirmiş olarak bulunması anlamında ortaya çıkar, ki bu çıplak tekrarı oluşturan tekrar, kılık değiştirmek suretiyle aynı anda

11 Matila Ghyka, *Le nombre d'or*, N.R.F., I. cilt, 1931, s. 65.

kendini de oluşturur. Doğada bile, izokron rotasyonlar yalnızca daha derin bir hareketin dış görünüşünden, dönen döngüler de soyutlamalardan ibarettir; bunlar bir araya geldiklerinde, ilkesi değişken bir eğri olan ve güzergahı adeta bir sağı bir de solu varmışçasına iki asimetrik yönden oluşan evrimsel döngüler veya spiraller ortaya koyar. İşte mahluklar da tekrarlarını olumsuzla karıştırılmaması gereken bu aralıkta dokur ve aynı anda yaşam ve ölüm de onlara bu aralıkta bahşedilir.

Nominal kavramlara geri dönecek olursak, kelimenin tekrarını açıklayan nominal kavramın özdeşliği midir? Kafiyeyi ele alalım: bu elbette sözel bir tekrar ama iki kelime arasındaki farkı içeren ve bu farkı şiirsel bir İdea'nın belirlediği bir alanda, onun tam kalbine işleyen bir tekrardır. Ayrıca anlamı, eşit aralıkları işaret etmesinde değil, daha ziyade, güçlü kafiyede gördüğümüz gibi, tonal değerleri tonik ritme tabi kılmasında, tonik ritmin aritmetik ritimden bağımsızlığına katkıda bulunmasında yatar. Aynı bir kelimenin tekrarına gelince, bunu kısıtlı bir tekrar anlamında kafiye olarak değil, bir "genelleşmiş kafiye" olarak kavramamız gerekir. Bu genelleştirme iki şekilde yapılabilir: ya iki anlamda alınan bir kelime bu iki anlam arasında paradoksal bir benzerliği veya özdeşliği temin eder; ya da tek bir anlamda alınarak, komşuları üzerinde bir çekim kuvveti uygular, ta ki bu bitişik kelimelerden bir tanesi bayrağı alarak, tekrarın yeni merkezi olana değin. Raymond Roussel ve Charles Péguy edebiyatta tekrarın pirleridir; dilin patolojik gücünü daha yüksek bir sanatsal düzeye çıkarmayı bilmişlerdir. Roussel iki anlamlı veya sesteş kelimelerden yola çıkarak, bu iki anlam arasındaki bütün mesafeyi kendileri de ikilenmiş, iki kere sunulmuş bir öykü ve nesnelerle doldurur; böylelikle, eşsesliliği kendi sahasında yenmek suretiyle, tekrara maksimum farkı katmış olur; bunu adeta o kelimenin tam ortasındaki bir boşluğu doldurur gibi yapar. Bu boşluk da Roussel'de hem zincirleyen hem de kurtaran – her şeyden önce de zincirleyen tekrardan kurtaran – bir tekrarın oluştuğu, maskelerin ve ölümün boşluğu olarak sunulur. Roussel her şeyin, bir kez söylendikten sonra, tekrar ettiği ve yeniden başladığı bir dil-sonrası yaratır.[12] Péguy'nin tekniği ise çok

12 *Raymond Roussel*'in yapıtında tekrarın dille ama aynı zamanda maskelerle ve ölümle de ilişkisi için, bkz. Michel Foucault'nun nefis kitabı (N.R.F., 1963) [Türkçesi: *Raymond Roussel*, Savaş Kılıç (çev.), Koç Üniversitesi Yayınları, 2013]: "Tekrar ve fark o kadar girift bir

farklıdır: tekrarın yerine artık sesteşliği değil, anlamdaşlığı koyar; bu, benzerlik fonksiyonu değil de, dilbilimcilerin bitişiklik fonksiyonu dediği şeye ilişkindir; bir dil-öncesi yaratır, kelimelere içsel bir alanın ufacık farklarla ilmek ilmek örüldüğü bir ânı, dilin tan vaktini yaratır. Bu sefer, her şey bizi yaşlanma ve erken ölüm problemine götürür, ama burada da, bu problemde de, zincirlediğine karşı koruyan bir tekrarı olumlamak için görülmedik bir fırsat sunar. Péguy de Roussel de, dili limitlerinden birine taşır (Roussel'de benzerlik veya seçilim, b*illard* ve p*illard* arasındaki "ayırt edici özellik"; Péguy'de ise bitişiklik ve kombinasyon, meşhur *dokuma noktaları*). Her ikisi de tekrar edilen sıradan kelimelerin yatay tekrarının yerine, istisnai noktaların tekrarını, bizi kelimelerin içine götüren düşey tekrarı koyar. Nominal kavramdaki veya sözel temsildeki bir eksiklikten, yetersizlikten kaynaklanan tekrarın yerine, dilsel ve stilistik bir İdea'nın fazlalığından kaynaklanan pozitif tekrarı koyar. Ölüm tekrarın olumlandığı her an hep oradaysa, dile nasıl esin olur?

Aynı'nın yeniden üretimi jestlerin motoru değildir. En basit taklidin dahi içeriyle dışarı arasındaki farkı kapsadığını biliyoruz. Hatta bir davranışın montajında taklit yalnızca ikincil ve düzenleyici bir rol oynar; yapılmakta olan hareketin düzeltilmesine olanak verir, başlatılmasına değil. Öğrenme temsil ile eylem arasındaki ilişkide (Aynı'nın yeniden üretimi) değil, işaret ile yanıt arasındaki ilişkidedir (Başka'yla karşılaşma). İşaret en az üç şekilde heterojenlik barındırır: öncelikle onu taşıyan veya yayan ve zorunlu olarak, aralarında işaretin parladığı iki büyüklük veya benzemez gerçeklik düzeni olarak bir düzey farkı sunan nesnede barındırır; ikinci olarak, işaret, kendisini taşıyan nesnenin sınırları dahilinde bir diğer "nesne"yi sardığından ve doğal veya manevi bir gücü (İdea) cisimleştirdiğinden kendinde barındırır; ve son olarak da, yol açtığı

---

biçimde birbirine bağlıdır ki ve birbirleriyle o kadar incelikli bir şekilde ilişkilendirilmiştir ki hangisinin önce geldiğini ayırt etmek mümkün değildir..." (s. 35-37). "Bu, başlamaya çalışan bir dil olmak şöyle dursun, zaten söylenmiş kelimelerin ikinci figürüdür. Bu, ezelden beri ölüm ve yıkımla yoğrulmuş dildir... Doğasından mütevellit tekrar eder... artık tekrar söylenen şeylere dair olan yanal tekrar değil, daha ziyade, dil-olmayanın üzerinden geçmiş ve şiir olmayı aştığı boşluğa borçlu olan, radikal tekrar..." (s. 61-63). Ayrıca bkz. Michel Butor'un hem zincirleyen hem kurtaran tekrarın iki yönünü de analiz eden Roussel hakkındaki makalesi (*Répértoire*, I, Minuit).

yanıtın hareketi işaretinkine "benzerlik" göstermediğinden, bu yanıtta barındırır. Yüzücünün hareketi dalganın hareketine benzemez ve bilhassa da, yüzme öğretmeninin kumda tekrarladığımız hareketleri, pratikte işaret olarak kavrayarak başetmeyi öğrendiğimiz dalganın hareketlerine oranla hiçbir şeydir. İşte nasıl öğrendiğimizi söylemenin bu kadar zor olması bu yüzdendir: işaretlere, doğuştan gelen veya sonradan edindiğimiz, pratik bir aşinalığımız vardır; o halde, her türlü eğitimde aşka dair ama aynı zamanda ölümcül bir şeyler vardır. Bize "benim yaptığımı yap" diyenden hiçbir şey öğrenmeyiz. Gerçek öğretmenlerimiz, bize "benimle birlikte yap" diyenler ve bize yeniden üreteceğimiz jestler sunmaktan ziyade, heterojenlik içinde geliştirilecek işaretler yaymayı bilenlerdir. Diğer bir deyişle, ideo-motor yoktur, yalnızca duyu-motor vardır. Beden bazı istisnai noktalarını dalganınkilerle birleştirdiğinde, artık Aynı'nın tekrarı olmayıp Başka'yı barındıran, bir dalga ve bir jestten diğerine farkı barındıran ve bu şekilde oluşturulmuş olan tekrarlamalı alan boyunca bu farkı taşıyan tekrar ilkesini benimsemiş olur. Öğrenmek esasında istisnai noktaların kendilerini birbirleri içinde yeniledikleri ve tekrarın kılık değiştirirken aynı anda kendini oluşturduğu bu alanı, bu işaretlerle karşılaşma alanını oluşturmaktır. Çıraklık daima, yarattığı alanın sınırlarında, geliştirdiği heterojenliği destekleyen ölüm imgeleri uyandırır. İşaret, uzaklarda kaybolduğunda ama aynı zamanda bize olanca kuvvetiyle çarptığında da, ölümcüldür. Oidipus işareti bir kez fazla uzaktan, bir kez de fazla yakından alır; ve ikisi arasında suçun korkunç bir tekrarı örülür. Zerdüşt de "işaret"ini kah fazla yakından, kah fazla uzaktan alır ve ebedi dönüşte onu hasta eden şeyi özgürleştirici, kurtarıcı bir tekrara dönüştüren en iyi mesafeyi ancak en sonunda sezer. İşaretler tiyatronun hakiki unsurlarıdır. Temsil edilen kelimelerin, jestlerin, karakterlerin ve nesnelerin altında işleyen doğal ve manevi güçlere delalet ederler. Soyutun sahte hareketi olan temsilin aksine, gerçek hareket olarak tekrarı gösterirler.

Kendimizi mutlak surette aynı kavrama sahip özdeş unsurların karşısında bulduğumuzda, tekrardan bahsetmekte haklıyızdır. Ne var ki bu ayrı unsurlar, tekrar eden nesneler arasında kendini tüm bu unsurlar boyunca tekrarlayan gizli bir özneyi, tekrarın hakiki öznesini ayırt etmemiz gerekir. Tekrarı zamir halinde düşünmek, tekrarın Kendilik'ini, tekrar edendeki tekilliği bulmak gerekir. Zira tekrar edeni olmayan bir tekrar

yoktur, tekrarlayan bir ruh olmaksızın da hiçbir şey tekrar edilmez. Bu yüzden, tekrar edilen ve tekrar edenden, nesne ve özneden ziyade, iki tekrar formu ayırt etmemiz gerekir. Her halükarda tekrar, kavramsız farktır. Fakat bir durumda, fark yalnızca kavrama dışsal olarak, aynı kavram altında temsil edilen nesneler arasındaki, zamanın ve mekanın kayıtsızlığına uğrayan farktır. Diğer durumda ise, fark İdea'ya içseldir; İdea'ya karşılık gelen dinamik bir mekanın ve zamanın yaratıcısı olan saf hareket olarak serimlenir. Birinci tekrar, kavramın veya temsilin [*représentation*] özdeşliğiyle açıklanan, Aynı'nın tekrarı; ikincisi ise, farkı içeren ve kendini de İdea'nın başkalığında, bir "yan sunum"un [*apprésentation*] heterojenliğinde içeren tekrardır. Biri, kavramın eksikliğinden doğması itibarıyla, olumsuz; diğeri İdea'nın fazlalılığından doğması itibarıyla olumludur. Biri hipotetik, diğeri kategoriktir. Biri durağan, diğeri dinamiktir. Biri sonuçtaki tekrar, diğeri sebepteki tekrardır. Biri uzanımda, diğeri yeğinseldir. Biri sıradan, diğeri istisnai ve tekildir. Biri yatay, diğeri düşeydir. Biri açılmış ve açıklanmış, diğeri sarmalanmış ve yoruma muhtaçtır. Biri devirsel, diğeri evrimseldir. Biri eşitliğe, eş ölçekliliğe, simetriye, diğeri eşitsizliğe, kıyaslanamazlığa veya asimetriye dairdir. Doğada ve toprakta dahi, biri maddi, diğeri manevidir. Biri cansızken, diğeri ölümlerimizin ve yaşamlarımızın, esaretlerimizin ve özgürleşmelerimizin, şeytani olanın ve ilahi olanın sırrını taşır. Biri "çıplak" tekrar, diğeri giyinerek, maskeleyerek ve kılık değiştirerek kendini oluşturan, giyinik tekrardır. Biri kesinliğe dairdir, diğerinin kriteri hakikiliktir.

Bu iki tekrar birbirinden bağımsız değildir. Biri diğerinin tekil öznesi, kalbi, içselliği ve derinliğidir. Diğeri yalnızca dış zarf, soyut etkidir. Asimetrinin tekrarı simetrik bütünlerde ve etkilerde; istisnai noktaların tekrarı sıradan noktaların tekrarında ve Başka da her yerde Aynı'nın tekrarında saklıdır. Bu, gizli, en derin tekrardır: tek başına başkanın nedenini, kavramların tıkanıklığının nedenini verir. Bu alanda, *Sartor Resartus*'ta olduğu gibi, çıplağın hakikati olduğu anlaşılan şey, maske takmış, kılık değiştirmiş, kostüm kuşanmış olandır. Bu zorunlu olarak böyledir zira tekrar başka bir şey tarafından saklanmış olmayıp kılık değiştirmek suretiyle kendini oluşturduğundan, kuşandığı kılıklarının öncesinde varolmaz ve kendini oluştururken de sarmalandığı çıplak tekrarı oluşturur. Bunun önemli sonuçları vardır. Kendimizi maskeli bir biçimde ilerleyen veya en nihayetinde bizi çıkış noktamızdan çok uzaklara sürüklemeye muktedir

yer değiştirmeler, üşüşmeler, yavaşlamalar, varyantlar ve farklar taşıyan bir tekrarla karşılaştığımızda, burada tekrarın saf değil de yalnızca takribi bir tekrar olduğu karma bir hal görmeye meylederiz: bizzat tekrar kelimesi bile bize sembolik olarak, metafor veya analojiyle kullanılmış gibi gelir. Tekrarı kati suretle kavramsız fark olarak tanımlamıştık. Fakat tekrarın İdea'ya içsel olabileceğini ve haddizatında kavramı aşan işaretin, sembolün ve başkalığın tüm kaynaklarına kendi içinde sahip olabileceğini görmeksizin, kavram bakımından Aynı'nın formunda olduğunu düşünerek, tekrarı dışsallığa geri düşen bir farka indirgersek hata etmiş oluruz. Daha önce bahsettiğimiz örnekler nominal kavramlardan doğa ve özgürlük kavramlarına değin, çok çeşitli vakalara ilişkindi ve bu yüzden her türlü fiziksel ve psişik tekrarı birbirine karıştırmakla ve hatta psişik alanda sembolik ve örtük tekrarları stereotipik çıplak tekrarlarla karıştırmakla suçlanabiliriz. Halbuki amacımız, her tekrarlamalı yapıda bu örneklerin birlikte varolduğunu ve özdeş unsurların açık tekrarının nasıl zorunlu olarak kendini bütün unsurları boyunca tekrarlayarak, birincinin kalbinde bir "başka" tekrar oluşturan örtük bir özneye gönderdiğini göstermekti. Bu anlamda, bu diğer tekrar hiçbir şekilde takribi veya metaforik değildir. Tam tersine, her tekrarın ruhudur. Hatta her tekrarın alfabesi, filigranı veya kurucu kodudur. Her tekrarı oluşturan kavramsız farkın, dolayımsız farkın özü işte bu tekrardır. Tekrarın birincil anlamı, birebir ve manevi anlamı da budur. Maddi anlam da bu başkadan çıkar, tıpkı bir kabuğun salgılanışı gibi.

Genelliği ve tekrarı birbirinden ayırarak işe başlamıştık. Daha sonra tekrarın iki formunu birbirinden ayırdık. Bu iki ayrım birbirine eklemlenir; birincisinin sonuçları yalnızca ikincisinde serimlenir. Zira tekrarı içselliğinden mahrum bırakarak, soyut bir biçimde ortaya koyarsak, bir kavramın neden ve nasıl doğal olarak tıkanarak, genellikle ilgisi olmayan bir tekrarı ortaya çıkaracağını anlayamayız. Öte yandan, tekrarın birebir içselliğini keşfettiğimizde, yalnızca örtü olarak dışsal tekrarı anlamanın değil, genelliğin düzenini kurtarmanın (ve Kierkegaard'ın arzu ettiği gibi, tekili genelle uzlaştırmanın) da araçlarını elde etmiş oluruz. Zira, içsel tekrarın kendini örten bir çıplak tekrar yoluyla kendini yansıtması ölçüsünde, içerdiği farklar tekrarla karşıtlaşan, "genel" yasalar uyarınca onu hafifleterek çeşitlendiren onlarca etmen olarak görünür. Fakat yasaların genel işleyişinin altında, tekilliklerin oyunu devam eder. Doğadaki döngülerin genellikleri

bunların etkileşimlerinin arasından kendini gösteren bir tekilliğin maskesidir ve ahlaki yaşamda alışkanlığın genelliklerinin altında da, tekil öğrenme süreçlerini buluruz. Yasaların alanı da böyle anlaşılmalıdır ama daima kendi yasalarına üstün olan ve tekrarlarını yasaların henüz varolmadığı o yerde, toprağın ve kalbin derinliklerinde ören bir Doğa'ya ve Ruh'a dayanarak anlaşılmalıdır. Tekrarın içi daima bir fark düzeninden etkilenir; bir şey ancak kendininkinden farklı bir düzenin tekrarıyla ilişkilendirildiği sürece tekrar dışsal ve çıplak olarak, şeyin kendisi de genelliğin kategorilerine tabi olarak belirir. Genelliğin düzenini kuran, farkın ve tekrarın birbirine uygun düşmeme durumudur. Gabriel Tarde, bu anlamda, benzerliğin ancak yerinden kaymış bir tekrar olduğunu söylüyordu: hakiki tekrar, doğrudan kendiyle aynı derecede bir farka karşılık gelen tekrardır. Doğada ve ruhta, fark ile tekrar arasında gittikçe kusursuzlaşan bir denklik tesis etmeye yönelik o gizli çabayı keşfetmek suretiyle yeni bir diyalektik ortaya koyma konusunda en ileri giden Tarde olmuştur.[13]

* * *

Farkı kavramsal, kavramın içinden kaynaklanan bir fark ve tekrarı da dış kaynaklı, aynı bir kavram kapsamında temsil edilen nesneler arasındaki fark olarak koyduğumuz sürece, bunların arasındaki ilişkiye ilişkin problem olgulara bakarak çözülebilirmiş gibi görünür. Tekrar var mı, evet mi hayır mı? Yoksa her fark son kertede iç kaynaklı ve kavramsal mıdır? Hegel,

13 Gabriel Tarde, *Lois de l'imitation*'da (Alcan, 1890) örneğin farklı türler arasındaki benzerliğin nasıl fiziksel ortamın özdeşliğine, yani söz konusu formlardan daha aşağıdaki unsurlara etki eden tekrarlamalı bir sürece gönderdiğini gösterir. Tarde'ın bütün felsefesi, daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, fark ve tekrarın iki kategorisi üzerine kurulmuştur: fark "özgürlüğün derecelerini gitgide daha çok hesaba katan", gitgide daha "güçlü ve dahiyane" bir hareket dahilinde tekrarın hem kaynağı hem hedefidir. Tarde, her alanda karşıtlığın yerine bu diferansiyel ve farklılaştıran[c] tekrarı koymayı önerir. Bu formül pekala Roussel veya Péguy'ye de ait olabilirdi: "Tekrar antitezden daha enerjik, daha az yorucu ve dahası, bir konuyu yenilemeye de daha uygun bir stilistik yöntemdir" (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897, s. 119). Tarde, tekrarı bütünüyle Fransız bir fikir olarak görüyordu; öte yandan, Kierkegaard'ın da bunu bütünüyle Danimarkalı bir fikir olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bundan kastettikleri, tekrarın Hegel'inkine göre bambaşka bir diyalektik kurduğudur.

saraydaki kadınları bahçede dolaşırken bir ağacın iki yaprağının aynı kavrama sahip olup olmadığını görmek için metafizik deneyleri yapmaya davet eden Leibniz'le dalga geçiyordu. Saraydaki kadınların yerine adli bilimcileri koyalım: iki toz zerresi yoktur ki mutlak surette aynı olsun, iki el yoktur ki aynı istisnai noktalara sahip olsun, iki daktilo yoktur ki aynı vuruşa sahip olsun, iki tabanca yoktur ki kurşunları aynı şekilde atsın... Peki öyleyse neden bir *principium individuationis*'in kriterini olgularda aradığımız sürece problemin doğru dürüst ortaya konmadığı hissine kapılıyoruz? Bunun sebebi bir farkın içsel olsa bile, kavramsal olmak zorunda olmamasıdır (simetrik nesneler paradoksu da bu anlama gelir). Dinamik bir mekanın, dışsal bir konumdan değil, bu mekana bağlı olan bir gözlemcinin bakış açısından tanımlanması gerekir. Bir nesneyi temsil etmeden önce bir İdea'yı dramlaştıran içsel farklar vardır. Buradaki fark, nesnenin temsili olarak kavrama dışsal olsa bile, bir İdea'ya içseldir. Bu yüzden, Kant ile Leibniz arasındaki karşıtlık da her iki doktrindeki dinamik etkenleri hesaba kattığımız ölçüde hafifler görünür. Kant sezgi formlarında kavramların düzenine indirgenemez dış kaynaklı farklar görüyorsa, bu farklar bir anlama yetisiyle "iç kaynaklı" olarak tayin edilememelerine ve ancak bütün mekana dışsal olan ilişkileri dahilinde temsil edilebilmelerine rağmen, bu onları daha az "içsel" yapmaz.[14] O halde burada, kimi yeni-Kantçı yorumları takiben mekanın, dışsallık formu olarak bütünün "temsil"inden önce gelmesi gereken dinamik bir içsel kurulumuna adım adım yaklaşıldığını söyleyebiliriz. Bu içsel doğuşun unsuru bize göre şemadan ziyade yeğinsel nicelikten ibarettir ve anlama yetisinin kavramlarından ziyade İdealara gönderir. Şemanın gösterdiği üzere, dış kaynaklı farkların mekansal düzeni ve iç kaynaklı farkların kavramsal düzeni son kertede bir uyum içerisindeyse, bu daha derinde, bir *continua repetitio* formunda, mekanı İdealara uygun olarak, öncelikle içsel bir biçimde oluşturan bu yeğin diferansiyel unsur sayesinde, süreklinin an içinde sentezlenmesi sayesindedir. Zaten Leibniz'de de dış kaynaklı farkların iç kaynaklı kavramsal farklara yakınlığı, mekanı içeriden oluşturmak için

14 İçsel olmasına rağmen iç kaynaklı veya kavramsal olmayan fark üzerine, bkz. Kant, *Prolégomènes*, 13. kısım (bkz. *innere Verschiedenheit* ile *innerlich Verschiedenheit* arasındaki karşıtlık).

süreklinin herhangi bir noktadaki sentezini gerçekleştiren yeğinsel bir diferansiyel unsura dayanan *continua repetitio*'ya müracaat ediyordu.

Salt dış kaynaklı fark olmayan tekrarlar vardır; tıpkı iç kaynaklı veya kavramsal olmayan içsel farklar olduğu gibi. Bu durumda, önceki müphemliklerin kaynağını daha iyi tespit edebilecek bir konumda bulunuyoruz. Tekrarı kavramsız fark olarak belirlediğimizde, tekrar içinde yalnızca dış kaynaklı farkın olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir; böylece her içsel "yeniliğin" bizi birebir tekrardan uzaklaştırmaya yettiğini ve yalnızca analojiyle söylenebilen, takribi bir tekrarla uzlaşabilir olduğunu düşünürüz. Ancak durum böyle değildir. Zira tekrarın özünün ne olduğunu, "kavramsız fark" tabirinin pozitif olarak neyi ortaya koyduğunu ve bunun içermeye muktedir olduğu içselliğin doğasının ne olduğunu henüz bilmiyoruz. Öte yandan, farkı kavramsal fark olarak belirlediğimizde de, başlı başına fark kavramını belirlemek için gerekeni yaptığımızı düşünebiliriz. Fakat yine burada da farka dair hiçbir fikrimiz, gerçek farka dair hiçbir kavramımız yoktur. Belki de Aristoteles'ten Leibniz'e ve Hegel'e kadar bütün fark felsefesinin hatası da fark kavramını salt kavramsal bir farkla karıştırmış olmak, farkı genel anlamda kavrama işlemekle yetinmiş olmaktır. Gerçekte, fark genel anlamda kavrama işlendiği sürece, hiçbir şekilde farka dair tekil bir İdeamız olamaz; elimizde yalnızca temsilin dolayımından geçmiş bir fark kalır. O halde iki soruyla başbaşa kalırız: salt kavramsal farka indirgenemeyen ve İdea düzeyinde bir tekillik olarak kendi İdeasını talep eden fark kavramı nedir? Öbür taraftan, kavramsız bir farka indirgenemeyen, aynı bir kavram altında temsil edilen nesnelerin görünürdeki karakteriyle karışmayan ama kendi de İdea'nın kuvveti olarak tekilliği ortaya koyan tekrarın özü nedir? Bu iki mefhumun, farkın ve tekrarın karşılaşması, artık baştan varsayılamaz olup, biri tekrarın özünü, diğeri de fark fikrini ilgilendiren bu iki hattın etkileşimlerinde ve kesişimlerde ortaya çıkmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KENDİ İÇİNDE FARK

Farka kayıtsızlığın iki yönü vardır: bir yanda farklılaşmamış[c] uçurum, siyah hiçlik, içinde her şeyin dağılarak yok olduğu belirlenmemiş hayvan ama öte yanda da beyaz hiçlik; dağılmış uzuvlar, boyunsuz kafalar, omuzsuz kollar, alınsız gözler gibi birbirine bağlı olmayan belirlenimlerin üzerinde yüzdüğü sakinleşmiş yüzey. Belirlenmemiş olan mutlak surette farka kayıtsızdır ama yüzer belirlenimler de birbirlerine karşı bir o kadar kayıtsızdırlar. Fark bu iki uç nokta arasında aracılık görevi mi görür? Yoksa daha ziyade mevcudiyetin ve kesinliğin tek uç noktası, tek ânı değil midir? Fark belirlenimin TA KENDİSİNDEN bahsedebileceğimiz durumdur. İki şey "arasındaki" fark yalnızca ampirik ve buna karşılık gelen belirlenim*ler* de dış kaynaklıdır. Fakat kendini başka bir şeyden ayırt eden bir şey yerine öyle bir şey düşünelim ki kendini ayırt ederken *bu kendini ayırt ettiği şey* kendisini ondan ayırt etmesin. Örneğin şimşek kendini karanlık gökyüzünden ayırt eder ama kendisini sanki kendini ondan ayırt etmeyen bir şeyden ayırıyormuş gibi gökyüzünü de beraberinde sürüklemesi gerekir. Sanki zemin, zemin olmayı bırakmaksızın, yüzeye çıkar. Ayırt edilenin kendini ondan ayırt edemeyen ve adeta kendinden ayrılmaya çalışanla baş göz olmaya devam eden şeye karşı geldiği bu mücadelede, yakalamanın imkansız olduğu bir rakibe karşı verilen bu mücadelenin iki tarafında da bir vahşet ve hatta bir canavarlık söz konusudur. İşte fark, tek yönlü ayrım olarak anlaşılması gereken bu belirlenim durumudur. O halde, farka ilişkin olarak, bunun "fark yaratmak" deyişinde olduğu gibi yapılan veya kendini yapan bir şey olduğunu söylemek gerekir. Bu fark veya belirlenimin TA KENDİSİ, bir o kadar vahşettir. Platoncular Bir-olmayanın kendini Bir'den ayırt ettiğini ama bunun tersinin doğru olmadığını çünkü Bir'in

kendinden kaçandan kaçmadığını söylüyordu; öbür uçta ise, form kendini maddeden veya zeminden ayırt ediyor ama madde veya zemin kendini formdan ayırt etmiyordu çünkü bizzat ayrımın kendisi bir form teşkil ediyordu. Gerçekte, bu yukarı çıkan zeminde yansıdıkları zaman dağılıp kaybolanlar bizzat bütün formlardır. Bu zeminin kendisi zeminde kalan saf belirlenmemiş olmaktan çıkar ama aynı zamanda formlar da artık birlikte varolan veya birbirlerini tamamlayıcı nitelikteki belirlenimler olmaktan çıkarlar. Yukarı çıkan zemin artık zeminde olmayıp özerk bir varoluş kazanır; bu zeminde yansıyan form artık form değil, ruha doğrudan etki eden bir soyut çizgidir. Zemin yüzeye çıktığında, insan yüzü de belirlenimlerin ve belirlenmemiş olanın farkı "yapan" tek bir belirlenime karıştığı bu aynada çözünür. Bir canavar yaratmak istiyorsak, heteroklit belirlenimleri birbiri üzerine yığmakla veya hayvanı aşırı belirlemekle canavarın kötü bir tarifini yapmış oluruz. Bundan ziyade zemini yukarı çıkarmak ve formu çözmek gerekir. Goya birinin grizay özelliğinden, diğerinin katılığından faydalandığı *aqua tinta* ve *ofort* tekniklerini kullanırken, Odilon Redon da ışık gölgeyle ve soyut çizgiyle çalışıyordu. Modelden, yani formun plastik sembolünden vazgeçildiğinde, soyut çizgi bütün gücünü kazanarak zemin kendini ondan ayırt etmeksizin kendini zeminden ayırt ettiği oranda daha da büyük bir şiddetle zemine katılır.[1] Yüzler böylesi bir aynada nasıl da deforme olurlar. Hem canavarlar yaratanın yalnızca Akıl'ın uykusu olduğu da kesin değildir. Canavarları yaratan aynı zamanda düşüncenin arifesi, düşüncenin uykusuzluğudur zira düşünce belirlenimin belirlenmemiş olanla tek yönlü ve hassas bir ilişkiyi sürdürmek suretiyle kendini bir haline getirdiği o andır. Düşünce farkı "yapar" ama fark, canavardır. Farkın melun görünmesinde, kusur veya günah olmasında, muhakkak bir kefareti olması gereken Kötülük figürünü teşkil etmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Zemini yüzeye çıkarmaktan ve formu çözmekten başka günah yoktur. Artaud'nun fikrini hatırlayalım:

---

1 Bkz. Odilon Redon, *A soi-même*, *Journal*, Floury (yay. haz.), s. 63: "Yapıtlarımda modelin geleneksel araçlarıyla, nesnel olarak, bizzat kendi için, ışığın ve gölgenin kanunlarına tabi olarak algılanan hiçbir plastik form bulamazsınız... Bütün sanatım yalnızca ve yalnızca ışık gölgenin sunduğu kaynaklarla sınırlıdır ve ayrıca soyut çizginin, doğrudan zihne etki eden bu derin kaynaklı etmenin etkilerine de çok şey borçludur."

vahşet belirlenimin TA KENDİSİDİR; belirlenmiş olanın belirlenmemiş olanla temel ilişkisini oluşturan o çok belirli an, ışık gölgeyle beslenen bu katı soyut çizgidir.

O halde fark felsefesinin projesinin, farkı üzerindeki bu lanetten kurtarmak olduğu düşünülebilir. Fark ahenkli bir organizma olup belirlenimi başka belirlenimlerle bir form içerisinde, yani organik bir temsilin tutarlılık ortamı içerisinde ilişkilendirilemez mi? Temsilin ortamı olarak "neden"in belli başlı dört yönü vardır: *belirlenmemiş* kavramın formunda özdeşlik, nihai *belirlenebilir* kavramlar arasındaki ilişkide analoji, *belirlenimlerin* kavramın içerisindeki ilişkisinde karşıtlık, kavramın kendisinin *belirlenmiş* nesnesinde benzerlik. Bu formlar dolayımlamanın dört başı veya dört bağı gibidir. Farkın özdeşlik ve karşıtlığın, analoji ve benzerliğin dörtlü kökenine tabi kılındığı müddetçe, "dolayımlanmış" olduğu söylenecektir. Bir ilk intibadan (fark, kötülüktür) yola çıkarak farkı temsil etmek suretiyle "kurtarmak" ve onu genel olarak kavramın gereksinimleriyle ilişkilendirerek temsil etmek önerilecektir. Böylece farkın kavramla adeta uzlaştığı bir mutluluk ânı – bir Yunan mutluluk ânı – belirlenmek istenir. Farkın mağarasından çıkması ve artık canavar olmaması gerekir; yahut en azından yalnızca mutluluk anından kaçtığı zaman, yalnızca kötü bir karşılaşma veya kötü bir vesile teşkil ettiği zaman canavar olmaya devam etmesi icap eder. O halde burada "fark yaratmak" deyişinin anlamı değişir. Şimdi artık hangi farkların nasıl genel olarak kavrama işlenebileceğini belirlemesi gereken seçici bir sınav teşkil eder. Böyle bir sınav, böyle bir seçilim etkin bir şekilde Büyük ve Küçük tarafından gerçekleştirilir gibidir. Zira doğal olarak Büyük ve Küçük olduğu söylenen Bir değil, öncelikle farktır. O zaman farkın, berisinde kaybolmayıp ötesine kaçmayacak şekilde kavramın sınırlarına dahil olabilmek için nereye kadar gidebildiği veya gitmesi gerektiği sorulur – ne büyüklükte? ne küçüklüktedir? Problemin bu haliyle doğru bir şekilde ortaya konmuş olup olmadığını bilmek elbette kolay değildir: Fark gerçekten de kendinde bir kötülük müdür? Problemi bu ahlaki terimlerle mi ortaya koymak gerekiyordu? Farkı aynı anda yaşanabilir ve düşünülebilir kılmak için onu "dolayımlamak" mı gerekiyordu? Seçilimin bu sınavdan mı ibaret olması gerekiyordu? Sınavın bu şekilde ve bu amaçla mı kavranması gerekiyordu? Fakat tüm bu soruları yanıtlamak ancak mutluluk anının varsayılan doğasını daha hassas bir biçimde belirlemekle mümkün olabilir.

* * *

Aristoteles şöyle der: aynı anda en büyük ve en kusursuz, *megistē* ve *teleios* olan bir fark vardır. Genel olarak fark, çeşitlilikten veya başkalıktan ayrılır zira iki terim kendiliklerinden değil, bir şey vasıtasıyla başka olduklarında, yani başka bir şeyde, tür farkları için cinste veya sayı farkları için türde ya da cins farkları için "analoji uyarınca varlıkta" mutabık olduklarında birbirlerinden farklı olurlar. Bu koşullar altında en büyük fark nedir? En büyük fark, daima karşıtlıktır. Fakat karşıtlığın tüm formları arasında en kusursuzu, en eksiksizi, en "mutabık olanı" hangisidir? Görelilik, bir şey için bir başkasına göre söylenir; çelişki şimdiden bir özneye ilişkin olarak ama onun varlığını sürdürmesini imkansız kılmak için söylenir ve yalnızca öznenin olmaya başladığı veya olmayı bıraktığı değişikliği niteler; mahrumiyet de varolan öznenin belirli bir acizliğini ifade eder. Sadece zıtlık bir öznenin tözel olarak aynı kalmak (madde veya cins bakımından) kaydıyla karşıtlara sahip olma gücünü temsil eder. Buna rağmen, zıtlık kusursuzluğunu hangi koşullar altında farka geçirir? Maddesi bağlamında somut varlığı ele aldığımız sürece, onu etkileyen zıtlıklar bedensel modifikasyonlar olup, bize yalnızca hâlâ dış kaynaklı (*extra quidditatem*) olan bir farkın ilineksel ampirik kavramını verirler. İlinek "beyaz" veya "siyah"ı "insan"dan ayırmanın olanaklı olması gibi özneden ayrılabilir veya "erkek" ve "dişi"yi "hayvan"dan ayırmanın olanaklı olmaması gibi özneden ayrılamaz niteliktedir: duruma göre, farkın *communis* veya *propria* olduğu söylenecektir ama maddeden geldiği sürece, her daim ilineksel olacaktır. O halde sadece özdeki veya formdaki bir zıtlık kendi de temel olan bir farkın kavramını verir (*differentia essentialis aut propriissima*). Böylece zıtlar kendi cinsinde ele alınan bir özneyi etkileyen modifikasyonlar olur. Özünde, farklarla bölünmek cinsin kendine has bir özelliğidir; örneğin, zıtlar olarak eşleşen "karasal" ve "kanatlı" gibi. Kısaca, kusursuz ve azami fark, cinste zıtlık; cinsteki zıtlık da türsel farktır. Ötede ve beride, fark daima basitçe başkalığa karışmaya meyleder ve kavramın özdeşliğinden neredeyse kaçar: cinssel fark aşırı büyüktür ve zıtlık ilişkilerine girmeyen kombine edilemez olanlar arasında yer bulur; bireysel fark da aşırı küçüktür ve o da aralarında yine zıtlık olmayan bölünemezlerin arasına yerleşir.[2]

2 Aristoteles, *Métaphysique*, X, 4, 8 ve 9. Ortak, özel ve özsel olan üç farka ilişkin olarak,

Buna karşılık, türsel fark gerçekten de ahenkli bir kavramın veya organik bir temsilin tüm gereksinimlerini karşılar gibidir. Formel olduğu için saftır; özde işlediği için iç kaynaklıdır. Niteldir ve hatta fark, cinsin özü işaret ettiği ölçüde, "öze uygun olarak" çok da özel bir nitelik, bizzat özün kendisidir. Sentetiktir çünkü spesifikleştirme bir kompozisyondur ve fark da şimdi onu ancak potansiyel olarak içeren cinse eklenir. Dolayımlanır; dolayımın kendisi, bizzat orta terim olur. Üretkendir zira cins farklara bölünmeyip onda kendisine karşılık gelen türleri üreten farklar tarafından bölünür. Bundan dolayıdır ki daima sebep, yani formel sebeptir: en kısa mesafe düz çizginin türsel farkıdır; sıkıştıran, siyah rengin türsel farkı; ayrıştırıcı, beyaz rengin türsel farkıdır. Yine bundan dolayıdır ki çok özel tipteki bir yüklemdir zira kendini türe atfederken, aynı zamanda türe de cinsi atfeder ve atfedildiği türü kurar. Sentetik ve kurucu olan, atfedilmiş olmaktan ziyade atfedici olan, hakiki bir üretim kuralı teşkil eden böyle bir yüklemin son bir özelliği daha vardır: atfettiği şeyi kendiyle birlikte taşımak. Esasında, özün niteliği cinsten sadece başka nitelikte bir şey değil ama bizzat başka bir şey yapacak kadar da özel bir niteliktir.[3] O halde kendini bölen farklarda başka bir şey olurken kendi için aynı kalmak özelliği cinse ait bir özelliktir. Fark, cinsi ve aradaki tüm farkları da beraberinde taşır. Farkın taşınması, diaforanın diaforası ya da spesifikleştirme, bölünmenin ardışık düzeylerinde farkı farka eklemler, ta ki son bir fark, yani *species infima*'nın farkı gelip de öz ile onun sürdürülen niteliğinin bütününü seçilen istikamette yoğunlaştırana, bu bütünü sezgisel bir kavramda birleştirene ve bunu henüz tanımlanmamış ama tanımlanacak olan terimle kurana kadar; ki o arada bu farkın kendisi de biricik ve bölünemez bir şey haline gelir (*atomon*, *adiaphoron*, *eidos*). Spesifikleştirme böylelikle kavramın kapsamında tutarlılığı ve sürekliliği güvenceye almış olur.

"En büyük fark" tabirine geri dönelim. Türsel farkın artık yalnızca tamamen göreli olarak en büyük fark olduğu açıklık kazanmış bulunuyor.

Porfirios, *Isagoge*, 8-9. Ayrıca bkz. Thomasçı kılavuzlar: örneğin, Joseph Gredt'in *Elementa philosophiques aristotelico-thomisticae* adlı eserinde "de differentia" bölümü (Fribourg, I. cilt, s. 122-125).

3 Porfirios, *Isagoge*, 8, 20: "Gelip hayvana eklenen akıl farkı onu başka bir şey yaparken, hareket etme farkı onu yalnızca hareketsiz olmaktan başka bir niteliğe büründürür."

Mutlak anlamda söylersek, çelişki zıtlıktan daha büyüktür – ve bilhassa da cinssel fark türsel farktan daha büyüktür. Daha baştan Aristoteles'in farkı çeşitlilikten veya başkalıktan ayırma tarzı bize yolu gösterir: türsel farkın ancak bir kavramın varsayılan özdeşliğine oranla daha büyük olduğu söylenebilir. Hatta, cinssel kavramdaki özdeşlik formuna oranladır ki fark karşıtlığa kadar gider ve zıtlığa kadar itilir. O halde türsel fark, tüm tekillikler ile farkın kırılma noktaları için hiçbir şekilde tümel bir kavram (yani İdea) temsil etmeyip, farkın yalnızca genel olarak kavramla uzlaştığı tikel bir ânı ifade eder. Ayrıca diaforanın diaforası Aristoteles'te sahte bir nakilden başka bir şey değildir: burada asla farkın doğasını değiştirdiğini görmeyiz; asla en tümel ve en tekil olanı kendi dolayımsızlıkları içerisinde ilişkiye sokacak bir *farkın farklılaştırıcısını*[c] keşfetmeyiz. Türsel fark yalnızca bütünüyle göreli bir maksimumu; Yunan gözü için, hem de başkalaşımların ve Dionysosçu nakillerin anlamını kaybetmiş orta yol Yunan gözü için bir odak noktasını ifade eder. Bütün fark felsefesi için iflas anlamına gelen bir karmaşanın ilkesi budur: farka kendine ait bir kavram tayin etmek ile farkı genel olarak kavrama işlemek birbirine karıştırılır – fark kavramının belirlenmesi ile farkın belirlenmemiş bir kavramın özdeşliğine işlenmesi birbirine karıştırılır. Bu, mutluluk anında söz konusu olan hiledir (ve belki geri kalan her şey de bundan kaynaklanır: farkın karşıtlığa, analojiye, benzerliğe tabi kılınması, tüm yönleriyle dolayımlama). Böylece fark artık kavramın kapsamındaki bir yüklemden başka bir şey olamaz. Türsel farkın bu yüklemsel niteliğini Aristoteles bize sürekli hatırlatır ama ona atfetmenin yanı sıra atfedilmek ya da cinsin niteliğini modifiye etmenin yanı sıra cinste değişiklik yapmak gibi tuhaf güçler bahşetmek zorunda kalır. Türsel farkın özel bir kavramın gereksinimlerini (saflık, içsellik, üretkenlik, nakil) tatmin edermiş gibi göründüğü bütün yolların böylelikle bu temel karmaşa sebebiyle yanıltıcı ve hatta çelişik oldukları ortaya çıkar.

O halde türsel fark bizzat cinsleri ilgilendiren daha büyük bir farka oranla küçüktür. Biyolojik sınıflandırmada dahi, büyük cinslere oranla küçücük kalır: kuşkusuz maddi fark değil ama daha fazlayla ya da azla işleyen, maddenin "içindeki" basit fark. Zira türsel fark maksimumu ve kusursuzluğu teşkil eder ama bunu ancak belirlenmemiş bir kavramın (cins) özdeşliği koşulu altında yapar. Fakat türsel farkı belirlenebilir nihai kavramlar (kategoriler) olarak cinsler arasındaki farkla kıyaslarsak, aksine

küçük bir şeydir. Zira bunlar artık özdeş bir kavrama veya ortak bir cinse sahip olma koşuluna tabi değildir. Bizzat Varlık'ın neden bir cins olmadığını hatırlayalım: Çünkü farklar *vardır*, der Aristoteles (o halde cinsin kendini kendindeki farklarına atfedebilmesi gerekir: sanki hayvan bir kez insan türü için söyleniyormuş ama bir kez de başka bir tür teşkil ederek akıl farkı için söyleniyormuş gibi).[4] O halde cinssel farkların *başka* bir niteliği olduğu sonucuna varmamıza olanak veren şey, türsel farkın doğasına ilişkin bir savdır. Her şey adeta, farklı nitelikte olmakla beraber biri diğerine karışan iki "Logos" varmışçasına gerçekleşir: bir yanda cins olarak kabul edilen genel bir kavramın özdeşliği veya tekssesliliği koşuluna dayanan, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeyin logosu olan Türlerin logosu; diğer yanda, koşuldan bağımsız olarak, Varlık'ın eşsesliliğinde olduğu gibi en genel kavramların çeşitliliğinde de iş başında olan, bizim aracılığımızla düşünülenlerin ve söylenenlerin logosu olan Cinslerin logosu. Teksesliyi söylediğimiz zaman da bizde kendini söyleyen yine eşsesli olan değil midir? Üstelik burada (Aristotelesçi olmayan) başka bir atmosferde açılıp durmaya devam edecek bir nevi çatlağın düşünceye girmiş olduğunu söylemek gerekmez mi? Fakat her şeyin ötesinde, bu şimdiden fark felsefesi için yeni bir şans demek değil midir? Bu felsefe böylece kendini tamamen göreli bir maksimuma hapseden koşulundan azat olmuş mutlak bir kavrama yaklaşmış olmayacak mıdır?

Fakat Aristoteles'te söz konusu olan kesinlikle bu değildir. Gerçek şudur ki cinssel veya kategorilere dair fark, Aristotelesçi anlamda fark olarak kalır ve basitçe çeşitliliğe veya başkalığa düşmez. Demek ki özdeş veya ortak bir kavram, çok özel bir şekilde de olsa, varlığını sürdürür. Bu Varlık kavramı, cinsin türlerine oranla olduğu gibi kolektif değil, sadece dağıtıcı ve hiyerarşiktir: kendinde bir içeriği olmayıp, yalnızca yüklemleri olarak alındığı formel olarak farklı terimlerle orantılı bir içeriği vardır. Bu terimlerin (kategorilerin) varlıkla eşit bir ilişkileri olması gerekmez; her birinin varlıkla ilişkisinin her birine içsel olması yeterlidir. Varlık kavramının iki karakteristik özelliği – yalnızca dağıtıcı bir ortak duyuya sahip olmak, hiyerarşik olarak birincil bir anlama sahip olmak – bu kavramın, kategorilere ilişkin olarak, teksesli türlere oranla bir cins rolü oynamadığını açıkça gösterir. Fakat aynı zamanda da varlığın eşsesliliğinin

4 Aristoteles, *Métaphysique*, III, 3, 998 *b*, 20-27 ve *Topiques*, VI, 6, 144 *a*, 35-40.

çok özel bir eşseslilik olduğunu gösterir: bir analojiden ibarettir.[5] Kavramı onu olumlayan terimlerle ve öznelerle orantılı hale getirmeye muktedir olan merciin ne olduğunu soracak olursak, bunun yargı olduğu açıktır. Zira yargının tam da iki ve yalnızca iki temel işlevi vardır: kavramın *bölüşümüyle* temin ettiği dağıtım işlevi ve öznelerin ölçümü*yle* temin ettiği hiyerarşikleştirme işlevi. Birine yargıdaki ortak duyu denilen yeti, diğerine sağduyu (veya birincil anlam) denilen yeti karşılık gelir. Her ikisi de doğru ölçüyü, yargı değeri olarak "adalet"i teşkil eder. Bu anlamda bütün kategori felsefeleri – Kant'ta ve hatta Hegel'de de gördüğümüz üzere – kendilerine model olarak yargıyı alırlar. Fakat ortak duyusu ve birincil anlamıyla yargının analojisi bir kavramın özdeşliğini, ister örtük ve karışık bir formda isterse de virtüel bir formda olsun, korumaya devam eder. Analojinin kendisi yargıda özdeşliğin analogudur. Analoji yargının özüdür ama yargının analojisi kavramın özdeşliğinin analogudur. Bundan dolayıdır ki ne cinssel veya kategorilere dair farktan ne de türsel farktan bize farkın kendisine ait bir kavram vermelerini bekleyebiliriz. Türsel fark, farkı genel olarak belirlenmemiş kavramın özdeşliğine işlemekle yetinirken; cinssel (dağıtımcı ve hiyerarşik) fark da farkı en genel belirlenebilir kavramların

---

5 Aristoteles'in varlığa ilişkin olarak bizzat analojiden bahsetmediğini biliyoruz. Kategorileri *pros hen* olarak ve kuşkusuz *ephexēs* olarak da belirler (bunlar, saf eşseslilik dışında, ortak bir cins olmaksızın "fark"ın olduğu iki durumu teşkil eder). *Pros hen* biricik bir terimle ilişkili olarak söylenir. Bu terim bir *ortak duyu* gibidir ama bu ortak duyu bir cins değildir. Zira cins gibi kolektif, açık ve seçik bir birlik oluşturmayıp, yalnızca dağıtıcı (örtük ve karışık) bir birlik oluşturur. O zaman Skolastik felsefe *pros hen*'i "orantısallık analojisi" olarak tercüme etmekte haklıdır. Bu analoji esasında dar anlamda matematiksel olarak anlaşılmamalıdır ve ilişkide hiçbir *eşitlik* varsaymaz. Bundan çok farklı olarak, ilişkinin bir içselliğiyle tanımlanır: her kategorinin varlıkla ilişkisi her kategoriye içseldir; her kategori kendi hesabına, kendi doğası itibarıyla birliğe ve varlığa sahiptir. Bu dağıtıcı özellik, kategorileri *diaireseis*'le özdeşleştirdiğinde Aristoteles tarafından gayet açık bir biçimde ortaya konur. Ayrıca kimi daha yeni yorumlara rağmen, varlığın kendini "olanlar"a dağıtma tarzlarına karşılık gelen bir bölüşümü olduğu doğrudur. Fakat *pros hen*'de, biricik terim basitçe ortak duyu olarak varlık değildir; *birincil anlam* olarak tözdür. Bir hiyerarşi içeren *ephexēs* fikrine doğru kayış da buradan ileri gelir. Skolastik felsefe bu noktada "oran analojisinden" bahsedecektir: artık farklı terimlerle formel olarak ilişki kuran bir kavram yoktur; bunun yerine, başlıca bir terimle formel-öncelikli olarak ve başka terimlerle de daha ikincil bir derecede ilişki kuran serisel bir kavram vardır. Varlık öncelikle, bilfiil, orantısallık analojisidir ama aynı zamanda "virtüel olarak" bir oran analojisi de sunmaz mı?

yarı-özdeşliğine, yani bizzat yargının analojisine işlemekle yetinir. Bütün Aristotelesçi fark felsefesi, aynı postüla üzerine kurulmuş ve mutluluk ânının keyfî sınırlarını çizen birbirini tamamlayıcı bu ikili işlenişe dayanır.

Cinssel ve türsel farklar arasında, temsildeki bir suç ortaklığının düğümü atılır. Bu kesinlikle aynı doğaya sahip olduklarından değildir: cins türsel fark yoluyla ancak dışarıdan belirlenebilir olup, cinsin türler açısından özdeşliği Varlık'ın bizzat cinsler açısından benzer bir özdeşlik oluşturmasının imkansızlığıyla tezat oluşturur. Fakat işte bu olanaksızlığı kuran da türsel farkların doğasıdır (bunların *(var)oldukları* gerçeğidir) ve cinssel farkların varlıkla adeta ortak bir cinsmişçesine ilişkilenmelerini engeller (varlık bir cins olsaydı, farkları türsel farklara asimile edilebilirdi ama artık "(var)-oldukları"nı söyleyemezdik zira cins kendini kendindeki farklarına atfetmez). Bu anlamda, türlerin ortak bir cinsteki tekseslilığı varlığın çeşitli cinslerdeki eşseslilığine gönderir: biri diğerini yansıtır. Bunu sınıflandırma idealinin gereksinimleri hususunda da göreceğiz: Aynı anda büyük birimler ya da nihayetinde çatallanmalar diyeceğimiz *genē megista*'lar soyut temsilde yargının karakteristik özellikleri seçtiğini varsayan analoji ilişkileri uyarınca belirlenirken; küçük birimler, küçük cinsler veya türler somut temsilde duyumsal sezginin sürekliliğini varsayan *benzerliklerin* dolaysız bir algısında belirlenir. Yeni evrimcilik bile, erken embriyolojik büyük farklılaşmaları[c] geç, yetişkin, türler içi veya türsel küçük farklılaşmalardan[c] ayırdığında, Büyük ve Küçük kategorilerine ilişkin bu iki hususu yeniden keşfetmiş olacaktır. Fakat büyük cinslerin veya türlerin Doğa kavramları olarak alınıp alınmamalarına bağlı olarak bu iki husus birbiriyle çatışabilse de, ikisi birden organik temsilin sınırlarını ve sınıflandırma için bir o kadar zorunlu *gereklilikleri* teşkil eder: Benzerliklerin algısında yöntemsel süreklilik analoji yargısında sistematik dağılımdan daha az zaruri değildir. Fakat Fark, her iki bakış açısından da, yalnızca bir *düşünümsel kavram* olarak belirir. Esasında fark, komşu olan benzer türlerden bunları kapsayan bir cinsin özdeşliğine geçebilmeye ve böylelikle duyumsal bir sürekli serinin akışından cinssel özdeşlikler çekip veya kesip çıkarmaya olanak verir. Diğer uçta ise, buna mukabil özdeş olan cinslerden bunların birbirleriyle anlaşılır olanda kurdukları analoji ilişkilerine geçmeye olanak verir. Düşünüme ait bir kavram olarak fark, temsilin bütün gereksinimlerine mutlak tabiiyetini ortaya koyarken, temsil de onun marifetiyle "organik temsil"e dönüşür.

Esasında düşünüm kavramında, dolayımlayan ve dolayımlanmış fark kendini bütünüyle kavramın özdeşliğine, yüklemlerin *karşıtlığına*, yargının *analojisine* ve algının *benzerliğine* tabi kılar. Burada yine temsilin zorunlu olarak dört parçalı karakteriyle karşılaşırız. Sorulması gereken şudur: Fark, tüm bu düşünümsel yönler altında, aynı anda hem kendi kavramını hem de kendi gerçekliğini kaybetmiyor mudur? Fark esasında ancak felaketlere işaret ettiği zaman düşünümsel bir kavram olmayı bırakıp bilfiil gerçek bir kavram bulmuş olur. Bu felaketler ya benzerlikler serisinde sürekliliğin kırılması ya da analog yapılar arasında aşılmaz faylar bulunması şeklinde hasıl olur. Fark düşünümsel olmayı bıraktığında, bu ancak felakete dönüştüğü içindir. Üstelik elbette birini olmaksızın diğerini de olamaz. İyi ama felaket olarak fark, organik temsilin görünürdeki dengesinin altında hareket etmeyi sürdüren indirgenemez isyankar bir zeminin varlığına tanıklık etmiyor mudur?

* * *

Asla şundan başka bir ontolojik önerme olmamıştır: Varlık tekseslidir. Varlığa tek bir ses veren Duns Scotus'un ontolojisinden başka ontoloji de olmamıştır. Duns Scotus diyoruz çünkü Duns Scotus teksesli varlığı en incelikli noktasına taşımayı bilmiştir; onu soyutlaştırma pahasına olsa da. Fakat Parmenides'ten Heidegger'e kadar, tek başına tekseslinin bütün açılımını oluşturan bir yankıda baştan alınan hep aynı ses olmuştur. Tek bir ses varlığın velvelesidir. Varlık'ın, mutlak surette ortak bile olsa, bu suretle bir cins teşkil etmediğini anlamak kolaydır; bunun için yargının modelini önermenin modeliyle değiştirmek yeterlidir. Kompleks bir "şey" olarak alınan önermede şu unsurları birbirinden ayırırız: önermenin anlamı veya ifade edileni; adlandırılan (önermede ifade bulan şey); sayısal kipler teşkil eden ifade edenler veya adlandıranlar, yani anlamı veya adlandırıcılığı olan unsurları karakterize eden diferansiyel etmenler. İsimlerin veya önermelerin mutlak surette aynı şeyleri adlandırdıkları halde aynı anlama sahip olmamalarını anlayabiliriz (bunun meşhur örnekleri akşam yıldızı-sabah yıldızı, İsrail-Yakup, *p*lan-*b*lanc'dır). Bu anlamlar arasındaki ayrımın gerçek bir ayrım *(distinctio realis)* olduğu doğrudur ama bunun sayısal bir tarafı olmadığı gibi, ontolojik bir tarafı hiç yoktur: formel, nitel veya

semiyolojik bir ayrımdır. Kategorilerin doğrudan böyle anlamlara asimile edilip edilemeyecekleri veya daha yüksek olasılıkla, bunlardan türeyip türemedikleri sorusunu şimdilik kenara koymamız gerekir. Önemli olan, birbirlerinden formel olarak ayrı oldukları halde, varlıkla ilişkilenirken bunu ontolojik olarak bir olan tek bir adlandırılanla ilişkilenircesine yapan birden fazla anlamı kavrayabilmemizdir. Böyle bir bakış açısının bizi henüz bu anlamları birbirinin analogları olarak ve varlığın bu birliğini bir analoji olarak düşünmekten men etmeye yetmediği doğrudur. Buna bir de varlığın, bu ortak adlandırılanın, kendini ifade ettiği oranda, sayıca ayrı olan tüm adlandırılanlar veya ifade edilenler için *tek ve aynı anlamda* söylendiğini de eklemek gerekir. O halde ontolojik önermede nitel olarak ayrı olan anlamlar için ontolojik olarak aynı olan yalnızca adlandırılan değildir; anlam da bireyleştirici kipler için, sayıca ayrı olan adlandıranlar veya ifade edenler için ontolojik olarak aynıdır: ontolojik önermede (bütün olarak ifadede) dolaşım bu şekilde gerçekleşir.

Esasında, tekseslilik özü Varlık'ın tek ve aynı bir anlamda söylenmesi değildir. Tekseslilik özü Varlık'ın bütün bireyleştirici farkları veya iç kaynaklı kiplikleri *için* tek ve aynı bir anlamda söylenmesidir. Varlık tüm bu kiplikler için aynıdır ama bu kiplikler aynı değildir. Varlık hepsi için "eşittir" ama kipliklerin kendileri eşit değildir. Varlık tüm kiplikler için tek bir anlamda söylenir ama kipliklerin kendileri aynı anlama sahip değildir. Teksesli varlık özü gereği bireyleştirici farklarla ilişkilenir ama bu farklar aynı öze sahip değildir ve varlığın özünü değiştirmezler – beyazın çeşitli yeğinliklerle ilişkilenmesi ama özünde aynı beyaz kalması gibi. Varlık'ın Parmenides'in şiirinde zannettiğimiz gibi iki "yolu" [*voies*] değil, kendinin en çeşitli, en farklı, en farklılaşmış[c] tüm kipleriyle ilişkilenen tek bir "sesi" [*voix*] vardır. Varlık, söylendiği her şey için tek ve aynı anlamda söylenir ama farklı olan ne için söylendiğidir: bizzat fark için söylenir.

Kuşkusuz teksesli varlıkta hâlâ, bireyleştirici etmenler ile bunların anlamına ilişkin bir hiyerarşi ve bir dağılım söz konusudur. Fakat dağılımın ve hatta hiyerarşinin de birbirinden tamamen farklı ve aralarında hiçbir uzlaşının söz konusu olmadığı iki anlamı vardır; bizzat dağılım problemlerine gönderdikleri ölçüde aynısı *logos* ve *nomos* ifadeleri için de geçerlidir. Öncelikle dağıtılanda bir bölüşüm içeren bir dağılımı ayırt etmemiz gerekir: burada söz konusu olan dağıtılanın haddizatında

bölüştürülmesidir. Yargıda analoji kurallarının mutlak güce sahip olduğu yer burasıdır. Bu durumda yargının nitelikleri olarak ortak duyu veya sağduyu, kendi kendilerinin *en iyi bölüştürülmüş* olduklarını iddia eden dağılım ilkeleri olarak temsil edilir. Bu türde bir dağılım sabit ve orantısal olup, temsilde sınırlı "mülkiyetlere" veya yeryurtlara asimile edilebilir belirlenimlerle ilerler. Yargının bu şekilde hisse tayin etme yetisi olarak organize edilmesinde ("bir yanda... öbür yanda") toprak dağıtımı meselesinin büyük bir önem arz etmiş olması pekala mümkündür. Tanrılar arasında bile, her bir tanrının kendi alanı, kendi kategorisi, kendi sıfatları vardır ve hepsi de ölümlülere yazgıya uygun sınırlar ve paylar dağıtır. Göçebe denilmesi gereken dağılım; kapalı bir alanı veya ölçüsü olmayan, mülkiyetsiz göçebe *nomos* ise bundan bütünüyle farklıdır. Burada artık bir dağıtılanın bölüşümünden bahsedemeyiz; daha ziyade, sınırsız olan, en azından belirli sınırları olmayan açık bir alanda *kendilerini* dağıtanların dağılımı söz konusudur.[6] Burada hiç kimseye hiçbir şey düşmez ya da hiçbir şey kimseye ait değildir; herkes olabildiğince çok alanı kaplayacak şekilde, şuraya buraya serpilmiştir. Yaşamın ciddiyeti söz konusu olduğunda dahi, yerleşik *nomos* anlamındaki alana karşıt olarak adeta bir oyun alanı, bir oyun kuralı söz konusudur. Bir alanı doldurmak, kendini onda bölüştürmek, alanı bölüştürmekten çok farklıdır. Bu, şeylerin teksesli ve bölüşülmeyen bir Varlık'ın bütün uzamda serimlendiği, aylaklığın ve hatta "hezeyan"ın dağılımıdır. Varlığın temsilin gereksinimlerine göre kendini bölüştürmesi değildir söz konusu olan; bundan ziyade, şeylerin salt mevcudiyetin tekses liliğinde varlıkta dağılmalarıdır (Bütün-Bir). Böyle bir dağılım ilahiden ziyade şeytani bir dağılımdır zira iblislerin özelliği tanrıların eylem alanları arasındaki aralıklarda iş başında olmalarıdır; bariyerlerin veya

6 Bkz. E. Laroche, *Histoire de la racine nem – en grec ancien*, Klincksieck, 1949. E. Laroche *nomos-nemō*'daki dağıtım fikrinin bölüşüm fikriyle (*temnō*, *diaō*, *diaireō*) basit bir ilişki içerisinde olmadığını söyler. Pastoral anlamıyla *nemo* (otlatmak) toprak bölüşümü anlamını ancak sonradan kazanır. Homeros toplumunda otlaklara ilişkin kapalı bir alan veya mülkiyet mefhumu yoktur: mesele toprağı hayvanlara dağıtmak değil, tam aksine hayvanların kendilerini dağıtmak, hayvanları sınırsız bir alanda, ormanda veya dağ yamacında, şuraya buraya yaymaktır. *Nomos* öncelikle bir işgal alanını işaret eder ama bu işgal alanının belirli sınırları yoktur (söz gelimi, bir şehri çevreleyen bölge). "Göçebe" teması da buradan gelir.

kapalı alanların üzerinden atlar, mülkiyetleri birbirine katarlar. Oidipus'un korosu, "Hangi iblis en uzun sıçramadan daha uzağa sıçradı?" diye bağırır. Sıçrama burada göçebe dağılımların temsilin yerleşik yapılarında yol açtıkları altüst edici belaları ifade eder. Hiyerarşi için de aynısını söylemek gerekir. Varlıkları limitleri uyarınca ve bir ilkeye yakınlıkları veya uzaklıkları uyarınca ölçen bir hiyerarşi vardır. Fakat şeyleri ve varlıkları kuvvet açısından ele alan bir başka hiyerarşi daha bulunur: burada mesele mutlak olarak düşünülen kuvvet dereceleri değildir; yalnızca bir varlığın gerektiğinde "sıçrayıp sıçramadığını", yani muktedir olduğu şeyin derecesi ne olursa olsun onun en uç noktasına kadar giderek kendi limitlerini aşıp aşmadığını bilme meselesidir. "En uç noktasına kadar" tabirinin yine bir limiti ifade ettiği söylenecektir. Fakat limit ya da *peras* burada artık söz konusu şeyi bir yasanın boyunduruğu altında tutan veya onu sonlandıran ya da ayıran şeyi değil, aksine serimlenmesinin ve bütün gücünü serimlemesinin nirengi noktasını oluşturan şeyi ifade eder; hubris artık basitçe kınanacak bir şey olmaktan çıkar ve *en küçük*, yapabildiğinden ayrı olmayı bıraktığı anda *en büyüğe eşit olur*. Bu sarmalayıcı ölçü her şey için aynıdır; töz için, nitelik için, nicelik, vs. için de aynıdır zira tüm derecelerin gelişmiş çeşitliliğinin bu çeşitliliği saran eşitliğe dokunduğu tek bir maksimumu oluşturur. Bu ontolojik ölçü şeylerin birincil ölçüsünden ziyade ölçüsüzlüğüne daha yakındır; bu hiyerarşi varlıkların birincil hiyerarşisinden ziyade hubrisine ve anarşisine daha yakındır. Bütün iblislerin canavarıdır. İşte o zaman "Her şey eşit" sözü ancak neşeli bir söz olarak, bu teksesli eşit Varlık'ta eşit olmayan *için* söylenmesi kaydıyla çınlayabilir: eşit varlık tüm bu şeylerde doğrudan, hiçbir aracı veya dolayım olmaksızın bulunur ama şeyler de bu eşit varlıkta eşitsiz bir biçimde bulunurlar. Fakat hepsi, hubrisin onları taşıdığı yerde mutlak bir yakınlık içerisindedir ve büyük ya da küçük, aşağılık veya üstün olsun, hiçbirisi varlığa daha az ya da daha çok katılmaz ya da varlığı analojik olarak almaz. O halde varlığın tekssesliliği aynı zamanda varlığın eşitliği anlamına gelir. Teksesli Varlık aynı anda göçebe dağılım ve taçlı anarşidir.

Bununla beraber, analojinin ve tekssesliliğin uzlaştığı bir durumu düşünemez miyiz? Zira eğer varlık, varlık olarak, kendinde teksesliyse, onu iç kaynaklı kipleri veya bireyleştirici etmenleriyle (yukarıda ifade edenler ve adlandıranlar olarak belirttiklerimiz) birlikte aldığımızda "analog" olmaz mı? Varlık kendinde eşitse, onda bulunan kipliklerde eşitsiz değil

midir? Ortak bir antiteye işaret ediyorsa, bu "gerçekte" hiçbir ortaklığı bulunmayan varolanlar için bir ortak antite anlamında değil midir? Metafiziksel bir tekseslilik hali varsa, fiziksel bir analoji hali de yok mudur? Üstelik analoji özdeş bir yarı-kavram tanıyorsa, tekseslilik de – sırf varlığı tikel varolanlarıyla ilişkilendirmek için bile olsa – analojik bir yarı-yargı tanımaz mı?[7] Fakat bu gibi sorular yaklaşmaya çalıştıkları iki tezi tahrif etme riski taşır. Zira analojinin özü, gördüğümüz gibi, (aralarındaki doğa farkına rağmen) cinssel ve türsel farklar arasındaki belli bir suç ortaklığına dayanır: varlık ortak bir cins olarak ortaya konuyorsa, bu onu bu şekilde ortaya koymanın nedenini, yani türsel farklar için *(var)olmak* [*être*] olanağını yok etmeksizin yapılamaz... O halde, analojinin bakış açısından, cinsin ve türün orta bölgelerinde her şeyin dolayımlamada ve genellikte – genel olarak kavramın özdeşliğinde ve en genel kavramların analojisinde – meydana gelmesinde şaşılacak bir şey yoktur. O andan itibaren analojinin bir çıkmaza düşmesi kaçınılmazdır: aynı anda esas olarak varlığı tikel varolanlarla ilişkilendirmesi gerekir ama bunların bireyliklerini oluşturanın ne olduğunu söyleyemez. Zira tikelde ancak genele uygun olanı (form ve madde) tutabildiği için, bireyleşme ilkesini hazır oluşmuş bireylerin şu veya bu unsurunda arar. Aksine, teksesli varlığın esas olarak ve dolaysızca bireyleştirici etmenlerle ilişkilendiğini söylediğimizde, bu etmenlerden anladığımız şey kesinlikle deneyimde oluşmuş bireyler değil, bireylerde aşkın ilke olarak, plastik, anarşik ve göçebe ilke olarak işleyen şeydir. Bunlar, bireyleşme süreciyle eşzamanlıdır ve geçici olarak bireyler yaratmaya muktedir olduğu kadar, bireyleri çözmeye ve yok etmeye de muktedirdir: varlığın bir "birey"den diğerine geçen, formların ve maddelerin altında dolaşan ve birbiriyle iletişim kuran, iç kaynaklı kiplikleridir. Bireyleştirici basitçe birey değildir. Bu koşullar altında, bireyleşmenin spesifikleşmeden doğa bakımından farklı olduğunu söylemek yetmez. Hatta bunu, aslında oluşmuş bir bireyin unsurlarını analiz etmekle yetinmeyip "formun nihai aktüelliği" olacak bir bireyleşme mefhumuna kadar uzanan Duns Scotus'un söylediği gibi söylemek de

7 Étienne Gilson, Duns Scotus hakkındaki kitabında tüm bu soruları ele alır; bkz. *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952, s. 87-88, 114, 236-237, 629. Analojinin yargıyla ilişkisi, bilhassa da varoluş yargısıyla ilişkisi üzerinde ısrar eder (s. 101).

yetmez. Yalnızca bireyleştirici farkın türsel farktan doğa bakımından nasıl farklı olduğunu göstermek değil, her şeyden önce ve özellikle bireyleşmenin prensipte nasıl formdan ve maddeden, türden ve parçalardan ve oluşmuş bireyin her türlü unsurundan önce geldiğini göstermek gerekir. Doğrudan farkla ilişkilendiği ölçüde varlığın tekseslilik, bireyleştirici farkın varlıkta cinssel farklardan, türsel farklardan ve hatta bireysel farklardan nasıl önce geldiğini – varlıkta önceden varolan bir bireyleşme alanının hem formların türlerinin belirlenmesini hem de parçaların belirlenimi ile bunların bireysel varyasyonlarını nasıl koşullandırdığını – göstermeyi gerektirir. Bireyleşme ne formla ne maddeyle, ne nitel ne uzamsal olarak gerçekleşiyorsa, bunun sebebi (yalnızca doğa bakımından farklı olması değil) uzamsal formlar, maddeler ve parçalar tarafından zaten varsayılmasıdır.

O halde varlığın analojisinde cinssel farklar ile türsel farkların genel olarak, bireysel farklar uyarınca dolayımlanması ve tekseslilikte, teksesli varlığın dolaysızca bireyleştirici farklar için söylenmesi veya tümelin her tür dolayımlamadan bağımsız olarak en tekil olan için söylenmesi hiç de aynı şekilde olmaz. Analojinin, (türsel) farklar "(var)oldukları" için, varlığın ortak bir cins olmasını yadsıdığı doğruysa, bunun aksine, teksesli varlık, (bireyleştirici) farklar "(var)olmadıkları" ve (var)olacak halleri olmadığı ölçüde hakikaten ortaktır. Kuşkusuz bunların (var)olmadıklarını ama çok özel bir anlamda (var)olmadıklarını göreceğiz: bunlar eğer var değilse, bunun sebebi bunların teksesli varlıkta, olumsuzlamasız bir varlık-olmayana bağlı olmalarıdır. Fakat şimdiden, tekseslilikte, (var)olanların veya (var)-olacak halleri olanların farklar olmadığı görülür. Bu, fark için söylendiği anlamda Fark olan varlıktır. Üstelik bizler teksesli olmayan bir Varlık'ta teksesli olanlar değilizdir; teksesli bir Varlık için, bir Varlık'ta eşsesli kalanlar bizizdir; bizim bireyselliğimizdir.

Felsefe tarihi, varlığın tekseslilliğinin ortaya konmasına ilişkin olarak belli başlı üç an belirler. Birincisi Duns Scotus tarafından temsil edilir. Saf ontolojinin en büyük kitabı olan *Opus Oxoniense*'de varlık teksesli olarak düşünülür ama teksesli varlık da nötr, *neuter* olarak, sonsuza ve sonluya, tekile ve tümele, yaratılmışa ve yaratılmamışa kayıtsız olarak kabul edilir. Scotus bu sebeple "titiz doktor" ismini hak eder çünkü onun bakışı varlığı tümelin ve tekilin kesişiminin berisinde görür. Yargıda analojinin güçlerini nötrleştirmek için dizginleri eline alır ve öncelikle varlığı soyut

bir kavramda nötrleştirir. Bu yüzden teksesli varlığı yalnızca *düşünmüştür*. Ve Hristiyanlığın gereklerine uygun olarak kaçmaya çalıştığı düşmanı görebiliriz: ortak varlık nötr olmasaydı içine düşeceği panteizm. Bununla beraber bu farka kayıtsız nötr varlığı farkla ilişkilendiren iki tür ayrım ortaya koymayı bilmiştir: *Formel ayrım* esasında bilfiil gerçek bir ayrımdır zira varlıkta veya şeyde temellenmiştir ama zorunlu olarak sayısal bir ayrım değildir çünkü özler veya anlamlar arasında, atfedildikleri öznenin birliğini bozmayabilecek "formel nedenler" arasında yapılan bir ayrımdır. Böylece, yalnızca varlığın tekssesliliği (Tanrı'ya ve mahluklara nazaran) "sıfatlar"ın tekssesliliğine uzanmakla kalmaz, aynı zamanda Tanrı da, sonsuzluğunun koşulu altında, formel olarak ayrı bu teksesli sıfatlara birliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin sahip olabilir. Diğer türdeki *kipsel ayrım* ise bir yanda varlık veya sıfatlar ile diğer yanda bunların muktedir oldukları yeğinsel varyasyonlar arasında yapılan ayrımdır. Bu varyasyonlar, örneğin beyazın dereceleri, bireyleştirici kiplikler olup, bunların sonsuzu ve sonlusu tam da tekil yeğinlikleri oluşturur. O halde teksesli varlık, kendi nötrlüğü bakımından, yalnızca kendileri de teksesli olan nitel formlar veya ayrı sıfatlar içermekle kalmaz, kendini ve bunları, varlık olarak kendi özünü modifiye etmeksizin kipini değiştiren yeğinsel etmenlerle veya bireyleştirici derecelerle ilişkilendirir. Genel olarak ayrımın varlığı farkla ilişkilendirdiği doğruysa, formel ayrım ile kipsel ayrım teksesli varlığın kendinde ve kendiliğinden farkla ilişkilendiği iki farklı ayrım türünü oluşturur.

Varlığın tekssesliliğinin ortaya konduğu ikinci ânı temsil eden Spinoza, önemli bir ilerleme kaydeder. Teksesli varlığı nötr veya farka kayıtsız olarak düşünmek yerine, onu saf bir olumlamanın nesnesi haline getirir. Teksesli varlık biricik, evrensel ve sonsuz tözden ayrılamaz olur: *Deus sive Natura* olarak ortaya konur. Spinoza'nın Descartes'a açtığı savaş da Duns Scotus'un Aquinolu Thomas'a açtığı savaşla bütünüyle ilgisiz değildir. Tamamen analojinin hakim olduğu, ontolojik olanı, formel olanı ve sayısal olanı (töz, nitelik ve nicelik) kesin surette birbirine karıştıran Kartezyen tözler kuramına, Kartezyen ayrım kavrayışına karşı Spinoza tözün, sıfatların ve kiplerin hayranlık verici bir dağılımını ortaya koyar. *Etika*'nın daha ilk sayfalarından itibaren, gerçek ayrımların asla sayısal değil, daima yalnızca formel, yani nitel veya özsel (biricik tözün temel sıfatları) olduklarını ve buna karşılık, sayısal ayrımların da asla gerçek değil, yalnızca kipsel (biricik

tözün ve bu tözün sıfatlarının iç kaynaklı kipleri) olduklarını ortaya koyar. Sıfatlar gerçekten, tek ve aynı bir adlandırılanla ilişkilenirmiş gibi tözle ilişkilenen, nitel olarak farklı anlamlar gibi davranır ve bu töz de kendisini ifade eden ve onda bireyleştirici etmenler veya yeğin iç kaynaklı dereceler olarak bulunan kiplerle ilişkili olarak ontolojik bakımdan bir olan bir anlam gibi davranır. Bunun doğal sonucu olarak, kip bir kuvvet derecesi olarak belirlenir; kip için de tek bir "yükümlülük" belirlenir ve o da tüm gücünü veya varlığını bizzat limitin *içinde* serimlemektir. Bu durumda töz ve kipler aynı öze sahip olmasa da, sıfatlar töze ve kiplere mutlak surette ortaktır; kipler ve töz aynı anlama sahip olmasa da veya bu varlığa aynı şekilde sahip olmasa da, varlığın kendisi töz ve kipler için tek ve aynı bir anlamda söylenir (*in se* ve *in alio*). Töz, tüm sıfatlar tarafından özlerine uygun olarak aynı şekilde adlandırıldığı, tüm kipler tarafından kuvvet derecelerine uygun olarak aynı şekilde ifade edildiği ölçüde bütün hiyerarşiler, bütün üstünlükler olumsuzlanır. Teksesli varlık, Spinoza'yla birlikte, artık nötrleştirilmeyip ifade edici olur; gerçek bir olumlayıcı ve ifade edici önerme haline gelir.

Ne var ki töz ile kipler arasında yine bir karşılıklı kayıtsızlık kalır: Spinozacı töz kiplerden bağımsız görünür ve kipler de töze bağlı olsalar da ona başka bir şeye bağlı gibi bağlıdırlar. Tözün bizzat kipler *için* ve yalnızca kipler *için* söylenmesi gerekecektir. Böylesi bir koşul ancak daha genel bir kategorik ters çevirmeyle, varlığın oluş için, özdeşliğin farklı için, birin çok için vs. söylendiği bir ters çevirmeyle karşılanabilir. Özdeşliğin birincil olmaması, ilke olarak ama ikincil bir ilke olarak, sonradan *olmuş* [*devenu*] bir ilke olarak varolması; Fark'ın etrafında dönmesi... İşte farkı daha baştan özdeş olarak ortaya konmuş genel bir kavramın boyunduruğunda tutmak yerine ona kendine ait bir kavramın olanağını açan bir Kopernik devriminin tabiatı budur. Nietzsche'nin de ebedi dönüş derken, demek istediği bundan başka bir şey değildi. Ebedi dönüş Özdeş'in geri dönüşü anlamına gelmez, zira aksine, önceden varolan tüm özdeşliklerin ortadan kalktığı ve çözündüğü bir dünyayı (güç istencini) varsayar. Geri dönüş varlıktır ama yalnızca oluşun varlığıdır. Ebedi dönüş "aynı"yı geri getirmez, geri geliştir oluş halindeki şeyin tek Aynı'sını oluşturan. Geri dönüş bizzat oluşun özdeş-oluşudur. Geri dönüş o halde yegane özdeşliktir ama ikincil kuvvet olarak özdeşlik, farkın özdeşliği, farklı için söylenen özdeş, farklının

etrafında dönen özdeştir. Fark tarafından üretilen böylesi bir özdeşlik, "tekrar" olarak belirlenir. Aynı şekilde ebedi dönüşte tekrar da aynıyı farklıdan yola çıkarak düşünmek demektir. Fakat bu düşünce artık hiçbir şekilde kuramsal bir temsil değildir: farklar arasında üretme kapasiteleri, yani geri dönme veya ebedi dönüşün sınavından geçme kapasiteleri uyarınca bir seçilim gerçekleştirir. Ebedi dönüşün seçici karakteri Nietzsche'nin fikrinde açıkça görülür: geri dönen Bütün, Aynı veya genel olarak önceden varolan özdeşlik değildir. Ayrıca bütünün parçaları veya aynının unsurları olarak küçük veya büyük de değildir. Geri dönenler yalnızca uç formlar – küçük veya büyük olsun, limitte serimlenenler ve dönüşmek ve birbirleri içine geçmek suretiyle gücün sınırına kadar gidenlerdir. Yalnızca uç noktada olan, fazla olan, diğerine geçip özdeş haline gelen geri döner. Bundan dolayıdır ki ebedi dönüş yalnızca Güç İstenci'nin başkalaşımlarının ve maskelerinin; artık şu veya bu bireyin, şu veya bu Benlik'in suni limitlerinde tutulamayan bireyleştirici hareketli etmenler olarak bu İstenç'in saf yeğinliklerinin teatral dünyası için söylenir. Ebedi dönüş, geri dönüş tüm başkalaşımların ortak varlığını; aşırı olan her şeyin, gerçekleşmiş olan tüm kuvvet derecelerinin ortak ölçüsünü ve varlığını ifade eder. Ebedi dönüş eşitsiz olan ve eşitsizliğini tamamen gerçekleştirmeyi bilmiş her şeyin eşit-oluşudur. Aynı hale gelen tüm aşırılıklar, kendi geri dönüşlerini belirleyen eşit ve ortak bir Varlık'ta iletişim kurar. Bundan dolayıdır ki üstinsan, "(var)olan" her şeyin üstün formuyla tanımlanır. Nietzsche'nin asil dediği şeyin ne olduğunu iyi anlamak gerekir: Nietzsche enerji fiziğinin dilini kullanır; dönüşebilen enerjinin asil olduğunu söyler. Nietzsche her Herakleitosçunun gerçek probleminin hubris olduğunu veya özgür zihinlerin probleminin hiyerarşi olduğunu söylediğinde, tek ve aynı şeyi söylemektedir: her bir şeyin kendini geri getiren varlığı hubriste bulduğunu ve aynı zamanda bu nevi taçlı anarşinin, bu altüst olmuş hiyerarşinin, farkı seçmek için özdeşi farklıya tabi kılmakla işe başladığını.[8] Tüm bu yönleriyle ebedi dönüş,

8 Bkz. Nietzsche: "Bu tehlikeli kelime, hubris, her Herakleitosçunun mihenk taşıdır"; "La philosophie à l'époque de la tragédie grecque", *La naissance de la philosophie*, Bianquis (çev.), N.R.F., s. 66. Hiyerarşi problemi, "biz özgür ruhların problemi" hakkında *İnsanca Pek İnsanca*, önsöz, 6.-7. kısım. "Olan her şeyin üstün formu" olarak üstinsan: *Ecce Homo* (*Böyle Söyledi Zerdüşt*, 6. kısım).

varlığın tekseliliği, bu tekseliliğin fiilen gerçekleşmesidir. Ebedi dönüşte teksesli varlık yalnızca düşünülmek ve hatta olumlanmakla kalmaz, fiilen gerçekleşir. Varlık tek ve aynı anlamda söylenir ama bu anlam, söylendiği şeyin geri dönüşü veya tekrarı olarak, ebedi dönüşün anlamıdır. Ebedi dönüşte çark, aynı anda farktan yola çıkarak tekrarın üretilmesi ve tekrardan yola çıkarak farkın seçilmesidir.

* * *

Küçük ve Büyük sınavının seçilimi tahrif ettiğini düşündüğümüzü söylemiştik çünkü genel olarak kavramın özdeşliğinin gereksinimleri uğruna farka has bir kavramdan vazgeçiyordu. Belirlenimin, özdeş kavrama veya analog kavramlara işlenmek suretiyle, fark haline geldiği limitleri tespit etmekle yetiniyordu (minimum ve maksimum). Bundan dolayıdır ki "fark yaratmak"tan ibaret olan seçilimin başka bir anlamı olduğunu düşünüyoruz: organik temsilin gereksinimleri uyarınca vasat formları ölçmek ve dağıtmak yerine, salt teksesli bir Varlık'ın mevcudiyetinde uç formların ortaya çıkmalarına ve serimlenmelerine olanak vermek. Bununla beraber, fark için geçerli oldukları ölçüde Küçük ve Büyük'ün bütün kaynaklarını tüketmiş olduğumuzu söyleyebilir miyiz? Bunlar bizzat uç formlara has iki alternatif olarak yeniden karşımıza çıkmayacak mıdır? Zira görünüşe göre uç nokta küçükteki veya büyükteki sonsuz olarak tanımlanır. Hatta sonsuz, bu anlamda, küçüğün ve büyüğün özdeşliği, uç noktaların özdeşliği anlamına gelir. Temsil sonsuzu kendinde bulduğunda artık *organik* değil, *orjisel* temsil olarak karşımıza çıkar: kendinde, organize olanın görünürdeki huzurunun veya limitlerinin altında kargaşayı, endişeyi ve tutkuyu keşfeder. Canavarla karşılaşır. Artık belirlenimin genel olarak kavrama girişini veya çıkışını, göreli minimum ile maksimumu, *punctum proximum* ile *punctum remotum*'u işaret edecek bir mutluluk ânı söz konusu değildir. Tam tersine, kavramın tüm anları kendi üzerine alması için miyop bir göz, hipermetrop bir göz gerekir: kavram şimdi artık Bütün'dür; ya bütün parçalara kendi lütfunu sunar ya da parçaların arasındaki bölünme veya felaket, adeta bağışlanmak için onda yansırlar. O halde kavram bir uçtan bir uca, tüm başkalaşımlarında belirlenimi izler ve benimserken, onu bir *temele* devrederek saf fark olarak temsil eder. Bu temele ilişkin olarak,

artık göreli bir minimumun mu yoksa maksimumun mu, bir büyüğün mü yoksa küçüğün mü ya da bir başın mı yoksa sonun mu karşısında olduğumuzu bilmenin bir önemi yoktur zira her ikisi de tek ve aynı bir "toplam" an olarak, aynı anda farkın yitişinin ve üretiminin, yok oluşun ve belirişin de temeli olan temelde çakışırlar.

Bu anlamda Hegel'in, en az Leibniz kadar, bizzat yitişin sonsuz hareketine, yani farkın yittiği ve aynı zamanda üretildiği an olan âna ne denli önem atfettiği görülecektir. Burada bizzat limit mefhumu bambaşka bir anlam kazanır: artık sonlu temsilin sınırlarını ifade etmez; aksine, orjisel temsilde sonlu matris veya belirlenim durmaksızın yok olup doğar, sarmalanıp serimlenir. Limit mefhumu artık bir formun sınırlarını değil, bir temele doğru *yakınsamayı* ifade eder; artık formlar arasındaki ayrımı değil, temellenmiş olanla temel arasındaki bağıntıyı; kuvvetin durdurulmasını değil, kuvvetin gerçekleştiği ve temellendiği ortamı ifade eder. Diferansiyel kalkülüs esasında, en az diyalektik kadar, bir "kuvvet" meselesi ve limitin kuvveti meselesidir. Sonlu temsilin sınırlarını iki soyut matematiksel belirlenim, Küçük ve Büyük'ün belirlenimleri olarak alırsak, yine Leibniz için (Hegel için olduğu gibi) belirlenmiş olanın küçük mü büyük mü, en küçük mü en büyük mü olduğu sorusunun bir önemi olmadığını görürüz; sonsuzu düşünmek belirlenmiş olanı, her durumda en kusursuz olanı veya en iyi temellenmiş olanı bulan arkitektonik bir unsura tabi kılarak, bu sorudan bağımsız kılar.[9] Orjisel temsilin işte bu anlamda farkı *yarattığını* söylemek gerekir zira işin içine farkı temelle ilişkilendiren bu sonsuzu sokmak suretiyle, farkı seçer (bu ister seçim veya oyun ilkesi olarak işleyen İyi'ye dayanan bir temel, isterse de ıstırap ve emek olarak işleyen olumsuzluğa dayanan bir temel olsun). Sonlu temsilin sınırlarını,

---

9 Küçüğe veya büyüğe ilişkin kayıtsızlık için, bkz. Leibniz, *Tentamen anagogicum* (*G., Ph. Schr.*, VII. cilt). Hegel için olduğu gibi, Leibniz için de sonsuz temsilin matematiksel bir yapıya indirgenmeye gelmediğini görürüz: diferansiyel kalkülüste ve süreklilikte matematiksel olmayan veya matematik-üstü, arkitektonik bir unsur bulunur. Buna karşın, Hegel diferansiyel kalkülüste "ilişki"nin sonsuzu olan hakiki bir sonsuz bulunduğunu kabul eder gibidir; kalkülüse yönelttiği eleştiri yalnızca hakiki sonsuzu, sahte bir sonsuz olan matematiksel "seri" formunda ifade etmesine ilişkindir. Bkz. Hegel, *Logique*, S. Jankélévitch (çev.), Aubier, I. cilt, s. 264 vd. Modern yorumların diferansiyel kalkülüsü tamamıyla *sonlu temsil* bağlamında ele aldığını biliyoruz; bu hususu IV. bölümde analiz edeceğiz.

yani bizzat Küçük ve Büyük'ü cinslerin veya türlerin kendilerine verdiği somut karakter veya içerik bakımından ele aldığımızda ise, yine burada da, sonsuzun temsile dahil edilmesi belirlenmiş olanı belirlenebilir olarak cinsten ve belirlenim olarak türden bağımsız kılarak, bir orta terimde onun hem cinsten kaçan hakiki tümelliğini hem de türden kaçan otantik tekilliğini korur. Kısaca, ilkesi form ve ortamı sonlu olan organik temsilin aksine, orjisel temsilin ilkesi temel, ortamı sonsuzdur. Belirlenimi düşünülebilir ve seçilebilir kılan sonsuzdur: böylece fark artık belirlenimin organik temsili olarak değil, orjisel temsili olarak belirir.

Orjisel temsil şeyler hakkındaki yargıları harekete geçirmek yerine, bizzat şeyleri onlarca ifadeye, onlarca önermeye çevirir: sonsuz analitik veya sentetik önermeler. Fakat iki nokta olan küçük ve büyük, maksimum ve minimum sonsuzda farksız veya özdeş hale geldiği halde, fark da temelde bunlardan bütünüyle bağımsız hale geldiği halde, orjisel temsilde neden hâlâ iki alternatif bulunur? Bunun sebebi sonsuzun sonlu belirlenimin yok olduğu yer olmamasıdır (bu, sonsuza sahte bir limit anlayışı yansıtmak olurdu). Orjisel temsil kendinde sonsuzu keşfedecekse, bunu ancak sonlu belirlenimin sürmesine olanak vererek ve hatta, bizzat bu sonlu belirlenim *için* onun sonsuz olduğunu söylemek, bu belirlenimi yitmiş ve kaybolmuş bir şey olarak değil, yitmekte ve kaybolmanın eşiğinde olan, dolayısıyla sonsuzda meydana gelen bir şey olarak temsil etmek suretiyle yapabilir. Bu öyle bir temsildir ki sonsuz ve sonlu burada aynı "huzursuzluğa" sahiptir; bu da tam da birini diğeri içerisinde temsil etmeye olanak verir. Fakat sonsuz, temsilin koşulları altında bizzat sonlu için söylendiğinde, iki şekilde söylenir: ya sonsuzca küçük olarak ya da sonsuzca büyük olarak. Bu iki şekil, bu iki "fark" hiçbir şekilde simetrik değildir: İkilik böylelikle orjisel temsilde geri gelir ama artık (türsel fark ve cinssel fark durumunda olduğu gibi) tayin edilebilir iki sonlu ânın tamamlayıcılığı veya yansıması olarak değil, tayin edilemez iki sonsuz süreç arasındaki iki alternatif – Leibniz ve Hegel alternatifleri – formunda. Küçüğün ve büyüğün sonsuzda birbiriyle özdeşleştiği doğruysa, sonsuzca küçük ve sonsuzca büyük de, sonsuzun sonlu için söylendiği müddetçe, yeniden ve bu sefer daha da şiddetli bir biçimde birbirinden ayrılır. Leibniz ve Hegel, her ikisi de ayrı ayrı Büyük ve Küçük alternatiflerinden kaçar ama her ikisi de birlikte sonsuzca küçük ve sonsuzca büyük alternatiflerine geri düşer. Bundan dolayıdır ki orjisel

temsil, huzursuzluğunu ikiye katlayan ve hatta huzursuzluğunun gerçek nedenini oluşturan ve onu iki farklı türe ayıran bir ikiliğe açılır.

Hegel'e göre "çelişki" pek problem yaratmıyor gibi görünür. Çelişkinin bambaşka bir işlevi vardır: çelişki çözülür ve çözülürken de farkı bir temelle ilişkilendirmek suretiyle farkı da çözer. Tek problem, farktır. Hegel'in seleflerine yönelttiği eleştiri, tamamıyla göreli bir maksimumda takılıp kalmış, farkın mutlak maksimumuna, yani çelişkiye, çelişkinin (sonsuzca büyük olarak) sonsuzuna ulaşamamış olmaktır. Selefleri sonuna kadar gitmeye cüret edememiştir: "Genel olarak fark zaten kendinde çelişkidir... Fark ancak çelişki *noktasına kadar itildiği* zamandır ki farklı olan, çokformlu olan uyanıp canlanır ve bu çeşitliliğe katılan şeyler özerk, spontan ve canlı hareketin içkin nabzı olarak olumsuzluk kazanır... Gerçeklikler arasındaki fark *yeterince uzağa* itildiğinde, çeşitliliğin karşıtlığa ve dolayısıyla çelişkiye dönüştüğünü görürüz; öyle ki tüm gerçekliklerin toplamı da kendinde mutlak çelişki haline gelir."[10] Aristoteles gibi Hegel de farkı uç noktaların veya zıtların karşıtlığı olarak belirler. Fakat karşıtlık, sonsuza kadar gitmediği müddetçe soyut kalır; sonsuz da sonlu karşıtlıkların her dışına konuluşunda, soyut kalır: burada sonsuzun işe dahil edilmesi beraberinde zıtların özdeşliğini de getirir veya Başka'nın zıttını Ben'in zıttı yapar. Zıtlığın yalnızca sonsuzda içselliğin hareketini temsil ettiği doğrudur; bu hareket farka kayıtsızlığın sürmesine olanak verir zira her belirlenim, başkayı içerdiği ölçüde, dışarıyla bir ilişkiden bağımsız olmak anlamında, başkadan bağımsızdır. Her zıttın kendi başkasını dışarı atması, dolayısıyla kendi kendini dışarı atması ve o dışarı attığı başkaya dönüşmesi gerekir. İşte sonsuzun hakiki nabzını teşkil eden dışsallığın veya gerçek nesnelleşmenin hareketi olarak çelişki budur. Olumlunun ve olumsuzun özdeşliği olarak zıtlıkların basit özdeşliği çelişkide böylece aşılmış olur. Zira olumlu ve olumsuzun Aynı olması, aynı şekilde gerçekleşmez; artık olumsuz aynı anda, hem olumlu yadsındığı zaman olumlunun oluşu hem de olumlu kendi kendini yadsıdığı veya dışarıda bıraktığı zaman olumlunun geri

10 Hegel, *Logique*, II. cilt, s. 57, 70 ve 71. Ayrıca bkz. *Encyclopédie*, 116-122. Farktan karşıtlığa ve çelişkiye geçiş hakkında, bkz. Jean Hyppolite'in yorumları, *Logique et existence*, P.U.F., 1953, s. 146-157 [Türkçesi: *Mantık ve Varoluş*, Celal Gürbüz ve İsmail Yılmaz (çev.), BilgeSu, 2013].

dönüşüdür. Kuşkusuz, olumlu ve olumsuz olarak belirlenen zıtların her biri başından itibaren çelişkidir "ama olumlu ancak kendinde bu çelişkiyi teşkil ederken, olumsuzlama varsayılmış çelişkidir". İşte varsayılmış bu çelişki içerisindedir ki fark kendine ait kavramını bulur; olumsuzluk olarak belirlenir; saf, iç kaynaklı, özsel, nitel, sentetik ve üretken hale gelir ve farka kayıtsızlığın sürmesini engeller. Çelişkiye katlanmak, onu ortaya koymak (etkin olarak-gerçek olan ile geçici veya olumsal fenomen arasındaki) farkı "yaratan" seçici sınavdır. Böylelikle fark en uç noktaya kadar, yani farkın yok oluşu olduğu kadar onun geri dönüşü veya yeniden üretimi de olan temele kadar itilir.

Bu Hegelci sonsuz, sonlu karşıtlık veya belirlenim için söylenmesine rağmen, hâlâ teolojideki, *Ens quo nihil majus*'taki sonsuzca büyüktür. Hatta bir şeyi, *olmadığı her şeyden* ayırt ettiği haliyle gerçek çelişkinin tabiatının, ilk olarak, gerçek çelişkiyi "eksiksiz belirlenim" adı altında, *Ens summum* olarak gerçekliğin bütününe tabi kılan Kant tarafından formülleştirildiğini dikkate almamız gerekir. O halde teolojik olan bu sonsuzca büyüğün, sonsuzca büyüğün yüceliğinin matematiksel bir sunumunu beklemek yersizdir. Fakat bu Leibniz için geçerli değildir. Zira Leibniz, mahlukların alçakgönüllüğü adına, Tanrı'nın ve mahlukların birbirlerine karışmasını her şekilde önlemek adına, sonlu olana sonsuzu ancak sonsuzca küçüğün formunda sokabilmiştir. Ne var ki, bu anlamda, Hegel "kadar ileri gitmediğini" söylemek pek olanaklı değildir. Leibniz de, farklı bir yoldan da olsa, organik temsilden orjisel temsile geçmiştir. Hegel huzurlu temsilde sonsuzca büyüğün sarhoşluğunu ve huzursuzluğunu keşfediyorsa, Leibniz de sonlu açık ideada yine sarhoşluktan, huzursuzluktan, yitişten ve hatta ölümden mütevellit sonsuzca küçüğün huzursuzluğunu keşfeder. O halde görünüşe göre Hegel ve Leibniz arasındaki fark, organiği iki farklı şekilde aşmalarında yatar: Elbette bir ve çok, eşit ve eşitsiz, özdeş ve farklı gibi özsel olan ve olmayan da birbirinden ayrılamaz. Fakat Hegel cins anlamında özsel olandan yola çıkar ve sonsuz ise cinste bölünmeyi, türde de bölünmenin bastırılmasını getirendir. O halde cins, hem kendisi hem türdür; bütün de hem kendisi hem parçadır. O andan itibaren, diğerini özde içerir; diğerini özsel olarak içerir.[11] Leibniz ise, tam aksine,

11 Sonsuz, cins ve tür hakkında, bkz. *Phénoménologie*, Hyppolite (çev.), Aubier, I. cilt, s. 135-138, 149-151, 243-247.

fenomenlere ilişkin olarak, özsel olmayandan yani hareketten, eşitsizden, farklıdan yola çıkar. Bu sefer, sonsuzca küçük sayesinde hem tür hem cins olarak ortaya konulan ve bu suretle "karşıt yarı-tür"de son bulan şey özsel olmayandır: bu, diğerini özde değil, yalnızca özelliklere ilişkin olarak, *vakalarda* içerdiği anlamına gelir. Sonsuz küçükler analizine şu iki alternatifi dayatmak yanlıştır: özlerin dili midir yoksa elverişli bir kurgu mudur? Zira "vaka" dahilinde kapsamanın veya özelliklerin dilinin kendine özgü bir orijinalliği vardır. Özler arasındaki ayrımı (biri diğerine oranla özsel olmama rolünü oynadığı ölçüde) koruyan sonsuzca küçük yöntemi, çelişkiden tamamen farklıdır; ayrıca ona özel bir isim vermek, "kötü-söyleme" demek gerekir. Sonsuzca büyükte eşit, eşitsizi özde taşıdığı ölçüde, eşitsizle çelişir; eşitsizi olumsuzlayarak kendi kendini olumsuzladığı ölçüde, kendi kendisiyle çelişir. Fakat sonsuzca küçükte, eşitsiz olan eşit olanı kötü-söyler ve kendisini özde dışlayanı vakada içerdiği ölçüde, kendi kendini kötü-söyler. Özsel olmayan özsel olanı vakada kapsarken, özsel olan özsel olmayanı özde içerir.

Kötü-söylemenin, sadece özellikleri ilgilendirdiği gerekçesiyle, çelişki kadar ileri gitmediğini mi söylemek gerekir? Gerçekte, "sonsuzca küçük fark" sözü hakikaten farkın sezgi bakımından yittiğini ifade eder; fakat fark kavramını bulduğunda diferansiyel ilişki uğruna yiten, daha ziyade sezginin kendisi olur; *dx*'in *x*'e oranla bir hiç olduğunu, *dy*'nin *y*'ye oranla bir hiç olduğunu ama *dy/dx*'in tikel sayısal değerlerinden ayrı olarak bir fonksiyonun tümelini ifade eden içsel nitel ilişki olduğunu söylediğimizde bunu göstermiş oluruz. Fakat ilişkinin sayısal belirlenimleri yoksa da, çeşitli formlara ve denklemlere karşılık gelen varyasyon dereceleri vardır. Bu dereceler bizzat evrenselin ilişkileri gibidir ve diferansiyel ilişkiler de, bu anlamda, değişken katsayıların karşılıklı bağımlılığını tercüme eden karşılıklı bir belirlenim sürecinde bulunur.[12] Fakat bir kez daha, *karşılıklı belirlenim*, hakiki bir neden ilkesinin ancak ilk yönünü ifade eder; ikinci yönü *eksiksiz belirlenimdir*. Zira bir fonksiyonun tümeli olarak alınan her derece veya ilişki, kendine karşılık gelen eğrinin istisnai noktalarının

12 Bkz. Leibniz, *Nova calculi differentialis applicatio...* (1964). Salomon Maimon'un Leibniz'den çıkardığı gibi bir karşılıklı belirlenim ilkesi için bkz. M. Guéroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, s. 75 vd. (ama ne Maimon ne Leibniz ilişkilerin karşılıklı belirlenimi ile nesnenin eksiksiz belirlenimi arasında ayrım yapar).

varlığını ve dağılımını belirler. Bu noktada "eksiksiz" [*complet*] olanı "bütün" [*entier*] olanla karıştırmamaya çok dikkat etmemiz gerekir zira söz gelimi bir eğrinin denklemine ilişkin olarak, diferansiyel ilişki yalnızca eğrinin tabiatının belirlediği düz çizgilere gönderir; bu ilişki zaten nesnenin eksiksiz belirlenimidir ama bütün nesnenin ancak bir parçasını, "türemiş" kabul edilen parçasını ifade eder (ilkel fonksiyon denilen fonksiyonla ifade edilen diğer parça ise ancak entegrasyonla bulunabilir; ki entegrasyon da asla basitçe farklılaşmanın[t] tersi değildir; aynı şekilde, daha önce belirlenen istisnai noktaların tabiatını belirleyen de entegrasyondur). Bundan dolayıdır ki bir nesne tamamen belirlenmiş olduğu halde – *ens omni modo determinatum* – tek başına bütün aktüel varlığını teşkil eden bütünlüğe sahip olmayabilir. Fakat karşılıklı belirlenim ile eksiksiz belirlenimin ikili bağlamında, limit bizzat kuvvetin kendisiyle şimdiden çakışır gibidir. Limit, yakınsama tarafından belirlenir. Bir fonksiyonun sayısal değerleri limitlerini diferansiyel ilişkide bulur; diferansiyel ilişkiler limitlerini varyasyon derecelerinde bulur ve her derecede, istisnai noktalar analitik olarak birbirleri içine uzanan serilerin limitini oluşturur. Diferansiyel ilişki yalnızca potansiyelliğin saf unsuru olmakla kalmaz, limit süreklinin kuvveti, süreklilik ise bizzat limitlerin kuvvetidir. Fark böylece kavramını bir olumsuzda ama saf limitasyonun olumsuzunda, bir *nihil respectivum*'da bulur (dx, x'e oranla bir hiçtir). Tüm bu açılardan, istisnai ile olağan olan veya tekil ile düzenli olan arasındaki ayrım, sürekli olanda özsel olmayana özgü iki kategoriyi oluşturur. Bunlar limitlerin ve özelliklerin bütün diline hayat verir, bizzat fenomenin yapısını teşkil ederler. Bu anlamda, felsefenin deneyimin tanımı için istisnai noktaların ve olağan noktaların dağılımından beklemesi gereken her şeyi görüyoruz. Fakat şimdiden bu iki türdeki nokta, özsel olmayanda, bizzat özlerin kurulumunu hazırlar ve belirler. Özsel olmayan burada önemsiz olanı değil, tam tersine nihayetinde özleri yapan en derin evrensel malzemeyi veya süremi ifade eder.

Esasında, Leibniz kendi hesabına süreklilik yasası ile ayırt edilemezler ilkesi arasında asla çelişki görmemiştir. Biri özellikleri, duygulanımları veya eksiksiz vakaları yönetir; diğeri, bütün haldeki bireysel mefhumlar olarak anlaşılan özleri. Bu bütün mefhumların (monadlar) her birinin dünyanın bütünlüğünü ifade ettiğini biliyoruz; ama onu tam da belli bir diferansiyel ilişki kapsamında ve bu ilişkiye karşılık gelen belli istisnai noktalar

etrafında ifade etmektedir.[13] İşte bu anlamda diferansiyel ilişkiler ile istisnai noktalar süremde halihazırda, bireysel özlerin ortaya koyduğu sarmalanma merkezlerine, olası içerme ve içe kıvrılma merkezlerine işaret eder. Duygulanımların ve özelliklerin süreminin prensipte, belli bir anlamda, bireysel özlerin kurulumundan önce geldiğini göstermek yeterlidir (bu da sonuç itibarıyla, istisnai noktaların bizzat birey öncesi tekillikler olduğu anlamına gelir; bu da bireyleşmenin, bütün diferansiyel süremden sonra gelmesine rağmen, söz konusu spesifikleşmeyi öncelediği fikriyle hiçbir şekilde çelişmez). Bu koşul Leibniz'in felsefesinde şu şekilde karşılanır: tüm monadların ortak ifade edileni olarak dünya, kendi ifadelerinden önce gelir. Oysa ki onu ifade edenin dışında, bizzat monadlar dışında *varolmadığı* doğrudur ama bu ifadeler kurulumlarının *gereği* olarak ifade edilene gönderirler. İşte bu anlamda (Leibniz'in Arnauld'ya mektuplarında sürekli hatırlattığı gibi) yüklemlerin her öznenin tabiatında bulunması, tüm bu özneler tarafından ifade edilen dünyanın bir arada olanaklılığını varsayar: Tanrı Adem'i günahkar yaratmamış, öncelikle Adem'in günaha girdiği dünyayı yaratmıştır. Her dünyanın bir arada olanaklılığını tanımlayan şey kuşkusuz sürekliliktir ve eğer gerçek dünya dünyaların en iyisiyse bu, gerçek dünyanın maksimum vakada, maksimum ilişkide ve maksimum istisnai noktada maksimum süreklilik sunduğu ölçüdedir. O halde her dünyaya ilişkin olarak, istisnai bir noktanın etrafında yakınsayan bir seri başka noktalar etrafında yakınsayan başka serilerde dört bir yana doğru devam edebilir ve dünyaların bir arada olanaklı olmaması da, aksine, ortaya çıkan serileri ıraksatacak noktaların komşuluğuyla tanımlanır. Böylece bir arada olanaklı olmama mefhumunun neden çelişkiye indirgenmediğini ve gerçek bir karşıtlık dahi içermediğini, yalnızca ıraksamayı içerdiğini görebiliriz. Bir arada olanaklı olma durumu ise yalnızca kötü-söyleme sürecinin orijinalliğini ortaya koyan analitik bir devamlılıktan ibarettir. O halde bir arada olanaklı dünyalardan birinin süreminde diferansiyel ilişkiler

13 Leibniz, *Lettre à Arnauld,* Janet, 2. baskı, I. cilt, s. 593: "Doğal olarak bütün evreni belirli bir anlamda ve diğer bedenlerin kendi bedeniyle ilişkisi uyarınca ifade eden ve dolayısıyla bedeninin parçalarına ait olanları daha dolaysızca ifade eden ruhun, kendisi için esas olan ilişkinin yasaları bakımından, bedeninin parçalarının bazı sıradışı hareketlerini özel olarak ifade etmesi gerektiğini söylemiştim." Ayrıca bkz. 30 Nisan 1687 tarihli mektup, "degrés de rapport" (s. 573).

ve istisnai noktalar, her defasında belli bir bakış açısından bütün dünyanın sarmalandığı ifade merkezlerini (bireysel özler veya tözler) belirler. Buna karşın, bu merkezler gelişip serimlenirken, ifade edilen süremde basitçe istisnai noktalar ve "vakalar" gibi davrandıkları bu dünyayı yeniden kurarlar. Süreklilik yasası burada dünyanın özelliklerinin veya dünya vakalarının yasası olarak, ifade edilen dünyaya olduğu gibi dünyadaki monadların kendilerine de uygulanan bir gelişim yasası olarak belirir; ayırt edilemezler ilkesi ifadelere, yani monadlara ve monadlardaki dünyaya uygulanan özlere ilişkin bir ilke ya da sarmalanma ilkesidir. Bu iki dil sürekli birbirine tercüme olur. İkisi birlikte, sonsuzca küçük fark ve sonlu fark olarak farkı seçilim işlemini yapan, yani en iyi dünyayı seçen temel olan yeterli nedene gönderir. Burada dünyaların en iyisinin bir kıyaslama içerdiği doğrudur ama kendisi bir üstünlük derecesi değildir; her dünya sonsuz olduğundan, bizzat sonsuzca küçüğün sınavında farkı mutlak bir maksimuma taşıyan şey bir enüstünlük derecesidir. Sonlu fark monadda dünyanın açık bir şekilde ifade edilen bölgesi olarak, sonsuzca küçük fark ise bu açıklığı koşullandıran karışık zemin olarak belirlenir. Orjisel temsil bu iki şekilde belirlenimi dolayımlar; ona bir "neden" tayin ederek ondan bir fark kavramı yapar.

Sonlu temsil bir maddeyi ama zıtlarla biçimlenmiş ikincil bir maddeyi içeren bir formun temsilidir. Bu temsilin farkı dolayımlayarak, onu cins olarak özdeşliğe tabi kılarak ve bu tabiiyeti de bizzat cinslerin analojisinde, belirlenimlerin mantıksal karşıtlığında ve gerçek anlamda maddi içeriklerin benzerliğinde temin ederek temsil ettiğini görmüştük. Bu durum sonsuz temsil için geçerli değildir çünkü sonsuz temsil Bütün'ü, yani birincil madde olarak zemini ve özne, Benlik veya mutlak form olarak özü kapsar. Sonsuz temsil aynı anda öz ve zemin ile bunlar arasındaki farkı bir temelle veya yeterli nedenle ilişkilendirir. Dolayımlamanın kendisi temel haline gelmiştir. Fakat kah zemin, kendisi de öz olarak alınan sonlu tikel Benliklerde sarmalanan tümelin özelliklerinin sonsuz sürekliliğidir; kah tikeller yalnızca sonsuz tümel zeminde gelişen ama bu zeminde sarmalanmış saf bir Ben'in veya daha ziyade bir "Kendi"nin hakiki belirlenimleri gibi özlere gönderen özellikler veya figürlerden ibarettir. Her iki durumda da, sonsuz temsil bir çifte söylemin nesnesidir: özelliklerin söylemi ile özlerin söylemi – Leibniz'de fiziksel noktaların söylemi ile metafiziksel noktaların veya bakış açılarının söylemi, Hegel'de figürlerin söylemi ile anların veya

kategorilerin söylemi. Leibniz'in Hegel kadar ileri gitmediğini söyleyemeyiz; hatta Leibniz'de zeminin daha büyük bir inisiyatife sahip olması anlamında daha çok derinlik, daha fazla orjisellik veya daha baküsvari bir hezeyan bulunur. Fakat her iki durumda da sonsuz temsil fark düşüncesini özlerin basit bir analojisinden veya özelliklerin basit bir benzerliğinden bağımsız kılmaya yetmez gibidir. Zira, son kertede, *sonsuz temsil temsilin varsayılanı olan özdeşlik ilkesinden ayrılmaz.* Bundan dolayı Leibniz'de serilerin yakınsaması koşuluna, Hegel'de de çemberlerin tek merkezliliği koşuluna tabi kalır. Sonsuz temsil bir temel talep eder. Fakat temel bizzat özdeşliği teşkil etmiyorsa bile, yine de özdeşlik ilkesini bilhassa ciddiye almanın, ona sonsuz değer vermenin, onu bütünle eş uzamlı kılmanın ve bu suretle onun bizzat varoluşa hükmetmesini sağlamanın bir yolunu teşkil eder. (Dünyanın ve benliğin özdeşliği olarak) Özdeşliğin sonsuzca küçüğün altında analitik olarak kavranmasının veya sonsuzca büyüğün altında sentetik olarak kavranmasının pek önemi yoktur. Yeterli neden veya temel birinde özdeşliği kötü-söylerken, öbüründe onunla çelişir. Fakat her iki durumda da yeterli neden veya temel ancak özdeşliği kendi özdeşliğinde *varolmaya* itmek için sonsuzdan geçer. Burada Leibniz için aşikar olan şey, Hegel için de bir o kadar aşikardır. Hegelci çelişki, özdeşliği veya çelişkisizliği olumsuzlamaz; tam tersine, varolana çelişki*siz*liğin iki Hayır'ını işler; öyle ki bu koşul altında, bu kuruluşta özdeşlik haddizatında varolanı düşünmek için yeterli hale gelir. "Şeyin, olmadığı şeyi olumsuzladığı" veya "olmadığı her şeyden kendini ayırdığı" formüller özdeşliğin hizmetindeki mantık canavarlarıdır (şey olmayanların Bütün'ü). Farkın olumsuzluk olduğu, en uç noktaya kadar itilir itilmez çelişkiye kadar gittiği veya gitmesi gerektiği söylenir. Bu ancak farkın daha baştan bu yola sokulmuş olması, özdeşliğin gerdiği ipe baştan dizilmiş olması koşuluyla doğrudur; farkı en uç noktaya kadar iten şeyin özdeşlik olması koşuluyla doğrudur. Fark, zemindir ama yalnızca özdeşin tecellisine hizmet eden zemindir. Hegel'in çemberi ebedi dönüş değil, yalnızca özdeşin olumsuzluktan geçerek sonsuz dolaşımıdır. Hegel'in cüreti o eski ilkeye yapılan son ve en güçlü övgüdür. Leibniz ve Hegel arasında, farkın sözde olumsuzluğunun kötü-söyleyen sınırlılık olarak veya çelişen karşıtlık olarak düşünülmüş olmasının pek bir önemi yoktur; bizzat sonsuz özdeşliğin analitik veya sentetik olarak ortaya konmuş olmasının da önemi yoktur. Her halükarda fark özdeşliğe tabi, olumsuza indirgenmiş,

benzerlikte ve analojide mahsur kalır. Bu yüzden sonsuz temsilde hezeyan, bir performans olarak ortaya konan, özdeşin huzurunu veya dinginliğini hiçbir şekilde sarsmayan sahte bir hezeyandan ibarettir. O halde sonsuz temsil, sonlu temsille aynı kusura sahiptir: farkın kendine özel kavramının, farkın genel kavramın özdeşliğine işlenmesiyle karıştırılması (özdeşliği cins olarak almak yerine saf sonsuz ilke olarak almasına ve genel kavramın sınırlarını sabitlemek yerine onun haklarını bütüne dağıtmasına rağmen).

* * *

Farkın kendine has hayati bir deneyimi vardır: kendimizi ne zaman bir sınırlılığın önünde veya içinde, bir karşıtlığın önünde veya içinde bulsak, böyle bir durumun neyi varsaydığını sormamız gerekir. Böyle bir durum limitin veya karşıtlığın sadeleştirmelerine göğüs geren farkların bir araya üşüşmesini; serbest, vahşi veya ehlileşmemiş farkların çoğulluğunu; tam anlamıyla diferansiyel, kökensel bir mekanı ve zamanı varsayar. Kuvvetlerin karşıtlığının veya formların sınırlılıklarının ortaya çıkması için, öncelikle formsuz ve potansiyel bir çokluk olarak tanımlanan ve belirlenen daha derin bir gerçek unsur gerekir. Karşıtlıklar birbiri üzerine binen perspektiflerden, iletişim halindeki mesafeler, ıraksamalar ve ayrılıklardan, heterojen potansiyeller ve yeğinliklerden örülü incelikli bir ortamda kabaca kesilip biçilmişlerdir; mesele öncelikle özdeşteki gerilimleri çözüme kavuşturmak değil, benzeşmeyenleri bir çokluk içerisinde dağıtmaktır. Sınırlandırmalar birinci boyutun yalın bir kuvvetine karşılık gelir – Leibniz'in akıntıyla sürüklenen gemiler örneğinde olduğu gibi, tek boyutlu ve tek yönlü bir mekanda birtakım şoklar olabilir ama bu şoklar zorunlu olarak, bir nötrleştirme ve karşıtlaştırma değil, sınırlandırma ve eşitleme değerine sahiptir. Karşıtlığa gelince, o da tek bir düzleme indirgenmiş bir kutuplaşma olarak ikinci boyutun kuvvetini temsil eder; sentez ise yalnızca sahte bir derinlikte, yani diğerlerine eklemlenen ve düzlemi ikilemekle yetinen kurgusal bir üçüncü boyutta gerçekleşir. Her halükarda elimizden kaçan şey, bütün mekanın matrisi ve farkın ilk olumlaması olan kökensel, yeğinsel derinliktir; ancak sonradan doğrusal sınırlılık ve düzlemsel karşıtlık olarak belirecek olan şeyler onda serbest farklar halinde yaşar ve kaynarlar. Çiftler, kutuplaşmalar her yerde demetler ve ağlar; organize karşıtlıklar

da dört bir yana saçılan ışınımlar varsayar. Stereoskopik imgeler yalnızca düzlemsel ve yassı bir karşıtlık oluşturur; bambaşka bir biçimde, birlikte varolan hareketli düzlemlerin bir kademelenmesine, kökensel derinlikte bir "ayrıklığa" [*disparation*] gönderir. Her yerde farkın derinliği birincildir ve derinliği en baştan diğer ikisini sarmalayan ve üçüncü olarak da kendini sarmalayan boyut olarak ortaya koymadıktan sonra, üçüncü boyut olarak keşfetmek hiçbir işe yaramaz. Mekan ve zaman ancak yüzeyde karşıtlıklar (ve sınırlılıklar) sergiler ama gerçek derinlikte olumsuzun yavanlığına indirgenemez başka türlü hacimlenmiş, olumlanmış ve dağılmış farklar varsayar. Lewis Carroll'ın aynasındaki gibi, yüzeyde her şey zıt ve ters, ama kalınlıkta "farklı"dır. Bunun geometrik, fiziksel, biyopsişik, sosyal ve dilsel tüm mekanlar için geçerli olduğunu göreceğiz (bu hususta Trubetzkoy'un "fark fikri karşıtlık fikrini varsayar..." sözü doğru olmaktan ne kadar da uzak görünür). Çarpışmanın bir sahte derinliği vardır ama çarpışmanın altında farkların oyun alanı bulunur. Olumsuz, farkın imgesidir ama onun basık ve ters dönmüş imgesidir; öküzün gözündeki – nafile bir çarpışmayı hayal eden diyalektikçinin gözündeki – mum gibi?

Yine bu anlamda da Leibniz, bir çokluğun diferansiyel unsurlarını ve istisnai noktalarını zeminde dağıtmak ve dünyanın yaratımında bir oyunu keşfetmek suretiyle, Hegel'den daha ileri gider ya da daha derine iner: o halde ilk boyutun, limitin boyutunun, bütün kusurlarına rağmen, kökensel derinliğe daha yakın olduğu söylenebilir. Bu durumda Leibniz'in tek hatası eski ilkenin hükmünü koruduğu için, bizzat ıraksamanın olumlama nesnesi olduğunu veya bir arada olanaklı olmayanların aynı bir dünyaya ait olduklarını ve bunların, en büyük suç ve en büyük erdem olarak, ebedi dönüşün tek ve aynı dünyası için olumlandıklarını görmeksizin serileri bir yakınsama koşuluna bağladığı için, farkı sınırlılığa dair bir olumsuza bağlamış olmak değil midir?

Karşıtlığı varsayan fark değil, farkı varsayan karşıtlıktır ve karşıtlık farkı çözüme kavuşturmak, yani onu bir temele kadar götürmek şöyle dursun, farka ihanet eder ve onu tahrif eder. Yalnızca kendinde farkın "zaten" çelişki olmadığını söylemekle kalmıyor, çelişkiye indirgenmeye ve taşınmaya gelmediğini de söylüyoruz çünkü çelişki farktan daha derin değil, daha sığdır. Zira fark hangi koşullar altında bu şekilde düzlemsel bir mekana taşınır ve yansıtılır? Bunu, tam da önceden varolan bir özdeşliğe

zorla iliştirildiğinde, onu zorunlu olarak özdeşliğin gittiği yere götüren ve özdeşliğin istediği yerde, yani olumsuzda yansıtan özdeşin eğimli yamacına konduğunda yapar.[14] Fenomenoloji'nin başında olup biten şeyden, Hegelci diyalektiğin el çabukluğundan çok kez bahsedilmiştir: şimdi ve burada, boş özdeşlikler olarak, kendilerinin peşi sıra farkı da sürüklediklerini iddia eden soyut tümellikler olarak ortaya konmuştur ama işte fark hiç de bunların peşi sıra gitmez ve kendine ait alanın derinliğinde, her daim tekilliklerden oluşan diferansiyel bir gerçekliğin şimdi-buradasında tutunup kalır. Hareketin olanaksız olduğunu söyleyen düşünürlerin bulunduğu ama bunun hareketin gerçekleşmesini engellemediği söylenir. Hegel'de bunun tam tersi söz konusudur: hareketi, hem de sonsuzun hareketini gerçekleştirir ama bunu kelimelerle ve temsillerle yaptığından, sahte bir harekettir ve ortaya hiçbir şey çıkarmaz. Bu durum dolayımlamanın ve temsilin olduğu her an için geçerlidir. Temsil eden şöyle der: "Herkes bilir ki...", ama daima bilmeyen, tam da herkes olmadığı veya tümel olmadığı için bilmeyen bir tekillik vardır. "Herkes" tümeli tanır zira kendisi de tümeldir ama tekil, yani yine de bedeli ödemesi beklenen duyarlı derin bilinç onu tanımaz. Konuşmanın felaketi konuşmak değil, *başkaları* için konuşmak veya bir şeyi temsil etmektir. Duyarlı bilinç (yani belli bir şey, fark veya *ta alla*) kafa tutar. Dolayımlama yapmak, antiteze geçmek, sentez oluşturmak daima mümkündür ama tez bunun peşi sıra gelmez, ısrarla kendinde hakiki hareketi gerçekleştiren dolayımsızlığıyla, farkıyla kalır. Tezin gerçek içeriği, farktır; tezin dik kafalılığıdır. Olumsuz, olumsuzluk farkın fenomenini dahi

---

14 Louis Althusser, Hegel'in felsefesinde özdeşliğin mutlak gücünü, yani *içsel bir ilkenin basitliğini* eleştirir: "Hegelci çelişkinin basitliği esasında ancak bütün tarihsel dönemin özünü oluşturan içsel ilkenin basitliği sayesinde mümkündür. Prensipte verili bir tarihsel toplumun bütünlüğünü, sonsuz çeşitliliğini... basit bir içsel ilkeye indirgemenin mümkün olmasından dolayıdır ki bu aynı basitlik, çelişkiye hak kazanarak, orada yansıtılabilir." L. A. bu yüzden Hegelci çemberi tüm figürlerin yansıyıp korunduğu tek bir merkeze sahip olmakla eleştirir. L. A., Hegel'e karşılık olarak, Marx'ta bulduğunu düşündüğü çoklu veya aşırı belirlenmiş bir çelişki ilkesi ortaya koyar: "Söz konusu olan anların her birini oluşturan *farklar*..., gerçek bir birlikte *temelleniyorlarsa*, *basit* bir çelişkinin içsel birliğinde saf bir *fenomen* olarak *dağılıp gitmezler*." (Fakat L. A. için, aşırı belirlenmiş ve diferansiyel olan yine çelişkidir ve temel bir çelişkide meşru olarak temellenenler de bu çelişkinin farklarının bütünüdür.) Bkz. *Pour Marx*, (Maspéro, 1965, s. 100-103): Çelişki ve aşırı belirlenim [Türkçesi: *Marx İçin*, Işık Ergüden (çev.), İthaki, 2015].

yakalayamaz, onun olsa olsa hayaletini veya epifenomenini alabilir; bütün Fenomenoloji de bir epifenomenolojidir.

Fark felsefesinin reddettiği şudur: *omnis determinatio negatio*... Sonsuz temsilin sunduğu genel iki alternatif reddedilir: ya belirlenmemiş, farka kayıtsız, farklılaşmamış[c] olan ya da en başta olumsuzluk olarak belirlenmiş, olumsuzu içeren veya sarmalayan bir fark (hatta bu suretle özel iki alternatif de, yani sınırlılığa ilişkin olumsuz veya karşıtlığa ilişkin olumsuz alternatifleri de reddedilir). Fark, özünde, olumlama nesnesidir, olumlamanın kendisidir. Olumlama, özünde, bizzat farktır. Fakat burada fark felsefesi güzel ruhun yeni bir figürü olarak ortaya çıkma riski taşımaz mı? Her yerde, tarihin kanlı çelişki darbeleriyle gerçekleşmeye devam ettiği her yerde farklar gören, saygın, uzlaştırılabilir, federe edilebilir farklara müracaat eden esasında güzel ruhtur. Güzel ruh telafisi imkansız mücadelelerde basit "ihtilaflar" [*différends*], belki yanlış anlamalar gören, savaş alanına fırlatılmış bir sulh hakimi gibi davranır. Fakat bunun tersini düşünürsek, güzel ruha tekrar saf farkların zevkini tattırmak ve gerçek farkların kaderini olumsuzun ve çelişkinin kaderiyle birleştirmek için işine geldiği gibi sertleşerek olumlamanın ve olumsuzlamanın, yaşamın ve ölümün, yaratımın ve yıkımın o çok iyi bilinen tamamlayıcılıklarını – sanki bunlar olumsuzluğun diyalektiğini temellendirmek için yeterliymiş gibi – ileri sürmek yetmez. Zira bu gibi tamamlayıcılıklar bize henüz bir terimin diğeriyle ilişkisi hakkında hiçbir şey söylemez (belirlenmiş olumlama, baştan olumsuz olan ve olumsuzlayan bir farktan mı kaynaklanır yoksa olumsuz olan, baştan diferansiyel olan bir olumlamadan mı çıkar?). Çok genel anlamda, "zorunlu yıkımlar"a başvurmanın iki yolu olduğunu söylüyoruz: bir yanda ebedi dönüşün sürekli devrim durumu içerisinde Fark'ı olumlamak için tüm temsilleri ve tüm düzenleri tersyüz etmeye hazır, yaratıcı bir gücün adına konuşan şairin yolu; diğer yanda ise tarihte hazır kurulu bir düzeni muhafaza etmek, onu devam ettirmek veya dünyada daha baştan kendi temsilinin formlarını talep eden bir tarihsel düzeni yerleştirmek için öncelikle "farklı olanı" yadsımakla uğraşan politikacının yolu. Bu ikisinin, bilhassa çalkantılı bir anda çakışması olanaklıdır ama bunlar asla aynı şey değildir. Kimse güzel bir ruh olmaktan Nietzsche kadar uzak değildir. Nietzsche'nin ruhu müthiş güzeldir ama güzel ruh anlamında değil; vahşet duygusuna, yıkım zevkine ondan daha çok sahip olan yoktur.

Fakat işte tam da bu yüzden, bütün yapıtı boyunca, olumlama-olumsuzlama ilişkisine dair iki kavrayışı birbiriyle karşıtlaştırmaktan vazgeçmez.

Bir durumda, olumsuzlama hakikaten de hem motor hem itici güçtür. Olumlama bunun sonucudur – diyelim ki bir *ersatz* gibi. Belki de iki olumsuzlama bir olumlama hayaleti veya bir olumlama *ersatz*'ı yapmak için fazla olmayabilir. Fakat olumlama olumsuzlanan şeyi korumasaydı nasıl olur da olumsuzlamadan çıkardı? Nietzsche aynı zamanda böyle bir kavrayışın korkutucu muhafazakarlığına işaret eder. Olumlamanın yapıldığı doğrudur ama olumsuz ve olumsuzlayıcı olan her şeye, *olumsuzlanabilen* her şeye evet demek için. Böylece Zerdüşt'ün Eşeği evet der ama onun için olumlamak taşımak, üstlenmek, yüklenmek demektir. Her şeyi taşır: kendisine yüklenen yükler (ilahi değerler), kendi yüklendikleri (insani değerler) ve artık taşıyacak bir şeyi kalmadığında da yorgun kaslarının ağırlığı (değer yokluğu).[15] Bu diyalektikçi eşek veya öküz sorumluluktan korkunç bir haz duyar ve sanki ancak kefaret etmekle olumlanabilirmiş, sanki evet diyebilmek için bölünme ve yırtılma badirelerinden geçmek gerekirmiş gibi, ağzında ahlaki bir tat kalır. Sanki Fark kötülükmüş ve daha baştan itibaren, ancak kefaret etmekle, yani aynı anda hem olumsuzlananın hem de bizzat olumsuzlamanın ağırlığını yüklenmekle olumlayabilen olumsuzmuş gibi. Yine özdeşlik ilkesinin tepesinden çınlayan o eski lanet: kurtulacak olan tek şey, salt temsil edilmekle kalan şey değil, farkı nihayet özdeşe teslim etmek üzere bütün olumsuzu koruyan sonsuz temsildir (kavram). *Aufheben*'ın bütün anlamları arasında en önemlisi yükseltmek, kaldırmaktır. Diyalektiğin bir çemberi olduğu doğrudur ama bu sonsuz çemberin her yerde diğer bütün çemberleri, diğer bütün anlık çemberleri kendinde tutan tek bir merkezi vardır. Diyalektiğin tekrarları veya baştan alışları yalnızca her şeyin, tüm figürlerin ve tüm anların muazzam bir Bellek'te korunmasını ifade eder. Sonsuz temsil, muhafaza eden bellektir.

---

15 Nietzsche "olumlama"nın "taşıma"ya asimile edilmesini sürekli eleştirir: bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 213. kısım: "Düşünmek ve bir şeyi ciddiye almak, onun ağırlığını üstlenmek, onlar için bunların hepsi birdir, başka bir şey bilmezler." Mesele şudur ki *taşımak* sahte bir etkinliğe, yalnızca *nihilizmin* ürünleriyle meşgul olan sahte bir olumlamaya ilişkindir. Böylelikle Nietzsche Kant'ı ve Hegel'i, dertleri geçmişin üstesinden gelmek olsa bile, devasa bir yerleşik değer yargıları yığınını toplayan ve muhafaza eden "felsefenin işçileri" olarak tanımlar; bu anlamda, hâlâ olumsuzun esiridirler (211. kısım).

Tekrar burada artık bir koruyucudan, bizzat belleğin bir kuvvetinden başka bir şey değildir. Diyalektik bir dairesel seçilim olduğu doğrudur ama bu daima sonsuz temsilde korunanın, yani taşıyanın ve taşınanın lehinedir. Seçilim tersine işler ve çemberi dolambaçlı hale getirecek veya hatıranın şeffaflığını bozacak olanı insafsızca ortadan kaldırır. Sonsuz temsilde, taşıyan ve taşınan, mağaranın gölgeleri gibi, durmaksızın içeri girer ve ancak geri girmek üzere dışarı çıkarlar ve işte böylece gerçek anlamda diyalektik olan gücü üstlendiklerini iddia ederler.

Fakat diğer kavrayış uyarınca, olumlama birincildir: farkı, mesafeyi olumlar. Fark hafif, havai, olumlayıcı olandır. Olumlamak taşımak değil, tam tersidir: boşaltmak, hafifletmektir. Olumsuz, artık *ersatz* gibi bir olumlama hayaleti üretmez. Hayır'dır olumlamadan çıkan: o da artık gölge olmuştur ama daha ziyade bir sonuç anlamında, diyebiliriz ki bir *nachfolge* olarak. Olumsuz olan epifenomendir. Olumsuzlama, bir su birikintisindeki dalgalanmalar gibi, aşırı güçlü, aşırı farklı bir olumlamanın yarattığı etkidir. Üstelik belki de *nachfolge* olarak olumsuzlamanın gölgesini yaratmak için iki olumlama gerekir ve belki de, gölgenin bile kaybolduğu iki an vardır: gece yarısı ve gün ortası olarak Fark. İşte bu anlamda Nietzsche Eşek'in Evet'i *ve* Hayır'ı ile Dionysos-Zerdüşt'ün Evet'i *ve* Hayır'ını karşıtlaştırır – hayırdan bir olumlamanın hayaletini çekip çıkaran kölenin bakış açısı ile Evet'ten bir olumsuzlama ve yıkım sonucu çekip çıkaran "efendinin" bakış açısı – eski değerlerin muhafazakarlarının bakış açısı ile yeni değerlerin yaratıcılarının bakış açısı.[16] Nietzsche'nin efendi dedikleri hiç kuşkusuz güçlü insanlardır ama iktidarın insanları değildirler zira iktidar yürürlükteki değerlerin yargısıyla bahşedilir; köleye kölelikten çıkmak için iktidarı ele geçirmek yetmez; hatta köleler tarafından yönetilmek dünyanın gidişatının veya yüzeyinin kuralıdır. Yerleşik değerler ile yaratım arasındaki ayrım, sanki yerleşik değerler kendi çağlarında yeni olmuşlar ve yenilerin de zamanı gelince yerleşikleşmeleri gerekecekmiş gibi, tarihsel bir görelilik bağlamında da anlaşılmamalıdır. Aralarındaki fark, tam tersine, temsilin muhafazakar düzeni ile yaratıcı bir düzensizlik, dahiyane bir kaos arasında olduğu gibi, bir doğa farkıdır ve bu, tarihsel bir âna ancak denk gelebilir ama asla onunla

16 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 211. kısım. Efendinin sonuç olan "hayır"ına karşılık kölenin ilke olan "hayır"ı hakkında, bkz. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, I, 10. kısım.

karışamaz. En derin doğa farkı, vasat formlarla aşırı formlar (yeni değerler) arasındaki farktır: aşırı uca ulaşmak, vasat formları bunların sonsuzdaki özdeşliğini olumlamak için sonludaki karşıtlıklarından faydalanmak suretiyle sonsuza taşımakla olmaz. Sonsuz temsilde sahte olumlama bizi vasat formlardan çıkarmaz. Nietzsche de karşıtlığa veya çarpışmaya dayanan tüm seçme yöntemlerini vasatın lehine dönmekle ve "büyük sayının" çıkarına oynamakla eleştirir. Gerçek seçilimi gerçekleştiren ebedi dönüştür çünkü tam tersine vasat formları ortadan kaldırır ve "olan her şeyin üstün formu"nu ortaya çıkarır. Uç nokta zıtların özdeşliği değil, bundan ziyade farklının tekseslilığidir; üstün form sonsuz form değil, bütün başkalaşımları ve dönüşümleri boyunca ebedi dönüşün kendisinin ebedi formsuzluğudur. Ebedi dönüş farkı "yaratır" çünkü üstün formu yaratır. Ebedi dönüş *nachfolge* olarak olumsuzlamayı kullanır ve olumsuzlamanın olumsuzlaması için yeni bir formül icat eder: *olumsuzlanabilen her şey* olumsuzlanır, olumsuzlanmalıdır. Ebedi dönüşün dehası bellekte değil, israfta, etkin hale gelmiş unutuşta yatar. Olumsuz olan her şey ve olumsuzlayan her şey, bütün bu olumsuzu taşıyan olumlamalar, hayırdan çıkan ve hoş gelmeyen bütün bu soluk Evetler, ebedi dönüşün sınavından geçmeyen her şey, bütün bunlar olumsuzlanacaktır. Ebedi dönüş bir çarksa, onu olumsuzlanması "olanaklı" olan her şeyi, sınavı geçemeyen her şeyi dışarıda bırakan şiddetli bir merkezkaç kuvvetiyle donatmak gerekir. Nietzsche ebedi dönüşe "inanmayacaklar" için sadece hafif bir ceza öngörür: yaşayabilecekleri, dokunabilecekleri tek yaşam uçup gidici bir yaşam olacaktır! Neyseler kendilerini öyle bilecekler, öyle hissedeceklerdir – epifenomenler olarak; onların mutlak Bilgisi bu olacaktır. Bu suretle, sonuç olan olumsuzlama gerçek olumlamadan doğar, olumsuz olan her şeyi tükettiği gibi ebedi dönüşün hareketli merkezinde kendi kendini de tüketir. Zira ebedi dönüş bir çemberse, merkezde Fark vardır ve Aynı da çevresinden ibarettir: bu her an merkezi kayan, her daim dolambaçlı, yalnızca eşitsiz olanın etrafında dönen bir çemberdir.

Olumsuzlama, farktır ama kısa taraftan, alttan görülen farktır. Aksine, yukarıdan aşağı, doğrulmuş halde görüldüğünde ise, fark olumlamadır. Fakat bu önerme pek çok anlama gelir: farkın olumlama nesnesi olduğu; bizzat olumlamanın çoklu olduğu; olumlamanın yaratım olduğu ama aynı zamanda, farkın olumlama olarak, bizzat kendinde fark olarak

yaratılması gerektiği. Motor olan, olumsuz değildir. Bundan ziyade, aynı anda hem olumlamanın hem de olumlanan farkın doğuşunu belirleyen olumlu diferansiyel unsurlar vardır. Olumlamayı belirlenmemiş olarak bıraktığımız veya belirlenimi olumsuz yaptığımız her seferinde elimizden kaçan şey de işte bizzat olumlamanın bir doğuşu olduğu gerçeğidir. Olumsuzlama, olumlamadan doğar: bu, olumsuzlamanın olumlamayı takiben veya yanı sıra ortaya çıktığı *ama yalnızca daha derindeki genetik unsurun gölgesi olarak*, olumlamayı ve olumlamadaki farkı doğuran bu gücün veya bu "istencin" gölgesi olarak ortaya çıktığı anlamına gelir. Olumsuzu taşıyanlar ne yaptıklarını bilmez: gölgeyi gerçeklik sanırlar; hayaletleri besler, sonucu öncüllerden koparır, epifenomenlere fenomenlerin ve özlerin değerini verirler.

Temsil farkın olumlanan dünyasını elinden kaçırır. Temsilin tek bir merkezi, kaybolmakta olan ve tek bir perspektifi ve dolayısıyla sahte bir derinliği vardır; her şeyi dolayımlar ama hiçbir şeyi ne seferber eder ne harekete geçirir. Hareket kendi hesabına merkezlerin çoğulluğunu, perspektiflerin üst üste binmesini, bakış açılarının birbirine dolaşmasını, temsili temel biçimde tahrif eden anların birlikte varolmasını gerektirir: halihazırda bir tablo veya bir heykel bizi hareket etmeye, yani panoramik bir bakışla delici bir bakışı birleştirmeye veya mekanda ilerledikçe çıkıp inmeye zorlayan böylesi "tahrif ediciler"dir. Böyle bir "etki" elde etmek için temsilleri çoğaltmak yeterli midir? Sonsuz temsil, ya tüm bakış açılarının aynı bir nesnede yakınsamasını temin etmek ya da tüm anları aynı bir Benlik'in özellikleri haline getirmek suretiyle, tam da sonsuz sayıda temsili kapsar. Fakat böylelikle, terimleri ve bunların ilişkilerini ilk ve son kez olarak sıraya koyan, organize eden bir serisel birlik gibi, tüm diğerlerini toplayan ve temsil eden biricik bir merkezi korur. Mesele şu ki sonsuz temsil onu olanaklı kılan bir yasadan ayrı düşünülemez: kah temsil edilenin kendindeliğini (A, A'dır) kah temsil edenin kendi içinliğini (Benlik = Benlik) oluşturan özdeşlik formu olarak kavramın formu. Temsil, yani yeniden sunum [*re-présentation*] kelimesinin içindeki *RE* [tekrar] öneki, farkları kendine tabi kılan özdeşin bu kavramsal formunu ifade eder. O halde "temsil-altı" olarak tanımlanan dolayımsıza ulaşmanın yolu temsilleri ve bakış açılarını çoğaltmak değildir. Tam tersine, zaten bütünü oluşturan temsillerin her biridir tahrif edilmesi, saptırılması, merkezinden

kopartılması gereken. Her bakış açısının bizzat şey olması veya şeyin bakış açısına ait olması gerekir. O halde şeyin hiçbir şekilde özdeş olmaması, gören özne tarafından görülen nesnenin özdeşliğinin kaybolduğu bir farkta parçalara ayrılmış olması gerekir. Farkın unsur, nihai birlik haline gelmesi ve böylece onu asla özdeşleştirmeyen ama farklılaştıran[c] başka farklara göndermesi gerekir. Bir serinin zaten fark olan her teriminin başka terimlerle değişken bir ilişkiye sokulması ve bu suretle merkezden ve yakınsamadan yoksun başka seriler oluşturması gerekir. Bizzat serinin içinde ıraksamanın ve merkezsizleşmenin olumlanması gerekir. Her şeyin, her varlığın kendi özdeşliğinin fark tarafından yutulduğunu görmesi, her birinin farklar arasında fark olmaktan başka bir şey olmaması gerekir. Farkın *fark ederken* gösterilmesi gerekir. Modern sanat yapıtının bu koşulları karşılamaya meylettiğini biliyoruz: bu anlamda başkalaşımlardan ve permütasyonlardan oluşan hakiki bir *tiyatroya* dönüşür: hiçbir şeyin sabit olmadığı *tiyatro* veya hiçbir ip ucunun olmadığı labirent (Ariadne kendini astı). Sanat yapıtı "deneyim", aşkınsal ampirizm veya duyumsalın bilimi haline gelmek üzere, temsilin alanını terk eder.

Estetiğin (duyumsalın bilimi olarak) duyumsalda temsil edilmesi *olanaklı* olan üzerine kurulmuş olabilmesi tuhaftır. Bunun aksine, temsilden saf duyumsalı çıkaran ve onu temsil bir kez ortadan kaldırıldıktan sonra geriye kalan şey olarak (örneğin çelişkili bir akış, bir duyumsamalar rapsodisi) belirlemeye çalışan öbür yöntemin de daha iyi olmadığı doğrudur. Gerçekte ampirizmin aşkınsal ampirizm, estetiğin de apodiktik bir disiplin haline gelmesi, doğrudan duyumsalda ancak duyumsanabilir olanı, duyumsala *ait* olan varlığın ta kendisini idrak ettiğimizde olur: nitel çeşitliliğin nedeni olarak fark, potansiyel farkı ve yeğinlik farkı. Fenomenin şimşek gibi çakması, kendini işaret olarak açıklaması ve hareketin "etki" olarak üretilmesi fark dahilinde olur. Niteliklerin nedenlerini ve duyumsalın da varlığını bulduğu farkların yeğin dünyası tam da üstün bir ampirizmin nesnesidir. Bu ampirizm bize tuhaf bir "neden"i, farkın çokluğunu ve kaosunu öğretir (göçebe dağılımlar, taçlı anarşiler). Birbirine benzeyenler, analog, karşıt veya özdeş olanlar hep farklardır: her şeyin arkasında fark vardır ama farkın arkasında hiçbir şey yoktur. Diğer tüm farkların içinden geçerek diğer tüm farklar boyunca kendini "istemek" veya yeniden keşfetmek farka dairdir. Bundan dolayıdır ki ebedi dönüş ikinci olarak ortaya çıkmaz veya

sonradan gelmez; geri getirdiği her şeyle eşzamanlı olarak, daha baştan her başkalaşımın içinde mevcuttur. Ebedi dönüş birbirlerini içeren bir farklar dünyasını gerçek anlamda kaotik olan, özdeşliksiz, karmaşık bir dünyayla ilişkilendirir. Joyce *vicus of recirculation*'ı bir *kaosmosu* döndüren şey olarak sunuyordu; Nietzsche de zaten kaos ve ebedi dönüşün birbirinden ayrı şeyler değil, tek ve aynı bir *olumlama* olduklarını söylüyordu. Dünya temsilde olduğu gibi sonlu veya sonsuz değildir: tamamlanmış ve sınırsızdır. Ebedi dönüş bizzat tamamlanmış olanın sınırsızlığıdır; fark için söylenen teksesli varlıktır. Ebedi dönüşte, kaos-aylaklık temsilin tutarlığına karşıttır; kendini temsil eden bir öznenin olduğu gibi temsil edilen bir nesnenin de tutarlığını dışarıda bırakır. Tekrar [r*épétition*], temsile [re*présentation*] karşıttır: önek [*re*] anlamını değiştirmiştir zira bir durumda fark yalnızca özdeşe ilişkin olarak söylenirken, diğer durumda farka ilişkin olarak söylenen şey, tekseslilikitir. Tekrar, tüm farkların formsuzu, her şeyi kendi temsilinin yok olduğu bu aşırı "forma" taşıyan zeminin formsuz gücüdür. Ayrık olan [*dispars*], tekrarın temsilin özdeşliğine karşıt olan nihai unsurudur. Ebedi dönüşün, farkın ve tekrarın (özdeşin ve çelişiğin çemberini yok eden) çemberi de, Aynı'yı ancak farklılık gösteren için söyleyen dolambaçlı bir çemberdir. Şair Blood aşkınsal ampirizmin iman beyanını hakiki bir estetik olarak ortaya koyar: "Doğa özünde olumsal, aşırı ve gizemlidir... Onun en yüksek ilahi düşüncesini gerçekleştirdik ve bu düşünce belirsizlikle olduğu kadar mucizeyle doludur... Evren vahşiyse bu illa ki talihsizlik değildir – bir şahinin kanadı gibi av tadındadır. Doğa hepten mucizedir. Yasa nedir bilmez; aynı geri gelmez, farklıyı getirmek için değilse. Hakkakın tornasının aheste dönüşü olsa olsa bir saç telinin kalınlığına bürünür ama fark bütün kavise dağılır, bir an sadık olmadan – asla tam tamına uymadan." [17]

Bazen Kant öncesi ve Kant sonrası felsefenin temsil ettiği iki dönem arasında önemli bir felsefi değişim yaşandığı söylenir. Birincisi sınırlılığa ilişkin olumsuzla, diğeri karşıtlığa ilişkin olumsuzla tanımlanır. Biri analitik

17 *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*'te Jean Wahl tarafından alıntılanmıştır (Alcan, 1920, s. 37). Jean Wahl'ın bütün yapıtı fark üzerine; ampirizmin farkın şiirsel, özgür ve vahşi tabiatını ifade etme olanakları üzerine; farkın basitçe olumsuza indirgenemezliği üzerine; olumlamanın ve olumsuzlamanın *Hegelci olmayan* ilişkileri üzerine derin bir meditasyondur.

özdeşlik, diğeri sentetik özdeşlikle; biri sonsuz tözün açısından, diğeri sonlu Benlik'in açısından tanımlanır. Büyük Leibnizci analizde, sonsuzun gelişimine katılan şimdiden sonlu Benlik'tir ama büyük Hegelci sentezde sonlu Benlik'in işleyişine yeniden katılan, sonsuzdur. Ne var ki bu gibi değişimlerin önemi kuşkuludur. Fark felsefesi için, fark her halükarda olumsuza indirgenip özdeşe tabi kılındığı andan itibaren, olumsuzun sınırlılığa veya karşıtlığa ilişkin olarak ve özdeşliğin de analitik veya sentetik özdeşlik olarak kavranmasının pek önemi yoktur. İlahi tözün birliği ve özdeşliği esasında bir ve özdeş olan Benlik'in tek garantisidir ve Benlik korunduğu müddetçe Tanrı da korunur. Sentetik sonlu Benlik veya analitik ilahi töz aynı şeydir. İnsan-Tanrı permütasyonlarının bu kadar aldatıcı olması ve bizi bir adım ileri götürmemesi bundandır. Tanrı'nın ölümünün ancak Benlik'in çözünmesiyle etkin hale geldiğini ilk Nietzsche görmüş gibidir. İşte o zaman ne tözde ne öznede olan farklar – onlarca yeraltı olumlama – için söylenen varlık ortaya çıkar. Ebedi dönüş en yüksek, yani en yeğin düşünceyse, bunun nedeni onun aşırı tutarlığının, en yüksek noktasında, düşünen bir öznenin, garantör bir Tanrı'nın ve düşünülen bir dünyanın da tutarlığını dışlamasıdır.[18] Kant'ın öncesinde ve sonrasında

---

18 Pierre Klossowski, Nietzsche'nin yorumunu yenileyen iki makalede bu unsuru ortaya koymuştur: "*Tanrı öldü* ilahi varlığın artık varoluşu açıklamayı bıraktığı anlamına değil, sorumlu benliğin özdeşliğinin mutlak garantisinin Nietzsche'nin bilincinin ufkunda yok olduğu ve onun bilincinin de böylece bu yok oluştan ayrılamaz hale geldiği anlamına gelir... (Bilinç için) bütün geriye kalan, kendi özdeşliğinin ta kendisinin keyfî bir şekilde zorunlu kabul edilen bir şansın eseri olduğunu ilan etmektir; bu kendi kendini o evrensel feleğin çemberi olarak kabul etmek, mümkünse vakaların bütününü, zorunlu bütünlüğüyle bizzat şansı kucaklamak anlamına gelse de. O halde geriye kalan varlıktır, olmak fiilîdir ve asla varlığın kendisi için değil, şans eseri olan için geçerlidir" (*Un si funeste désir*'de "Nietzsche, le polythéisme et la parodie", N.R.F., 1963, s. 220-221). "Bu, düşünen öznenin onu kendiliğinden dışarıda bırakacak tutarlı bir düşünceye oranla özdeşliğini kaybedeceği anlamına mı gelir?.. Kendisine oranla tutarsız olduğum bu dairesel harekette, bu kadar kusursuzca tutarlı olduğu için onu düşündüğüm anda beni dışarıda bırakan bu düşünceye oranla benim rolüm nedir?.. Bu düşünce benliğin, her şeye rağmen yücelttiği bu benliğin aktüelliği için nasıl bir tehdit oluşturur? Onu benlik olarak anlamlandıran dalgalanmaları serbest bırakmak ama bunu şimdisinde daima sadece olmuş bitmiş olanın çınlayacağı şekilde yapmak... *Circulus vitiosus deus*, burada Dionysos gibi ilahi bir fizyonomi kazanan bu işaretin bir adlandırılışından ibarettir" ("Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même", *Nietzsche, Cahiers de Royaumont* içinde, Minuit, 1966, s. 233-235).

olanlarla ilgilenmekten ziyade (ki bunlar son kertede aynıdır), Kantçılığın belirli bir ânına, Kant'ın dahi sürdürmediği ama Kant'tan sonra – belki Hölderlin haricinde, bir "kategorik saptırma" deneyimi ve fikri haricinde – hiç sürdürülmeyen kaçamak ve patlayıcı bir âna yoğunlaşmamız gerekir. Zira Kant rasyonel teolojiyi sorgularken, *aynı hamleyle, Düşünüyorum*'un saf Benlik'inde prensipte bir yabancılaşma, prensipte aşılamaz bir nevi dengesizlik, çatlak veya yarık oluşturur: özne artık kendi kendiliğindenliğini ancak bir Başkası'nın kendiliğindenliği olarak kendi kendine temsil edebilir ve bu suretle son kertede kendine ait tutarlığı dışarıda bırakan gizemli bir tutarlığa, dünyanın ve Tanrı'nın tutarlığına başvurur. Çözünmüş bir benliğin Cogito'su: "Düşünüyorum"un Ben'i özünde sezgisel bir alıcılık içerir; buna ilişkin olarak BEN zaten bir başkasıdır. Sentetik özdeşliğin ve daha sonra da pratik aklın ahlakının benliğin, dünyanın ve Tanrı'nın bütünlüğünü geri vermelerinin ve Kant sonrası sentezlerin yolunu açmalarının pek önemi yoktur; kısa bir an için bile olsa, düşüncenin en üst kuvvetini karakterize eden ve kavramın tüm dolayımlamalarına, tüm uzlaşımlarına rağmen Varlık'ı doğrudan farka açan bu prensip düzeyindeki şizofreniye dalmış oluruz.

* * *

Modern felsefenin vazifesi Platonculuğun tersyüz edilişiyle tanımlanmıştı. Bu tersyüz edişin pek çok Platoncu özellik barındırması yalnızca kaçınılmaz değil, arzulanan bir şeydir. Platonculuğun halihazırda farkın Bir'in, Analog'un, Benzer'in ve hatta Olumsuz'un kuvvetlerine tabiiyetini temsil ettiği doğrudur. Bu ehlileştirilmekte olan bir hayvan gibidir: direnmek için girdiği son çırpınışlarında sergilediği hareketler çok geçmeden kaybolacak bir doğayı, özgürken olduğundan çok daha iyi ortaya koyar: Platonculukta Herakleitosçu dünya homurdanmaya devam eder. Platon'da mesele hâlâ kesin değildir; dolayımlama tamamen hazır durumdaki hareketini henüz bulmamıştır. İdea henüz dünyayı temsilin gereksinimlerine tabi kılan bir nesne kavramı değil, bundan ziyade, dünyada ancak şeylerde "temsil edilebilir" olmayanın fonksiyonu olarak başvurulabilecek kaba bir mevcudiyettir. Ayrıca İdea farkı genel olarak bir kavramın özdeşliğiyle ilişkilendirme yoluna henüz gitmemiştir;

haddizatında fark için kendine ait bir kavram, saf bir fark kavramı arayışından henüz vazgeçmemiştir. Labirent veya kaos çözülmüştür ama bu iş ipin yokluğunda, ip ucu olmaksızın yapılmıştır. Aristoteles Platonculukta yeri doldurulamaz olan şeyi, bunu tam da Platon'a karşı bir eleştiriye çevirmiş olsa da, kuşkusuz görmüştür: farkın diyalektiği kendisine has bir yönteme sahiptir – bölme – ama bu yöntem dolayımsız olarak, orta terim veya neden olmaksızın işler, dolayımsızlıkta hareket eder ve genel olarak bir kavramın gereksinimlerinden ziyade İdea'dan esinlenir. Bir kavramın varsayılan özdeşliğine oranla, bölmenin bir tekillikten diğerine zıplayan kaprisli, tutarsız bir yöntem olduğu doğrudur. Fakat İdea'nın açısından gücünü oluşturan da bu değil midir? Ayrıca diğerleri arasında, diğerleriyle tamamlanması veya iletilmesi gerekecek bir diyalektik yöntem olmak şöyle dursun, ortaya çıktığı anda diğer yöntemlerin yerini alan, diyalektiğin bütün gücünü alarak onu hakiki bir fark felsefesi için kullanan ve aynı anda hem Platonculuğun hem de Platonculuğu tersyüz etme olanağının kriteri olan da bu bölme yöntemi değil midir?

Hatamız Platoncu bölmeyi Aristoteles'in gereksinimlerinden yola çıkarak anlamaya çalışmakta yatar. Aristoteles'e göre, mesele bir cinsi karşıt türlere bölme meselesidir; ama o zaman bu yöntem yalnızca kendi başına bir "neden"den yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda bir şeyin şu türden ziyade bu türe ait olduğuna karar vermeye olanak verecek bir nedenden de yoksun olur. Söz gelimi sanat, üretim sanatları ile edinim sanatları olarak bölünür; iyi ama o zaman balıkçılık neden edinim sanatları arasındadır? Burada eksik olan şey dolayımlama, yani orta terim görevi görebilecek bir kavramın özdeşliğidir. Fakat Platoncu bölme bir cinsin türlerini belirleme işini hiçbir şekilde üstlenmediğinde, bu itiraz açıkça hükmünü kaybeder. Yahut daha ziyade, türleri belirleme işini üstlenirse de bunu yüzeysel olarak ve hatta ironik olarak, gerçek sırrını bu maske altında daha iyi gizleyebilmek için yapar.[19] Bu bölme bir "genelleştirmenin"

19 Aristoteles'in Platoncu bölme eleştirisi için bkz. *Birinci Çözümlemeler*, I, 31; *İkinci Çözümlemeler*, II, 5 ve 13 (Aristoteles bu sonuncu metinde bölme yöntemine türlerin belirlenmesinde belli bir rol verir ama bunu yaparken Platon'un anlayışında keşfettiğini düşündüğü yetersizlikleri bir süreklilik ilkesiyle düzeltir). Fakat türsel belirlenimin ne derecede salt ironik bir görünüş teşkil edip, Platoncu bölme yönteminin hiç de amacını oluşturmadığını söz gelimi *Politika*'da açıkça görürüz, 266 *b-d*.

tersi, bir spesifikleştirmeye ilişkin bir adım değildir. Söz konusu olan kesinlikle bir tür belirleme yöntemi değil, seçme yöntemidir. Mesele belirli bir cinsi tanımlı türlere bölmek değil, karışık bir türü saf soylara bölmek veya saf olmayan bir maddeden yola çıkarak saf bir soy seçmektir. Burada biyologların "linneonlara" karşıt olarak "jordanonları" koyması gibi, "aristotelonlara" karşı "platononlardan" bahsedebiliriz. Zira Aristoteles'te tür, bölünmez dahi olsa, sonsuzca küçük dahi olsa, yine de büyük bir türdür. Platoncu bölme küçük türlerin veya soyların alanı olan bambaşka bir alanda işler. Platoncu bölmenin çıkış noktası aynı şekilde bir cins veya tür olabilir ama bu cins veya bu büyük tür farklılaşmamış[c] bir mantıksal içerik, farka kayıtsız bir malzeme, bir karışım, saf bir soy olarak İdea'yı açığa çıkarmak için yok edilmesi gerekeni temsil eden belirsiz bir çokluk olarak ortaya konur. Altın arayışı bu bölme yönteminin modelini teşkil eder. Fark türler arasında, cinsin iki belirlenimi arasında değil, bütünüyle tek bir tarafta, seçilen soyun içerisindedir: artık aynı cinsin içindeki zıtlıklar değil, büyük bir tür oluşturan bir karışımın içindeki saf ve saf olmayan, iyi ve kötü, hakiki ve hakiki olmayan söz konusudur; genel kavramdaki, cinsteki ve türlerdeki dolayımlanmış fark değil, saf fark, saf fark kavramı. Bölme yönteminin anlamı ve amacı rakipler arasında seçim yapılması, taliplerin sınavdan geçirilmesidir – *antiphasis* değil, *antisbetesis* (Platon'un iki temel örneğinde bu açıkça görülür; *Devlet Adamı*'nda devlet adamı "insanlara çobanlık yapmayı" bilen kişi olarak tanımlanır ama tüccarların, çiftçilerin, fırıncıların, atletlerin, doktorların da dahil olduğu pek çok kişi çıkıp "insanların gerçek çobanı benim!" der; *Phaedrus*'ta ise mesele iyi deliliği ve hakiki âşığı tanımlamaktır ve pek çok talip çıkıp "aşk benim, âşık benim!" der). Bütün bunlarda hiçbir tür meselesi, ironik anlamda olmak haricinde, söz konusu değildir. Aristoteles'in meseleleriyle hiçbir ortak yanı yoktur: mesele tanımlamak değil, hakikiliğini test etmektir. Platon'un tüm felsefesini kateden, onun bilimleri veya sanatları sınıflandırmasını yöneten tek problem, daima rakipleri ölçmek, talipleri seçmek, sahte bir cinsin veya büyük bir türün ortasında şeyleri ve şeylerin simulakrasını birbirinden ayırmaktır. Mesele farkı yaratmaktır: yani dolayımsızın derinliklerinde çalışmak, dolayımsızın diyalektiğini veya ipsiz ve ağsız, tehlikeli bir sınav ortaya koymaktır. Zira mitin ve destanın geleneği olan antik gelenek uyarınca, sahte talipler ölmelidir.

Sorumuz henüz seçici farkın gerçekten de, Platon'un dediği gibi, hakiki ve sahte talipler arasında olup olmadığı değil, daha ziyade Platon'un bölme yöntemi sayesinde bu farkı nasıl yarattığıdır. Platon, okuyucuyu burada büyük bir şaşkınlığa uğratarak işin içine bir "mit" sokar. Sanki bölme işi, türü belirliyormuş gibi yapmayı bırakıp hakiki amacını ortaya koyduğu andan itibaren, bu amacı gerçekleştirmekten vazgeçip basit bir mit "oyun"uyla sürdürülmektedir. Esasında, *Devlet Adamı*, talipler mevzubahis olduğu andan itibaren, arkaik dönemde dünyaya ve insanlara hükmeden bir Tanrı imgesine başvurmaktadır: gerçek anlamda insanlığın çoban-Kralı unvanını hak eden yalnızca bu tanrıdır. Fakat işte ona kıyasla hiçbir talibin kıymeti yoktur: insan toplumunun belli bir "bakım"ı vardır ve bu bakım, ideal olarak devlet adamına gönderir çünkü arkaik çoban-Kral modeline en yakın olan odur. Talipler seçmeli bir katılım sırasına göre bir anlamda ölçülüp biçilir ve devlet adamının rakipleri arasında (mitin temin ettiği bu ontolojik ölçüt uyarınca) hısımlar, hizmetkarlar, yardımcılar, son olarak da şarlatanlar ve taklitler ayırt edilebilir.[20] *Phaedrus*'ta da aynı yöntem izlenir: "delilikler"i ayırt etmek söz konusu olduğunda, Platon birdenbire bir mitten bahseder. Ruhların cisimleşmeden önceki dolaşımlarıyla birlikte bunların temaşa edebilmiş oldukları İdealara ilişkin taşıdıkları hatırayı anlatır. Farklı türlerdeki aktüel deliliklerin değerini ve sırasını belirleyen de işte bu mitsel temaşa, bu temaşanın doğası veya derecesi ile hatırlamak için zorunlu olan türdeki vesilelerdir: kimin sahte âşık, kimin hakiki âşık olduğunu belirleyebiliriz; hatta âşık, papaz, kahin, filozof arasında hangisinin seçilmek suretiyle anımsamaya ve temaşaya katıldığını dahi belirleyebiliriz: kim hakiki taliptir, kim hakiki katılandır ve diğerleri bunu hangi sırada izler. (Bölmeye ilişkin üçüncü önemli metin olan *Sofist*'te hiçbir mit bulunmaz; zira Platon yöntemin paradoksal bir kullanımıyla, bir tersine kullanımıyla, burada sahte talibi, hiçbir hakkı olmadan her şeye talip olan talibi ideal bir şekilde yalıttığını ileri sürer ve bu talip, "sofist"tir.)

---

20 Mit işte bu bakımdan hısımları, hizmetkarları, yardımcıları ve taklitleri analoji yoluyla ayırt etmeye olanak veren başka türde bir modelle, paradigmayla tamamlanmalıdır. Aynı şekilde, altın testi de birden fazla seçilim içerir: saflığı bozan unsurların saf dışı bırakılması, "aynı aileden" başka metallerin saf dışı bırakılması (bkz. *Politika*, 303 *d-e*).

Fakat mitin bu şekilde işe dahil edilmesi, Aristoteles'in tüm itirazlarını haklı çıkarır gibidir: bölme işlemi, dolayımlamadan yoksun olduğundan, hiçbir kanıt gücüne sahip değildir ve ona dolayımlamanın hayali formda bir dengini temin edecek bir mitle aktarılması gerekir. Fakat yine burada da bunca gizemli olan bu yöntemin anlamına ihanet etmiş oluruz. Zira mitin ve diyalektiğin genel olarak Platonculukta iki ayrı kuvvet teşkil ettiği doğruysa, diyalektik hakiki yöntemi olarak bölmeyi benimsediği andan itibaren, bu ayrım değerini yitirir. Bölme bu ikiliği aşar ve diyalektikle bütünleştirdiği miti bizzat diyalektiğin bir unsuru haline getirir. Mitin yapısı Platon'da açıktır: dönme ve geri dönme, dağıtma veya bölüştürme olarak iki dinamik fonksiyona sahip bir çemberdir – payların bölüştürülmesini ebedi dönüşteki metempsikoz gibi dönen çark gerçekleştirir. Platon'un kesinlikle bir ebedi dönüş karakteri teşkil etmemesinin sebepleri şu anda konumuz dışındadır. Yine de *Phaedrus*'ta olduğu gibi *Devlet Adamı*'nda ve başka metinlerde de mitin fark yaratmaya, yani rolleri ve talepleri ölçüp biçmeye uygun bir temelin belirdiği kısmi bir dolaşımın modelini teşkil ettiği doğrudur. Bu temel *Phaedrus*'ta gökkubbenin üzerinde dolaşan ruhların temaşa ettiği İdealar formunda belirlenir; *Devlet Adamı*'nda ise evrenin dairesel hareketine bizzat hükmeden çoban-Tanrı formundadır. Çemberin merkezi veya motoru olan temel, mitte bir sınavın veya seçilimin ilkesi olarak kurulur ve seçmeli bir katılımın derecelerini tespit etmek suretiyle bölme yöntemine bütün anlamını bahşeder. O halde dairesel mit, en eski geleneğe uygun olarak, hakikaten de bir kuruluşun tekrar-anlatısıdır. Bölme, farkı yaratmaya muktedir temel olarak bu tekrar-anlatıyı gerektirir; buna karşın, bu tekrar-anlatı da temellenmesi gereken şeydeki fark hali olarak bölmeyi gerektirir. Bölme, diyalektiğin ve mitolojinin, kuruluş olarak mitin ve *logos tomeus* olarak logosun hakiki birliğidir.

Temelin bu rolü Platoncu katılım kavrayışında bütün açıklığıyla karşımıza çıkar. (Ve kuşkusuz bölmeye onda yokmuş gibi duran dolayımı temin eden ve aynı anda farkı Bir'le ilişkilendiren ama bunu çok özel bir şekilde yapan da temeldir.) Katılmak pay sahibi olmak, sonradan sahip olmak, ikincil olarak sahip olmak demektir. Birincil olarak sahip olan temelin kendisidir. Adalet'ten başka adil yoktur, der Platon; adil dediklerimize gelince, bunlar adil olma niteliğine ikincil veya üçüncül veya dördüncül olarak sahiptir... veya simulakrum olarak. Adalet'ten başka adil olmaması

basit bir analitik önerme değildir. Birincil olarak sahip olan, İdea'nın temel olarak tayinidir. Temelin kendine ait işlevi katılıma olanak sağlamak, ikincil olarak vermektir. Bundan dolayı az veya çok, farklı derecelerde katılan da zorunlu olarak bir taliptir. Temel gerektiren taliptir; temellendirilmesi (veya temelsiz olduğu ifşa edilmesi) gereken de taleptir. Talep fenomenler arasında bir fenomen değil, her fenomenin doğasıdır. Temel taliplere talip olunan nesneye az veya çok katılma olanağı veren bir sınavdır; temelin farkı ölçmesi ve yaratması bu anlamdadır. O halde şunları birbirinden ayırmak gerekir: temel olarak Adalet; temellendirenin sahip olduğu talebin nesnesi olarak adil olma niteliği; nesneye eşit olmayan derecelerde katılan talipler olarak adil olanlar. Bundan dolayı Yeni Platoncular şu kutsal üçlülerini ifşa ettiklerinde Platonculuğa dair ne kadar da derin bir kavrayış sunarlar: Katılınamaz olan, Katılınan, Katılanlar. Temellendiren ilke katılınamaz olandır ama katılınacak bir şey verir ve bunu verdiği de ikincil olarak sahip olan katılan, yani temelin sınavından geçmeyi başarmış olan taliptir. Diyebiliriz ki bunlar baba, kız ve taliptir. Bu üçlü bütün bir katılımlar serisi boyunca yeniden üretildiğinden, talipler bir düzene katıldıklarından ve bunu eylem halindeki farkı temsil eden derecelerde yaptıklarından, Yeni Platoncular esas noktayı gerçekten görmüştür: bölmenin amacı türler arasındaki geniş ayrım değil, serisel bir diyalektiğin, derinlikte serilerin ve soyların tesisidir ve bunlar seçici bir temelin olduğu gibi seçmeli bir katılımın işleyişlerine de damga vururlar (Zeus I, Zeus II). O zaman çelişki, bizzat temelin sınavını ifade etmek şöyle dursun, tam aksine katılımın sınırında, temellenmemiş bir talebin durumunu temsil eder gibi görünür. Adil talibin (ilk temellenen, iyi temellenmiş, hakiki olanın) hısımları, yardımcıları, hizmetkarları gibi, hepsi de farklı derecelerde talebine katılan rakipleri varsa, sınavın ifşa ettiği simulakrası, taklitleri de vardır: Platon'a göre her şeye talip olan ve her şeye talip olurken asla temellenmemiş olup kendi de dahil her şeyle çelişen "sofist", soytarı, sentor veya satir böyledir...

Fakat temel sınavını teşkil eden tam olarak nedir? Mit bize der ki: daima yerine getirilecek bir vazife, çözülecek bir gizemdir. Kahin sorguya çekilir ama kahinin yanıtının kendisi bir problemdir. Diyalektik ironidir ama ironi problemlerin ve soruların sanatıdır. İroni şeyleri ve varlıkları gizli sorulara onlarca yanıt, çözülecek problemlere onlarca örnek olarak almaya ilişkindir. Platon'un diyalektiği "problemler"le ilerleyen bir süreç

olarak tanımladığını hatırlıyoruz: problemlerden geçerek temellendiren saf ilkeye, yani problemleri haddizatında ölçüp biçerek onlara karşılık gelen çözümleri dağıtan ilkeye ulaşılan bir süreç teşkil eder. *Menon* da anımsamayı ancak geometrik bir problemle ilişkili olarak ortaya koyar: çözmeden önce anlamak gereken ve anımsayanın anlama tarzı uyarınca hak ettiği çözümü alması gereken bir problem. Şu anda meselemiz problemi ve çözümü teşkil eden iki an arasında oluşturulması gereken ayrım değil, daha ziyade bunların birlikte oluşturduğu kompleksin Platoncu diyalektikte nasıl asli bir rol oynadığıdır; bu rol olumsuzun daha sonra, örneğin Hegelci diyalektikte alacağı öneme benzer bir önem taşır. Fakat işte Platon'da bu rolü oynayan olumsuz *değildir*. Hatta öyle ki *Sofist*'in meşhur tezinin, kimi muğlaklıklara rağmen, şu şekilde anlaşılmasının daha doğru olup olmadığını sormak gerekir: "varlık-olmayan" [*non-être*] deyişindeki "*olmayan*" [*non*] *olumsuzdan başka bir şeyi* ifade eder. Bu hususa ilişkin olarak, geleneksel kuramların hatası bize şüphe götürür iki alternatifi dayatmalarıdır: olumsuzu defetmek isterken, varlığın tamamen olumlu gerçeklik olduğunu gösterir ve hiçbir varlık-olmayan tanımazsak tatmin olduğumuzu söyleriz; buna karşın, olumsuzlamayı temellendirmek isterken, varlıkta veya varlıkla ilişkili olarak herhangi bir varlık-olmayan ortaya koymayı başarırsak, tatmin oluruz (bu varlık-olmayanın zorunlu olarak olumsuzun varlığı veya olumsuzlamanın temeli olduğunu düşünürüz). O halde şu iki alternatif söz konusudur: ya varlık-olmayan yoktur ve olumsuzlama yanılsama eseridir ve temellenmemiştir ya da varlık-olmayan vardır ve olumsuzu varlığa koyup olumsuzlamayı temellendirir. Fakat belki de *aynı anda* hem varlık-olmayanın olduğunu hem de olumsuzun yanılsama eseri olduğunu söylemek için nedenlerimiz bulunmaktadır.

Problem veya soru bilgide bir yetersizlik ânı tespit eden öznel, menfi belirlenimler değildir. Problematik yapı nesnelerin parçasını oluşturur, bunların işaretler olarak kavranmalarına olanak verir; tıpkı sorgulayan veya problemleştiren merciin bilginin parçası olması ve onun pozitifliğini, özgüllüğünü öğrenme eyleminde kavramaya olanak vermesi gibi. Daha da derine inersek, haddizatında problemin veya sorunun özüne "karşılık gelen", Varlık'tır (Platon İdea diyordu). Sanki varlığı ve soruyu birbiriyle ilişkilendiren ontolojik bir "açıklık", bir "aralık", bir "kat" var gibidir. Bu ilişki içerisinde varlık, Fark'ın kendisidir. Bu varlık aynı zamanda varlık-

olmayandır *ama varlık-olmayan olumsuzun varlığı değil*, problematiğin varlığı, problemin ve sorunun varlığıdır. Fark, olumsuz olan değil, tam tersine, Fark olan varlık-olmayandır: *heteron* değil, *enantion*. Bundan dolayıdır ki varlık-olmayanın daha ziyade varlık-(olmayan) olarak, hatta daha da iyisi, varlık-? olarak yazılması gerekir. Mastar olan *esse*'nin, bu anlamda, önermenin yanıtlaması gereken soru olmaktan ziyade önermenin kendisi olduğu görülür. Bu varlık-(olmayan), çoklu olumlama olarak olumlamanın içinde kendi doğuşunun ilkesini bulduğu diferansiyel Unsur'dur. Olumsuzlamaya gelince, bu en yüksek ilkenin gölgesinden, üretilen olumlamanın yanında farkın gölgesinden başka bir şey değildir. Varlık-(olmayan)ı olumsuzla karıştırdığımızda, çelişkinin varlığa taşınması kaçınılmazdır ama çelişki hâlâ problemin yansıttığı yanılsama, görünüş veya epifenomendir; açık kalan bir sorunun ve bu haliyle soruya (yanıt vermeden önce) karşılık gelen varlığın gölgesidir. Platon'da çelişkinin yalnızca aporetik denilen diyalogları karakterize etmesi de zaten bu anlamda değil midir? Çelişkinin ötesinde, fark – varlık-*olmayanın* ötesinde, varlık-(olmayan); olumsuzun ötesinde, problem ve soru.[21]

---

21 HEIDEGGER'İN FARK FELSEFESİ ÜZERİNE NOT. — Heidegger'in *Varlık ve Zaman* ile "Metafizik nedir?"den sonra kendi felsefesinin yanlış okumaları olarak eleştirdiği belli başlı yanlış anlamalar şu hususa ilişkindi: Heideggerci "DEĞİL" [*NE-PAS*] varlıktaki olumsuza değil, fark olarak varlığa; olumsuzlamaya değil, soruya gönderiyordu. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in başında sorgulamayı analiz ederken, bunu olumsuzun ve olumsuzluğun keşfi için hazırlık olarak alıyordu. Bu, bir anlamda, Heidegger'in izlediği yöntemin tersiydi. Bununla beraber bu hiçbir yanlış anlama içermiyordu zira Sartre Heidegger'i yorumlama iddiasında değildi. Merleau-Ponty ise kuşkusuz, *Phénoménologie de la perception*'dan itibaren (Sartre'ın felsefesinden gelen "varlık-olmayanın gölleri" ve "delikleri"nin aksine) "kat"tan veya "katlama"dan bahsederken ve ölümünden sonra yayımlanan *Le visible et l'invisible* kitabında bir fark ve soru ontolojisine dönerken, daha kuvvetli bir Heidegger esinine sahipti.

Heidegger'in tezleri bizce şu şekilde özetlenebilir:

1) *Değil*, olumsuzu değil, varlık ve olan arasındaki farkı ifade eder. Bkz. *Vom Wesen des Grundes*'in önsözü, 3. baskı, 1949: "Ontolojik fark varlık ve olan arasındaki değildir'dir" (ve *Was ist Metaphysik?*'in eki, 4. baskı, 1943: "Asla ve hiçbir yerde olmayan, her olandan Kendi'ni farklılaştıran şey olarak kendini açığa vurmaz mı?", s. 25). 2) Bu fark kelimenin sıradan anlamıyla "...arasında" değildir. Bu fark, Kat'tır; *Zwiefalt*'tır. Çifte "açığa çıkma" ve "örtünme" hareketinde varlığı ve varlığın olanı oluşturma tarzını teşkil eder. Varlık gerçek anlamda farkın farklılaştıranıdır'. "Ontolojik fark" tabiri buradan ileri gelir. Bkz. "Dépassement de la métaphysique", *Essais et conférences* içinde, s. 89 vd. 3) Ontolojik

* * *

O halde Platoncu diyalektiğin dört figürü şunlardır: farkın seçilimi, bir mit çemberinin teşekkülü, bir kuruluşun tesisi, bir soru-problem kompleksinin ortaya konuşu. Fakat tüm bu figürlerden geçerek fark yine Aynı'ya veya Bir'e iade edilir. Ayrıca kuşkusuz *aynı*, genel kavramın

---

fark soruya karşılık gelir. Sorunun gelişerek problemler haline gelen ve olana oranla belirlenmiş alanları ortaya çıkaran varlığıdır. Bkz. "Vom Wesen des Grundes", *Qu'est-ce que la métaphysique?* içinde, s. 57-58. 4) Bu şekilde anlaşılan fark bir temsil nesnesi değildir. Metafiziğin unsuru olarak temsil, farkı özdeşliğe tabi kılar; bunu yalnızca fark etmesi gereken iki terim (varlık *ve* olan) *arasındaki* bir karşılaştırmanın merkezi olan bir *tertium*'la ilişkilendirmek yoluyla da olsa. Heidegger bu metafizik temsil açısının *Vom Wesen*'da (bkz. üçüncü terimin "orada-olmanın aşkınlığı"nda bulunduğu s. 59) hâlâ mevcut olduğunu kabul eder. Fakat metafizik kendinde farkı ve birleştirenin olduğu kadar ayıranın da önemini düşünmekten acizdir (farklılaştıran[c]). Farkta ne sentez ne dolayımlama ne de uzlaşma vardır; aksine, inatçı bir farklılaşma[c] söz konusudur. Metafiziğin ötesindeki "dönüm noktası" işte böyledir: "Bizzat varlık kendinde koruduğu varlığın olandan farkını kendi hakikatinde açığa çıkarabilirse, bunu ancak farkın özellikle kendi kendini göstermesiyle yapabilir..." (*Dépassement de la métaphysique*, s. 89). Bu hususa ilişkin olarak, bkz. Beda Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, P.U.F., s. 157-162, 168-172 ve Jean Beaufret, *Poème de Parménide*'de giriş bölümü, P.U.F., s. 45-55, 69-72. 5) O halde fark Özdeş'e veya Eşit'e tabi kılınamaz; Aynı içerisinde ve Aynı olarak düşünülmelidir. Bkz. *Identität und Differenz* (Günther Neske, 1957) ve "L'homme habite en poète" (*Essais et conférences* içinde, s. 231): "Aynı ve eşit birbiriyle örtüşmediği gibi, aynı ve saf özdeşin boş tekbiçimliliği de örtüşmez. Eşit olan daima farksız-olana bağlanır; her şeyin onda birleşmesi için. Aynı ise, aksine, farklı olanların fark yoluyla toplanarak birbirlerine ait oluşudur. 'Aynı' diye, ancak farkı düşünürsek söyleyebiliriz... Aynı, farkları eşit olanda çözme isteğini, sürekli eşitleyip durma hevesini tamamen defeder. Aynı, farklıyı daima kökensel bir birlikte bir araya getirir. Eşit ise, aksine, basitçe tekbiçimli olan birin soluk birliğinde bunları dağıtır."

Farkın ve sorunun, ontolojik farkın ve sorunun varlığının bu "tekabüliyetinin" temel öneme sahip olduğunu düşünüyoruz. Bununla beraber, Heidegger'in "Hiç" kavrayışıyla ve varlık-olmayanın (olmayanını) parantez içine almaktansa varlığın "üstünü çizmek" suretiyle bu yanlış anlamaları bizzat teşvik edip etmediğini sormak da mümkündür. Üstelik, kökensel farkı düşünmek ve onu dolayımlamadan koparmak için Aynı'yı Özdeş'le karşıtlaştırmak yeterli midir? Kimi yorumcuların Husserl'de Thomasçı yankılar bulduğu doğruysa, Heidegger tam tersine Duns Scotus'a yakındır ve varlığın Tekseslilik'ine yeni bir ihtişam kazandırır. Fakat teksesli varlığın yalnızca fark için söylenmesini ve bu anlamda olanın etrafında dönmesini gerektiren dönüşümü gerçekleştirir mi? *Olanı* temsilin özdeşliği karşısında her türlü tabiiyetten gerçekten çıkarılmasını sağlayacak şekilde kavrar mı? Nietzsche'nin ebedi dönüşüne yönelik eleştirisine bakacak olursak, bu sorunun yanıtı olumsuz görünmektedir.

özdeşliğiyle de karıştırılmamalıdır; daha ziyade şeyin "kendisi" olarak İdea'yı karakterize eder. Fakat gerçek bir temel rolü oynadığı ölçüde, özdeşi temellenmiş olanda mevcut kılmak, özdeşi var etmek için farktan faydalanmak dışında nasıl bir etkisi olduğunu görmek zordur. Gerçekte, aynı ve özdeş arasındaki ayrım ancak Aynı'yı onu farkla ilişkilendiren bir dönüşümden geçirmek ve aynı anda farklıda birbirinden ayrılan şeylerin ve varlıkların özdeşliklerinin benzer şekilde radikal bir yıkıma uğraması suretiyle meyve verebilir. Fark ancak bu koşul altında, temsil edilmeden ve dolayımlanmadan, kendinde düşünülür. Buna karşın, bütün Platonculuğa "şeyin kendisi" ile simulakra arasında bir ayrım yapma fikri egemendir. Farkı kendinde düşünmek yerine, onu daha baştan bir temelle ilişkilendirir, aynıya tabi kılar ve mitsel bir formda dolayımlamayı getirir. Platonculuğu tersyüz etmek şu anlama gelir: orijinalin kopya üzerindeki, modelin imge üzerindeki üstünlüğünü reddetmek. Simulakranın ve yansımaların saltanatını yüceltmek. Pierre Klossowski yukarıda alıntıladığımız metinlerde bu hususun açıkça altını çizmiştir: tam anlamıyla ebedi dönüş her şeyin ancak geri dönerek varolduğu, ortada asıl ve hatta köken de bırakmayan sonsuz sayıda kopyanın kopyası olarak varolduğu anlamına gelir. Bundan dolayı ebedi dönüşün "parodik" olduğu söylenir: oldurduğu (ve geri döndürdüğü) şeyi simulakrum olarak niteler.[22] Ebedi dönüş (formsuz olan) Varlık'ın kuvvetiyken, simulakrum, olanın gerçek karakteri veya formudur – "olan". Şeylerin özdeşliği çözüldüğünde, varlık kaçarak tekseliliğe ulaşır ve farklının etrafında dönmeye başlar. Olan veya geri dönen, önceden varolan veya oluşmuş hiçbir özdeşliğe sahip değildir: şeyler kendilerini parçalayan farka ve bu farkın içerdiği ve içinden geçtikleri bütün farklara indirgenir. Bu anlamda simulakrum sembolün kendisidir; yani kendi tekrarının koşullarını içselleştirdiği ölçüde işarettir. Simulakrum model payesini elinden aldığı şeyde kurucu bir *ayrılık* [*disparité*] yakalar. Ebedi dönüşün işlevi, gördüğümüz gibi, vasat formlar ile üstün formlar arasında bir doğa farkı tesis etmekse, ebedi dönüşün vasat veya ılımlı

22 Bkz. bu kitapta, s. 90, dipnot 17. (Ayrıca Klossowski'de ebedi dönüşle ilgili olarak bulunduğu haliyle simulakrum fikrine ilişkin olarak, bkz. Michel Foucault, "La prose d'Actéon", *Nouvelle Revue française*, Mart 1964 ve Maurice Blanchot, "Le rire des dieux", *Nouvelle Revue française*, Temmuz 1965.)

konumları (ister kısmi çemberler ister takribi küresel, *in specie* geri dönüş olsun) ile katı veya kategorik konumu arasında da bir doğa farkı vardır. Zira tüm kuvvetiyle olumlanan ebedi dönüş hiçbir kuruluş-temel tesis edilmesine olanak vermez: aksine, farkı asli ve türemiş olan, şey ve şeyin simulakrası arasına koyan etmen görevi görecek her türlü temeli yıkar ya da yutar. Bizi evrensel *temelsizleşmeye* ortak eder. "Temelsizleşme" derken, bunu dolayımlanmamış zeminin özgürlüğü, her zeminin ardında başka bir zeminin keşfi, zeminsizin temellenmemiş olanla ilişkisi, ebedi dönüşü oluşturan formsuzun ve üstün formun dolayımsız yansıması olarak anlamak gerekir. Her şey, her hayvan veya varlık simulakrum statüsü kazanır; o zaman, mağaranın dışına çekilmeyi kuşkusuz reddederek, daha ziyade onun ötesinde başka bir mağara keşfeden, daima kaçabileceği başka bir mağara bulan ebedi dönüşün düşünürü de haklı olarak, "insanlıkla, hatta hayvanlarla yükümlü" şair gibi, olan her şeyin üstün formuyla bizzat yükümlü olduğunu söyleyebilir. Bizzat bu kelimeler birbiri üzerine binmiş mağaralarda yankılanır. Ve bize başta ancak temsili dolayımlama yoluyla yatıştırılabilecek ve kefaret ödemeyi gerektiren canavar gibi görünen bu vahşet, şimdi artık tersyüz olmuş Platonculukta farkın İdea'sını veya saf kavramını teşkil ediyor gibi görünür: en masum fark kavramını, masumiyet halini ve onun yankısını.

Platon diyalektiğin en yüce amacını farkı yaratmak olarak belirlemişti. Ne var ki fark şey ile simulakra, model ile kopyalar arasında değildir. Şey, simulakrumun kendisidir; simulakrum üstün formdur ve her şeyin karşı karşıya olduğu zorluk da ebedi dönüşün tutarlığında kendi simulakrumu olmak, işaret statüsüne ulaşmaktır. Platon ebedi dönüşü kaosun karşısına koyuyordu; sanki kaos çelişkili bir halmiş, Demiurgos'un inatçı bir malzemeyi eğip bükmesi gibi dışarıdan bir buyruk veya yasa alması gerekiyormuş gibi. Platon sofisti çelişkiye, o varsayılan kaos haline, yani katılımın en düşük kuvvetine, en son derecesine gönderiyordu. Fakat esasında *n'inci* kuvvet ikiden, üçten veya dörtten geçmez; en yüksek kuvveti oluşturmak için kendini derhal olumlar; kaos için olumlanır ve Nietzsche'nin dediği gibi, kaos ile ebedi dönüş iki farklı şey değildir. Sofist, çelişkinin varlığı (veya varlık-olmayanı) değil, her şeyi simulakrum düzeyine taşıyan ve hepsini birden bu düzeyde barındıran şeydir. Platon'un ironiyi bu noktaya kadar – bu parodiye kadar itmesi kaçınılmaz değil

miydi? Platon'un Platonculuğu ilk tersyüz eden, en azından böyle bir tersyüz edişin hangi istikamette yapılması gerektiğini ilk gösteren olması kaçınılmaz değil miydi? *Sofist*'in o görkemli sonu hatırlanacaktır: fark yer değiştirir, bölme işlemi kendine karşı dönerek tersine işlemeye başlar ve simulakrumu derinleştirmek suretiyle (rüya, gölge, yansıma, resim), onu asıldan veya modelden ayırt etmenin olanaksızlığını gösterir. *Yabancı*, sofisti Sokrates'in bizzat kendisinden ayırt etmenin *artık olanaklı olmadığı* bir sofist tanımı sunar: kısa argümanlarla (sorular ve problemler) ilerleyen ironik taklitçi. Böylece her fark ânı kendi hakiki figürünü bulmalıdır: seçilim, tekrar, temelsizleşme, soru-problem kompleksi.

Temsilin karşısına farklı nitelikte bir oluşumu koyduk. Temsilin temel unsurları, olanaklı deneyimin koşulları olarak tanımlanan kategorilerdir. Fakat bunlar gerçek için aşırı genel, aşırı büyüktür. Bu öylesine gevşek bir ağdır ki en büyük balıklar içinden geçerek kurtulur. O halde artık estetiğin indirgenemez olan iki alana bölünmesinde şaşılacak bir şey yoktur: gerçeğe ilişkin olarak ancak onun olanaklı deneyime uygunluğunu ele alan duyumsal kuramı ile öte yandan düşünüm olarak gerçeğin gerçekliğini ele alan güzel kuramı. Gerçek deneyimin koşullanandan daha büyük olmayan ve kategorilerden doğa bakımından ayrılan koşullarını belirlediğimizde ise her şey değişir: estetiğin iki anlamı birbirine karışır; öyle ki duyumsalın varlığı sanat yapıtında açığa çıkarken, aynı zamanda sanat yapıtı da deneyleme olarak ortaya çıkar. Temsilin kusuru, görülen şey ile gören öznenin ikili ilişkisi bağlamında özdeşlik formundan ileri gidememesidir. Özdeşlik haddizatında sonsuz temsilin tamamında olduğu kadar, onu oluşturan her bir temsilde de olduğu gibi korunur. Sonsuz temsil bakış açılarını ne kadar çoğaltırsa çoğaltsın, bunları serilerde ne kadar organize ederse etsin, bu seriler yine aynı bir nesne, aynı bir dünya üzerinde yakınsama koşuluna tabidir. Sonsuz temsil figürleri ve anları ne kadar çoğaltırsa çoğaltsın, bunları kendiliğinden hareket edebilen çemberlerde ne kadar organize ederse etsin, bu çemberler yine bilincin büyük çemberinin merkezi olan tek bir merkeze sahiptir. Bunun aksine, modern sanat yapıtı permütasyonlu serilerini ve dairesel yapılarını geliştirirken, felsefeye temsilin terkine götüren bir yol gösterir. Bir perspektivizm yaratmak için perspektifleri çoğaltmak yetmez. Her perspektife veya bakış açısına yeterli bir anlama sahip, özerk bir yapıtın karşılık gelmesi gerekir: önemli olan serilerin ıraksaması, çemberlerin

merkezsizleşmesi veya "canavarlık"tır. O halde çemberlerin ve serilerin toplamı formsuz, *temelsizleşmiş* bir kaostur ve ıraksayan ve merkezsizleşen şeyin gelişiminde kendi tekrarından, kendi yeniden üretiminden başka "yasa"sı yoktur. Bu koşulların Mallarmé'nin *Livre*'i veya Joyce'un *Finnegans Wake*'i gibi eserlerde halihazırda nasıl karşılanmış olduğunu biliyoruz: bunlar tabiatı itibarıyla problematik yapıtlardır.[23] Burada okunan şeyin özdeşliği, ezoterik kelimelerle tanımlanan ıraksayan serilerde gerçekten çözünür; tıpkı okuyan öznenin özdeşliğinin olası çoklu okumaların merkezsizleşmiş çemberlerinde çözünmesi gibi. Fakat hiçbir şey kaybolmaz; her seri ancak diğerlerinin geri dönüşüyle varolur. Her şey simulakrum olmuştur. Zira simulakrum derken, bunu basit bir taklit olarak değil, daha ziyade, bizzat ayrıcalıklı bir model veya konum fikrinin sorgulandığı ve tersyüz edildiği eylem olarak anlamamız gerekir. Simulakrum kendinde bir farkı içeren oluşumdur; üzerinde oynadığı (en az) iki ıraksayan seride artık aslın veya kopyanın varlığına işaret edilemeyecek şekilde her türlü benzerliğin ortadan kalktığı bir oluşumdur. Bundan böyle olanaklı deneyimin değil, gerçek deneyimin koşullarını da bu istikamette aramak gerekir (seçilim, tekrar, vs.). Temsil-altı bir alanın yaşanmış gerçekliğini de burada buluruz. Temsilin unsurunun özdeşlik, ölçü biriminin de bir benzer olduğu doğruysa, simulakrumda ortaya çıktığı haliyle saf mevcudiyetin ölçü birimi "ayrık", yani daima dolayımsız unsur olarak bir farkın farkıdır.

23 Bkz. Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, Roux (çev.), Le Seuil, 1965. Eco "klasik" sanat yapıtının birden fazla perspektiften görülebileceğini ve birden fazla yorumunun olabileceğini ama henüz her bakış açısına veya yoruma karşılık gelen, büyük bir yapıtın kaosunda içerilen özerk bir yapıt bulunmadığını açıkça gösterir. "Modern" sanat yapıtının karakteristik özelliği merkezin veya yakınsamanın yokluğuymuş gibi görünür (bkz. I. ve IV. bölümler).

İKİNCİ BÖLÜM

KENDİ İÇİN TEKRAR

Tekrar, tekrarlayan nesnede hiçbir şey değiştirmez, ancak onu temaşa eden zihinde bir şeyleri değiştirir: Hume'un bu meşhur tezi bizi bir problemin tam kalbine götürür. Prensipte her sunumdan kusursuz bir bağımsızlığa işaret etmesi itibarıyla, tekrar nasıl olur da vakada veya tekrarlayan unsurda bir şeyleri değiştirebilir? Tekrardaki anındalık veya süreksizlik kuralı şunu ifade eder: biri kaybolmadan diğeri belirmez. Maddenin statüsünün *mens momentanea* olması buradan ileri gelir. Ancak tekrar gerçekleştiği ölçüde siliniyorsa, nasıl "ikinci", "üçüncü" ve "bu aynı" diyebileceğiz? Tekrarın kendindeliği yoktur. Buna karşın, onu temaşa eden zihinde bir şeyleri değiştirir. Modifikasyonun özü budur. Hume AB, AB, AB, AB, A... türündeki vaka tekrarını örnek olarak ele alır. Her vaka ya da her nesnel AB dizilimi diğerlerinden bağımsızdır. Tekrar (her ne kadar tekrardan tam anlamıyla bahsedemesek de) nesnede veya AB durumunda hiçbir şeyi değiştirmez. Buna karşın, temaşa eden zihinde bir değişim ortaya çıkar: zihin *içinde* yeni bir şey, bir fark. A ne zaman belirse, B'nin belirmesini beklerim. Bu, tekrarın kurulumuna zorunlu olarak giren kökensel bir öznellik olarak tekrarın kendi-içinliği midir? Tekrar paradoksu, tekrardan yalnızca onu temaşa eden zihinde oluşturduğu değişim ya da fark itibarıyla, zihnin tekrardan *çıkardığı* bir fark itibarıyla bahsedilebiliyor olmasında yatmıyor mu?

Bu değişim neden ibarettir? Hume özdeş ya da benzer bağımsız vakaların imgelemde kurulduklarını söylemişti. İmgelem burada bir büzülme kuvveti olarak tanımlanır: duyarlı bir levha gibi, biri belirdiğinde diğerini tutar. Vakaları, unsurları, çalkalanmaları veya homojen anları büzer ve bunları belli bir ağırlığı olan içsel bir nitel izlenim içinde eritir. A belirdiğinde, büzülen tüm AB'lerin nitel izlenimine karşılık gelen

bir kuvvetle B'yi bekleriz. Bu asla bir bellek ya da anlamaya dair bir işlem değildir: büzülme bir düşünüm meselesi değildir. Aslını söylemek gerekirse, bir zaman sentezi oluşturur. Anların ardışıklığı zamanı kurduğu kadar onu siler; yalnızca onun sürekli düşürüldüğü doğum anını işaretler. Zaman yalnızca, anların tekrarına ilişkin olan kökensel sentezde kurulur. Bu sentez ardışık bağımsız anları birbiri içinde büzer. Böylelikle yaşanmış şimdiyi, yaşayan şimdiyi kurar. Zaman işte bu şimdide serimlenir. Geçmiş ve gelecek ona aittir: önceki anların büzülme içinde tutulması ölçüsünde, geçmiş ve beklentinin bu aynı büzülme içinde öngörmek olması itibarıyla, gelecek. Geçmiş ve gelecek, varsayılan bir şimdi anından ayrı olan bir âni adlandırmaz, anların bir büzülmesi olması itibarıyla bizzat şimdinin boyutlarını adlandırır. Şimdi, geçmişten geleceğe geçmek için kendi dışına çıkmak zorunda değildir. Daha ziyade, yaşayan şimdi, zamanda kurduğu geçmişten geleceğe, yani aynı zamanda tikelden genele, büzülmeyle sarmaladığı tikellerden beklentisinin alanında geliştirdiği genele gider (zihinde üretilen fark, geleceğin yaşayan kuralını oluşturması itibarıyla genelliğin kendisidir). Her bakımdan bu senteze bir isim vermek gerekir: edilgin sentez. Kurucu olmasına rağmen, bundan ötürü etkin değildir. Zihin tarafından gerçekleştirilmez, daha ziyade, tüm belleğin ve düşünümün öncesinde, temaşa eden zihnin *içinde* gerçekleşir. Zaman özneldir ama bu edilgin bir öznenin öznelliğidir. Edilgin sentez yahut büzülme özünde asimetriktir: şimdinin içinde geçmişten geleceğe, yani tikelden genele geçer ve böylelikle zamanın okuna yön verir.

Nesne içindeki tekrarı ele almakla bir tekrar fikrini olanaklı kılan koşullar dahilinde kalıyorduk. Ancak öznedeki değişimi ele almakla artık bu koşulların ötesine geçerek, kendimizi farkın genel formunun karşısında buluruz. Tekrarın idesel kurulumu bu yüzden bu iki sınır arasında bir tür retroaktif hareket içerir. Kendini bu ikisi arasında örer. İmgelemde büzülmüş veya eritilmiş vakaların bellekte veya anlamada da bir o kadar ayrı olduklarını göstermek suretiyle Hume'un derinlemesine incelediği de bu harekettir. Burada bir vaka yok olmadan bir diğerini üretmeyen bir madde haline geri dönüyor değiliz. Daha ziyade, imgelemdeki nitel izlenimden yola çıkarak, bellek tikel durumları ayrı ayrı yeniden kurar ve onları kendine ait "zaman mekanı"nda muhafaza eder. Böylece geçmiş artık tutmanın dolaysız geçmişi değil, temsilin dönüşlü geçmişi veya

yansıtılmış ve yeniden üretilmiş tikelliktir. Bununla bağlantılı olarak gelecek de artık öngörmenin dolaysız geleceği olmayıp tahminin dönüşlü geleceği, anlamanın yansıtılmış geleceği halini alır (anlama, imgelemdeki beklentiyi, gözlemlenen ve hatırlanan birbirinden ayrı benzer vakaların sayısıyla orantılandırır). Diğer bir deyişle, belleğin ve anlamanın etkin sentezleri imgelemin edilgin sentezinin üzerine biner ve ondan destek alır. Tekrarın kurulumu halihazırda üç ânı içerir: oluştukça bozulmasına neden olan veya onu düşünülemez olarak bırakan kendi-içindelik, edilgin sentezin kendi-içinliği ve bu ikincisinin üzerine kurulan bir "bizim-için"in etkin sentezlerde yansıtılmış temsili. Çağrışımcılık benzersiz bir inceliğe sahiptir. Bergson'un da analog bir problemle karşılaştığında Hume'un analizlerini yeniden keşfetmesine şaşırmamamız gerekir: saat dördü vuruyor... Her vuruş, her titreşim veya uyarım birbirinden mantıksal olarak bağımsızdır, *mens momentanea*. Ancak herhangi bir hatırlamadan veya ayrı bir hesaptan bağımsız olarak, bu anları bu yaşayan şimdinin içinde, süreyi oluşturan bu *edilgin sentezin* içinde, içsel bir nitel izlenim olarak büzeriz. Daha sonra, kendilerini yeniden üretebileceğimiz, yansıtabileceğimiz, ölçülebilir dışsal-izlenimler gibi sayabileceğimiz türemiş bir zamanda, ek bir mekanda bunları yeniden tesis ederiz.[1]

Kuşkusuz Bergson'un örneği Hume'un örneğiyle aynı değildir. Biri kapalı bir tekrar, diğeri açık bir tekrar belirtir. Dahası, biri unsurların A A A A ... (tik, tik, tik, tik ...) türünden bir tekrarına, diğeri vakaların AB AB AB AB A... (tik-tak, tik-tak, tik-tak, tik-tak ...) türünden bir tekrarına gönderir. Bu formlar arasındaki temel ayrım şuna dayanır: ikincisinde fark yalnızca genel olarak unsurların büzülmesinde belirmez, aynı zamanda her tikel vakada, bir karşıtlık ilişkisiyle belirlenmiş ve bir araya getirilmiş

---

1 Bergson'un bu metni için bkz. *Données immédiates*, 2. bölüm, Du Centenaire, s. 82-85. Bergson burada iki yönü birbirinden ayırır: zihindeki füzyon veya büzülme ile mekandaki serimlenme. Sürenin özü olarak ve algılanan niteliği kurmak üzere temel maddesel çalkantılar üzerinde işleyen şey olarak büzülme, *Madde ve Bellek*'te daha da ayrıntılı bir biçimde analiz edilmiştir.

Hume'un metinleri için bkz. *Traité de la nature humaine*, özellikle 3. bölüm, 16. kısım, Leroy (çev.), Aubier, I. cilt, s. 249-251. Hume vakaların imgelemdeki füzyonu veya birleşimi (ki bu bellekten veya anlamadan bağımsız gerçekleşen bir birleşmedir) ile bu aynıların bellekte ve anlamada birbirlerinden ayrılması arasında kuvvetli bir ayrım yapar.

iki unsur arasında var olur. Burada karşıtlığın işlevi unsurların tekrarını prensipte sınırlandırmak, onu en basit grup içine kapatmak ve minimuma, ikiye indirgemektir (tak, tik'in tersidir). Fark bu yüzden ilk genellik figürünü terk etmiş ve tekrar eden tikelde, yaşayan yeni genellikler ortaya çıkarmak üzere, dağılmış gibidir. Tekrar, kendini "vaka"ya hapsolmuş ve ikiye indirgenmiş olarak bulurken, bizzat vakaların tekrarını oluşturan yeni bir sonsuza açılır. Bu yüzden her vaka tekrarının doğası itibarıyla açık, her unsur tekrarının kapalı olduğuna inanmak yanlış olacaktır. Vakaların tekrarı yalnızca, unsurlar arasında ikili bir karşıtlığın kapatılması itibarıyla açıktır. Unsurların tekrarı da yalnızca, bir bütün olarak bizzat iki karşıt unsurdan biri rolünü oynadığı vaka yapılarına göndermesi itibarıyla kapalıdır: dördün dört vuruşa oranla bir genelleme olmasının yanı sıra "saat dört" de kendisinden önce gelen veya kendisini takip edecek yarım saat ile, hatta, algısal evrenin ufkunda, tersyüz olmuş sabah dört ve akşam dört ile bir düelloya girer. Edilgin sentezde tekrarın iki formu daima birbirine gönderir: vakaların tekrarı unsurların tekrarını varsayar; unsurların tekrarı da zorunlu olarak vakaların tekrarına taşar (edilgin sentezin tik-tiki tik-tak olarak deneyimlemek yönündeki doğal eğilimi buradan ileri gelir).

İki form arasındaki ayrımdan ziyade, birinin *ve* diğerinin çalıştığı ve birleştikleri düzeyler arasında bir ayrım yapmanın daha önemli olması işte bu yüzdendir. Hume'un örneği bizi en az Bergson'un örneği kadar duyumsal ve algısal sentezler düzeyinde bırakır. Duyumsanan nitelik, unsurlara ilişkin uyarımların büzülmesinden ayırt edilemez ama algılanan nesnenin kendisi de bir niteliğin diğer bir nitelikte okunabileceği bir vaka büzülmesi ile nesne formunun en azından niyetsel parça olarak nitelikle eşleştiği bir yapıyı içerir. Ne var ki, kurucu edilginlik düzeninde algısal sentezler duyuların duyumsallığı olarak organik sentezlere, bizzat *teşkil ettiğimiz* bir ilksel duyumsallığa geri gönderirler. Büzülmüş su, toprak, ışık ve havadan yapılmışızdır; yalnızca bunları tanımamızdan veya temsil etmemizden önce değil, aynı zamanda bunları duyumsamamızdan önce. Her organizma, alımsal ve algısal unsurlarıyla ama aynı zamanda iç organlarıyla, bir büzülmeler, tutuşlar ve beklentiler toplamıdır. Bu ilksel yaşamsal duyumsallık düzeyinde, yaşanmış şimdi, zamanda bir geçmiş ve bir gelecek kurar. Bu gelecek, beklentinin organik formu olarak ihtiyaçta belirir. Tutulan geçmiş, hücresel kalıtsallık formunda belirir.

Üstelik, bu organik sentezler, üzerlerine inşa edilmiş algısal sentezlerle birleşmek suretiyle psiko-organik bir belleğin ve zekanın (içgüdü ve öğrenme) etkin sentezlerinde yeniden kullanılırlar. Bu yüzden yalnızca edilgin sentezlerle ilişkili olarak tekrar formlarını değil, aynı zamanda edilgin sentez düzeylerini ve bu düzeylerin gerek birbirleriyle gerek etkin sentezlerle girdikleri kombinasyonları birbirinden ayırt etmek gerekir. Tüm bunlar daima heterojen olanı sarmalayan ve davranışa hayat veren zengin bir *işaretler* alanı oluşturur. Zira her büzülme, her edilgin sentez, etkin sentezlerde tercüme bulan veya serimlenen bir işaret oluşturur. Hayvanın suyun varlığını "hissettiği" işaretler, susamış olan organizmasının eksikliğini hissettiği unsurlara benzemez. Duyumsamanın, algılamanın, ama aynı zamanda ihtiyacın ve kalıtsallığın, öğrenmenin ve içgüdünün, zekanın ve belleğin tekrara katılma biçimleri her bir durumda tekrar formlarının kombinasyonlarıyla, bu kombinasyonların ortaya çıktığı düzeylerle, bu düzeyler arasında kurulan ilişkilerle ve etkin sentezlerin edilgin sentezlerle karışmasıyla ölçülür.

Organik olana değin genişletmek durumunda kaldığımız bu alanda söz konusu olan nedir? Hume bunu açıkça söylemişti: Mesele, alışkanlık problemidir. Peki ama Hume'un nedensel dizilimlerinde olduğu kadar Bergson'un saat vuruşlarında da gerçekte kendimizi alışkanlığın gizemine çok yakın hissederken, burada "alışılageldik olarak" alışkanlık denilen şey adına hiçbir şey görmememizi nasıl açıklayacağız? Bunun nedeni belki de psikolojinin yanılsamalarında aranmalıdır. Psikoloji etkinliği fetiş haline getirmiştir. İçebakıştan çılgınca korkması onun yalnızca hareket edeni gözlemlemesine yol açar. Eyleme yoluyla alışkanlıkları nasıl edindiğimizi sorar ama ondan önce gelen soru, yani alışkanlıkları eyleme yoluyla mı edindiğimiz... *yoksa tam tersine temaşa yoluyla mı edindiğimiz* sorusu sorulmadığı müddetçe bütün *learning* çalışmaları yanlış olma riskiyle karşı karşıya kalır. Psikoloji benliğin kendi kendini temaşa edemeyeceğini verili olarak alır. Ancak mesele bu değildir. Mesele, bizzat benliğin bir temaşa olup olmadığı, kendinde bir temaşa olup olmadığı ve temaşa haricinde bir yolla öğrenmemizin, davranış geliştirmemizin ve kendimizi oluşturmamızın mümkün olup olmadığıdır.

Alışkanlık tekrardan yeni bir şeyler *çıkarır:* (öncelikle genellik olarak ortaya konan) fark. Alışkanlık özünde büzülmedir [*contraction*]. Dil de,

alışkanlık "kapmak"tan [*contracter*] bahsedebilmemize ve "kapmak" fiilini yalnızca habitus teşkil edebilecek bir tümleçle beraber kullanmamıza olanak vermesi itibarıyla bu duruma tanıklık eder. Alışkanlığa sahip olması (veya bir alışkanlık olması) bakımından kalbin gevşediği durum ile kasıldığı [*contracter*] durum arasında bir fark olmadığı yönünde bir itiraz yükselecektir. Ancak bu, iki farklı büzülme türünü birbiriyle karıştırmak anlamına gelir: büzülme tik-tak türünden serilerde iki etkin unsurdan, iki karşıt zamandan birini adlandırabilir; diğer unsur ise açılma yahut gevşeme olacaktır. Fakat büzülme aynı zamanda birbirini izleyen tik-takların temaşa eden bir ruhtaki füzyonunu adlandırabilir. Edilgin sentez böyledir: yaşama alışkanlığımızı ve "bu"nun devam edeceği, unsurlardan birinin diğerini izleyeceği ve böylelikle *vakamızın* devamlılığını temin edeceği yönündeki beklentimizi oluşturur. Alışkanlık bir büzülmedir dediğimizde, bir tekrar unsuru oluşturmak adına başka bir anlık eylemle birleşen bir anlık eylemden ziyade bu tekrarın temaşa eden zihindeki füzyonundan bahsediyoruz. Kalbe, kaslara, sinirlere ve hücrelere bir ruh atfedilmelidir ama bütün işlevi alışkanlık kapmak olan temaşacı bir ruh. Bu barbarca ya da mistik bir hipotez değildir. Aksine, alışkanlık burada bütün genelliğini ortaya koyar: bu genellik, yalnızca (psikolojik olarak) sahip olduğumuz duyu-motor alışkanlıklara değil, aynı zamanda öncelikle bizi oluşturan ilksel alışkanlıklara, bizi organik olarak oluşturan binlerce edilgin senteze dairdir. Alışkanlık olmamız büzülme yoluyla olurken, kapmamız, aynı anda temaşa yoluyla olur. Biz temaşalar, imgelemler, genellikler, talepler ve tatminlerizdir. Talep olgusu, kaptığımız şeye ilişkin hak ve beklentimizi ve bununla birlikte temaşa etmemiz ölçüsünde kendimizden tatmin olduğumuzu olumlamamızı sağlayan büzücü temaşadan başka bir şey değildir. Kendimizi temaşa ediyor değilizdir; yalnızca temaşa yoluyla, yani kendisinden geldiğimiz şeyi kapma yoluyla var oluruz. Hazzın kendisinin bir büzülme yahut gerilme mi yoksa daima bir gevşeme süreciyle mi bağlantılı olduğu sorusu iyi sorulmuş bir soru değildir: hazzın unsurları uyaranların ürettiği etkin gevşeme ve büzüşme diziliminde bulunabilir ama hazzın neden psişik yaşamımızda basitçe bir unsur yahut bir vaka olmayıp, her vakada psişik yaşamımız üzerinde mutlak bir hakimiyet kuran bir *ilke* olduğu sorusu bütünüyle farklı bir sorudur. Haz, gevşeme *ve* büzüşme vakalarını kendi içinde büzen tatmin edici bir temaşanın hissi olması itibarıyla bir ilkedir. Edilgin

senteze ilişkin bir mutluluk söz konusudur ve bizler de temaşa ederken deneyimlediğimiz haz (kendinden tatmin olma) itibarıyla, her ne kadar kendimizden başka şeyler temaşa ediyor olsak da, birer Narkissos'uzdur. Her ne kadar temaşa ettiğimiz şeyden haz duymamız itibarıyla Narkissos olsak da, temaşa ettiğimiz şey itibarıyla daima Akteon'uzdur. Temaşa etmek, çıkarmak demektir. Kendimize ait bir imgeyle dolmak için ilkin hep başka bir şeyi, suyu, Diana'yı veya ağaçlıkları temaşa etmek gerekir. Alışkanlığın sürekliliğinden başka bir süreklilik olmadığını ve içimizde onlarca talip ve tatmin, onlarca batıl inançlı ve temaşacı benlik oluşturan binlerce kurucu alışkanlığın sürekliliğinden başka bir sürekliliğimiz olmadığını en iyi ortaya koyan Samuel Butler olmuştu: "Zira tarladaki tahıl bile kendi varoluşuyla ilişkili olarak gelişimini batıl bir temelde kurar ve toprağı ve nemi buğdaya dönüştürmesi yalnızca kendisinin bunu yapabileceğine dair küstah bir güvenle olur; bu kendine güven veya iman olmaksızın acizdir..."[2] Yalnızca bir ampirist böylesi formülleri mutlulukla göze alabilir. Buğday dediğimiz şey, toprağın ve nemin kapılması, bu kapma da hem temaşa hem de bu temaşanın kendinden tatmin olmasıdır. Salt varlığıyla kırlardaki zambak, cennetin, tanrıçaların ve tanrıların, diğer bir deyişle büzme yoluyla temaşa ettiği unsurların zafer şarkısını söyler. Hangi organizma tekrarlanan unsur ve vakalardan, temaşa edilmiş ve kapılmış su, azot, karbon, klorür ve sülfattan oluşmaz ve kendisini oluşturan bütün bu alışkanlıkları iç içe geçirmez? Organizmalar üçüncü *Ennead*'ın yüce sözcükleriyle uyanırlar: her şey temaşadır! Her şeyin, taşların ve ormanların, hayvanlar ve insanların bile, Akteon ve geyiğin, Narkissos ve çiçeğin bile ve hatta eylemlerimizin ve ihtiyaçlarımızın bile bir temaşa olduğunu söylemek belki de "ironi"dir. Ancak ironi de kendi hesabına yine bir temaşa, yalnızca bir temaşadır... Plotinus şöyle der: kişi ancak içinden çıktığı şeyi temaşa etmek üzere geri dönmek suretiyle kendi imgesini belirleyebilir ve bu imgeden haz alabilir.

Alışkanlığı tekrardan bağımsız kılan nedenleri çoğaltmak kolaydır: eylemek, ister devam etmekte olan bir eylem için ister halihazırda tamamlanmış bir eylem için olsun, asla tekrar etmek değildir. Gördüğümüz üzere, eylem daha ziyade tikeli değişken olarak, genelliği de unsur olarak almaktadır. Ne var ki genellik tekrardan bambaşka bir şey olmasına rağmen,

2 Samuel Butler, *La vie et l'habitude*, Valery Larbaud (çev.), N.R.F., s. 86-87.

üzerinde kendini inşa ettiği gizli bir baz olarak tekrara gönderir. Eylem genellik düzeninde ve buna karşılık gelen değişkenlerin alanında yalnızca tekrar unsurlarının büzülmesiyle oluşur. Ancak bu büzülme eylemin içinde değil, daha ziyade eyleyiciyi ikileyen temaşacı bir benlik içinde gerçekleşir. Eylemleri daha karmaşık bir eylemle bütünleştirmek için, ilksel eylemler de kendi hesaplarına bir "vaka" dahilindeki tekrar unsurları rolünü oynamalı, ancak bunu bileşik eylemin öznesinin altında yatan temaşacı bir ruhla ilişkili olarak yapmalıdır. Eyleyen benliğin altında, temaşa eden ve hem eylemi hem de etkin özneyi olanaklı kılan küçük benlikler yatar. Yalnızca içimizde temaşa eden bu küçük binlerce şahit sayesinde "benliğimiz"den bahsedebiliriz: ben diyen her zaman bir üçüncü taraftır. Bu temaşacı ruhlar labirentteki fareye ve farenin her bir kasına dahi yerleştirilmelidir. Daima gizli olduğu ve (kendisi içinde bir şey, tamamıyla yeni bir şey yapılsa da) hiçbir şey yapmadığı için temaşanın eylemin herhangi bir anında asla ortaya çıkmaması itibarıyla, onu unutmak ve bütün bir uyarım ve tepki sürecini tekrara atıfta bulunmaksızın yorumlamak kolaydır, zira bu atıf yalnızca uyarım olarak tepkilerin temaşacı ruhlarla kurduğu ilişki dahilinde belirir.

Tekrardan yeni bir şey çıkarmak, tekrardan farkı çıkarmak: çoklu ve parçalı durumlarıyla temaşa eden zihnin veya imgelemin rolü işte budur. O halde tekrarın kendisi kendinde imgeseldir, zira burada kurulum açısından *vis repetitiva* "an"ını oluşturan yalnızca, büzdüğü şeyin tekrar unsurları veya vakaları olarak varolmasını sağlayan imgelemdir. İmgesel tekrar hakiki tekrarın yokluğunu telafi edecek sahte bir tekrar değildir; hakiki tekrar, imgeleme dairdir. Kendini bozmayı asla bırakmayan bir tekrar ile temsil alanında bizim için serimlenen ve kendini koruyan bir tekrar arasında tekrarın kendi-içinliği olan fark veya imgesel bulunur. Fark tekrarda barınır. Bir yandan, fark, uzunlamasına, bir tekrar düzeninden diğerine geçmemize olanak sağlar: kendini kendinde bozan anlık tekrardan, edilgin sentez aracılığıyla, etkin olarak temsil edilen tekrara. Öbür yandan, fark, derinlemesine, bizzat edilgin sentezler dahilinde bir tekrar düzeninden diğerine, bir genellikten öbürüne geçmemize olanak sağlar. Tavuğun başını öne arkaya sallaması organik bir sentezde kalp atımlarına eşlik eder ve bunlar beraberce, tanecikle olan algısal sentez dahilinde gagalama işlevi görür. Ve daha başlangıçta, tiklerin büzülmesiyle oluşan genellik, kendileri de büzülmüş olan tik-takların daha karmaşık olan tekrarındaki tikellikler

olarak edilgin sentez serilerinde yeniden dağılır. Her şekilde, maddi ve çıplak tekrar, aynıya ait olduğu söylenen tekrar, bir fark çekirdeği ve daha karmaşık içsel tekrarların etrafından ayrılan bir kabuk gibi olan dış zarfı teşkil eder. *Fark iki tekrar arasında yatar.* Bu aynı zamanda, tersine, *tekrarın da iki fark arasında yattığı* ve bir fark düzeninden diğerine geçmemize olanak sağladığı anlamına gelmez mi? Gabriel Tarde da diyalektik gelişimi bu şekilde tasvir etmişti: bir genel farklar durumundan tekil farka, dışsal farklardan içsel farka geçiş olarak bir tekrar; kısacası, farkın farklılaştırıcısı[c] olarak tekrar.[3]

Zamanın sentezi zamanda şimdiyi kurar. Mesele şimdinin zamanın bir boyutu olması değildir. Yalnızca şimdidir varolan. Sentez, zamanı yaşayan şimdi olarak ve geçmiş ile geleceği de bu şimdinin boyutları olarak kurar. Bununla beraber, bu sentez zaman-içidir; ki bu da bu şimdinin geçtiği anlamına gelir. Kuşkusuz daimi bir şimdi, zamanla eş uzamlı bir şimdi düşünmek mümkündür; temaşayı anların sonsuz ardışıklığıyla ilişkilendirmek yeterli olur. Fakat böyle bir şimdi fiziksel olarak olanaklı değildir: temaşadaki büzüşme bir tekrar düzeninin daima unsurlar veya vakalar uyarınca nitelenmesini gerektirir. Zorunlu olarak, tükenen ve geçen bir şimdiyi; türlere, bireylere, organizmalara ve söz konusu organizmanın parçalarına göre değişen belirli bir sürenin şimdisini oluşturur. İki ardışık

---

3 Leibniz'in varisi olan Gabriel Tarde'ın felsefesi yakın tarihin son muazzam doğa felsefelerinden biridir. Bu felsefe iki düzlemde gelişir. İlk düzlemde bütün fenomenleri yöneten üç temel kategori oyuna katılır: tekrar, karşıtlık ve adaptasyon (bkz. *Les lois sociales*, Alcan, 1898). Karşıtlık ise yalnızca tekrarı sınırlandırmak, yeni bir düzene veya yeni bir sonsuzluğa açmak üzere farkın tekrar boyunca dağılmasını sağlayan figürdür: söz gelimi, yaşam kendi parçalarını çiftler halinde karşıtlaştırdığında, sınırlı bütünler oluşturmak üzere sınırsız büyüme ve çoğalmalardan feragat eder ama böylece farklı türde bir sonsuzluğu, farklı tabiatta bir tekrarı, üremenin tekrarını kazanır (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897). Adaptasyonun kendisi de tekrarlamalı akımların buluşup daha üstün bir tekrarda bütünleşmelerini sağlayan figürdür. Öyle ki *fark iki tür tekrar arasında belirir* ve her tekrar da kendisiyle aynı derecede bir farkı varsayar (bir icadın tekrarı olarak taklit, bir varyasyonun tekrarı olarak yeniden üretim, bir pertürbasyonun tekrarı olarak ışınım ve bir diferansiyelin tekrarı olarak toplama... Bkz. *Les lois de l'imitation*, Alcan, 1890).

Ancak daha derin bir düzlemde, fark "için" olan daha ziyade tekrardır. Zira farkın serbest figürünü ne karşıtlık ne de adaptasyon açığa çıkarabilir: "şeylerin nihai sonu" olarak "hiçbir şeye karşıt olmayan ve hiçbir şeyin hizmetinde olmayan" fark (*L'opposition*

şimdi, büzüştürdüğü anların sayısı itibarıyla daha geniş bir üçüncü şimdiyle eşzamanlı olabilir. Bir organizmanın şimdisinin süresi veya çeşitli şimdileri, temaşacı ruhlarının doğal büzüşme kapsamı uyarınca değişir. Diğer bir deyişle, yorgunluk gerçekten de temaşaya aittir. Hiçbir şey yapmayanların en çok yorulanlar olduğu söylenir ve bu doğrudur; yorgunluk, ruhun temaşa ettiği şeyi artık büzüştüremediği, temaşanın ve büzüşmenin yok olduğu ânı işaret eder. Temaşalardan olduğu kadar, yorgunluklardan da oluşuruz. Bundan dolayıdır ki ihtiyaç gibi bir olgu, eylem ve eylemin belirlediği etkin sentezler açısından "eksiklik" terimleriyle anlaşılabilirken, onu koşullayan edilgin sentezin açısından ise tersine bir "yorgunluk", aşırı bir "doygunluk" olarak anlaşılabilir. Daha doğrusu, ihtiyaç değişken şimdinin limitlerini işaret eder. Şimdi ihtiyacın iki patlaması arasında uzanır ve bir temaşanın sürdüğü zamanla çakışır. *İhtiyacın tekrarı* ve ona dayanan her şeyin tekrarı, zamanın sentezinin kendi zamanını, bu sentezin zaman-içi karakterini ifade eder. Tekrar esas olarak ihtiyaca işlenmiştir çünkü ihtiyaç esas olarak tekrarın kendi-içinliğini, belli bir sürenin kendi-içinliğini oluşturan tekrarı ilgilendiren bir âna dayanır. Tüm ritimlerimiz,

---

universelle, s. 445). Bu bakış açısından, *tekrar iki fark arasındadır* ve bir fark düzeninden diğerine geçmemizi sağlayan şeydir: dışsal farktan içsel farka, temel farktan aşkın farka, sonsuzca küçük farktan kişisel ve monadolojik farka. O halde tekrar, farkın artıp azaldığı süreçten ziyade, "farklılaşmaya devam ettiği", "kendi kendini amaç olarak aldığı" bir süreçtir. (Bkz. *Essais et mélanges sociologiques* içinde "Monadologie et sociologie" ile "La variation universelle", Maloine, 1895).

Tarde'ın sosyolojisini bir psikolojizme veya hatta bir interpsikolojiye indirgemek tamamen yanlıştır. Tarde Durkheim'ı açıklanması gereken şeyi, yani "binlerce insanın benzerliğini" baştan varsaydığı için eleştirir. Kişisel olmayan verili unsurlar veya büyük insanların Fikirleri şeklindeki ikili alternatifin yerine küçük insanların küçük fikirlerini, küçük icatları ve taklitçi akımlar arasındaki karşılıklı geçişleri koyar. *Tarde'ın kurduğu şey, bir mikrososyolojidir* ve bu mikrososyoloji zorunlu olarak bireyler arasında kurulmayıp tek ve aynı birey içinde zaten kurulu olarak bulunur (söz gelimi, "sonsuzca küçük toplumsal karşıtlık" olarak tereddüt veya "sonsuzca küçük toplumsal adaptasyon olarak icat", bkz. *Les Lois Sociales*). Tekrarın daima "farklı bir biçimde farklı olanı" ortaya çıkarmak üzere ufak varyasyonları nasıl toplayıp bütünleştirdiğini göstermek işte monografilerle ilerleyen bu yöntemi takip etmekle mümkün olur (bkz. *La Logique Sociale*, Alcan, 1893). Tarde'ın bütün felsefesi şu şekilde ortaya konur: bütün bir kozmoloji üzerinde bir mikrososyoloji olanağı kuran bir fark ve tekrar diyalektiği.

çekimserliklerimiz, tepki sürelerimiz, bizi oluşturan binlerce iç içe geçişler, şimdiler ve yorgunluklar temaşalarımızdan yola çıkarak tanımlanır. Kural şudur ki kişi kendi şimdisinden veya daha ziyade, şimdilerinden daha hızlı gidemez. Habituslar veya büzüşmeler olarak tanımladığımız haliyle, birbirlerine gönderen *işaretler* daima şimdiye aittir. Stoacılığın en güçlü yanlarından biri her işaretin geçmişin ve geleceğin tam da bizzat şimdinin boyutları olduğu edilgin sentez açısından bir şimdinin işareti olduğunu göstermiş olmasında yatar (yara izi geçmiş bir yaralanmanın değil, "şimdiki yaralanmış olma gerçeği"nin işaretidir): diyebiliriz ki bu iz yaranın temaşa edilmesidir, yaşayan bir şimdide beni ondan ayıran tüm anları büzüştürür. Yahut daha ziyade, doğal ve suni ayrımının gerçek anlamı burada yatar. Doğal işaretler edilgin sentez üzerine kurulmuş işaretlerdir; gösterdikleri şimdiye gönderen, şimdinin işaretleridir. Suni işaretler ise, tam aksine, şimdinin ayrı ayrı boyutları olarak (ki şimdi de yeri gelince bu boyutlara bağlı olarak değişecektir) geçmişe veya geleceğe gönderen işaretlerdir; suni işaretler, etkin sentezleri, yani kendiliğinden çalışan imgelemden düşünüme dayanan temsil, bellek ve zeka şeklindeki etkin yetilere geçişi içerir.

O halde ihtiyacın kendisi onu hemen etkinlikle ilişkilendiren olumsuz yapılar temel alındığında son derece yanlış anlaşılmış olur. Etkinliğin gerçekleştiği temaşacı yer belirlenmediği müddetçe, etkinlikten gerçekleşmekte veya olmakta olan bir şey olarak bahsetmek bile yetmez. Burada, bu yerde de olumsuz olanda (eksiklik olarak ihtiyaç) daha yüce bir ânın gölgesini görmek durumunda kalırız. İhtiyaç bir yanıtın varlık-olmayanını veya yokluğunu ifade etmeden önce, bir sorunun açıklığını ifade eder. Temaşa etmek, sorgulamaktır. Bir yanıt "çıkarmak" sorunun özgünlüğü değil midir? Soru aynı anda hem bu inatçılığı veya bu dik başlılığı hem de ihtiyaca karşılık gelen bu yorgunluğu, bu bitkinliği ortaya koyar. ...ne fark var? Temaşacı ruhun tekrara sorduğu soru ve tekrardan yanıtını çıkardığı soru budur. Temaşalar sorulardır; onda oluşan ve onu dolduran büzüşmeler de, zamanın edilgin sentezinde şimdiler nasıl daimi şimdiden üretiliyorsa aynı şekilde üretilen onlarca sonlu olumlamadır. Olumsuzluk kavrayışlarımız, ihtiyacı esasında yalnızca bu zeminde gelişen sentezlerle ilişkili olarak anlama hevesimizden ileri gelir. Üstelik etkin sentezlerin kendilerini de varsaydıkları bu zemin ışığında yeniden değerlendirirsek, etkinliğin daha ziyade sorularla ilişkili problematik

alanların kurulumu anlamına geldiğini görürüz. Bütün davranış alanı, suni işaretlerle doğal işaretlerin iç içe geçişi, içgüdünün ve öğrenmenin, belleğin ve zekanın birbirine karışması temaşanın sorularının gelişerek nasıl etkin problematik alanlarına dönüştüğünü gösterir. Zamanın birinci sentezine yaşayan şimdide belirdiği şekliyle (yaşamın acilliğine) bir ilk soru-problem kompleksi karşılık gelir. Bu yaşayan şimdi ve onunla beraber bütün organik ve psişik yaşam alışkanlığa dayanır. Condillac'ı takip ederek, alışkanlığın kuruluşu teşkil ettiğini ve diğer tüm psişik fenomenlerin buradan türediğini kabul etmemiz gerekir. Fakat tüm bu diğer fenomenler ya temaşalara dayanır ya da bizzat temaşalardır: ihtiyaç dahi, soru dahi, "ironi" dahi temaşadır.

Bizi oluşturan bu binlerce alışkanlık – bu büzüşmeler, bu temaşalar, bu talepler, bu varsayımlar, bu tatminler, bu yorgunluklar, bu değişken şimdiler – o halde edilgin sentezlerin bazını oluşturur. Edilgin Benlik yalnızca alıcılıkla, yani duyumsama becerisiyle değil, organizmanın duyumsamalarından önce organizmanın kendisini teşkil eden büzüşmeli temaşayla tanımlanır. Bu benlik aynı zamanda hiçbir surette basit değildir: benliği her defasında hafifletilmiş basit bir formunu koruyarak göreceleştirmek, çoğullaştırmak da yetmez. Benlikler özne larvalarıdır; edilgin sentezler dünyası henüz belirlenmemiş koşullar altında benliğin sistemini ama çözünmüş benliğin sistemini kurar. Her nerede tekrardan bir fark çıkarmaya muktedir kaçamak bir temaşa meydana geliyorsa ya da bir büzüştürme makinesi işe koyuluyorsa, orada benlik vardır. Benliğin modifikasyonları yoktur; bizzat kendisi bir modifikasyondur ve modifikasyon ise tam da çıkarılmış farkı ifade eder. Son olarak, kişi yalnızca *sahip olduğu* şeydir; olmak ya da edilgin benliğin *olması* sahip olmakla olur. Her büzüşme bir varsayım, bir taleptir; yani büzüştürdüğü şeye ilişkin bir beklenti veya hak ortaya koyar ve nesnesi ondan kaçar kaçmaz dağılır. Samuel Beckett tüm romanlarında özne larvalarının sahip oldukları ve yorgunluk ve tutkuyla kendilerini bıraktıkları şeylerin envanterini çıkarır: Molloy'un çakıl taşları serisi, Murphy'nin bisküvileri, Malone'un eşyaları – tüm bunlarda söz konusu olan, unsurların tekrarından veya vakaların organizasyonundan küçük bir fark, zayıf bir genellik çıkarmaktır. Kuşkusuz, "yeni roman"ın en derinlikli niyetlerinden biri, etkin sentezin berisinde, bizi oluşturan edilgin sentezlerin alanını, modifikasyonları, tropizmleri ve

küçük tuhaflıkları yeniden keşfetmektir. Ve çözünmüş benlik, kendisini oluşturan tüm bu yorgunluklarda, tüm bu vasat tatminlerinde, bu önemsiz varsayımlarında, sefaletinde ve yoksulluğunda yine Tanrı'nın, yani temaşa ettiği, büzüştürdüğü ve sahip olduğu şeyin ihtişamının şarkısını söylemeye devam eder.

* * *

Zamanın ilk sentezi kökensel olduğu kadar, zaman-içidir. Zamanı şimdi olarak ama geçmekte olan şimdi olarak kurar. Zaman şimdiden çıkmaz ama şimdi de sürekli olarak birbiri üzerine sıçramalarla hareket etmeye devam eder. Şimdinin paradoksu da budur: zamanı oluşturmak ama bu oluşmuş zamanın içinde geçmek. Bunun zorunlu sonucundan kaçamayız: *zamanın ilk sentezinin içinde işlediği başka bir zaman gereklidir.* Birinci sentez zorunlu olarak ikinci bir senteze gönderir. Büzüşmenin sonluluğunda ısrar etmek yoluyla etkiyi göstermiş olduk ama şimdinin neden geçtiğini veya şimdinin zamanla eş uzamlı olmasını engelleyenin ne olduğunu hiçbir şekilde göstermedik. Birinci sentez, yani alışkanlığın sentezi gerçekten zamanın kuruluşudur ama kuruluşu ve temeli birbirinden ayırmak gerekir. Kuruluş yerle ilgilidir ve bir şeyin bu yerde nasıl oluştuğunu, onu nasıl işgal ettiğini ve ona nasıl sahip olduğunu gösterir; temel ise daha ziyade gökyüzünden gelir, doruktan temellere gider, bir mülkiyet meselesi dahilinde yeri ve sahip olanı kıyaslar. Alışkanlık zamanın kuruluşu, geçen şimdinin işgal ettiği hareketli yerdir. Geçmek, tam da şimdinin talebi, iddiasıdır. Fakat şimdiyi geçiren şey ve şimdiyle alışkanlığı sahiplenen şey zamanın temeli olarak belirlenmelidir. Zamanın temeli Bellek'tir. Türemiş etkin sentez olarak belleğin alışkanlığa dayandığını görmüştük: esasında her şey kuruluşa dayanır. Fakat bu bize belleği oluşturan şeyin ne olduğunu söylemez. Bellek alışkanlık üzerine kurulduğu anda, alışkanlıktan ayrı, bir başka edilgin sentezle temellenmesi gerekir. Alışkanlığın edilgin sentezinin kendisi de belleğin bu daha derin edilgin sentezine gönderir: Habitus ve Mnemosyne veya gökyüzünün ve yeryüzünün ittifakı. Alışkanlık, geçen şimdinin yaşamını oluşturan zamanın kökensel sentezidir. Bellek, geçmişin varlığını oluşturan zamanın temel sentezidir (şimdinin geçmesini sağlayan şey).

İlk bakışta geçmiş iki şimdi arasında sıkışmış gibi görünür: olmuş olduğu ile kendisine nazaran geçmişte kaldığı iki şimdi. Geçmiş eski şimdinin kendisi değil, eski şimdiyi odağa aldığımız ortamdır. Tikellik de şimdi artık odaklandığımız şeye, yani "olmuş olan"a [*a été*] aittir; geçmişin kendisi, "...idi" [*était*] ise doğası itibarıyla geneldir. Genel olarak geçmiş, her bir eski şimdiye özellikle ve tikel olarak odaklandığımız ortamdır. Husserl terminolojisine uygun olarak, burada tutmayı ve yeniden üretimi birbirinden ayırmamız gerekir. Fakat daha önce alışkanlığın tutulması dediğimiz şey belirli bir sürenin aktüel bir şimdisinde büzüşmüş ardışık anların durumuydu. Bu anlar tikelliği, yani aktüel şimdiye doğal olarak ait olan anlık geçmişi teşkil ederken; beklenti yoluyla geleceğe açılan şimdinin kendisi de geneli teşkil ediyordu. Bunun aksine, belleğin yeniden üretimi açısından, genel halini alan (şimdilerin dolayımlanması olarak) geçmiş, tikel halini alan da (hem aktüel hem eski olarak) şimdidir. Genel olarak geçmişin her bir eski şimdiye odaklanabildiğimiz ve bu şimdilerin kendini koruduğu ortamı teşkil etmesi ölçüsünde, eski şimdi kendini aktüelde "temsil edilmiş" olarak bulur. Bu temsilin veya yeniden üretimin sınırları, esasında, çağrışım olarak bildiğimiz değişken benzerlik ve bitişiklik ilişkileriyle belirlenir; zira eski şimdi temsil edilmek için aktüele benzemeli ve çok farklı sürelere sahip olup kısmen eşzamanlı olan ve böylece birbirlerine ve hatta aktüele bitişik olan şimdilere bölünmelidir. Çağrışımcılığın en büyük gücü, bütün bir suni işaretler kuramını bu çağrışım ilişkileri üzerine kurmuş olmasında yatar.

Artık eski şimdinin aktüelde temsil edilebilmesinin koşulu aktüelin kendisinin de bu temsilde temsil edilmiş olmasıdır. Temsilin özü yalnızca bir şeyi temsil etmek değil, bizzat kendi temsilîliğini temsil etmektir. Eski ve aktüel şimdiler o halde zaman çizgisi üzerinde ardışık olan iki an değildir; aktüel, zorunlu olarak eski şimdiyi yeniden sunmasını [temsil etmesini] ve kendi kendini temsil etmesini sağlayan fazladan bir boyut taşır. Aktüel şimdi bir hatıranın gelecek nesnesi olarak değil, eski şimdinin hatırasını oluştururken aynı anda yansıyan şey olarak düşünülür. O halde etkin sentezin simetrik olmamakla beraber birbiriyle bağıntılı olan iki yönü vardır: yeniden üretim ve yansıma [düşünüm], hatırlama ve tanıma, bellek ve anlama. Sık sık yansımanın yeniden üretimden fazlasını içerdiği söylenmiştir ama bu fazlalık her şimdinin eski şimdiyi temsil ederken aynı anda aktüel olarak yansıdığı bu ek boyuttur. "Her bilinç hali, hatırasını

içerdiği boyutun yanı sıra bir boyut daha gerektirir."[4] Öyle ki belleğin etkin sentezine bu ikili yön uyarınca temsilin ilkesi diyebiliriz: eski şimdinin yeniden üretimi *ve* aktüelin yansıması. Belleğin bu etkin sentezi alışkanlığın edilgin sentezi üzerine kurulmuştur zira edilgin sentez her bir şimdinin genel olanaklılığını oluşturur. Ancak ondan ciddi anlamda ayrılır: asimetri artık boyutların sürekli artışında, bunların sonsuz çoğalışında yatar. Alışkanlığın edilgin sentezi zamanı şimdiyle ilişkili olarak anların *büzüşmesi* olarak kuruyordu ama belleğin etkin sentezi onu bizzat şimdilerin *kenetlenmesi* olarak kurar. Bütün problem şudur: hangi koşul altında? Herhangi eski bir şimdinin yeniden üretilebilir ve aktüel şimdinin de yansıyabilir olmasının koşulu genel olarak geçmiş veya *a priori* bir geçmiş olarak anlaşılan saf bir geçmiş unsurudur. Geçmiş, şimdiden veya temsilden türemek şöyle dursun, her temsil tarafından varsayılır. Bu anlamda belleğin etkin sentezi pekala alışkanlığın edilgin (ampirik) sentezi üzerine kurulabilir ama ancak belleğin kendisine has diğer bir edilgin (aşkınsal) sentez tarafından temellendirilebilir. Alışkanlığın edilgin sentezi zamanda yaşayan şimdiyi oluşturur ve geçmişi ve geleceği bu şimdinin iki asimetrik unsuru haline getirirken, belleğin edilgin sentezi zamanda saf geçmişi oluşturur ve eski şimdiyi ve aktüeli (dolayısıyla yeniden üretimdeki şimdiyi ve yansımadaki geleceği) başlı başına bu geçmişin iki asimetrik unsuru haline getirir. Ancak saf, *a priori*, genel veya başlı başına geçmiş ne anlama gelir? *Madde ve Bellek* müthiş bir kitapsa, bunun sebebi belki de Bergson'un saf bir geçmişin bu aşkınsal sentezinin alanına derinlemesine girmiş ve onun tüm kurucu paradokslarını ortaya koymuş olmasıdır.

Geçmişi arasına sıkıştığı şimdilerin birinden, ister olmuş olduğu şimdiden isterse de kendisine nazaran geçmişte kaldığı şimdiden yola çıkarak yeniden oluşturmaya çalışmak beyhude bir çabadır. Aslında ne geçmişin şimdi haline geldikten sonra kurulduğunu ne de yeni bir şimdi ortaya çıktığı için kurulduğunu düşünebiliriz. Geçmiş kendini geçmiş olarak kurabilmek için yeni bir şimdiyi bekleseydi, eski şimdi asla geçmez, yeni şimdi de asla gelmezdi. Şimdi, şimdi olduğuyla "aynı anda" geçmeseydi, asla geçmezdi; geçmiş, öncelikle şimdi olmuş olduğuyla "aynı anda" kurulmasaydı, asla kurulmazdı. İlk paradoks şudur: geçmişin *olmuş*

4 Michel Souriau, *Le Temps*, Alcan, 1937, s. 55.

olduğu şimdiyle eşzamanlılığı. Bu paradoks bize geçmekte olan şimdinin nedenini verir. Geçmişin şimdi olarak kendisiyle eşzamanlı olmasından dolayıdır ki her şimdi geçer ve bunu yeni bir şimdi ortaya çıkacak şekilde yapar. Bundan ikinci bir paradoks, birlikte varoluş paradoksu doğar. Zira her geçmiş olmuş olduğu şimdiyle eşzamanlıysa, *bütün* geçmiş kendisine nazaran artık geçmişte kaldığı yeni şimdiyle birlikte varolur. Geçmiş ne bu ikinci şimdinin "içinde" ne de birinciden "sonra"dır. Her aktüel şimdinin en büzüşmüş haliyle bütün geçmişi teşkil ettiği yönündeki Bergsoncu fikir buradan ileri gelir. Geçmiş bir diğer şimdiyi çağırmadan hiçbir şimdiyi geçirmez ancak kendisi de ne geçer ne gelir. Bundan dolayıdır ki geçmiş, zamanın bir boyutu olmak şöyle dursun, şimdinin ve geleceğin sadece farklı boyutlarını oluşturduğu bütün zamanın sentezidir. Şöyle diyemeyiz: Var-dı [*il était*]. Yoktur, artık yoktur, ama ısrar eder, dayanır, *-dır* [*il est*]. Eski şimdiyle ısrar eder, aktüelle veya yeni şimdiyle dayanır. Geçişin nihai temeli olarak zamanın kendindeliğidir. Bu anlamdadır ki her bir zamanın saf, genel, *a priori* bir unsurunu oluşturur. Esasında, *olmuş olduğu* şimdiyle eşzamanlı olduğunu söylediğimizde, "sonradan" oluşmadığı için, zorunlu olarak, asla şimdi *olmamış* bir geçmişten bahsederiz. Bu geçmişin kendiyle şimdi olarak eşzamanlı olması, kendini zaten-orada olarak ortaya koyması, geçmekte olan şimdi tarafından varsayılan ve onun geçmesini sağlayan şey olması anlamındadır. Yeni şimdiyle birlikte varolması da kendini kendinde ortaya koyması, kendini kendinde koruması ve ancak onu büzüştürerek gelebilen yeni şimdi tarafından varsayılması anlamındadır. O halde bir önceden varolma paradoksu, bu diğer iki paradoksu tamamlar: her geçmiş, olmuş olduğu şimdiyle eşzamanlıdır; bütün geçmiş kendisine nazaran artık geçmişte kaldığı şimdiyle birlikte var olur; fakat genel olarak geçmişin saf unsuru geçmekte olan şimdinin öncesinde vardır.[5] O halde zamanın temel rolü oynayan tözsel bir unsuru (asla şimdi olmamış Geçmiş) vardır. Bu unsurun kendisi temsil edilmemiştir. Temsil edilen şey, daima eski veya aktüel, şimdidir. Fakat zamanın temsilde serimlenmesi saf geçmiş yoluyla olur. Aşkınsal edilgin sentez eşzamanlılığın, birlikte varoluşun ve önceden

5 Bu üç paradoks *Madde ve Bellek*'in 3. bölümünde konu edilir. Bergson bu üç yönden psikolojik *varoluşa* sahip olmaksızın *olan* saf geçmişi veya saf belleği temsilin, yani hatıra-imgenin psikolojik gerçekliğinin karşısına koyar.

varoluşun üçlü bakış açısından bu saf geçmişle ilişkilenir. Etkin sentez ise, tam tersine, eskinin yeniden üretimi ve yeninin yansıması bakımlarından şimdinin temsilidir. Etkin sentez edilgin sentez tarafından kurulur ve yeni şimdi daima ek bir boyuta sahipse, bunun sebebi yeni şimdinin genel olarak saf geçmişin unsuru *içinde* yansıması ve eski şimdiye bu unsur *yoluyla* tikel olarak odaklanılmasıdır.

Alışkanlığın edilgin senteziyle belleğin edilgin sentezini karşılaştıracak olursak tekrarın ve büzülmenin dağılımının birinden diğerine ne kadar değiştiğini görürüz. Kuşkusuz her iki durumda da şimdi bir büzülmenin meyvesi gibi görünür ama bambaşka boyutlarla ilişkilendirilmiş olarak. Birinde, şimdi, kendi içinde birbirinden bağımsız olan ardışık unsur veya anların en büzüşük halidir. Diğerinde ise şimdi, kendi de adeta şimdiyle birlikte varolan bir bütünlük gibi olan bütün bir geçmişin en büzüşük derecesini ifade eder. İkinci paradoksun gereklerine uygun olarak, geçmişin esasında kendisine nazaran geçmişte kaldığı bir şimdide değil, kendinde korunduğunu, aktüel şimdinin de *onunla* birlikte varolan bütün bu geçmişin azami büzüşmesinden ibaret olduğunu varsayalım. Öncelikle bütün bu geçmişin, çeşitli gevşeme... ve büzülme dereceleriyle, *kendiyle* birlikte varolması gerekecektir. Yalnızca geçmişin öncelikle sonsuzca çeşitli gevşeme ve büzülme dereceleriyle sonsuz sayıda düzeyde kendiyle birlikte varolması koşuluyla şimdi onunla birlikte varolan geçmişin en büzüşük derecesi olabilir (Bergsoncu meşhur koni metaforunun, geçmişle ilişkili dördüncü paradoksun anlamı budur).[6] Yaşamda, daha ziyade, manevi bir yaşamda tekrar dediğimiz şeyi ele alalım. Şimdiler birbirlerini çiğneyerek birbirlerini izler. Ne var ki, ardışık şimdiler arasındaki tutarsızlık ya da olası karşıtlık ne

---

6 Bergson, *Madde ve Bellek:* "Aynı psikolojik yaşam bu yüzden belleğin ardışık seviyelerinde sınırsız kere tekrar edecek ve aynı zihin edimi de farklı yüksekliklerde gerçekleşebilecektir..." (*Matière et mémoire,* Éditions du Centainaire, s. 250); "Nasıl ki aynı koninin A'B', A", B" vb. kesitleri varsa, psikolojik yaşamımızın binbir tekrarı için de yer vardır" (s. 302). Burada tekrarın psikolojik yaşama dair olmakla beraber kendisinin psikolojik olmadığını not etmek gerekir: gerçekte psikoloji yalnızca hatıra-imgeyle başlayabilir, oysa koninin kesitleri veya seviyeleri saf geçmişte çizilir. Bu yüzden söz konusu olan psikolojik yaşam*ın* meta-psikolojik bir tekrarıdır. Öte yandan, Bergson "ardışık seviyeler"den bahsettiğinde, *ardışığı* Bergson'un önerdiği bu şemayı takip eden gözlerimizin fonksiyonu olarak, tamamıyla mecazi bir anlamda anlamak gerekir; zira, kendi gerçeklikleri içinde, her basamağın diğerleriyle birlikte var olduğu söylenir.

denli güçlü olursa olsun, bu şimdilerin her birinin farklı bir düzeyde "aynı hayatı" oynadıkları izlenimine sahibizdir. Yazgı dediğimiz şey budur. Yazgı asla temsil edilmiş bir zaman düzeni uyarınca birbirini takip eden şimdiler arasındaki giderek daha yakından kurulan belirlenimcilik ilişkilerinden ibaret değildir. Daha ziyade, ardışık şimdiler arasında, konumlandırılamayan bağlantılar, uzaktan eylemler, baştan alma, tınlama ve yankı sistemleri, nesnel rastlantılar, işaretler ve sinyaller ile mekansal konumları ve zamansal ardışıklıkları aşan roller içerir. Bir yazgı ifade eden ardışık şimdiler için daima aynı şeyi, aynı hikayeyi oynadıklarını ama bunu farklı düzeylerde yaptıklarını söyleriz: şurada daha az ya da çok gevşek, burada daha az ya da çok büzüşük. Yazgının belirlenimcilikle bu kadar kötü, özgürlükle bu kadar iyi uyuşmasının nedeni budur: özgürlük düzeyleri seçmekte yatar. Aktüel şimdilerin ardışıklığı ise yalnızca daha derin bir şeyin, yani her bir şimdinin hayatın bütününü kendinden önce gelenden farklı bir derece veya düzeyde sürdürüşünün tezahürüdür zira bütün düzeyler ve dereceler birlikte varolup asla şimdi olmamış bir geçmiş temelinde kendilerini bizim seçimimize sunarlar. Bizi oluşturan şimdilerin ampirik karakteri dediğimiz şey, onlar arasındaki ardışıklık ve eşzamanlılık ilişkileriyle; bitişiklik, nedensellik, benzerlik ve hatta karşıtlık ilişkileriyle kurulur. Numenal karakterleri dediğimiz şey ise saf bir geçmişin düzeyleri arasındaki virtüel birlikte varoluş ilişkileriyle kurulur; her bir şimdi de bu düzeylerden birinin aktüelleşmesinden veya temsilinden fazlası değildir. Kısacası, etkin sentezler açısından ampirik olarak farklı şimdilerin ardışıklığı olarak yaşadığımız şey aynı zamanda *geçmişin düzeylerinin edilgin sentez içinde gitgide artan birlikte varoluşudur*. Her şimdi bütünün bir düzeyini büzer, ancak bu düzeyin kendisi de zaten bir gevşeme veya büzülmedir. Diğer bir deyişle, şimdinin işareti bir limite *geçiş*, olanaklı diğer sonsuz düzey arasından kendi de kendi içinde gevşemiş veya büzülmüş olan belli bir düzeyin seçilmesini tasdik eden azami bir büzülmedir. Üstelik, bir yaşam için söylediklerimiz çok sayıda yaşam için de söylenebilir. Her yaşam geçmekte olan bir şimdi olduğundan, filozof ile domuz, suçlu ile aziz devasa bir koninin farklı düzeylerinde aynı geçmişi oynuyormuşçasına, bir yaşam diğerini başka bir düzeyde baştan alabilir. Metempsikoz dediğimiz şey budur. Her biri kendi perdesini veya tonunu ve belki hatta sözlerini seçer ama çalınan hava hep aynı kalır ve bütün sözlerin altında olanaklı tüm tonları ve perdeleriyle aynı lay-lay-lom vardır.

Bu iki tekrar arasında, maddi ve manevi tekrar arasında, büyük bir fark vardır. Biri ardışık bağımsız unsurların veya anların bir tekrarıdır; diğeri ise birlikte varolan çeşitli düzeylerde Bütün'ün bir tekrarıdır (Leibniz'in söylediği gibi, "her şeyin, mükemmellik dereceleri farklı olmak üzere, her mekan ve zamanda aynı olduğu söylenebilir"[7]). O halde, bu iki tekrar "fark"ın kendisiyle çok farklı şekillerde ilişkilenirler. Unsurların veya anların yaşayan bir şimdi içinde büzülmesi ölçüsünde fark ikisinden birinden çıkarılır. Bütün'ün düzeyleri arasındaki farkı içermesi ölçüsünde fark diğerinde içerilir. Biri çıplak, diğeri giyiniktir; biri parçaların, diğeri bütünün tekrarıdır; biri ardışıklığa, diğeri birlikte varoluşa dairdir; biri aktüel, diğeri virtüeldir; biri yatay, diğeri düşeydir. Şimdi, daima büzülmüş farktır; ancak durumların birinde farka kayıtsız anları büzer, diğerinde ise limite gelerek, bütünün kendi de bir gevşeme ve büzüşme olan diferansiyel bir düzeyini büzer. Sonuç olarak şimdiler arasındaki fark, iki tekrar arasındaki farktır: farkın çıkarıldığı unsurlar olarak anların tekrarı ve farkın içerildiği bütünün düzeylerinin tekrarı. Ve Bergson'un hipotezini takiben, çıplak tekrar giyinik tekrarın dış zarfı olarak anlaşılmalıdır, yani ardışık anların tekrarı birlikte varolan düzeylerin en gevşeği olarak, madde de bir rüya veya zihnin en gevşemiş geçmişi olarak anlaşılmalıdır. Bu iki tekrarın hiçbiri, aslına bakılırsa, temsil edilebilir değildir zira maddi tekrar daha gerçekleşmekteyken bozulur ve yalnızca unsurlarını bir muhafaza ve hesaplama alanına yansıtan etkin sentez tarafından temsil edilebilir. Ancak aynı zamanda temsilin nesnesi halini aldığında bu tekrar, unsurların özdeşliğine veya korunan ve toplanan vakaların benzerliğine tabi kılınmış olarak bulunur. Manevi tekrar geçmişin kendinde varlığında gelişirken, temsil yalnızca etkin sentezlerden kaynaklanan şimdilere ulaşıp yalnızca bu şimdileri ilgilendirir ve böylelikle tüm tekrarı yansımada aktüel şimdinin özdeşliğine yahut yeniden üretimde önceki şimdinin benzerliğine tabi kılar.

Edilgin sentezlerin temsil-altı olduğu açıktır. Ancak bizim için mesele, belleğin edilgin sentezine nüfuz edip edemeyeceğimiz, alışkanlığın edilgin sentezini yaşadığımız şekliyle geçmişin kendinde varlığını bir anlamda yaşayıp yaşayamayacağımızdır. Bütün geçmiş kendinde korunmaktadır, ancak bu geçmişi nasıl kendimize saklayabilir, daha önce olmuş olduğu

7 Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1. kitap, 1. bölüm.

şimdiye ya da kendisine nazaran geçmişte kaldığı aktüel şimdiye indirgemeden o kendi-içindeliğe nasıl nüfuz edebiliriz? Onu nasıl *kendimiz için* saklayabiliriz? Proust'un Bergson'dan bayrağı alarak meseleye müdahil olduğu nokta aşağı yukarı burasıdır. Üstelik, yanıt uzun zamandan beri biliniyor gibidir: anımsama. Esasında bu, edilgin bir sentez veya istemli belleğin tüm etkin sentezlerinden doğa bakımından farklı olan bir istemsiz belleği ifade eder. Combray yeniden belirir, ancak önceden olduğu gibi ya da olmuş olabileceği gibi değil, asla yaşanmamış bir şaşaa ile, olmuş olduğu şimdi ve olmuş olabileceği aktüel şimdi arasında teleskopik bir durum yaratacak şekilde ve her ikisine de indirgenemezliğini nihayet açığa vuran saf bir geçmiş olarak belirir. Unutuşun ampirik olarak mağlup olması ölçüsünde önceki şimdiler etkin sentez tarafından unutuşun ötesinde temsil edilebilir. Ancak burada Combray'nin asla şimdi olmamış bir geçmiş olarak yeniden belirmesi, Unutuş *dahilinde* ve ezeli bir şey olarak olur: Combray'nin kendindeliği. Eğer geçmişin bir kendi-içindeliği varsa, anımsama onun numeni veya ona yatırım yapan düşüncedir. Anımsama bizi basitçe aktüel bir şimdiden eski şimdilere, yeni aşklardan çocukluk aşklarına, sevgililerimizden annelerimize göndermez. Burada da, geçmekte olan şimdilerin arasındaki ilişki, bu şimdilerin geçişlerinden faydalanarak onlar için temsilin altında yeniden beliren saf geçmişi izah etmez: sevgilinin ötesinde ve annenin ötesinde, biriyle birlikte varolan ve diğeriyle de eşzamanlı olan, asla yaşamamış Bakire. Şimdi vardır [*existe*], ancak yalnızca geçmiş ısrar eder [*insiste*] ve şimdinin geçtiği ve ardışık şimdilerin birbiri içine geçtiği unsuru sunar. Bu iki şimdinin yankısı sadece temsil içinde bir problem alanı olarak katı bir arama, yanıtlama ve çözme mecburiyetiyle gelişen kalıcı bir soru oluşturur. Ne var ki, yanıt her zaman başka bir yerden gelir: her anımsama, söz konusu olan ister bir kasabayı ister bir kadını anımsamak olsun, erotiktir. Bu kendinde saf geçmişe, bu bakire tekrara, Mnemosyne'e nüfuz etmemize olanak veren şey daima Eros'tur, numendir. O, Mnemosyne'in eşi, nişanlısıdır. Peki bu gücü nereden alır; neden saf geçmişi araştırmak erotiktir? Neden Eros hem soruların ve yanıtların hem de bütün varoluşumuzdaki bir ısrarın sırrını taşır? Şayet söyleyecek son bir sözümüz olmasaydı, şayet zamanın üçüncü bir sentezi olmasaydı...

* * *

Zamansal açıdan, diğer bir deyişle, zaman kuramı açısından konuşursak, hiçbir şey Kantçı ve Kartezyen cogito arasındaki fark kadar öğretici değildir. Descartes'ın cogitosunda her şey adeta iki mantıksal değerle işliyor gibidir: belirlenim ve belirlenmemiş varoluş. Belirlenim (Düşünüyorum), belirlenmemiş bir varoluşu (Varım, zira "düşünmek için (var)olmak gerekir") içerir ve onu tam da düşünen bir öznenin varoluşu olarak belirler: Düşünüyorum öyleyse varım; ben düşünen bir şeyim. Kantçı eleştirinin tümü belirlenimin belirlenmemiş olana doğrudan yüklenemeyeceği fikriyle Descartes'a yöneltilen bir itiraz olarak ortaya çıkmıştı. Belirlenim ("Düşünüyorum") açık bir biçimde belirlenmemiş bir şeyi ("Varım") içerir, ancak henüz hiçbir şey bize bu belirlenmemiş olanın nasıl *düşünüyorum* tarafından belirlenebilir bir şey olduğunu söylemez: "saf düşüncede kendime dair bilincimde varlığın ta kendisiyim; gerçi bu henüz bana bu varlığa dair düşünecek hiçbir şey vermez."[8] Kant böylece üçüncü bir mantıksal değer ekler: belirlenebilir olan ya da daha ziyade belirlenmemiş olanın (belirlenim tarafından) belirlenebilir olduğu form. Bu üçüncü değer mantığı aşkınsal bir merci yapmaya yeter. Bu, Fark'ın keşfini oluşturur: artık iki belirlenim arasındaki ampirik fark olarak değil, Belirlenim'in KENDİSİ ile onun belirlediği şey arasındaki aşkınsal Fark olarak; artık ayıran dışsal bir fark olarak değil, düşünceyle varlık arasında *a priori* bir ilişki kuran içsel Fark olarak. Kant'ın yanıtı meşhurdur: belirlenmemiş varoluşun düşünüyorum tarafından belirlenebilir olduğu form zamanın formudur...[9] Bunun sonuçları çok önemlidir: belirlenmemiş varlığım yalnızca *zamanda* ve bir fenomenin varoluşu olarak, *zamanda beliren* edilgin ve alıcı bir fenomenal öznenin varoluşu olarak belirlenebilir. O halde, düşünüyorum'da bilincinde olduğum kendiliğindenlik tözsel ve kendiliğinden bir varlığın yüklemi olarak değil, yalnızca, kendi düşüncesinin, zekasının, Ben demesini sağlayan şeyin kendinde ve kendi üzerinde (kendisi tarafından değil) gerçekleştiğini

---

8 Kant, *Saf Aklın Eleştirisi;* bkz. "Remarque général concernant le passage de la psychologie rationelle à la cosmologie", *Critique de la raison pure,* Barni (çev.), Gibert, s. 335.

9 *A.g.e.*, "Analytique", 25. kısımın notu.

deneyimleyen edilgin bir ben'in duygulanımı olarak anlaşılabilir. Bitmek bilmeyen bir hikaye de böyle başlar: BEN bir başkasıdır veya özel duyunun [*sens intime*] paradoksudur. Düşüncenin etkinliği bu etkinliği ortaya koymaktan ziyade onu kendine temsil eden, inisiyatifine sahip olmaktan ziyade etkilerini deneyimleyen ve onu kendinde bir Başkası gibi yaşayan edilgin bir özneye, alıcı bir varlığa uygulanır. "Düşünüyorum"a ve "Varım"a benliği, yani (Kant'ın sezginin alıcılığı dediği) edilgin konumu eklemek gerekir; belirlenime ve belirlenmemiş olana belirlenebilir olanın formunu, yani zamanı eklemek gerekir. Aslında "eklemek" burada kötü bir kelime seçimidir zira mesele fark yaratmak ve farkı varlık ile düşünceye içselleştirmektir. BEN'i bir uçtan öbür uca bir çatlak katediyor gibidir: zamanın saf ve boş formu tarafından çatlatılmıştır. Bu formda ben zamanda beliren edilgin benliğin eşleniğidir. Zaman Ben'de bir fay veya bir çatlak, benlikte de bir edilginlik anlamına gelir ve edilgin benlik ile çatlak Ben arasındaki bağıntı aşkınsalın keşfi ya da Kopernik Devrimi'nin elementidir.

Descartes bu sonuca zamanı dışarıda bırakmadan, Cogito'yu bir âna indirgemeden ve zamanı da sürekli bir yaratım faaliyetindeki Tanrı'ya havale etmeden ulaşamazdı. Daha genel düzeyde, Ben'in varsayılan özdeşliğinin Tanrı'nın birliğinden başka garantisi yoktur. Bu nedenle, yaygın kanının aksine, Tanrı'nın bakış açısının Ben'in bakış açısıyla ikame edilmesi Ben'in Tanrı'ya borçlu olduğu bir özdeşliği koruması itibarıyla o kadar da önemli değildir. Ben, tanrısala olan bütün benzerliğini ifade eden bir varlığa, basitliğe ve özdeşliğe sahip olmayı sürdürdüğü müddetçe Tanrı da yaşamaya devam eder. Tersi yönde de, Tanrı'nın ölümü Ben'in özdeşliğini olduğu gibi bırakmayıp onda temel bir benzemezliği, Tanrı'nın mührü veya nişanının yerine bir "düşüş"ü [*démarque*] tesis eder ve içselleştirir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde en az bir kez çok derinlikli bir biçimde gördüğü şey buydu. Tanrı'nın spekülatif ölümünün beraberinde Ben'in çatlamasını getirişi, rasyonel teoloji ile rasyonel felsefenin eşzamanlı yok oluşu. Aşkınsal felsefenin en önemli inisiyatifi düşüncenin kendisine zamanın formunu takdim etmekse, bu form saf ve boş bir form olarak yeri geldiğinde birbirinden ayrıştırılamaz bir biçimde Tanrı'nın ölümüne, çatlamış Ben'e ve edilgin benliğe işaret eder. Kant'ın bu inisiyatifi takip etmediği doğrudur: Hem Tanrı hem de Ben pratik bir diriliş yaşamıştır. Spekülatif alanda dahi çatlak çabucak yeni bir özdeşlik formuyla, etkin sentetik

özdeşlikle doldurulur ve edilgin benlik de yalnızca alıcılıkla tanımlanır ve bu unvanı itibarıyla kendisine herhangi bir sentez gücü verilmez. Tersine, duygulanımları deneyimleme kapasitesi olarak alıcılığın yalnızca bir sonuç olduğunu ve edilgin benliğin de daha derinde bizzat edilgin olan bir sentezle kurulduğunu görmüştük (büzülme-temaşa). Duyumsamaları ve izlenimleri alımlamanın olanağı buradan ileri gelir. Temsil dünyasını korumak için gösterilmiş en büyük çabaya denk düşen Kantçı dağılımı sürdürmek olanaksızdır: burada sentez etkin ve Ben'de yeni bir özdeşlik formunu ortaya çıkaran bir şey olarak anlaşılırken, edilginlik de sentezden yoksun basit bir alıcılık olarak anlaşılır. Kantçı inisiyatif baştan alınabilir, zamanın formu hem Tanrı'nın ölümünü hem de çatlak Ben'i destekleyebilir ama bu ancak edilgin benliğin bambaşka bir şekilde anlaşılmasıyla olabilir. Bu anlamda, hem Fichte'nin hem de Hegel'in Kant'ın halefi olmadıklarını söylemek doğrudur; saf zamanın boşluğunu ve bu boşlukta aynı anda tanrısalın süregiden saptırılışını, Ben'in uzayan çatlağını ve benliğin kurucu tutkusunu keşfeden daha ziyade Hölderlin'dir.[10] Hölderlin zamanın bu formunda, sanki trajedi ve Oidipus aynı ölüm içgüdüsünün birbirini tamamlayan figürleriymişçesine, hem trajedinin özünü hem de Oidipus'un serüvenini görmüştür. O halde Kantçı felsefenin Oidipus'un varisi olması mümkün müdür?

Yine de zamanı bizzat düşünceye sokmak, Kant'ın önemli katkısı gerçekten de bu muydu? Zira Platoncu anımsamanın zaten böyle bir anlamı varmış gibi görünüyor. Doğuştanlık da anımsama gibi bir mittir, ama anındalığa ilişkin bir mittir ve bu yüzden de Descartes'a uygun düşer. Platon açık bir biçimde anımsama ve doğuştanlığı karşıtlaştırdığında, ikincisinin yalnızca bilginin soyut imgesini temsil ettiğini, halbuki öğrenmenin gerçek hareketinin ruh dahilinde bir "önce" ile bir "sonra" arasında yapılmış bir ayrımı içerdiğini ifade eder; diğer bir deyişle, bu hareket bildiklerimizi unuttuğumuz bir ilk zamanın takdimini içerir zira

10 Zamanın boş formu ile bunun Ben'de yarattığı çatlak veya "durak" için bkz. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe*, *Remarques sur Antigone* ve Jean Beaufret'nin Kant'ın Hölderlin üzerindeki etkisinin kuvvetli bir biçimde altını çizen yorumu, *Hölderlin et Sophocle*, bilhassa s. 16-26. (Ölüm içgüdüsü olarak anlaşılan zaman formuyla esas olarak ilişkili olan Ben'deki "çatlak" teması üstüne, birbirinden çok farklı üç edebi yapıtı anımsayabiliriz: Zola'nın *La bête humain*'i, F. S. Fitzgerald'ın *La fêlure*'ü ve M. Lowry'nin *Au-dessous du volcan*'ı).

unuttuklarımızı geri getirdiğimiz ikinci bir zaman vardır.[11] Ama bütün mesele şudur: Anımsama, zamanı hangi formda takdim eder? Ruh için bile bu bir fiziksel zaman, *Physis*'e ait olan ve içinde gerçekleşen olaylara, ölçtüğü hareketlere ve öne çıkardığı maceralara tabi bir periyodik veya döngüsel zaman meselesidir. Bu zaman temelini kuşkusuz bir kendi-içindelikte, yani şimdilerin düzenini, ideal olana artan ve azalan benzerlikleri uyarınca, bir çember şeklinde tanzim eden ve aynı zamanda bu çemberden kendi-içindelik diyarını koruyabilmiş ya da geri getirebilmiş olan ruhları çıkaran İdea'nın saf geçmişinde bulur. İdea ardışık şimdilerin zamanın döngüsü olarak düzenlendiği temel olmayı sürdürür; öyle ki İdea'yı tanımlayan saf geçmiş, zorunlu olarak bir şimdinin terimleriyle, *mitsel* bir antik şimdi olarak ifade edilir. Zamanın ikinci sentezinin bütün eşsesliliği, Mnemosyne'in bütün muğlaklığı da zaten böyleydi. Zira o, saf geçmişinin tepesinden, temsil dünyasını aşar ve ona hükmeder: temeldir, kendi-içindeliktir, numendir, İdea'dır. Ne var ki hâlâ temellendirdiği temsile göreli olarak kalır. Temsilin ilkelerini, yani çok eski bir model olarak ele aldığı özdeşliği ve şimdiye ait bir imge olarak ele aldığı benzerliği, yani Aynı'yı ve Benzer'i yükseltir. Şimdiye indirgenemezdir ve temsilden üstündür ama yalnızca şimdilerin temsilini döngüsel veya sonsuz kılmaya hizmet eder (Leibniz veya Hegel'de bile temsilin sonsuzda serimlenişini temellendiren hâlâ Mnemosyne'dir). Temelin yetersizliği, temellendirdiği şeylere göreli olarak kalması, temellendirdiği şeylerin özelliklerini alması ve bunlar tarafından ispatlanmasıdır. Bir döngü yaratması işte bu anlamdadır: Düşünceye zamanı sokmaktan ziyade ruha hareketi sokar. Tıpkı temelin bir anlamda "bükülmüş" ve bizi bir öteye doğru itmek durumunda olması gibi, zamanın ikinci sentezi de kendi ötesine, kendi-içindelik yanılsamasının halen temsilin bir eşleniği olduğunu ifşa eden üçüncü bir senteze işaret eder. Geçmişin kendi-içindeliği ile anımsamadaki tekrar, bir görsel efekt gibi bir tür "etki" veya daha ziyade, belleğin kendisinin erotik etkisidir.

Zamanın boş formu yahut üçüncü sentez ne anlama gelir? Kuzey'in Prensi "zaman zıvanasından çıktı" der. Kuzey'in filozofunun da aynı şeyi söylediğini ya da Ödipal olduğu için Hamletçi olması gerektiğini söyleyebilir miyiz? Zamanın ölçtüğü periyodik hareketlerin (dünya için

11 Anımsama ve doğuştanlık arasındaki açık karşıtlık için bkz. *Phédon*, 76 a-d.

olduğu kadar ruh için zaman, hareket sayısı) geçtiği sayısal noktalara tabi kılınmasını temin eden şey zıvanadır, *cardo*'dur. Zıvanadan çıkmış zaman ise, aksine, çıldırmış zaman yahut ona bir tanrının verdiği kavisten çıkmış, aşırı derecede basit döngüsel formundan kurtulmuş, içeriğini oluşturan olaylardan bağımsızlaşmış, hareketle olan ilişkisi tersyüz olmuş zaman, yani kısacası, kendini boş ve saf olarak sunan zaman demektir. Zamanın içinde (aşırı basit olan çember figürü uyarınca) bir şeylerin meydana gelmesi yerine, zamanın kendisi meydana gelir (görünürde döngü olmaktan çıkar). Saymaya ilişkin olmaktan çıkar ve sıralamaya ilişkin olur, zamanın saf bir *düzeni* haline gelir. Hölderlin zamanın artık "kafiye yapmadığını" söylüyordu, zira zaman bir "durağın" iki tarafında eşitsiz bir şekilde dağılır ve başlangıç ve son bundan böyle çakışmaz. Zamanın düzenini eşitsizin bir durağa oranla salt formel dağılımı olarak tanımlayabiliriz. Böylece az çok uzun bir geçmişi ve bununla ters orantılı bir geleceği ayırt edebiliriz; ancak burada geçmiş ve gelecek, zamanın ampirik ve dinamik belirlenimleri değildir: zamanın düzeninden zamanın statik bir sentezi olarak *a priori* çıkan formel ve sabit özelliklerdir. Sentez zorunlu olarak statiktir zira zaman artık harekete tabi değildir; zaman değişimin en radikal formudur, ancak değişimin formu değişmez. Ben'deki çatlağı oluşturan duraktır ve durağın ilk ve son kez sıraya koyduğu önce ve sonradır (durak tam olarak çatlağın doğduğu noktadır).

Ampirik içeriğini bırakmış ve kendi temelini tersyüz etmiş olan zaman yalnızca formel ve boş bir düzenle değil, aynı zamanda bir *bütün* ve *seri* ile tanımlanır. Bir zaman bütünü fikri ilk aşamada şuna tekabül eder: herhangi bir durağın bütün zamana uygun gelen biricik ve muazzam bir olayın, bir eylemin imgesinde belirlenmesi gerekir. Bu imgenin kendisi yırtık bir formda, birbirine eşit olmayan iki parça halindedir. Yine de bu şekilde zamanın bütününü kendinde toplar. Kapsadığı ve eşitsiz parçalar olarak bir araya topladığı parçalar itibarıyla ona sembol demek gerekir. Zamanın bütününe uygun gelen böyle bir sembol, farklı şekillerde ifade bulabilir: zamanı zıvanasından çıkarmak, güneşi patlatmak, kendini yanardağa atmak, Tanrı'yı veya babayı öldürmek. Bu sembolik imge, durağı, önceyi ve sonrayı bir araya toplaması itibarıyla zamanın bütününü teşkil eder. Ancak dağılımlarını eşitsizlik içinde gerçekleştiriyor olması itibarıyla zamansal bir seriyi olanaklı kılar. Gerçekte, imgesindeki eylemin "benim için

fazla büyük" şeklinde sunulduğu bir zaman daima vardır. *A priori* olarak geçmişi veya önceyi tanımlayan budur: Olayın kendisinin gerçekleşip gerçekleşmediği ya da eylemin icra edilmiş olup olmadığı pek önemli değildir; geçmiş, şimdi ve gelecek bu ampirik kriter uyarınca dağılmazlar. Oidipus eylemi zaten icra etmiştir, Hamlet henüz etmemiştir ama her halükarda sembolün ilk parçasını geçmişte yaşarlar; eylemin imgesini kendileri için fazla büyük olarak deneyimledikleri müddetçe bizzat geçmişte yaşar veya oraya geri yollanırlar. Durağın kendisine gönderen ikinci zaman, bu yüzden, başkalaşımın şimdisidir; eylemin eşit-oluşu, benliğin ikilenmesi ve ideal bir benliğin eylemin imgesinde yansıtılmasıdır (Hamlet'in deniz yolculuğu ve Oidipus'un soruşturmasının sonucu bunu işaretliyordu: kahraman eyleme "muktedir" hale gelir). Geleceği keşfeden bu üçüncü zaman ise, olayın ve eylemin, kendilerine eşit hale gelen benliğe sırtlarını dönerek ve benliği, yeni dünyanın taşıyıcısı dünyaya getirdiği çokluğun şokuna kapılıp dağılmış gibi, binlerce parçaya bölerek, benliğin tutarlılığını dışlayan gizli bir tutarlılığa sahip oldukları anlamına gelir: benliğin eşit hale geldiği şey kendinde eşitsizliktir. Bu şekilde, zamanın düzeni uyarınca çatlamış olan Ben ve zamansal seri uyarınca bölünen Benlik birbirlerine karşılık gelir ve ortak bir çıkış bulurlar: isimsiz, ailesiz, niteliksiz, benliksiz veya Ben'siz adam; bir sırrın "avam" muhafızı ve şimdiden saçılmış organları yüce imgenin etrafında dönen çoktan-Üstinsan.

Zamansal seri içinde her şey bu sembolik imgeyle ilişkili olarak tekrardır. Geçmişin kendisi eksikliğe dayanan tekrardır ve şimdideki başkalaşımın oluşturduğu bu diğer tekrarı hazırlar. Tarihçiler kimi zaman şimdi ile geçmiş arasında ampirik denklikler ararlar, ama bu tarihsel denklikler ağı ne kadar zengin olursa olsun yalnızca analoji veya benzerliğe dayanan tekrarı oluşturur. Esasında, geçmiş ve şimdi, birbirlerini tekrar eden iki farklı kipte kendinde tekrardırlar. Tarihte tekrar olguları yoktur; tekrar, daha ziyade, yeni bir şeyin etkin bir biçimde üretildiği tarihsel koşuldur. Luther ve Paul ile 1789 Devrimi ve Roma Cumhuriyeti arasında bir benzerlik ortaya koyan şey tarihçinin düşünümü değildir. Daha ziyade, devrimciler gerçek anlamıyla bir geçmiş kipinde tekrar ederek başladıkları eylemlerine muktedir hale gelmeden önce, yaşamlarını "yeniden dirilmiş Romalılar" olarak ilk aşamada kendileri için, dolayısıyla kendilerini zorunlu olarak tarihten bir figürle eşleştirdikleri koşullar altında yaşarlar. *Tekrar düşünümsel bir kavram*

olmadan önce, eylemin bir koşuludur. Yalnızca tekrar etmemiz koşuluyla yeni bir şeyler üretebiliriz: bir sefer geçmişi oluşturan kipte, bir başka sefer de başkalaşımın şimdisinde. Üretilen şey, mutlak biçimde yeni olanın kendisi de, kendi hesabına tekrardan başka bir şey değildir: üçüncü tekrar, bu sefer fazlalığa dayanan tekrar, ebedi dönüş olarak geleceğin tekrarı. Zira ebedi dönüş doktrini bütün serileri veya zamanın bütününü, geleceği olduğu gibi geçmişi ve şimdiyi de etkileyen bir şey olarak ortaya koyulsa bile, bu şekilde bir açıklama yalnızca giriş düzeyindedir; problematik olmaktan başka bir değeri ve ebedi dönüş problemini ortaya koymaktan başka bir fonksiyonu yoktur. Ebedi dönüş, ezoterik gerçekliğiyle, serinin üçüncü zamanını ilgilendirir ve yalnızca onu ilgilendirebilir. Belirlendiği yer yalnızca orasıdır. Onun için tam anlamıyla gelecek inancı, geleceğe inanç denmesinin nedeni budur. Ebedi dönüş yalnızca yeniyi, yani eksiklik koşulunda ve başkalaşım aracılığıyla üretilmiş olanı etkiler. Ancak ne *koşulu* ne de *eyleyiciyi* geri getirir: aksine, bunları defeder ve bütün merkezkaç kuvvetiyle savurur. O, ürünün özerkliğini ve yapıtın bağımsızlığını oluşturur. Eksikliğe veya eşit-oluşa dair hiçbir şeyin geride kalmasına izin vermeyen şey, fazlalığa dayanan tekrardır. Bizzat kendisi yenidir, yeniliğin ta kendisidir. Kendi başına serinin üçüncü zamanıdır, başlı başına gelecektir. Klossowski'nin dediği gibi, kendini yalnızca benim kendi tutarlılığımı, kendi özdeşliğimi, benliğin, dünyanın ve Tanrı'nın özdeşliğini dışarıda bırakarak kuran şey, bu gizli tutarlılıktır. Yalnızca avamın, isimsiz insanın dönmesine izin verir. Ölmüş tanrıyı ve çözünmüş benliği kendi döngüsüne çeker. Güneşin dönmesine izin vermez zira güneşin patladığını varsayar; yalnızca nebulaya dairdir, yalnızca onun için hareket eder ve ondan ayrımsanamaz hale gelir. Bu nedenle, ebedi dönüş doktrinini zamanın bütününü etkileyen bir şey olarak ortaya attığımız sürece, Zerdüşt'ün bir seferinde şeytana söylediği gibi, meseleleri basitleştiririz; başka bir seferinde hayvanlarına söylediği gibi, ondan bir terane yaparız. Diğer bir deyişle, içerik olarak geçmekte olan şimdiye, figür olarak da anımsamanın geçmişine sahip olan aşırı derecede basit bir çembere bel bağlarız. Halbuki, zamanın düzeni, saf ve boş form olarak zaman, bu çemberi bozmuş ve yerine daha basit ve çok daha gizli, çok daha çetrefil, daha nebulavari ve ebediyen dış merkezli bir çemberi, farkın yalnızca serinin üçüncü zamanında yeniden oluşan merkezsiz çemberini koymuştur. Zamanın düzeni Aynı'nın çemberini bozmuş ve zamanı yalnızca serinin

sonunda Başka'ya ait bir çemberi yeniden oluşturmak üzere bir seride tanzim etmiştir. Düzenin "ilk ve son sefer"i yalnızca nihai ezoterik çemberin "her sefer"i için oradadır. Zamanın formu yalnızca ebedi dönüşte formsuz olanın açığa çıkması için oradadır. Aşırı formellik yalnızca aşırı bir formsuzluk için oradadır (Hölderlin'in *Unförmliche*'si). Bu şekilde temel, kendinde dönen ve yalnızca geleceğin geri dönmesini sağlayan bir zeminsizliğe, evrensel bir *temelsizleşmeye* doğru aşılmıştır.[12]

---

12 ÜÇ TEKRAR HAKKINDA NOT. — Marx'ın, bilhassa *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'inde bulduğumuz haliyle, tarihsel tekrar kuramı tarihçiler tarafından yeterince anlaşılmamış gibi görünen şu ilkenin etrafında döner: tarihsel tekrar tarihçinin düşünümünün ürünü bir kavram veya analoji değil, öncelikle bizzat tarihsel eylemin bir koşuludur. Harold Rosenberg de çok güzel satırlarda bu noktaya ışık tutar: tarihsel aktörlerin veya eyleyicilerin yaratımının koşulu kendilerini geçmişten figürlerle özdeşleştirmeleridir. Tarihin tiyatro olması bu anlamdadır: "Eylemleri kendiliğinden eski bir rolün tekrarı halini almıştır... Tarihi mitle örtünmeye mecbur eden şey, devrimci kriz yahut bütünüyle yeni bir şey yaratmak için gösterilen çabadır..."; bkz. Harold Rosenberg, *La tradition du nouveau*, "Les Romains ressuscités" başlıklı 12. bölüm, Anne Marchand (çev.), Minuit, s. 154-155.

Marx'a göre tekrar eksik kaldığında, yani başkalaşıma götürüp yeni bir şeylerin üretimini sağlamak yerine bir tür içe kıvrılma, yani hakiki yaratımın zıttını oluşturduğunda, komiktir. Komik kılık değişimi trajik başkalaşımın yerine geçer. Ancak öyle görünüyor ki Marx için bu komik yahut grotesk tekrar trajik olandan, evrimsel ve yaratıcı tekrardan zorunlu olarak *sonra* gelir ("bütün tarihsel olaylar ve kişilikler deyim yerindeyse iki kez tekrarlanır... ilkinde trajedi, ikincisinde komedi olarak"). Bununla beraber, bu zamansal düzen mutlak surette temellenmiş gibi görünmemektedir. Komik tekrar eksiklik yoluyla, tam anlamıyla geçmişin kipinde çalışır. "Eylem onun için fazla büyük" olduğu müddetçe kahraman zorunlu olarak bu tekrarla karşı karşıya kalır. Polonius'un öldürülmesi tıpkı Oidipus'un soruşturması gibi eksiklik sebebiyle komiktir. Trajik tekrar sonra gelir; işte bu, başkalaşım ânıdır. Bu iki ânın birbirinden bağımsız olmadıkları ve komiğin ve trajiğin ötesindeki o üçüncü an için varoldukları doğrudur: yeni bir şeyin üretiminde söz konusu olan ve kahramanı dahi dışarıda bırakan dramatik tekrar. Fakat bu ilk iki unsur soyut bir özgürlük kazandıklarında yahut *türler* haline geldiklerinde, işte o zaman komedi türü trajediyi izler, sanki başkalaşımın başarısızlığı, mutlaklığa yükselmiş olarak, zaten gerçekleşmiş eski bir başkalaşımı varsayıyormuş gibi.

Tekrarın üç zamanlı yapısının Hamlet'e ne kadar aitse Oidipus'a da o kadar ait olduğu görülecektir. Hölderlin bunu Oidipus durumunda eşsiz bir kesinlikle göstermişti: önce, durak ve sonra. Göreli önce ve sonra boyutlarının durağın konumuna göre değişiklik gösterebileceğini gösteriyordu (örneğin, Oidipus'un uzun yolculuğuna karşıt olarak Antigone'nin hızlı ölümü). Ancak esas olan üçlü yapının ısrarcılığıdır. Bu anlamda Rosenberg, durağı oluşturan şeyi deniz yolculuğu olarak alması itibarıyla, Hamlet'i

Görüldüğü gibi, zamanın bu son sentezinde, şimdi ve geçmiş kendi hesaplarına geleceğin boyutlarından daha fazlası değildir: koşul olarak geçmiş, eyleyici olarak şimdi. İlk sentez, alışkanlığın sentezi, zamanı geçmiş ve geleceğin bağlı olduğu edilgin bir kuruluşta, yaşayan şimdi olarak kuruyordu. İkinci sentez, belleğin sentezi, zamanı bir şimdinin geçmesini sağlarken diğer şimdinin gelmesini sağlayan bir temel açısından saf bir geçmiş olarak kuruyordu. Halbuki üçüncü sentezde şimdi, yazgısı silinmek olan bir aktörden, bir failden, bir eyleyiciden daha fazlası değildir; geçmiş de eksiklikle çalışan bir koşuldan fazlası değildir. Zamanın sentezi burada aynı anda hem ürünün kendi üretim koşullarına istinaden koşulsuz karakterini, hem de yapıtın failinden veya aktöründen bağımsızlığını olumlayan bir geleceği oluşturur. Her üç sentezde, şimdi, geçmiş ve gelecek, Tekrar olarak açığa çıkar, ama bu bambaşka kiplerde olur. Şimdi tekrar edendir, geçmiş tekrarın kendisidir, ancak gelecek, tekrar edilendir. Üstelik, bir

---

Hölderlin'in şemasına bütünüyle uyan bir biçimde yorumlamıştır: bkz. 11. bölüm, s. 136-151. Hamlet, Oidipus'a yalnızca içerik bakımından değil, dramatik formu bakımından da benzer.

Dramın üç tekrarı birleştiren formundan başka bir formu yoktur. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ü açıkça bir dram, yani bir tiyatrodur. Önce, eksiklik yahut geçmiş kipinde, kitabın en büyük bölümünü oluşturur: bu eylem benim için fazla büyük (bkz. "suç problemi" fikri veya bütün o komik Tanrı'nın ölümü hikayesi veya Zerdüşt'ün ebedi dönüş sırrının açığa çıkışı karşısında duyduğu bütün o korku – "senin meyvelerin olgun ama sen, sen meyvelerin için olgun değilsin"). Daha sonra Zerdüşt'ün *muktedir* hale geldiği o durak yahut başkalaşım anı, "İşaret" gelir. Eksik olan, Zerdüşt'ün ölümünü içeren, ebedi dönüşün açığa çıktığı an ve ebedi dönüşü olumlama anıdır. Nietzsche'nin tasarladığı bu üçüncü bölümü yazmaya zaman bulamadığını biliyoruz. Nietzsche'nin ebedi dönüş doktrininin dile dökülmediğini, gelecek bir çalışma için ayrıldığını söyleyebilmiş olmamızın nedeni budur: Nietzsche yalnızca geçmiş koşulu ve şimdiki başkalaşımı açıklamıştır; bunlardan "gelecek" olarak ortaya çıkacak koşulsuzu değil.

Döngüsel kavrayışların çoğunda bu üç zaman temasını bulur veya yeniden keşfederiz: Joachim de Fiore'nin üç Ahit'i yahut Vico'nun üç çağı: tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insanlar çağı. İlki zorunlu olarak eksikliğe dayanır ve adeta kendi üzerine kapanmıştır; ikincisi açıktır ve kahramanın başkalaşımına şahitlik eder; ancak en önemlisi ve en gizemlisi diğer ikisine kıyasla "gösterilen" rolünü oynayan üçüncüsünde yatar [Joachim şöyle yazmıştı: "Gösterilen bir şey için gösteren iki şey vardır": *L'Évangile éternel*, Ægester (çev.), Rieder, s. 42]. Hem Joachim'e hem de Vico'ya çok şey borçlu olan Pierre Ballanche da bu üçüncü çağı avamın, Ulysses'in veya "kimse"nin, "isimsiz İnsan"ın, kral katlinin veya "büyük

bütün olarak tekrarın sırrı tekrar edilende, iki kez gösterilende yatar. En asil tekrar, diğer ikisini kendine tabi kılan ve bunların özerkliklerini ellerinden alan geleceğin tekrarıdır. Zira ilk sentez yalnızca zamanın içeriğine ve kuruluşuna dairdir; ikinci sentez temeline dairdir, ama bunların ötesinde, üçüncü sentez zamanın düzenini, serisini, bütününü ve nihai amacını temin eder. Bir tekrar felsefesinin bizzat tekrarı tekrar etmeye mahkum olarak, bütün bu "basamak"lardan geçmesi gerekir. Fakat bu basamakları katederek programını sağlama alır: tekrarı geleceğin kategorisi yapmak; alışkanlığın ve belleğin tekrarından istifade etmek, ancak bunlardan birer basamak olarak istifade edip yol üstünde bırakmak; bir yanda Habitus'la, öbür yanda Mnemosyne ile mücadele etmek; farkı az çok "çıkarabilen" bir tekrarın içeriğini reddetmek (Habitus); farkı içeren ancak bunu farkı yeniden Aynı'ya ve Benzer'e tabi kılmak için yapan bir tekrarın formunu reddetmek (Mnemosyne); aşırı derecede basit döngüleri, alışkanlıksal bir şimdinin tabi olduğu döngüyü (geleneksel döngü) olduğu gibi, saf bir geçmişin betimlediği döngüyü (anıtsal veya ezeli döngüyü) de reddetmek;

---

kurbanın saçılmış organlarını arayan" modern Oidipus'un zamanı olarak belirlemeye koyulur (bkz. *Essais de palingénésie sociale* başlıklı tuhaf çalışması, 1827).

Bu açıdan, birbiriyle tamamıyla uzlaştırılamayacak olası çok sayıda tekrarı birbirinden ayırt etmek gerekir:

1) İlk iki çağın birbirini ya da daha ziyade aynı bir "şey"i, gelecek eylemi veya olayı tekrar edişini ifade eden döngü içi tekrar. Bu her şeyden önce Eski Ahit ve Yeni Ahit arasındaki uyuşumların bir tablosunu oluşturan Joachim'in teziydi; ancak bu tez henüz düşünümün basit analojilerinin ötesine geçemez.

2) Üçüncü çağın ve çözülme sürecinin sonunda her şeyin yeniden birinci çağla başladığı düşünülen döngüsel tekrar: burada analojiler iki döngü arasında kurulur (Vico).

3) Ancak bütün problem şudur: Üçüncü çağa has ve ebedi dönüş adını tek başına hak edecek bir tekrar yok mudur? Zira ilk iki çağ, yalnızca üçüncüde kendi için beliren bir şeyi tekrar etmekten daha fazlasını yapmazken, üçüncüde bu "şey" kendini kendi içinde tekrar eder. İki "gösterme" de zaten tekrarlamalıdır ama gösterilenin kendisi saf tekrardır. Üçüncü hali *içinde* ebedi dönüş olarak kavranan bu daha üst tekrar hem döngü içi hipotezini düzeltmek hem de döngüsel hipoteze karşı çıkmak için yeterlidir. Gerçekte, bir tarafta ilk iki andaki tekrar artık düşünüme ait analojileri değil, ebedi dönüşün etkin olarak üretildiği eylemin koşullarını ifade eder; öbür tarafta, bu ilk iki an geri dönmeyip, tam tersine üçüncüde ebedi dönüşün yeniden üretimiyle yok edilir. Bu iki açıdan, Nietzsche "kendi" kavrayışını bütün döngüsel kavrayışlarının karşısına koymakta son derece haklıdır (bkz. Kröner, 12, 1. kısım, § 106).

belleğin temelini basitçe eksikliğe dayanan bir koşul haline getirmek ama aynı zamanda alışkanlığın kuruluşunu da "*habitus*"un başarısızlığı yahut eyleyicinin başkalaşımı haline getirmek; eyleyiciyi ve koşulu eser veya yapıt adına dışarı atmak; tekrarı, içinden bir fark "çıkarılan" ya da farkı bir varyant olarak kapsayan şey değil, "mutlak biçimde farklı" olanın düşüncesi ve üretimi yapmak; ve tekrarın, kendi için, kendinde fark olmasını sağlamak.

Bu programa dair noktaların çoğunluğu hem Protestan hem Katolik bir araştırma programını teşvik eder: Kierkegaard ve Péguy. Hiç kimse "kendi" tekrarını bu iki yazar kadar alışkanlığın ve belleğin tekrarıyla karşıtlaştırmamıştır. Hiç kimse geçmiş veya şimdiki bir tekrarın yetersizliğini, döngülerin basitliğini, anımsamaların tuzağını, tekrardan çıkarılması veya tersine, basit varyantlar olarak anlaşılması beklenen farkların durumunu onlardan daha iyi ifşa etmemiştir. Hiç kimse tekrarı onların yaptığı kadar geleceğin kategorisi olarak ortaya koymamıştır. Hiç kimse antik temel olarak Mnemosyne'i ve onunla beraber Platoncu anımsamayı daha kesinlikli olarak reddetmemiştir. Temel artık günahta kaybolmuş olduğu için eksikliğe dayanan ve İsa'yla iade edilmesi gereken bir koşuldan fazlası değildir. Habitus'un şimdiki kuruluşu da bir o kadar reddedilmiştir: modern dünyada aktörün veya eyleyicinin başkalaşımından kaçamaz; aktör orada pekala tutarlılığını, yaşamını ve alışkanlıklarını kaybedecek olsa da.[13]

Ne var ki Kierkegaard ve Péguy tekrarın pirleri olsalar da, gereken bedeli ödemeye hazır değillerdi. Bu yüce tekrarı, geleceğe ait bir kategori olarak tekrarı imana emanet ettiler. Kuşkusuz iman, alışkanlığı ve anımsamayı, bunlarla beraber alışkanlığa dayanan benliği ve anımsamaların tanrısını ve aynı zamanda zamanın kuruluşunu ve temelini bozacak kadar güçlüdür. Yine de iman bizi Tanrı'yı ve benliği ortak bir yeniden dirilişte *ilk ve son kez* yeniden bulmaya davet eder. Kierkegaard ve Péguy Kant'ın

---

13 Kierkegaardcı tekrarın, geleneksel döngünün yanı sıra anımsamanın döngüsüyle de nasıl karşıt olduğuna ilişkin olarak bkz. Mircea Eliade'ın İbrahim'in kurbanı konusundaki yorumları, *Le mythe de l'éternel retour*, N.R.F., 1949, s. 161 vd. Yazar buradan tarih ve iman kategorilerinin yeni oldukları sonucuna varır.

Kierkegaard'ın kendisinden bir fark "çıkarılmasına" izin vermeyen hakiki tekrar üzerine çok önemli metni için bkz. *Le concept de l'angoisse*, Ferlov ve Gateau (çev.), N.R.F., s. 28. Kierkegaard'ın koşul, koşulsuz olan ve mutlak biçimde farklı olana ilişkin kuramı, *Miettes philosophiques*'te konu edilmiştir.

doruk noktasıdır; Tanrı'nın spekülatif ölümünü aşma ve benliğin yarasını iyileştirme işini imana havale etmek suretiyle Kantçılığı gerçekleştirirler. İbrahim'den Jeanne d'Arc'a, problemleri budur: yeniden keşfedilmiş bir benliğin iade olmuş bir Tanrı'yla nişanı; öyle ki ne koşuldan ne eyleyiciden hakikaten geçmiş oluruz. Üstüne üstlük alışkanlık yenilenir; bellek de tazelenir. Ne var ki, imanın bir serüveni vardır ve bu serüven uyarınca kişi kendi imanının soytarısı, kendi idealinin komedyeni olur. Zira imanın da inayet hissini içsel bir ışık gibi koşullandıran, kendine ait bir Cogito'su vardır. Üstelik, imanın yansıması, koşulunun kendisine yalnızca "geri verilmiş" olarak verilebileceğini ve bu koşuldan ayrılmış olmakla kalmayıp onda ikilendiğini deneyimlemesi tam da bu çok özel Cogito dahilinde olur. İşte bu nedenle inanan kişi hayatını yalnızca koşuldan yoksun olması ölçüsünde trajik bir günahkar olarak değil, aynı zamanda koşulda ikilenmiş ve yansımış olması ölçüsünde bir komedyen, soytarı ve kendinin bir simulakrumu olarak sürdürür. İki inanan birbirlerine gülmeden bakamaz. Bahşedilmiş olduğunda da olmadığında da inayet aynı derecede dışarıda bırakır. Gerçekten Kierkegaard da iman şövalyesindense, iman şairi, yani kısaca "mizahçı" olduğunu söylüyordu. Bu onun değil, iman kavramının hatasıdır; Gogol'ün korkunç macerası belki buna daha da iyi bir örnektir. İman nasıl olur da kendi kendinin alışkanlığı ve anımsaması olmaz ve nasıl olur da nesne olarak aldığı tekrar, paradoksal biçimde *ilk ve son kez* gerçekleşen bir tekrar, komik olmaz? Onun altında başka bir tekrar, Nietzscheci bir tekrar uğuldar: ebedi dönüşün tekrarı. Burada ölmüş Tanrı'yla çözünmüş benlik arasında daha farklı ve ölüme daha yakın bir birliktelik eksikliğe dayanan gerçek koşulu ve eyleyicinin gerçek başkalaşımını teşkil eder ve her ikisi de ürünün koşulsuz karakterinde yok olur. Ebedi dönüş iman değil, imanın hakikatidir: ikizi yahut simulakrumu yalıtmıştır; komediyi üstinsanın bir unsuru yapmak üzere özgürleştirmiştir. İşte bu nedenledir ki, yine Klossowski'nin dediği gibi, bir doktrin değil, her doktrinin simulakrumudur (en yüksek ironi); bir inanç değil, her inancın parodisidir (en yüksek mizah): ebediyen gelmekte olan bir iman ve doktrin. Ateisti hâlâ ona hayat verdiği varsayılan inanç ya da iman açısından, kısacası inayet açısından yargılamaya bu kadar sevk edildiğimiz içindir ki tersini yapmak istememiz işten değildir: inananı onda ikamet eden sert ateistle, inayette ve "her sefer" için ebediyen verilmiş olan Deccal'le yargılamak.

* * *

Biyopsişik yaşam yeğinsel farkların uyarımlar formunda şurada burada dağıldığı bir bireyleşme alanı içerir. Bu farkların nitel ve nicel çözümlenme sürecine haz diyoruz. Bu gibi bir bütün, yeğinsel bir alan dahilinde farkların ve yerel çözümlenmelerin hareketli dağılımı, Freud'un İd dediği şeye, en azından İd'in birincil katmanına tekabül eder. "İd" [*Ça*] kelimesi bu anlamda yalnızca korkutucu bir bilinmeyene gönderen bir zamiri değil, aynı zamanda uyarımların ve çözümlenmelerin hareketli mekanına dair bir zarfı, bir "şurası burası"nı [*çà et là*] belirtir. Freud'un problemi işte bu noktada başlar: mesele hazzın bir ilke halini almak üzere süreç olmayı nasıl bıraktığı, İd'de biyopsişik yaşamı organize etmeye meyleden ampirik bir ilke değeri üstlenmek üzere, yerel bir süreç olmayı nasıl bıraktığıdır. Hazzın haz verdiği açıktır, ancak bu onun "prensipte" aradığımız şey olmasını sağlayacak sistematik bir değer üstlenmesi için bir neden değildir. *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin birincil meselesi budur: bu ilkenin istisnalarını değil, hazzın etkin olarak bir ilke halini aldığı koşulları belirlemek. Bu meselenin Freudcu cevabı, serbest fark formundaki uyarımın, bir anlamda, çözümlenmesi sistematik olarak olanaklı olacak şekilde "yatırılması", "bağlanması" veya tutturulması gerektiğidir. Bu farkın bu bağlanması veya yatırımı, hazzın kendisini değil, hazzın bir ilke olarak üstlendiği değeri genel olarak olanaklı kılan şeydir: böylelikle dağınık bir çözümlenme durumundan, İd'in ikinci katmanını ve bir organizasyonun başlangıcını oluşturan bir bütünleşme durumuna geçmiş oluruz.

Bu bağlanma, gerçek bir yeniden üretim sentezi, bir Habitus'tur. Bir hayvan dağılmış ve saçılmış ışıklı uyarımların bedeninin ayrıcalıklı bir yüzeyinde yeniden üremelerini sağlayarak kendine bir göz oluşturur. Göz ışığı bağlar; gözün kendisi bağlanmış bir ışıktır. Bu örnek sentezin karmaşıklığını göstermek için yeterlidir. Zira gerçekten de bağlanacak farkı nesne olarak alan bir yeniden üretim faaliyeti vardır; ancak daha önemlisi, içinden yeni bir fark (form kazanmış göz, gören ego) çıkan bir tekrar tutkusu vardır. Fark olarak uyarım *zaten* unsurlara dayanan bir tekrarın büzülmesiydi. Uyarımın da bir tekrarın unsuru haline gelmesi ölçüsünde, büzüştürücü sentez de ikinci bir kuvvete, tam da bu bağ veya yatırımla temsil edilen bir kuvvete yükselir. Yatırımlar, bağlamalar veya bütünleştirmeler

edilgin sentezler yahut ikinci dereceden büzülme-temaşalardır. İtkiler bağlanmış uyarımlardan daha fazlası değildir. Her bir bağ düzeyinde İd'de bir ego ama edilgin, kısmi, larva halinde, temaşacı ve büzüştürücü bir ego oluşur. İd, İd'e has zamanı, bağlamalara karşılık gelen bütünleşmelerin gerçekleştiği yerdeki yaşayan şimdinin zamanını oluşturan yerel egolarla doludur. Narsisizmi kendi kendini temaşa etmek olarak değil, başka bir şeyi temaşa ederken bir öz-imgeyi gerçekleştirmek olarak değerlendirirsek, bu egoların neden anında narsist olmaları gerektiği kolayca anlaşılır: göz ya da gören ego bağladığı uyarımı temaşa ederek kendinin bir imgesiyle dolar. Temaşa ettiği (ve temaşa yoluyla büzdüğü ve yatırım yaptığı) şeyden kendini üretir veya "çıkarır". İşte bu nedenledir ki bağlamadan gelen tatmin zorunlu olarak bizzat egonun "sanrısal" bir tatminidir, her ne kadar sanrı burada bağlamanın etkinliğiyle hiçbir surette çelişmese de. Tüm bu anlamlarda, bağlama saf bir edilgin sentezi, hazza genel bir tatmin ilkesi değeri veren bir Habitus'u temsil eder; İd'in organizasyonu, alışkanlığın organizasyonudur.

O halde alışkanlık problemi hazza tabi kılındığı müddetçe doğru olarak ortaya konmamış olur. Kah alışkanlıktaki tekrarın, elde edilmiş bir hazzı yeniden üretme arzusuyla açıklandığı kah kendi içinde nahoş olan gerilimlerle ilgili olabileceği düşünülür ama bunun sebebi bir haz elde etmek amacıyla bunları kontrol altına almaktır. Açıktır ki her iki hipotez de haz ilkesini baştan varsayar: elde edilmiş haz *fikri* ve elde edilecek haz *fikri*, yalnızca bu ilke ile hareket eder ve bunun geçmiş ve gelecek olmak üzere iki uygulanımını teşkil ederler. Alışkanlıksa, tersine, bağlamanın edilgin sentezi formunda, haz ilkesinden önce gelir ve onu olanaklı kılar. Haz fikri de buradan çıkar; görmüş olduğumuz üzere, geçmiş ve geleceğin, yaşayan şimdinin sentezinden çıktığı gibi. Bağlamanın sonucu haz ilkesinin tesisidir; bu ilkeyi varsayan bir şeyi nesne olarak alamaz. Haz bir ilke mertebesine ulaştığı zaman, ancak ve ancak o zaman, haz fikri bir hatırada veya projede bu ilkeyle uyumlu bir biçimde işler. Haz böylelikle genel bir tatmin kılığına bürünmek üzere kendi anındalığından taşar (fazla öznel addedilen haz anlarının yerine kazanım veya başarı gibi "nesnel" kavramlar koyma girişimleri de, haz fikrinin bu sefer yalnızca deneyleyenin kafasından geçtiği koşullar altında, yine ilke tarafından balışedilen bu uzanıma tanıklık eder). Bazen, ampirik olarak, tekrarı elde edilmiş veya edilecek bir hazza tabi

bir biçimde deneyimleyebiliriz. Ancak koşullar düzeninde durum bunun tersidir. Bağlayıcı sentez bir uyarımı *kontrol altına alma* niyeti veya çabasıyla açıklanamaz; böyle bir etkisi olduğunda dahi bu durum geçerlidir.[14] Yine burada da yeniden üretim faaliyetini onun altında yatan tekrar tutkusuyla karıştırmaktan kaçınmalıyız. Bir uyarımın tekrar etmesinin gerçek amacı, edilgin sentezi haz ilkesine ve onun gelecek ve geçmiş uygulanımlarına kaynaklık eden bir kuvvete yükseltmektir. Alışkanlıktaki tekrar yahut bağlamanın edilgin sentezi o halde ilkenin "ötesinde"dir.

Bu ilk öte halihazırda bir tür Aşkınsal Estetik teşkil eder. Bu estetik bize Kant'ın estetiğinden daha derinlikli geliyorsa, bunun sebepleri şunlardır: Kant edilgin benliği basit alıcılık terimleriyle tanımlar ve böylece duyumsamaları, temsillerinin mekan ve zaman olarak belirlenmiş *a priori* formlarıyla ilişkilendirmek suretiyle, zaten hazır verili varsayar. Bu şekilde, mekanı adım adım kurma olanağından kendini men etmek suretiyle edilgin benliği birleştirmekle ve bu edilgin benliği bütün sentez gücünden mahrum bırakmakla kalmaz (sentez etkinlik için ayrılmıştır), aynı zamanda Estetik'i de ikiye böler: mekan tarafından garanti edilen nesnel duyumsama unsuru ile hazda ve acıda cisimleşen öznel unsur. Önceki analizlerin amacı, bunun tersine, alıcılığın yerel benliklerin veya egoların oluşumuyla, temaşanın veya büzülmenin edilgin sentezleriyle tanımlanması gerektiğini göstermek ve böylelikle aynı anda duyumsama olanağını, duyumsamaları yeniden üretme gücünü ve hazzın aldığı ilke değerini açıklamaktı.

Ne var ki edilgin sentezden itibaren, apayrı iki yöne giden ikili bir gelişme ortaya çıkar. Bir taraftan, edilgin sentezlerin kuruluşu üzerinde etkin bir sentez oluşur: bu, bağlanmış bir uyarımı hem gerçek hem de eylemlerimizin gayesi olarak ortaya konan bir nesneyle ilişkilendirmekten ibarettir (yeniden üretimin edilgin sentezine dayanan tanıma sentezi). Etkin sentezi tanımlayan, "nesnesel" [*objectale*] denen bir ilişkideki gerçeklik testidir ve Ego'nun "etkinleşme"ye, etkin bir biçimde birleşmeye, kendini oluşturan bütün temaşacı edilgin egoları birleştirmeye ve İd'den topolojik

14 Daniel Lagache psikolojik bir kavram olarak alışkanlığı bilinçdışına ve bilinçdışındaki tekrara uygulamanın olanağını incelemiştir (ancak burada tekrar yalnızca gerilimlere hakim olma açısından değerlendirilmiş gibi görünmektedir): bkz. "Le problème du transfert", *Revue française de psychanalyse*, Ocak 1952, s. 84-97.

olarak ayrılmaya meyletmesi tam da gerçeklik ilkesi uyarınca olur. Edilgin egolar zaten bütünleşmelerdi ama matematikçilerin dediği gibi, yerel entegrasyonlardı; buna karşılık etkin benlik ise global entegrasyona yönelik bir çabadır. Gerçekliği dış dünyanın ürettiği bir etki olarak ve hatta edilgin sentezlerin başarısızlıklarının sonucu olarak ortaya koymak bütünüyle yanlış olur. Gerçeklik sınavı ise, tersine, egonun bütün etkinliğini harekete geçirir, bu etkinliklere hayat ve esin verir ama bunu olumsuz bir yargı formundan ziyade, bağlamanın bağlantı için destek görevi gören bir "tözelliğe" doğru aşılması formunda yapar. Gerçeklik ilkesinin haz ilkesine karşıt olduğunu, onu sınırlandırdığını ve ona vazgeçişler dayattığını düşünmek de yine yanlış olur. Her ne kadar biri öbüründen daha ileri gitse de, iki ilke aynı hattadır. Zira anlık hazlardan vazgeçmek, hazzın üstlendiği ilke rolüne, yani haz fikrinin bir geçmiş ve bir geleceğe ilişkin olarak üstlendiği role zaten dahildir. Ödevleri olmadan ilke olunmaz. Gerçeklik ile onun bizde esinlediği vazgeçişlerimiz yalnızca haz ilkesinin kazandığı uzanımı yahut aralığı doldurmakla, gerçeklik ilkesi de yalnızca kendinden önce gelen edilgin sentezler üzerine kurulmuş olan etkin bir sentez belirlemekle kalır.

Ne var ki gerçek nesneler, gerçeklik yahut bağlantının desteği olarak ortaya konmuş nesneler, egonun yegane nesneleri olmadığı gibi, nesnesel denen ilişkilerin bütününü de tüketmezler. Eşzamanlı iki boyut ayırt ediyoruz: edilgin sentezin kendini aşıp etkin bir sentez olması ancak edilgin ve temaşacı sentez olarak kaldığı bambaşka bir istikamette derinleşmesiyle olur; burada başka bir şeye ulaşmak için bağlanmış uyarımlardan faydalanmaya devam eder ancak bunu gerçeklik ilkesinden farklı bir şekilde yapar. Üstelik, öyle görünüyor ki etkin sentez asla edilgin sentez üzerine kurulamazdı eğer ki edilgin sentez aynı anda varlığını sürdürmeye devam etmese ve etkinliğin hem asimetriği hem de tamamlayıcısı olan yeni bir formül bularak kendi hesabına gelişmeseydi. Yürümeye başlayan bir çocuk edilgin bir sentezde uyarımları bağlamakla yetinmez, bu uyarımlar çocuğun hareketinden doğan iç kökenli uyarımlar olarak alındığında dahi. Hiç kimse iç kökenli bir biçimde yürümemiştir. Bir taraftan çocuk, bir çabanın hedefi olarak, "gerçekte" etkin olarak ulaşılacak, başarılarının ve başarısızlıklarının kriterini verecek bir hedef olarak, bağlanmış uyarımların ötesine, bir nesnenin, söz gelimi annenin konumuna veya niyetselliğine doğru gider. Ancak *öbür taraftan ve aynı zamanda* çocuk kendi için başka

bir nesne, *virtüel* bir nesne yahut odak teşkil eden ve gerçek etkinliğindeki ilerlemeleri ve başarısızlıkları yönetip telafi eden bambaşka bir nesne daha kurar: birkaç parmağını birden ağzına sokar, diğer koluyla bu virtüel odağı sarar ve bütün durumu bu virtüel annenin açısından değerlendirir. Bazen çocuğun bakışının gerçek anneye yönelmesi ve virtüel nesnenin de görünürdeki bir etkinliğin (söz gelimi emmenin) hedefi olması gözlemcinin hatalı bir yargıya ulaşmasına neden olabilir. Emme yalnızca edilgin sentezin bir derinleşmesi bağlamında temaşa edecek bir virtüel nesne sağlamak için gerçekleşir; gerçek anne ise, tersine, yalnızca eylem için bir hedef ve etkin sentez bağlamında eylemi değerlendirmek için bir kriter görevi görmek üzere temaşa edilir. Çocukta bir benmerkezcilikten bahsetmenin ciddiye alınacak bir tarafı yoktur. Okumayı bilmeksizin, taklit etmek için eline bir kitap almaya başlayan çocuk, şundan asla şaşmaz: kitabı ters tutar. Sanki kitabı etkinliğinin gerçek terimi olan diğerine uzatıyormuş, aynı zamanda kendisi de bizzat kitabın bu tersini tutkusunun, daha derin temaşasının virtüel odağı olarak kavrıyormuş gibi. Solaklık, ters yazma, bazı kekeleme türleri, belli stereotipiler, çocuk dünyasındaki odakların bu ikiliği temelinde açıklanabilir. Ancak burada önemli olan, bu odakların ikisinin de ego olmamasıdır. Bu aynı anlayış yoksunluğu çocuğun davranışlarını varsayılan bir "benmerkezcilik"ten kaynaklanıyormuş gibi ve çocuk narsisizmini de başka şeyleri temaşa etmeyi dışarıda bırakıyormuş gibi yorumlamaya götürür. Esasında çocuk, bağlamanın edilgin sentezinden ve bağlanmış uyarımlardan yola çıkarak, ikili bir seri içinde kendini kurar. Her iki seri de nesneseldir: bir seri etkin sentezin eşlenikleri görevi gören gerçek nesnelerden, diğeri ise edilgin sentezin derinleşmesinin eşlenikleri görevi gören virtüel nesnelerden oluşur. Derinleşmiş edilgin egonun kendini narsist bir imgeyle doldurması virtüel odakları temaşa etmesi yoluyla olur. Bir seri olmaksızın diğeri olamaz, ancak bu seriler birbirine benzemez. İşte bu nedenle Henri Maldiney çocukların hareketlerine ilişkin analizinde çocukların dünyasının hiçbir surette döngüsel veya benmerkezli olmayıp eliptik olduğunu, bu dünyanın birbirinden doğa bakımından farklı ama yine de nesnel yahut nesnesel olan iki odağı olduğunu söylerken haklıdır.[15] Hatta belki de benzemezlikleri itibarıyla bir odaktan diğerine bir kavşak,

15 Bkz. Henri Maldiney, *Le Moi*, ders özeti, Bulletin Faculté de Lyon, 1967.

bir burulma, bir sarmal veya bir sekiz formu oluşur. O halde ego, İd'den topolojik olarak ayrı iken, eğer bu sekiz kavşağında; biri gerçek nesnelerin çemberi, diğeri virtüel nesnelerin veya odakların çemberi olan bu kesişen iki asimetrik çemberin bağlantı noktasında değilse, nedir ve nerededir?

Kendini koruma itkileri ve cinsel itkiler arasındaki farklılaşmayı[c] birbiriyle bağıntılı bu iki seriyle ilişkilendirmek gerekir. Kendini koruma itkileri gerçeklik ilkesinin kurulumundan, etkin sentezin ve etkin global egonun kuruluşundan ve tatminkar yahut tehditkar olarak algılanan gerçek nesneyle olan ilişkilerden ayrılamaz. Aynı şekilde, cinsel itkiler de virtüel odakların kurulumundan yahut bunlara karşılık gelen edilgin sentezlerin ve edilgin egoların derinleşmesinden ayrılamaz: genital-öncesi cinsellikte eylemler daima gözlem veya temaşadır, ancak temaşa edilen veya gözlemlenen şey daima bir virtüeldir. Bir serinin diğeri olmadan varolamaması yalnızca birbirleri için tamamlayıcı olduklarını değil, aynı zamanda benzemezlikleri ve aralarındaki doğa farkı itibarıyla birbirlerinden bir şeyler alıp birbirlerini beslediklerini gösterir. Aynı anda virtüellerin hem gerçeklerin serisinden çıkarıldığını hem de gerçeklerin serisine katıldığını görürüz. Bu çıkarım ilkin ondan bir poz, bir yüz, bir parça çekip çıkarmak üzere gerçeği donduran bir yalıtım yahut askıya alış içerir. Ancak bu yalıtım niteldir: Yalnızca gerçek nesneden bir parçasını çıkarmaktan ibaret değildir zira çıkarılan parça bir virtüel nesne olarak çalışarak yeni bir tabiat kazanır. Virtüel nesne *kısmi* bir nesnedir; basitçe bir parçası gerçek içinde kalmış olduğu için değil, biri diğeriyle her daim eksik olacak iki virtüel parça oluşturacak şekilde yarılmış veya ikilenmiş olması itibarıyla kendinde ve kendi için kısmidir. Kısaca, virtüel gerçek nesneleri etkileyen global karaktere tabi değildir. Yalnızca kökeni itibarıyla değil, aynı zamanda doğası itibarıyla, bir kırıntı, bir fragman veya bir kalıntıdır. Kendi özdeşliğinden yoksundur. İyi ve kötü anne, ya da babanın ikiliği uyarınca ciddi baba ve oyuncu baba, iki kısmi nesne olmayıp özdeşliğini ikili olanda yitirmiş olması ölçüsünde aynı nesnedir. Etkin sentez, edilgin sentezin ötesine, global entegrasyonlara ve bütünleştirilebilir özdeş nesneler varsayımına işaret ederken, edilgin sentez derinleştikçe kendi ötesine, bütünleştirilemez olarak kalan kısmi nesnelerin temaşasına işaret eder. Kısmi veya virtüel nesneler, Melanie Klein'ın iyi *ve* kötü nesnesi, "geçişsel" nesne, fetiş nesnesi ve bilhassa Lacan'ın nesne *a*'sı gibi çeşitli isimlerle karşımıza çıkar. Freud

genital-öncesi cinselliğin nasıl kendini koruma itkilerinden çıkarılmış kısmi itkilerden ibaret olduğunu kesin bir biçimde göstermişti; böyle bir çıkarım, bizzat kısmi olan ve cinselliğin onlarca virtüel odağı, daima ikilenmiş kutupları olarak işleyen nesnelerin kurulumunu varsayar.

Öte yandan bu virtüel nesneler de gerçek nesnelerin içindedir. Bu anlamda, öznenin veya bir başkasının bedeninin parçalarına, hatta oyuncak yahut fetiş gibi çok özel nesnelere karşılık gelebilirler. Bu içe alma [*incorporation*] hiçbir surette bir özdeşleşme olmadığı gibi bir içe yansıtma [*introjection*] da değildir zira öznenin sınırlarını aşar. Yalıtım sürecinin karşısında durmak şöyle dursun, onu tamamlar. Virtüel nesneyi içine alan gerçeklik her nasıl olursa olsun, virtüel nesne onunla bütünleşmez: daha ziyade oraya ekilmiş, saplanmıştır; gerçek nesnede kendisini tamamlayan bir yarıyı bulmaz, aksine gerçeğin yoksun olmaya devam ettiği diğer virtüel yarıya delalet eder. Melanie Klein annenin bedeninin ne denli çok virtüel nesne içerdiğini gösterdiğinde, bedenin bunları bütünleştirip kapladığını veya onlara sahip olduğunu değil, bu nesnelerin başka bir dünyadan ağaçlar gibi, Gogol'ün burnu veya Deukalion'nun taşları gibi bedene ekilmiş olduklarını anlamak gerekir. Bununla beraber içe alma yine de kendini koruma itkilerinin ve onlara karşılık gelen etkin sentezin kendi hesaplarına ve kendi kaynaklarıyla cinselliği gerçek nesnelerin serisine katlayıp onu, dışarıdan, gerçeklik ilkesinin hüküm sürdüğü alanla bütünleştirmelerinin koşulu olmayı sürdürür.

Virtüel nesne esas itibarıyla geçmişe aittir. *Madde ve Bellek*'te Bergson biri gerçek biri virtüel olmak üzere iki odağa sahip bir dünya şeması ileri sürüyordu. Bu şemadan bir taraftan bir "algı-imgeler" serisi, öbür taraftan bir "hatıra-imgeler" serisi çıkıyor ve bu seriler sonsuz bir çevrim içinde organize oluyordu. Virtüel nesne eski bir şimdi değildir zira şimdinin niteliği ve geçmenin kipliği artık münhasıran, etkin sentez tarafından oluşturulmuş olması ölçüsünde gerçeğin serisini etkiler. Oysa ki yukarıda tanımlandığı şekliyle saf geçmiş, yani kendi şimdisiyle eşzamanlı olup geçmekte olan şimdiden önce varolan ve her şimdinin geçmesini sağlayan saf geçmiş, virtüel nesneyi niteler. Virtüel nesneler saf geçmiş kırıntılarıdır. Virtüel odakları temaşa ettiğim tepeden geçmekte olan şimdime ve bunları içine alan gerçek nesnelerin sıralanışına ortak olur ve bu sıralamaya hükmederim. Bunun nedeni bu odakların doğasında bulunur. Şimdiki gerçek nesneden çıkarılmış

olsa da, virtüel nesne gerçek nesneden doğa bakımından farklıdır: yalnızca çıkarıldığı gerçek nesneye kıyasla bir şeylerden yoksun olmakla kalmaz, kendi içinde de bir şeylerden yoksundur; her zaman kendisinin yarısı olup öbür yarıyı da farklı ve eksik olarak ortaya koyar. Fakat bu yokluk, göreceğimiz üzere, olumsuzun zıttıdır. Ebediyen kendisinin yarısı olan bu yokluk, yalnızca olması gerektiği yerde olmaması koşuluyla olduğu yerdedir. Ancak olmadığı yerde aranmak koşuluyla bulunduğu yerdedir. Aynı anda, ona sahip olanlar ona sahip değilken, ona sahip olmayanlar ona sahiptir. *Daima bir "idi"dir*. Bu anlamda, Lacan'ın virtüel nesneyi Edgar Allan Poe'nun çalınan mektubuna asimile ettiği sayfalar bizim için örnek niteliğindedir. Lacan gerçek nesnelerin, gerçeklik ilkesi nedeniyle, bir yerde olmak *ya da* olmamak yasasına tabi olduklarını; buna karşın, virtüel nesnelerin ise oldukları veya gittikleri yerde *hem* olmak *hem* de olmamak özelliğine sahip olduklarını gösterir: "Saklı olan şey, kütüphanede kaybolan bir kitabı aramanın ifade ettiği gibi, daima yerinde olmayan şeydir... Yalnızca yerini değiştirebilen şey için, yani sembolik için tam anlamıyla yerinde olmadığı söylenebilir. Zira gerçek, onu nasıl çalkalarsak çalkalayalım, daima yerindedir; kendisini yerinden sürebilecek hiçbir şey bilmeden yerini topuğuna yapışmış olarak taşır."[16] Geçmekte olan ve kendini beraberinde götüren şimdi ile daima kendi kendinden farklı olan ve evrensel hareketliliği ve evrensel aynı-anda-her-yerde-bulunma özelliği şimdinin geçmesini sağlayan saf geçmiş asla bu kadar iyi karşıtlaştırılmamıştır. Virtüel nesne asla yeni bir şimdiye nazaran geçmiş olmadığı gibi, olmuş olduğu bir şimdiye nazaran geçmişte kalan da değildir. Donmuş bir şimdide, olduğu şimdinin eşzamanlısı olarak geçmiş; bir taraftan teşkil ettiği şeyden diğer taraftan yoksun, hâlâ yerli yerindeyken yerinden edilmiş olan geçmiştir. Virtüel nesnenin yalnızca kendi kendisinin fragmanı olarak varolmasının nedeni işte budur: yalnızca kaybedilmiş olarak bulunur – yalnızca yeniden bulunmuş olarak varolur. Kayıp veya unutuş burada üstesinden gelinmesi gereken belirlenimler olmayıp aksine,

16 Jacques Lacan, "Le séminaire sur la lettre volée", *Écrits*, Seuil, s. 25. Bu metin kuşkusuz Lacan'ın tekrar kavrayışını en derinlikli biçimde geliştirdiği metindir. Lacan'ın bazı öğrencileri bu "özdeş olmayan" teması ile fark ve bu farktan çıkan tekrar arasındaki ilişki üzerinde kuvvetle ısrar etmiştir: bkz. J. A. Miller, "La suture"; J. C. Milner, "Le point du signifiant"; S. Leclaire, "Les éléments en jeu dans une psychanalyse", *Cahiers pour l'analyse* içinde, sırasıyla 1, 3 ve 5 no.'lu sayılar, 1966.

kaybedilmiş olması ölçüsünde unutuşun bağrında yeniden bulduğumuz şeyin nesnel doğasını ifade eder. Kendiyle şimdi olarak eşzamanlı olan, kendi başına kendi kendisinin geçmişi olan, gerçek seride geçmekte olan her şimdinin öncesinde varolan virtüel nesne, saf geçmişe aittir. Saf fragmandır ve kendi kendinin fragmanıdır. Ancak fiziksel deneyde olduğu gibi, niteliği değiştiren ve şimdinin gerçek nesnelerin serisine geçmesini sağlayan şey, bu saf fragmanın içe alınmasıdır.

Eros ile Mnemosyne arasındaki ilişki budur. Eros virtüel nesneleri saf geçmişten koparıp alır ve onları yaşamamız üzere bize verir. Lacan bütün bu virtüel ve kısmi nesnelerin altında sembolik organ olarak "fallus"u keşfeder. Lacan fallus kavramına (bütün virtüel nesneleri kapsamasını sağlayacak) bu uzanımı verebildiyse bunun sebebi bu kavramın saydığımız özellikleri etkin bir biçimde barındırmasıdır: kendi yokluğuna ve geçmiş olarak kendi kendine şahitlik etmek, kendine kıyasla temel bir biçimde yer değiştirmiş olmak, yalnızca kaybedilmiş olarak bulunmak, özdeşliğini ikizde kaybeden daima parçalı bir varoluşa sahip olmak; zira yalnızca anne tarafında aranabilir ve keşfedilebilir; zira iğdiş temasının gösterdiği gibi, ona "penis"i olanların sahip olmayıp olmayanların *sahip olması* itibarıyla yer değiştirmek gibi paradoksal bir özelliğe sahiptir. Sembolik fallus saf geçmişin erotik kipi olduğu kadar cinselliğin ezeliliği anlamına gelir. Sembol daima yerinden edilmiş olan fragman olup asla şimdi olmamış bir geçmişin karşılığıdır: nesne = x. Peki ama virtüel nesnelerin son kertede bizzat sembolik olan bir unsura gönderdiği fikri ne anlama gelir?

Kuşkusuz burada söz konusu olan tekrarın bütün psikanalitik, yani aşka dair oyunudur. Mesele tekrarın gerçek seride bir şimdiden diğerine, aktüel bir şimdiden eski bir şimdiye işliyor olarak anlaşılıp anlaşılamayacağıdır. Bu durumda eski şimdi yerinde kalıp bir çekim kuvveti uygulayan nihai yahut kökensel bir terim gibi bir kompleks nokta rolü oynayacaktır: tekrarlanacak *şeyi* sağlayan şey, bütün bir tekrar sürecini koşullayacak olandır ama bu anlamda o süreçten bağımsızdır. Fiksasyon ve regresyon kavramları, travma ve ilk sahne ile beraber, bu ilk unsuru ifade eder. Bunun sonucunda tekrar, aynının tekrarı olarak maddi, çıplak ve ham bir tekrar modeline prensipte riayet eder: bu bağlamda "otomatizm" fikri fikslenmiş bir itkinin veya daha ziyade fiksasyon yahut regresyon tarafından koşullanan tekrarın kipini ifade eder. Bu maddi model esasında binbir türlü kılık ve yer değişimiyle

baltalanıp örtülüyorsa, bu ancak zorunlu olarak temellenmiş olmakla beraber ikincil bir biçimde olur: vakaların çoğunluğunda deformasyon fiksasyona ve hatta tekrara ait olmayıp bunlara eklenir veya üzerine biner, onları zorunlu olarak giydirir ama bunu dışarıdan, tekrarlayan ile tekrarlanan arasındaki (tekrar dahilindeki) çatışmayı tercüme eden bastırma yoluyla kendini açıklayarak yapar. Bu birbirinden çok farklı fiksasyon, otomatik tekrar ve bastırma kavramları, tekrarla ilişkili olarak son yahut ilk olduğu varsayılan bir terim, kendini örten kılıklara kıyasla çıplak olduğu varsayılan bir tekrar ile bir çatışmanın zoruyla zorunlu olarak eklenen kılık değişimleri arasındaki bu dağılıma tanıklık eder. Hatta ve bilhassa Freud'un cansız maddeye dönüş olarak ölüm içgüdüsü kavrayışı nihai bir terimden, maddi ve çıplak bir tekrar modeliyle ölüm ve yaşam arasındaki ihtilaflı ikicilikten ayrılamaz olarak kalır. Eski şimdinin nesnel gerçekliğiyle değil, yaşandığı yahut hayal edildiği formda işleyip işlemediği pek önemli değildir. Zira burada imgelem yalnızca yaşanmış gerçeklik olarak gerçeğin serisinde iki şimdi arasındaki kılık değişimlerini temin etmek ve tınlamaları derlemek üzere müdahil olur. İmgelem eski şimdinin izlerini toplar ve yeni şimdiyi eskisi üzerine modeller. Psikanalizdeki geleneksel tekrar kompülsiyonu kuramı esasen gerçekçi, materyalist ve öznel ya da bireyci kalır. Gerçekçidir çünkü her şey şimdiler arasında "geçer". Materyalisttir çünkü altında brüt bir otomatik tekrar modeli yatmaya devam eder. Bireyci, öznel, solipsist yahut monadiktir çünkü hem eski şimdi, diğer bir deyişle tekrarlanan yahut kılık değiştirmiş unsur, hem de yeni şimdi, diğer bir deyişle kılık değiştirmiş tekrarın aktüel terimleri yalnızca öznenin bilinçli ve bilinçdışı, örtük ve açık, bastırılmış ve bastırıcı *temsilleri* olarak değerlendirilir. Böylelikle bütün tekrar kuramı gerçekçiliği, maddeciliği ve öznelciliği açısından basitçe temsilin gereklerine tabi kılınmış olur. Tekrar eski geçmişte bir özdeşlik ilkesine, aktüel şimdide ise bir benzerlik kuralına tabi olur. Ne Freud'un filojenezi ne Jung'un arketipleri keşfinin bu tür bir anlayışın zayıflıklarını düzeltebileceğine inanıyoruz. Gerçekliğin olgularının karşısına bir bütün olarak imgeselin hakları konulsa dahi, hâlâ nihai veya kökensel olarak değerlendirilen psişik bir "gerçeklik" söz konusudur; ruhla madde karşı karşıya konulsa dahi, hâlâ kendi nihai özdeşliği üzerinde duran ve türemiş analojilerine dayanan çıplak, örtüsü kalkmış bir ruh söz konusudur; bireysel bilinçdışının karşısına kolektif veya

kozmik bir bilinçdışını koysak dahi, kolektif bilinçdışı ancak ve ancak, ister bir kültürün ister bir dünyanın öznesi olsun, solipsist bir öznede temsillere esin kaynağı olma gücüyle işleyebilir.

Tekrar sürecini düşünmenin zorluklarının sıklıkla altını çizdik. Zaman tarafından ayrılmış gerçeklikleriyle iki şimdiyi, iki sahneyi veya (çocukluğa veya yetişkinliğe ilişkin) iki olayı ele alalım: eski şimdi aktüel şimdi üzerinde nasıl uzaktan eylemde bulunabilir? Bütün etkinliğini geriye dönük olarak aktüel şimdiden alıyorsa, onu nasıl biçimlendirebilir? Üstelik zamanın alanını doldurmak için vazgeçilmez olan imgelemsel operasyonlara müracaat edecek olursak, bu işlemler nasıl olur da son kertede tekrarın yalnızca solipsist bir öznenin yanılsaması olarak varlığını sürdürmesine izin verecek şekilde bu iki şimdinin bütün gerçekliğini soğurmazlar? Fakat bu iki şimdinin gerçeklerin serisinde değişken uzaklıklarda, ardışık oldukları doğruysa, bunlar daha ziyade *başka türden bir virtüel nesneyle ilişkili olarak birlikte varolan,* kendilerinde deveran etmeyi ve yer değiştirmeyi bırakmayan (her bir serinin konumlarını, terimlerini ve ilişkilerini ortaya çıkaran karakterler, özneler kendi paylarına zamansal olarak birbirlerinden ayrı kalsalar bile) iki gerçek seri oluştururlar. Tekrar bir şimdiden diğerine değil, bu şimdilerin virtüel nesnenin (nesne = x) fonksiyonu olarak oluşturdukları birlikte varolan iki seri arasında oluşur. Bu nesnenin belirdiği serilerde ve dolayısıyla iki şimdi arasındaki terimlerin dönüşümlerini ve imgelemsel ilişkilerin modifikasyonlarını belirlemesi, bu nesnenin daima deveran etmesinden ve kendine nazaran hep yer değiştirmesinden dolayıdır. Virtüel nesnenin yer değiştirmesi, bu yüzden, kılık değişimlerinden herhangi biri olmayıp tekrarın gerçekte kılık değiştirmiş tekrar formunda ortaya çıkarken izlediği ilkedir. Tekrar yalnızca gerçek serinin terimlerini ve ilişkilerini etkileyen *kılık değişimleriyle* birlikte ve onlar dahilinde oluşur ama bunun sebebi tekrarın bilhassa *yer değiştirme* yoluyla işleyen içkin bir merci olarak virtüel nesneye bağlı olmasıdır. Sonuç olarak, kılık değişiminin bastırma ile açıklanabileceğini düşünemeyiz. Aksine, bastırmanın şimdilerin temsilini ilgilendiren bir sonuç olarak gerçekleşmesi, belirleyici ilkesinin karakteristik yer değişimi itibarıyla tekrarın zorunlu olarak kılık değiştirmiş olmasından dolayıdır. Kuşkusuz Freud, bastırmadan daha derin bir merci ararken bunu hissetmişti, her ne kadar onu yine aynı kipte, "ilksel" denilen bir kipte düşünmüş olsa bile. Bastırdığımız için tekrar etmeyiz; tekrar ettiğimiz için

bastırırız. Üstelik, aynı yere çıksa da, bastırdığımız için kılık değiştirmeyiz; kılık değiştirdiğimiz için bastırırız ve tekrarın belirleyici odağına istinaden kılık değiştiririz. Nasıl ki kılık değişimi tekrara göre ikincil değilse, tekrar da varsayılan bir nihai yahut kökensel sabit terime göre ikincil değildir. Zira bu iki şimdi, eski ve aktüel şimdi, söz konusu serilerin içinde ve kendi yerinde olmayan virtüel nesnenin fonksiyonu olarak birlikte varolan iki seri oluşturuyorlarsa, *bu iki seriden hiçbiri kökensel yahut türemiş olarak tayin edilemez.* Bu seriler çeşitli terimleri ve özneleri, her öznenin serideki rolünü ve fonksiyonunu virtüel nesneye nazaran işgal ettiği zamansız konuma borçlu olduğu kompleks bir öznelerarasılıkta oyuna sokar.[17] Bu nesnenin kendisine gelirsek, o da artık nihai yahut kökensel bir terim olarak değerlendirilemez: bu ona sabit bir yer ve doğasına bütünüyle aykırı bir özdeşlik tayin etmek anlamına gelir. Fallusla "özdeşleştirilebiliyorsa" bu yalnızca fallusun, Lacan'ın terimleriyle, hiçbir zaman yerinde, özdeşliğinde ve temsilinde olmaması ölçüsündedir. Kısacası, nihai bir terim yoktur: aşklarımız anneye geri göndermez; mesele basitçe, bu nesne=*x*'in yer değişimlerini daima hesaba katarak, annenin şimdimizi oluşturan seride virtüel nesneye göre belli bir yeri, başka bir öznelliğin şimdisini kuran serideki başka bir karakterin zorunlu olarak doldurduğu yeri işgal ediyor olmasıdır. Benzer bir biçimde *Kayıp Zamanın İzinde*'nin kahramanı annesine duyduğu aşkla Swann'ın Odette'e olan aşkını tekrar eder. Anne ve baba karakterleri bir öznenin nihai terimleri olmayıp bir öznelerarasılığın orta terimleri, farklı özneler için bir seriden diğerine iletişimin ve kılık

17 Lacan serilerin varlığını iki çok önemli metinde ortaya koyar: daha önce alıntılanan *Lettre volée* (birinci seri: "kral-kraliçe-bakan", ikinci seri: "polis-bakan-Dupin") ve *Le mythe individuel du névrose* (C.D.U.) içindeki "fare adam" yorumu (burada biri babaya biri evlada ilişkin olmak üzere iki seri, borcu, arkadaşı, fakir kadın ile zengin kadını farklı durumlarda oyuna katar). Her serideki unsur ve ilişkiler daima yer değiştiren virtüel nesneye göre aldıkları konumlarla belirlenir: ilk örnekte mektup, ikinci örnekte borç. "Sıraya giren yalnızca özne değil, öznelerarasılıkları ile kavranan öznelerdir... Gösterenin yer değişimi, karakterlerine ve cinsiyetlerine bakmaksızın, özneleri edimleriyle, yazgılarıyla, retleriyle, körlükleriyle, başarıları ve akıbetleriyle, doğuştan gelen yetenekleri ve toplumsal kazanımlarıyla belirler..." (*Écrits*, s. 30). Bu şekilde, bireysel ya da kolektif bir bilinçdışına indirgenmeyen ve bir serinin kökensel diğerinin türemiş olarak (Lacan bu terimleri ifade kolaylığı açısından kullanmaya devam ediyor olsa bile) tasvir edilmesine izin vermeyen öznelerarası bir bilinçdışı tanımlanmış olur.

değişiminin, virtüel nesnenin yer değişimlerine göre belirlenmiş olan formlarıdır. Maskelerin ardında bu yüzden başka maskeler vardır; en gizli olan da hâlâ bir gizlenme yeridir ve bu sonsuza dek gider. Birilerinin ya da bir şeylerin maskesini indirmekten başkaca bir yanılsama yoktur. Tekrarın sembolik organı, fallus, bir maske olduğu gibi aynı zamanda kendisi de gizlenmiştir. Zira maskenin iki anlamı vardır: "ver bana, ne olur ver bana... ne vereyim? bir maske daha." Maske öncelikle, prensipte birlikte varolan iki gerçek serinin terimleri ve ilişkileri üzerinde imgelemsel bir etkisi olan *kılık değişimi* demektir. Ama daha önemlisi, esasında gerek kendi serilerinde gerekse de dolaşıp durduğu serilerde virtüel sembolik nesneyi etkileyen *yer değişimi* anlamına gelir. (Maskeyi takanın gözlerinin maskenin ağzına karşılık gelmesini sağlayan veya maskeyi takanın yüzünü yalnızca başsız bir beden olarak gösteren yer değişimi böyledir; nihayetinde bu bedenin üzerinde de bir baş ortaya çıkacak olsa da.)

Tekrar o halde özünde sembolik, manevi, öznelerarası yahut monadolojiktir. Bunun bilinçdışının doğasına ilişkin son bir sonucu vardır. Bilinçdışının olguları aşırı derecede basit olan karşıtlık yahut çatışma formuyla açıklanamaz. Freud'un düşüncesinde çatışmaya dayanan bir modele öncelik veren şey, yalnızca bastırma kuramı değil, aynı zamanda itkiler kuramındaki ikiciliktir. Ne var ki çatışmalar daha incelikli diferansiyel mekanizmaların sonucudur (yer ve kılık değişimleri). *Kuvvetler* doğal olarak karşıtlık ilişkisine giriyorsa, bu daha derin bir mercii ifade eden diferansiyel unsurlar temelinde olur. Genel olarak olumsuz, sınırlılık ve karşıtlık şeklindeki iki yönüyle, bizim için problemlere ve sorulara kıyasla ikincildi: diğer bir deyişle, olumsuz temel olarak bilinçdışı soruların ve problemlerin bilinçteki gölgesinden başka bir şey ifade etmez ve görünürdeki gücünü de bu problemlerin ve soruların doğal olarak ortaya konuşunda "yanlış"ın kaçınılmaz payına borçludur. Bilinçdışının arzuladığı ve arzulamaktan başka bir şey yapmadığı doğrudur. Ancak arzu ihtiyaçtan olan farkının ilkesini virtüel nesnede bulurken, aynı zamanda da, bir olumsuzlama gücü ya da bir karşıtlık unsuru olarak değil, arzunun ve tatminin alanından farklı bir alanda işleyen sorgulayıcı ve problemleştirici bir araştırma kuvveti olarak belirir. Sorular ve problemler, bütünüyle geçici olup ampirik bir öznenin anlık cehaletine damgasını vurmakla kalacak spekülatif edimler değillerdir. Bilinçdışının özel nesnelliklerine yatırım yapan ve aksine yanıtları ve çözümleri etkileyen o geçici ve kısmi halden sağ çıkmaya mahkum

olan, yaşayan edimlerdir. Problemler gerçeklik serisini oluşturan terimlerin ve ilişkilerin karşılıklı kılık değişimlerine "karşılık gelir". Problemlerin kaynakları olarak sorular da virtüel nesnenin serilerin gelişmelerini sağlayan yer değişimine karşılık gelir. Yer değiştirdiği mekandan ayırt edilemez olduğu içindir ki virtüel nesne olarak fallus zor bilmecelerde ve bulmacalarda daima olmadığı yere tayin edilir. Oidipus'un çatışmaları dahi öncelikle Sfenks'in sorusuna bağlıdır. Doğum ve ölüm, cinsiyetler arasındaki fark, basit karşıtlık terimleri olmadan önce karmaşık problem temalarıdır (Cinsiyetlerin penisin varlığı ve yokluğu temelindeki karşıtlığından önce, her seride cinsiyetlenmiş karakterlerin diferansiyel konumunu belirleyen fallus "soru"su vardır). Belki de her soruda ve her problemde, yanıtlara nazaran aşkınlıklarında olduğu gibi çözümleri kateden ısrarlarında ve kendi açıklıklarını sürdürme tarzlarında da deliliğe dair bir şeyler vardır.[18]

---

18 Serge Leclaire bilinçdışının temel kategorisi olarak soru meflıumu bakımından ele aldığı bir nevroz ve psikoz kuramının taslağını çizmiştir. Bu anlamda histeriğin soru sorma kipi ("erkek miyim kadın mı?") ile obsesifin soru sorma kipi ("ölü müyüm diri mi?") arasında bir ayrıma gittiği gibi, nevrotik ve psikotiğin bu soruya göre aldıkları konumları arasında da bir ayrım yapmıştır. Bkz. "La mort dans la vie de l'obsédé", *La psychanalyse*, Sayı: 2, 1956: "À la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses." *Évolution psychiatrique*, II, 1958. Hastaların yaşadığı şekliyle soruların içeriği ve formu üstüne yapılan bu araştırmalar bizce büyük önem arz etmekte ve olumsuz ile çatışmanın genel olarak bilinçdışındaki rolüne ilişkin bir düzeltme barındırmaktadır. Yine bunların da kökeni Lacan'ın işaret ettiklerine dayanır: histeri ve obsesyondaki soru türleri üzerine bkz. *Écrits*, s. 303-304; arzu, arzunun ihtiyaçtan farkı ile "talep" ve "soru" ile ilişkisi üzerine bkz. s. 627-630, 690-693.

Jung'un kuramının en önemli noktalarından biri de zaten burada yatmıyor muydu: bilinçdışında "sorgulama"nın kuvveti, bilinçdışının "problemler"in ve "vazife"lerin bilinçdışı olarak kavranışı? Jung buradan şu sonucu çıkarıyordu: ortaya çıkardığı karşıtlıklardan daha derinlikli olan bir farklılaşma[c] sürecinin keşfi (bkz. *Le moi et l'inconscient*). Freud'un bu bakış açısını şiddetle eleştirdiği doğrudur: özellikle çocuğun sorgulamayıp arzuladığını ve vazifelerle değil, karşıtlığın yönettiği duygularla karşı karşıya kaldığını söylediği *L'homme aux loups*, 5. kısım ve ayrıca rüya çekirdeğinin kendisine karşılık gelen bir ihtilafla meşgul olan bir arzu olduğunu gösterdiği *Dora*, 2. kısım. Ne var ki bu tartışmanın asıl yeri belki de Jung ve Freud arasında değildir zira burada söz konusu olan bilinçdışının arzulamaktan başka bir şey yapıp yapmadığıdır. Gerçekte, daha ziyade, arzunun sadece bir karşıtlık kuvvetinden mi ibaret olduğunu yoksa bütünüyle sorunun gücüne dayanan bir kuvvet mi olduğunu sormak gerekmez mi? Freud'un başvurduğu Dora'nın rüyası bile yalnızca (mücevher kutusunun nesne=x rolü oynadığı) histerik formda bir soru geliştiren (baba-anne ile Herr K.-Frau K. serileriyle) bir problem perspektifinden yorumlanmaya el verir.

Sorunun, Dostoyevski'de veya Şestov'da olduğu gibi, bir yanıt tahrik etmek yerine her yanıtı susturacak kadar ısrarlı sorulması yeterlidir. Bütünüyle ontolojik kapsamını da işte burada, sorunun olumsuzun varlık-olmayanına indirgenemeyen varlık-(olmayan)ında keşfeder. Nihai yahut kökensel yanıtlar veya çözümler yoktur; her maskenin ardında bir maske ve her yerin ardında bir yer değişimi olması itibarıyla yalnızca problem-sorular nihai yahut kökenseldir. Yaşama ve ölüme, aşka ve cinsiyetler arasındaki farka ilişkin problemlerin bilimsel çözümlerine ve ortaya konuşlarına tabi olduklarını düşünmek naiflik olur, her ne kadar bu konumlar ve çözümler zorunlu olarak ortaya çıksa ve bu problemlerin gelişim süreçlerinin belli bir anında zorunlu olarak meseleye müdahil olmaları gerekse bile. Problemler ebedi kılık değişimiyle, sorular ise ebedi yer değişimiyle ilgilidir. Nevropatlar ve psikopatlar belki de ıstırapları pahasına bu nihai kökensel zemini keşfe çıkmışlardır; biri bunu *problemin nasıl değiştirileceğini*, diğeri *sorunun nerede sorulacağını* sorarak yapar. Istırapları, *pathos*ları tam da kendi içinde yer değiştirmeyi bırakmayan bir sorunun, kendi içinde kılık değiştirip duran bir problemin yegane yanıtıdır. Örnek niteliğinde olan ve onları aşan, ne söyledikleri veya ne düşündükleri değil, yaşamlarıdır. Bir yandan bu aşkınlığa, bir yandan doğrunun ve yanlışın artık yanıtlar ve çözümler düzeyinde değil, bizzat problemlerde, bizzat sorularda, diğer bir deyişle, yanlışın doğruyu araştırmanın kipi, doğrunun özsel kılık değişimlerinin veya temel yer değişiminin bizzat mekanı haline geldiği koşullar altında gerçekleşen o en sıra dışı oyununa tanıklık ederler: burada *sahte* [*pseudos*] Doğru'nun *pathos*'u haline gelmiştir. Soruların gücü her zaman yanıtlardan başka bir yerden gelir ve çözülmeye gelmeyen serbest bir zeminin keyfini sürer. Soruların ve problemlerin ısrarı, aşkınlığı ve ontolojik mahiyeti bir yeterli nedenin erekliliği (Neye hizmetle? Niçin?) formunda değil, fark ve tekrarın kesintili formunda ifade bulur: ne fark var? ve "biraz tekrar et". Fark asla yoktur; ama bunun nedeni yanıtta aynıya dönmesi değil, sorudan başka ve sorunun taşınmasını ve kılık değiştirmesini temin eden tekrarından başka bir yerde olmamasıdır. Problemler ve sorular öyleyse bilinçdışına aittir, ancak bilinçdışı da doğal olarak diferansiyel ve yinelemeli, serisel, problematik ve sorgulayıcıdır. Bilinçdışının nihayetinde karşıtlıksal mı yoksa diferansiyel mi olduğunu, çatışma halindeki büyük kuvvetlerin bilinçdışı mı yoksa seri halindeki küçük unsurların bilinçdışı mı, birbirine

karşıt büyük temsillerin bilinçdışı mı yoksa farklılaşmış[c] küçük algıların bilinçdışı mı diye sorduğumuzda, eski tereddütleri ve Leibnizci gelenek ile Kantçı gelenek arasındaki eski polemikleri canlandırmış gibi oluyoruz. Fakat eğer Freud bütünüyle Hegelci bir post-Kantçılık tarafında, başka bir deyişle karşıtlığa dayanan bilinçdışının tarafında durduysa, neden Leibnizci Fechner'e ve onun o "semptomatolog"lara özgü diferansiyel ustalığına bu denli bağlıydı? Gerçekte mesele hiçbir surette bilinçdışının mantıksal sınırlılığa dair bir varlık-olmayan ya da gerçek karşıtlığa dair bir varlık-olmayan içerip içermediğini bilmek değildir. Varlık-olmayanın bu iki formu da her halükarda olumsuzun figürleridir. Ne bozunuma ne de çelişkiye dair olan bu bilinçdışı ne sınırlılığa ne karşıtlığa dayanır; daha ziyade yanıt-çözümlerden doğa bakımından farklarıyla problem ve sorulara ilişkindir: olumsuz varlık-olmayanın bilincin önermelerinden başka bir şeye hükmetmeyen her iki formunu da eşit derecede reddeden, problematiğin varlık-(olmayan)ı. Meşhur "Bilinçdışı Hayır bilmez" tabirini işte bu düz anlamıyla anlamak gerekir. Kısmi nesneler küçük algıların unsurlarıdır. Bilinçdışı diferansiyeldir ve küçük algılara dayanır, ancak bu haliyle bilinçten doğa bakımından ayrılır. Asla büyük karşıtlıklara veya bilinçte hissedilen toplam etkiye indirgenemeyecek problem ve sorularla ilişkilidir (Leibnizci kuramın bu yola halihazırda işaret ettiğini göreceğiz).

Böylece haz ilkesinin ikinci bir ötesiyle, bilinçdışının kendisinde zamanın ikinci senteziyle karşılaşmış olduk. Birinci edilgin sentez, Habitus'un sentezi, tekrarı yaşayan bir şimdinin sürekli baştan alınan kipinde bir *bağ* olarak sunuyordu. Birbirini tamamlayan iki anlamda haz ilkesinin kuruluşunu temin ediyordu zira hem İd'de psişik yaşamın bundan böyle tabi kılındığı merci olarak hazzın genel değeri hem de her edilgin egoyu kendine ait narsistik bir imgeyle dolduran özel sanrısal tatmin buradan çıkıyordu. İkinci sentez, Eros-Mnemosyne'in sentezi, tekrarı *yer değişimi* ve *kılık değişimi* olarak ortaya koyuyor ve haz ilkesinin temeli olarak çalışıyordu: öyleyse burada mesele gerçekte bu ilkenin hükmettiği şeylere hangi kullanım koşulları altında ve hangi sınırlamalar ve derinleşmeler pahasına, ne şekilde uygulandığını bilmeye ilişkindir. Buna iki yönde yanıt verilir: birincisi ilk sentezin kendi ötesine, etkin bir senteze ve egoya işaret ettiği genel bir gerçeklik yasası yönündedir; diğer yönde ise, tersine, ilk sentez özel narsistik tatmini alıp virtüel nesnelerin temaşasıyla

ilişkilendiren ikinci bir edilgin sentezde derinleşir. Bu noktada haz ilkesi, oluşmuş bir cinsellik bakımından olduğu gibi üretilmiş bir gerçeklik bakımından da yeni koşullar alır. Yalnızca bağlanmış uyarımlar olarak tanımlanan itkiler artık farklılaşmış[c] formda belirirler: etkin gerçeklik hattını takiben kendini koruma itkileri olarak ve bu yeni edilgin derinleşme dahilinde cinsel itkiler olarak. Eğer ilk edilgin sentez bir "estetik" teşkil ediyorsa, ikincisini bir "analitik"in dengi olarak tanımlamak doğrudur. Eğer ilk edilgin sentez şimdinin senteziyse, ikincisi geçmişin sentezidir. Eğer ilki tekrarı ondan bir fark çıkarmak için kullanıyorsa, ikinci edilgin sentezde fark tekrarın orta yerindedir zira farkın iki figürü, taşınma ve kılık değişimi, yani virtüel nesneyi sembolik olarak etkileyen yer değişimi ile virtüel nesneyi içine alan gerçek nesneleri imgesel olarak etkileyen kılık değişimi, bizzat tekrarın unsurları halini alır. Fark ve tekrar arasındaki karşıtlığı koruması, tekrarı iptal edilmiş farkın maddi modeliyle anlarken Eros'u yeni farkların takdimi ve hatta üretimi olarak tanımlaması ölçüsünde Freud'un fark ve tekrarı Eros'un bakış açısından dağıtmakta kimi güçlükler yaşamasının sebebi budur.[19] Aslında Eros'un tekrar gücü doğrudan farkın bir kuvvetinden, Eros'un Mnemosyne'den aldığı ve virtüel nesneleri saf bir geçmişin onlarca fragmanı gibi etkileyen kuvvetten türer. Janet'nin kimi durumlarda şüphelendiği üzere, erotik tekrarın rolünü ve farkla olan kombinasyonunu açıklayan şey amnezi değil, hipermnezidir. Daima yer ve kılık değiştiren nesneyi karakterize eden "hiç görülmemişlik" [*jamais-vu*], bu nesnenin çekip çıkarıldığı genel saf geçmişin karakteri olarak "önceden görülmüşlük"e [*déjà-vu*] dalar. Problematiğin nesnel doğası uyarınca onu *ne zaman* ve *nerede* gördüğümüzü bilmeyiz ve nihayetinde tanıdık olan tek şey tuhaflık ve tekrar edilen tek şey de farktır.

Eros ve Mnemosyne'in sentezinin hâlâ bir muğlaklıktan mustarip olduğu doğrudur. Habitus'un ilk edilgin senteziyle ilişkili olarak, gerçeğin serisi (veya gerçekte geçen şimdiler) ile virtüelin serisi (veya her şimdiden doğa bakımından farklı olan bir geçmişin serisi) ıraksayan iki kavisli

19 Her ne kadar Eros iki hücresel bedenin birliğini içerse ve böylece yeni *yaşamsal farklar* takdim etse de, "cinsel içgüdüde, keşfi sayesinde ölüm içgüdüsünün varolduğu sonucuna varabildiğimiz bu tekrar eğilimini tespit edemedik"; bkz. Freud, "Au delà du principe de plaisir", Jankélévitch (çev.), *Essais de psychanalyse* içinde, Payot, s. 70.

doğruyu, iki çemberi ve hatta aynı çemberin iki yayını oluşturur. Ancak virtüeller serisinin içkin limiti olarak alınan nesne=x ile ilişkili olarak ve ikinci edilgin sentezin ilkesi olarak, bunlar gerçekliğin artık birlikte varolan seriler, çemberler ve hatta aynı çembere ait yaylar oluşturan ardışık şimdileridir. Bu iki referansın birbirine karışması, saf geçmişin böylelikle mitsel bile olsa eski bir şimdi durumuna geri düşmesi, ifşa etmesi icap eden yanılsamayı yeniden kurması ve bir kökensel bir de türemiş bulunduğu ve kökende bir özdeşlik, türemişte de bir benzerliğin bulunduğu yanılsamasını yeniden canlandırması kaçınılmazdır. Dahası, Eros da kendi kendini döngü olarak veya karşıt unsuru belleğin dibindeki Thanatos'tan başkası olamayacak şekilde bir döngünün unsuru olarak yaşar; ve bu ikisi aşkla nefret, yapımla yıkım, çekimle itim gibi birleşirler. Temelde yine aynı müphemlik söz konusudur: kendi kendini, temellendirdiklerine dayattığı çemberde temsil etmek, prensipte belirlediği temsilin çevrimine bir unsur olarak geri girmek.

Virtüel nesnelerin esas itibarıyla kaybolmuş olma karakteri ve gerçek nesnelerin esas itibarıyla kılık değiştirmiş olma karakteri narsisizm için güçlü motivasyonlar teşkil eder. Ancak libidonun egoya geri dönmesi veya geri akması ve edilgin egonun tamamen narsistik olması bu iki hat arasındaki farkı içselleştirmesi ve kendini birinde daima yer değiştirmiş diğerinde daima kılık değiştirmiş olarak deneyimlemesi yoluyla olur. Narsistik ego hem kurucu bir yaradan hem de bir uçtan diğerine dokunmuş olan ve bu yaranın modifikasyonlarını oluşturan yer ve kılık değişimlerinden ayırt edilemez. Başka maskelerin maskesi, başka kılıkların altındaki kılık olarak ego, soytarılarından ayırt edilemez ve biri yeşil biri kırmızı iki bacak üzerinde topallayarak yürür. Yine de önceki ikinci sentez safhasına karşıt olarak, bu düzeyde ortaya çıkan yeniden organizasyonun önemini ne kadar vurgulasak azdır. Zira edilgin ego narsistik hale gelirken, etkinlik *düşünülmelidir* ve yalnızca duygulanım olarak, narsistik egonun kendi hesabına edilgin olarak *deneyimlediği* modifikasyon olarak, böylelikle onun üzerinde bir "Başkası" gibi işleyen bir Ben formuna geri göndermek suretiyle düşünülebilir. Bu etkin fakat çatlak Ben yalnızca süperegonun bazı değil, aynı zamanda bu edilgin ve yaralı narsistik egonun eşleniğidir ve Paul Ricœur'ün yerinde bir biçimde "gelişmemiş cogito"[20] dediği kompleks bir bütün oluşturur.

20 Bkz. Paul Ricœur, *De l'interprétation*, Seuil, 1965, s. 413-414.

Üstelik, gelişmemiş cogito'dan başka cogito, larva halindeki özneden başka özne yoktur. Yukarıda Ben'in çatlağının zamanın içeriğinden ayrılmış, saf ve boş formundan daha fazlası olmadığını görmüştük. Narsistik ego gerçekten de zamanda belirir, ancak hiçbir surette zamansal bir içerik temsil etmez: narsistik libido, libidonun egoya geri akışı bütün içeriği soyutlamıştır. Narsistik ego daha ziyade zamanın boş formunu doldurmaksızın bu forma karşılık gelen fenomendir, bu genel formun mekansal fenomenidir (nevrotik iğdiş edilme ve psikotik parçalanmada başka bir tarzda kendini gösteren de bu mekan fenomenidir). Ben'deki zamanın formu bir düzen, bir bütün ve bir seri belirliyordu. Öncenin, o esnanın ve sonranın statik formel düzeni narsistik egonun zamanda bölünmesini veya temaşasının koşullarını işaretler. Zamanın bütünü süperego tarafından aynı anda sunulmuş, yasaklanmış ve öngörülmüş olduğu haliyle korkunç eylemin imgesinde toplanır: eylem = *x*. Zamansal seri bölünmüş narsistik egonun zamanın bütünüyle veya eylemin imgesiyle karşılaşmasını tayin eder. Narsistik ego bir sefer önce veya eksiklik kipinde, *İd* kipinde; ikinci sefer *ego idealine* has sonsuz bir eşit-oluş kipinde; üçüncü bir sefer ise *süperego*nun öngörüsünü gerçekleştiren sonranın kipinde tekrar eder (id ve ego, koşul ve eyleyici bizzat yok olacaklardır!). Zira pratik yasanın kendisi zamanın bu boş formundan başka bir anlama gelmez.

Narsistik ego virtüel ve gerçek nesnelerin yerini aldığında, ilkinin yer değişimini ikincisinin kılık değişimini üstlendiğinde, zamanın bir içeriğinin yerine bir diğerini koymaz. Tam tersine, üçüncü bir senteze gireriz. Zaman olanaklı bütün mnezik içeriğini terk etmiş ve böylelikle Eros tarafından sürüklendiği çemberi bozmuş gibi görünür. Açılır, doğrulur ve labirentin nihai şeklini, Borges'in söylediği gibi, "görünmez, kesintisiz" düz bir çizgi halindeki labirent şeklini alır. Boş ve zıvanasından çıkmış zaman, sıkı sıkıya formel ve durağan düzeniyle, ezici birliği ve ters çevrilemez serisiyle, ölüm içgüdüsünün ta kendisidir. Ölüm içgüdüsü hiçbir surette Eros'la bir döngüye girmeyip onun tamamlayıcısı ve antagonisti değildir. Katiyen onunla simetrik olmayıp tamamıyla farklı bir senteze tanıklık eder. Eros ile Mnemosyne arasındaki bağıntı belleksiz bir narsistik ego, müthiş bir amnezik ile aşksız ve cinselliksiz bir ölüm içgüdüsü arasındaki bağıntıyla ikame edilmiştir. Narsistik ego ölü bir bedenden fazlasına sahip değildir; bedeni ve nesneleri aynı anda kaybetmiştir. Çatlak Ben'in iki parçası gibi,

ego idealinde yansıması ve süperegodaki sonunu önceden sezmesi ölüm içgüdüsü yoluyla olur. Freud'un libidonun *cinsel olmaktan çıkmaksızın* ve esas olarak Thanatos'a hizmet edebilecek nötr bir *yer değiştirebilir* enerji oluşturmaksızın egoya yeniden akmayacağını söylerken çok derin bir biçimde ifade ettiği şey, narsistik egoyla ölüm içgüdüsü arasındaki bu ilişkidir.[21] Peki öyleyse Freud neden bu şekilde bu cinsel olmaktan çıkmış enerjiden önce gelen ve ondan prensipte bağımsız bir ölüm içgüdüsü önermiştir? Kuşkusuz iki nedenle: ilki, bütün bir itkiler kuramına ilham veren ikilikçi ve çatışmalı bir modelin varlığını sürdürmesiyle ilgilidir; ikincisi, tekrar kuramını düzenleyen maddi modelle ilgilidir. Bundan dolayıdır ki Freud kah Eros ve Thanatos arasında bir doğa farkında ısrar eder ki buna göre Thanatos kendi için Eros'la karşıtlık içinde nitelenmelidir, kah Thanatos cansız madde haline geri dönermiş ve böylece Eros'tan çıkan yaşamsal farkların yalnızca üstünü örttüğü veya kendisiyle çeliştiği varsayılan çıplak veya ham tekrarın gücüyle özdeşleşirmişçesine, ikisi arasında bir ritim ve genlik farkında ısrar eder. Her halükarda, canlının cansız maddeye nitel ve nicel geri dönüşü olarak belirlenmiş ölüm yalnızca dış kaynaklı, bilimsel ve nesnel bir tanıma sahiptir. Freud tuhaf bir biçimde ölümün herhangi bir başka boyutunun bulunduğunu, ölümün bilinçdışında herhangi bir prototipinin veya sunumunun bulunabileceğini reddetmiştir; doğum ve iğdiş konusunda böylesi prototiplerin bulunduğunu teslim etmiş olmasına rağmen.[22] Ölümün bu şekilde maddenin nesnel bir belirlenimine indirgenmesi, tekrarın nihai ilkesini, ikincil veya karşıtlaştırılmış bir farkın yer ve kılık değişimlerinin ötesinde, farklılaşmamış[c] maddi bir modelde bulması gerektiğini söyleyen önyargının eseridir. Gerçekte, bilinçdışının yapısı çatışmalı, karşıtlıksal veya çelişkisel değil, sorgulayıcı ve problemleştiricidir. Tekrar, kılıkların ardındaki çıplak ve ham bir güç olmayıp değişik kılıklar da tekrarı, sanki onun onlarca varyasyonuymuşçasına ikincil olarak etkilemezler: tam tersine tekrar yer ve kılık değişimleriyle dokunmuştur ve kendisini oluşturan bu unsurlardan

---

21 Freud, "Essais de psychanalyse", *Le Moi et le Ça*, Jankélévitch (çev.), Payot, s. 212-214.

22 Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse*, Tort (çev.), 2. baskı, P.U.F., 1968, s. 53 vd. Freud'un Rank'ı fazlasıyla nesnel bir doğum kavrayışına sahip olduğu için eleştirmesi de bu sebeple oldukça tuhaftır.

önce gelmez. Ölüm canlı olanın "geri döneceği", farka kayıtsız cansız bir maddenin nesnel modelinde belirmez; bir prototipe sahip öznel ve farklılaşmış[c] bir deneyim olarak canlılarda mevcuttur. Ölüm maddi bir hal değildir; tam tersine, bütün maddeden feragat etmesi itibarıyla, saf bir forma, zamanın boş formuna karşılık gelir. (Zamanı doldurmanın bir aracı olarak tekrarın ölü bir maddenin dış kaynaklı özdeşliğine tabi kılınması ile ölümsüz bir ruhun iç kaynaklı özdeşliğine tabi kılınması arasında hiçbir fark yoktur.) Zira ölüm olumsuzlamaya indirgenemez; karşıtlığa dayanan olumsuz gibi sınırlamaya dayanan olumsuza da indirgenemez. Ölüme prototipini veren şey, ne maddenin ölümlü hayata dayattığı bir sınırlama ne de madde ile ölümsüz hayat arasındaki karşıtlıktır. Ölüm, daha ziyade, problematiğin son formudur, bütün yanıtların sonrasında ve ötesinde varlığını sürdürüşünün işareti ve bütün olumlamaların beslendiği bu varlık-(olmayan)ı tayin eden Nerede ve Ne zaman?'dır.

Blanchot ölümün iki yönü olduğunu söylemişti: Biri Ben'i veya egoyu ilgilendiren, bir mücadelede karşısına çıkabileceğim veya bir sınırda buluşabileceğim yahut her halükarda her şeyin geçmesini sağlayan bir şimdide karşılaşabileceğim kişisel yönüdür. Tuhaf bir biçimde kişisel olmayan ikinci yönünün ise "benim"le ilgisi yoktur, şimdi ya da geçmiş olmayıp hep gelmektedir, ısrar eden bir sorudaki kesintisiz çoklu bir serüvenin kaynağıdır: "Gücümün en uç formu olan ölümün beni başlama ve hatta bitirme gücümün dışına atarak üstümden elini çekmekle kalmayıp aynı zamanda benimle hiçbir ilişkisi olmayan, benim üzerimde gücü olmayan, bütün olanağından arındırılmış olan şey, tanımsızın gerçekdışılığı halini aldığı radikal bir tersyüz oluş içeren şey, ölüm gerçeğidir. Kendime temsil edemeyeceğim, kesinlikli bir şey olarak dahi düşünemeyeceğim ve sonrasında geri dönüşü olmayan geri alınamaz bir geçiş teşkil etmeyen bir tersyüz oluş, zira o tamamına ermeyen şeydir, sonu gelmez ve durmak bilmez... İlişkim olmayan şimdisiz zaman, kendisine doğru koşamayacağım şeydir zira *ben* (o)nda ölmem, ölme gücümden olurum; (o)nda [*on*] ölünür, ölmek bilmeden ve durmaksızın ölünür... Son değil, sonu gelmeyen; özel değil, herhangi bir ölüm; gerçek ölüm değil, Kafka'nın dediği gibi, "en büyük yanılgısının sırıtışı".[23] Bu yönler karşısında intiharın bile bunları

23 Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, N.R.F., 1955, s. 107, 160-161.

çakıştırıp birbirine denk kılmadığı görülür. Birincisi kişinin kişisel yok oluşu, Ben veya ego tarafından temsil edilen *bu* farkın iptalidir. Bu yalnızca ölmek üzere var olmuş olan bir farktır ve yok oluşu bir tür entropi dahilinde hesaplanmış gibi nesnel olarak cansız maddeye bir geri dönüş ile temsil edilebilir. Görünüşün aksine bu ölüm en kişisel olanağı teşkil ettiği anda dahi daima dışarıdan ve en şimdide olduğu anda dahi geçmişten gelir. Halbuki diğer ölüm, ölümün diğer yüzü, diğer yönü, serbest farkların artık kendilerine bir Ben veya ego tarafından dayatılan forma tabi olmadıkları ve *benim* kendi tutarlılığımı olduğu kadar herhangi bir özdeşliğin tutarlığını da dışarıda bırakan bir şekilde geliştikleri durumu tayin eder. Bireyin artık Ben'in ve egonun kişisel formuna, tekilin de bireyin sınırlarına hapsedilmediği dünyalar, yani kısacası ilk yön dahilinde "tanınmaz" olan bir itaatsiz çokluk belirirmişçesine, daima "ölüyorum"dan daha derin bir "ölünüyor" vardır ve çeşitli biçimlerde durmaksızın ölenler de yalnızca tanrılar değildir. Fakat bütün Freudcu anlayış işte bu birinci yöne gönderir ama bu sebepledir ki ölüm içgüdüsünden ve buna karşılık gelen deneyim veya prototipten yoksundur.

O halde Eros'tan ister iki kuvvet arasındaki bir doğa farkı ister iki hareket arasındaki bir ritim veya genlik farkı ile ayırt edilebilecek bir ölüm içgüdüsü ortaya koymak için hiçbir neden göremiyoruz. Her iki durumda da fark baştan verili olacak ve Thanatos da bağımsız olacaktır. Bunun tersine, bize öyle geliyor ki Thanatos Eros'un cinsel olmaktan çıkışından, Freud'un bahsettiği o nötr ve yer değiştirebilen enerjinin oluşumundan asla ayırt edilemez. Bu enerji Thanatos'a hizmet etmez, onu oluşturur: Eros ile Thanatos arasında analitik bir fark, yani bu ikisinin aynı "sentez" dahilinde birleşip birbirlerini izleyecekleri şekilde zaten verili olan bir fark yoktur. Aralarındaki fark daha küçük de değildir; tam tersine, Thanatos Eros'un zamanının sentezinden tamamıyla farklı bir sentez ifade ettiği için, sentetik olması itibarıyla, daha büyüktür ve ondan çekildiği ve onun kalıntıları üzerine kurulduğu için de bir o kadar daha özeldir. Eros'un egoya yeniden akması; kendi ölümcül duygulanımını yaratmak üzere egonun nesneleri karakterize eden yer ve kılık değişimlerini üzerine alması; acımasızca düz bir form kazanmak üzere libidonun bütün mnezik içeriğini, Zaman'ın da döngüsel şeklini kaybetmesi ve ölüm içgüdüsünün bu saf forma, bu narsistik libido*nun* cinsel olmaktan çıkmış enerjisine özdeş bir şekilde belirmesi

hep aynı hareket dahilindedir. Eros ile Mnemosyne nasıl ikinci sentezi tanımlıyorsa, narsistik libido ile ölüm içgüdüsü arasındaki tamamlayıcılık da üçüncü sentezi tanımlar. Ayrıca, Freud genel olarak *düşünme* sürecinin belki de narsistleşmiş libidonun eşleniği olan o cinsel olmaktan çıkmış enerjiye iliştirilmesi gerektiğini söylediğinde, bizim bunun, eski ikilemin aksine, düşüncenin doğuştan mı yoksa edinilmiş mi olduğunu bilme meselesi olmadığını anlamamız gerekir. Düşünce ne doğuştandır ne de edinilmiştir; genitaldir, *yani* cinsel olmaktan çıkmış ve bizi boş zamana açan o yeniden akıştan çekilmiştir. "Cinsel olmaktan çıkmış bir edinim" ve düşüncenin daima çatlak bir Ben'deki doğuşunu belirtmek için Artaud şöyle demişti: "Doğuştan bir genitalim." Mesele düşünceyi edinmek veya doğuştan bir şey gibi onu uygulamak değil, belki de libidonun narsistik bir egoya yeniden akmasını sağlayan bir şiddetin etkisi altında ve Thanatos'u Eros'tan çıkarırken paralel olarak saf formu ayırmak üzere zamanı bütün içeriğinden soyutlayan aynı bir hareket dahilinde, bizzat düşüncede düşünme edimini üretmektir. Ölümün bu üçüncü senteze karşılık gelen bir deneyimi vardır.

Freud bilinçdışının üç şeyi bilmediğini söylüyordu: Hayır, Ölüm ve Zaman. Halbuki bilinçdışında bütün mesele zaman, ölüm ve hayırdır. Bu yalnızca onların temsil edilmeksizin hareket ettikleri anlamına mı gelir? Bilinçdışı hayır bilmez çünkü o yalnızca bilinci ve onun temsillerini etkileyen olumsuzun varlık-olmayanından ziyade problemlerin ve soruların varlık-(olmayan)ıyla yaşar. Ölümü bilmez çünkü ölümün her temsili onun noksan yönüyle ilgilidir; halbuki bilinçdışı onun diğer yönünü, diğer yüzünü keşfeder ve ele geçirir. Zamanı bilmez çünkü temsilde geçen bir şimdinin ampirik içeriklerine asla tabi olmayıp kökensel bir zamanın edilgin sentezlerini gerçekleştirir. *Bilinçdışını oluşturan şeyler olarak geri dönmemiz gereken şey, bu üç sentezdir.* Bunlar büyük bir romancının yapıtında belirdiği şekliyle tekrar figürlerine karşılık gelir: hep yenilenen bağ, kordon; duvar üstündeki yeri hep değişen iz; hep silinen silgi. Bağ-tekrar, iz-tekrar ve silgi-tekrar: haz ilkesinin üç ötesi. İlk sentez, zamanın yaşayan bir şimdi üzerine kuruluşunu, hazza İd'de psişik yaşamın içeriğinin tabi olduğu genel ampirik ilke değerini veren kuruluşu ifade eder. İkinci sentez, zamanın saf bir geçmişle temellenişini, haz ilkesinin egonun içeriklerine uygulanımını koşullayan temeli ifade eder. Üçüncü sentez ise bizzat temelin bizi ilettiği

zeminsizliğe gönderir: Thanatos üçüncüde Eros'un temelinin ve Habitus'un kuruluşunun ötesindeki bu zeminsizlik olarak belirir. Bu yüzden onun haz ilkesiyle, çoğunlukla acıdan alınan hazza ilişkin akıl sır ermez paradokslarla ifade edilen karmaşık bir ilişkisi vardır (ama aslında bambaşka bir şey söz konusudur: haz ilkesinin uygulanımına ondan önce gelen yönlendirici bir fikir olarak mani olması ve bunu daha sonra sadizm ve mazoşizm durumlarında gördüğümüz üzere hazzın yalnızca saf, soğuk, apatik ve donuk bir düşünceye yatırım yaptığı bir yeniden cinselleşmeye gitmek üzere yapıyor olması ölçüsünde bu üçüncü sentezde işleyen cinsellikten çıkış). Bir anlamda üçüncü sentez zamanın bütün boyutlarını, geçmişi, şimdiyi ve geleceği birleştirir ve onların saf formda oyuna katılmasını sağlar. Bir diğer anlamda onların yeniden organize olmasına yol açar; zira geçmiş, bir zaman bütününe ilişkin, eksikliğe dayanan koşul olarak İd'in tarafına kovulur, şimdi ise ego idealinde eyleyicinin başkalaşımıyla tanımlanır. Son olarak, üçüncü bir anlamda ise, son sentez yalnızca gelecekle ilgilidir zira süperegoda İd'in ve egonun, geçmişin ve şimdinin, koşulun ve eyleyicinin yıkımını ilan eder. Bu uç noktada zamanın düz çizgisi tekrar bir çember ama çok özel bir biçimde çapraşık bir çember oluşturur ya da ölüm içgüdüsü "diğer" yüzünde koşulsuz bir hakikati açığa çıkarır: her şeyin geri gelmesini sağlamayıp tam tersine yalnızca fazlalığı ve eşitsizi, sonu gelmeyeni ve durmak bilmeyeni, en uç formelliğin ürünü olarak formsuzu olumlamak üzere kendini koşulun eksikliğinden ve eyleyicinin eşitliğinden arındırmış bir dünyayı etkilemesi ölçüsünde ebedi dönüşün ta kendisini. Zamanın hikayesi böyle biter: iyice merkezileşmiş o fiziksel veya doğal çemberini bozup düz bir çizgi oluşturur ama kendi uzunluğunca sürüklenerek yeniden ebediyen merkezsizleşmiş bir çember oluşturan bir düz çizgi.

Ebedi dönüş bir olumlama kuvvetidir ve çoğa, farklıya, şansa dair her şeyi, bunları Bir'e, Aynı'ya ve zorunluluğa tabi kılan şeyler *haricinde* her şeyi; Bir, Aynı ve Zorunlu *haricinde* her şeyi olumlar. Bir için çoğu ilk ve son kez kendine tabi kıldığı söylenir. Ama bu ölümün yüzü değil midir? Ölümün diğer yüzü de sırası geldiğinde, ilk ve son kez şeklinde işleyen her şeyi, ilk ve son kez öldürmek değil midir? Ebedi dönüş ölümle özsel bir ilişkiye sahipse, bunun nedeni bir olan şeyin ölümünü "ilk ve son kez olarak" vaat etmesi ve içermesidir. Eğer gelecekle özsel bir ilişkisi varsa, bunun nedeni geleceğin çoğun, farklı ve rastlantısal olanın, kendileri için

ve "her sefer için" serimlenmeleri ve açıklanmalarıdır. Ebedi dönüşte tekrar iki belirlenimi dışarıda bırakır: Aynı yahut tabi kılan bir kavramın özdeşliği ve tekrar edileni aynıyla ilişkilendirecek ve böylelikle tabiiyetini sağlayacak koşulun olumsuzu. Ebedi dönüşte tekrar hem kavrama eşit-oluşu yahut benzer-oluşu hem de böyle bir oluşun eksikliğe dayanan koşulunu dışarıda bırakır. Ebedi dönüş, daha ziyade, sorulmuş sorular ve alınmış kararlarla daima eş uzamlı bir olumlamalar bütünü dahilinde farklıyı farklıya, çoğu çoğa, rastlantısalı rastlantısala bağlayan fazlalık sistemleriyle ilgilidir. İnsanın *oynamayı* bilmediği iddia edilir: çünkü kendine bir şans veya çokluk verdiğinde dahi olumlamalarını bunu sınırlandırmaya, kararlarını bu şansın etkisini savuşturmaya ve yeniden üretimlerini de bir kazanç hipotezi altında aynıyı geri getirmeye mahkum olarak anlar. İşte bu tam anlamıyla kötü oyundur; şansın *bütününü* olumlamadığımız için kazanma riskimiz olduğu kadar kaybetme riskimizin de olduğu bir oyundur: fragmanlara ayıran kuralın baştan belirlenmiş karakterinin eşleniği, hangi fragmanın ortaya çıkacağını bilmeyen oyuncudaki eksikliğe dayanan koşuldur. Geleceğin sistemine ise, tersine, ilahi oyun denmelidir çünkü önceden varolan hiçbir kural yoktur, çünkü oyun zaten kendi kurallarına ilişkindir, çünkü oyuncu-çocuğun elinden kazanmaktan başkası gelmez: her seferinde ve bütün seferler için şansın bütünü olumlanır. Kısıtlayıcı veya sınırlayıcı olumlamalar değil, sorulan sorularla ve bunlardan çıkan kararlarla eş uzamlı olumlamalar: böyle bir oyun, zorunlu olarak kazanan hamlenin tekrarlanmasını gerektirir zira kendi geri dönüş sistemi dahilinde bütün olanaklı kombinasyonları ve kuralları kucaklamak yoluyla kazanır. Ölüm içgüdüsü tarafından yönetildiği ölçüde tekrar ve farkın oyunu meselesinde hiç kimse bütün o tuhaf yapıtıyla Borges'den daha ileri gidememiştir: "Piyango eğer şansın bir yoğunlaşması, kozmosa kaosun periyodik olarak akıtımıysa, şansın çekilişin yalnızca bir aşamasında değil her aşamasında müdahil olması daha uygun olmaz mı? Şans birinin ölümünü dikte ederken, o kişinin ölümünün koşullarının; gizliliğinin, aleniliğinin, bir saat ya da bir yüzyıl sonra gerçekleşmesinin şansa tabi olmaması saçma değil midir?.. Gerçekte *çekilişlerin sayısı sonsuzdur*. Hiçbir karar nihai değildir, hepsi kendi içinde bölünür. Cahiller sonsuz sayıda çekilişin sonsuz bir zaman gerektirdiğini zannederler; halbuki zamanın sonsuzca bölünebilir olması yeterlidir... Bütün kurmacalarda ne zaman çeşitli çözümler ortaya

çıksa, kişi birini benimseyip diğerlerini eler. Adeta içinden çıkılmaz olan *Ts' ui Pên*'de ise hepsini birden, aynı anda benimser. Böylelikle kendileri de çoğalan ve çatallanan çeşitli gelecekler, çeşitli zamanlar *yaratır*. Romanın çelişkileri buradan gelir. Diyelim ki Fang bir sır saklamaktadır; bir yabancı kapısını çalar; Fang onu öldürmeye karar verir. Doğal olarak olanaklı çok sayıda sonuç söz konusudur: Fang bu davetsiz misafiri öldürebilir; davetsiz misafir Fang'i öldürebilir, her ikisi de kurtulabilir; her ikisi de ölebilir vs. *Ts' ui Pên*'in yapıtında bütün sonuçlar gerçekleşir; sonuçların her biri diğer çatallanmaların çıkış noktasıdır." [24]

* * *

Ebedi dönüş tarafından tayin edilen bu sistemler nelerdir? Şu iki önermeyi ele alalım: yalnızca benzer olanlar farklıdır ve yalnızca farklar birbirine benzer.[25] Birinci formül benzerliği farkın koşulu olarak ortaya koyar; kuşkusuz benzer olmaları koşuluyla birbirlerinden farklı olan iki şey için özdeş bir kavramın olanaklılığını gerektirir; bu şeylerin her birinin bu kavramla olan ilişkisinde bir analojiyi içerir ve son olarak da bunlar arasındaki farkın bu üç an tarafından belirlenmiş bir karşıtlığa indirgenmesini getirir. Diğer formüle göre ise, tam tersine, benzerlik, özdeşlik, analoji ve karşıtlık, birincil bir farkın ya da farklar sisteminin etkilerinden, ürünlerinden başka bir şey değildir. Bu ikinci formüle göre, fark birbirinden farklı terimleri dolaysız bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirmelidir. Heidegger'in ontolojik sezgisiyle uyumlu bir biçimde, fark kendinde eklemlenme ve bağlantı olmalıdır; hiçbir surette özdeş, benzer, analog ya da karşıt dolayımına başvurmadan farklıyı farklıyla ilişkilendirmelidir. Farklının kendinden önce gelen bir benzerlik, özdeşlik, analoji ve karşıtlık koşuluna bağlı

---

24 Jorge Luis Borges, *Fictions*, Verdevoye ve Ibarra (çev.), N.R.F., 1951, s. 89-90, 129-130.

25 Bkz. Claude Lévi-Strauss. *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962, s. 111. "Birbirine benzeyenler benzerlikler değil, farklardır." Lévi-Strauss bu ilkenin, her birinin terimleri kendinde farklı olmak üzere en az iki serinin kurulumunda nasıl geliştiğini gösterir (söz gelimi, totemizm için, ayrı hayvan türleri serisi ve diferansiyel toplumsal konumlar serisi): benzerlik "bu iki fark serisi arasındadır".

olarak temsil edilmek yerine, kendini aynı anda bir araya toplanmış olarak bulmasını sağlayan, farka ait bir farklılaşma[c]; bir *farklılaştırıcı*[c] gibi olan bir kendindelik; bir *Sich-unterscheidende* olmalıdır. Benzerlik, özdeşlik, analoji ve karşıtlık mercileri ise, koşul olma vasıflarını yitirdikleri için, artık birincil farkın ve onun farklılaşmasının[c] sonuçlarından; temsilin tahrif olmuş dünyasını karakterize eden ve farkın kendi-içindeliğinin kendisini örteni meydana getirmek yoluyla kendi kendini saklayışını ifade eden genel yahut yüzeysel etkilerden daha fazlası değildir. Bu iki formülün basitçe pek bir şey değiştirmeyen iki farklı söyleyiş biçimi mi teşkil ettiğini, yoksa bütünüyle farklı sistemlere mi uygulandığını, yoksa da aynı sistemlere (ve son kertede dünya sistemine) uygulanırken biri her şeyi değiştirmeye muktedir olmak üzere birbiriyle uyuşmayan ve eşitsiz değerlerde iki yorum mu ifade ettiğini sormamız gerekir.

Farkın kendindeliğinin kendini gizlemesi ve farkın temsil kategorileri içine düşmesi aynı koşullar altında olur. Peki başka hangi koşullar altında fark bir "farklılaştırıcı[c]" olarak bu kendindeliği geliştirip farklıyı olanaklı bütün temsillerin dışında bir araya toplar? İlk özellik bize seriler halinde organize olmak gibi görünüyor. Bir sistemin, kendini oluşturan terimler arasındaki farklarla tanımlanan iki ya da daha fazla seri üzerine kurulması gerekir. Eğer serilerin herhangi bir kuvvetin etkisi altında iletişime girdiklerini kabul edersek, bu iletişimin farkları diğer farklarla ilişkilendirdiği veya sistem içinde farklar arasında farklar kurduğu görülür. Bu ikinci-dereceden farklar "farklılaştırıcı[c]" rolü oynar, yani birinci-dereceden farkları birbirleriyle ilişkilendirirler. Bu durum birtakım fiziksel kavramlarda uygun bir ifade bulur: heterojen sistemler arasındaki *eşleşme;* bundan türeyen, sistem içindeki *içsel tınlama;* ve bu ikincisinden türeyen, genliği baz alınan serilerin genliğini aşan *zoraki hareket.* Aynı anda hem ait oldukları serilerdeki farklarına hem de bir seriden diğerine farkların farklarına karşılık gelen bu unsurların doğası belirlenebilir: bunlar yeğinliklerdir ve yeğinliğin özgüllüğü de kendi de başka farklara gönderen bir farktan oluşmuş olmasıdır (E-E'; burada E *e-e'*'ye gönderirken, *e* de ε-ε'ye gönderir). Ele alınan sistemlerin yeğinsel karakteri onların taşıdığı vasıflar konusunda – mekanik, fiziksel, biyolojik, psişik, toplumsal, estetik veya felsefi, vs. – bir önyargıya yol açmamalıdır. Her tür sistemin kuşkusuz özel koşulları vardır, ancak bu koşullar önceki karakterlere uyum

sağlar ama diğer yandan onlara her vakaya uygun bir yapı kazandırırlar: örneğin, kelimeler bazı estetik sistemler kapsamında hakiki yeğinliklerdir; kavramlar da felsefi sistemler açısından yeğinliklerdir. Freud'un 1895 tarihli meşhur *Esquisse*'inde olduğu gibi, biyopsişik yaşamın, uyarımlar olarak belirlenebilir olan farkların ve açılan patikalar olarak belirlenebilir olan farkların farklarının dağıldığı böyle bir yeğinsel alan formunda ortaya çıktığı görülecektir. Ancak bilhassa *Psyche*'nin sentezleri kendi hesaplarına genel olarak sistemlerin bu üç boyutunu cisimleştirirler: psişik bağlantı (Habitus) uyarım serileri arasında bir eşleşme yapar; Eros bunun sonucunda ortaya çıkan özel içsel tınlama durumunu ifade eder; ölüm içgüdüsü de psişik genliği bizzat tınlayan serilerin genliğini aşan zoraki hareketle karışır (ölüm içgüdüsü ile tınlayan Eros arasındaki genlik farkı da buradan ileri gelir).

Heterojen seriler arasında iletişim kurulduğunda, sistem dahilinde her türden sonuç ortaya çıkar. Sınırlar arasından bir şey "geçer"; olaylar patlar; fenomenler şimşek gibi çakar. Zaman-mekansal dinamizmler sistemi doldurur ve aynı anda hem eşleşmiş serilerin tınlamasını hem de bunlardan taşan zoraki hareketin genliğini ifade eder. Sistem öznelerle, hem larva halindeki öznelerle hem de edilgin benliklerle dolar. Bunlar edilgin benliklerdir çünkü eşleşmelerin ve tınlamaların temaşasından ayırt edilemezler; larva halindeki öznelerdir çünkü bunlar dinamizmlerin dayanakları ve alıcılarıdır. Gerçekte, zoraki harekete zorunlu katılımıyla saf bir zaman-mekansal dinamizm, yalnızca yaşanabilir olanın sınırlarında, yokluklarında olmuş bitmiş, bağımsız ve eyleyici her tür öznenin ölümünü getirecek koşullar altında deneyimlenebilir. Embriyolojinin hakikati de zaten ancak ve ancak embriyonun dayanabileceği sistematik yaşamsal hareketler, burulmalar, kaymalardır: bir yetişkin bunlardan parçalanmış olarak çıkar. Kişinin yalnızca alıcısı olabileceği hareketler vardır, ancak alıcı da kendi hesabına bir larvadan başka bir şey olamaz. Evrim serbest bir ortamda gerçekleşmez; yalnızca içe kıvrılmış olan evrilir. Belki kabus da uyanık kişinin veya hatta *rüyalara dalmış birinin bile* değil, ancak en derin uykudaki, rüyasız uykulara dalmış birinin dayanabileceği psişik bir dinamizmdir. Bu anlamda, felsefi sisteme özgü dinamizmi teşkil etmesi ölçüsünde düşüncenin, Kartezyen Cogito'da olduğu gibi, tözel, tamamlanmış ve bütünüyle kurulu bir özneyle ilişkilendirilebileceği kuşkuludur: düşünce, daha ziyade, ancak larva halindeki bir özne koşulunda dayanılabilecek o korkunç hareketlerden

biridir. Sistem yalnızca bu gibi özneleri içerir zira yalnızca onlar zoraki hareketi ifade eden dinamizmlerin alıcısı olmak suretiyle bu zoraki hareketi gerçekleştirebilirler. Filozof bile kendi sisteminde bir özne larvasıdır. Böylece sistem, yalnızca sınırlarını teşkil eden heterojen serilerle veya boyutlarını teşkil eden eşleşmeyle, tınlamayla ve zoraki hareketle değil, aynı zamanda onu dolduran öznelerle ve dinamizmlerle ve son olarak bu dinamizmlerden yola çıkarak gelişen nitelik ve uzamlarla tanımlanır.

Ancak en büyük zorluk aşılmış değildir: bu yeğinsel sistemlerde farklıyı farklıyla ilişkilendiren gerçekten de fark mıdır? Farklar arasındaki fark, farkı herhangi başka aracı olmaksızın kendisiyle ilişkilendirir mi? Heterojen sistemler arasındaki iletişimden, eşleşmeden ve tınlamadan bahsettiğimizde bu, seriler arasında asgari bir benzerlik ve iletişimi sağlayacak bir eyleyicinin özdeşliği koşulu altında olmaz mı? Seriler arasında "çok fazla" fark, böylesi bir faaliyeti imkansız kılmaz mıydı? Farkın yalnızca farklı şeyler arasındaki bir benzerlik ve üçüncü bir unsurun özdeşliğiyle anlaşılabildiği ayrıcalıklı bir noktayı keşfetmeye mahkum değil miyiz? Burada farkın, benzerliğin ve özdeşliğin ayrı ayrı hangi rolleri oynadığına azami dikkat göstermeliyiz. Evvela bu eyleyici, iletişimi temin eden bu kuvvet nedir? Farklı yeğinlikler arasına yıldırım düşer ama yıldırımın öncesinde onun gideceği yolu tersinden ve adeta kazarak belirleyen görünmez, duyumsanamaz bir *karanlık öncü* vardır. Aynı şekilde, her sistem, çeperlerindeki seriler arasında iletişimi temin eden kendi karanlık öncüsünü içerir. Göreceğimiz üzere, sistemlerin çeşitliliği itibarıyla, bu rol çok çeşitli belirlenimler tarafından doldurulur. Fakat mesele her halükarda öncünün bu rolü nasıl icra ettiğini bilmektir. Kuşkusuz öncünün bir özdeşliği, bu öncünün iletişime soktuğu seriler arasında bir benzerlik *vardır*. Ancak bu "vardır" kesinlikle belirlenmemiş olarak kalır. Özdeşlik ve benzerlik burada koşul mudur, yoksa aksine zorunlu olarak kendi üzerine kurgusal bir özdeşlik yanılsaması ve bir araya topladığı serilerin üzerine de geriye dönük bir benzerlik yanılsaması yansıtan karanlık öncünün işleyişinin etkileri midir? Özdeşlik ve benzerlik bu durumda kaçınılmaz yanılsamalardan, yani farkı temsil kategorilerinden yola çıkarak düşünme şeklindeki müzmin alışkanlığımızı açıklayan, düşünüm kavramlarından başka bir şey olmazlar. Ancak bunlar görünmez öncünün kendini ve işleyişini gizleyip aynı zamanda farkın gerçek doğası olarak kendi-içindeliği gizlemesi itibarıyla söz konusu olur.

Verili iki heterojen seri, iki fark serisi söz konusu olduğunda, öncü bu farkların farklılaştırıcısı[c] olarak faaliyet gösterir. Farkları dolaysız bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirmesi bu şekilde, kendi kuvvetiyle olur: o, farkın kendi-içindeliği veya "farklı biçimde farklı olan"dır, diğer bir deyişle ikinci-dereceden farktır, farklıyı kendi başına farklıyla ilişkilendiren kendinden farktır. İzlediği yol görünmez olduğu ve yalnızca tersinden görünür hale geleceği için, sistem dahilinde çıkardığı fenomenler tarafından örtüldüğü ve katedildiği ölçüde, "bulunmadığı" yerden başka bir yeri, yoksun olduğu özdeşlikten başka bir özdeşliği yoktur: tam olarak, "yerinde olmadığı" gibi özdeşliği de olmayan nesne = *x*'tir. O halde düşünüm yoluyla soyut olarak ona yakıştırılan mantıksal özdeşlik ile birleştirdiği serilere yakıştırılan fiziksel benzerlik onun bir bütün olarak sistem üzerinde işleyişinin istatistiksel etkisinden başka bir şey ifade etmez. Başka bir deyişle, kendi içinde durmaksızın *yer değiştirdiği* ve seriler içinde de durmaksızın *kılık değiştirdiği* için, bunlar yalnızca, onun kendini zorunlu olarak kendi etkileri altında saklayışını ifade eder. Bu yüzden üçüncü bir unsurun özdeşliğinin ve söz konusu taraflar arasındaki benzerliğin, farkın varlığının ve düşüncesinin bir koşulu olduğunu düşünemeyiz; bunlar ancak kendinde olduğu haliyle koşulun hakiki statüsünü bozan bir görsel efekt gibi, o varlığın ve o düşüncenin bir bozuluşunu ifade eden, farkın temsiline dair bir koşuldur.

Bu karanlık öncüye, heterojen veya bizzat benzemez sistemleri birbirleriyle ilişkilendiren bu kendinde veya ikinci-dereceden farka, *ayrık* diyoruz. Her vakada, birbirleriyle ilişkilendirilen farkların göreli bir büyüklüğünü belirleyen, yer değiştirdiği mekan ve kılık değiştirme sürecidir. Kimi vakalarda (kimi sistemlerde) oyuna dahil edilen farklar arasındaki farkların "çok büyük" olabileceği; başka sistemlerde ise "çok küçük" olmak zorunda olacağı bilinmektedir.[26] Ancak bu ikinci durumda öncel ve yalnızca dünya ölçeğine erişmek suretiyle birinci durumda

26 Léon Selme farkların iptali yanılsamasının, bir sistem içinde (örneğin termal makinelerde) gerçekleşen farklar ne denli küçükse o denli büyük olması gerektiğini göstermişti: *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Givors, 1917. Benzemez serilerin ve bunların sistemlerin kurulumundaki içsel tınlamalarının önemi için bkz. Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., 1964, s. 20 (Ancak Simondon seriler arasında benzerlik gerekliliğini veya oyuna dahil olan farkların küçüklüğünü koşul olarak muhafaza eder: s. 254-257).

gevşeyebilecek bir benzerlik gerekliliğinin saf ifadesini görmek yanlış olacaktır. Söz gelimi, benzemez serilerin *neredeyse benzer* olmasında veya frekansların *komşu* (w_0'ın komşusu w) olmasında, yani kısaca farkın *küçük* olması gerektiğinde ısrar edilir. Ancak eğer farklı şeyleri iletişime sokan eyleyicinin özdeşliği baştan varsayılırsa, dünya ölçeğinde dahi "küçük" olmayacak herhangi bir fark olmaz. Küçük ve büyüğün farka hiç uymadığını çünkü onu Aynı ve benzerin kriterlerine göre yargıladıklarını görmüştük. Fark farklılaştırıcısıyla[c] ilişkilendirilir ve farklılaştırıcıya[c] sahip olmadığı ve olamayacağı bir özdeşlik atfetmekten imtina edilirse, fark kesirleşme olanakları uyarınca yani farklılaştırıcının[c] yer ve kılık değişimlerine göre küçük veya büyük olacaktır ama hiçbir durumda küçük bir farkın kesin bir benzerlik koşuluna tanıklık ettiği iddia edilemeyeceği gibi, büyük bir farkın da basitçe gevşemiş bir benzerliğin sürdüğüne tanıklık ettiği iddia edilemez. Benzerlik her halükarda bir etki, işlevsel bir ürün, dışsal bir sonuç – eyleyici sahip olmadığı bir özdeşlik takındığında ortaya çıkan bir yanılsamadır. O halde önemli olan farkın küçük veya büyük olması ve son kertede daha büyük bir benzerliğe göre daima küçük olması değildir. Önemli olan, kendindelik için, farkın ister küçük ister büyük olsun, içsel olmasıdır. Büyük dışsal benzerlikleri ve küçük içsel farkları olan sistemler vardır. Bunun zıttı da olanaklıdır: küçük dışsal benzerlikler ve büyük içsel farklar. Olanaksız olan ise çelişkili olandır: benzerlik daima dışarıdadır, fark ise ister küçük ister büyük olsun sistemin çekirdeğini oluşturur.

Çok çeşitli edebi sistemlerden örnekleri ele alalım. Raymond Roussel'in yapıtında sözel seriler buluruz: öncü rolü bir sesteş veya yarı-sesteş (*b*illard-*p*illard) tarafından oynanır ancak bu karanlık öncü iki seriden birinin gerektiğinde gizli kalması ölçüsünde daha da görünmez ve duyumsanamazdır. Bu iki serinin arasını dışsal bir benzerlik ve özdeşlik etkisi ortaya çıkaracak şekilde tuhaf hikayeler doldurur. Ancak öncü hiçbir surette, adsal ve sesteş de olsa, bir özdeşlik yoluyla çalışmaz: bunu yalnızca iki kelimenin diferansiyel karakterinden (*b* ve *p*) ayırt edilemez hale gelmek yoluyla işleyebilen yarı-sesteş durumunda açıkça görürüz. Aynı şekilde, sesteş burada bir gösterenin adsal özdeşliği olarak değil, ayrı gösterilenlerin farklılaştırıcısı[c] olarak ortaya çıkar ve ikincil olarak gösterenler arasında bir benzerlik ve gösterende ise bir özdeşlik etkisi üretir. Bu yüzden sistemin belli bir olumsuz belirlenim üzerine, yani şeylerin kelimelere kıyasla

eksiklikleri üzerine kurulduğunu ve bu yüzden tek bir sözcüğün çok sayıda şeyi adlandırmaya mahkum olduğunu söylemek yetersiz olacaktır. Bizi farkı öncel bir benzerlik ve özdeşlik temelinde anlamaya götüren ve onu olumsuz gibi gösteren de aynı yanılsamadır. Gerçekte dilin karanlık öncü rolünü oynadığı, yani bahsi geçen farklı şeyler arasındaki farkları dolaysızca ve tınlamaya soktuğu seriler halinde birbirleriyle ilişkilendirerek farklılaştırdığı formu yaratması kelime dağarcığının fakirliği yüzünden değil, fazlalığı, en pozitif semantik ve sentaktik gücü sayesinde olur. İşte bu nedenledir ki, gördüğümüz üzere, kelimelerin tekrarı olumsuz bir biçimde açıklanamaz, farksız bir çıplak tekrar olarak sunulamaz. Joyce'un çalışmaları açıktır ki bambaşka yöntemlere müracaat eder. Ancak söz konusu olan hâlâ, hiçbir öncel özdeşliğe dayanmayan ve prensipte bilhassa "özdeşleştirilebilir" olmayıp kendinde farkın farklılaştırılma[c] sürecinin sonucu olarak sistemin bütününde azami bir benzerlik ve özdeşlik ortaya çıkaran dilsel karanlık öncüleri (bu durumda, ezoterik sözcükleri, valiz sözcükleri) işletmek yoluyla, azami sayıda benzemez seriyi (nihayetinde kozmosu oluşturan bütün ıraksak serileri) bir araya getirmektir (bkz. *Finnegans Wake*'teki kozmik mektup). Sistemde karanlık öncünün etkisi altında, tınlayan seriler arasında gerçekleşen şeye "epifani" denir. Kozmik uzanım, serileri süpüren ve taşıran bir zoraki hareketin genliğiyle, son kertede Ölüm İçgüdüsü'yle, olumsuzun varlık-olmayanını değil, ısrarlı bir sorunun varlık-(olmayan)ını, bir yanıt teşkil etmeksizin onu gerektiği gibi dolduran yegane şey olması itibarıyla Mrs. Bloom'un kozmik Evet'inin karşılık geldiği varlık-(olmayan)ı teşkil eden Stephen'ın "hayır"ı ile çakışır.[27]

Psişik deneyimin bir dil gibi yapılandırılmış olup olmadığını ve hatta fiziksel dünyanın bir kitaba asimile edilip edilemeyeceğini bilme meselesi karanlık öncülerin doğasına bağlıdır. Bir dilsel öncü veya bir ezoterik kelime kendi başına bir özdeşliğe, adsal bir özdeşliğe dahi sahip olmadığı

---

27 PROUSTÇU DENEYİMLER ÜZERİNE NOT. — Bu deneyimlerin açıkça Joyce'un epifanilerinden bambaşka bir yapısı vardır. Ancak yine burada da söz konusu olan, biri eski bir şimdinin (yaşandığı şekliyle Combray) diğeri aktüel bir şimdinin serisi olmak üzere, iki seridir. Kuşkusuz, deneyimin ilk bir boyutunda kalacak olursak, iki seri arasında bir benzerlik (madlen, kahvaltı) ve hatta bir özdeşlik (her iki anda da yalnızca benzer değil, kendiyle özdeş bir nitelik olarak tat) söz konusudur. Ne var ki, işin sırrı burada yatmaz. Tat yalnızca bir şey=*x*'i, artık bir özdeşlikle tanımlanamayacak bir şeyi *sarmaladığı* için bir güce sahiptir:

gibi, onun anlamları da bir benzerliğe, sonsuzca gevşemiş bir benzerliğe dahi sahip değildir: yalnızca bileşik bir kelime veya basitçe bir kelime toplaması olmayıp birinci-dereceden kelimelerin "farklılaştırıcı"sından[c] ve bu kelimelerin anlamlarının "benzemezliği"nden ayırt edilemeyen, kelimeler üzerine bir kelimedir. Bu yüzden, bir şeyler söylediğini iddia ettiği ölçüde değil, söylediği şeyin *anlamını* söylediğini iddia ettiği ölçüde bir değeri vardır. Temsilde işlediği haliyle dilin yasası bu olanağı dışlar: bir kelimenin anlamı yalnızca kendisini nesne olarak alan bir diğer kelime tarafından söylenebilir. Şu paradoksal durum da buradan ileri gelir: dilsel öncü bir tür meta-dile aittir ve yalnızca birinci-derece sözel temsillerin serisi açısından anlamdan yoksun bir kelimede vücut bulabilir. O, *nakarattır*. Kendi anlamlarını söyleyen ama bunu bu anlamı ve kendilerini anlamsız olarak temsil ederek yapan ezoterik kelimelerin bu ikili durumu anlamın serilerdeki sürekli yer ve kılık değişimini net bir biçimde ifade eder. Sonuç olarak, ezoterik kelime dile has nesne = x'tir, ancak nesne = x, psişik deneyimi dilsel anlamın sürekli, görünmez ve sessiz yer değişimi göz önünde bulundurulmak koşuluyla bir dil gibi yapılandırır. Bir anlamda sözün aynı zamanda susan şey olması, ya da daha ziyade anlamın sözde susan şey olması koşuluyla, her şey konuşur ve her şeyin bir anlamı vardır. Gombrowicz, o çok güzel romanı *Kozmos*'ta iki heterojen farklar serisinin (sallandırmalar ve ağızlar serisi), farklarının farklılaştırıcısı[c] gibi çalışan karanlık bir öncü (kedi cinayeti) tesis edilene değin çeşitli işaretlerle kendi aralarında nasıl

---

Combray'i *kendinde olduğu gibi*, saf bir geçmiş fragmanı olarak ve hem olmuş olduğu şimdiye (algı) hem de yeniden belirebileceği ya da yeniden kurulabileceği aktüel şimdiye (istemli bellek) indirgenemezliğiyle sarmalar. Bu kendinde Combray kendi özsel farkıyla, Proust'a göre "dünyanın yüzeyinde" değil, yalnızca çok özel bir derinlikte varolan o "nitel fark"la tanımlanır. Kendini sarmalamak yoluyla, seriler arasındaki benzerlik olarak niteliğin özdeşliğini üreten şey işte bu farktır. O halde özdeşlik ve benzerlik yine bir farklılaştırıcının[c] sonucudur. Birbirleriyle ilişkileri açısından iki seri birbirini takip ediyorsa da, tınlamalarını sağlayan nesne = x olarak kendinde Combray'e göre birlikte varolurlar. Üstelik serilerin tınlaması her iki seriden de taşan bir ölüm içgüdüsünü ortaya çıkarabilir: söz gelimi, çizme ve büyükannenin hatırası. Eros tınlamayla kurulur ama bir zoraki hareketin genliğiyle kurulan ölüm içgüdüsüne doğru kendini aşar (bu ölüm içgüdüsü en ihtişamlı kaynağını sanat yapıtında, istemsiz belleğin erotik deneyimlerinin ötesinde bulur). "Saf halde azıcık zaman" şeklindeki Proustçu formül ilkin saf geçmişi, geçmişin kendindeliğini, yani zamanın erotik sentezini ifade eder ama daha derinde zamanın saf ve boş formunu, nihai sentezi, zamanda dönüşün ebediliğini getiren ölüm içgüdüsünün sentezini ifade eder.

iletişim kurmaya giriştiklerini gösterir. Burada anlam da böyledir; absürd bir temsilde vücut bulmuş olsa da, serilerin ötesine işaret eden bir ölüm içgüdüsünde doruğa ulaşacak olan Kozmos sisteminde dinamizmlerin salıverilmesi ve olayların üretilmesi için çıkış noktası oluşturur.[28] Bu şekilde bir kitabın kozmos ya da bir kozmosun kitap olabileceği koşullar belirir ve çok çeşitli teknikler yoluyla Borges ve Gombrowicz'te bulduğumuz o nihai Joyceçu özdeşlik ortaya çıkar: kaos = kozmos.

Her seri bir hikaye anlatır: Leibniz'de bulduğumuz şehir üzerine farklı bakış açıları gibi aynı hikaye üstüne farklı bakış açıları değil, aynı anda gelişen bütünüyle ayrı hikayeler. Baz serileri ıraksaktır: kişinin kendi izini geri sürüp bir yakınsama noktası bulabileceği bir anlamda göreli olarak değil, yakınsama ufku veya noktasının kaosta bulunduğu veya bu kaos içinde durmaksızın yer değiştirdiği bir anlamda mutlak olarak ıraksaktırlar. Iraksama olumlamanın nesnesi olduğu gibi, bu kaosun kendisi de en olumlu olandır. Bütün *karmaşıklaşmış* [*compliqué*] *seri*leri içeren, bütün serileri olumlayıp karmaşıklaştıran büyük yapıttan ayırt edilemez. (Joyce'un Bruno'ya, *complicatio*'nun teorisyenine bu denli ilgi göstermesi şaşırtıcı değildir.) Karmaşıklaştırma, açıklama ve içerme üçlüsü sistemin bütününü, yani her şeyi tutan kaosu, oradan çıkan ve oraya geri dönen bütün ıraksak serileri ve bunları birbiriyle ilişkilendiren farklılaştırıcıyı[c] izah eder. Her seri kendini açıklar veya geliştirir ama bunu içerdiği ve kendisini içeren, sarmaladığı ve kendisini sarmalayan diğer serilerden farkı *dahilinde,* her şeyi karmaşıklaştıran bu kaos *dahilinde* yapar. Sistemin bütünü, oldukları şekliyle ıraksak serilerin birliği, bir "problem"in nesnelliğine karşılık gelir. Joyce'un yapıtına hayat verirken kullandığı sorular-problemler yöntemi ile daha öncesinde Lewis Caroll'ın valiz sözcükleri problematik statüsüne bağlama biçimi buradan ileri gelir.

Esas olan bir bütün olarak ıraksak serilerin aynı zamandalığı, eşzamanlılığı ve birlikte varoluşudur. Temsilde geçen şimdilerin açısından serilerin ardışık olduğu, birinin "önce" diğerinin "sonra" olduğu kesindir. İkinci serinin birinci seriye *benzediği* işte bu bakış açısından söylenir. Ne

28 Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Denoël, 1966. *Cosmos*'un önsözü benzemez serilere, bunların tınlamasına ve kaosa ilişkin bir kuramın taslağını çıkarır. Ayrıca bkz. *Ferdydurke*'deki tekrar teması (Julliard, 1958, s. 76-80).

var ki bu, bu serileri içeren kaosun, onlardan geçen nesne = *x*'in, bu seriler arasında iletişimi kuran öncünün ve bu serilerin ötesine işaret eden zoraki hareketin açısından geçerli değildir: farklılaştırıcı[c] onların daima birlikte varolmasını sağlar. Birbirini takip eden şimdilerin paradoksuyla ya da gerçekte birbirini takip ederken saf geçmiş veya virtüel nesne açısından sembolik olarak birlikte varolan serilerle birçok kez karşılaştık. Freud *fantazmanın* biri çocuksal ve genital-öncesi diğeri genital ve ergenlik sonrası olmak üzere en az iki seri üzerine kurulduğunu gösterdiğinde, söz konusu öznenin solipsistik bilinçdışısı açısından bu serilerin zamanda birbirlerini takip ettikleri açıktır. Bu noktada "gecikme" olgusunun, yani kökensel olduğu varsayılan çocukluktaki sahnenin etkisinin ancak uzaktan, ona benzeyen ve türemiş dediğimiz bir yetişkinlik sahnesinde bulunması için gereken zamanın nasıl açıklanacağını sorabiliriz.[29] Söz konusu olan iki seri arasında tınlama problemidir, ancak bu iki seriyi öznelerarası bir bilinçdışında birlikte varolan unsurlar olarak gören mercii hesaba katmadığımız müddetçe problem iyi bir biçimde ortaya konmamış olur. Biri çocukluğa biri yetişkinliğe dair olan bu iki seri gerçekte aynı özne içinde dağılmamıştır. Çocukluk olayı iki gerçek seriden biri olmayıp daha ziyade baz serileri arasında, çocukken bildiğimiz şekliyle yetişkinliğin serisi ile diğer yetişkinler ve çocuklar arasında bizzat olduğumuz yetişkine ilişkin yetişkinlik serisi arasında iletişim kuran karanlık öncüdür. *Kayıp Zamanın İzinde*'nin kahramanı için de durum böyledir. Çocukken annesi için olan aşkı iki yetişkinlik serisi arasında, Swann'la Odette'in serisi ile yetişkin olmuş kahramanla Albertine'in serisi arasındaki bir iletişimin aracısıdır ve her iki durumda da hep o aynı sır, serilerin öznelerarası bilinçdışında birlikte varoldukları noktayı belirten, esirin o ebedi yer ve kılık değişimi söz konusudur. Çocukluk olayının nasıl yalnızca bir gecikmeyle etki edebildiğini sorgulamaya yer yoktur. O bu gecikmenin *kendisidir*, ancak bu gecikme de önceyi ve sonrayı birlikte var eden saf zaman formudur. Freud fantazmanın nihai gerçeklik olabileceğini ve serilerin ötesine işaret eden bir şeyler içerdiğini keşfettiğinde bundan çocukluk sahnesinin gerçekdışı ya da hayali olduğu sonucunu değil, zamanda ardışıklığın ampirik koşulunun

29 Bu problem için bkz. Jean Laplanche ve J. B. Pontalis, "Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme", *Les Temps modernes*, Nisan 1964.

fantazmada iki serinin, "olmuş olduğumuz" yetişkinlik ile olacağımız yetişkinlik serisinin birlikte varoluşuna yol açtığı sonucunu çıkarmalıyız (bkz. Ferenczi'nin çocuğun saldırganla özdeşleşmesi dediği şey). Fantazma çocuğun bir karanlık öncü olarak ortaya çıkmasıdır. Fantazmada kökensel olan şey, bir seriye kıyasla öbür seri değil, bir farklar serisini başka bir farklar serisiyle zamandaki ampirik ardışıklıklarından soyutlanmış bir biçimde ilişkilendirmesi ölçüsünde seriler arasındaki farktır.

Bilinçdışı sisteminde artık seriler arasında bir ardışıklık tesis etmek olanaklı değilse, diğer bir deyişle bütün seriler bir arada varlarsa, artık serilerden birini kökensel birini türemiş, birini model diğerini kopya olarak görmek olanaklı değildir. Serilerin zamandaki ardışıklık koşulunun dışında birlikte varolmaları ve birinin bir modelin özdeşliğine diğerinin bir kopyanın benzerliğine sahip olacağı bütün koşulların dışında birbirlerinden *farklı* olmaları aynı hareket dahilindedir. İki ıraksak hikaye eşzamanlı olarak geliştiğinde birini diğerinden daha ayrıcalıklı kılmak olanaksızdır: bu her şeyin eşit olduğu söylenen durumdur, ancak "her şey eşittir" fark için ve yalnızca iki seri arasındaki fark için söylenir. İki seri, iki hikaye arasındaki içsel fark *ne kadar küçük* olursa olsun, serilerden biri diğerini yeniden üretmez, biri diğeri için model teşkil etmez; daha ziyade, benzerlik ve özdeşlik sistemdeki yegane kökensel bu farkın işleyişinin etkilerinden başka bir şey değildir. O halde bu sistemin, biri birinci diğeri ikinci olarak ortaya çıkmışçasına bir seriyi kökensel, diğerini türemiş olarak tayin etmeyi kabul etmediğini söylemek yerinde olacaktır zira burada yegane köken farktır ve bütün benzerliklerden bağımsız olarak farklının farklıyla birlikte varolmasını sağlar.[30] Ebedi dönüşün bu sistemin zeminsiz "yasa"sı olarak

30 Özellikle Freudcu fantazmaya uygun düşen satırlarda Jacques Derrida şöyle yazar: "O halde kökensel olan gecikmedir. Yokluğunda, *différance* bir bilincin, şimdinin kendine-mevcudiyetinin kendi kendine verdiği bir mühlet olurdu... *Différance*'ın kökensel olduğunu söylemek aynı zamanda mevcut bir köken mitini silmektir. İşte bu yüzden "kökensel" üzeri çizili olarak, yokluğunda *différance*'ın tastamam bir kökenden türeyeceği şey olarak anlaşılmalıdır. Kökensel olan, köken-olmayandır" (*L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, s. 302-303). Ayrıca bkz. Maurice Blanchot, *Les rires des dieux*, N.R.F., Temmuz 1965: "İmge ondan önce geldiği varsayılan bir nesneye göre ikinci olmayı bırakmalı ve belli bir birincillik talep etmelidir; böylece kökensel olan, sonra da köken ilksel güçler olma ayrıcalıklarını kaybedeceklerdir... Artık kökensel diye bir şey yoktur; köken yokluğunun sapmanın ve dönmenin parlayışında dağıldığı ebedi bir ışıldama vardır."

ortaya çıkması kuşkusuz işte bu bakımdandır. Ebedi dönüş aynıyı ve benzeri geri getirmez; bizzat kendisi saf farklara ait bir dünyadan türemiştir. Her seri, yalnızca kendisini içeren diğer serilerde değil, aynı zamanda kendi için geri döner zira ancak bütünsel olarak kendisini içerenleri içerecek şekilde kurulduğunda başkaları tarafından içerilebilir. Ebedi dönüşün şundan başka anlamı yoktur: tayin edilebilir bir kökenin yokluğu, diğer bir deyişle farkın köken tayin edilmesi ve farkın farklıyı farklıyla ilişkilendirerek onu (ya da onları) farklı olarak geri getirmesi. Bu anlamda ebedi dönüş gerçekten de kökensel, saf, sentetik ve kendinde bir farkın sonucudur (Nietzsche'nin güç istenci dediği şey). Eğer fark kendindeyse, ebedi dönüşteki tekrar da farkın kendi içinliğidir. İyi ama ebedi dönüşün Aynı'dan ayrılamaz olduğu nasıl yadsınabilir? Kendisi bizzat Aynı'*nın* ebedi dönüşü değil midir? Ancak "aynı, özdeş, benzer" terimlerinin birbirinden farklı (en az) üç anlamına duyarlı olmamız gerekir.

Aynı birinci anlamda ebedi dönüşün varsayılan bir öznesini ifade eder. Bu durumda ilke olarak Bir'in özdeşliğini ifade eder. Ancak bu tam da en büyük, en eski *yanılgıdır*. Nietzsche şöyle der: Dönen eğer Bir olsaydı, işe kendinden ayrılmayarak başlardı; eğer çoğu kendisine benzetmesi gerekseydi, benzerin bu alçalışında kendi özdeşliğini kaybetmemekle işe başlardı. Tekrar artık Bir'in kalıcılığı olmadığı gibi, çoğun benzerliği de değildir. Ebedi dönüşün öznesi aynı değil, farklı olandır; benzer değil benzemez olandır; Bir değil, çoktur; zorunluluk değil, rastlantıdır. Üstelik ebedi dönüşteki tekrar, işleyişine ket vuran bütün formların, Aynı'nın, Bir'in, Özdeş'in ve Benzer'in önceliğinde vücut bulan bütün temsil kategorilerinin yıkılması anlamına gelir. Yahut aynı ve benzer yalnızca ebedi dönüşe tabi sistemlerin işleyişinin bir etkisidir. Bir özdeşliğin zorunlu olarak yansıtılmış veya daha ziyade kökensel fark üzerine geri yansıtılmış olarak bulunması ve bir benzerliğin de ıraksak serilerde içselleştirilmiş olarak bulunması işte bu şekilde olur. Bu özdeşlik ve bu benzerlik için "simüle" edilmiş olduklarını söylememiz gerekir: bunlar fark yoluyla farklıyı farklıyla ilişkilendiren sistemlerin ürünleridir (ki bu sebeple bu sistemlerin kendileri de simulakradır). Aynı ve benzer ebedi dönüşün ürettiği kurgulardır. Bu sefer burada bir yanılgı değil, *yanılsama* söz konusudur: yanılgının kaynağında bulunan ama ondan ayrılabilen kaçınılmaz yanılsama. Yahut aynı ve benzer ebedi dönüşün kendisinden ayırt edilemez. Ebedi dönüşün

öncesinde var değillerdir: dönen şey aynı ya da benzer değil, ebedi dönüş dönen şeyin aynısı veya dönenin yegane benzerliğidir. Bunlar ayrıca etkiye tepki vermek üzere ebedi dönüşten soyutlanamazlar. Aynı, farklı olan ve farklı kalan için söylenir. Ebedi dönüş, farklı olan*ın* aynısı, çoğ*un* biri, benzemez*in* benzeridir. Önceki yanılsamanın kaynağı olsa da, onu yalnızca içinde eğlenmek için, kendine has optiğinin etkisi altında kendini seyretmek için ve ona eşlik eden yanılsamaya asla düşmeksizin üretir ve muhafaza eder.

* * *

Benzemez ve tınlayan serileriyle, karanlık öncüleri ve zoraki hareketleriyle bu diferansiyel sistemler simulakrum ya da fantazma denen şeylerdir. Ebedi dönüş yalnızca simulakrayı ve fantazmaları ilgilendirir ve yalnızca onların dönmesini sağlar. Burada belki de Platonculuğun ve Platon karşıtlığının en önemli noktası, hem Platonculuğun kendisinin hem de Platonculuğun tersyüz edilişinin mihenk taşı yatmaktadır. Birinci bölümde Platon'un düşüncesinin özellikle önemli bir ayrım etrafında, asıl ve imge yahut model ve kopya ayrımı etrafında döndüğünü söylemiştik. Modelin daha üstün bir kökensel özdeşliğe sahip olduğu kabul edilir (olduğu şeyden başka bir şey olmayan, yalnızca İdea'dır: yalnızca Cesaret cesur, Ahlaklılık ahlaklıdır), oysa kopya türemiş bir içsel benzerliğe göre yargılanır. Farkın özdeşliğin ve benzerliğin ardında ancak üçüncü sırada gelmesi ve ancak bunlar yoluyla düşünülebilmesi de işte bu anlamdadır. Fark yalnızca iki benzerliği, özdeş bir aslın örnek teşkil eden benzerliği ile az çok benzer olan bir kopyanın taklitçi benzerliğini karşılaştırma oyununda düşünülür: taliplerin sınavı ya da ölçüsü böyledir. Ancak, daha önemlisi, gerçek Platoncu ayrım başka bir yerde ve farklı bir tabiattadır: asıl ile imge arasında değil, iki tür imge arasındadır. Model ve kopya arasında değil, bir türünü kopyaların (*ikonlar*) diğer türünü simulakranın (*fantazmalar*) oluşturduğu iki imge türü (*idoller*) arasındadır. Model-kopya ayrımı yalnızca kopya-simulakrum ayrımını kurmak ve uygulamak için oradadır zira kopyalar modelin özdeşliği adına ve bu ideal modele olan içsel benzerlikleri itibarıyla meşrulaştırılacak, kurtarılacak ve seçilecektir. Model mefhumunun işlevi imgeler dünyasına bütünüyle karşıt durmak değil, içeriden benzeyen iyi

imgeleri, ikonları seçip kötü imgeleri yahut simulakrayı ayıklamaktır. Bütün Platonculuk bizzat Sofist'i, o şeytanı, o kurnaz ve taklitçiyi, o daima yer ve kılık değiştiren sahte talibi kovma istenci üzerine inşa edilmiştir. İşte bu yüzden bize öyle geliyor ki Platon'la birlikte azami öneme sahip bir felsefi karar alınmıştır: farkı Aynı'nın ve Benzer'in önce geldiği varsayılan gücüne tabi kılma kararı, farkı kendinde düşünülemez ilan edip onu simulakrayla beraber dipsiz okyanusa geri gönderme kararı. Ne var ki tam da Platon'un elinde henüz temsilin kurulu kategorileri bulunmadığından (bunlar Aristoteles ile ortaya çıkacaktır), Platon'un kararını bir İdea kuramı üzerine kurması gerekir. Böylece en saf haliyle ortaya çıkan şey, temsil mantığının serimlenebilmesi öncesinde ahlaki bir dünya vizyonudur. Simulakranın şeytan gibi kovulması ve farkın böylelikle aynıya ve benzere tabi kılınması ilk aşamada ahlaki nedenlerle olur. Ancak bu nedenle, Platon bu kararı *aldığı* ve kurulu temsil dünyasında olacağı şekliyle bir zafer Platon'da henüz kazanılmamış olduğu için, Platoncu kozmosta üstü kapalı bir şekilde bulunan düşman hâlâ uğuldamaktadır; fark boyunduruğa direnmektedir; Herakleitos ve sofistler cehennemden çıkma bir yaygara koparmaktadır. Sanki Sokrates'i adım adım takip eden, Platon'un stiline değin onun yakasını bırakmayan ve bu stilin tekrarlarına ve varyasyonlarına sokulan tuhaf bir *ikiz* var gibidir.[31]

Zira simulakrum veya fantazma basitçe bir kopyanın kopyası, sonsuzca gevşemiş bir benzerlik, bozulmuş bir ikon değildir. Platoncu Babalar'dan fazlasıyla esinlenmiş olan ilmihal bizi benzerliksiz bir imge fikrine aşina kıldı: insan Tanrı'nın imgesinde ve benzerliğindedir, ancak günah sebebiyle benzerliği yitirmiş ama imgeyi korumuşuzdur... Simulakrum tam da benzerlikten sıyrılmış, şeytani imgedir. Yahut daha ziyade, ikonun aksine, benzerliği dışarıya koymuş ve farktan geçinmektedir. Eğer dışsal bir

31 Platon'un argümanlarında bir temayı ona komşu olmakla beraber ona benzemeyen, ona "sokulacak" bir diğer temaya karşı korumaya, "yeniden doğrultma"ya çabalıyormuşçasına bir titizlik ortaya koyan stilistik tekrarlar ve baştan almalar göze çarpar. İşte bu, Platonik temanın tekrarlanmasıyla etkisizleştirilen ve savuşturulan Sokrates-öncesi temaların geri gelişidir: baba katli böylece birden çok kez gerçekleştirilir ama en çok da Platon eleştirdiklerini taklit ettiğinde. Bkz. P. M. Schuhl, "Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon", *Études platoniciennes* içinde, P.U.F., 1960, s. 118-125 (P. M. Schuhl buna "ideanın teraneleri" diyordu).

benzerlik etkisi üretirse, bu içsel bir ilke değil, yanılsama olarak olur; bizzat bir ayrılık üzerine kurulmuştur; kendisini oluşturan serilerin benzemezliğini ve bakış açılarının ıraksayışını içselleştirmiştir; öyle ki aynı anda birden çok şey gösterir ve birden çok hikaye anlatır. Bu onun birincil karakteridir. Ancak bu, eğer simulakrumun kendisi bir modelle ilişkileniyorsa, bu modelin idesel Aynı'nın özdeşliğinin modeli değil, tersine Başka'nın modeli, başka model, içselleştirilmiş benzemezliği ortaya çıkaran kendindeki farkın modeli olduğu anlamına gelmez mi? Platon'un yazdığı ve Platonculuğun tam kalbindeki Platon karşıtlığını açığa vuran tuhaf satırlar arasında farklının, benzemezin, eşitsizin, kısacası oluşun yalnızca kopyayı ikincil karakterinin kefaretiymiş gibi etkileyen eksiklikler ya da onun benzerliğinin sureti olmakla kalmayıp, bizzat model olduklarını, sahtenin gücünün ortaya çıktığı korkunç modeller olduklarını ifade ettiği satırlar da vardır.[32] Bu hipotez çarçabuk bir kenara konur, susturulur, yasaklanır ancak yine de, geceleyin çakan bir şimşek gibi anlık bile olsa belirir ve simulakranın bitmek bilmez etkinliklerine, yeraltında çevirdikleri işlere ve simulakruma özgü bir dünyanın olanağına tanıklık eder. Bu, üçüncü olarak, simulakrumda *hem* kopya *hem de* model mefhumuna meydan okuyan bir şeyler olduğu anlamına gelmez mi? Model farkta çöker ve kopyalar da asla birinin kopya diğerinin model olduğu söylenemeyecek bir şekilde içselleştirdikleri serilerin benzemezliğine gömülür. *Sofist* işte böyle biter: simulakranın galip gelme olasılığıyla, zira Sokrates kendini Sofist'ten ayırır ama Sofist kendini Sokrates'ten ayırmaz ve bu ayrımın meşruiyetine gölge düşürür. İkonların alacakaranlığı. Bu, modelin özdeşliğinin ve kopyanın benzerliğinin yanılgılardan, aynının ve benzerin de simulakrumun işleyişinden doğan yanılsamalardan ibaret oldukları noktayı ifade etmiyor mu? Simulakrum ebedi dönüşün merkezsizleşmiş merkezlerinden tekrar tekrar geçerek, kendi üzerinde işler. Artık, Çember kendi benzerliğini isyankar maddeye dayatmaya muktedir aşkın bir İdea'nın mührüymüş gibi, kozmosu kaosun karşısına koyan Platoncu proje değildir söz konusu olan. Hatta bunun

32 Platonculukta kötü niyetli cinin veya aldatıcı Tanrı'nın bir nevi muadilini teşkil eden bu "başka" model için bkz. *Théétète*, 176e ve bilhassa *Timée*, 28b vd. Fantazmalar ve ikon-fantazma ayrımı konusundaki temel metinler için bkz. *Le Sophiste*, 235e-236d, 264c-268d. (Ayrıca bkz. *République*, 601d vd.)

tam tersidir: kaosun ve kozmosun içkin özdeşliği, ebedi dönüşteki varlık, başka türlü çapraşık bir çember. Platon ebedi dönüşü, onu İdeaların bir etkisi haline getirmek, diğer bir deyişle ona bir modeli kopyalatmak suretiyle terbiye etmeye girişmişti. Ne var ki, bozulan benzerliğin o sonsuz hareketinde, bir kopyadan diğerine, her şeyin doğasının değiştiği, bizzat kopyaların ters dönerek simulakra olduğu ve nihayet benzerliğin, manevi taklidin tekrara yol verdiği noktaya ulaşırız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÜŞÜNCE İMGESİ

Felsefede başlangıç problemi haklı olarak daima son derece hassas bir problem olarak ele alınmıştır. Zira başlamak, tüm varsayımları saf dışı bırakmak demektir. Fakat bilimde güçlü bir aksiyomatikle saf dışı bırakılabilecek nesnel varsayımlarla karşılaşılırken, felsefi varsayımlar nesnel oldukları kadar özneldir. Verili bir kavram tarafından açıkça varsayılan kavramlara nesnel varsayımlar denir. Örneğin Descartes ikinci *Meditasyon*'da insanı akıllı hayvan olarak tanımlamak istemez çünkü böyle bir tanım hem akıllı hem hayvan kavramlarının açıkça bilinir kavramlar olduğunu varsayar: Cogito'yu bir tanım olarak sunmak suretiyle, cins ve fark ile işleyen prosedürlere mani olan tüm nesnel varsayımları savuşturduğunu iddia eder. Bununla beraber başka türdeki, öznel veya örtük, yani bir kavramdan ziyade bir histe sarmalanmış varsayımlardan kaçamadığı açıktır: herkesin kavramsız olarak benliğin, düşünmenin, (var)olmanın [*être*] ne demek olduğunu bildiği varsayılır. O halde "Düşünüyorum"un saf benliği ancak tüm varsayımlarını ampirik benliğe geri göndermiş olduğu içindir ki bir başlangıç gibi görünür. Hegel bunu halihazırda Descartes'a bir eleştiri olarak yöneltiyorsa da kendisi de aynı usulü izler gibidir: saf varlık, ancak tüm varsayımlarını duyumsal ve somut olan ampirik varlığa geri gönderdiği içindir ki bir başlangıç teşkil eder. Nesnel varsayımları reddetmeye ama bunu bir o kadar (belki de zaten aynılarının başka formları olan) öznel varsayım benimsemek kaydıyla yapmaya dayanan tutumun aynısı, ontoloji öncesi bir Varlık anlayışını ileri süren Heidegger'in tutumudur. Buradan felsefede gerçek bir başlangıç olmadığı ya da daha ziyade hakiki felsefi başlangıcın, yani Fark'ın, halihazırda bizzat Tekrar olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Fakat bu formül ve felsefenin Çember olduğu fikri

olası o kadar çok yoruma açıktır ki bu konuda ne kadar temkinli olsak azdır. Zira mesele başlangıçta olanı en sonda tekrar bulmaksa, basitçe kavramsız ve örtük olarak bilinen şeyi tanımak, aydınlatmak, açığa çıkarmak veya kavrama çekmekse – çekme işi ne kadar karmaşık olursa olsun, şu veya bu düşünürün yöntemleri birbirinden ne kadar farklı olursa olsun – yine de bütün bunların hâlâ fazlasıyla basit ve bu çemberin gerçekten de yeterince dolambaçlı olmadığını söylemek gerekir. Çember imgesi bundan ziyade felsefenin hakikaten başlama ve aynı zamanda hakiki bir şekilde tekrar etme konusundaki acizliğini gösterir.

Öznel veya örtük bir varsayımın ne olduğunu daha iyi anlamaya çalışalım: Bu, "herkesin bildiği gibi..." formuna sahiptir. Herkes, kavramdan önce ve felsefe öncesi bir kipte, bilir... herkes düşünmenin ve (var)olmanın ne demek olduğunu bilir... öyle ki, filozof Düşünüyorum, öyleyse varım dediği zaman, bu öncüllerin tümelliğinin – yani olmanın ve düşünmenin ne demek olduğunun – örtük bir şekilde anlaşıldığını... ve kuşku duymanın düşünmek, düşünmenin de olmak olduğunu hiç kimsenin inkar edemeyeceğini varsayabilir... *Herkes bilir, kimse inkar edemez*, temsilin formu ve temsil edenin söylemidir. Felsefe kendi başlangıcını örtük veya öznel varsayımlara dayandırdığında, böylelikle masum olduğunu iddia edebilir zira kendine sakladığı hiçbir şey yoktur, tabii ki esas olandan, yani bu söylemin formundan başka. Böylece ukalanın karşısına "budala"yı koyar; Epistemon'un karşısına Eudoks'u, fazlasıyla eksiksiz bir idrakın karşısına iyi niyeti, zamanının genellikleriyle yoldan çıkmış insanın karşısına salt kendi doğal düşüncesiyle donatılmış tikel insanı koyar.[1] Felsefe, varsayımları olmayan bir insanın tarafını tutar gibi budalanın tarafını tutar. Fakat esasında Eudoks'un da en az Epistemon kadar varsayımı vardır ama bunlara başka bir formda, örtük veya öznel, felsefenin başlarmış gibi yapmasına ve üstelik varsayımsız olarak başlarmış gibi yapmasına olanak veren "kamusal" değil, "özel" bir formda sahiptir.

Fakat işte bu noktada münferit ve hararetli feryatlar yükselmeye başlar. "Herkesin bildiğini..." inkar eden bu feryatların münferit olmaması mümkün müdür? Peki ya hararetli olmaması? Çünkü ne de olsa "kimse

1 Bkz. Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Alquié (yay. haz.), Garnier, II. cilt.

inkar edemez" denilenleri inkar ederler. Bu itiraz aristokratik önyargılar adına yapılmaz: mesele düşünen ve düşünmenin ne olduğunu bilenlerin az sayıda olduğunu söylemek değildir. Aksine, zorunlu bir tevazuyla, herkesin bildiğini bilmeyi beceremeyen ve tevazuyla, herkesin tanıması icap eden şeyi inkar eden bir kimse, bu tek kişi bile olsa, var demektir. Ne temsil edilmeye gelen ne de herhangi bir şeyi temsil etmeyi isteyen bir kimse. İyi niyetli ve doğal bir düşünce yetisiyle donatılmış bir tikel değil, kötü niyetli ve ne doğal ne kavramsal olarak düşünmeyi becerebilen bir tekil. Ancak böyle bir kimsenin varsayımları yoktur. Ancak böyle bir kimse etkin bir biçimde başlar ve etkin bir biçimde tekrar eder. Onun için öznel varsayımlar nesnel varsayımlardan daha az önyargı değildir; Eudoks ve Epistemon da güvenilmemesi gereken tek ve aynı hilekardır. Budalayı oynamak pahasına, bunu Rus tarzında yapar: yeraltına ait bir insan; kendini zamanın kültürünün nesnel varsayımlarında olmadığı gibi, doğal bir düşüncenin öznel varsayımlarında da tanımayan ve çember çizecek pergeli olmayan bir kimse. Bu kimse ne geçici ne ebedi olan Zamansız'dır. Ah Şestov ve sorduğu sorular, sergilediği kötü niyet, düşünceye soktuğu düşünme acizliği, aynı anda en radikal başlangıca ve en inatçı tekrara ilişkin bu zor sorularıyla geliştirdiği ikili boyut.

Pek çok kişi belli bir beklentiyle herkes "bunu" bilir, herkes bunu tanır, hiç kimse bunu inkar edemez demeyi sever. (Ve kolaylıkla da galip gelir; ta ki öfkeli bir muhatap çıkıp da bu şekilde temsil edilmek istemediği karşılığını verene ve kendi adına konuşanları inkar ettiğini, tanımadığını söyleyene kadar.) Filozofun bundan daha yansız bir şekilde hareket ettiği doğrudur: Evrensel olarak bilindiğini söylediği şey yalnızca düşünmenin, olmanın ve benliğin ne demek olduğudur; yani şu veya bu şey değil, genel olarak temsilin veya tanımanın formudur. Ne var ki bu form bir maddeye ama saf bir maddeye, bir elemente sahiptir. Bu element yalnızca, *düşünürün iyi niyetinin* ve *düşüncenin doğru tabiatının* ikili bağlamında, düşüncenin bir yetinin doğal uygulanışı olarak ortaya konmasından; doğru olana meyilli, doğruyla yakınlık içerisindeki doğal bir düşüncenin varsayılmasından ibarettir. Bunun nedeni herkesin doğal olarak düşünmesi, herkesin düşünmenin ne anlama geldiğini örtük olarak bilmesi gerekmesidir. O halde temsilin en genel formu, doğru tabiat ve iyi niyet olarak (Eudoks ve ortodoksluk) ortak duyu unsurunda bulunur. Felsefenin örtük varsayımı

cogitatio natura universalis olarak ortak duyuda bulunur ve felsefe de işte buna dayanarak çıkışını yapabilir. Bu varsayımın varlığını kanıtlamak için "herkes tabiatı itibarıyla bilme arzusuna sahiptir" deyişinden "sağduyu dünyada en iyi bölüştürülmüş şeydir" deyişine kadar filozofların beyanlarını çoğaltmak gereksizdir. Zira bu varsayımın önemi onu bilhassa karanlıkta bırakan filozofların onda ısrar etmesinden ziyade esinlediği açık önermelerde yatar. Felsefede postülalar filozofun kabul edilmelerini talep ettiği önermeler değil, aksine örtük kalan ve felsefe öncesi bir kipte anlaşılan önerme temalarıdır. Bu anlamda, kavramsal felsefi düşüncenin örtük varsayımı ortak duyunun saf unsurundan ödünç alınmış, felsefe öncesi ve doğal bir düşünce İmge'sidir. Bu imge uyarınca düşünce doğruyla yakınlık içerisindedir, doğruya formel olarak sahiptir ve doğruyu maddi olarak ister. İşte her bireyin düşünmeyi bilmesi ve bilmesi gerekmesi de bu imge üzerine kuruludur. Bu durumda düşünce her şeyin, hem öznenin ve öznenin dağılımının hem de varlığın ve olanın dağılımının yargısını en baştan veren bu İmge'ye tabi olduğu sürece, felsefenin nesneden mi yoksa özneden mi, varlıktan mı yoksa olandan mı başladığının bir önemi yoktur.

Düşüncenin bu imgesine dogmatik veya ortodoks, ahlaki imge diyebiliriz. Bunun değişken formları olduğu kesindir: bu sebeple "rasyonalistler" ve "ampiristler" için bu imge aynı şekilde kurulmaz. Hatta, göreceğimiz gibi, filozoflar sık sık hayıflanarak bu örtük imgeyi ona kavramın açık düşünümünden kaynaklanan ve ona tepki gösterip onu tersyüz etmeye meyleden pek çok özellik eklemeksizin kabullenmezler. Fakat yine de imge örtüklükte geçerliğini korur; filozof doğruluğun, nihayetinde, "ulaşılması kolay ve herkesin erişebileceği bir şey" olmadığının altını çizse de. Bundan dolayı düşüncenin felsefelere göre değişen şu veya bu imgesinden değil, bütün olarak felsefenin öznel varsayımını teşkil eden tek bir genel İmge'den bahsediyoruz. Nietzsche felsefenin en genel varsayımlarını sorgularken, bunların özünde ahlaki olduklarını söyler zira yalnızca Ahlak bizi düşüncenin iyi bir tabiatı olduğuna, düşünürün iyi niyetli olduğuna ve sadece İyi'nin düşüncenin doğruya sözde yakınlığını temellendirebileceğine ikna edebilir. Esasında düşünceyi doğruya, doğruyu da düşünceye veren, Ahlak'tan ve İyi'den başka kim olabilir... O zaman herhangi bir türde varsayıma sahip olmayan bir felsefenin koşulları daha da açıklık kazanır: Bu felsefe düşüncenin ahlaki İmge'sine dayanmak

yerine, çıkış noktasını İmge'nin ve onun içerdiği "postülalar"ın radikal bir eleştirisinde bulur. Farkını veya hakiki başlangıcını, *felsefe öncesi* İmge'yle arasındaki bir anlaşmada değil, *felsefe-olmayan* olarak ifşa edilecek İmge'ye karşı verilen şiddetli bir mücadelede bulur.[2] Tam da bu suretle hakiki tekrarını İmgesiz bir düşüncede bulacaktır; bu daha büyük yıkımlar, daha büyük moral bozuklukları ve artık yegane müttefiki paradoks olacak ve ortak duyu unsurunun yanı sıra temsilden de vazgeçmesi gerekecek bir felsefenin inatçılığı pahasına da olsa. Sanki düşünce ancak İmge'den ve postülalardan azat olduktan sonra düşünmeye başlayabilecek ve daima yeniden başlayabilecektir. Bu çarpıtıcı düşünce imgesini yansıtan postülaları enine boyuna tartmadan evvel doğruluk doktrinini yeniden yazdığını iddia etmek beyhudedir.

* * *

Düşünmenin belli bir yetinin doğal uygulanışı olması, bu yetinin iyi bir tabiata sahip ve iyi niyetli olması *fiilî* bir olgu olarak anlaşılamaz. "Herkes" gayet iyi bilir ki insanlar esasında nadiren ve düşünmenin zevkinden daha ziyade bir darbenin şokuyla düşünür. Üstelik, Descartes'ın meşhur sözü, sağduyunun (düşünme gücünün) dünyada en iyi bölüştürülmüş şey olduğu, salt eski bir espriye dayanır zira bize insanların hafıza zayıflığından, hayalgücü yoksunluğundan ve hatta işitme güçlüğünden yakınmaya daima hazır olduklarını ama zekaya ve düşünceye ilişkin olarak kendilerini daima yeterince şanslı gördüklerini hatırlatmaktan ibarettir. Fakat Descartes filozofsa eğer, bunun sebebi bu espriyi düşüncenin *prensipteki* haliyle bir imgesini oluşturmak için kullanmış olmasıdır: iyi tabiat ve doğruyla uyumlu olan yakınlık prensipte düşünceye ait olur; prensibi fiilî olgulara tercüme etmek veya fiilî olguların ötesinde prensibi yeniden keşfetmek

2 Feuerbach başlangıç problemini en ileri götürenlerdendir. Genel olarak felsefedeki ve özel olarak da Hegel'deki örtük varsayımları eleştirir. Felsefenin *felsefe öncesi* bir imgeyle arasındaki bir anlaşmadan değil, *felsefe-olmayanla* arasındaki "fark"tan yola çıkması gerektiğini gösterir. (Fakat hakiki başlangıca ilişkin bu gerekliliğin ampirik, duyumsal ve somut varlıktan yola çıkıldığında yeterince karşılanmış olduğunu düşünür.) Bkz. "Contribution à la critique de la philosophie de Hegel", Althusser (çev.), *Manifestes philosophiques*, P.U.F., bilhassa s. 33.

ne kadar zor olursa olsun. Böylece doğal sağduyu veya ortak duyu saf düşüncenin belirlenimi olarak alınır. Anlam kendi tümelliğinin yargısını önceden verebilir ve kendini prensipte tümel ve prensipte iletilebilir olarak koyutlayabilir. Prensibi dayatmak, yeniden keşfetmek, yani bu iyi donanımlı zihni *uygulamak* için açık bir yöntem gerekir. O halde kuşkusuz, düşünmek fiilen zordur. Fakat fiilen en zor olan prensipte yine en kolay olabilir; bu yüzden yöntemin kendisinin düşüncenin tabiatı açısından kolay olduğu söylenir (bu kolaylık mefhumunun bütün Descartesçılığı zehirlediğini söylemek abartı olmayacaktır). Felsefe kendi varsayımını prensipte geçerli olduğu iddia edilen bir düşünce İmge'sinde bulduğunda, o andan itibaren bu imgenin karşısına zıt fiilî olgular koymakla yetinemeyiz. Tartışmayı bizzat prensip düzeyine taşımak ve bu imgenin düşüncenin saf düşünce olarak bizzat özüne ihanet edip etmediğini görmek gerekir. Prensipte geçerli olduğu ölçüde, bu imge ampiriğin ve aşkınsalın belli bir dağılımını varsayar ve yargılanması gereken de bu dağılım, yani imgede içerilen bu aşkınsal modeldir.

Esasında bir model olduğu doğrudur ve bu model tanıma modelidir. Tanıma, tüm yetilerin aynı kabul edilen bir nesne üzerinde anlaşmaya varması olarak tanımlanır: görülebilir, dokunulabilir, hatırlanabilir, hayal edilebilir, kavranabilir, vs. olan bu aynı nesnedir. Yahut, Descartes'ın balmumu parçası için dediği gibi, "gördüğüm, dokunduğum, hayalimde canlandırdığım aynı balmumudur; kısaca başlangıçta hep olduğunu düşündüğüm balmumunun aynısıdır". Şüphesiz her yetinin kendine özel verileri – duyumsanabilir, hatırlanabilir, hayal edilebilir, anlaşılabilir – ve kendine özel bir tarzı, verili olan üzerinde kendine özel etki etme yolları vardır. Fakat bir nesnenin tanınması için bir yetinin onu bir başka yetinin nesnesiyle aynı olarak saptaması veya daha ziyade tüm yetilerin bir araya gelerek verilerini ve kendi kendilerini nesnede bir özdeşlik formuyla ilişkilendirmeleri gerekir. Tanıma "herkes" için yetilerin işbirliğinin öznel bir prensibine, diğer bir deyişle, *concordia facultatum* olarak bir ortak duyuya ihtiyaç duyarken; aynı zamanda nesnenin özdeşlik formu da, filozof için, diğer tüm yetileri farklı kipler teşkil etmesi gereken bir düşünen öznenin birliğinde bir temele ihtiyaç duyar. Başlangıç olarak Cogito'nun anlamı budur: tüm yetilerin öznedeki birliğini ifade eder; böylece tüm yetiler için öznel özdeşliği yansıtan bir nesne formuyla ilişkilenmenin

olanaklılığını ifade eder; bir ortak duyu varsayımına felsefi bir kavram verir; felsefi hale gelmiş olan sağduyudur. Kant için olduğu gibi Descartes için de tüm yetilerin uyumunu ve bunların Aynı kabul edilen bir nesnenin formu üzerinde anlaşmalarını temellendiren şey, Düşünüyorum'daki Benlik'in özdeşliğidir. Kendimizi asla formel bir nesnenin, herhangi tümel bir nesnenin önünde değil, daima yetilerin belirli bir katkısıyla spesifikleşmiş ve sınırlandırılmış şu veya bu nesnenin önünde bulduğumuz şeklinde bir itiraz yükselecektir. Fakat bu noktada tamamlayıcı nitelikteki iki merci olan *ortak duyu* ve *sağduyu* arasındaki son derece belirli farkı hesaba katmak gerekir. Zira ortak duyu saf Benlik'in ve ona karşılık gelen herhangi bir nesne formunun açısından özdeşliğin normuysa, sağduyu ampirik benliklerin ve şu veya bu olarak nitelenmiş nesnelerin açısından bölüşümün normudur (bundan dolayıdır ki evrensel olarak bölüştürülmüş olduğu düşünülür). Yetilerin her bir durumdaki katkısını sağduyu belirlerken, ortak duyu Aynı'nın formunu getirir. Dahası, herhangi nesne yalnızca nitelenmiş olarak varsa, buna karşılık niteleme de yalnızca herhangi nesneyi varsaymak suretiyle işler. Sağduyunun ve ortak duyunun böylelikle düşünce imgesinde birbirlerini kesinlikle zorunlu bir şekilde nasıl tamamladıklarını daha ileride göreceğiz: bunlar kendi başlarına *doxa*'nın iki yarısını teşkil ederler. Şimdilik bizzat postülaların yağmakta olduklarını belirtmek yeterlidir: doğal olarak doğru olan ve düşünmenin ne demek olduğunu bilen bir düşünce imgesi; "prensipte" buradan doğan saf ortak duyu unsuru; yine buradan doğan tanıma modeli veya daha ziyade, temsil formu. Düşünce doğal olarak doğru kabul edilir çünkü diğerleri gibi bir yeti değil, bir özneyle ilişkilenmiş olarak, öznenin kiplerinden ibaret olup tanıma modeli uyarınca Aynı'nın formuna yönelttiği bütün diğer yetilerin birliğidir. Düşünce imgesi tanıma modelini zorunlu olarak kapsar ve ele aldığımız ister Platon'un *Theaetetus*'u, ister Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı isterse de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* olsun; egemen olan ve düşünmenin ne anlama geldiğinin felsefi analizine "yön veren" yine bu modeldir.

Böyle bir yönlendirme felsefe için talihsizliktir. Zira doğal olarak doğru kabul edilen bir düşüncenin, prensipte doğal bir ortak duyunun, aşkınsal bir tanıma modelinin üç düzeyi ancak bir ortodoksluk ideali teşkil edebilir. Felsefenin artık *doxa*'dan kopma projesini gerçekleştirebilecek hiçbir imkanı kalmamıştır. Kuşkusuz, felsefe her tikel *doxa*'yı reddeder;

kuşkusuz sağduyunun veya ortak duyunun hiçbir tikel önermesini tutmaz. Kuşkusuz özel olarak tanıdığı hiçbir şey yoktur. Fakat *doxa*'nın özünü, yani formu; ortak duyunun özünü, yani unsuru; tanımanın da özünü, yani modeli tutar (tümel düşünen öznede kurulan ve herhangi nesneye uygulanan yetilerin uyumu). Düşünce imgesi *doxa*'nın rasyonel düzeye çıkarılarak tümelleştirildiği figürden ibarettir. Fakat *doxa*'nın, kendisine karşılık gelen ve içeriğin özünü örtük olarak tutan yetilerin işleyişini korumak suretiyle, yalnızca ampirik içeriği soyutlandığında, yine *doxa*'nın esiri kalınmış olur. İstediğimiz kadar zaman-üstü bir form ve hatta zaman-altı bir birincil madde, bir yeraltı veya Urdoxa keşfedelim, bir arpa boyu ilerlemez, felsefe nişanıyla kutsayarak "yeniden keşfetmiş" olmakla kendimize övgü düzmekten ileri gitmediğimiz o aynı mağaranın veya zamane fikirlerinin esiri olmaya devam ederiz. Tanımanın formu, tanınabilir ve tanınmış olandan başka bir şeyi asla kutsamamıştır; form, asla mutabakatlardan başka bir şey esinlememiştir. Felsefe, örtük varsayımı olarak bir ortak duyuya gönderiyorsa, kendi felsefesini yaratmaya kadir olduğunu – maalesef – her gün gösteren ortak duyunun felsefeye ne gibi bir ihtiyacı olabilir? Burada felsefe için yıkıcı nitelikte çifte bir tehlike yatar. Bir yanda, tanıma eylemlerinin varoldukları ve gündelik hayatımızın önemli bir bölümünü işgal ettikleri açıktır: bu bir masa, bu bir elma, bu balmumu, günaydın Theaetetus. Fakat bu eylemlerde söz konusu olanın düşüncenin yazgısı olduğuna ve bir şeyleri tanıdığımızda düşünüyor olduğumuza kim inanabilir? Bergson'un yaptığı gibi iki türde tanımayı birbirinden ayırt edebiliriz: ot karşısındaki ineğin tanıması ile hatıralarını çağıran bir insanın tanıması; bunların ikincisi düşünmenin ne anlama geldiği konusunda birincisinden daha iyi bir model teşkil etmez. Düşünce İmgesi'ni fiilî olgulara dayanan itirazlara göre değil, prensipteki iddiaları üzerinden yargılamak gerektiğini söylüyorduk. Fakat işte düşüncenin bu imgesinde eleştirmek gereken şey, sözde prensibini ekstrapolasyon yoluyla belli fiilî olgular ve bilhassa da önemsiz olgular üzerine, banalliğin ta kendisi olan Tanıma üzerine kurmuş olmasıdır; sanki düşüncenin kendi modellerini daha tuhaf veya daha tehlikeli maceralarda araması gerekmiyormuş gibi. Kant örneğini ele alalım: Bütün filozoflar arasında, aşkınsalın o müthiş alanını keşfeden Kant olmuştur. Kant büyük bir kaşif gibidir ama başka bir dünyayı değil, bu dünyada bir dağı veya yeraltını keşfetmiş bir kaşif. Ama

ne yapar? *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci baskısında düşünme yetilerinin sırasıyla katkılarını ölçen üç sentezi ayrıntılı olarak anlatır; bunların hepsi bütün yetilerin ilişkilendiği Düşünüyorum'un eşleniği olarak herhangi nesnenin formunda ifade bulan üçüncü sentez olan tanımanın sentezinde sonlanır. Kant'ın böylelikle aşkınsal denilen yapıları psikolojik bir bilincin ampirik eylemleri suretinde elde ettiği açıktır: kavrayışın aşkınsal sentezi doğrudan ampirik bir kavrayıştan elde edilir, vs. Kant'ın bu metni ikinci baskıdan çıkarması bu kadar göze batan bir yöntemi saklamak içindir. Fakat bu aktarma yöntemi daha iyi saklanmış olsa da, orada da bütün "psikolojizm"iyle varlığını sürdürür.

İkinci olarak, tanıma ancak spekülatif bir model olarak alındığında önemsizdir ama hizmet ettiği amaçlar ve bizi götürdüğü nokta itibarıyla önemsiz değildir. Tanınan şey, bir nesnedir ama aynı zamanda nesneye ilişkin değerlerdir (hatta değerler sağduyunun gerçekleştirdiği dağılımlarda kritik bir önem kazanır). Tanıma yetisinin pratik erekliliği "yerleşik değerler"de yatıyorsa, *Cogitatio natura* olarak bütün düşünce imgesi bu model kapsamında tedirgin edici bir rehavet sergiler. Nietzsche'nin dediği gibi, Doğruluk gerçekten de "tüm yerleşik güçlere sürekli olarak kimseye asla en ufak bir rahatsızlık vermeyeceğinin zira sonuç itibarıyla *saf bilimden* başka bir şey olmadığının teminatını veren uysal ve rahatına düşkün bir mahluk"[3] gibi görünür. Ne düşünene ne başkalarına, kimseye bir zararı dokunmayan bir düşünce nedir ki? Tanıma, korkunç bir düğün kutlamasıdır; düşüncenin Devlet'i "yeniden keşfettiği", "Kilise"yi yeniden keşfettiği, ebediyen kutsanmış herhangi bir ebedi nesnenin saf formu altında yedirdiği tüm zamane değerlerini yeniden keşfettiği düğün. Nietzsche yeni değerler yaratımını yerleşik değerlerin tanınmasından ayırdığında, bu ayrım hiç kuşkusuz, yerleşik değerler de kendi zamanlarında yeni olmuşlar ve yeni değerlerin de yerleşikleşmek için sadece zamana ihtiyacı varmış gibi, tarihsel görelilik açısıdan anlaşılmamalıdır. Mesele esasında formel bir fark ve bir doğa farkı meselesidir ve yeni olan, başlama ve yeniden başlama kuvvetiyle, ilelebet yeni kalır – tıpkı yerleşiğin, onu tanımak için bir parça ampirik zaman gerekmiş olsa da, en baştan itibaren yerleşik olması gibi. Yenide yerleşik hale gelen tam da yeni olmayandır. Zira yeniye özgü olan

3 Nietzsche, *Considérations intempestives, Schopenhauer éducateur*, 3. kısım.

şey, yani fark, düşüncede bugün de yarın da tanımanın güçleri olmamış ve olmayacak güçleri, asla tanınmamış ve tanınamaz bir *terra incognita*'da bambaşka bir modele dair kuvvetleri çağırmaktır. Ve bu yenilik düşünceye hangi güçlerle, hangi kötü tabiattan ve hangi kötü niyetten kaynaklanarak, düşünceyi "doğuştanlığı"ndan eden ve ona her defasında ezelden beri varolmayıp baskı altında ve mecburen başlayan bir şey muamelesi yapan hangi merkezî temelsizleşmeden kaynaklanarak gelir? Tanınmak için verilen gönüllü mücadeleler onun yanında ne kadar da önemsiz kalır. Mücadeleler yalnızca bir ortak duyu temelinde ve yerleşik değerler etrafında, yürürlükteki değerleri (onur, servet, iktidar) kendine atfetmek veya atfettirmek amacıyla verilir. Bilinçlerin *Cogitatio natura universalis* ganimetini, saf tanıma ve temsil ganimetini ele geçirmek için verdikleri tuhaf mücadele. Nietzsche güç istenci dediği şeyde meselenin bu olduğu fikrine sadece gülüyor ve yalnızca Hegel'i değil, Kant'ı da, bu sabit tanıma modeli felsefelerine damgasını vurduğu için, "felsefenin işçileri" olarak adlandırıyordu.

Fakat Kant düşünce İmge'sini tersyüz etmek için silahlarını kuşanmış gibi görünür. Yanılgı kavramının yerine yanılsama kavramını koyar: dışarıdan gelen ve bedenin bir nedenselliğinin sonucundan ibaret olacak yanılgıların yerine akla içsel olan, içsel yanılsamalar. Tözsel benliğin yerine zamanın çizgisiyle derinlemesine çatlamış benliği koyar ve Tanrı ile benliğin bir nevi spekülatif bir ölümle karşılaşması da aynı bir harekette meydana gelir. Fakat, her şeye rağmen, Kant üç Eleştiri'nin kavramsal aygıtını tehlikeye atmak pahasına, örtük varsayımlardan vazgeçmek istemiyordu. Düşüncenin doğru bir tabiatın keyfini sürmeye devam etmesi, felsefenin de bizzat ortak duyunun veya "ortak popüler akıl"ın ötesine geçmemesi veya ondan sapmaması gerekiyordu. Dolayısıyla Eleştiri, en fazla, *doğa yasası* açısından ele alınan düşünceye medeni haller bahşetmekten ibarettir: Kant'ın girişimi ortak duyuları çoğaltır, akılcı düşüncenin ne kadar doğal çıkarı varsa o kadar ortak duyu ortaya koyar. Zira genel olarak ortak duyunun daima yetilerin bir Aynı'nın formu veya bir tanıma modeli üzerinde anlaşmaya varmalarını gerektirdiği doğruysa, aynı şekilde, diğerleri arasında etkin bir yetinin, duruma göre, diğerlerinin katkıda bulunacağı şu formu veya bu modeli temin etmesi gerekir. İmgelem, akıl ve anlama yetisi böylelikle bilgide işbirliği yapar ve bir "mantıksal ortak duyu" oluşturur ama burada yasa koyucu olan ve diğer iki yetinin üzerinde işbirliği yapmaya

çağrıldıkları spekülatif modeli temin eden yeti anlama yetisidir. Pratik tanıma modelinde ise, aksine, ahlaki ortak duyuya ilişkin olarak yasayan, akıldır. Ayrıca yetilerin tam anlamıyla estetik olan bir ortak duyuda serbest bir uyuma eriştikleri bir üçüncü model vardır. Tüm yetilerin genel olarak tanımada birleştiği doğruysa, bu işbirliğinin formülleri tanınması gereken şeyin, örneğin bilgi nesnesinin, ahlaki değerin, estetik etkinin vs. koşullarına göre değişir. Kant ortak duyunun formunu tersyüz etmek şöyle dursun, onu çoğaltmakla kalmıştır. (Fenomenoloji hakkında da bir o kadarını söylemek gerekmez mi? Fenomenoloji bu kez edilgin sentez olarak duyumsallık üzerine kurulmuş ve bir *Urdoxa* oluşturmak için *doxa* formunun bir o kadar esiri olan dördüncü bir ortak duyu keşfetmez mi?)[4] Kantçı Eleştiri'nin nihayetinde ne derece hürmetkar olduğu görülür: bilgi, ahlak, düşünüm, iman; bunlar aklın doğal ilgi alanlarına karşılık gelmeleri icap ettiğinden asla bizzat sorgulanmazlar; yalnızca yetilerin kullanımı, çıkarlarından biri veya diğerine göre, meşru veya gayrımeşru ilan edilir. Tanımanın değişken modeli, her yerde, yetilerin ortak bir duyu altında baskın olan bir yeti tarafından belirlenmiş uyumunda, doğru kullanımı tespit eder. Bundan dolayı gayrımeşru kullanım (yanılsama) ancak şununla açıklanır: düşünce, doğa *halinde*, ilgi alanlarını birbirine karıştırır ve farklı alanlarının birbirini çiğnemesine izin verir. Fakat bu, özünde iyi bir tabiata, Eleştiri'nin medeni onayını bahşettiği iyi bir doğal *yasaya* sahip olmasına engel değildir; ayrıca farklı alanların, ilgilerin, sınırların ve özelliklerin kutsal olmasına ve devredilemez bir hakka dayanmasına da mani olmaz. Eleştiri'de her şey vardır: sulh hukuk mahkemesi, kayıt odası, kadastro – olmayan şey ise, düşünce imgesini tersyüz edecek yeni bir siyasetin gücüdür. Ölmüş Tanrı ve çatlak Ben dahi nihayetinde geçip gidecek talihsiz bir andan,

---

4 Bu ortak duyu ve tanıma modelinin devamlılığı hakkında, bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, N.R.F., s. 276 vd., 366 vd. Kantçı ortak duyular kuramı hakkında, bkz. bilhassa *Critique du jugement*, 18-22 ve 40. kısım. Ayrıca *Critique de la raison pure*'ün ilke beyanları: "En yüksek felsefe, insan doğasının temel amaçlarına ilişkin olarak, bu doğanın ortak duyuya verdiği istikametin gösterdiğinden daha ileri gidemez"; "saf aklın fikirleri ancak suistimal edilmeleri kaydıyla aldatıcı bir görünüş üretirler zira bize aklımızın doğası tarafından bahşedilmişlerdir ve spekülasyonumuzun tüm haklarının ve tüm iddialarının bu en yüksek mahkemesinin bizzat kökensel yanılsamalar ve aldatmacalar içermesi imkansızdır".

spekülatif andan ibarettir; her zaman olduğundan daha da bütünlüklü ve kesinlikli olarak, kendilerinden daha da emin bir şekilde ama bu sefer başka ilgi alanlarında, pratik veya ahlaki ilgi alanlarında yeniden dirilirler.

Genel olarak *temsilin* dünyası budur. Yukarıda temsilin belli unsurlarla tanımlandığını söylemiştik: kavramda özdeşlik, kavramın belirleniminde karşıtlık, yargıda analoji, nesnede benzerlik. Herhangi nesnenin özdeşliği, tanımada Aynı'nın formunu oluşturur. Kavramın belirlenimi, bir yanda hatırlama tarafından, diğer yanda da amacı yeniden keşfetmek veya yeniden yaratmak olan bir imgelem (belleksel-imgesel yeniden üretim) tarafından katedilen gerileyici ve ilerleyici bir çifte seride, olanaklı yüklemlerin kendi karşıtlarıyla kıyaslanmasını içerir. Analoji ya en yüksek belirlenebilir kavramlarla ya da belirlenmiş kavramların ilgili nesneleriyle olan ilişkileriyle ilişkilenir ve yargıdaki bölüştürme gücüne başvurur. Kavramın nesnesine gelince, kendinde veya başka nesnelerle ilişki içinde, algıda bir sürekliliğin gereği olarak benzerliğe gönderir. O halde her unsur özel olarak bir yetiye başvurur ama aynı zamanda bir ortak duyu bağlamında yetiler arasında da tesis olur (örneğin, bir şeyi algılama ile bir şeyi hatırlama arasındaki benzerlik). Düşünüyorum, temsilin en genel ilkesi, yani bu unsurların kaynağı ve tüm bu yetilerin birliğidir: kavrıyorum, yargılıyorum, hayal ediyorum ve hatırlıyorum, algılıyorum – bunlar Cogito'nun dört dalı gibidirler. Fark da işte bu dallarda çarmıha gerilir. Yalnızca özdeş, benzer, analog ve karşıtın farklı olarak düşünülebildiği dört pranga; *daima ancak kavranan bir özdeşliğe, hükmedilen bir analojiye, hayal edilen bir karşıtlığa, algılanan bir benzerliğe oranladır ki fark temsil nesnesi haline gelir.*[5] Farka aynı anda bu dört figür altında *principium comparationis* olarak bir yeterli neden verilir. Bundan dolayıdır ki temsil dünyası, farkı kendinde düşünme acizliğiyle ve aynı sebeple tekrarı kendi için düşünme acizliğiyle karakterize olur zira tekrar artık ancak tanıma [*récognition*], dağıtma [*répartition*], yeniden üretim [*reproduction*] ve benzerlik [*ressemblance*] yoluyla, bunların *RE* [tekrar] önekini temsilin basit genelliklerinde yabancılaştırmaları ölçüsünde, kavranır. Bundan dolayı tanıma postülası temsilin çok daha genel bir postülasına varma yolundaki ilk adımı teşkil eder.

---

5 "Klasik" temsil dünyasında farkın kavranan özdeşliğe ve algılanan benzerliğe çifte tabiiyeti hakkında, bkz. Michel Foucault, *Les mots et les choses,* N.R.F., 1966, s. 66 vd., s. 82 vd.

* * *

"Algılarda, bir değerlendirme yapmak üzere düşünceyi çağırmayan belli şeyler vardır çünkü bunları belirlemek için algı yeterlidir; öte yandan, başka şeyler de algıda hiçbir şey güvenilir olmadığı için düşünceyi bütünüyle işe dahil ederler. – Belli ki uzaktan görünen şeylerden ve perspektifle çizilmiş resimlerden bahsediyorsunuz. – Dediğimi hiç anlamamışsın..."[6] O halde bu metin iki şeyi birbirinden ayırmaktadır: Düşünceyi rahat bırakan şeyler ile (Platon'un daha ileride söyleyeceği gibi) düşünmeye *zorlayan* şeyler. Birincisi tanıma nesneleridir. Burada düşünce ve düşüncenin tüm yetileri tam zamanlı istihdam edilebilir; düşünce burada koşuşturabilir ama bu koşuşturmanın ve bu işin düşünceyle hiçbir ilgisi yoktur. Düşünce burada yalnızca kendi kendinin bir imgesiyle doldurulmuştur ve şeyleri tanıdığı oranda kendini tanır: bu bir parmak, bu bir masa, günaydın Theaetetus. Sokrates'in muhatabının sorusu da buradan çıkar: tanımadığımız, tanımakta güçlük çektiğimiz zaman mı hakikaten düşünürüz? Muhatap daha şimdiden Descartesçı gibidir. Fakat kuşkulu olanın bizi tanımanın bakış açısından kurtarmadığı açıktır. Ayrıca düşüncenin, kesinliği kuşkudan esas olarak ayıran şeyi tanıma istencine halihazırda sahip olması kaydıyla, yalnızca yerel bir kuşkuculuğa veya genelleştirilmiş bir yönteme mahal verir. Kesin olan şeyler gibi kuşkulu olanlar için de aynısı geçerlidir: tanıma ideali, doğruya olan sözde yakınlık, aynı anda hem düşünce imgesini hem de felsefe kavramını önceden belirleyen bu *philia* olarak kavranan düşünürün iyi niyetini ve düşüncenin iyi tabiatını varsayar. Kuşkular gibi kesinlikler de düşünmeye zorlamaz. Üçgenin üç açısının iki dik açıya zorunlu olarak eşit olması düşünceyi, düşünme istencini ve üçgeni düşünmeyi ve hatta üçgenin açılarını düşünmeyi varsayar: Descartes düşündüğümüz takdirde bu eşitliği inkar edemeyeceğimizi ama bu eşitliği düşünmeden de düşünebileceğimizi ve hatta bu üçgeni bile düşünebileceğimizi söylüyordu. Bu türdeki bütün doğruluklar hipotetiktir zira düşüncenin içinde düşünme eylemini doğurmaktan acizdirler; mevzubahis olan her şeyi varsayarlar. Esasında kavramlar asla olanaklılıklardan başka bir şey belirtmezler. Kavramlar mutlak zorunluluğun pençelerinden, yani düşünceye uygulanan kökensel

6 Platon, *République*, VII, 532b vd.

bir şiddetten, bir tuhaflıktan, onu doğal uyuşukluğundan veya ebedi olanaklılığından çıkaracak yegane şey olan bir husumetten yoksundur: yalnızca düşüncede kısıtlanmış olarak hayat bulan; gayrımeşru olarak dünyadaki rastlantısallıktan doğması itibarıyla mutlak surette zorunlu olan istemsiz düşünce vardır. Düşüncede birincil olan, ihlal ve şiddettir, düşmandır ve felsefeyi varsayan hiçbir şey yoktur: her şey bir mizozofiden başlar. Düşündüğü şeyin göreli zorunluluğunu tesis etmek için düşünceye güvenmeyelim; aksine, bir düşünme eyleminin, bir düşünme tutkusunun mutlak zorunluluğunu uyandırmak ve ayağa kaldırmak için, düşünmeye zorlayan şeyle karşılaşmanın olumsallığına güvenelim. Gerçek bir eleştirinin ve gerçek bir yaratımın koşulları aynıdır: kendi kendini varsayan bir düşüncenin imgesinin yıkımı, bizzat düşüncenin içinde düşünme eyleminin doğuşu.

Dünyada düşünmeye zorlayan bir şey vardır. Bu şey bir tanımanın değil, temel bir *karşılaşmanın* nesnesidir. Karşılaşılan şey Sokrates, tapınak veya iblis olabilir. Çeşitli duygusal tonlamalarda kavranabilir: hayranlık, aşk, nefret, ıstırap. Fakat hangi tonlama dahilinde olursa olsun, ilk karakteri ancak ve sadece duyumsal olmaktır. İşte tanımaya karşıt olması bu anlamdadır. Zira tanıma dahilinde duyumsal hiçbir şekilde ancak ve sadece duyumsanabilir olan değil; hatırlanabilir, hayal edilebilir ve kavranabilir olan bir nesnede doğrudan duyularla ilişkilenendir. Duyumsal yalnızca duyu haricinde deneyimlenebilen bir nesneye göndermekle kalmaz, bizzat kendisine de başka yetilerle erişmek mümkündür. O halde bir ortak duyuda duyuların kullanımını ve diğer yetilerin kullanımını varsayar. Karşılaşmanın nesnesi ise, aksine, gerçekten de belli bir duyuya ilişkin olarak duyumsallığı doğurur. Bu bir *aisthēton* değil, bir *aisthēteon*'dur. Bir nitelik değil, işarettir. Duyumsal bir varlık değil, duyumsalın varlığıdır. Verili olan değil, verili olanın verilmesini sağlayandır. Bu suretle, belli bir anlamda, duyumsanamaz olandır. İşte tam da tanımanın açısından, yani duyumsallığın ancak başka yetilerle de kavranabilir olanı kavradığı ve bir ortak duyu altında yine başka yetilerle de kavranması gereken bir nesneyle ilişkilendiği ampirik bir kullanımı açısından duyumsanamaz olandır. Duyumsallık, ancak ve ancak duyumsanabilir olanın (aynı zamanda duyumsanamaz olanın) huzurunda, kendi limitiyle – işaretle – karşılaşır ve aşkınsal bir kullanıma – n'inci kuvvete yükselir. Ortak duyu artık duyumsallığın spesifik katkısını ortak

bir işin koşullarıyla sınırlandırmak için orada bulunmaz; duyumsallık böylece uyumsuz bir oyuna girer ve organları metafiziksel hale gelir.

İkinci karakteri ise şudur: ancak ve ancak duyumsanabilir olan şey (*sentiendum* veya duyumsalın varlığı) ruha tesir eder, onu "allak bullak" eder, yani onu bir problem ortaya koymaya zorlar: adeta karşılaşmanın nesnesi, işaret, problemin taşıyıcısı gibidir – adeta problem teşkil ediyor gibidir.[7] Platon'un başka metinlerine uygun olarak, problemi veya soruyu aşkınsal bir Bellek'in, ancak ve ancak hatırlanabilir olanı kavramak suretiyle bu alanda öğrenmeyi mümkün kılacak şekilde, tekil nesnesiyle özdeşleştirmek mi gerekir? Her şey bunu gösterir; Platoncu anımsamanın geçmiş*in* varlığını, o ezeli varlığını kavradığı doğrudur, ki bu aynı zamanda yalnızca hatırlanabilir olanın aynı zamanda hatırlanması ampirik olarak imkansız olması gerektiğinde ısrar eden aşkınsal kullanım yasasına uygun olarak, temel bir unutuşa yakalanmış olan *memorandum*'dur. Bu temel unutuş ile ampirik bir unutuş arasında büyük bir fark vardır. Ampirik bellek başka türlü kavranabilir olan ve hatta kavranması gereken şeylere hitap eder: hatırladığım şeyi görmüş, duymuş, hayal etmiş veya düşünmüş olmam lazımdır. Ampirik anlamda unutulmuş olan, onu arayan bellek tarafından bir türlü ikinci bir kez yakalanamayandır (fazla uzaktır; unutuş beni hatıradan ayırmış veya hatırayı silmiştir). Fakat aşkınsal bellek ilkinde, daha ilk seferde dahi, ancak ve ancak hatırlanabilir olanı kavrar: olumsal bir geçmiş değil, haddizatında geçmişin varlığı ve her zamanın geçmişi. Böylece, *unutulmuş olan* şey onu esas olarak kavrayan belleğe bizzat *görünür*. Belleğe hitap ederken, bunu ancak bellekteki unutuşa da hitap ederek yapar. Burada *memorandum* da hem hatırlanamaz, hem ezelidir. Unutuş artık bizi kendi de olumsal olan bir hatıradan ayıran olumsal bir acizlik olmayıp, belleğin kendi limiti veya ancak ve ancak hatırlanabilir olan açısından belleğin n'inci kuvveti olarak esas hatırada bulunur. Duyumsallık için de aynısı geçerliydi: ampirik kullanımda duyularımız için fazla küçük, fazla uzak olan olumsal olarak duyumsanamaz olanın karşısında, aşkınsal kullanım açısından ancak ve ancak duyumsanabilir olanla karışan esas

---

7 *A.g.e.*, 524*a*, *b*. Gaston Bachelard'ın *Le rationalisme appliqué*'de (P.U.F., 1949, s. 51-56) problemi veya problemin taşıyıcı-nesnesini nasıl Kartezyen kuşkunun karşısına koyduğu ve felsefede tanıma modelini eleştirdiği görülecektir.

olarak duyumsanamaz olan bulunur. İşte böylece karşılaşma sebebiyle *sentiendum*'u duyumsamaya zorlanan duyumsallığın kendi de belleği ancak ve ancak hatırlanabilir olan *memorandum*'u hatırlamaya zorlar. Nihayet, üçüncü karakter olarak ise, aşkınsal bellek de düşünceyi ancak ve ancak düşünülebilir olanı, *cogitandum*'u, *noēteon*'u, Öz'ü yakalamaya zorlar: bu anlaşılabilir olan değil – zira anlaşılabilir olan düşünülmekten başka bir şekilde deneyimlenebilir olanın düşünüldüğü kiplerden biri olmakla kalır – ama düşüncenin son kuvveti, düşünülemez olarak, anlaşılabilir olanın varlığıdır. *Sentiendum*'dan *cogitandum*'a, düşünmeye zorlayan şeyin şiddeti gelişir. Her yeti zıvanasından çıkar ama zıvana, tüm yetileri çalıştıran ve yakınsatan ortak duyunun formu değilse nedir? Her biri, kendi hesabına ve kendi sırasında, aşkın kullanımda hem n'inci kuvvetine hem de paradoksal unsuruna ulaşmak için, onu *doxa*'nın ampirik unsurunda tutan ortak duyu formunu parçalamıştır. Tüm yetilerin yakınsayarak bir nesneyi tanımaya yönelik ortak çabaya katkıda bulunmaları yerine, her yetinin kendisini esas olarak ilgilendiren şey bakımından "kendisine ait olan"ın huzurunda olduğu, ıraksamalı bir çaba görürüz. Her bir yetinin kendi limitiyle karşılaştığı ve diğer yetiden kendisini – adeta kendi benzemeyeniyle veya kendiyle kıyaslanamaz olanla karşı karşıya getirir gibi – kendisine ait unsurla karşı karşıya getiren bir şiddetten başka bir şey almadığı (veya diğer yetiye bu şiddetten başka bir şey iletmediği) bir kuvvet ve ateşleme zinciri, yetilerin uyumsuzluğu.

Yine de Platon'un her durumda limitlerin tabiatını nasıl belirlediğine biraz yakından bakalım. *Devlet*'te temel olarak karşılaşılan şey, her türlü tanımadan ayırt edilmesi gereken şey "aynı zamanda zıt bir duyumsama"nın nesnesi olarak tanımlanır. Bir parmak asla bir parmaktan başka bir şey olmadığı ve daima tanınmayı talep eden bir parmak olduğu halde, sert olan şey asla aynı zamanda yumuşak da olmaksızın sert olmaz zira kendi içine zıttını da koyan bir oluştan veya bir ilişkiden ayrı düşünülemez (aynısı büyük ve küçük, bir ve çok için de geçerlidir). O halde düşünmeye zorlayanın işaretini veya çıkış noktasını teşkil eden şey, limitsiz nitel bir oluşta zıtların birlikte varoluşu, çoğun ve azın birlikte varoluşudur. Buna karşılık, tanıma, niteliği bir şeyle ilişkilendirmek suretiyle onu ölçer ve limitler; böylece onun deli-oluşunu durdurur. Fakat Platon ilk durumu bu *nitel zıtlık veya karşıtlık formu* ile tanımlamak suretiyle, daha baştan

duyumsalın varlığını basit bir duyumsal varlıkla, saf bir nitel varlıkla (*aesthēton*) karıştırmış olmaz mı? İkinci durumu, anımsama durumunu ele aldığımızda ise bu şüphe iyice artar. Zira anımsamanın tanıma modelinden kopması ancak görünürde olup, daha ziyade tanıma şemasını karmaşıklaştırmakla yetinir: tanıma algılanabilir veya algılanan bir nesneyle ilişkilenirken, anımsama birincisiyle ilişkili olduğu, hatta daha ziyade onda sarmalanmış olduğu varsayılan ve ayrı bir algıdan bağımsız olarak kendi için tanınmayı talep eden başka bir nesneyle ilişkilenir. İşarette sarmalanmış olan bu diğer şey aynı anda hem hiç-görülmemiş hem de buna rağmen zaten-tanıdık olmalıdır: rahatsız edici bir yabancılık. Bu durumda insanın şairane bir şekilde bunun görülmüş ama başka bir yaşamda, başka bir mitsel şimdide görülmüş olduğunu söyleyesi gelir: tıpkı... Fakat o zaman her şey ele verilir: öncelikle, tanıma için bilhassa zor bir sınav, açılması bilhassa güç bir sarmalama ortaya koymayıp, yine de olanaklı her tanımaya karşıt olması itibarıyla, karşılaşmanın tabiatı. Sonra da aşkınsal bellek ile ancak ve ancak hatırlanabilir olanın tabiatı, zira bu ikinci durum yalnızca *anımsamadaki benzerlik formunda* kavranabilir; öyle ki bu noktada da aynı itiraz söz konusu olur: anımsama geçmişin varlığını geçmiş bir varlıkla karıştırır ve bu geçmişin şimdi olmuş olduğu ampirik bir an tayin edemediği için, kökensel veya mitsel bir şimdiye başvurur. Anımsama kavramının büyüklüğü (ve Kartezyen doğuştanlık kavramından radikal bir şekilde ayrılmasının sebebi), zamanı, zamanın süresini haddizatında düşünceye sokmasında yatar: bu suretle düşünceye has bir opaklık tesis eder ve dışarıdan, işaretlerle dürtülmesi gereken kötü bir tabiata, kötü bir niyete tanıklık eder. Fakat, gördüğümüz gibi, zaman işin içine saf formunda veya özünde değil de sadece fiziksel bir döngü olarak dahil edildiğinden, düşüncenin yine – doğal döngünün serüvenlerinde üstü kapanan veya kaybolan – iyi bir tabiata, pırıl pırıl bir berraklığa sahip olduğu varsayılır. Anımsama, hâlâ tanıma modeli için bir sığınak görevi görür; Platon da, en az Kant kadar, aşkınsal belleğin kullanımını ampirik kullanım figürü suretinde elde eder (bunu *Phaidon*'un anlatısında açıkça görebiliriz).

Üçüncü duruma, saf düşüncenin veya ancak ve ancak düşünülebilir olanın durumuna gelince, Platon bunu ayrılmış zıtlar olarak belirler. Böylelikle, anımsamanın baskısı altında, büyük olmaktan başka bir şey olmayan Büyüklük, küçük olmaktan başka bir şey olmayan Küçüklük,

yalnızca ağır olan Ağırlık veya yalnızca bir olan Birlik gibi şeyler düşünmeye zorlanırız. O halde Platon'a göre özü tanımlayan şey, gerçek Özdeşlik formudur (*auto kath' hauto* olarak anlaşılan Aynı). Her şey şu büyük ilkede sonlanır: yani düşüncenin doğruyla, her şeyden önce ve her şeye rağmen, bir yakınlığı, bir hısımlığı [*filiation*] – hatta belki de buna bir gönül bağı [*philiation*] demek gerekir – olduğu; kısaca, son kertede İyi'de analoji formuna dayanan iyi bir tabiata ve iyi bir arzuya sahip olduğu ilkesinde. Öyle ki, *Devlet*'te yukarıda alıntıladığımız pasajı yazan Platon, aynı zamanda bu metni nötrleştiren ve bunun artık ancak bir "tövbe" gibi işlemesine izin veren, dogmatik ve ahlakçı düşünce imgesini de ilk diken olmuştur. Yetilerin üstün veya aşkın kullanımını keşfeden Platon, bunu duyumsalda karşıtlık formlarına, anımsamada benzerlik formlarına, özde özdeşlik formlarına, İyi'de analoji formlarına tabi kılar; bu suretle temsilin dünyasını hazırlar, onun unsurlarının bir ilk dağılımını gerçekleştirir ve düşünme eyleminin üzerini onu varsayan ve ona ihanet eden dogmatik bir imgeyle örter.

Bir yetinin aşkınsal formu onun kendisinden kopmuş, üstün veya aşkın kullanımından ayırt edilemez. Aşkın demek, hiçbir şekilde yetinin dünya dışı nesnelere hitap ettiği anlamına gelmeyip, aksine, dünyada münhasıran onu ilgilendiren ve onu dünyaya getiren şeyi yakaladığı anlamına gelir. Aşkın kullanımın ampirik kullanımı model almaması gerekiyorsa, bunun sebebi tam da bütün yetilerin ampirik kullanımını ortaklıklarının formu uyarınca her birine ait olana göre ölçen bir ortak duyu açısından yakalanamaz olanı kavramasıdır. Bundan dolayı aşkınsal olan kendi hesabına üstün bir ampirizmden sorumlu olup, yalnızca bu ampirizm onun alanını ve bölgelerini keşfetmeye muktedirdir zira Kant'ın zannettiğinin aksine, ortak duyunun belirlenimi dahilinde belirdikleri haliyle sıradan ampirik formlardan elde edilemez. Yetiler doktrininin, felsefe sisteminin kesinlikle zorunlu bir bileşeni olmasına rağmen, günümüzde yaşadığı itibar kaybı, kelimenin tam anlamıyla aşkınsal olan bu ampirizmin doğru anlaşılamamasından kaynaklanır; ki bunun yerine nafile bir çabayla aşkınsalın ampiriği model alması konmuştur. Her yetinin düzeninin bozulduğu en uç noktaya, adeta üçlü bir şiddetin kurbanı olduğu noktaya taşınması gerekir: onu uygulamaya geçmeye zorlayan şiddet, yakalamaya zorlandığı ve yalnızca kendisinin yakalayabileceği ama aynı zamanda

da (ampirik kullanım açısından) yakalanamaz olan şeyin şiddeti. En son kuvvetin üçlü limiti. Böylece her yeti kendi benzersiz tutkusunu; yani radikal farkını ve ebedi tekrarını, eyleminin anlık vücuda gelişi ile nesnesinin ebedi geri dönüşü olarak diferansiyel ve tekrarlayıcı unsurunu, daha baştan tekrarlamak suretiyle dünyaya geliş tarzını keşfeder. Söz gelimi şunu sorabiliriz: duyumsallığı duyumsamaya zorlayan nedir? Sadece duyumsanabilir olmakla beraber aynı zamanda duyumsanamaz olan nedir? Bu soruyu da yine yalnızca bellek ve düşünce için değil, imgelem için – gerçekten de limit olacak, hayal etmesi imkansız olan şey, bir *imaginandum*, bir *phantasteon* var mıdır? –, dil için – aynı zamanda sükut olacak, bir *loquendum* var mıdır? – ve eksiksiz bir doktrinde yerlerini bulacak olan başka yetiler için – aşkın nesnesi aynı şekilde canavar da olabilecek, canlılık; aşkın nesnesi aynı şekilde anarşi de olabilecek, sosyallik – ve hatta son olarak henüz varlığından bile haberdar olmadığımız, keşfedilmemiş yetiler için de sormamız gerekir.[8] Zira önceden bir şey söylemek, araştırmanın nereye çıkacağını öngörmek mümkün değildir: bazı iyi bilinen-fazla bilinen yetilerin kendilerine ait limitleri, sıfat fiilleri olmadığı da ortaya çıkabilir çünkü ortak duyunun formundan başka dayatıldıkları ve kullanıldıkları bir yer yoktur; buna karşın, bu ortak duyu formu tarafından bastırılmış olan yeni yetiler de ortaya çıkabilir. Genel anlamda bir doktrin için, araştırmanın sonuçlarına ilişkin bu belirsizliğin, her yetinin özel durumunu çalışmaya ilişkin bu karmaşıklığın üzülünecek bir tarafı yoktur; tam aksine, aşkınsal ampirizm, aşkınsal olanı ampiriğin figürleri suretinde elde etmemenin tek yoludur.

---

8 İmgelem durumu: bu durum Kant'ın bir ortak duyu formundan azat olmuş bir yetiyi düşündüğü ve onun için gerçek anlamda "aşkın" bir meşru kullanım keşfettiği tek durumdur. Esasında, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şematik imgelem hâlâ mantıksal denilen ortak duyunun altındadır; güzelliğin yargısında düşünümsel imgelem hâlâ estetik ortak duyunun altındadır. Fakat yüceyle birlikte, Kant'a göre imgelem kendi limitiyle, kendi *phantasteon*'uyla, aynı anda doğadaki hayal edilemez, formsuz veya formu bozuk olanı teşkil eden kendi maksimumuyla yüzleşmeye zorlanır ve buna mecbur kalır (*Critique du jugement*, 26. kısım). Dahası bu zorlamayı, bu suretle kendi de – doğanın ve düşünce yetisinin temeli olarak – duyulur-üstü olanı düşünmeye zorlanan düşünceye aktarır: düşünce ve imgelem burada, yeni bir türde uyumu koşullandıran karşılıklı bir şiddet içerisinde, asli bir uyumsuzluğa düşer (27. kısım). Öyle ki tanımanın modeli veya ortak duyunun formu yücede kendine yer bulamayıp, düşüncenin bambaşka bir kavranışına yol verir (29. kısım).

Burada yetiler için böyle bir doktrin tesis etmekle ilgilenmiyoruz. Yalnızca bunların gereksinimlerinin tabiatını belirlemeye çalışıyoruz. Fakat bu bakımdan Platoncu belirlenimler tatmin edici değildir. Zira yetileri kendi ilgili limitlerine taşımaya muktedir olanlar, halihazırda dolayımlanmış ve temsille ilişkilendirilmiş figürler değil, aksine, kendinde farkın serbest veya vahşi halleridir; duyumsal dahilindeki nitel karşıtlık değil, kendinde fark olan ve aynı anda duyumsalda niteliği ve duyumsallık dahilinde de aşkın kullanımı yaratan bir unsur: bu unsur, kendinde saf fark olarak yeğinliktir ve yeğinliği ancak kendi yarattığı nitelik tarafından üzeri örtülmüş veya dolayımlanmış olarak yakalayan ampirik duyumsallık için duyumsanamaz olan; fakat öte yandan da ancak onu karşılaşmada dolayımsızca kavrayan aşkınsal duyumsallığın bakış açısından duyumsanabilir olandır. Duyumsallık kendi kısıtını imgeleme aktardığında, imgelem de aşkın kullanım düzeyine yükseldiğinde, ancak ve ancak hayal edilebilir olanı, yani ampirik olarak hayal edilemez olanı, *phantasteon*'u oluşturan da fantazma, fantazmadaki ayrılıktır. Belleğe ilişkin olarak da, aşkın bir bellekte ezeli olanı oluşturan anımsamadaki benzerlik değil, aksine, zamanın saf formundaki benzersiz olandır. Ve nihayetinde, ancak ve ancak düşünülebilir olanı; Aynı'yı değil, tüm özlerin düşüncenin diferansiyelleri olarak sarmalanmış olduğu ve ancak aynı zamanda ampirik kullanımda düşünülemez olanı veya düşünme acizliğini de göstermek suretiyle en büyük düşünme kuvvetini ifade eden ve doğası itibarıyla daima Başka olan bu aşkın "tesadüfi" noktayı düşünmeye zorlanan da zamanın bu formu tarafından çatlatılmış olan bir Ben'dir. Heidegger'in o derin metinlerinde gösterdiği gibi, düşünce bir ortak duyunun, bir *ratio*'nun, bir *cogitatio natura universalis*'in formunda iyi bir tabiata ve iyi bir niyete sahip olduğu varsayımına takılıp kaldığı müddetçe hiçbir şey düşünmeyip, soyut bir olanaklılıkta donmuş halde, kanaatin esiri olarak kalır...: "İnsan, düşünme olanağına sahip olmak anlamında, düşünebilir ama bu olanaklılık bize henüz buna muktedir olduğumuzun garantisini vermez"; düşünce ancak zorlandığı ve mecbur kaldığı zaman, ancak "düşünmeye koyan" şeyin, düşünülecek şeyin huzurunda düşünür – düşünülecek olan da aynı zamanda düşünülemez olan veya düşünce-olmayandır; yani (zamanın saf formu uyarınca) daimi

"henüz düşünmüyoruz" *olgusudur*.[9] Düşünülecek şeye götüren yolda, her şeyin duyumsallıkla başladığı doğrudur. Yeğinsel olan ile düşünce arasında, düşüncenin bize gelmesi daima bir yeğinlik yoluyla olur. Köken olarak duyumsallığın ayrıcalığı burada kendini gösterir: duyumsamaya zorlayan ve ancak ve ancak duyumsanabilir olan, karşılaşmada tek ve aynı şeyi teşkil ederken, diğer durumlarda bu ikisi birbirinden ayrıdır. Gerçekte yeğinsel etki veya yeğinlik farkı, aynı anda hem karşılaşmanın nesnesi hem de karşılaşmanın duyumsallığı yükselttiği nesnedir. Karşılaştıklarımız tanrılar değildir; tanrılar, saklı bile olsalar, tanımanın formlarından ibarettir. Karşılaştıklarımız, sıçramanın, aralığın, yeğinselin veya ânın kuvvetleri, farkı yalnızca farklıyla kapatan iblislerdir; işaret-taşıyıcılardır. En önemlisi de: duyumsallıktan imgeleme, imgelemden belleğe, bellekten düşünceye – diğerlerinden kopuk olan her yeti onu kendi limitine taşıyan şiddeti diğerine geçirdiğinde – her defasında yetiyi uyandıran; hem de onu bu farkın farklı olanı olarak uyandıran, serbest bir fark figürüdür. Yeğinlikteki fark, fantazmadaki ayrılık, zamanın formundaki benzemezlik, düşüncedeki diferansiyel için de aynısı geçerlidir. *Karşıtlık, benzerlik, özdeşlik ve hatta analoji bile,* farkı kendilerine tabi kılan ve onu temsil edilen bir şey haline getiren koşullar olmak yerine, *yalnızca farkın bu sunumlarının ürettiği etkilerdir.* Yetilerin şiddet aracılığıyla yükseldikleri nesneye halihazırda sahip olmalarını veya ona meyletmelerini ve nesneyle bir analoji veya kendi içlerinde bir homoloji sergilemelerini sağlayan bir arzuyu, bir aşkı, bir iyi niyeti veya iyi tabiatı ortaya koyan bir *philia*'dan asla bahsedemeyiz. Düşünce de dahil olmak üzere, her yetinin yalnızca istemsiz maceraları vardır: istemli kullanım ampirikte gömülü olarak kalır. Logos, her biri bir yetinin aşkın dilini konuşan

---

9 Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?,* Becker ve Granel (çev.), P.U.F., s. 21. Heidegger'in düşünce ile düşünülecek şey arasında bir analoji, hatta bir homoloji, bir arzu veya bir *philia* temasını koruduğu doğrudur. Mesele şudur ki Aynı'nın önceliğini muhafaza eder; bu, haddizatında farkı kendinde toplaması ve kapsaması icap eden bir Aynı da olsa. Şiddet metaforlarının yerini alan armağan metaforları da buradan ileri gelir. İşte bütün bu anlamlarda, Heidegger yukarıda öznel varsayımlar dediğimiz şeyleri terk etmez. *L'Être et le temps*'da gördüğümüz gibi, esasında varlığın ontolojik öncesi ve örtük bir kavranışı vardır; *her ne kadar*, der Heidegger, açık-kavramın bunun sonucu olarak ortaya çıkmaması gerekse de; bkz. *L'Être et le temps,* Boehm ve Waehlens (çev.), N.R.F., s. 21.

hiyerogliflere ayrılır. Çıkış noktası bile, yani duyumsamaya zorlayan şeyle karşılaşmadaki duyumsallık, hiçbir yakınlık veya yazgı varsaymaz. Tam aksine, karşılaşmanın düşünmeye zorladığı şeyin zorunluluğunu garanti eden şey, karşılaşmanın tesadüfiliği ve olumsallığıdır. Halihazırda duyumsallığı *sentiendum*'a bağlayan, benzer ile Aynı arasındaki gibi veya hatta karşıtları birleştiren türde bir *dostluk* değildir. Farklıyı haddizatında kendiyle ve farkla iletişime sokmak için karanlık öncü yeterlidir: karanlık öncü dost değildir. Başkan Schreber kendi tarzında Platon'daki üç ânı alarak bunlara asli iletişimsel şiddetlerini iade eder: sinirler ve sinirlerin ilhakı, incelemeye tabi tutulan ruhlar ve ruh cinayeti, zorlanan düşünce veya düşünmeye zorlanma.

İletişim ilkesinin bizzat kendisi bir ortak duyu formunu – bu şiddet bile olsa – korur görünür. Ne var ki böyle bir şey söz konusu değildir. Yetilerin birbirlerine zincirlendiği ve bu zincirlenmenin bir düzeni olduğu doğrudur. Fakat ne düzen ne de zincirlenmenin kendisi, aynı olduğu varsayılan bir nesne formu veya Düşünüyorum'un tabiatındaki öznel bir birlik üzerinde anlaşmayı gerektirir. Bu zorlanmış ve kırılmış bir zincirdir ve çözünmüş bir benliğin parçalarını olduğu gibi çatlamış bir Ben'in kıyılarını da kateder. Yetilerin aşkınsal kullanımı, bunların bir ortak duyu kuralı kapsamında kullanımına karşıt gelen, kelimenin tam anlamıyla paradoksal bir kullanımdır. Ayrıca yetilerin uyumu ancak *uyumsuz bir uyum* olarak üretilebilir zira her biri diğerine yalnızca ve yalnızca onu kendi farkıyla ve tüm yetilerden ıraksayışıyla başbaşa bırakan şiddeti iletir.[10] Böyle bir uyumsuzluk suretiyle uyum örneğini ilk ortaya atan, yücedeki kullanımları dahilinde imgelem ve düşünce arasındaki ilişkiyle, Kant olmuştur. O halde bir yetiden diğerine iletilen ama bir ortak duyu oluşturmayıp, başkalaşım geçiren bir şey vardır. Aynı şekilde, tüm yetileri katettikleri halde özel olarak hiçbirinin nesnesi olmayan İdealar olduğunu söyleyebiliriz. Belki de esasında, göreceğimiz gibi, İdea ismini saf *cogitanda* için değil, daha ziyade duyumsallıktan düşünceye ve düşünceden duyumsallığa giden, her durumda kendilerine ait bir düzen uyarınca her yetinin limit-nesnesini

10 "Uyumsuz-uyum" mefhumu Kostas Axelos tarafından oldukça iyi bir şekilde belirlenmiştir. Axelos onu dünyaya uygular ve bu anlamda ontolojik farkı adlandırmak için özel bir işaret kullanır ("ve/ya da"): bkz. *Vers la pensée planétaire*, Minuit, 1964.

veya aşkın nesnesini meydana getirmeye muktedir merciler için ayırmak gerekir. İdealar problemlerdir ama problemler yalnızca yetilerin kendi üst kullanımlarına eriştikleri koşulları temin ederler. Bu bakımdan İdealar sağduyu veya ortak duyu ortamında gerçekleşmek şöyle dursun, birbirlerinden kopuk yetilerin yegane iletişimini belirleyen bir para-duyuya [*para-sens*] gönderirler. Ayrıca doğal bir ışıkla da aydınlanmazlar; daha ziyade, sıçrayan ve başkalaşıma uğrayan diferansiyel ışıltılar gibi parıldarlar. Bizzat doğal ışık anlayışının kendisi İdea'nın varsayılan bir değerinden, yani "açıklık ve seçiklik"ten ve varsayılan bir kökeninden, yani "doğuştanlık"tan ayrı düşünülemez. Fakat doğuştanlık, Hristiyan bir teolojinin veya daha genel olarak, yaratımın gerekleri açısından, yalnızca düşüncenin iyi tabiatını temsil eder (Platon bu sebeple doğuştanlığa karşıt olarak anımsamayı koyuyor, doğuştanlığı ruhta saf düşüncenin fonksiyonu olan bir zaman formunun rolünü veya Önce ile Sonra arasındaki formel bir ayrımın, düşünmeye zorlayan şeyde unutuşu kurmaya muktedir bir ayrımın zorunluluğunu göz ardı etmekle eleştiriyordu). "Açıklık ve seçiklik" de bizzat her ortodoksluk – bu rasyonel bile olsa – için araç görevi gören tanıma modelinden ayrı düşünülemez. Açıklık ve seçiklik, tanımanın mantığını; doğuştanlık da ortak duyunun teolojisini teşkil eder; her ikisi de İdea'yı zaten temsile itmiş bulunur. Yetiler doktrininde İdea'nın yeniden tesisi açıklığın ve seçikliğin havaya uçmasına yol açar veya İdea'nın seçik olduğu sürece zorunlu olarak muğlak olduğu, ne kadar seçikse o kadar muğlak olduğu Dionysosçu bir değerin keşfini beraberinde getirir. Seçik-muğlak burada felsefenin gerçek tonlaması, uyumsuz İdea'nın senfonisi haline gelir.

Bu anlamda en iyi örnek Jacques Rivière ve Antonin Artaud arasındaki mektuplaşmadır. Rivière, prensipte bir tabiata ve istence sahip özerk bir düşünme işlevinin imgesini savunur. Elbette, düşünmekte fiilen müthiş güçlükler çekeriz: yöntem eksikliği, teknik veya uygulama eksikliği ve hatta sağlık yetersizliği. Fakat bu güçlükler talihli güçlüklerdir: yalnızca düşüncenin tabiatının kendi tabiatımızı yutmasını engelledikleri için değil; yalnızca düşünceyi yokluklarında kendini yönlendiremeyeceği onlarca "fiilî olgu" teşkil eden engelle ilişkiye soktukları için değil; aynı zamanda onları aşma çabalarımız, bizi fiilen etkilemeyi bırakmayan tüm varyasyonlar, farklar ve eşitsizlikler boyunca, saf düşüncede "kendimizle

özdeşliğin daha üstün bir derecesi" gibi bulunan bir benlik idealini muhafaza etmemize olanak verdikleri için. Okuyucu şaşkınlık içerisinde görür ki Rivière ne kadar kendini Artaud'ya yaklaştırdığını ve onu anladığını zannederse, ondan o kadar uzaklaşıp aslında bambaşka şeylerden bahsetmektedir. Böylesi bir yanlış anlamanın görüldüğü nadirdir. Zira Artaud yalnızca kendi "vaka"sından bahsetmekle kalmaz, gençliğinde yazdığı bu mektuplarında dahi, kendi vakasının onu artık teskin edici dogmatik imge dahilinde barınamaz olup aksine bu imgenin mutlak yok oluşuna karışan genelleşmiş bir düşünce süreciyle yüzleştirdiğini sezer. Bu durumda, yaşadığını söylediği güçlüklerin de birtakım fiilî olgular olarak değil, düşünmenin anlamının özünü ilgilendiren ve etkileyen, prensipteki güçlükler olarak anlaşılması gerekir. Artaud problemin (kendisi için) ne düşüncesini yönlendirmek, ne düşündüğü şeyin ifadesini kusursuzlaştırmak, ne bir uygulama ve yöntem bulmak, ne de şiirlerini mükemmelleştirmek olup, yalnızca bir şey düşünebilmeyi başarmak olduğunu söyler. Onun için düşünülebilir tek "yapıt" budur; bu, her türlü çatallanmalardan geçen, sinirlerden yola çıkarak ruha iletilen ve nihayetinde düşünceye varan bir düşünme kompülsiyonu veya dürtüsü varsayar. Bu andan itibaren, düşüncenin düşünmeye zorlandığı şey, aynı zamanda kendi merkezî çöküşü, kendi çatlağı, kendi doğal "iktidarsızlığı"dır ve en büyük kuvvetten, yani düşüncenin onlarca hırsızlığı ve ihlali gibi olan *cogitanda*'dan, bu formülsüz güçlerden ayrı düşünülemez. Artaud bütün bunlarda imgesiz bir düşüncenin dehşet verici keşfinin ve temsil edilmeye gelmeyen yeni bir prensibin fethinin peşine düşer. *Güçlüğün* kendisiyle, yanında sürüklediği bir dolu problemin ve sorunun, düşüncenin fiilî bir durumu değil, prensipteki yapısı olduğunu; bellekte bir amnezik, dilde bir afazik, duyumsallıkta bir agnozik olduğu gibi, düşüncede de bir asefal olduğunu bilir. Düşünmenin doğuştan gelmeyip, düşüncede hasıl olması gerektiğini bilir. Problemin doğada ve prensipte önceden varolan bir düşünceyi yöntemli bir şekilde uygulamak veya yönlendirmek değil, henüz varolmayan şeyi doğurmak olduğunu bilir (bundan başka yapıt yoktur; geri kalan her şey keyfîdir ve süslemeden ibarettir). Düşünmek, yaratmaktır; bundan başka yaratım yoktur ama yaratmak da öncelikle düşüncede "düşünmeyi" meydana getirmektir. Bundan dolayıdır ki Artaud düşüncede doğuştanlığın olduğu gibi anımsamanın da karşısına genitalliği

koyar ve bu suretle aşkınsal bir ampirizmin ilkesini ortaya koymuş olur: "Ben doğuştan bir genitalim... Kendilerini varlık sanan, doğuştan varlık sanan ahmaklar var. Bense olmak için kendi doğuştanlığını kırbaçlaması gerekenim. Doğuştan bir varlık olması, bu olmayan köpek yuvasını sürekli kırbaçlaması gerekenim. Ey imkansızlık köpekleri!... Gramerin altında, doğuştan gelen bir olgu kabul edildiğinde yenmesi daha zor bir utanç, üstesinden gelmesi çok daha zor bir bakire olan düşünce yatar. Çünkü düşünce hep varolmuş olmayan bir anadır."[11]

* * *

Mesele dogmatik düşünce imgesinin karşısına örneğin şizofreniden alınmış başka bir imge koyma meselesi değil; daha ziyade, şizofreninin yalnızca insani bir olgu olmadığını, düşüncenin bir olanağı olduğunu ama bu haliyle ancak imgenin feshiyle açığa çıkan bir olanağı olduğunu hatırlamaktır. Zira dogmatik imgenin, kendi hesabına, düşüncenin uğradığı kaza olarak yalnızca *yanılgıyı* tanıması ve her şeyi yanılgı figürüne indirgemesi dikkate değerdir. Hatta bu bizim kayda almamız gereken beşinci postüladır: düşüncenin tek "olumsuz"u olarak sunulan yanılgı. Hiç kuşkusuz bu postüla da, diğerlerinin ona bağlı olduğu kadar, diğerlerine bağlıdır: Düşüncenin iyi tabiatını olduğu gibi, düşünürün de iyi niyetini varsayan bir *Cogitatio natura universalis*'in ne gelebilir ki başına, yanılmak, yani yanlış olanı doğru (doğaya göre yanlış olanı istence göre doğru) sanmak dışında? Hem bir yeti kendi başına yanılamayacağına göre ve ancak iki yeti, en azından kendi işbirliklerinin açısından, yani birinin nesnesi öbürünün bir *başka* nesnesiyle karışmak suretiyle iki yeti yanılabileceğine göre, yanılgının kendisi de bir ortak duyu formuna tanıklık etmekte değil midir? Üstelik yanılgı daima bir yanlış tanıma değilse nedir? Üstelik yanılgı, temsilin unsurlarının yanlış dağılımından; karşıtlığın, analojinin, benzerliğin ve özdeşliğin yanlış değerlendirilmesinden ileri gelmiyorsa nereden ileri gelir? Yanılgı rasyonel bir ortodoksluğun öbür yüzünden

11 Antonin Artaud, "Correspondance avec Rivière", *Œeuvres complètes*, N.R.F., I. cilt, s. 9-11. Bu mektuplaşmaya ilişkin olarak, bkz. Maurice Blanchot'nun yorumları; *Le livre à venir*, N.R.F.

ibarettir ve yine kendini ayırdığı şeyin lehine, yanıldığı söylenenin tarafında bir doğruluğa, iyi tabiata ve iyi niyete tanıklık eder. O halde, yanılgı, kendi formu olmaması itibarıyla yanlışa doğrunun formunu vermesi ölçüsünde, "doğruluğa" biat eder. Platon'un *Theaetetus*'ta, görünürde *Devlet*'te olduğundan bambaşka bir etki altında, hem tanımanın veya ortak duyunun olumlu modelini hem de yanılgının olumsuz modelini aynı anda sunması da işte bu anlamdadır. Yalnızca düşünce bir "ortodoksluk" ideali almakla kalmaz, yalnızca ortak duyu nesnesini karşıtlık, benzerlik, analoji ve özdeşlik kategorilerinde bulmakla kalmaz; bizzat yanılgı da kendinde bu ortak duyunun duyumsamalara nazaran, bir ruhun da Aynı'nın formunda işbirliği (*sillogismos*) yapmak üzere belirlediği tüm yetilere nazaran aşkınlığını içerir. Zira algıladığım veya kavradığım iki şeyi birbiriyle karıştıramazsam eğer, algıladığım bir şeyi kavradığım veya hatırladığım başka bir şeyle her daim karıştırabilirim; duyumsamamın mevcut nesnesini belleğimin bir başka nesnesinin engramına kaydırdığımda olduğu gibi – örneğin Theaetetus geçerken "Günaydın Theodorus" demek. O halde tüm sefaletiyle yanılgı hâlâ *Cogitatio natura*'nın aşkınlığına tanıklık eder. Yanılgı için, olduğu gibi ve bütün olarak kalan bir ortak duyu formu altında sağduyunun bir nevi iskalanması olduğunu söylemek mümkündür. Bu suretle, dogmatik imgenin önceki postülalarından türediği kadar, onları teyit de eder ve saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlar.

Postülalarla aynı unsur dahilinde işleyen bu kanıtlamanın bütünüyle etkisiz olduğu açıktır. *Theaetetus* ile *Devlet*'teki metnin uzlaştırılması ise belki başta göründüğünden daha kolaydır. *Theaetetus*'un aporetik bir diyalog olması şans eseri değildir ve üzerine kapandığı aporia da farkın veya *diaforanın* aporiasıdır (düşüncenin farkın "kanaat"e aşkın olmasını gerektirmesi ölçüsünde, kanaat de kendi için farkın bir içkinliğini gerektirir). *Theaetetus* ortak duyunun, tanımanın ve temsilin ve ayrıca bunların eşleniği olarak yanılgının ilk büyük kuramıdır. Fakat farkın aporiası bunun daha en baştan uğradığı başarısızlığı ve düşünceye ait bir doktrini başka bir istikamette aramanın zorunluluğunu gösterir: Bu, *Devlet*'in VII. kitabında işaret edilen istikamet olabilir mi?... Fakat *Theaetetus*'un modelinin alttan alta işlemeye devam ettiğini ve temsilin inatçı unsurlarının *Devlet*'in yeni vizyonuna gölge düşürmeyi sürdürdüğünü hiçbir zaman unutmamak kaydıyla.

Yanılgı, *Cogitatio natura universalis* hipotezinde doğal olarak gelişen "olumsuz"dur. Ne var ki dogmatik imge, düşüncenin yanılgıdan daha başka kazaları, yenmesi daha zor olan utançları, içinden çıkması daha güç olan olumsuz durumları da olduğunu hiçbir şekilde göz ardı etmez. Deliliğin, aptallığın, fesatlığın; aynıya indirgenemeyen bu korkunç teslisin, yanılgıya da indirgenemediğini bilir. Fakat yine burada da dogmatik imge için birtakım *fiilî olgulardan* başka bir şey söz konusu değildir. Aptallık, fesat ve delilik, düşüncenin doğruluğunu dışarıdan bozmaya muktedir, kendileri de dışsal olan güçleri işin içine sokan dışsal bir nedenselliğin gerçekleri gibi ele alınır – bütün bunları da yalnızca ve yalnızca düşünür olmadığımız ölçüde yaparlar. Fakat işte bu güçlerin düşüncedeki tek etkisi, mevcut dışsal nedenselliklerin bütün etkilerini prensipte içermesi gereken yanılgıya asimile edilir. O halde aptallığın, fesatlığın ve deliliğin bu yegane yanılgı figürüne indirgenmesini *prensipte* bir indirgeme olarak anlamak gerekir. Saf düşünce *dışarıdan* saptırılmasaydı saf düşünceye ait olmayacak ama eğer saf düşüncenin *içinde* olmasaydı da, o zaman dışarıdan da kaynaklanmayacak olan bu soluk kavramın melez karakteri de buradan ileri gelir. İşte bundan dolayı biz dogmatik düşüncenin prensipteki imgesine karşı kimi fiilî olgular ileri sürmekle yetinemeyiz. Tanıma konusunda olduğu gibi, tartışmayı bizzat prensip düzeyinde sürdürmemiz ve dogmatik imge tarafından gerçekleştirilen ampiriğin ve aşkınsalın dağılımının meşruiyetini sorgulamamız gerekir. Zira bize öyle geliyor ki daha ziyade *fiilî olgular* olarak yanılgılar söz konusudur ama nedir bu fiilî olgular? Theaetetus geçerken "Günaydın Theodorus" diyen, saat üç buçukken "saat üç" diyen ve 7+5 = 13 diyen *kimdir*? Bunlar miyop, şaşkın ve küçük okul çocuğudur. Bunlar etkin yanılgı örnekleridir ama çoğu "gerçek" gibi bütünüyle suni veya çocukça durumlara gönderen ve düşünceye ilişkin olarak grotesk bir imge sunan örneklerdir çünkü düşünceyi bağımsız önermelerle yanıt verilebilen ve hatta verilmesi gereken sorularla ilişkilendirirler.[12] Yanılgı

12 Bkz. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* Hyppolite (çev.), Aubier, I. cilt, s. 35: "Bilgi alanında dogmatik düşünce tarzı, doğrunun sabit bir sonuç olan bir önermeden ya da anında bilinen bir önermeden ibaret olduğu kanaatinden başka bir şey değildir. Sezar ne zaman doğdu? Bir stadyumun kaç ayağı vardır? vs. gibi sorulara net bir yanıt vermek gerekir... Fakat bu nevi bir sözde doğruluğun doğası felsefi doğruluğun doğasından farklıdır."

ancak düşüncenin oyunu spekülatif olmayı bırakıp bir nevi radyofonik hale geldiği zaman bir anlam kazanır. O halde her şeyi tersyüz etmek gerekir: fiilî bir olgu olan yanılgıdır ve keyfî bir şekilde ekstrapolasyonla elde edilmiş, keyfi bir şekilde aşkınsalda izdüşümü alınmıştır; düşüncenin hakiki aşkınsal yapılarına ve bunları sarmalayan "olumsuz"a gelince, belki de bunları başka yerlerde, yanılgı figürlerinden başka figürlerde aramak gerekir.

Filozoflar bir anlamda bu zorunluluğun daima etkin bir şekilde bilincinde olmuştur. Yanılgı kavramını başka türlü belirlenimlerle zenginleştirme ihtiyacını duymamış çok az filozof vardır. (Birkaç örnek verelim: Lucretius ve Spinoza'nın yanı sıra Fontenelle başta olmak üzere 18. yüzyıl filozofları tarafından ortaya koyulduğu şekliyle batıl inanç kavrayışı. Bir batıl inancın "saçmalığı"nın ondaki yanılgı çekirdeğine indirgenemediği açıktır. Aynı şekilde, Platon'da anımsama doğuştanlıktan ayrıldığı kadar, cehalet veya unutuş da yanılgıdan ayrılır. Stoacı *stultitia* mefhumu da aynı anda hem delilik hem aptallıktır. Kantçı içsel ya da akla içsel yanılsama fikri, yanılgının dış kaynaklı mekanizmasından radikal olarak ayrılır. Hegelci yabancılaşma, doğru-yanlış ilişkisinin derinlemesine tekrar elden geçirilmesini gerektirir. Schopenhauerci bayağılık ve aptallık mefhumları istenç-anlama ilişkisinin bütünüyle tersyüz edilmesine dayanır.) Fakat bu daha zengin belirlenimlerin kendi adlarına gelişmelerinin önündeki engel, her şeye rağmen dogmatik imgenin ve ona eşlik eden ortak duyu, tanıma ve temsil postülalarının muhafaza edilmesidir. Bu durumda, yapılan düzeltmeler de ancak imgenin örtük prensibini alaşağı etmeksizin onu bir anlığına karmaşıklaştıran veya sıkıntıya düşüren "hayıflanmalar" gibi görünürler.

Aptallık [*bêtise*], hayvanlık değildir. Hayvan, onun "aptal" olmasına mani olan belirli formlarla aptallıktan korunmuştur. Sık sık insan yüzüyle hayvan başları arasında, yani insanın bireysel farklarıyla hayvanın türsel farkları arasında formel uyuşumlar tesis edilmiştir. Fakat bu türden uyuşumlarla insana özgü hayvanlık olarak aptallık göz ardı edilmiş olur. Satirik şair, hakaretin bütün derecelerini katederken hayvan formlarında takılıp kalmaz; daha derin regresyonlara açılır, etoburlardan otoburlara geçerek sonunda sindirime ve baklagillere dair tümel bir zeminde, bir dışkılıkta son bulur. Dışsal saldırı davranışı veya oburluk hareketinden daha derinlerde içsel sindirim süreci, peristaltik hareketleriyle aptallık bulunur.

Bundan dolayı zorba yalnızca öküz başlı değildir; armut, lahana veya patates başlıdır. Kimse asla faydalandığı şeyden üstün veya onun dışında değildir: zorba, aptallığı kurumsallaştırır ama kendi sisteminin birinci hizmetkarı ve kendi sisteminde ilk kurulan olur; kölelere hükmeden daima bir köledir. Yine burada da yanılgı kavramı dünyanın gidişatını ikileyen aptallık ve vahşet, grotesk ve dehşet birliğinin hesabını nasıl verebilir? Korkaklık, vahşet, alçaklık, aptallık basitçe bedensel güçler veya karakter ya da toplum özellikleri değil, haddizatında düşüncenin kendi yapılarıdır. Aşkınsal manzara hayat kazanır; burada zorbanın, kölenin ve ahmağın yerlerini bulmaları gerekir – fakat yerlerin onları işgal edenlere benzememesi ve aşkınsalın da olanaklı kıldığı ampirik figürler suretinde asla elde edilmemesi gerekir. Aptallığı aşkınsal bir problem haline getirmemize mani olan şey, daima *Cogitatio*'nun postülalarına olan inancımızdır: o zaman aptallık artık ampirik bir belirlenimden başka bir şey olamaz ve salt psikolojiye veya anekdota; hatta daha da beteri, polemiğe veya hakaretlere, ve bilhassa da berbat bir sahte edebiyat türü olan fıkra edebiyatına gönderir. Peki bu kimin hatasıdır? Bu en başta yanılgı kavramına kanmış olan felsefenin hatası değil midir; hem de onu bizzat fiilî olgulardan, görece önemsiz ve hayli keyfî olgulardan almak pahasına? En kötü edebiyat komik hata koleksiyonları ortaya koyarken, aptallık probleminin musallat olduğu en iyi edebiyat ise bu problemi felsefenin kapılarına kadar sürmeyi bilmiş, ona bütün kozmik, ansiklopedik ve gnoseolojik boyutunu bahşetmiştir (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Felsefenin bu problemi kendi araçlarıyla ve gereken tevazuyla tekrar ele alması, aptallığın asla bir başkasının aptallığı olmayıp tam anlamıyla aşkınsal bir sorunun nesnesi olduğunu düşünmesi yeterdi: (yanılgı değil) aptallık nasıl mümkün olur?

Aptallık düşünce ve bireyleşme arasındaki bağ suretiyle mümkün olur. Bu bağ Düşünüyorum'da söz konusu olandan çok daha derindir; halihazırda düşünen öznenin duyumsallığını oluşturan bir yeğinlik alanında düğümlenir. Zira Ben veya Benlik belki de türün işaretlerinden başka bir şey değildir: tür ve parçaları olarak insanlık. Kuşkusuz tür, insanda örtük bir hal almıştır; öyle ki form olarak *Ben* tanıma ve temsil için tümel ilke görevi görebilirken, açık türsel formlar yalnızca bu Ben yoluyla tanınır ve spesifikleşmede temsilin unsurlarından birinin kuralından ibarettir. O halde Ben bir tür değildir ama bunun sebebi daha ziyade cinslerin ve türlerin

açıkça geliştirdiği şeyi, yani formun temsil edilen haline gelişini örtük bir şekilde içermesidir. Bunların kaderi ortaktır; Eudoks ve Epistemon. Bunun aksine, bireyleşmenin spesifikleşmeyle, hatta spesifikleşmenin bir uzantısıyla dahi hiçbir ilgisi yoktur. Yalnızca spesifikleşmeden doğası itibarıyla ayrılmakla kalmaz, göreceğimiz gibi, ondan önce gelir ve onu olanaklı kılar. Ne bir Ben ne bir Benlik formunu alan akışkan yeğinsel etmenler alanından ibarettir. Bu haliyle ve tüm formların altında işleyen bireyleşme ortaya çıkardığı ve yanında sürüklediği saf bir zeminden ayrı düşünülemez. Bu zemini ve aynı zamanda onun yol açtığı dehşeti ve cazibeyi betimlemek kolay değildir. Zemini karıştırmak en tehlikeli iştir ama aynı zamanda da kör bir istencin afalladığı anlarda karşı koyulması en güç olandır. Zira bu zemin, bireyle beraber, yüzeye çıkar ve fakat bir form veya figür kazanmaz. Gözsüz olsa da bakışlarını bize dikmiştir, öylece oradadır. Birey kendini ondan ayırır ama o kendini bireyden ayırmaz; kendinden ayrılanla beraber olmaya devam eder. Belirlenmemiş olandır ama yerin pabucu kucakladığı gibi belirlenimi kucaklamaya devam ettiği ölçüde öyledir. Hayvanlar, açık formları sebebiyle, bu zemine karşı bir anlamda korunaklıdır. Fakat aynısı Ben ve Benlik için geçerli değildir; kendilerine şimdi artık düşünülen bütün formların dağıldığı çarpık veya çarpıtıcı bir ayna tutan bir zeminin yükselişine karşı savunmasız olan bu ikisi, onları işleyen bireyleşme alanlarıyla alttan alta oyulur. Aptallık ne zemindir ne de birey; bireyleşmenin zemini yüzeye çıkardığı ama bunu yaparken ona form vermeyi başaramadığı ilişkinin kendisidir (zemin Ben'in içinden geçerek yüzeye çıkar; her tanımadaki tanınmayanını oluşturmak suretiyle düşüncenin olanağının en derinine nüfuz eder). Artık yalnızca yaşayan formlarından soyulmuş, ayrılmış ve bu kasvetli zeminin üzerinde yüzeduran bu belirlenimleri temaşa ve icat eden bir düşünce tarafından yakalandıklarında, tüm belirlenimler vahşi ve kötü olur. Bu edilgin zemin üzerinde her şey şiddete dönüşür. Bu sindirici zemin üzerinde her şey saldırıya dönüşür. Aptallığın ve fesatın şabatı burada gerçekleşir. Belki en güzel insan yüzlerinin üzerine çöken melankolinin kaynağı da burada yatar: insan suratına özgü bir çirkinliğin, aptallığın yükselişinin, kötülükteki bir biçimsizliğin, delilikteki bir yansımanın önsezisi. Zira doğa felsefesinin bakış açısından, delilik bireyin bu serbest zeminde yansıdığı ve bunun sonucunda, bunu takiben, aptallığın aptallıkta, vahşetin vahşette yansıdığı

ve artık kendi kendine dayanamaz hale geldiği noktada ortaya çıkar. "O zaman zihinlerinde acınası bir yeti belirdi; aptallığı görebilme ve ona artık tahammül edememe yetisi..." [13] Bu en acınası yetinin, felsefeye zihin felsefesi olarak hayat verdiğinde, yani diğer tüm yetileri birey, zemin ve düşünce arasında sert bir uzlaşıyı olanaklı kılan bu aşkın kullanıma yönelttiğinde, aynı zamanda en asil yeti haline geldiği doğrudur. O zaman yeğinsel bireyleşme etmenleri, aşkın bir duyumsallığın en yüksek unsuru olan *sentiendum*'u oluşturmak üzere kendilerini nesne olarak alırlar ve bir yetiden diğerine, zemin – hâlâ düşünülmeyen ve düşünmeyen olarak – düşünceye taşınır ama bu düşünülmeyen, düşüncenin çatlak Ben'de (Bouvard *ve* Pécuchet) nihayet *cogitandum*'u, yani yalnızca düşünülebilir olan aşkın unsuru düşündüğü zorunlu ampirik form haline gelmiştir ("fiilen henüz düşünmüyor olmamız" veya aptallık nedir?).

* * *

Öğretmenler zaten bilir; "ödevler"de (önermeleri birer birer tercüme etmenin veya belirli bir sonuç elde etmenin gerektiği egzersizler haricinde) yanılgılarla veya bir hatayla karşılaşmak nadirdir. Fakat en kötü olup en sık karşılaşılanlar ise anlamsızlıklar, önemsiz veya alakasız yorumlar, çarpıcı olduğu zannedilen banallikler, olağan "noktalar"ı tekil noktalarla karıştırmalar, kötü formülleştirilmiş veya çarpıtılmış problemlerdir; hepsi tehlikelerle doludur ama hepimizin kaderidir. Matematikçiler polemiğe girdiğinde, birbirlerini sonuçlara veya hesaplamalara ilişkin olarak hata yapmış olmakla eleştirdikleri şüphelidir; bundan ziyade, birbirlerini önemsiz bir teorem, anlamsız bir problem üretmiş olmakla eleştirirler. Bu durumdan kendi sonuçlarını çıkarmak felsefeye düşer. Anlam unsuru felsefede iyi bilinir; hatta hepimiz buna oldukça aşinayız. Bununla beraber, bu belki de yeterli değildir. Anlam, doğrunun koşulu olarak tanımlanır ama koşulun

13 Flaubert, *Bouvard et Pécuchet* – Kötülük (aptallık ve kötü niyet) üzerine, bunun adeta özerkleşmiş Zemin gibi olan kaynağı (bireyleşmeyle esasen ilişkili olarak) üzerine ve bundan çıkan bütün tarih üzerine, Schelling muhteşem satırlar yazmıştır; *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine*, bkz. *Essais*, S. Jankélévitch (çev.), Aubier, s. 265-267: "Tanrı bu zeminin tam bir bağımsızlıkla hareket etmesine izin verdi..."

kapsamının koşullanandan daha geniş olduğu varsayıldığından, anlam aynı anda yanılgıyı da olanaklı kılmaksızın doğruluğu [*vérité*] kurmaz. Bu durumda yanlış bir önerme yine de anlamlı bir önerme olmaya devam eder. O zaman anlamsızlık da ne doğru ne yanlış olabilenin karakteri olur. Bir önermenin iki boyutu vardır: önermenin idesel bir şeyi telaffuz veya ifade ettiği *ifade* boyutu ile önermenin sözcenin veya ifade edilenin uygulandığı nesneleri gösterdiği veya bunlara işaret ettiği *adlandırma* boyutu. O zaman bunlardan biri anlamın boyutu; diğeri doğrunun ve yanlışın boyutu olur. Fakat bu durumda anlam bir önermenin doğruluğunu, ancak kurduğu şeye kayıtsız kalmak suretiyle kurabilir. Doğru ve yanlış meselesi, adlandırma meselesi olur (Russell'ın dediği gibi, "doğruluk ve yanlışlık meselesi kelimelerin ve cümlelerin işaret ettiklerini ilgilendirir; ifade ettiklerini değil"). O zaman kendimizi tuhaf bir durumda buluruz: anlamın alanını keşfeder ama bunu yalnızca psikolojik bir sezgiyle veya mantıksal bir formalizmle ilişkilendiririz. Gerekirse klasik doğru ve yanlış değerlerine yeni bir değer, anlamsızlık veya saçma değerini ekleriz. Fakat doğrunun ve yanlışın öncekiyle aynı durumda, yani kendilerine tahsis edilen koşuldan veya eklenen yeni değerden bağımsız olarak varolmaya devam ettiklerini varsayarız. Ya çok fazla söylenmiştir ya da çok az: çok fazla, çünkü bir temel arayışı, bize yeni düşünme tarzları için esin kaynağı olması gereken bir "eleştiri"nin özünü oluşturur; çok az, çünkü temel temellenenden daha büyük olduğu sürece, bu eleştiri geleneksel düşünme tarzlarını haklı çıkarmaktan başka bir işe yaramaz. Doğrunun ve yanlışın, birini olanaklı kılmaksızın diğerini de temellendirmeyen koşuldan etkilenmeden kaldıkları varsayılır. Doğruyu ve yanlışı önermedeki adlandırma ilişkisine geri göndermek suretiyle altıncı bir postülaya varırız: öncekileri kendinde hem birleştiren hem de onlara eklemlenen bizzat önermenin veya adlandırmanın postülası (adlandırma ilişkisi tanımanın mantıksal formundan başka bir şey değildir).

Esasında, koşulun olanaklı deneyimin değil, gerçek deneyimin koşulu olması gerekir. Dış kaynaklı bir koşullanma değil, iç kaynaklı bir üretim oluşturur. Her anlamda, doğruluk bir uygun düşme meselesi değil, bir üretim meselesidir. Bir doğuştanlık veya anımsama meselesi değil, genitallik meselesidir. Temellenmiş olanın önceden olduğuyla aynı kaldığını, temellenmiş olmadığı ya da temellenmenin sınavından geçmemiş olduğu

zamankiyle aynı olduğunu düşünemeyiz. Yeterli neden veya temel "bükülmüşse", bunun sebebi temellendirdiği şeyi hakiki bir zeminsizlikle ilişkilendirmesidir. Bu noktada söylemek gerekir ki: artık tanınmaz hale gelmiştir. Temellendirmek, başkalaştırmaktır. Doğru ve yanlış, anlamın kayıtsız kalarak olanaklı kılmakla yetineceği basit bir adlandırmaya ilişkin değildir. Önermenin adlandırdığı nesneyle ilişkisi bizzat anlamda tesis edilmelidir; kendini aşmak suretiyle nesneyi adlandırmak idesel anlama özgü bir özelliktir. Adlandırma, doğru bir önerme durumunda gerçekleştiği ölçüde, anlamı oluşturan genetik serilerin veya ideal ilişkilerin limiti olarak düşünülmesi gerekmeseydi, asla temellenmezdi. Anlam kendini aşarak nesneyi adlandırıyorsa, nesne artık gerçeklikte anlama dışsal olarak ortaya konamaz olup, ancak sürecinin limiti olarak düşünülebilir. Önermenin adlandırdığı şeyle ilişkisi ise, bu ilişkinin gerçekleştiği ölçüde, anlamın birliğinde – bu birliği gerçekleştiren nesneyle birlikte – oluşmuş olur. Adlandırılanın değerinin kendinden menkul olduğu ve anlama dışsal kaldığı tek bir durum vardır: bu da bağlamlarından keyfî bir şekilde koparılmış, örnek olarak alınan tekil önermelerin durumudur.[14] Fakat yine burada da çocukça ve yapay kitabi örneklerin düşünce imgesini haklı çıkarabileceğine nasıl inanırız? Bir önerme, tekrar yaşayan düşünce bağlamına yerleştirildiği her defasında, görünüşe göre anlamı uyarınca hak ettiği doğruluğun tam tamına aynısına ve içerdiği anlamsızlıklar uyarınca kendine düşen yanlışlığa sahip olur. Doğruya ilişkin olarak, söylediğimiz şeyin anlamı uyarınca bizzat hak ettiğimiz doğruluk payına sahip oluruz. Anlam, doğrunun doğuşu veya üretimidir; doğruluk da anlamın ampirik sonucundan başka bir şey değildir. Dogmatik imgenin tüm postülalarında aynı karışıklığın hasıl olduğunu görürüz: basit bir ampirik figürün aşkınsal düzeyine taşınması; aşkınsalın gerçek yapılarının ampiriğe düşmelerine izin vermek pahasına bile olsa.

Anlam, önerme tarafından ifade edilen şeydir; peki ama bu *ifade bulan* nedir? Bu, ne adlandırılan nesneye ne de kendini ifade edenin yaşanmış durumuna indirgenebilir. Hatta anlamı [*sens*] ve anlamlamayı [*signification*] şu şekilde birbirinden ayırmamız gerekir: anlamlama yalnızca kavrama ve

14 Russell'ın tekil önermelere ayrıcalık vermesi de buradan ileri gelir: bkz. Carnap ile polemiği, *Signification et vérité* içinde, Devaux (çev.), Flammarion, s. 360-367.

kavramın bir temsil alanında koşullanmış nesnelerle ilişkilenme tarzına gönderir; anlam ise, temsil-altı belirlenimlerde gelişen İdea gibidir. Anlamın ne olmadığını söylemenin ne olduğunu söylemekten daha kolay olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Esasında bir önermeyi ve onun anlamını asla aynı anda formülleştiremeyiz; asla aynı anda hem söylediğimiz şeyi hem de onun anlamını söyleyemeyiz. Bu açıdan bakıldığında, anlam hakiki *loquendum*, yani ancak aşkın kullanımda söylenebilir olmasına rağmen, ampirik kullanımda söylenemeyendir. Tüm yetileri kateden İdea, bununla beraber, anlama da indirgenemez zira o da bir o kadar anlamsızlıktır. Ayrıca İdea'nın bu iki yönünü, kendi başlarına anlamı olmayan yapısal unsurlardan oluşurken, yine de bizzat ürettiği her şeyin (yapı ve yaratılış) anlamını oluşturmasını uzlaştırmakta hiçbir zorluk yoktur. Hem kendini hem de anlamını söyleyen tek bir kelime vardır, ki bu kelime tam da anlamsızlıktır [*non-sens*]; *abraxas*, *snark* veya *blituri*. Eğer anlam, yetilerin ampirik kullanımı için zorunlu olarak bir anlamsızlıksa; tersine, ampirik kullanımda fazlasıyla yaygın olan anlamsızlıklar da tüm yetileri aşkın bir limite uzanan dikkatli gözlemci için anlamın sırrı gibidirler. Onca yazarın çeşitli şekillerde gördüğü gibi (Flaubert veya Lewis Carroll), anlamın en yüksek erekliliği anlamsızlık mekanizması olduğu gibi, aynı şekilde düşüncenin en yüksek erekliliği de aptallık mekanizmasıdır. Söylediğimiz şeyin anlamını söylemediğimiz doğruysa, en azından bir önermenin anlamını, yani *ifade edilenini* bir diğer önermenin *adlandırılanı* olarak alabiliriz – ki bu diğer önermenin de anlamını söyleyemeyiz, ve sonsuza kadar bu böyle devam eder. Öyle ki, bilincin her önermesine bir "ad" verdiğimizde, her ad bir öncekinin anlamını adlandıran bir başka ada göndermek suretiyle sınırsız bir nominal regresyona sürüklenir. Fakat ampirik bilincin acizliği burada dilin "n'inci" kuvvetine ve bunun aşkın tekrarı da bizzat kelimelerden veya kelimeler hakkında sonsuza kadar konuşabilme gücüne karşılık gelir. Her halükarda, düşünce, dogmatik imge tarafından ve felsefenin bilincin bir ilk önermesinde, yani Cogito'da kendine bir başlangıç noktası bulmasını sağlayacak önermeler postülası tarafından ihanete uğrar. Fakat Cogito da belki yineleme kuvveti olarak sınırsız regresyondan (...düşündüğümü düşündüğümü... düşünüyorum) başka bir anlamı veya nesnesi olmayan addır. Bilincin her önermesi, sonsuz regresyona girilen anlam alanını teşkil eden saf düşüncenin bir bilinçdışını içerir.

O halde anlamın ilk paradoksu, çoğalma paradoksu olup, buna göre bir "ad"ın ifade edileni bu ilkini ikilemeye gelen bir başka adın adlandırılanıdır. Bu paradokstan kaçmanın mümkün olduğuna şüphe yoktur ama bunu yaparken bir diğer paradoksa düşülür: bu sefer önermeyi askıya alır, ondan ideal içeriğinden, onda içkin bir biçimde verili olandan başka bir şey barındırmayan bir ikiz çekip çıkarmaya yetecek kadar bir süre zarfında önermeyi sabitleriz. Bu durumda, dil için temel nitelikteki paradoksal tekrar artık bir ikilemeden değil, bir ikiye bölünmeden; bir yağdırmadan değil, bir askıya alınıştan ibaret olur. İşte bize aynı anda önermenin kendisinden, onu formülleştirenden ve ilişkilendiği nesneden ayrı görünen de önermenin bu ikizidir. Hem özneden hem de nesneden ayrılır çünkü kendisini ifade eden önermenin dışında varolmaz. Önermenin kendisinden ayrılır çünkü nesneyle adeta mantıksal sıfatıymış gibi, "söylenebileni" veya "ifade edilebileni"ymiş gibi ilişkilenir. Önermenin *kompleks teması* ve bu suretle bilginin ilk terimidir. Onu aynı anda hem nesneden (örneğin Tanrı, gökyüzü) hem de önermeden (Tanrı vardır, gökyüzü mavidir) ayırmak için, mastar veya sıfat-fiil formunda söylenir: Tanrı-olmak veya Tanrı-olan, gökyüzünün mavi-olması. Bu kompleks idesel bir olaydır. Nesnel bir antitedir ama kendinde varolduğunu [*existe*] bile söyleyemeyeceğimiz bir antitedir: gerçek nesnelere, olanaklı nesnelere ve hatta olanaksız nesnelere bile ortak olan bir yarı-varlık, bir ekstra-varlık, minimum bir varlık sahibi olarak direnir [*insiste*], sürüp gider [*persiste*]. Fakat böylelikle bir ikincil güçlükler yumağıyla karşılaşırız zira olumlama ve olumsuzlama yalnızca önerme kipleri olduğuna göre, çelişkili önermelerin aynı anlama gelmesini nasıl önleyeceğiz? Ayrıca olanaksız bir nesnenin, kendinde çelişkili bir nesnenin, bir "anlamlama"ya sahip olmamasına rağmen anlamı olmasını nasıl engelleyeceğiz (çemberin kare-olması)? Yine ayrıca bir nesnenin faniliğini anlamının ebediliğiyle nasıl uzlaştıracağız? Ve nihayet şu ayna oyunundan nasıl kaçacağız: bir önermenin ifade edilebilir olanı doğru olduğu için kendisinin de doğru olması gerekir ama ifade edilebilir olan ancak önermenin kendisi doğru olduğunda doğrudur? Tüm bu güçlüklerin kaynağı ortaktır: önermeden bir ikizini çekip çıkarmak suretiyle, salt bir hayalet çağırmış oluruz. Bu şekilde tanımlanan anlam şeylerin ve kelimelerin sınırında tüten buhardan başka bir şey değildir. Anlam burada mantığın en kuvvetli çabalarından birinin sonucunda ortaya çıkar ama üretici gücünden

yoksun, kısır, cisimsiz, Etkisiz olarak.[15] Lewis Carroll tüm bu paradoksları harikulade bir biçimde anlatır: nötrleştiren ikileme kedisiz gülümseme formunda ortaya çıkarken, çoğalan yeniden ikileme şarkının ismine durmadan yeni bir isim veren şövalyede belirir – bu iki kutup arasında ise, Alice'in maceralarını oluşturan bütün ikincil paradokslar vardır.

Anlamı mastar veya sıfat-fiil formundan ziyade soru formunda ifade etmekle bir şey kazanır mıyız (Tanrı-olmak veya Tanrı'nın olması yerine "Tanrı var mıdır?")? İlk bakışta çok az bir kazancımız olur. Fakat bunun çok az olmasının sebebi bir sorunun daima verilebilir, olası veya olanaklı yanıtlar suretinde elde edilmesidir. O halde sorunun kendisi önceden varolduğu varsayılan, yanıt görevi görebilecek veya görmesi gereken bir önermenin nötrleşmiş ikizidir. Hatibin bütün sanatı almak istediği yanıtlara, yani bizi ikna etmek istediği önermelere uygun sorular tertip etmekten ibarettir. Hatta yanıtı bilmediğimizde bile, ancak onu halihazırda verilmiş, başka bir bilinçte önceden varolduğunu prensipte varsaymak suretiyle sorgularız. Bundan dolayı sorgulama işi, etimolojisine uygun olarak, daima bir topluluk çerçevesinde yapılır: sorgulamak yalnızca bir ortak duyuyu içermekle kalmaz, aynı zamanda bilginin ve verinin – ampirik bilinçlere nazaran, bunların durumları, bakış açıları, işlevleri ve yetkinlikleri uyarınca – belli bir dağılımını, yani sağduyuyu da içerir; öyle ki verili bir bilincin diğerinin bilmediğini önceden biliyor olması gerekir. (Saat kaç? – siz, kolunda saat olan ya da saate yakın duran. Sezar ne zaman doğdu? – siz, Roma tarihini bilen.) Bu kusura rağmen, bu soru formülünün en az bir tane de avantajı vardır: bizi kendine karşılık gelen önermeyi yanıt olarak düşünmeye davet ederken, önümüzde yeni bir yol da açar. Yanıt olarak kavranan bir önerme daima tikel bir çözüm vakasıdır; onu başka vakalarla birlikte, problem olarak bir problemle ilişkilendirecek daha üst sentezden ayrı ve soyut olarak düşünülen kendi için bir vaka teşkil eder.

---

15 Bkz. Hubert Elie'nin muhteşem kitabı *Le complexe significabile* (Vrin, 1936): 14. yüzyılda Ockham ekolünde geliştiği haliyle (Grégoire de Rimini, Nicolas d'Autrecourt) ve ayrıca Meinong'un onu yeniden keşfettiği haliyle, bu anlam kuramının önemini ve paradokslarını gösterir. Bu şekilde kavranan anlamın kısırlığı, etkisizliği Husserl tarafından da mevzubahis edilir: "İfade katmanı üretken değildir. Yahut, diyebiliriz ki, üretkenliği veya noematik eylemi, ifade işinde ve bu işlevin dahil ettiği kavramsalın formunda kendini tüketir"; *Idées directrices pour une phénoménologie*, Ricœur (çev.), N.R.F., s. 421.

Sorgulamaya gelince, o zaman o da bir problemin deneyimde ve bir bilinç için, çeşitli olarak kavranan çözüm vakaları uyarınca parçalarına ayrılma, nakde çevrilme ve açık edilme tarzını ifade eder. Böylelikle, bize yetersiz bir fikir vermekle beraber, parçalarına ayırdığı şeyin bizde bir önsezisinin oluşmasına önayak olur.

Anlam, problemin kendindedir. Anlam, kompleks temada oluşur ama kompleks tema, önermelerin yanıt unsurları ve çözüm vakaları görevi gördüğü bu problemler ve sorular kümesidir. Bununla beraber, bu tanım dogmatik düşünce imgesine özgü bir yanılsamadan kurtulmayı gerektirir: problemleri ve soruları, yanıt görevi gören veya görebilecek ilgili önermeler suretinde elde etmeyi bırakmak gerekir. Bu yanılsamanın failini biliyoruz: bir topluluk çerçevesinde, problemleri ve soruları parçalarına ayıran ve onları ortak ampirik bilincin önermeleri uyarınca, yani basit bir *doxa*'nın gerçeğe benzerlikleri uyarınca yeniden bir araya getiren sorgulamadır. Böylece mantığın o müthiş rüyası olan problemler kalkülüsü veya kombinatuar da tehlikeye girmiş olur. Problemin ve sorunun yalnızca ilgili bir önermenin nötrleştirilmesi olduğuna inanılmıştı. O halde, temanın veya anlamın yalnızca etkisiz bir ikiz olup, kapsadığı önerme türü ve hatta her önermeye ortak olduğu varsayılan bir unsur (bildirme tezi) suretinde elde edildiğine nasıl inanılmaz? Anlamın veya problemin önerme dışı olduğunu, her türlü önermeden doğası itibarıyla farklı olduğunu görememek, esas olanı, yani düşünme eyleminin doğuşunu, yetilerin kullanımını ıskalamamıza yol açar. Diyalektik problemlerin ve soruların sanatı, kombinatuar, haddizatında problemler kalkülüsüdür. Fakat diyalektik, problemleri önermeler suretinde elde etmekle yetindiğinde, kendine özgü gücünü kaybeder; onu olumsuzun gücüne tabi kılan tahrifatının uzun tarihi de böyle başlar. Aristoteles şöyle yazar: "Örneğin, 'iki ayaklı-yürüyen-hayvan insanın tanımıdır, değil mi?' Yahut, 'Hayvan insanın cinsidir, değil mi?' dediğimizde bir önerme elde ederiz. Buna karşın, 'iki ayaklı-yürüyen-hayvan, insanın tanımı mıdır değil midir?' dediğimizde, bu bir problemdir. Diğer mefhumlar için de aynısı geçerlidir. O halde son derece doğal olarak, problemler ve önermeler eşit sayıdadır zira sadece cümlenin şeklini değiştirmek suretiyle, her önerme bir probleme dönüştürülebilir." (Yanılsamanın çağdaş mantıkçılara değin yolunu yaptığını görürüz. Problemler kalkülüsü matematik dışı olarak sunulur; ki bu doğrudur çünkü özünde mantıksal, yani diyalektiktir ama

daima bizzat önermeler suretinde kopyalanmış veya elde edilmiş basit bir önermeler kalkülüsünden çıkarsanır).[16]

Aynı anda problemlerin hem hazır olarak verildiğine hem de yanıtlarda veya çözümde kaybolduklarına inanmamız beklenir; zaten bu iki bakımdan bile hayaletten başka bir şey olamazlar. Düşünme eyleminin ve ayrıca bu eyleme nazaran doğru ve yanlışın da ancak çözüm arayışlarıyla başladığına, sadece çözümleri ilgilendirdiğine inanmamız beklenir. Bu inancın kaynağı muhtemelen dogmatik imgenin diğer postülalarının kaynağıyla aynıdır: hep bağlamlarından koparılmış, keyfe keder bir şekilde model olarak dikilmiş çocukça örnekler. Bu çocukça önyargı uyarınca, öğretmen bize çözmemiz gereken bir problem verir; ödevi yaparak elde ettiğimiz sonuç da güçlü bir otorite tarafından doğru veya yanlış olarak belirlenir. Bu, bizi ayan beyan bu çocuksu halde tutmak amacıyla güdülen toplumsal bir önyargıdır; bizi daima başka yerden gelen problemleri çözmeye çağırır ve çözmeyi başardıysak kazanmış olduğumuzu söyleyerek bizi avutur veya eğler: problem bir engel, yanıtlayan da bir Herkül'dür. Sınavlarda, hükümet talimatlarında, (herkesin kendi zevkine göre, ama bu zevkin herkesin zevkiyle uyuşması kaydıyla, seçimde bulunmaya çağrıldığı) gazete yarışmalarında bulunduğu şekliyle, grotesk kültür imgesi de aynı böyledir. Kendiniz olun – tabii bu kendiliğin başkalarının kendiliği olması kaydıyla. Sanki problemler kendi kontrolümüzde olmadığı sürece, problemlere katılmadığımız, problem hakkımız olmadığı, problemleri yönetmediğimiz sürece köle olarak kalmayacakmışız gibi. Dogmatik düşünce imgesi düşüncedeki en yüce

---

16 Bkz. Aristoteles, *Topiques*, I, 4, 101 *b*, 30-35. Aynı yanılsama modern mantıkta da sürer: Bilhassa Kolmogoroff tarafından tanımlandığı haliyle problemler kalkülüsü, yine bir önermeler kalkülüsünün suretinde, onunla "izomorfizm" içerisinde elde edilir (bkz. Paulette Destouches-Février, "Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, Nisan 1945). G.F.C. Griss'inki gibi bir "olumsuzlamasız matematik" girişimi ancak problem kategorisinin bu yanlış kavranışı çerçevesinde sınırlı addedilebilir.

Leibniz ise, aksine, problemler veya temalar ile önermeler arasındaki değişken ama daima derin gediğin farkındadır: "Hatta diyebiliriz ki bir fikir ile bir önerme arasındaki orta yol gibi olan temalar vardır. Bunlar sorulardır; bazıları yalnızca evet veya hayır talep eder ve önermelere en yakın olanlar da bunlardır. Fakat bir de nasılı ve koşulları vs. talep eden sorular vardır ve bunları önerme yapmak için daha fazlası gerekir." (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, I. bölüm, 2. kısım).

unsur olması gereken şeyi, yani düşünce eyleminin doğuşunu ve doğru ile yanlışın *anlamını* peşinen yargılamak için sırtını daima psikolojik bakımdan çocukça, toplumsal bakımdan reaksiyoner örneklere (tanıma vakaları, yanılgı vakaları, basit önerme vakaları, yanıt veya çözüm vakaları) yaslar. O halde önceki postülalara bir yedinciyi eklemek gerekir: yanıtlar ve çözümler postülası; buna göre doğru ve yanlış ancak çözümlerle başlar veya yanıtları niteler. Bununla beraber, bir bilim sınavında yanlış bir problemin "verildiği" durumda, bu talihli skandal ailelere problemlerin hazır bulunmayıp, kendilerine özgü sembolik alanlarda oluşturulmaları ve değerlendirilmeleri gerektiğini ve öğretmen kitabının yazılabilmesi için, zorunlu olarak hata yapabilen bir öğretmene ihtiyacı olduğunu anımsatır. Öğrencilerin, hatta çok genç öğrencilerin bile problemlerin hazırlanmasına, kurulmasına, problem olarak ortaya konmasına katkıda bulunmalarına yönelik pedagojik girişimler olmuştur. Üstelik, en önemli olanın problemler olduğunu herkes bir şekilde "tanımaktadır". Fakat sanki problem bilginin formasyonunda yok olması gereken ve önemini sadece bilen öznenin tabi olduğu olumsuz ampirik koşullara borçlu olan geçici ve olumsal bir hareketten ibaretmiş gibi, bunu fiilen tanımak yeterli değildir; aksine, bu keşfi aşkınsal düzeye taşımak ve problemleri "veriler" olarak değil, kendi yeterliliklerine sahip ve kendi sembolik alanlarında kurma ve değerlendirme eylemleri içeren idesel "nesnelikler" olarak kabul etmek gerekir. Doğru ve yanlış, çözümlere ilişkin olmak şöyle dursun, öncelikle problemleri etkiler. Bir çözüm, yanıt verdiği problem uyarınca hak ettiği doğruluğa sahip olduğu gibi, problem de daima *kendi* doğruluğu ve yanlışlığı, yani kendi anlamı uyarınca hak ettiği çözüme sahiptir. "Gerçek büyük problemler ancak çözüldüklerinde ortaya konmuş olurlar" veya "İnsanlık sadece çözebileceği meseleleri ortaya koyar" gibi meşhur formüller de işte bu anlama gelir: pratik veya spekülatif problemler önceden varolan çözümlerin gölgesi gibi olduklarından değil, aksine, çözüm zorunlu olarak problemin problem olarak belirlendiği eksiksiz koşullardan, onu ortaya koymak için kullanılan araçlardan ve terimlerden kaynaklandığı için. Problem veya anlam aynı anda hem kökensel bir doğruluğun mahali hem de türemiş bir doğruluğun doğuşudur. Anlamsızlık, yanlış anlam, ters anlam gibi mefhumlar problemlerin kendileriyle ilişkilendirilmelidir (belirlenimsizlik sebebiyle yanlış olan problemler olduğu gibi, aşırı belirlenim sebebiyle yanlış olan problemler de vardır ve nihayetinde aptallık da yanlış

problemler yetisi olup, bir problemi problem olarak kurma, kavrama ve belirleme acizliğine tanıklık eder). Filozoflar ve alimler problemleri doğruluk ve yanlışlık sınavından geçirmenin hayalini kurarlar; üstün bir kalkülüs veya kombinatuar olarak diyalektiğin rüyası budur. Fakat bunun aşkınsal sonuçları açıkça çıkarılmadığı ve dogmatik düşünce imgesi prensipte varolmaya devam ettiği müddetçe, yine bu rüya da bir "hayıflanma" gibi işler.

Doğal yanılsama (problemleri önermeler suretinde elde ettiğimiz yanılsama), esasında felsefi bir yanılsamaya dönüşür. Eleştiri gereğinin bilincine varılarak, doğrunun ve yanlışın sınavı problemlere varıncaya değin uygulanmaya kalkışılır ama bir problemin doğruluğunun yalnızca bir çözüme kavuşma olanağında yattığı kabul edilir. Yanılsamanın yeni figürü, teknik karakteri bu defa problemlerin formu için önermelerin *olanaklılığının formunun* model alınmasından kaynaklanır. Aristoteles'te olan budur – Aristoteles diyalektiğin gerçek vazifesini, yegane etkin vazifesini şöyle tayin ediyordu: problemlerin ve soruların sanatı. Analitik bize verili bir problemi çözme veya bir soruya yanıt verme imkanı verirken, Diyalektik'in sorunun meşru bir şekilde nasıl sorulacağını göstermesi gerekir. Analitik, tasımın zorunlu olarak sonuca vardığı süreci çalışırken, Diyalektik, tasımın öznelerini icat eder (Aristoteles tam da bunlara "problem" der) ve tasımın bir özneye ilişkin unsurlarını ("önermeler") meydana getirir. Bununla beraber, Aristoteles, bir problemi yargılamak için, bizi "tüm insanlar tarafından veya çoğu insan tarafından ya da bilgeler tarafından kabul edilen kanaatleri" düşünerek bunları genel (ve yüklem olarak alınabilir) bakış açılarıyla ilişkilendirmeye ve bunları bir tartışmada kanıtlamaya veya çürütmeye olanak veren *mahalleri* oluşturmaya çağırır. Bu durumda ortak mahaller [*lieux communs:* basmakalıp] bizzat ortak duyunun sınavını teşkil eder; kendisine karşılık gelen önerme kazaya, cinse, özelliğe veya tanıma ilişkin mantıksal bir özür içeren her problem yanlış problem kabul edilecektir. Diyalektik Aristoteles'te değer kaybetmiş, kanaatin veya *doxa*'nın basit olanaklılıklarına indirgenmiş gibi duruyorsa, bunun sebebi temel vazifeyi yanlış anlamış olması değil, aksine, bu vazifenin gerçekleştirilişini yanlış kavramış olmasıdır; doğal yanılsamanın pençesinde, problemleri ortak duyunun önermeleri suretinde elde eder; felsefi yanılsamanın pençesinde, problemlerin doğruluğunu ortak mahallere

[basmakalıplara], yani bir çözüme kavuşmanın *mantıksal olanaklılığına* dayandırır (önermelerin kendileri olanaklı çözüm vakalarını adlandırır).

Felsefe tarihi boyunca, olsa olsa, olanaklılık formu değişir. Böylece matematiksel bir yöntemin taraftarları diyalektiğe karşı olduklarını iddia ederlerken diyalektiğin özünü, yani bir kombinatuar veya problemler kalkülüsü idealini korurlar. Fakat mantıksal olanaklılık formuna başvurmak yerine, tam anlamıyla matematiksel – geometrik veya cebirsel – olan bir başka olanaklılık formu ortaya atarlar. Böylece problemler ilgili önermeler suretinde elde edilmeye ve bir çözüme kavuşma olanaklılıkları uyarınca değerlendirilmeye devam eder. Daha doğrusu, geometrik ve sentetik açıdan, problemler teorem adı verilen özel bir önerme türünden çıkarsanır. Bir yandan problemleri teoremler lehine sınırlandırmak, öbür yandan da problemleri bizzat teoremlere tabi kılmak Yunan geometrisine özgü genel bir eğilimdir. Zira teoremler basit özlere ilişkin özellikleri ifade eder ve geliştirir gibi görünürken; problemler yalnızca özlerin imgelemde bir yozlaşmasına veya izdüşümüne tanıklık eden olaylara ve duygulanımlara ilişkindir. Fakat bunun sonucunda, genetik bakış açısı zorunlu olarak daha alt bir kademeye itilmiş olur: bir şeyin olduğunu ve niçin olduğunu göstermek yerine, bir şeyin olmamasının mümkün olmadığı gösterilir (Öklid'de geometriyi özdeşlik ilkesine tabi kılan ve onu yeterli nedenin geometrisi olmaktan alıkoyan olumsuz, dolayımlı ve saçmaya indirgemeyle çalışan muhakemelerin çokluğu da buradan kaynaklanır). Cebirsel ve analitik bakış açısından da durum özünde yine aynıdır. Problemler bu defa cebirsel denklemler suretinde elde edilir ve denklemin katsayıları üzerinde kökleri veren bir işlemler bütünü gerçekleştirmenin olanaklılığı uyarınca değerlendirilir. Fakat tıpkı geometride problemin çözüldüğünü zannettiğimiz gibi, cebirde de bilinmeyen nicelikler üzerinde bunlar sanki biliniyormuş gibi işlemlerde bulunuruz: problemler bu suretle onlar için çözüm vakaları yerine geçebilecek önermelerin formuna indirgenmiş olur. Bu durumu Descartes'ta açıkça görürüz. Kartezyen yöntem (açık ve seçik arayışı), bizzat problemlerin kuruluşuna veya soruların anlaşılmasına yönelik yaratıcı bir yöntem değil, verili olduğu kabul edilen problemleri çözmeye yönelik bir yöntemdir. Problemlere ve sorulara ilişkin kuralların oynadıkları tek rol, açıkça ikincil ve tali bir roldür. Aristotelesçi diyalektikle savaşan Descartes'ın bununla beraber onunla ortak, hem de belirleyici

bir ortak noktası vardır: problemlerin ve soruların kalkülüsü önceden varoldukları kabul edilen bir "basit önermeler" kalkülüsünden çıkarılır; yine dogmatik imgenin postülası.[17]

Türlü varyasyonlar birbirini izler ama hepsi aynı perspektiftedir. Ampiristler, bir çözüme kavuşma olasılığı veya bunun fiziksel olanaklılığı şeklindeki yeni bir olanaklılık formu icat etmek dışında ne yaparlar? Peki Kant? Gerçi Kant, herkesten daha fazla, doğruluk ve yanlışlık sınavını problemlere ve sorulara uygulamak istiyordu; hatta Eleştiri'yi de böyle tanımlıyordu. Kant'ın problemleştirici ve problematik olarak İdea'ya ilişkin derin teorisi diyalektiğin gerçek kaynağını keşfetmesine ve hatta pratik Akıl'ın geometrik serimlenişine problemleri dahil etmesine olanak veriyordu. Fakat, Kantçı eleştiri dogmatik imgenin veya ortak duyunun hükmüne bağlı kaldığından, Kant da bir problemin doğruluğunu yine çözüme kavuşma olanaklılığıyla tanımlıyordu: bu defa mesele, her bir vakada ortak duyunun şu veya bu organizasyonuyla belirlendiği şekliyle yetilerin meşru bir kullanımı uyarınca, (problemin karşılık geldiği) aşkınsal bir olanaklılık formu meselesidir. Yine yanılsamanın iki yüzüyle karşılaşırız: bir yanda problemleri önceden varolduğu kabul edilen önermeler, mantıksal kanaatler, geometrik teoremler, cebirsel denklemler, fiziksel hipotezler, aşkınsal yargılar suretinde elde etmekten ibaret olan doğal yanılsama; diğer yanda da problemleri "çözülebilirlikleri" uyarınca, yani çözüm olanaklılıklarının değişken dış kaynaklı formuna göre değerlendirmekten ibaret olan felsefi yanılsama. Bu durumda bizzat temelin basit bir dışsal koşullanmadan

---

17 Descartes "basit önermelere" ilişkin ilkeleri "sorulara" ilişkin ilkelerden ayırır (*Regulae*, XII). İşte bu sonuncular ancak XIII. ilkeyle başlar ve öncekilerden elde edilir. Descartes kendi yöntemi ile Aristotelesçi diyalektik arasındaki benzerliğin altını bizzat kendi çizer: "İşte yalnızca bu noktada diyalektikçileri taklit ediyoruz: onlar tasımların formlarını öğretmek için bunların terimlerinin ve konularının bilindiklerini kabul ederler; bizim için de burada sorunun önceden kusursuz bir şekilde anlaşılmış olması gerekmektedir" (XIII). Malebranche'ta "soruların" tali rolü için de aynısı geçerlidir: bkz. *Recherche de la vérité*, VI, 2, 7. bölüm. Spinoza'da ise geometrik yöntemin kullanımında hiçbir "problem" ortaya çıkmaz.

Bununla beraber, Descartes *Géométrie*'de problemlerin yalnızca çözümleri açısından değil, kuruluşları açısından da analitik yöntemin önemini vurguluyordu (Auguste Comte, bazı çok güzel satırlarda, bu noktanın üzerinde durur ve "tekilliklerin" dağılımının nasıl "problemin koşullarını" belirlediğini gösterir: bkz. *Traité élémentaire de géométrie analytique*, 1843). Bu anlamda geometrici Descartes'ın filozof Descartes'tan daha ileri gittiğini söyleyebiliriz.

başka bir şey olmaması kaçınılmazdır. Filozofun doğruluğu çözümlerden alıp problemlere taşıdığını iddia ederken – hâlâ dogmatik imgenin esiri olduğundan – problemlerin doğruluğunu çözümlerinin olanaklılığına göndermek suretiyle gerçekleştirdiği tuhaf bir yerinde-sıçrama hareketi ve kısır döngü söz konusudur. Iskalanan husus, haddizatında problemin içsel karakteristiği, ilk aşamada onun doğruluğuna ve yanlışlığına karar veren ve onun iç kaynaklı genetik gücünü ölçen zorunlu içsel unsurdur: diyalektiğin veya kombinatuarın nesnesi veya "diferansiyel"dir. Problemler, sınavlar ve seçilimlerdir. Esas olan şudur ki, problemlerin kalbinde doğruluğun doğuşu, düşüncede doğrunun üretimi meydana gelir. Problem, düşüncedeki diferansiyel unsur, doğrudaki genetik unsurdur. O halde basit koşullanmanın bakış açısının yerine etkin doğuşun bakış açısını koyabiliriz. Doğru ve yanlış, koşullananın koşuluna karşı kayıtsızlığına maruz kalmadığı gibi, koşul da olanaklı kıldığına karşı kayıtsız kalmaz. İşte "doğru ve yanlış problem" ifadelerini ciddiye almanın tek yolu doğrunun ve yanlışın problem yoluyla ve anlam ölçüsünde üretimidir. Bunu yapmak için problemleri olanaklı önermeler suretinde kopyalamaktan ve problemlerin doğruluğunu bir çözüme kavuşma olanaklılığıyla belirlemekten vazgeçmek yeterlidir. Tam aksine, "çözülebilirlik"tir içsel bir karakteristiğe dayanması gereken: "çözülebilirlik" problemin koşulları tarafından belirlenirken, aynı zamanda gerçek çözümler de problem yoluyla ve dahilinde oluşmalıdır. Bu tersyüz ediş olmaksızın, meşhur Kopernik devrimi hiçbir şeydir. Ayrıca Öklid geometrisinde kaldığımız sürece, devrim diye bir şey yoktur: süreksizi sürekliden yola çıkarak oluşturmaya veya çözümleri problemlerin koşullarında temellendirmeye meyleden bir yeterli neden geometrisine, Riemann tarzı bir diferansiyel geometriye kadar gitmek gerekir.

Yalnızca anlamın kendisi idesel olmakla kalmayıp problemler de bizzat İdealardır. Problemler ve önermeler arasında daima bir doğa farkı, daima temel bir yarık vardır. Bir önerme kendi başına tikeldir ve belirli bir *yanıt* temsil eder. Bir grup önerme, temsil ettikleri yanıtlar genel bir çözümün vakalarını oluşturacak şekilde dağılabilir (örneğin bir cebir denkleminin değerleri). Fakat önermeler, genel veya tikel olsun, anlamlarını yalnızca kendilerine esin kaynağı olan altta yatan problemde bulurlar. Tümel olan ancak ve ancak İdea, ancak ve ancak problemdir. Genelliğini probleme veren çözüm değil, tümelliğini çözüme veren problemdir. Bir problemi,

analitik unsurlar rolü oynayan bir basit vakalar serisinin yardımıyla çözmek asla yeterli değildir; problemin, kendisine özgü idesel sürekliliği çözüm vakalarına iletmeye muktedir olarak, maksimum kapsama ve uzanıma ulaştığı koşulları belirlemek gerekir. Tek bir çözüm vakasına sahip bir problem hususunda bile, onu adlandıracak önerme yalnızca hayalî durumları içerebilecek ve bir süreklilik ideali entegre edebilecek bir komplekste anlamına kavuşur. Çözmek demek, daima, İdea olarak işleyen bir süreklilik temelinde süreksizlikleri oluşturmak demektir. Problemi "unuttuğumuz" anda, önümüzde genel bir soyut çözümden başka bir şey kalmaz ve artık bu genelliği destekleyebilecek hiçbir şey olmadığından, hiçbir şey bu çözümün parçalanarak kendi vakalarını oluşturan tikel önermelere dağılmasını engelleyemez. Önermeler, problemlerden ayrı düştüklerinde, yegane değeri adlandırma niteliğinde olan tikel önermeler durumuna geri düşerler. O zaman bilinç, problemi yeniden kurmaya çalışır ama bunu tikel önermelerin nötrleşmiş ikizi uyarınca (sorgulamalar, kuşkular, gerçeğe benzerlikler, hipotezler) ve genel önermelerin boş formu uyarınca (denklemler, teoremler, kuramlar...) yapar.[18] Problemi *hipotetikler* serisine asimile eden ve *kategorikler* serisine tabi kılan çifte hata da burada başlar. Tümelin doğası kaybolmuştur ama onunla beraber tekilin doğası da kaybolur. Zira problem veya İdea hakiki tümellik olduğu kadar, somut tekilliktir de. Problemin tümelliğini oluşturan ilişkilere, problemin koşullarının belirlenimini teşkil eden istisnai ve tekil noktaların dağılımları karşılık gelir. Proclus, teoremin problem üzerindeki önceliğini korumakla beraber, problemi kesin surette bir olaylar ve duygulanımlar düzenine ilişkin olarak tanımlamıştı.[19] Leibniz de problemi ve önermeleri birbirinden ayıranın ne olduğunu açıkça söylemişti: önermelerin anlamlarını buldukları her çeşit olay, "nasıllar ve koşullar". Fakat bu olaylar, çözümlerin düzeninde belirledikleri gerçek olaylardan daha

---

18 Modern epistemolojinin en orijinal özelliklerinden biri, "problem"in bu çifte indirgenemezliğinin kabulüdür (bu anlamda *problematik* kelimesinin ad olarak kullanılması bizce kaçınılmaz bir neolojizmdir). Bkz. Georges Bouligand ve "problem-unsur" ile "küresel sentez-unsur" arasında yaptığı ayrım (bilhassa, *Le déclin des absolus mathematico-logiques*, Éditions d'enseignement supérieur, 1949); Georges Canguilhem ile problem-kuram ayrımı (bilhassa, *Le normal et le pathologique*, P.U.F., 1966).

19 Proclus, *Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, Ver Eecke (çev.), Desclée de Brouwer, s. 65 vd.

derin olan, başka bir doğaya sahip, idesel olaylardır. Doğal ışığın altında İdea'nın küçük ışıltıları yattığı gibi, büyük gürültülü olayların altında da küçük sükut olayları yatar. Tümellik genel önermenin ötesinde olduğu gibi, tekillik de tikel önermelerin ötesindedir. Problematik İdealar basit özler değil, ilişkilerden ve bunlara karşılık gelen tekilliklerden oluşan kompleksler, çokluklardır. Düşüncenin açısından, olağan ile tekil arasındaki problematik ayrım ile problemin koşullarındaki kötü bir dağılımdan kaynaklanan anlamsızlıklar, doğru ve yanlışın hipotetik veya kategorik ikiliğinden ve bunların çözüm vakalarında birbirleriyle karıştırılmalarından ibaret olan "yanılgılar"dan kuşkusuz daha önemlidir.

Bir problem çözümlerinin dışında varolmaz. Fakat onu örten bu çözümlerin içinde, yok olmak şöyle dursun, ısrar eder ve ayak direr. Bir problem çözülüşüyle aynı zamanda belirlenir ama problemin belirlenimi çözümle karışmaz; bu iki unsur birbirinden doğa bakımından farklıdır ve belirlenim de beraberinde gelen çözümün doğuşu gibidir. (Bu anlamdadır ki tekilliklerin dağılımı bütünüyle problemin koşullarına dairken, bunların spesifikleşmesi halihazırda bu koşullar altında oluşturulan çözümlere gönderir.) Problem çözümlerine nazaran aynı anda hem aşkın hem içkindir. Aşkındır çünkü genetik unsurlar arasındaki bir idesel bağlar veya diferansiyel ilişkiler sisteminden oluşur. İçkindir çünkü bu bağlar veya ilişkiler kendilerine benzemeyen ve çözüm alanı tarafından belirlenen aktüel ilişkilerde cisimleşir. "Varolanın olası halleri"ne oranla, problemlerin öncelikle Platoncu İdealar veya *diyalektik* mefhumlar arasındaki idesel bağlar olduğunu ama aynı zamanda *matematiksel* veya *fiziksel* bir alanda aranan çözümü oluşturan gerçek ilişkilerde aktüelleştiklerini kimse Albert Lautman'ın hayranlık verici eserinde olduğundan daha iyi göstermemiştir. Lautman'a göre, bilim işte bu anlamda daima onu aşan bir diyalektiğe, yani meta-matematiksel ve önerme dışı bir kuvvete katılmakla beraber, bu diyalektik bağlarını ancak etkin bilimsel kuramların önermelerinde cisimleştirir.[20] Problemler daima

20 Albert Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1938, I. cilt, s. 13; II. cilt, s. 149 ("kavradığımız tek *a priori* unsur problemlerin – çözümleri bulunmadan önceki – bu acilliğinin deneyiminde verili olandır"). Ayrıca problem-İdeaların, aşkınlık ve içkinliğin ikili yönüne ilişkin olarak, bkz. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*, Hermann, 1939, s. 14-15.

diyalektiktir: Bundan dolayıdır ki diyalektik İdea olarak problemlerle olan mahrem ilişkisini "unuttuğu", problemleri önermeler suretinde elde etmekle yetindiği zaman, gerçek gücünü kaybederek olumsuzun egemenliği altına girer ve zorunlu olarak *problematiğin* ideal nesneliğinin yerine karşıt, zıt veya çelişen önermelerin basitçe birbirleriyle yüzleşmelerini koyar. Bu tahrifatın uzun tarihi diyalektikle başlayıp Hegelcilikte uç noktasına ulaşır. Fakat prensipte diyalektik olanın problemler ve bilimsel olanın da bunların çözümleri olduğu doğruysa, o zaman şunları birbirinden tam olarak ayırt etmemiz gerekir: aşkınsal merci olarak problem; problemin içkinlik hareketi içinde problemin koşullarının ifade bulduğu sembolik alan; problemin cisimleştiği ve önceki sembolizmin tanımlanmasının kriterini veren bilimsel çözülebilirlik alanı. Bu unsurlar arasındaki ilişkiyi sadece genel bir problem ile ona karşılık gelen idesel sentez kuramı özel olarak belirleyebilir.

* * *

Problemler ile bunların sembolik alanları işaretlerle ilişki içerisindedir. "Problem yaratan" ve bir sembolik alanda gelişenler, işaretlerdir. O halde, işaretteki duyumsallık başta olmak üzere, yetilerin paradoksal kullanımı tüm yetileri kateden ve sırasıyla her birini uyandıran İdealara gönderir. Buna karşılık, İdea her yetinin paradoksal kullanımına gönderir ve bizzat dile anlamı bahşeder. İdea'yı keşfetmek ve her bir yetiyi aşkın kullanımına yükseltmek aynı şeydir. Bunlar öğrenmenin, temel bir çıraklığın iki yönüdür. Zira çırak, bir yandan, pratik veya spekülatif problemleri haddizatında oluşturan ve bunlara kendini verendir. Öğrenmek problemin (İdea'nın) nesneliği karşısında gerçekleştirilen öznel eylemler için uygun düşen isimken, bilmek [*savoir*] yalnızca kavramın genelliğini veya çözümlere ilişkin bir kuralın serinkanlı hakimiyetini ifade eder. Meşhur bir psikoloji testinde bir maymundan çeşitli renklerdeki kutular arasında belli bir renkteki kutularda duran yiyeceği bulması istenir. Şöyle bir paradoksal aşamaya ulaşılır: maymun her durum için bir çözümün "bilgisine" veya "doğruluğuna" henüz sahip olmadığı halde "yanılgıların" sayısında azalma olur. Filozof-maymunun doğruluğa açıldığı ve bizzat doğruyu ürettiği ama bunu ancak bir problemin renkli kalınlığına nüfuz etmeye başladığı ölçüde yaptığı talihli bir an. Burada yanıtların süreksizliğinin nasıl idesel

bir çıraklığın sürekliliği zemininde hasıl olduğunu ve doğru ile yanlışın problemden anladığımız şey uyarınca nasıl dağıldığını, nihai doğruluğun – elde edildiğinde – nasıl bütünüyle anlaşılmış ve belirlenmiş bir problemin limiti, anlamı oluşturan genetik serilerin ürünü veya sadece maymunun kafasında meydana gelmeyen bir doğuşun sonucu olarak ortaya çıktığını görürüz. Öğrenmek, İdea'yı oluşturan ilişkilerin tümeline ve bunlara karşılık gelen tekilliklere nüfuz etmek demektir. Örneğin Leibniz'in gösterdiği gibi, deniz İdeası parçacıklar arasındaki diferansiyel ilişkilerin veya bağların ve bu ilişkilerin varyasyon derecelerine karşılık gelen tekilliklerin sistemidir – sistemin bütünü dalgaların gerçek hareketinde cisimleşir. Yüzmeyi öğrenmek, bedenimizin istisnai noktalarını nesnel İdea'nın tekil noktalarıyla birlikte çekimlemek suretiyle bir problematik alan oluşturmak demektir. Bu çekimleme bizim için bir bilinç eşiği belirlerken, bu eşik düzeyinde gerçek eylemlerimiz nesnenin gerçek ilişkilerine dair algılarımıza uyum sağlar ve böylece problem için bir çözüm meydana getirir. Fakat işte bu problematik İdealar aynı anda hem doğanın nihai unsurları hem de küçük algıların subliminal nesneleridir. Öyle ki "öğrenmek" daima bilinçdışından ve daima bilinçdışında geçer ve böylelikle doğa ve zihin arasında derin bir suç ortaklığı bağı kurar.

Öte yandan ise, çırak her yetiyi aşkın kullanımına yükseltir. Duyumsallıkta, ancak ve ancak duyumsanabilir olanı yakalayan bu ikinci kuvveti doğurmaya çalışır. Duyuların eğitimi budur. Bir yetiden diğerine, yine de her birinin emsalsizliğinde Başka'yı içeren bir şiddet iletilir. Duyumsallığın hangi işaretlerinden, belleğin hangi hazinesinden hareketle, hangi İdea'nın tekilliklerinin belirlediği burulmalar altında ortaya çıkacaktır düşünce? Bir kimsenin nasıl öğreneceğini asla önceden bilemeyiz: hangi aşklarla Latincede iyi olunduğunu, hangi karşılaşmalarla filozof olunduğunu, düşünmenin hangi sözlüklerde öğrenildiğini. Yetilerin limitleri, farkı taşıyan ve aktaranın kopuk formunda, birbirlerine kenetlenirler. Hazineleri bulmanın bir yöntemi olmadığı gibi, öğrenmenin de yöntemi yoktur; bunun yerine, bireyi baştan sona kateden şiddetli bir terbiye, bir kültür veya *paideïa* vardır (duyumsallıkta duyumsama eyleminin doğduğu bir albino, dilde sözün doğduğu bir afazik, düşüncede düşünmenin doğduğu bir asefal). Yöntem, tüm yetilerin işbirliğini düzenleyen bilme aracıdır; ayrıca düşünürün "önceden alınmış kararı" olarak bir iyi niyeti varsayan bir

Cogitatio natura'nın gerçekleşmesi veya bir ortak duyunun dışavurumudur. Kültür ise öğrenmenin hareketi, istemsizin macerasıdır ve bir duyumsallığı, bir belleği, sonra da bir düşünceyi, Nietzsche'nin dediği gibi, tam da "bir düşünür kavmini terbiye etmek", "zihne bir terbiye vermek" için gereken tüm şiddetle ve vahşetle birbirine zincirler.

Tabii ki öğrenmenin önemi ve saygınlığı genellikle teslim edilir. Bununla beraber, bu adeta Bilgi'nin [*Savoir*] ampirik koşullarına hürmet gibidir: bu hazırlık niteliğindeki harekette bir asalet görülür ama bunun çıkan sonuçta yok olması gereklidir. Ayrıca öğrenmenin spesifikliği ve çıraklığın gerektirdiği *zaman* üzerinde ısrar edilse bile, bunlar bilginin doğuştan gelen bütün aşkınsalı temsil etme hakkını sorgulama iznini kendine kesinlikle vermeyen psikolojik bir bilincin vicdanını rahatlatmak içindir. Öğrenmek bilgisizlikle bilgi arasındaki aracıdan, ikisi arasındaki canlı geçişten başka bir şey değildir. Öğrenmenin, son kertede, sonsuz bir iş olduğunu istediğimiz kadar söylesek de, bu haliyle yine de koşullarla ve edinimle aynı kefeye konularak, doğuştanlık, *a priori* unsur veya hatta düzenleyici İdea olarak bilginin sözde basit özünün dışına atılır. Son olarak da, çıraklık daha ziyade labirentteki fareyle aynı kefeye konurken, mağaranın dışındaki filozof yalnızca sonucu – bilgiyi – kapar ve bunun aşkınsal ilkelerini çıkarır. Hegel'de bile, Fenomenoloji'de tanık olduğumuz olağanüstü çıraklık, ilkesinde olduğu kadar sonucunda da, mutlak bilgi olarak bilgi idealine tabi kalır. Yine burada da Platon'un istisna teşkil ettiği doğrudur. Zira Platon'da öğrenmek hakikaten ruhun aşkınsal hareketi olup, bilgisizliğe olduğu kadar bilgiye de indirgenemez. Düşüncenin aşkınsal koşullarının çekilip çıkarılması gereken yer bilgi değil, "öğrenmek"tir. Bundan dolayı, koşullar Platon tarafından doğuştanlık değil, *anımsama* formunda belirlenir. Böylelikle düşünceye bir zaman verilmiş olur; fiilî koşullara tabi olan ve düşünmek kendisi için zaman alan düşünürün ampirik zamanı değil, prensipteki koşul veya saf düşüncenin zamanı olarak (zamanın aldığı düşünce). Anımsama da kendi nesnesini, andıçını çıraklığın spesifik materyalinde, yani haddizatında sorularda ve problemlerde, çözümlerinden bağımsız olarak problemlerin acilliğinde, İdea'da bulur. Düşünmenin ne anlama geldiğine ilişkin onca temel ilkeden neden bizzat anımsamayla taviz verilmesi gerekir? Zira, daha önce gördüğümüz gibi, Platoncu zaman düşünceye farkını, çıraklık da heterojenliğini

veriyorsa, bunun sebebi yalnızca bunları tekrar benzerliğin ve özdeşliğin mitsel formuna, dolayısıyla bizzat bilginin imgesine tabi kılmaktır. Öyle ki bütün Platoncu çıraklık kuramı, doğmakta olan dogmatik imge tarafından çiğnenerek, bir hayıflanış gibi işler ve keşfetmekten aciz olduğu bir zeminsizliği meydana çıkarır. Yeni bir Menon şöyle derdi: bilmek salt ampirik bir figür, deneyime düşüp duran basit bir sonuçtur; öğrenmek ise farkı farkla, benzemezliği benzemezlikle dolayımlamaksızın birleştiren ve düşünceye zamanı veren ama zamanı mitsel bir geçmiş veya eski bir mitsel şimdi olarak değil, genel olarak boş zamanın saf formu olarak veren hakiki aşkınsal yapıdır. Ampiriğin ve aşkınsalın varsayılan ilişkilerini veya dağılımlarını tersyüz etme zorunluluğunu sürekli olarak yeniden keşfederiz. Ayrıca diğer bütün postülaları yineleyip hepsini sözde basit bir sonuçta bir araya getiren bilginin postülasını dogmatik imgenin sekizinci postülası olarak kabul etmemiz gerekir.

Her biri iki figüre sahip sekiz postüla sıralamış olduk: 1) prensip veya *Cogitatio natura universalis* postülası (düşünürün iyi niyeti ve düşüncenin iyi tabiatı); 2) ideal veya ortak duyu postülası (*concordia facultatum* olarak ortak duyu ve bu uyumu garantiye alan dağılım olarak sağduyu); 3) model veya tanıma postülası (tüm yetileri aynı kabul edilen bir nesne üzerinde işlemeye iten tanıma ve buna bağlı olarak, bir yeti nesnelerinden birini bir diğer yetinin bir diğer nesnesiyle karıştırdığında, dağılımda ortaya çıkan yanılgının olanaklılığı); 4) unsur veya temsil postülası (fark Aynı'nın ve Benzer'in, Analog'un ve Karşıt'ın birbirini tamamlayıcı boyutlarına tabi olduğunda); 5) olumsuz veya yanılgı postülası (yanılgı düşünce *dahilinde* ters gidebilecek her şeyi ifade ettiği ama bunları yalnızca *dışsal* mekanizmaların ürünü olarak ifade ettiğinde); 6) mantıksal işlev veya önerme postülası (adlandırma doğruluğun mahali olarak alınır; anlam ise önermenin nötrleşmiş ikizinden veya sınırsızca yeniden ikilenmesinden ibarettir); 7) kiplik veya çözüm postülası (problemler önermeler suretinde madden elde edilir veya çözülme olanaklılıklarıyla formel olarak tanımlanır); 8) son veya sonuç postülası, bilgi postülası (öğrenmenin bilgiye ve kültürün de yönteme tabi kılınması). Her postülanın iki figürü varsa, bunun sebebi her birinin bir kez doğal bir kez felsefi olması; bir kez örneklerin keyfiyetinde bir kez özün varsayımlarında bulunmasıdır. Postülaların söylenmeye ihtiyacı yoktur: suskunlukta, özün bu varsayımında olduğu

gibi, örneklerin seçiminde de daha etkin bir biçimde işler; hepsi birlikte düşüncenin dogmatik imgesini teşkil ederler. Düşünceyi, temsilde Aynı'nın ve Benzer'in imgesi olan ama farkın ve tekrarın, felsefi başlangıcın ve yeniden başlangıcın iki kuvvetini yabancılaştırmak suretiyle düşünmenin ne anlama geldiği sorusuna en derinden ihanet eden bir imgenin altında ezerler. Düşüncede doğan düşünce, ne doğuştan verili olan ne anımsamada varsayılan, daha ziyade kendi genitalliği içinde oluşan düşünme eylemi, imgesiz düşüncedir. Peki böyle bir düşünce nedir ve dünyada nasıl işler?

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FARKIN İDESEL SENTEZİ

Kant ısrarla İdeaların esasen "problematik" olduklarını hatırlatır. Aynı şekilde, problemler de bizzat İdealardır. Kant kuşkusuz İdeaların bizi aceleyle yanlış problemlere sevk ettiğini göstermektedir. Fakat en derin özellikleri bu değildir: Kant'a göre akıl özellikle yanlış problemler ortaya koyuyor ve dolayısıyla tam kalbinde yanılsamayı barındırıyorsa, bunun sebebi öncelikle genel olarak problemler ortaya koyma yetisini teşkil etmesidir. Böyle bir yeti, doğa hali içerisinde alındığında, henüz ortaya koyduğu bir problemde doğru ve yanlış olanı, temellenmiş ya da temellenmemiş olanı ayırma aracına sahip değildir. Fakat eleştirinin amacı işte tam da ona bu aracı vermektir: "Eleştiri'nin meselesi aklın nesneleri değil, aklın kendisi veya onun kalbinden çıkan problemlerdir."[1] Yanlış problemlerin İdea'nın gayrımeşru kullanımına bağlı olduğunu görürüz. Buradan, her problemin yanlış olmadığı sonucu çıkmaktadır: İdealar, iyi anlaşılmış eleştirel doğalarına uygun olarak, "düzenleyici" denilen tamamen meşru bir kullanıma sahip olup, bu kullanım uyarınca doğru problemler teşkil eder veya iyi temellenmiş problemler ortaya koyarlar. Bundan dolayı düzenleyici demek, problematik demektir. İdealar kendi başlarına problematiktir, problemleştiricidir. Kant da, terimleri birbirine asimile ettiği kimi metinlere rağmen, bir yanda "problematik" ile öbür yanda "hipotetik", "kurgusal", "genel" veya "soyut" arasındaki farkı göstermeye çalışır. O halde İdeaların

1 Kant, *Critique de la raison pure*, 2. baskının önsözü, Barni (çev.), Gilbert, I, s. 24-25: "Spekülatif saf aklın özelliği, düşüncesinin nesnelerini seçtiği çeşitli tarzlar uyarınca kendi gücünü değerlendirebilmesi ve değerlendirmesi gerekmesi, hatta kendi için problemler ortaya koymanın bütün bu farklı tarzlarının eksiksiz bir dökümünü çıkarmasıdır..."

yetisi olarak Kantçı akıl hangi anlamda problemler teşkil eder veya ortaya koyar? Mesele şudur ki, yalnızca bu akıl, anlama yetisinin bir nesne kümesine ilişkin tüm işleyişlerini bir bütünde birleştirebilme gücüne sahiptir.[2] Anlama yetisi tek başına, şu veya bu nesneye ilişkin ampirik sorgulamaların veya araştırmaların esiri olarak bölük pörçük işleyişlere gömülür, asla bütün işleyişlerine sistematik bir birlik bahşedebilecek bir "problem" kavrayışına yükselemezdi. Salt anlama yetisi, şurada veya burada birtakım sonuçlar veya yanıtlar elde edebilir ama bunlar asla bir "çözüm" teşkil etmezdi. Zira her çözüm bir problemi; yani araştırmaları veya sorgulamaları, yanıtlar da kendi hesaplarına çözüm vakaları oluşturacak şekilde, yönlendiren ve kapsayan sistematik bir üniter alanın kuruluşunu varsayar. Kant'ın bazen İdealların "çözümsüz problemler" olduğunu söylediği de olur. Bundan kastı, İdealların zorunlu olarak yanlış problemler ve dolayısıyla çözülemez oldukları değil, aksine, gerçek problemlerin İdealar olduğu ve bu İdealların da "kendi" çözümleri tarafından ortadan kaldırılmadığı zira İdealların, yokluğunda asla hiçbir çözümün varolamayacağı vazgeçilmez koşulu teşkil ettikleridir. İdea'nın tek meşru kullanımı anlama yetisinin kavramlarıyla ilişkilendirilmek suretiyle söz konusudur; fakat tersi şekilde, anlama yetisinin kavramları da eksiksiz (maksimum) deneysel kullanımlarının temelini ancak problematik İdealarla ilişkilendirildikleri ölçüde bulurlar; ya deneyimin dışında ideal bir *odağa* doğru yakınsayan çizgilerde organize olarak, ya da hepsini birden kucaklayan daha üst bir *ufkun* zeminine yansıyarak.[3] Bu gibi odaklar, bu gibi ufuklar İdealardır; yani aynı anda içkin ve aşkın olan doğaları içindeki, olduğu haliyle problemlerdir.

Problemlerin nesnel bir değeri vardır; İdealar bir şekilde bir nesneye sahiptir. "Problematik" yalnızca bilhassa önemli olan bir öznel eylem türü anlamına gelmez; olduğu haliyle nesnelliğin, bu eylemlerin işlettiği bir boyutudur. Deneyim dışı bir nesne ancak problematik bir formda temsil edilebilir; bu, İdea'nın gerçek bir nesnesi olmadığı anlamına değil, İdea'nın gerçek nesnesinin problem olarak problem olduğu anlamına gelir. İdea'nın nesnesi, der Kant, ne bir kurgu ne bir hipotez ne de akla ait bir varlıktır: İdea'nın nesnesi ne verilebilir ne bilinebilir olup, doğrudan belirlenmesi

2 *Des Idées transcendantales*, I, s. 306.

3 Bu iki imgeyi *Appendice à la dialectique*'te buluruz; II, s. 151 ve 160.

mümkün olmaksızın temsil edilmesi gereken bir nesnedir. Kant, problem olarak İdea'nın aynı anda hem nesnel hem de belirlenmemiş bir değeri olduğunu söylemeyi sever. Belirlenmemiş olan artık bilgimizdeki basit bir kusur veya nesnedeki bir eksiklik değildir; tamamen pozitif olup, ufuk veya odak olarak halihazırda algıda işleyen nesnel bir yapıdır. Esasında, belirlenmemiş nesne, İdeadaki nesne, maksimum bir sistematik birlik bahşettiği başka nesneleri (deneyimin nesnelerini) temsil etmemize yarar. İdea'nın nesnesi fenomenlere maddeleri bakımından benzer bir birlik bahşetmeseydi, İdea da anlama yetisinin formel işleyişlerini sistematize edemezdi. Fakat böylelikle belirlenmemiş olan, İdea'nın ilk nesnel ânından ibarettir. Zira, öte yanda, İdea'nın nesnesi dolaylı olarak belirlenebilir hale gelir: söz konusu deneyimin nesneleriyle analoji yoluyla belirlenebilir olur ama bu birlik bahşettiği nesneler de karşılık olarak ona kendi aralarındaki ilişkiye "analog" bir belirlenim sunarlar. Son olarak da, İdea'nın nesnesi kendinde sonsuz bir eksiksiz belirlenim idealini barındırır zira bu ideal anlama yetisinin kavramlarının spesifikleşmesini temin eder ve bu kavramlar da bu belirlenim suretiyle gerçek anlamda sonsuz olan bir süreklilik alanından istifade ederek hep daha fazla farkı içerirler.

O halde İdea'ya ilişkin olarak üç andan bahsedebiliriz: nesnesinde belirlenemez olduğu an; deneyimin nesnelerine oranla belirlenebilir olduğu an; anlama yetisinin kavramlarına ilişkin olarak sonsuz bir belirlenim idealini taşıdığı an. İdea'nın burada Cogito'nun üç yönünü yankıladığı açıktır: belirlenmemiş varoluş olarak *Varım;* bu varoluşun belirlenebilir olduğu formu veren *zaman;* belirlenim olarak *Düşünüyorum.* İdealar tam tamına Cogito'nun düşünceleri, düşüncenin diferansiyelleridir. Ve Cogito'nun kendisini bir uçtan bir uca kateden zamanın formuyla yarılmış bir çatlak Ben'e gönderdiği ölçüde de, İdeaların bu çatlakta kaynadığını, sürekli bu çatlağın kenarlarında belirdiklerini, kendilerini binlerce farklı şekillerde oluşturarak durmaksızın buraya girip çıktıklarını söylemek gerekir. Ayrıca mesele kapanamaz bir şeyi kapatmak değildir. Fakat farkın ayırt ettiği şeyi anında tekrar birleştirip eklemlemesi gibi, çatlak da çatlattığı şeyi tutar; İdealar da yırtılmış anlarını içlerinde barındırırlar. İdea çatlağı ve sakinlerini, çatlağın karıncalarını içselleştirir. İdea'da hiçbir özdeşleştirme ya da karışıklık söz konusu değildir; aksine, belirlenmemiş olanın, belirlenebilir olanın ve belirlenimin içsel bir nesnel problematik

birliği vardır. Belki Kant'ta yeterince açığa çıkmayan budur: Kant'a göre, bu üç andan iki tanesi dış kaynaklı karakterler olarak kalır (İdea kendinde belirlenmemişse, ancak deneyimin nesnelerine nazaran belirlenebilir ve belirlenim idealini de ancak anlama yetisinin kavramlarıyla ilişkili olarak barındırabilir). Hatta Kant bu anları seçik İdealarda somutlaştırıyordu: Benlik her şeyden önce belirlenmemiş olan; Dünya, belirlenebilir olan; Tanrı da belirlenim idealidir. Kant'ın, post-Kantçıların onda eleştirdiği gibi, koşullanmanın bakış açısında kalıp, doğuşun bakış açısına kadar gitmemiş olmasının gerçek nedenlerini de belki burada aramak gerekir. Öyleyse dogmatizmin hatası daima ayıranı kapatmaksa, ampirizmin hatası da ayrılanı dışarıda bırakmaktır; bu anlamda Eleştiri henüz hâlâ fazla ampiriktir (post-Kantçılar da fazla dogmatiktir). Ufuk veya odak, farkın fark olarak tekrar birleştirme fonksiyonunu gerçekleştirdiği "eleştirel" nokta, henüz tayin edilmemiştir.

* * *

Farkın sembolünü (*Differenzphilosophie*) çelişkinin karşısına koyduğumuz, kendinde farkı olumsuzun karşısına koyduğumuz gibi, *dx*'i A-olmayanın karşısına koyuyoruz. Çelişki İdea'yı en büyük farkın tarafında ararken, diferansiyelin de sonsuzca küçüğün yarığına düşme riski taşıdığı doğrudur. Fakat bu problem bu haliyle doğru konmamıştır: *dx* sembolünün değerini sonsuz küçüğün varlığına bağlamak yanlıştır ama sonsuz küçükleri reddetmek adına *dx*'in her türlü ontolojik veya gnoseolojik değerini yadsımak da yanlıştır. Öyle ki, diferansiyel kalkülüsün barbar veya bilim öncesi denilen tüm eski yorumlarında, sonsuz küçük kabuğundan çıkarılması gereken bir hazine yatar. *dx* sembolünü ciddiye almak için gerçekten felsefi olan kuvvetli bir naiflik ve büyük bir heyecan gerekir: Kendi hesaplarına Kant ve Leibniz bile bundan vazgeçmiştir. Fakat diferansiyel felsefenin ezoterik tarihinde, üç isim ışıldar: Salomon Maimon, paradoksal bir biçimde, kalkülüse getirdiği yeni yorumla post-Kantçılığı temellendirir (1790); derin bir matematikçi olan Hoene Wronski aynı anda pozitivist, mesihçi ve mistik olup kalkülüsün Kantçı bir yorumunu içeren bir sistem geliştirir (1814); Bordas-Demoulin, Descartes üzerine düşünceleri dahilinde, kalkülüse Platoncu bir yorum getirir (1843). Burada

modern bilimsel tekniğe feda edilmemesi gereken pek çok felsefî zenginlik bulunur: kalkülüsün bir Leibniz'i, bir Kant'ı, bir Platon'u. Genel olarak bir diferansiyel felsefenin ilkesi çok sıkı bir izahatın nesnesi olmalı ve hiçbir surette sonsuzca küçüklere bağlı olmamalıdır. *dx* sembolü aynı anda hem belirlenmemiş, hem belirlenebilir hem de belirlenim olarak belirir. Bu üç yöne karşılık gelen üç ilke vardır ve yeterli nedeni oluştururlar: olduğu haliyle belirlenmemiş olana (*dx, dy*) bir belirlenebilirlik ilkesi karşılık gelir; gerçekten belirlenebilir olana (*dy/dx*) bir karşılıklı belirlenim ilkesi karşılık gelir; etkin olarak belirlenmiş olana (*dy/dx* değerleri) bir eksiksiz belirlenim ilkesi karşılık gelir. Kısaca, *dx* İdea'dır – Platoncu, Leibnizci veya Kantçı İdea, "problem" ve problemin varlığıdır.

Ateş İdeası, büyümeye açık kesintisiz tek bir kitle olarak ateşi kapsar. Gümüş İdeası saf metalden sıvı bir süreklilik olarak nesnesini kapsar. Fakat sürekli olanın İdea'yla ve onun problematik kullanımıyla ilişkilendirilmesi gerektiği doğruysa, bu ancak – hâlâ orta değerler hesabından, sonsuz eklenmiş dizilerden veya asla olanaklı en küçük parçalar olmayan parçalardan bahsedilirken söz konusu olduğu gibi – duyumsal ve hatta geometrik sezgiden alınan özelliklerle artık tanımlanmaması kaydıyla doğrudur. Sürekli olan, ancak süreklilik için idesel bir neden belirlediğimiz sürece gerçekten İdea'ya ait olur. Nedeniyle birlikte alınan süreklilik, nicelleşebilirliğin saf unsurunu oluşturur. Bu unsur, ne sezginin nicelikleriyle (*quantum*) ne anlama yetisinin kavramları olarak değişken niceliklerle (*quantitas*) karışır. Ayrıca onu ifade eden sembol de bütünüyle belirlenmemiştir: *dx*, *x*'e oranla; *dy* de *y*'ye oranla kesinlikle hiçbir şeydir. Fakat bütün problem bu sıfırların ne anlama geldiğindedir. Sezginin nesneleri olarak quantaların daima tikel değerleri vardır; hatta kesirli bir ilişkide birleştiklerinde bile, her biri ilişkiden bağımsız bir değeri korur. Anlama yetisinin kavramı olarak *quantitas*'ın ise bir genel değeri olup, burada genellik, değişkenin alabileceği kadar çok, sonsuz sayıda olanaklı tikel değeri ifade eder. Fakat daima diğerlerini temsil etmekle ve onların yerine geçmekle yükümlü bir tikel değer gerekir: çemberin cebirsel denklemi $x^2+y^2-R^2=0$ formülünde de bu durum söz konusudur. Fakat "çemberin çevresinin veya ilgili fonksiyonun tümeli" anlamına gelen $ydy+xdx=0$ için bu geçerli değildir. *dx* ve *dy*'nin sıfırları, quantumun ve quantitasın, genelin ve tikelin "tümel ve onun belirişi" için yok olmalarını ifade eder. Bordas-Demoulin'in yorumunun gücü şunda yatar: *dy/dx* veya 0/0'da iptal olan şey, diferansiyel nicelikler değil,

yalnızca bireysel olan ile bireyin fonksiyondaki ilişkileridir ("bireysel" Bordas için aynı anda tikel ve genel olandır). Burada aynanın öbür tarafına geçer gibi bir cinsten diğerine geçmiş bulunuyoruz; değişken parçasını veya değişiklik gösterme özelliğini kaybeden fonksiyon, artık değişmez olan ile onu ortaya çıkaran işlemden başka bir şey temsil etmez. "Onda değişen şey iptal olur ve iptal olurken de ötesinde değişmeyen şeyi görmeye izin verir."[4] Kısaca, söz konusu limit fonksiyonun limiti olarak değil, fonksiyonun kendisindeki gerçek bir kesik, değişenin ve değişmeyenin limiti olarak kavranmalıdır. O halde Newton'un hatası diferansiyelleri sıfıra eşitlemek, Leibniz'in hatası ise bunları bireysel olanla veya değişkenlikle özdeşleştirmektir. Bu noktada Bordas daha şimdiden kalkülüsün modern yorumuna yakındır: limit artık sürekli değişken ve sonsuz yaklaşıklık fikirlerini varsaymaz. Aksine, limit mefhumu yeni, statik ve salt idesel bir süreklilik tanımı kurarken, kendi de tanımlanmak için sayıdan, hatta daha ziyade sayıdaki tümelden başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Modern matematik sayının bu tümelinin doğasını "kesik"ten (Dedekind'in kullandığı anlamda) ibaret olarak belirlemiştir: bir sonraki sayı cinsini, sürekliliğin idesel nedenini veya saf nicelleşebilirlik unsurunu teşkil eden de bu anlamda kesiktir.

dx, *x*'e; *dy* de *y*'ye oranla kesinlikle belirlenmemiştir ama birbirlerine oranla bütünüyle belirlenebilir niteliktedir. Bundan dolayı haddizatında belirlenmemiş olana bir belirlenebilirlik ilkesi karşılık gelir. Tümel, bir hiçlik değildir zira, Bordas'ın söylediği gibi, "tümelin ilişkileri" vardır. *dx* ve *dy*, tikelde ve genelde kesinlikle farklılaşmamış[c] ama tümelde ve tümel yoluyla bütünüyle farklılaşmıştır[ç]. *dy*/*dx* ilişkisi, sezgide tikel quanta arasında kurulan bir kesir ilişkisi olmadığı gibi, değişken büyüklükler veya cebirsel nicelikler arasındaki genel bir ilişki de değildir. Her terim ancak diğeriyle olan ilişkisi dahilinde mutlak surette vardır; artık bağımsız bir değişken göstermek gereksiz, hatta olanaksızdır. Bundan dolayı, ilişkinin belirlenebilirliğine artık haddizatında bir karşılıklı belirlenim ilkesi karşılık gelir. İdea, gerçek anlamda sentetik olan fonksiyonunu karşılıklı bir sentez dahilinde ortaya

4 Jean Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, 1843, II. cilt, 133. kısım ve 453. kısım. Charles Renouvier, Bordas'ın tezlerine olan düşmanlığına rağmen, bunun kapsamlı ve derin bir analizini ortaya koyar: bkz. *La critique philosophique*, Yıl: 6, 1877.

koyar ve geliştirir. O halde bütün mesele şudur: Diferansiyel ilişki hangi formda belirlenebilir olur? Öncelikle nitel formda belirlenebilir ve bu haliyle ilkel denilen fonksiyondan doğa bakımından farklı bir fonksiyonu ifade eder. İlkel fonksiyon eğriyi ifade ettiğinde, $dy/dx=-x/y$ de eğrinin teğetinin apsisler ekseniyle yaptığı açının trigonometrik tanjantını ifade eder; ve diferansiyelde bulunan bu nitel farkın veya bu "fonksiyon değişimi"nin önemi sıklıkla vurgulanmıştır. Aynı şekilde, kesik de rasyonel sayılar serisinin terimlerinden doğa bakımından farklı irrasyonel sayıları belirtir. Fakat burada yalnızca bir ilk özellik söz konusudur zira diferansiyel ilişki, bir başka niteliği ifade ettiği oranda, yine bu niteliğe (örneğin tanjant) karşılık gelen bireysel değerlere veya nicel varyasyonlara bağlı kalır. O halde kendi de farklılaşabilirdir ve sadece İdea'nın İdea'nın bir İdeasını verme gücüne tanıklık eder. Bir niteliğe oranla tümel olan, o halde bir başka niteliğe oranla taşımaya devam ettiği bireysel değerlerle karıştırılmamalıdır. Tümel fonksiyonu dahilinde, yalnızca bu diğer niteliği değil, saf bir nitelleşebilirlik unsurunu ifade eder. İdea'nın nesnesi bu anlamda diferansiyel ilişkidir: böylece varyasyonu artık sabit olduğu varsayılan bir ilişkinin değişken belirlenimi olarak değil ("değişkenlik"), aksine – örneğin nitelikli eğriler serisinin karşılık geldiği – ilişkinin kendisinin varyasyon derecesi ("çeşit") olarak entegre eder. İdea değişkenliği ortadan kaldırıyorsa, bu, çeşit veya çokluk dememiz gereken şeyin lehine gerçekleşir. Somut tümel olarak İdea, anlama yetisinin kavramına karşıttır ve uzamı ne kadar büyükse kapsamı da o kadar geniştir. İdea'nın tümel sentezini (İdea'nın İdeası, vs.) tanımlayan işte budur: ilişki derecelerinin karşılıklı bağımlılığı ve son kertede ilişkilerin kendi aralarındaki karşılıklı bağımlılığı.

Kavram ve sezgi arasındaki Kantçı ikiliği aşarak Eleştiri'ye çok önemli bir yeni yorum getiren, Salomon Maimon'dur. Bu ikilik bizi dış kaynaklı yapılabilirlik [*constructibilité*] kriterine gönderiyor ve belirlenebilir olan (saf verili olarak Kantçı mekan) ile belirlenim (düşünülen kavram) arasındaki dışsal bir ilişkide bırakıyordu. Şema aracılığıyla birinin diğerine uyum sağlaması, yetiler doktrininde salt dışsal olan bir uyum paradoksunu daha da şiddetlendirmektedir: aşkınsal merciinin basit bir koşullanıma indirgenmesi ve her türlü genetik gereksinimden vazgeçilmesi de buradan ileri gelmektedir. O halde Kant'ta fark dışsal olarak ve bu haliyle katışık, ampirik, yapının [*construction*] dışında, belirlenebilir sezgi ile belirleyici

kavram "arasında" asılı olarak kalır. Maimon'un dehası koşullanmanın açısının aşkınsal bir felsefe için ne denli yetersiz kaldığını göstermesinde yatar: farkın her iki teriminin de aynı oranda düşünülmesi gerekir; yani bizzat belirlenebilirlik bir karşılıklı belirlenim ilkesine doğru kendini aşar şekilde düşünülmelidir. Anlama yetisinin kavramları, örneğin nedensellikte veya karşılıklı etkide, karşılıklı belirlenimi tanırlar ama yalnızca tamamıyla formel ve dönüşlü [*réflexive*] olarak tanımlarlar. Gerçek nesnelerin üretiminin kaynağı olarak diferansiyel ilişkilerin karşılıklı sentezi, nitelleşebilirliğin düşünülen unsurunda bulunduğu haliyle İdea'nın malzemesini teşkil eder. Buradan itibaren üçlü bir doğuş söz konusu olur: bilmenin gerçek nesnelerinin arasındaki farklar olarak üretilen niteliklerin doğuşu; farkların bilinmesinin koşulları olarak mekanın ve zamanın doğuşu; bizzat bilgilerin farkı veya ayırt edilmesinin koşulu olarak kavramların doğuşu. Böylelikle fiziksel yargı matematiksel yargı üzerindeki önceliğini garantiye almaya meylederken, uzamın doğuşu da onu dolduran nesnelerin doğuşundan ayrı düşünülemez. İdea, ideal bağlantılar ya da karşılıklı olarak belirlenebilir genetik unsurlar arasındaki diferansiyel ilişkiler sistemi olarak belirir. Cogito, diferansiyel bir bilinçdışının, belirlenebilir Benlik ile belirleyici Ben arasındaki farkı içselleştiren ve haddizatında düşünceye düşünülmeyen ve yokluğunda düşünmenin ebediyen olanaksız ve nafile olacağı bir şey sokan saf düşüncenin bilinçdışının bütün gücünü ele geçirir.

Maimon şöyle der: "Örneğin dersem ki: kırmızı, yeşilden farklıdır; saf bir anlama yetisi kavramı olarak fark kavramı, duyumsal nitelikler arasındaki ilişki olarak düşünülmez (yoksa Kantçı *quid juris* sorusu hâlâ geçerli olurdu). Bundan ziyade: ya, Kant'ın kuramı uyarınca, *a priori* formlar olarak mekanlarının ilişkisi şeklinde ya da benim kuramım uyarınca, *a priori* İdealar olan diferansiyellerinin ilişkisi şeklinde kabul edilir... Tikel bir nesne, üretiminin tikel kuralının veya diferansiyelinin kipinin meyvesidir ve farklı nesneler arasındaki ilişkiler de diferansiyellerinin arasındaki ilişkilerden doğar."[5] Maimon'un sunduğu alternatifleri daha iyi anlamak için, meşhur

5 Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendantalphilosophie*, Vos, Berlin, 1790, s. 33. Bkz. Martial Guéroult'nun çok önemli kitabı, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929 (bilhassa "belirlenebilirlik" ve "karşılıklı belirlenim" hakkında, s. 53 vd., s. 76 vd).

bir örneğe geri dönelim: en kısa yol düz çizgidir. *En kısa* iki şekilde yorumlanabilir: ya koşullanmanın bakış açısından, imgelemin kavrama uygun olarak mekanı belirleyen bir şeması olarak (bütün parçalarında kendi üstüne bindirilebilir olarak tanımlanan düz çizgi) yorumlanır – ki bu durumda kavram ve sezgi "arasında" oluşan bir yapım kuralında cisimleşen fark dışarıda kalır. Ya da, doğuşun bakış açısından, kavram ve sezginin ikiliğini aşan, doğrunun ve eğrinin farkını da içselleştiren ve bu içsel farkı bir karşılıklı belirlenim formunda ve bir integralin minimum koşullarında ifade eden bir İdea olarak anlaşılır. En kısa olan artık şema değil, İdea'dır ya da artık bir kavramın şeması değil, ideal şemadır. Matematikçi Hoüel bu anlamda, en kısa mesafenin hiçbir şekilde Öklidci bir mefhum değil, Arşimedci bir mefhum olduğunu, matematiksel olmaktan ziyade fiziksel olduğunu; bir tüketme yönteminden ayrı düşünülemeyeceğini ve bir doğruyu belirlemekten ziyade doğrunun vasıtasıyla bir eğrinin uzunluğunu belirlemeye yaradığını söylüyordu – "bilmeden integral hesabı yaparız".[6]

Son olarak, diferansiyel ilişki üçüncü bir unsur sunar; saf potansiyellik unsuru. Kuvvet, değişken büyüklüklerin birbirlerinin fonksiyonları olarak alınmasında kriter görevi gören karşılıklı belirlenimin formudur; ayrıca kalkülüs yalnızca, en azından bir büyüklüğün bir diğerinden daha üst bir kuvvette olduğu büyüklükleri dikkate alır. Kuşkusuz, kalkülüsün ilk hamlesi denklemin "potansiyelsizleşme"sinden ibarettir (örneğin $2ax - x^2 = y^2$ yerine, $dy/dx = (a-x)/y$). Fakat bunun analogu zaten *quantum*'un ve *quantitas*'ın kayboluşunun nicelleşebilirlik unsurunun ortaya çıkmasının koşulu; diskalifiye olmanın da nitelleşebilirlik unsurunun ortaya çıkmasının koşulu olduğu önceki iki figürde bulunuyordu. Bu sefer, Lagrange'ın sunumu uyarınca, potansiyelsizleşme, bir değişkenin fonksiyonunun i'nin kuvvetleriyle (belirlenmemiş nicelik) ve bu kuvvetlerin katsayılarıyla (x'in yeni fonksiyonları) oluşturulmuş bir serideki evrimine, bu değişkenin evrim fonksiyonu diğerlerinin fonksiyonuyla kıyaslanabilir olacak şekilde olanak vermek suretiyle, saf potansiyelliği koşullandırır. Saf potansiyellik unsuru birinci katsayıda veya birinci türevde belirirken, diğer türevler ve dolayısıyla serinin tüm terimleri de aynı işlemlerin tekrarlanmasıyla

6 Jules Hoüel, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire*, Gauthier-Villars, 1867, s. 3, s. 75.

elde edilir. Fakat işte bütün mesele, kendi de *i*'den bağımsız olan bu ilk katsayıyı belirlemektir. Wronski işte bu noktada Lagrange'ın sunumuna olduğu kadar (Taylor serisi) Carnot'nun sunumuna da (hataların telafisi) itiraz eder. Carnot'ya ilişkin olarak itiraz ettiği nokta, yardımcı denilen denklemlerin *dx*'i ve *dy*'yi içerdikleri için yanlış olmadıkları, *dx* ve *dy* küçüldükçe küçülen belirli tamamlayıcı nicelikleri göz ardı ettikleri için yanlış olduklarıdır: demek ki Carnot'nun sunumu diferansiyel kalkülüsün doğasını açıklamak şöyle dursun, onu varsaymaktadır. Aynısı, Wronski'ye göre "aşkınsal felsefe"yi karakterize eden katı bir algoritmanın açısından, süreksiz katsayıların ancak kendilerini oluşturan diferansiyel fonksiyonlarla bir anlam kazandığı Lagrange'ın serileri için de geçerlidir. Anlama yetisinin "süreksiz bir toplama" sağladığı doğruysa, bu ancak niceliklerin üretilmesine ilişkin bir meseledir: yalnızca aklın İdealarına ait olan "derecelendirme" veya süreklilik bunların formunu teşkil eder. Bundan dolayı diferansiyeller şüphesiz hiçbir üretilen niceliğe karşılık gelmeyip, nicelik bilgisinin doğuşuna ve bunun malzemesini oluşturan süreksizliklerin doğuşuna ya da serilerin oluşturulmasına yönelik koşulsuz bir kuraldırlar.[7] Wronski'nin dediği gibi, diferansiyel "ideal bir fark"tır ve onun yokluğunda Lagrange'ın belirlenmemiş niceliği kendisinden beklenen belirlenimi gerçekleştiremeyecektir. Bu anlamda, diferansiyel gerçekten de saf kuvvet, diferansiyel ilişki de saf potansiyellik unsurudur.

Potansiyelliğin unsuruna bir eksiksiz belirlenim ilkesi karşılık gelir. Eksiksiz belirlenim karşılıklı belirlenim ile karıştırılmamalıdır. Karşılıklı belirlenim diferansiyel ilişkiler ile bunların çeşitli formlara karşılık gelen, İdealardaki derecelerine veya çeşitlerine ilişkindi. Eksiksiz belirlenim ise bir ilişkinin değerlerine, yani bir formun kompozisyonuna veya onu karakterize eden tekil noktaların dağılımına ilişkindir; örneğin ilişki sıfır veya sonsuz veya 0/0 olduğunda. Söz konusu olan gerçekten de nesnenin parçalarının eksiksiz belirlenimidir: böylece daha önce tanımlanan "doğrusal" ilişkiyi

---

7 Hoene Wronski, *Philosophie de l'infini*, Didot, 1814 ve *Philosophie de la technie algorithmique*, 1817. Wronski bu ikinci kitapta serilere ilişkin kendi kuramını ve formüllerini ortaya koyar. Wronski'nin matematiksel yapıtları, 1925'te Hermann tarafından yeniden basılmışrır. Felsefesi hakkında, bkz. Francis Warrain, *L'œuvre philosophique de Hoene Wronski*, Vega, 1933. Warrain, Schelling'in felsefesiyle gerekli karşılaştırmaları yapar.

sunan unsurları nesnede ve dolayısıyla eğrinin üzerinde bulmak gerekir. Ayrıca, potansiyellikteki seri formu da bütün anlamını yalnızca burada kazanır; hatta bir toplam formundaki bir ilişkinin ne olduğunu sunmak da zorunlu hale gelir. Zira sayısal katsayılı bir kuvvetler serisi tekil bir noktayı ve her defasında bir taneyi çevreler. Seri formunun önemi ve zorunluluğu kapsadığı serilerin çoğulluğunda, bunların tekil noktalara bağımlılığında ve nesnenin, fonksiyonun bir seriyle temsil edildiği bir parçasından, kendini farklı bir seride ifade ettiği bir diğerine geçme biçiminde belirir; bu iki seri ister yakınsasın veya birbirini uzatsın, isterse de aksine, ıraksasınlar. Belirlenebilirlik nasıl karşılıklı belirlenime işaret ediyorsa, karşılıklı belirlenim de eksiksiz belirlenime işaret eder: bunların üçü birden nicelleşebilirlik, nitelleşebilirlik ve potansiyellikten oluşan üçlü unsurda, yeterli nedenin figürünü oluştururlar. İdea somut bir tümeldir ve uzanım ile kapsam İdea'da – yalnızca kendinde çeşidi veya çokluğu içerdiğinden değil, çeşitlerinden her birinde tekilliği de içerdiğinden – elele gider. İstisnai veya tekil noktaların dağılımını kapsar; bütün seçikliği, yani ideanın karakteri olarak *seçik*, tam da sıradanı ve istisnai olanı, tekili ve düzenli olanı dağıtmaktan ve tekil olanı düzenli noktalar üzerinde bir diğer tekilliğin komşuluğuna kadar çekip uzatmaktan ibarettir. Bireyselin ötesinde, tikelin ve genelin ötesinde, soyut bir tümel yoktur: "birey öncesi" olan şey, tekilliğin kendisidir.

* * *

Diferansiyel kalkülüsün yorumu meselesi kuşkusuz kendini şu formda göstermiştir: sonsuzca küçükler gerçek midir kurgusal mı? Fakat daha en başından, başka şeyler de söz konusudur: kalkülüsün kaderi sonsuzca küçüklere mi bağlıdır, yoksa ona sonlu temsil açısından katı bir statü verilmesi gerekmez mi? Modern matematiği tanımlayan gerçek limit bizzat kalkülüste değil, başka keşiflerde, örneğin kendi hesabına bir sonsuzluk aksiyomuna ihtiyaç duysa da, kalkülüsün kesin surette sonlu bir yorumunu sunan kümeler kuramında yatar. Esasında limit mefhumunun foronomik karakterini kaybetmiş olduğunu ve artık yalnızca statik meseleleri ilgilendirdiğini; değişkenliğin bir aralığın bütün değerleri boyunca kademeli bir geçişi temsil etmeyi bıraktığını ve artık yalnızca bu aralıktaki tek bir değerin ayrık olarak kabul edilmesi anlamına geldiğini; türevin ve integralin

nicelden ziyade sırasal kavramlar haline geldiğini; son olarak diferansiyelin de, gerekirse belli bir sayıdan daha küçük olabilmesi için belirlenmeden bırakılan bir büyüklükten başka bir şeyi ifade etmediğini biliyoruz. İşte bu noktada kalkülüsün genetik veya dinamik iddiaları ölürken, yapısalcılık doğmuştur. Kalkülüsün "metafiziği"nden bahsettiğimizde söz konusu olan da işte bu sonsuz temsil ile sonlu temsil alternatifleridir. Üstelik bu alternatifler ve dolayısıyla metafizik, bizzat kalkülüsün tekniğine kesin surette içkindir. Bundan dolayı metafiziğin sorusu daha en başından ilan edilmişti: Diferansiyeller, teknik açıdan, neden göz ardı edilebilirler ve neden elde edilen sonuçta kaybolmaları gerekir? Burada sonsuzca küçükten ve hatanın ("hata" varsa) sonsuzca küçük karakterinden söz etmenin hiçbir anlamı olmadığı ve bunun sonsuz temsilin hükmünü peşinen vermekten ibaret olduğu açıktır. Carnot bunun oturaklı yanıtını, meşhur *Réflexions* kitabında ama tam da sonlu bir yorum açısından vermişti: Diferansiyel denklemler, arzulanan bir denklemin yanıt verdiği problemin koşullarını ifade eden basit "yardımcılar"dır ama bunların arasında hatalar kesin surette, elde edilen sonuçta hiçbir diferansiyel kalmayacak şekilde telafi edilir zira sonuç ancak sabit veya sonlu nicelikler arasında elde edilebilir.

Fakat Carnot, "problem" ve "problem koşulları" mefhumlarını esas olarak ileri sürmekle, metafiziğe kendi kuramının çerçevesinden taşan bir yol açmış oluyordu. Halihazırda Leibniz kalkülüsün bir kombinatuarın aracı olduğunu, yani o ana dek çözülemediği gibi, ortaya dahi koyulamamış olan problemleri (aşkın problemler) ifade ettiğini göstermişti. Burada bilhassa bir eğri türünün eksiksiz belirlenimine giren düzenli ve tekil noktaların rolünü anımsıyoruz. Kuşkusuz, tekil noktaların (söz gelimi dalma noktaları, düğümler, odak noktaları, merkezler) spesifikleştirilmesi ancak integral eğrilerinin diferansiyel denklemin çözümlerine geri gönderen formuyla gerçekleştirilebilir. Yine de bu noktaların varlığına ve dağılımına ilişkin olarak bir eksiksiz belirlenim de bulunup, bu ise bambaşka bir mercie, bizzat bu denklemle tanımlanan vektör alanına bağlıdır. Bu iki yönün birbirini tamamlayıcılığı aralarındaki doğa farkını ortadan kaldırmaz – tam aksine. Ayrıca noktaların spesifikleşmesi halihazırda problemin çözüme zorunlu içkinliğini gösteriyorsa, onu örten çözümdeki rolü, noktaların varlığı ve dağılımıyla birlikte, problemin aşkınlığına ve onun bizzat çözümlerin organizasyonundaki yönetici işlevine tanıklık etmektedir.

Kısaca, bir problemin eksiksiz belirlenimi, *onun tam da koşullarını veren* belirleyici noktaların varlığı, sayısı ve dağılımından ayrı düşünülemez (bir tekil nokta iki koşul denklemi oluşturur).[8] Fakat o zaman hatadan veya hataların telafisinden bahsetmek giderek güçleşir. Koşul denklemleri ne basit yardımcılar ne de, Carnot'nun dediği gibi, kusurlu denklemlerdir. Problemi ve sentezini oluştururlar. Problematiğin yararlı dahi olabilecek hatalara veya iyi temellenmiş dahi olabilecek kurgulara, her halükarda kusurlu, yaklaşık veya hatalı bilginin [*savoir*] öznel bir ânına indirgenmesi, onun idesel nesnel doğasının anlaşılmamasından ileri gelir. Problem ile koşullarından oluşan kümeye "problematik" diyorduk. Diferansiyeller elde edilen sonuçta yok oluyorlarsa, bu durum problem-merciin çözüm-merciinden doğa bakımından farklı olması ölçüsünde, çözümlerin zorunlu olarak problemin üzerini örtmeye geldikleri hareket dahilinde, problemin koşullarının çözüm vakaları teşkil eden önerme kavramlarının analizinde ifade edilemeyen bir İdea sentezinin nesnesi olmaları anlamında geçerlidir. Böylece ilk ikili alternatif – gerçek mi kurgusal mı? – çöker. Ne gerçek ne kurgusal olan diferansiyel haddizatında problematiğin doğasını, nesnel tutarlığını ve öznel özerkliğini ifade eder.

Hatta belki öbür ikili alternatif, sonsuz veya sonlu temsil alternatifleri de çöker. Sonsuz ve sonlu, gördüğümüz gibi, temsilin içerdiği kavramın olası tüm kapsamını geliştirmesi veya tersine, onu tıkaması kaydıyla, gerçekten de temsilin özellikleridir. Her halükarda, farkın temsili ilke olarak kavramın özdeşliğine geri gönderir. Ayrıca temsilleri genel bir kavrama oranla çözüm durumları belirten, bilincin önermeleri olarak düşünebiliriz. Ne var ki problematik unsur, önerme dışı karakteriyle, temsile girmez. Ne

---

8 Albert Lautman, tekil noktaların problem-unsura geri gönderen varlığı veya dağılımı ile bu aynı noktaların çözüm-unsura geri gönderen spesifikleşmeleri arasındaki bu doğa farkını açıkça ortaya koymuştur: bkz. *Le problème du temps*, Hermann, 1946, s. 42. Buradan yola çıkarak tekil noktaların problemleştirici ve çözüm üretici işlevlerindeki rollerinin altını çizer: tekil noktalar "1) hiçbir tekillikle karşılaşmayan her yol boyunca analitik olarak uzatılabilir temel bir çözüm sisteminin belirlenimine izin verir; 2) [...] rolleri bir alanı, temsili temin eden fonksiyonun bu alanda tanımlanabileceği şekilde parçalara ayırmaktır; 3) diferansiyel denklemlerin lokal entegrasyonundan bu denklemlerin çözümleri olan analitik fonksiyonların global karakterizasyonuna geçmeye olanak verirler" (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique*, Hermann, 1936, II. cilt, s. 138).

tikel ne genel, ne sonlu ne sonsuz olan problematik unsur tümel olarak İdea'nın nesnesidir. Bu diferansiyel unsur haddizatında farkın oyunudur ve ne temsille dolayımlanabilir ne de kavramın özdeşliğine boyun eğer. Sonlu ile sonsuzun antinomisi tam da Kant, kozmolojinin özel karakteri gereği, dünya İdea'sına karşılık gelen içeriği temsile boşaltmaya mecbur olduğunu zannettiğinde ortaya çıkar. Kant'a göre bu antinomi bir yandan, yine temsilde, aynı anda hem sonluya hem de sonsuza indirgenemez olan (regresyon) bir unsur keşfettiğinde, öbür yandan da bu unsura temsilden doğa bakımından farklı bir diğer unsurun saf düşüncesini (numen) eklediğinde çözülmüş olur. Fakat bu saf düşünce belirlenmeden kaldığı – diferansiyel olarak belirlenmediği – ölçüde, temsil de, antinomilerin malzemesini ve ayrıntısını teşkil eden bilincin önerileri gibi, gerçekte aşılmış değildir. Farklı bir şekilde, modern matematik de bizi antinomi halinde bırakır çünkü sunduğu kesin sonlu kalkülüs yorumu, onu kuran kümeler kuramında yine de bir sonsuzluk aksiyomu varsayar; her ne kadar bu aksiyom kalkülüste resmedilmese de. Sürekli kaçan şey, İdea'da diferansiyel tarafından ve problemin özel kipinde ifade edilen önerme dışı veya temsil-altı unsurdur.

Kalkülüsün bir metafiziğinden ziyade, diyalektiğinden bahsetmek gerekir. Diyalektikten kastımız hiçbir şekilde karşıt temsillerin, bunları bir kavramın özdeşliğinde tekabül ettirecek herhangi bir dolaşımı değil, gerçek anlamda matematiksel olan çözüm unsurundan ayırt edildiği ölçüde, problem unsurudur. Lautman'ın genel tezleri uyarınca, problemin üç yönü bulunur: çözümlerle arasındaki doğa farkı; kendi belirleyici koşullarına dayanarak hasıl ettiği çözümlere oranla aşkınlığı; bunların üzerini örten çözümlere içkinliği: problem ne kadar belirl*enir*se o kadar iyi çözülür *olur*. O halde problematik (diyalektik) İdea'yı oluşturan ideal bağlantılar burada matematik kuramlarıyla kurulan gerçek ilişkilerde somutlaşır ve çözümler halinde problemlere taşınır. Diferansiyel kalkülüste nasıl bu üçünün birden bulunduğunu gördük: çözümler adeta diferansiyel denklemlerle uyumlu süreksizliklerdir ve problemin koşulları uyarınca ideal bir süreklilikte meydana gelirler. Fakat önemli bir noktayı vurgulamak gerekir. Diferansiyel kalkülüs açıkça matematiğe aittir; bütünüyle matematiksel bir araçtır. O halde burada matematiğe üstün bir diyalektiğin Platoncu kanıtını görmek güçtür. En azından, problemin içkinlik yönü bize doğru

bir açıklama sunmasıydı, bu oldukça güç olurdu. *Problemler daima diyalektiktir:* diyalektiğin bundan başka anlamı olmadığı gibi, problemlerin de bundan başka anlamı yoktur. Matematiksel (fiziksel, biyolojik, psişik veya sosyolojik...) olan çözümlerdir. Fakat bir yandan çözümlerin doğasının bizzat diyalektikteki farklı problem *düzenlerine* gönderdiği ve diğer yandan da problemlerin, aşkınlıklarından daha az kurucu olmayan içkinlikleri sayesinde, bizzat diyalektik düzenleri uyarınca meydana getirdikleri bu çözüm alanında teknik olarak kendilerini ifade ettikleri doğrudur. Dik açı ve çember nasıl cetvelle ve pergelle ikilenirse, her diyalektik problem de kendini ifade ettiği bir sembolik alanla ikilenir. Bundan dolayı matematiksel, fiziksel, biyolojik, psişik, sosyolojik problemler olduğunu söylemek gerekir; her problem doğası itibarıyla diyalektik olmasına ve diyalektik problemden başka problem olmamasına rağmen. O halde matematik yalnızca problem çözümleri içermez; aynı zamanda problemlerin tanımladıkları ve bizzat diyalektik düzenleriyle tanımladıkları çözülebilirlik alanlarına oranla ifadelerini de içerir. Bundan dolayıdır ki diferansiyel kalkülüs, matematiği aşan bir diyalektiğin açığa çıkmasıyla anlamını bulduğu tam o anda dahi, tamamıyla matematiğe aittir.

Hatta diferansiyel kalkülüsün, teknik olarak, olduğu haliyle problemlerin yegane matematiksel ifadesi olduğunu dahi düşünemeyiz. Çok çeşitli alanlarda, tüketme yöntemleri ve analitik geometri de bu rolü oynamıştır. Daha yakın zamanda ise, başka yöntemlerle bu rol daha iyi yerine getirilmiştir. Problemler kuramının yakalandığı döngü hatırlanacaktır: bir problem ancak "doğru" olduğu ölçüde çözülebilir ama bir problemin doğruluğunu hep çözülebilirliğiyle tanımlamaya eğilimliyizdir. Çözülebilirliğin dış kaynaklı kriterini problemin içsel karakterinde (İdea) temellendirmek yerine, içsel karakteri basit dışsal kritere tabi kılarız. Fakat bu döngü kırıldıysa, bunu ilk kıran matematikçi Abel olmuştur; çözülebilirliğin, problemin formundan ileri gelmesi gereken bütün bir yöntemi geliştiren kendisidir. Bir denklemin genel olarak çözülebilir olup olmadığını deneme yanılma usulüyle bulmak yerine, "ortaya konuşunda, çözümün tohumları içerilecek" şekilde, kademeli olarak çözülebilirlik alanları belirleyen problem koşulları belirlemek gerekir. Bu ise çözüm-problem ilişkisinin radikal bir tersyüz oluşunu, Kopernik devriminden daha önemli bir devrim teşkil eder. Abel'in böylelikle yeni bir *Saf Aklın Eleştirisi*'ni

ortaya koyduğu ve özellikle Kantçı "dış kaynakçılığı" [*extrinsicism*] aştığı söylenmiştir. Bu aynı hüküm Galois'nın çalışmalarına ilişkin olarak da doğrulanır: temel bir "uzay"dan (R) başlayarak, bu uzaya yapılan ardışık bitiştirmeler (R', R", R"'...), olanaklı ikamelerin kademeli sınırlandırılışıyla, bir denklemin köklerinin giderek daha hassas olarak ayrılmasına olanak verir. O halde "kısmi çözücüler"in akışı veya "gruplar"ın birbiri içine geçmeleri, çözümün bizzat problemin koşullarından çıkmasını sağlar: söz gelimi bir denklemin cebirsel olarak çözülemez olduğu, artık ampirik araştırmanın veya deneme yanılma usulünün neticesinde değil, problemin ve koşullarının sentezini teşkil eden grupların ve kısmi çözücülerin karakterlerinden ileri gelerek keşfedilir (bir denklem, ancak kısmi çözücüler iki terimli denklemler ve grupların mertebeleri de asal sayılar olduğunda cebirsel olarak, yani köklerle çözülebilir). Problemler kuramı tamamıyla dönüşmüş, nihayet temellenmiştir çünkü artık öğrencinin bir problemi ancak öğretmenin çözümü bilmesi ve dolayısıyla gerekli bitiştirmeleri yapması kaydıyla anladığı ve izlediği klasik öğrenci-öğretmen durumunda değilizdir. Zira Georges Verriest'in de belirttiği gibi, bir denklem grubu, belli bir anda onun kökleri hakkında bildiklerimizi değil, kökleri hakkında bilmediklerimizin nesnelliğini karakterize eder.[9] Buna karşın, bu bilgisizlik artık bir olumsuzluk, bir yetersizlik değil, nesnede temel bir boyutun karşılık geldiği bir kural, bir öğrenmedir. Bütün pedagojik ilişki – yeni bir Menon – ama onunla beraber pek çok başka şey de, bilgi ve yeterli neden de dönüşmüştür. Galois'nın "kademeli ayırt edilebilirlik" dediği şey, karşılıklı belirlenim sürecini ve eksiksiz belirlenim sürecini aynı bir sürekli harekette birleştirir (kök çiftleri ve bir çiftin kökleri arasındaki ayrım). Yeterli nedenin total figürünü oluşturur ve ona *zamanı* verir. Abel ve Galois ile problemler kuramı, matematiksel olarak, gerçek anlamda diyalektik gereksinimlerinin tümünü karşılayarak yakalanmış olduğu döngüyü kırmayı başarır.

---

9 C. Georges Verriest, "Évariste Galois et la théorie des équations algébriques", *Œuvres mathématiques de Galois* içinde, Gauthier-Villars, 1961, s. 41. Problem-çözüme ilişkin büyük manifesto N. H. Abel'in *Œuvres complètes*'inde yer almaktadır (Christiana, 1881), II. cilt, *Sur la résolution algébrique des équations*. Abel ve Galois hakkında bkz. Jules Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*'in iki temel bölümü (P.U.F., 1962, I. cilt). Vuillemin, Abel'de problemler kuramının ve Aklın eleştirisinin yeni bir kavranışının rolünü, Galois'da da yeni bir belirlenim ilkesinin rolünü analiz eder: bilhassa s. 213-221, s. 229-233.

Böylece modern matematiğin diferansiyel kalkülüsten ziyade, gruplar kuramına veya kümeler kuramına dayandığı kabul edilir. Bununla beraber, Abel'in yönteminin her şeyden önce diferansiyel formüllerin entegrasyonuna ilişkin olması tevekkeli değildir. Bizim için önemli olan, matematik tarihindeki şu veya bu kırılmadan ziyade (analitik geometri, diferansiyel kalkülüs, gruplar kuramı...), bu tarihin her anında, diyalektik problemlerin oluşma biçimi, bunların matematiksel ifadesi ve aynı anda çözülebilirlik alanlarının doğuşudur. Bu bakış açısından, matematiğin oluşunda sürekli bir teleoloji ve bir homojenlik bulunup, bu da diferansiyel kalkülüs ile diğer araçlar arasındaki doğa farklarını ikincil kılar. Kalkülüs, farklı düzenlerden diferansiyelleri tanır. Fakat diferansiyel ve düzen mefhumlarının diyalektikle uyumu bambaşka bir biçimde olur. Diyalektik veya problematik idea, diferansiyel unsurlar arasındaki bir bağlantı sistemi, genetik unsurlar arasındaki bir diferansiyel ilişkiler sistemidir. Söz konusu ilişkilerin ve unsurların ideal doğası uyarınca birbirleri tarafından varsayılan farklı İdea düzenleri vardır (İdea'nın İdea'sı, vs.). Bu tanımların henüz matematiksel bir tarafı yoktur. Matematik, son düzene ait diyalektik İdeaların cisimleştiği çözülebilirlik alanlarıyla ve problemlerin bu alanlara ilişkin ifadesiyle ortaya çıkar. İdea'daki başka düzenler başka alanlarda ve farklı bilimlere karşılık gelen farklı ifadelerde cisimleşir. Böylece diyalektik problemlerden ve bunların düzenlerinden yola çıkarak çeşitli bilimsel alanların doğuşu gerçekleşir. En dar anlamıyla diferansiyel kalkülüs, kendi alanında bile, cisimleştirdiği diyalektik İdealar düzenine nazaran problemlerin ifadesinin ve çözümlerin oluşumunun zorunlu olarak en eksiksiz formunu temsil etmeyen matematiksel bir araçtan ibarettir. Fakat daha geniş anlamıyla ise, tümel olarak Problem veya diyalektik İdea'yı – Problem'in bilimsel İfade'sini – ve Çözülebilirlik alanlarının Tesisi'ni içeren bileşik bütünü belirtir. Daha genel olarak, matematiğin ve özellikle diferansiyel kalkülüsün veya gruplar kuramının başka alanlara sözde uygulanmasına ilişkin bir güçlük olmadığı sonucuna varmamız gerekir. Bundan ziyade, şu veya bu düzenden diyalektik İdeaların cisimleştiği her üretilmiş alan kendi kalkülüsüne sahiptir. İdeaların daima bir nicelleşebilirlik, nitelleşebilirlik ve potansiyellik unsurları; daima karşılıklı belirlenim ve eksiksiz belirlenim süreçleri; daima istisnai ve sıradan nokta dağılımları; daima bir yeterli nedenin sentetik ilerleyişini oluşturan

bitişme alanları vardır. Burada İdea'yla eş tözlü olup, diyalektik aktarıma veya "diafora"ya ilişkin olan haricinde hiçbir metafor söz konusu değildir. İdeaların serüveni de buradadır. Söz konusu olan matematiğin başka alanlara uygulanması değil, diyalektiğin kendi problemleri için, düzenleri ve koşulları uyarınca, söz konusu alana karşılık gelen, o alana ait diferansiyel kalkülüsü tesis etmesidir. Diyalektiğin tümelliğine bu anlamda bir *mathesis universalis* yanıt verir. İdea, düşüncenin diferansiyeliyse, her İdea'ya karşılık gelen bir diferansiyel kalkülüs, düşünmenin ne demek olduğunun alfabesi vardır. Diferansiyel kalkülüs faydacının düz hesabı, düşünceyi başka şeylere ve başka amaçlara tabi kılan kaba aritmetik hesap değil, saf düşüncenin cebiri, bizzat problemlerin üstün ironisidir – "iyiliğin ve kötülüğün ötesindeki" tek hesaptır. Betimlenmesi gereken işte İdeaların bütün bu maceraperest karakteridir.

* * *

İdealar çokluklardır; her İdea bir çokluk, bir çeşitliliktir. "Çokluk" kelimesinin bu Riemannıcı kullanımında (Husserl ve daha sonra Bergson da bu kelimeyi almıştır), ad formuna azami önem vermek gerekir: çokluk çoğun ve birin bir kombinasyonunu değil, aksine, haddizatında çoğa has olan ve bir sistem oluşturmak için hiçbir birliğe ihtiyaç duymayan bir organizasyonu adlandırmalıdır. Bir ve çok, karşıtlıklarla ilerleyen, tahrif olmuş bir diyalektiğin fazlasıyla gevşek ağlarını oluşturan anlama yetisinin kavramlarıdır. En büyük balıklar içinden geçer. Bir soyutun yetersizliğini onun karşıtının yetersizliğiyle telafi ederek somutun elde edildiğine inanmak mümkün müdür? Uzun uzun "bir, çoktur; çok, birdir" diye konuşabiliriz – Platon'un, çiftliği bile muaf tutmayan gençleri gibi konuşuruz. Zıtları bir araya getirir, çelişki üretiriz; hiçbir noktada önemli olanı söylememiş, "ne kadar", "nasıl", "hangi vakalarda" dememiş oluruz. Fakat öz bu ölçüden, bu tarzdan ve bu vaka değerlendirmesinden ayrıldığında bir hiçten, içi boş bir genellikten başka bir şey değildir. Yüklemleri bir araya getirir ama İdea'yı ıskalarız: adın eksik olduğu boş söylemlerden, boş kombinasyonlardan başka bir şey elde etmeyiz. Gerçek ad, hatta töz, biri olduğu kadar çoğu da gereksiz kılan "çokluk"tur. Değişken çokluk, ne kadar'dır, nasıl'dır ve her bir vakadır. Her şey, İdea'yı cisimleştirdiği ölçüde bir çokluktur. Hatta

çok bile bir çokluktur; bir bile bir çokluktur. Birin *bir* çokluk olması (yine burada da Bergson'un ve Husserl'in gösterdikleri gibi), bir-çok ve çok-bir türünde sıfat önermelerini birbiri ardına savurmak için yeterlidir. Her yerde çokluklar arasındaki farklar ve çokluktaki farklar şematik ve kaba saba karşıtlıkların yerini alır. Bir ve çok arasındaki muazzam karşıtlık yerine, yalnızca çokluğun çeşitliliği, yani fark vardır. Her şeyin çokluk olduğunu, hatta birin bile, çoğun bile çokluk olduğunu söylemek belki de ironiktir. Fakat ironi de bizzat çokluktur; hatta daha ziyade çoklukların sanatı; şeylerde İdea'yı, cisimleştirdikleri problemleri yakalama ve şeyleri cisimleşmeler olarak, İdea problemlerinin çözüm vakaları olarak kavrama sanatıdır.

İdea, *n* boyutlu, tanımlı ve sürekli bir çokluktur. Renk, hatta daha ziyade renk İdeası, üç boyutlu bir çokluktur. Boyut, bir fenomenin bağlı olduğu değişkenler veya koordinatlar olarak anlaşılmalıdır; süreklilik, bu değişkenlerin değişimleri arasındaki ilişkilerin bütünü olarak anlaşılmalıdır (örneğin koordinatların diferansiyellerinin ikinci dereceden formu); tanım, bu ilişkilerle karşılıklı olarak belirlenen unsurlar, çokluğun düzeni ve metriği değişmeksizin değişemeyen unsurlar olarak anlaşılmalıdır. Ne zaman ve hangi koşullar altında çokluktan bahsetmemiz gerekir? Bu koşullar üç tane olup, birlikte İdea'nın ortaya çıkış ânını tanımlamaya olanak verirler: 1) Çokluğun unsurlarının ne duyumsal formu ne kavramsal anlamı ne de, dolayısıyla, tayin edilebilir fonksiyonu olmalıdır. Hatta bunların aktüel bir varlığı bile yoktur ve bir potansiyellikten ya da virtüellikten ayrı düşünülemezler. Bu anlamda önceden var olan hiçbir özdeşlik içermez, bir veya aynı olduğu söylenebilecek hiçbir şeyin ortaya konulmasına izin vermezler; aksine, belirlenmemişlikleri her türlü tabiiyetten kurtulmuş farkın açığa vurulmasını olanaklı kılarlar; 2) Esasında unsurların belirlenmiş olmaları gerekir ama karşılıklı olarak, ortada hiçbir bağımsızlık kalmasına izin vermeyen karşılıklı ilişkilerle belirlenmiş olmalıdırlar. Bu gibi ilişkiler, ister çokluğu global olarak karakterize etsinler isterse de komşu alanların yan yana konmasıyla işlesinler, tam da konumlandırılamaz ideal bağlantılar teşkil ederler. Fakat her halükarda çokluk, içine dalmış olacağı tekbiçimli bir mekana başvurmaksızın veya dışarıya referans vermeksizin, daima iç kaynaklı olarak tanımlanır. Zaman-mekansal ilişkiler kuşkusuz çokluğu muhafaza eder ama onun içselliğini kaybederler; anlama yetisinin kavramları

içselliği muhafaza eder ama yerine bir Düşünüyorum'un veya düşünülen bir şeyin özdeşliğini koydukları çokluğu kaybederler. Buna karşın, içsel çokluk salt İdea'nın karakteridir; 3) İdeal bir çoklu bağlantı [*liaison*], diferansiyel bir bağıntı [*rapport*] çeşitli zaman-mekansal ilişkilerde [*relations*] aktüelleşirken, aynı anda *unsurları* da çeşitli *terimlerde* ve formlarda aktüel olarak cisimleşmelidir. İdea böylelikle yapı olarak tanımlanır. Yapı ya da İdea "kompleks tema", içsel bir çokluk, yani diferansiyel unsurlar arasındaki konumlandırılamaz çoklu bir bağlantı sistemi olup, gerçek ilişkilerde ve aktüel terimlerde cisimleşir. Bu anlamda, doğuşun ve yapının uzlaştırılmasında hiçbir güçlük görmüyoruz. Lautman'ın ve Vuillemin'in matematiğe ilişkin çalışmalarını izlersek, "yapısalcılık" bize genetik yöntemin kendi amaçlarını gerçekleştirmesini sağlayabilecek tek yol gibi gelmektedir. Doğuşun, zamanda bir aktüel terimden – bu terim ne kadar küçük olursa olsun – çıkarak diğer bir aktüel terime gitmediğini; virtüelden çıkarak onun aktüelleşmesine doğru gittiğini anlamak yeterlidir; diğer bir deyişle, yapıdan çıkıp yapının cisimleşmiş haline, problemin koşullarından çözüm vakalarına, diferansiyel unsurlardan ve bunların ideal bağlantılarından aktüel terimlere ve her anda zamanın aktüelliğini oluşturan çeşitli gerçek ilişkilere gider. Bu doğuş, dinamizmi olmayan, zorunlu olarak bir tarihsellik-üstü unsurda değişip gelişen, *edilgin sentez* mefhumunun eşleniği olarak anlaşılan bir doğuş, kendi de bu mefhumu aydınlığa kavuşturan bir *statik doğuştur*. Diferansiyel kalkülüsün modern yorumunun hatası, onu her türlü foronomik ve dinamik meseleden ayrıştıran bir "yapı" keşfettiği bahanesiyle, kalkülüsün bütün genetik arzularını reddetmiş olmak değil midir? Matematiksel gerçekliklere ve ilişkilere karşılık gelen İdealar olduğu gibi, fiziksel gerçeklere ve yasalara karşılık gelen İdealar da vardır. Düzenleri uyarınca organizmalara, psişizmlere, dillere ve toplumlara karşılık gelen İdealar da vardır: bu benzerliksiz karşılık gelmeler genetik-yapısaldırlar. Yapı bir özdeşlik ilkesinden bağımsız olduğu gibi, doğuş da bir benzerlik kuralından bağımsızdır. Fakat bir İdea o kadar çok serüvenle birlikte ortaya çıkar ki belirli yapısal ve genetik koşulları halihazırda karşılarken, diğerlerini henüz karşılamaması mümkündür. Bu durumda bu kriterler, neredeyse rastgele seçilmiş örneklerle, çok farklı alanlarda uygulanmalıdır.

Birinci örnek: fiziksel İdea olarak atomculuk. – Eski atomculuk yalnızca Parmenidesçi varlığı çoğaltmakla kalmayıp, İdeaları da atom

çoklukları olarak kavramıştır; burada atom, düşüncenin nesnel unsurunu teşkil eder. Bundan böyle atomun, duyumsal bileşiklerde aktüelleşen bir yapının kalbinde diğer atomla ilişkilenmesi gerekir. Bu anlamda *clinamen* hiçbir şekilde atomun hareketindeki bir yön değişimi olmadığı gibi, fiziksel bir özgürlüğe tanıklık edecek bir belirlenimsizlik de değildir. Atomu öbür atomla ilişkilendiren şey, hareketin yönünün kökensel belirlenimi, hareketin ve hareketin yönünün sentezidir. *Incerto tempore*, belirlenmemiş demek değil, tayin edilemez, konumlandırılmaz demektir. Atomun, Epikuros'un Herodotos'a mektubunda dediği gibi, düşüncenin unsuru olarak "bizzat düşünce kadar hızlı" hareket ettiği doğruysa, o zaman *clinamen* de "düşünülebilir minimum sürekli zamandan daha kısa bir zamanda" oluşan karşılıklı belirlenimdir. Epikuros'un burada tükenme terminolojisine başvurmasında şaşılacak bir şey yoktur: *clinamen*'de hareket halindeki atomların diferansiyelleri arasındaki ilişkiye analog bir şey vardır. Burada düşüncenin dilini de oluşturan bir sapma vardır; burada düşüncede düşüncenin bir limitine tanıklık eden ama düşünceden daha hızlı, "daha kısa bir zamanda..." düşünmesini sağlayan bir şey vardır. Yine de Epikurosçu atom hâlâ çok fazla bağımsızlığa, bir figüre ve bir aktüelliğe sahiptir. Karşılıklı belirlenim burada hâlâ fazlasıyla zaman-mekansal bir ilişki özelliği taşır. Modern atomculuğun ise, aksine, yapının tüm koşullarını yerine getirip getirmediği sorusu, parçacıklar arasında kurulan "çoklu ve konumlandırılamaz bağlantı" türleri ve bu parçacıklara açıkça atfedilen "potansiyellik" karakteri itibarıyla, doğanın yasalarını belirleyen diferansiyel denklemler uyarınca sorulmalıdır.

İkinci örnek: biyolojik İdea olarak organizma. — Geoffroy Saint-Hilaire, görünüşe göre, soyut dediği ve formlarından ve fonksiyonlarından bağımsız olarak alınan unsurların değerlendirilmesini savunan ilk kişi olmuştur. Bundan dolayı, kendinden önce gelenleri olduğu gibi çağdaşlarını da (Cuvier) farkların ve benzerliklerin ampirik bir dağılımında kalmış olmakla eleştirir. Bu salt anatomik ve atomik unsurlar, örneğin küçük kemikler, ideal karşılıklı belirlenim ilişkileriyle birleşirler: Böylece kendinde Hayvan olan bir "öz" oluştururlar. Bu saf anatomik unsurlar arasındaki diferansiyel ilişkiler çeşitli hayvan figürlerinde, çeşitli organlarda ve organların işlevlerinde cisimleşir. Anatominin üçlü karakteri budur: atomik, karşılaştırmalı ve aşkın. Geoffroy, *Notions synthétiques et historiques*

de philosophie naturelle'de (1837), dediğine göre genç Napolyon'un da rüyası olan rüyasını anlatır: duyumsal ve kavramsal farkların veya benzerliklerin kaba saba oyunu altında sonsuzca küçüğün Newton'u olmak, "ayrıntıların dünyasını" veya "çok kısa mesafeli" ideal bağlantıları keşfetmek. Organizma, diferansiyel unsurlar arasındaki ilişkileri kendi hesabına ve şu veya bu gelişim derecesinde aktüelleştiren gerçek terimler ve ilişkiler (boyut, konum, sayı) kümesidir: söz gelimi, kedinin hiyoid kemiğinde dokuz küçük kemik bulunurken, insanınkinde yalnızca beş kemik bulunup, diğer dördü dik duruş sebebiyle bu şekilde küçülmüş olan organın dışında, kafatasına yakın bir yerdedir. O halde organizmaların doğuşu veya gelişimi, ortam tarafından belirlenen çeşitli hızlar ve sebepler uyarınca, hızlanmalarla veya duraksamalarla ama aktüel bir terimden bir diğer aktüel terime dönüştürücü bir geçişten tamamen bağımsız olarak, özün aktüelleşmesi olarak kavranmalıdır.

İşte Geoffroy'nın dehası. Fakat burada da biyolojide yapısalcılık meselesi (Geoffroy'nın sıklıkla kullandığı "yapı" kelimesine uygun olarak), diferansiyel unsurların ve bunların ilişki türlerinin nihai belirlenimine bağlıdır. Anatomik unsurlar, bilhassa da kemikler, sanki kasların gerekliliği bunların ilişkilerine birtakım limitler dayatmıyormuş ve sanki bu unsurların kendileri de hâlâ aktüel ya da fazlasıyla aktüel bir varlığa sahip değillermiş gibi, bu rolü oynayabilirler mi? Bu durumda, yapı bambaşka bir düzeyde, başka yollarla, diferansiyel unsurların ve ideal bağlantıların yepyeni bir belirlenimiyle tekrar doğabilir. Genetikte durum budur. Belki de modern atomculukla Epikuros arasında ne kadar fark varsa, genetik ve Geoffroy arasında da o kadar fark vardır. Fakat kromozomlar *lokuslar* olarak belirir; diğer bir deyişle, basitçe mekandaki yerler olarak değil, komşuluk ilişkileri kompleksleri olarak; genler aynı zamanda global olarak bir organizmayı karakterize eden ve ikili bir karşılıklı belirlenim ve eksiksiz belirlenim sürecinde istisnai noktalar rolünü oynayan diferansiyel unsurları ifade eder; genlerin ikili özelliği aynı anda birden çok karakteristik özelliği yönetmek ve ancak başka genlerle ilişkili olarak hareket etmektir; bütün, bir virtüel veya bir potansiyel teşkil eder; bu yapı da aktüel organizmalarda hem spesifikleşmeleri açısından hem de parçalarının farklılaşması açısından, tam da "diferansiyel" denilen ritimler uyarınca, aktüelleşme hareketini ölçen göreli hızlar veya yavaşlıklar uyarınca cisimleşir.

Üçüncü örnek: Marksçı anlamda toplumsal İdealar var mıdır? — Marx'ın "soyut emek" dediği şeyde, emeğin ürünlerinin özel niteliklerinden ve işçilerin niteliklerinden soyutlama yapılır ama bir toplumdaki üretkenlik koşullarından, emek gücünden ve emeğin araçlarından yapılmaz. Toplumsal İdea toplumların nicelleşebilirlik, nitelleşebilirlik ve potansiyellik unsurudur. Diferansiyel unsurlar arasında bir idesel çoklu bağlantılar veya diferansiyel ilişkiler sistemini ifade eder: burada somut insanlar arasında değil, emek gücünü taşıyan atomlar veya mülkiyetin temsilcileri arasında üretim ve mülkiyet ilişkileri kurulur. Ekonomik dediğimiz, böyle bir toplumsal çokluktan, diğer bir deyişle, bu diferansiyel ilişkilerin çeşitlerinden teşkil olur. Bu ilişki çeşitliliği, kendisine karşılık gelen istisnai noktalarla birlikte, belirli bir toplumu karakterize eden farklılaşmış[c] somut işlerde, bu toplumun gerçek ilişkilerinde (adli, siyasi, ideolojik), bu ilişkilerin aktüel terimlerinde (örneğin ücretli işçi-kapitalist) cisimleşir. Bu sebeple Althusser ve arkadaşları *Kapital*'de hakiki bir yapının varlığını göstermekte ve Marksçılığın tarihselci yorumlarını reddetmekte tamamen haklıydılar zira bu yapı kesinlikle geçişli olarak ve zamanda ardışıklık sırasına göre değil, çeşitlerini farklı toplumlarda cisimleştirerek ve her defasında ve toplumda onun aktüelliğini teşkil eden tüm ilişkilerin ve terimlerin eşzamanlılığını izah ederek çalışır: bundan dolayı "ekonomik" dediğimiz, asla tam anlamıyla verilmiş olmayıp, daima aktüelleşme formlarıyla üzeri örtülmüş, yorumlanması gereken diferansiyel bir virtüelliği, daima çözüm vakalarıyla üzeri örtülmüş bir temayı, bir "problematiği" adlandırır.[10] Kısaca, ekonomik olan, toplumsal diyalektiğin kendisidir; diğer bir deyişle, verili bir topluma kendini dayatan problemlerin bütünü, bu toplumun sentetik ve problemleştirici alanıdır. Tüm ciddiyetiyle, yalnızca toplumsal ve ekonomik problemler vardır; her ne kadar bunların çözümleri adli, siyasi, ideolojik olsa da ve problemler de bu çözülebilirlik alanlarında ifade edilseler de. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın meşhur "insanlık önüne ancak çözebileceği sorunları koyar" cümlesi, problemlerin görünüşlerden ibaret olduğu anlamına ya da zaten çözülmüş oldukları anlamına gelmez; aksine, problemin ekonomik koşullarının bir toplumun gerçek ilişkilerinin

10 Bkz. Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, *Lire le Capital*, Maspéro, 1965, II. cilt: bilhassa s. 150 vd. ve s. 204 vd.

çerçevesi dahilinde problemin çözümlerini bulma şeklini belirlediği veya oluşturduğu anlamına gelir. Ne var ki bu, gözlemcinin buradan en ufak bir iyimserlik çıkarmasına vesile olamaz zira bu "çözümler" aptallığı, zalimliği, savaşın dehşetini veya "Yahudi sorununun çözümü"nü içerebilir. Daha açık söylersek, çözüm, daima bir toplumun, gerçek ilişkileri içerisinde, cisimleştirdiği diferansiyel ilişkiler tarafından kendisine dayatılan ve yöneltilen problemleri ortaya koyabilme tarzı uyarınca hak ettiği ve meydana getirdiği çözümdür.

İdealar birlikte varoluş kompleksleridir; bir anlamda bütün İdealar birlikte varolur. Fakat noktalarda, kenarlar üzerinde ve asla doğal bir ışığın tekdüzeliğine sahip olmayan ışıltılar altında varolurlar. Her defasında karanlıklarla, gölge alanlarla ayırt edilir hale gelirler. İdealar ayırt edilir ama kesinlikle cisimleştikleri formların ve terimlerin ayırt edildikleri gibi ayırt edilmezler. Akışkan sentezlerini belirleyen koşullar uyarınca nesnel olarak yapılır ve bozulurlar. Zira farklılaşmanın[c] o en büyük gücünü farklılaşma[c] acizliğiyle birlikte çekimlerler. İdealar kendi içlerinde alt çeşitler barındıran çeşitlerdir. Çeşidin üç boyutu vardır. Öncelikle, düşey olarak, diferansiyel unsurların ve ilişkilerin doğası uyarınca, *sıra çeşitleri:* matematiksel, matematik-fiziksel, kimyasal, biyolojik, psişik, sosyolojik, dilsel İdea... Her düzey farklı bir diyalektik "düzen"in diferansiyellerini içerir ama bir düzenin unsurları yeni ilişkiler altında bir diğerinin unsurlarına geçebilir ve bunu ya daha geniş olan üst düzende çözünerek ya da daha alt düzende yansıyarak yaparlar. İkincisi, yatay olarak, aynı bir düzendeki diferansiyel bir ilişkinin derecelerine ve her derece için tekil noktaların dağılımlarına karşılık gelen *karakteristik çeşitlerdir* (örneğin "vaka"ya göre bir elips, bir hiperbol, bir parabol, bir doğru veren konik kesit denklemleri veya kompozisyon birliği açısından kendileri de sıralanan hayvan çeşitleri veya fonolojik sistem açısından sıralanan dil çeşitleri). Son olarak da, derinlikte, farklı düzenlerden diferansiyel ilişkiler için ortak bir aksiyom belirleyen fakat bunu bizzat bu aksiyomun üçüncü düzenden bir diferansiyel ilişkiyle çakışması kaydıyla yapan *aksiyomatik çeşitler* (örneğin gerçek sayıların toplanması ve yer değişimlerinin kompozisyonu veya bambaşka bir alanda, Griaule'ün Dogonlarının dokuma-konuşması). İdealar ve İdealar arasındaki ayrımlar, çeşitlerinin tipinden ve her tipin diğerlerine nüfuz etme tarzından ayrı düşünülemez. İdea'nın bu ayırıcı ve birlikte varoluş durumu için *yatay*

kıvrımlaşma terimini öneriyoruz. Fakat bu, buna karşılık gelen karışıklığın, bir kuşku, tereddüt veya şaşkınlık ya da bizzat İdea'daki herhangi bir tamamlanmamışlık etmenini ifade ettiği anlamına gelmez. Mesele, tam tersine, İdea'nın ve problemin özdeşliği, İdea'nın enine boyuna problematik karakteri, yani problemlerin, İdeaların sentezinin duruma bağlı gerekleri uyarınca, birbirlerine girme koşullarıyla nesnel olarak belirlenme tarzıdır.

İdea hiçbir şekilde öz değildir. İdea'nın nesnesi olarak problem, teorematik özlerin tarafında değil, olayların, duygulanımların, ilineklerin tarafındadır. İdea, sentetik gücünü ölçen yardımcı unsurlarda, bitişme alanlarında gelişir. Öyle ki İdea'nın alanı özsel olmayanın alanıdır. İdea özsel olmayandaki hakkını, rasyonalizmin özün mülkiyetinin ve kavranışının kendisinde olduğunu iddia ederken gösterdiği kadar kasti ve inatçı bir azgınlıkla iddia eder. Rasyonalizm İdea'nın kaderini soyut ve cansız özlere bağlamak istemiştir; hatta, İdea'nın problematik formunun tanındığı oranda, bu formun öz sorusuna, yani "... nedir?" sorusuna bağlanmasını istemiştir. Fakat bu istekte ne kadar da çok yanlış anlama yatmaktadır. Platon'un özü ve görünüşü karşıtlaştırmak ve örnek vermekle yetinenlere karşı çıkmak için *bu* soruyu kullandığı doğrudur. Fakat amacı ampirik yanıtları susturup İdea'nın nesnesi olarak aşkın bir problemin belirsiz ufkunu açmaktır. Mesele haddizatında problemi veya İdea'yı belirlemek olduğunda, mesele diyalektiği harekete geçirmek olduğunda, ... *nedir?* sorusu yerini başka sorulara, başka türlü etkin ve kuvvetli, başka türlü zorunlu sorulara bırakır: ne kadar, nasıl, hangi vaka dahilinde? "... nedir?" sorusu yalnızca aporetik denilen diyaloglar, diğer bir deyişle, sorunun bizzat formunun çelişkiye yol açtığı ve nihilizmle sonlandığı diyaloglara hayat verir çünkü bunlar kuşkusuz yalnızca hazırlık amacı gütmekte, problemi problem veya İdea olarak belirleme işini başka yöntemlere bırakarak, problemin alanını açma amacı taşımaktadır. Sokratik ironi ciddiye alındığında ve bütün diyalektik diyalektiğe hazırlıkla karıştığında, bu durum son derece sıkıntılı sonuçlara yol açmıştır zira diyalektik, problemler bilimi olmaktan çıkarak, son kertede, basitçe olumsuzun ve çelişkinin hareketiyle karışmıştır. Filozoflar çiftlikteki gençler gibi konuşmaya koyulurlar. Hegel, bu açıdan, ... nedir? sorusunu ciddiye alan ve bunu İdea'yı öz olarak belirlemek için kullanan ama bu suretle problematiğin doğasının yerine olumsuzu koyan uzun bir geleneğin doruk noktasını teşkil eder. Diyalektiğin tahrifinin

sonucu bu olmuştur. Üstelik bu gelenekte ne çok teolojik önyargı bulunur! Zira "... nedir?" sorusunun yanıtı, soyut yüklemlerin kombinatuarının mahali olarak, daima Tanrı'dır. Bir İdea'ya sahip olmak için ... nedir? sorusuna güvenen filozofların ne kadar az olduğunu görmek gerekir. Hele ki Aristoteles hiç güvenmemiştir... Diyalektik hazırlık amacıyla boşuna yapılmayı bırakıp, bir kez işe koyulduğunda, her yerde "ne kadar", "nasıl", "hangi vaka dahilinde" – ve rolünü ve anlamını daha ileride göreceğimiz "kim?" – soruları yankılanır.[11] Bu sorular öze, Bir'e, zıtta ve çelişkiliye ilişkin soruların karşısında ilineğe, olaya, çokluğa – farka – ilişkin sorulardır. Her yerde, hatta daha Platon'da bile Hippias galip gelir: Hippias ki özü reddediyor ve buna rağmen örneklerle yetinmiyordu.

Problem, olay düzenine aittir – yalnızca çözüm vakaları gerçek olaylar gibi ortaya çıktıkları için değil, problemin koşulları bizzat olaylar, kesitler, aşınmalar, bitişmeler içerdiği için. Bu anlamda, iki düzlemde gelişen ve benzemeksizin birbirini yankılayan çifte bir olaylar serisi temsil etmek doğrudur: meydana gelen çözümler düzeyinde gerçek olaylar ve problemin koşullarındaki ideal ve idesel olaylar, tarihimizi ikileyen tanrıların eylemleri veya daha ziyade rüyaları gibi. Esasında istisnai noktaların varlığının ve dağılımının, bunların spesifikleşmesi komşu çözüm-eğrilerine, yani İdea'nın cisimleştiği gerçek ilişkilere içkin olmakla beraber, nasıl tamamıyla İdea'ya ait olduğunu gördük. Péguy, yaptığı harikulade olay tasvirinde, biri yatay diğeri düşey olmak üzere, birinciye karşılık gelen istisnai noktaları derinlemesine yineleyen, hatta bu istisnai noktaları ve bunların birincide cisimleşmesini öngören ve ebediyen meydana getiren iki çizgi kullanıyordu. Bu iki çizginin kesişiminde "zamansal olarak ebedi" olanın – İdea ve aktüelin arasındaki bağlantı, ateşleme fitili – düğümü atılır ve en büyük maharetimiz, en büyük kuvvetimiz, yani problemlere ilişkin kuvvetimiz kararlaştırılır: "Ve ansızın, artık aynı mahkumlar olmadığımızı hissettik. Hiçbir şey olmamıştı. Ve sonunu göremediğimiz bir problem, çıkışsız bir

11 Örneğin Jacques Brunschwig Aristotelesçi *ti to on* ve *tis hē ousia* sorularının kesinlikle Varlık nedir? ve Öz nedir? anlamına değil, varlık olan hangisidir (olan, hangisidir?) ve töz olan hangisidir (veya daha doğrusu, Aristoteles'in dediği gibi, töz olan şeyler hangileridir)? anlamına geldiğini söyler. Bkz. "Dialectique et ontologie chez Aristote", *Revue philosophique*, 1964.

problem, bütün bir dünyanın çarptığı bir problem ansızın artık yoktu ve birbirimize az önce neden bahsetmekte olduğumuzu soruyorduk. Bir çözüme, sıradan, bulunmuş bir çözüme kavuşmak yerine bu problem, bu güçlük, bu imkansızlık daha şimdi adeta fiziksel bir çözüm noktasından geçmişti. Bir kriz noktasından. Ve aynı anda bütün dünya adeta fiziksel bir kriz noktasından geçmişti. Sıcaklığın kritik noktaları olduğu gibi olayın da kritik noktaları vardır: füzyon, donma, kaynama, yoğunlaşma, pıhtılaşma, billurlaşma noktaları. Hatta olayda ancak gelecek olayın bir parçasının takdimiyle süratlenen, billurlaşan, belirlenen süper füzyon durumları vardır." [12]

Bundan dolayı, çoklukları ve temaları izlemeye ve betimlemeye ilişkin *kötü-söyleme* yöntemi, özü belirlediğini ve onun basitliğini muhafaza ettiğini iddia eden çelişkinin yönteminden daha önemlidir. Doğa itibarıyla en "önemli" olanın öz olduğu söylenecektir. Fakat işte bütün mesele de budur: bilhassa da önem ve önemsizlik mefhumlarının tam da olayı, ilineği ilgilendiren meflıumlar olup olmadığını ve ilinekler dahilinde, öz ve bizzat ilinek arasındaki kaba karşıtlıktan çok daha "önemli" olup olmadıklarını bilmektir. Düşüncenin problemi öze değil, neyin önemli olduğuna ve neyin olmadığına ilişkin değerlendirmeye, tekil ve düzenli olanın, istisnai ve sıradan olanın – bir "problem"in koşullarını oluşturan ideal olaylara ilişkin olarak, bütünüyle özsel olmayanda veya bir çokluğun tasvirinde meydana gelen – dağılımına bağlıdır. Bir Fikir'e – İdea'ya – sahip olmanın bütün anlamı da budur ve bizzat yanılgı ya da aptallık da her şeyden önce önemli ve önemsizi, sıradan ve tekili sürekli birbiriyle karıştırmasıyla tanımlanır. Yardımcı unsurlardan ve bitişmelerden yola çıkarak vakaları oluşturmak kötü-söylemeye özgüdür. İstisnai noktaların İdea'da dağılımlarını yöneten de odur; bir serinin tekil bir noktadan düzenli noktalara, bir diğer tekil noktaya ulaşana dek nasıl ve hangi tekil noktalar arasında uzatılması gerektiğine karar veren odur; İdea'da elde edilen serilerin yakınsak mı ıraksak mı olduklarına karar veren odur (o halde serilerin yakınsamaları uyarınca bizzat sıradan olan tekillikler ile ıraksamaları uyarınca istisnai olan tekillikler vardır). Kötü-söylemenin aynı anda problemin koşullarının belirlenmesinde ve çözüm vakalarının mütekabil doğuşunda rol oynayan

12 Charles Péguy, *Clio*, N.R.F., s. 269.

iki yöntemi, bir yandan *bitişik alanların kesinlikli belirlenimi*, diğer yandan da *tekilliklerin yoğunlaşmasıdır*. Bir yandan, koşulların kademeli belirleniminde, esasında olduğu haliyle problemin ilk alanını tamamlayan bitişmeleri; diğer bir deyişle, çokluğun bütün boyutlardaki çeşitlerini, aynı suretle problemi çözülebilir kılan gelecekteki veya geçmişteki ideal olayların fragmanlarını keşfetmeli ve bunların ilk alana zincirlenme veya kenetlenme kipini tespit etmeliyiz. Öbür yandan da, bütün tekillikleri yoğunlaştırmalı, bütün şartları, füzyon, donma, yoğunlaşma noktalarını çözümü apansız, şiddetli ve devrimci bir şey gibi patlatan yüce bir vesileye, Kairos'a üşüştürmeliyiz. Bir Fikre – İdea'ya – sahip olmak işte aynı zamanda budur. Her İdea'nın aşk ve öfke gibi iki yüzü vardır: fragman arayışında, ideal bitişme alanlarının kademeli belirlenimi ve zincirlenişinde aşk; ideal olayların gücüyle "devrimci bir durumun" derlenmesini tanımlayan ve aktüelde İdea'yı patlatan, tekilliklerin yoğunlaşmasındaki öfke. Lenin'in işte bu anlamda Fikirleri – İdealarıdır –olmuştur. (Bitişmenin ve yoğunlaşmanın bir nesnelliği vardır; koşulların bir nesnelliği vardır ve bu nesnellik İdeaların, Problemler gibi, sadece kafamızda olmadıkları, orada burada, aktüel bir tarihsel dünyanın üretiminde meydana geldikleri anlamına gelir.) Üstelik tüm bu ifadelerde, ne "tekil ve istisnai noktalar", "bitişme alanları", "tekilliklerin yoğunlaşması" ifadelerinde matematiksel metaforlar; ne "füzyon, donma, vs. noktaları"nda fiziksel metaforlar; ne de "aşk ve öfke" ifadesinde lirik veya mistik metaforlar görmeliyiz. Bunlar, bütün çokluk alanlarında İdea'ya yanıt veren diyalektik İdea'nın kategorileri, diferansiyel kalkülüsün uzanımlarıdır (*mathesis universalis* ama ayrıca evrensel fizik, psikoloji, evrensel sosyoloji). Bunlar her İdea'da devrimci ve âşık olan şeydir; İdealarıdaima herhangi bir doğal ışıkla ilgisi olmayan aşkın ve gazabın eşitsiz pırıltıları yapanlardır.

(Schelling'in felsefesindeki en önemli nokta, kuvvetlere ilişkin düşüncesidir. Hegel'in bu konudaki, siyah inekler eleştirisi ne kadar da haksızdır. Bu iki filozof arasında, farkı Özdeşlik'in gecesinden çelişkinin şimşeklerinden daha ince, daha çeşitli, daha dehşetli çakan şimşeklerle, *kademeli olarak*, çıkarmayı başarabilen Schelling olmuştur. Öfke ve aşk, İdea'nın bir *mē on* temelinde; diğer bir deyişle, bir olumsuzdan veya varlık-olmayandan [*ouk on*] değil, problematik bir varlıktan veya bir varolmayandan, temelin ötesindeki varoluşlarda örtük olarak bulunan

varlıktan yola çıkarak gelişen kuvvetleridir. Aşk Tanrısı ve öfke Tanrısı bir İdea'ya (Fikre) sahip olmak için şarttır. A, A^2, A^3 Schelling'in felsefesinde diyalektiğe uygun düşen bir diferansiyel kalkülüsün mevcudiyetine tanıklık eden, saf potansiyelsizleşmenin ve potansiyelliğin oyununu oluşturur. Schelling, Leibnizciydi. Fakat aynı zamanda Yeni Platoncuydu. *Phaedrus*'un problemine bir yanıt veren müthiş Yeni Platoncu çılgınlık, Zeusları bir tüketme yöntemi ile kuvvetleri geliştirme yöntemi uyarınca kademelendirerek, birbiri içine sokar: Zeus, $Zeus^2$, $Zeus^3$... Bölme işlemi gerçek kapsamını burada, aynı bir cinse mensup türlerin farklılaşmasında[c] genişlemesine değil, türetmede ve potansiyelleşmede derinlemesine, halihazırda bir tür farklılaşmada[t] bulur. Böylece, seri bir diyalektikte, toplayan ve yaklaştıran [*ho synochikos*] ve öfkeyle Titanik, aşkla demiurgik olan ve hatta Apollon, Ares, Athena-vari olan, Fark'ın kuvvetleri uyanır.)[13]

* * *

Yapı ve doğuş arasında karşıtlık olmadığı gibi, yapı ve olay, yapı ve anlam arasında da karşıtlık yoktur. Yapılar, tekil noktalar ve ilişki çeşitleri olduğu kadar belirledikleri gerçek olaylarla kesişen ideal olaylar da içerirler. Yapı denilen diferansiyel ilişkiler ve unsurlar sistemi, cisimleştiği aktüel ilişkiler ve terimler uyarınca, aynı zamanda genetik açıdan *anlamdır*. Gerçek karşıtlık başka yerde bulunur: İdea (yapı-olay-anlam) ile temsil arasında. Temsile ilişkin olarak, kavram olanaklılık gibidir fakat temsilin öznesi hâlâ nesneyi gerçekten kavrama uygun bir şey olarak, öz olarak belirler. Bundan dolayı bütün olarak temsil, düşünülen nesnenin hatırlanmasında ve düşünen bir özne tarafından tanınmasında gerçekleşen bir bilme unsurudur. Fakat İdea için önemli olan, bambaşka karakteristik özelliklerdir. İdea'nın virtüelliğinin olanaklılıkla hiçbir ilgisi yoktur. Çokluğun, öznede veya nesnede Özdeş'e hiçbir bağımlılığa tahammülü yoktur. İdea'nın olayları ve tekillikleri "şeyin

13 Bkz. Yeni Platonculuğun farkın serisel ve potansiyel bir diyalektiğini oyuna dahil eden en önemli kitaplarından biri olan, Damascius'un *Dubitationes et solutiones de primis principiis* (Ruelle) adlı eseri. Schelling'in fark ve kuvvetler kuramı hakkında, bilhassa bkz. "Conférences de Stuttgart", *Essais* içinde, S. Jankélévitch (çev.), Aubier ve *Âges du monde*, S. Jankélévitch (çev.), Aubier.

olduğu şey" olarak hiçbir özün ortaya konmasına izin vermez. Kuşkusuz öz kelimesi çok isteniyorsa korunabilir ama bu ancak özün, yalnızca normalde öz denilen şeyin zıttı değil, zıttın da zıttı olduğunu, tam da ilinek, olay, anlam olduğunu belirtmek kaydıyla yapılabilir: Çokluk öz olmadığı gibi görünüş de değildir, bir olmadığı gibi çok da değildir. Kötü-söyleme yöntemleri temsil terimleriyle, bu sonsuz temsil bile olsa, ifade edilmeye gelmezler; zira temsilde, Leibniz'de gördüğümüz gibi, ıraksamayı veya merkezsizleşmeyi olumlamak olan başlıca güçlerini yitirirler. Gerçekte, İdea bilmenin unsuru değil, bilmekten doğa bakımından farklı olan sonsuz bir "öğrenme"nin unsurudur. Zira öğrenme bütünüyle, haddizatında problemlerin anlaşılmasında, tekilliklerin kavranmasında ve yoğunlaştırılmasında, ideal bedenlerin ve olayların kompozisyonunda gelişir. Yüzmeyi öğrenmek, bir yabancı dil öğrenmek, kendi bedenimizin veya dilimizin tekil noktaları ile bizi parçalarımıza ayıran ama aynı zamanda bizi o zamana kadar bilinmeyen, duyulmamış bir problemler dünyasına fırlatan başka bir figürün, başka bir unsurun tekil noktalarını birleştirerek kompozisyon yaratmak demektir. Hem kendimizi hasrettiğimiz şey bedenimizin ve dilimizin dönüşmesini gerektiren problemler değilse nedir? Kısacası, temsil ve bilgi bütünüyle çözüm vakalarını adlandıran bilincin önermelerini model alırlar ama tek başına bu önermeler çözdükleri veya sonuca bağladıkları ve onları vaka olarak oluşturan şeyin tamamen yanlış bir mefhumunu verirler. İdea ve "öğrenme" ise, aksine, o problematik, önerme dışı veya temsil altı mercii ifade eder: bilincin temsili [*représentation*] değil, bilinçdışının sunumu [*présentation*]. Yapısalcılığı teşvik eden yazarlarda, *yapısalcılığa* çok sıklıkla yeni bir tiyatro veya tiyatronun (Aristotelesçi olmayan) yeni bir yorumu çağrısının eşlik etmesinde şaşılacak bir şey yoktur: temsil tiyatrosuna her anlamda karşıt olan, ne temsil edilen şeyin ne yazarın ne seyircinin ne de sahnelenen bir karakterin özdeşliğini muhafaza eden, oyunda geçen olaylar vasıtasıyla nihai bir tanımanın veya bir bilgi ediniminin nesnesi olabilecek hiçbir temsil bırakmayıp, seyirciyi, sahneyi ve karakterleri nihai unsurları yine bizzat problemler olan, bütün bilinçdışına dair bir öğrenmenin gerçek hareketine çeken daima açık soruların ve problemlerin tiyatrosu olan bir çokluklar tiyatrosu.

İdeaların zorunlu olarak bilinçdışı olan karakterini nasıl anlamak gerekir? İdea'nın dışlayıcı tikel bir yetinin nesnesi olduğunu ve yetinin

ampirik kullanımıyla kavranamadığı ölçüde söz konusu yetinin aşkın veya limit unsurunu ifşa ettiğini mi anlamak gerekir? Daha şimdiden bu hipotez İdeaların yetisi olarak Akıl'ı, hatta anlama yetisini de saf dışı bırakma ve daha genel anlamda, aynı olduğu varsayılan bir nesneye ilişkin olarak diğer yetilerin ampirik kullanımını kapsayan bir ortak duyu oluşturan her yetiyi saf dışı bırakma avantajına sahiptir. Örneğin, düşüncenin *düşünemediği* bir şeyi, aynı anda hem düşünülemez olup hem de düşünülmesi gerekeni, düşünülemez olup ancak ve ancak düşünülebilir olanı kendinde bulması, sadece ve sadece bir ortak duyunun veya ampiriğin suretinde elde edilmiş bir kullanımın açısından anlaşılmaz olur. Genellikle Maimon'a yöneltilen bir eleştiriye göre, İdealar, düşüncenin diferansiyelleri olarak kavrandığında, bunlara düşünülemez olan minimum bir "veri"yi dahil ederler; varoluşun koşulları ve bilginin [*connaissance*] koşulları olarak işleyen ve aslında bütün Kantçı Eleştiri'nin ortadan kaldırmaya çalıştığı sonsuz bir anlama yetisi ile sonlu bir anlama yetisinin ikiliğini yeniden kurarlar. Fakat bu itiraz ancak İdeaların yetisinin, Kant'a göre akıl olduğu gibi, Maimon'a göre de anlama yetisi olduğu ölçüde geçerlidir; yani, bu, her iki durumda da, birleşik yetilerin ampirik kullanımının kopmasına yol açacak bir çekirdeğin kendi kalbinde varlığına tahammülü olmayan bir ortak duyuyu kuran bir yetidir. Düşüncedeki düşünülemez olanın veya saf bir düşüncenin bilinçdışının bilginin [*savoir*] ideali olarak sonsuz bir anlama yetisinde gerçekleşmek durumunda olması ve diferansiyellerin de bu sonsuz anlama yetisinde tamamıyla *aktüel* bir gerçekliğin ölçüsünü bulamadıkları takdirde basit *kurgular* halini almaya mahkum olması yalnızca bu koşullar altında olur. Fakat bir kez daha, alternatifler yanlıştır. Problematiğin özgüllüğü ve bilinçdışının sonlu düşünceye aidiyeti yanlış anlaşılmış olarak kalır. İdealar, ortak duyudan kurtulmuş belirli bir yetinin aşkın kullanımıyla ilişkilendiğinde ise bu artık geçerli değildir.

Bununla beraber, bu ilk yanıtın yeterli olduğunu ve İdeaların veya yapıların özel bir yetiye gönderdiklerini düşünmüyoruz. Zira İdea bütün yetileri kateder ve hepsini ilgilendirir. Kendi düzeni uyarınca, aynı anda hem yeti olarak belirlenmiş bir yetinin varlığını hem de bu yetinin diferansiyel nesnesini ve aşkın kullanımını olanaklı kılar. Örneğin "sesbirimler" arasında bulunan ve çeşitli dillerin aktüel ilişkilerinde ve terimlerinde cisimleşen karşılıklı bağlantılar sistemi olarak dilsel çokluk: böyle bir çokluk yeti

olarak sözü ve bu sözün aşkın nesnesi olup verili bir dilin [*langue*] ampirik kullanımında söylenemeyen ama söylenmesi gereken ve virtüellikle eş uzamlı olan sözün şiirsel kullanımında söylenmezlik edemeyen şu "metadili" [*métalangage*] olanaklı kılar. Yahut toplumsal çokluğu ele alalım: bu çokluk yeti olarak toplumsallığı ve aynı zamanda da çokluğun cisimleştiği aktüel toplumlarda yaşanamaz olan ama yaşanması gereken ve toplumsal kargaşa unsurunda (diğer bir deyişle, basitçe özgürlük, daima eski bir düzenin kalıntılarıyla ve yeni bir düzenin ilk meyveleriyle üzeri örtülen özgürlük) yaşanmazlık edilemeyen toplumsallığın aşkın nesnesini belirler. Diğer İdealar veya çokluklar da aynı böyledir: psişik çokluklar, imgelem ve fantazma; biyolojik çokluklar, canlılık ve "canavarlık"; fiziksel çokluklar, duyumsallık ve işaret... Fakat böylece İdealar sırasıyla tüm yetilere karşılık gelir ve özel olarak hiçbirinin münhasır nesnesi olmaz; düşüncenin bile. Bununla beraber, önemli olan şudur ki, bu suretle kesinlikle bir ortak duyu formunu geri getirmiş olmayız – tam aksine. Her bir yetinin kavradığı aşkın nesnenin münhasırlığıyla tanımlanan yetilerin uyumsuzluğunun, yine de her birinin bir ateşleme fitiliyle kendi şiddetini bir diğerine aktardığı bir uyumu ama tam da ortak duyunun özdeşlik, yakınsama ve işbirliği formunu dışarıda bırakan bir "uyumsuz uyumu" içerdiğini görmüştük. Kendi başına eklemleyen veya birleştiren Fark'a karşılık gelen de bizce bu uyumlu Uyumsuzluk'tu. Demek ki düşünmenin, konuşmanın, hayal etmenin, duyumsamanın, vs. bir ve aynı şey oldukları bir nokta vardır ama bu şey yalnızca yetilerin aşkın kullanımlarındaki ıraksamalarını olumlar. O halde mesele bir ortak duyu meselesi değil, tam tersine, bir "para-duyu" (paradoksun, aynı zamanda sağduyunun da zıttı olması anlamında) meselesidir. Bu para-duyunun unsuru İdealardır, çünkü İdealar hiçbir şekilde bir ortak duyuda özdeşlik formu varsaymayan; aksine, yetilerin birbirinden ayrı kullanımını aşkının bakış açısından harekete geçiren ve betimleyen saf çokluklardır. O halde İdealar, bir yetiden diğerine "virtüel ateşten izler", yakamozlar gibi parlayan diferansiyel ışıltılara sahip ama asla ortak duyuyu karakterize eden o doğal ışığın homojenliğine sahip olmayan çokluklardır. Bundan dolayı öğrenmeyi, bilgide temsile aynı oranda karşıt olup birbirini tamamlayıcı nitelikteki iki yoldan tanımlamak mümkündür: öğrenmek ya İdea'ya, onun çeşitlerine ve istisnai noktalarına nüfuz etmek demek ya da bir yetiyi kopuk aşkın kullanımına, diğer yetilere geçirilen o

karşılaşmaya ve o şiddete yükseltmek demektir. Bu sebeple bilinçdışının da birbirini tamamlayıcı nitelikte iki belirlenimi vardır ve bunlar temsili [*représentation*] zorunlu olarak dışarıda bırakır ama onu saf bir sunuma [*présentation*] muktedir ve layık hale getirirler: bilinçdışı İdeaların *para-duyudaki* önerme dışı ve aktüel olmayan karakteriyle belirlenebilir ya da yetilerin *paradoksal* kullanımının ampirik olmayan karakteriyle belirlenir.

Fakat İdeaların saf düşünceyle çok özel bir ilişkisi olduğu yine de doğrudur. Kuşkusuz, düşüncenin burada tüm yetilerin özdeşlik formu olarak değil, diğerleri gibi, diferansiyel nesnesi ve kopuk kullanımıyla belirlenen tikel bir yeti olarak düşünülmesi gerekir. Bir düzen uyarınca bir yetiden diğerine iletilen para-duyu veya şiddet düşünce için özel bir yer tahsis eder: düşünce ancak, bir İdea'dan diğerine, öncelikle duyumsallığı ve onun *sentiendum*'unu vs. harekete geçiren bir şiddet bağının uç noktasında kendi *cogitandum*'unu kavrayacak şekilde belirlenir. Bu uç nokta aynı şekilde İdeaların radikal kökeni olarak da düşünülebilir. Fakat "radikal köken" sözünü ne şekilde anlamamız gerekir? Bu aynı anlamda, düşüncenin her türlü ortak duyu formuyla karşıtlığı her zamankinden daha kuvvetli olduğu halde, İdeaların düşüncelerin "diferansiyelleri", saf düşüncenin "Bilinçdışı" olduklarını söylemek gerekir. Ayrıca İdealar bilincin önermesi veya bir temel görevi gören bir Cogito'ya değil, çözünmüş bir cogitonun çatlak Ben'ine, diğer bir deyişle, düşünceyi aşkın kullanımında yeti olarak karakterize eden evrensel *temelsizleşmeye* ilişkindirler. Aynı zamanda İdealar tikel bir yetinin nesnesi olmayıp, çok özel bir biçimde tikel bir yetiyi ilgilendirirler; hatta o denli özel bir şekilde ilgilendirirler ki, (tüm yetilerin para-duyusunu oluşturmak üzere) ondan geldikleri söylenebilir. Bir kez daha soralım, burada "gelmek" veya "kökenini bulmak" ne demektir? İdealar nereden gelir, problemler, problemlerin unsurları ve ideal ilişkileri nereden gelirler?

Problemin ve sorunun iki mercii arasındaki şu âna dek hep belirsiz bıraktığımız farkı belirlemenin zamanı geldi. Soru-problem kompleksinin ne denli modern düşüncenin bir edinimi olduğunu ve ontoloji rönesansının temelinde yattığını hatırlamak gerekir: bu kompleks artık bilginin temsilinde geçici ve öznel bir durumun ifadesi olmaktan çıkarak Varlık'ın niyetselliğinin ta kendisi yahut Varlık'ın, kelimenin tam anlamıyla, soru bastırılmaksızın veya aşılmaksızın yanıt verdiği yegane merci halini alır. Zira yalnızca bu

sorunun, kendisine yanıt vermesi gereken ve ancak onu koruyarak, tekrar ederek, dönüp dolaşıp ona gelerek yanıt verebilecek olan şeyle eş uzamlı bir açıklığı vardır. Sorunun ontolojik ölçeğine ilişkin bu kavrayış felsefi düşünce gibi sanat yapıtına da hayat verir. Yapıt doldurmakta asla başarılı olmadığı bir çatlaktan yola çıkarak, bu çatlak etrafında gelişir. Romanın, özellikle Joyce'tan bu yana, "Sorgu" ya da "Anket" kipinde yeni bir dil bulmuş olması ve esas itibarıyla problematik olaylar ve karakterler sunuyor olması açıktır ki hiçbir şeyden emin olmadığımız anlamına gelmez; açıktır ki bu, genelleştirilmiş bir kuşku yönteminin uygulanması ya da modern bir kuşkuculuğun işareti olmayıp, tersine, sorunun ve problematiğin aşkınsal bir ufuk olarak; varlıklara, şeylere ve olaylara "esasen" ait olan aşkınsal ortam olarak keşfedilmesidir. Her bir yetinin diğerleriyle düpedüz uyumsuzluk içinde iletişim kurması ve nesne olarak, yani soru olarak kendi farkını alarak Varlık'ın farkına açılması, İdea'nın romansal yahut teatral yahut müzikal yahut felsefi keşfi ve aynı zamanda duyumsallığın, imgeleyen-belleğin, dilin ve düşüncenin aşkın kullanımının keşfedilmesi yoluyla olur: "Yazı nedir?" sorusundan başka bir şey olmayan o yazım, "duyum nedir?" sorusundan başka bir şey olmayan duyumsallık ya da "düşünmek ne demektir?" diye soran düşünce böyledir. İdea'nın dehasının yokluğunda yeni bir ortak duyunun en büyük zaafları ve tekdüzelikleri, İdea bütün şiddetiyle ortaya çıktığında da en güçlü "tekrarlar", para-duyu dahilinde en dahiyane icatlar buradan çıkar. Bu soru ontolojisinin yalnızca ilkelerini hatırlayalım: 1) Yanıt bir kez verildiğinde yanıtta yok olmaya mahkum bir ampirik bilgi durumu olmak şöyle dursun, soru kendisini daima muhafaza eden ve sürdüren yegane yanıtı "zorlamak" üzere kendisini bastırma iddiasında olan tüm ampirik yanıtları susturur: Sorunun kendisiyle karışan ilk elden yanıt ısrarıyla Eyüp gibi (saçmanın birinci kuvveti), 2) Sorunun soru sorulan kadar soru soranı da oyuna dahil etme ve aynı zamanda bizzat kendisini de soruya dahil etme gücü buradan gelir: Sfenks'le hesabını bir türlü kapatamayışıyla Oidipus gibi (enigmanın ikinci kuvveti), 3) Varlık'ın soruya denk geldiğinin, ne sorgulanana ne de soru sorana indirgenebilip kendi Fark'ının telaffuzunda her ikisini birleştiren şey olduğunun açığa çıkması: varlık-olmayan ya da olumsuzun varlığı olmayıp, olmayan [*non-étant*] veya sorunun varlığı olan *mē on:* Ulysses ve "hiç kimse" yanıtı (felsefi Odisseia'nın kuvveti olan üçüncü kuvvet).

Bu modern ontoloji yine de yetersiz kalır. Bu ontoloji bazen yalnızca her şeyin, yeri geldiğinde Varlık'a da atfedilecek olan, öznel bir belirsizlikte geçmesini sağlamak üzere belirsiz olanı sorunun nesnel bir kuvveti olarak oyuna dahil eder ve böylece tekrarın kuvvetinin yerine zaten söylenmiş olanın yoksulluğunu yahut yeni bir ortak duyunun stereotipilerini koyar. Bazen de bu kompleksi parçalarına ayırmayı dahi başarır ve soruları güzel bir ruhun dindarlığına emanet ederken, problemleri de dışsal engeller olarak reddeder. Halbuki, eğer kendisini yalnızca karakteristik bir "bilim" dahilinde belirlemeye muktedir problemleştirici alanların himayesinde gelişmeseydi, sorudan geriye ne kalırdı? Güzel ruh kendi sorusunu, nişanlanma sorusunu sormayı asla bırakmaz; ancak soru, bir düşüncenin olanca farkıyla dönüp kendisine etki edecek, kendisini düzeltecek ve yerinden edecek doğru problemini bulduğunda kaç nişanlı terk edilmiştir ya da ortadan kaybolmuştur? (Proust'un "Albertine'le evlenecek miyim?" diye soran ancak bu soruyu radikal bir başkalaşım geçireceği, *girişilecek bir sanat yapıtı problemi* dahilinde geliştiren kahramanı için durum böyledir.) Soruların bir İdea dahilinde gelişerek problem halini alma tarzlarını, problemlerin düşüncede sorular tarafından nasıl sarmalandıklarını araştırmamız gereklidir. Burada da klasik düşünce imgesinin karşısına başka bir imgeyi, ontolojinin bugünkü rönesansının öne sürdüğü imgeyi çıkarmak zorunludur.

Platon'dan post-Kantçılara, felsefe düşüncenin hareketini hipotetikten apodiktiğe belli bir tür geçiş olarak tanımlamıştır. Kuşkudan kesinliğe giden Descartesçı hareket dahi bu geçişin bir varyantıdır. Bir diğer geçiş de *L'origine radicale*'deki hipotetik zorunluluk ile metafiziksel zorunluluk arasındaki geçiştir. Platon'da diyalektik zaten bu şekilde tanımlanmıştı: hipotezlerden yola çık, hipotezleri problemlerin çözümünün yanı sıra hipotezlerin doğruluğunu belirlemesi gereken hipotetik olmayan bir ilkeye erişmek üzere sıçrama tahtası, yani "problem" olarak kullan. *Parmenides*'in bütün yapısı, artık bir hazırlık, bir jimnastik, bir oyun ya da resmî bir talimin mümkün olmayacağı şartlar altında, daha önce görülmemiş bir özenle, buradan türer. Bizzat Kant, tamamıyla olanaklı deneyimin hipotetik formuna tabi kılınmış olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nden, problemlerin yardımıyla kategorik bir ilkenin saf zorunluluğunu keşfedeceği *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne geçerken sandığından daha Platoncudur. Bu durum,

"eleştirileri" değiştirmeksizin hipotetik yargıyı dolaysız bir şekilde tezsel yargıya dönüştürmek istediklerinde post-Kantçılar için çok daha geçerlidir.[14] Başlangıçtaki hipotezleri ve nihai apodiktikliklerinin çeşitliliğine rağmen, Platon'dan Descartes'a, oradan da Fichte'ye veya Hegel'e felsefenin hareketini bu şekilde özetlemek bu yüzden meşrudur. En azından hepsine ortak olan bir şey vardır: (Kartezyen kuşkuda olduğu üzere) çıkış noktasının bir belirsizlik katsayısının etkilediği bir "hipotez" yahut bilincin bir önermesi, varış noktasının da her şeyin üstünde yer alan ahlaki bir apodiktiklik veya buyruk olması (Platon'un İyi-Bir'i, Kartezyen Cogito'nun aldatmayan Tanrı'sı, Leibniz'in olanaklı dünyaların en iyisi ilkesi, Kant'ın kategorik buyruğu, Fichte'nin Benlik'i, Hegel'in "Bilim"i). Ne var ki, bu manevra her ne kadar düşüncenin gerçek hareketine azami bir biçimde yaklaşsa da, aynı zamanda azami bir biçimde ona ihanet eder ve onu tahrif eder: bu birleşik hipotezcilik ve ahlakçılık, bu bilimsel hipotezcilik ve bu rasyonelist ahlakçılık yaklaştıkları şeyi tanınmaz hale getirirler.

Eğer hareket hipotetikten apodiktiğe doğru değil, problematikten soruya doğrudur dersek, başlangıçta aralarındaki fark oldukça küçük gibi görünecektir: apodiktik ahlaki bir buyruktan ayrılamazken, sorunun da kendi hesabına, başka türden bile olsa, bir buyruktan ayrılamaması itibarıyla fark çok daha küçük gelecektir. Yine de bu iki formül arasında

---

14 Platon hakkında, bkz. *République*, VI, 511b: "... anlaşılabilir olanın diğer bölümünden kastım, bizzat aklın diyalektiğin gücüyle ele geçirdiği ve onu ilke olarak değil, gerçekten hipotez olarak, adeta dayanak noktaları, sıçrama tahtaları gibi alarak, her şeyin ilkesine gitmesi ve Antihipotetik'e kadar yükselmesini ve daha sonra, bu ilkeye ulaştıktan sonra da buna bağlı olarak ortaya çıkanları kavramasını ve böylece inişe geçip bir sonuca varmasını sağladığı şeydir..." Proclus *Parmenides*'in yönteminin ifadesi olarak gördüğü bu metni çok derinlikli bir biçimde yorumlamış ve kendi döneminde halihazırda yaygın olan formel veya kuşkucu yorumları eleştirmek için kullanmıştır: *Parmenides*'in hipotezlerinde dağıtıldığı haliyle Bir'in, diyalektikçinin hipotezden hipoteze geçerek varış noktasını oluşturan ve her birinin hakikatini ölçen antihipotetik Bir'le aynı olmadığı açıktır. Bkz. *Commentaire du Parménide*, Chaignet (çev.), Leroux. Maimon'un ve Fichte'nin felsefelerinde hipotetik yargının kategorik yargıya dönüşmesi hakkında bkz. Martial Guéroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles-Lettres, 1930, Chaignet (çev.), Leroux, I. cilt, s. 127 vd. Hegel ve analog dönüşüm hakkında, bkz. *Fenomenoloji*'de kendindelik ile kendi içinliğin ilişkisi; bizzat *Fenomenoloji* ile *Mantık*'ın ilişkisi; Hegelci "bilim" fikri ve ampirik önermeden spekülatif önermeye geçiş.

bir uçurum vardır. Problemin hipoteze asimile edilmesi daha başından probleme yahut İdea'ya yapılmış bir ihanet olup gayrımeşru bir biçimde problemin bilincin önermelerine ve bilginin temsillerine indirgenmesini içerir: problematik hipotetikten doğa bakımından farklıdır; *tematik*, *tezsel* ile karıştırılmamalıdır. Bu fark genel olarak bir doktrin içinde yetilerin bütün dağılımını, bütün belirlenimini, varış noktalarını ve kullanımlarını ilgilendirir. Üstelik, apodiktik merciden ve soru-merciden bahsetmek çok farklı şeylerdir zira bunlar hiçbir bakımdan birbirleriyle kıyaslanamayacak iki buyruk türü barındırırlar. Sorular buyruklardır, ya da daha ziyade, *sorular problemler ile problemlerin çıktığı buyruklar arasındaki ilişkiyi ifade eder.* Soruların buyruksal karakterini göstermek için polis örneğine gitmeye gerek var mı? "Soruları ben sorarım." Ancak bu işkenceci aracılığıyla konuşan esasında sorgulananın çözünmüş benliğidir. Problemler ve İdealar macera zorunluluklarından veya soru formunda beliren olaylardan çıkar. İşte bu yüzdendir ki problemler, içimizden geçtiği zaman bizi yarı-tanrısal varlıklar haline getiren bir karar verme gücünden, bir *fiat*'tan ayrı düşünülemez. Matematikçiler tanrıların soyundan geldiklerini ilan etmemişler miydi? Bu karar verme gücü iki temel yöntem olan bitiştirme ve yoğunlaştırmada en üst düzeyde kullanılır ve çözülecek problemin doğasında temellendirilir zira bir eşitliğin indirgenebilir olup olmaması daima matematikçi tarafından eklenen ideal bir alana göredir. Sonsuz bir keyfî nicelik ekleme gücü: söz konusu olan artık önceden belirlenmiş kuralların ahlaki buyruğunun *ex hypotesi* doldurulması gereken verili bir mekanla birleştiği, Leibniz tarzında bir oyun değildir. Söz konusu olan bir zar atışı, açık mekan olarak gökyüzü ve yegane kural olarak atıştır. Tekil noktalar zar üstündedir; sorular zarların kendisidir; buyruksa atmaktır. İdealar kaynağını atışlardan alan problematik kombinasyonlardır. Zar atışı hiçbir surette şansı ortadan kaldırmaz (gökyüzü-şans). Şansı ortadan kaldırmak, problem daha başından kazanç ve kayıp hipotezlerine bölünürken, buyruğun da bir kazanç belirten en iyi hipotezi seçme ilkesi olarak ahlakileştirileceği bir biçimde, şansı olasılık yasalarına göre atışlara parçalamaktır. Zar atışı, aksine, şansı her seferinde olumlar; her zar atışı her seferinde şansın bütününü olumlar. Atışların tekrarı aynı hipotezin kalıcılığına ya da sabit bir kuralın özdeşliğine tabi değildir. En zor şey, şansı bir *olumlama* nesnesi yapmaktır, ancak bu, buyruğun ve buyruğun ortaya sürdüğü soruların anlamıdır. İdealar ondan çıkarken, tekillikler de

her seferinde şansın bütününü bir seferde yoğunlaştıran o tesadüfi noktadan çıkar. İdeaların buyruksal kökenini bu nokta olarak tayin ederek sadece keyfî olana, çocukların oynadıkları oyunların basit keyfiliğine, çocuk-tanrıya müracaat ettiğimiz söylenecektir. Ancak bu, "olumlama"nın anlamını yanlış anlamak olacaktır. Şans olumlanmadığı ya da yeterince olumlanmadığı ölçüde, bir mekanda, bir sayıda ve onu savuşturmaya mahkum kurallar kapsamında dağıtıldığı ölçüde keyfîdir. Şans yeterince olumlandığında oyuncunun artık kaybetmesi olanaklı değildir zira her kombinasyon ve bu kombinasyonu ortaya çıkaran her atış tabiatı itibarıyla tesadüfi noktanın hareketli yerine ve kumandasına uygun düşer. Öyleyse şansın bütününü olumlamak, her seferinde ve tek bir seferde olumlamak ne anlama gelir? Bu olumlama bir atıştan çıkan benzemezlerin tınlamaya başlayıp bir problem oluşturmasıyla ölçülür. Şansın bütünü böylece gerçekten de kısmi de olsa her bir atışta bulunur ve ortaya çıkan kombinasyon kademeli bir belirlenimin nesnesi olsa da şansın bütünü tek bir seferde oradadır. Zar atışı problemlerin hesaplanmasını, bir yapı oluşturan tekil noktaların dağılışını ve diferansiyel unsurların belirlenimini yürütür. Buyruklar ve onlardan türeyen problemler arasındaki döngüsel ilişki böyle oluşur. Tınlama bir problemin başlıbaşına hakikatini kurar ve buyruk da, her ne kadar problemin kendisi buyruktan doğmuş olsa da, burada sınanır. Şans olumlandığında, bütün keyfiyet her sefer için ortadan kalkmıştır. Şans olumlandığında, ıraksamanın kendisi bir problem kapsamında olumlama nesnesi olur. Bir problemi belirleyen ideal bitişme alanları, ilk alan bitişik tarafından ifade edilebilen bütün büyüklükleri içine katarak tınlamadığı müddetçe, keyfî olanın idaresinde kalır. Genel olarak bir yapıt daima kendinde ideal bir alan, ideal bir bitişme alanıdır. Yapıt zorunluluktan doğan bir problemdir; problem kademeli olarak çok daha iyi bir biçimde problem olarak belirlendiği için yapıt da tek bir atışta çok daha mükemmel ve totaldir. Bir yapıtın yazarına bu yüzden İdea'nın operatörü demek yerinde olacaktır. Raymond Roussel "olgu denklemlerini" çözülecek problemler olarak, dilin bir buyruğunun etkisi altında tınlamaya başlayan ideal olaylar veya olgular olarak yahut kendileri de *fiat* teşkil eden olgular olarak ortaya koyduğunda, çok sayıda modern romancı bu tesadüfi noktaya, ıraksak serilerinin tınlamasını sağlayarak eserin bir problem olarak gelişmesinin çıkış noktası olan bu buyruksal ve sorgulayıcı "kör nokta"ya kurulduklarında, uygulamalı matematik yapıyor

ya da matematiksel veya fiziksel bir metafor kullanıyor değildirler. Daha ziyade, bu "bilimi" veya dolaysız evrensel *mathesis*'i her bir alanda tesis ederek yapıtı bir öğrenme ve deneyleme ama aynı zamanda da her durumda şansın bütününün olumlandığı ve belki de geride bir keyfiyet kalmaksızın her seferinde yenilenebilir olduğu, her seferinde total olan bir şey haline getirirler.[15]

Ne var ki, problemlerin kalbindeki bu karar verme gücü, bizi tanrıların soyundan kılan bu yaratım veya atış bize ait değildir. Bizzat tanrılar da *Ananke*'ye veya gökyüzü-şansa tabidir. İçimizden geçen buyruklar ve sorular Ben'den çıkmaz; Ben bunları duymaz bile. Buyruklar varlığa aittir; her soru da ontolojik olup "olanı" problemler arasında dağıtır. Ontoloji zar atışı, kozmosun ortaya çıktığı kaosmostur. Eğer Varlık'ın buyruklarının Ben ile bir ilişkisi varsa, bu ilişki çatlak Ben'ledir ve bu buyruklar her seferinde zamanın düzeni uyarınca bu çatlağın yerini değiştirip yeniden kurar. Buyruklar gerçekten de saf düşüncenin *cogitanda*'sını, düşüncenin diferansiyellerini, aynı anda hem düşünülemez olup hem düşünülmesi gerekeni hem de yalnızca aşkın kullanım açısından düşünülebilir olanı oluşturur. Sorular *cogitanda*'nın saf düşünceleridir. Soru formundaki buyruklar bu yüzden bizim en büyük güçsüzlüklerimizi ama aynı zamanda Maurice Blanchot'nun hep o bahsettiği noktayı ifade eder: "düşünmenin imkansızlığı olan düşünce"yi belirten o kör, asefalik, afazik ve tesadüfi kökensel nokta, yapıtta problem olarak gelişen o nokta, "iktidarsızlığın" güce dönüştüğü o nokta. Bilincin bir önermesi olarak Cogito'ya yeniden göndermek şöyle dursun, buyruklar düşüncenin bilinçdışısı olarak çatlak Ben'e gider. Zira Ben, yokluğunda düşünmeyeceği, bilhassa saf *cogitandum*'u düşünmeyeceği bir bilinçdışı hakkına sahiptir. Bilincin banal

---

15 Örneğin Philippe Sollers'in romanı, *Drame* (Seuil, 1965). Bu roman kendine motto olarak Leibniz'in bir formülünü benimser: "Örneğin diyelim ki biri kağıdın üzerine rastgele sayıda nokta çizsin... ben diyorum ki burada belli bir kural uyarınca bütün noktalardan geçecek şekilde, sabit ve tekdüze bir mefhuma sahip geometrik bir doğru bulmak mümkündür..." Kitabın başı tamamen şu iki formüle dayanarak oluşturulmuştur: "*Problem*..." ve "*Iskalanan*...". Anlatıcının bedeninin, "algılanmaktan ziyade düşünülen" ideal bir bedenin tekil noktalarıyla ilişkili olarak seriler oluşur. Eserin kökensel noktası olarak "kör nokta" hakkında, bkz. "Roman tartışması"nda (*Tel Quel*, Sayı: 17, 1964) Philippe Sollers ve Jean-Pierre Faye'ın müdahaleleri.

önermelerinin söylediklerinin tersine, düşünce yalnızca bir bilinçdışı temelinde düşünür ve bu bilinçdışını aşkın kullanım dahilinde düşünür. Buyruklardan türeyen İdealar, düşünen bir tözün özellikleri veya sıfatları olmak şöyle dursun, yalnızca Ben'deki çatlaktan girip çıkabilirler ki bu bir başkasının, kendisi de düşünülmesi gereken bir başkasının daima benim içimde düşündüğü anlamına gelir. Düşüncede birincil olan, hırsızlıktır. Güçsüzlük tabii ki güçsüzlük olarak kalabilir ama yalnız başına en yüksek kuvvete de yükseltilebilir. Nietzsche'nin güç istenci derken kastettiği tam da buydu: güçsüzlüğün kendisini bir nesne olarak alan o zorunlu transmutasyon (dilersen korkak, tembel ya da itaatkar ol! Ancak şu şartla.....); şansın bütününü olumlamaya muktedir o zar atışı, kavurucu veya dondurucu saatlerde içimizden geçen sorular, bizi ortaya sürdükleri problemlere adayan o buyruklar. Zira "Ruhun derininde indirgenemez bir şey vardır: yekpare bir *Fatum* bloğu; ölçüleriyle, bizle olan ilişkileriyle tüm problemler hakkında çoktan alınmış karar bloğu ve aynı zamanda kimi problemlere vermeye razı olmamız gereken bir *hak*, tıpkı adlarımız üzerine kızgın demirle basılmış bir damga gibi".[16]

* * *

Ancak bu yanıt ne kadar da hayal kırıklığı gibi gelir! İdeaların kökenini ve problemlerin nereden geldiğini sormuştuk: apodiktik bir ilke yerine zar atışlarına, buyruklara ve şans meselelerine; sağlam bir temel yerine her şeyin *temelsizleştiği* bir tesadüfi noktaya müracaat ediyoruz. Olumlanması, zorunlu olarak olumlanması, sorunun o tamamen kendine özgü tarzında olumlanması ölçüsünde bu şansı keyfiyet ile karşıtlaştırıyoruz, ancak bu olumlamanın kendisini bir zar atışından kaynaklanan problematik unsurlar arasında oluşan tınlamayla ölçüyoruz. Nasıl bir çemberde dönüyoruz ki kökenden başka türlü bahsedemiyoruz? Dört merci ayırt ettik: buyruksal veya ontolojik sorular; diyalektik problemler ve onlardan çıkan temalar; bizzat bu problemlerin kendi koşullarına göre "bilimsel bir biçimde" ifade ettikleri sembolik çözülebilirlik alanları; problemler vakaların aktüelliğinde cisimleştiğinde bu alanlarda problemlere getirilen çözümler. Ancak

16 Nietzsche (Musarion-Ausgabe), XVI, s. 35.

kökeninde, dünyanın başlangıcı olan bu ateşli buyruklar, bu sorular nelerdir? Her şeyin bir soruda başladığı doğrudur, ancak sorunun kendisinin başladığı söylenemez. Sorunun ve ifade ettiği buyruğun *tekrardan* başka herhangi bir kökeninin olmadığını söyleyebilir miyiz? Zamanımızın büyük yazarları (Heidegger, Blanchot) soru ile tekrar arasındaki bu derin ilişkiden istifade etmişlerdir. Ancak en sonunda olduğu gibi kalacak tek bir soruyu, bu soru "Varlık ne olacak?"[*Qu'en est-il de l'être?*] olsa bile, tekrar etmenin yeterli olduğu söylenemez. (Bilincin önermelerini ve ortak duyunun kanaatlerini temsil eden) aynı hipotezde işlenmiş olan ve aşağı yukarı (kazanan atışın belirlenmesini temsil eden) aynı apodiktik ilkeyi oluşturan şeye yaklaşan, kötü zar atışlarıdır. Yalnızca şansı parçalayarak ve onu çok sayıda atış arasında bölerek tekrar eden, kötü oyunculardır. İyi zar atışı ise, aksine, tek atışta şansın bütününü olumlar ve soru denen şeyin özünü işte burada buluruz. Yine de birden çok zar atışı vardır: zar atışı tekrarlanır. Ancak her biri şansı tek bir seferde alır ve farklı olanı ya da farklı kombinasyonları Aynı'nın sonucu olarak almak yerine, aynıyı ya da tekrarı Farklı'nın sonucu olarak alır. Bu anlamda, soruyla eş tözlü olan tekrar, İdeaların "karışıklığının" kaynağıdır. Bizzat İdea'nın diferansiyeli, zar atışını zaten tanımlayan tekrar sürecinden ayrılamaz. Kalkülüste bir yineleme, problemlerde de kaynağını aldığı soruların ve buyrukların tekrarını yeniden üreten bir tekrar vardır. Ancak burada da söz konusu olan sıradan bir tekrar değildir. Sıradan tekrar, uzatmadır, sürdürmedir ya da çekiştirilerek süre olan zamanın uzunluğudur: çıplak tekrar (kesilebilir ancak temel olarak aynının tekrarı olarak kalır). Ancak bu şekilde uzayan *kimdir?* Bir tekilliğin komşuluğuna değin bir diğer tekillik. Çıplak tekrardan daha derinlikli olan giyinik tekrarın sıradışı gücünü tanımlayan şey, tersine, aynı bir problemde veya İdea'da olduğu kadar bir problemden diğerine, bir İdea'dan diğerine, tekilliklerin birbirlerini baştan alması, bir tekilliğin bir diğerinde yoğunlaşmasıdır. Tekrar tekilliklerin, daima birini diğerinin ikizi veya bir dağılımı diğerinin yeniden dağılımı yapan bir yankı veya tınlama ile ortaya atılışıdır. Giyinik tekrarın problemler düzeyinde daha derinlikli olduğunu ve tekrarın bu problemlerin çıktığı sorular düzeyinde farklıdan kaynaklandığını söylemek aynı yere çıkar.

Heidegger sorunun tekrarının kendisinin problem ve tekrar arasındaki ilişkide nasıl geliştiğini açıkça göstermiştir: "Temel bir problemin

tekrarından o problemin içinde saklı olan olanakların gün yüzüne çıkışını anlarız. Bu olanakların geliştirilmesinin problemi dönüştürme ve bu suretle kendi otantik içeriğiyle korumak gibi bir etkisi vardır. Bir problemi korumak *onun özünün kaynağı olan ve onu bir problem olarak olanaklı kılan içsel gücünü* hem serbest bırakmak hem muhafaza etmek demektir. Bu yüzden, bir problemin olanaklarının tekrarı basitçe bu problemde rağbet gören şeyin baştan alınması değildir... Bu şekilde anlaşıldığında, olanaklı olan, tüm gerçek tekrara ve böylelikle tarihle olan tüm ilişkiye ket vurur... (İyi bir yorumun kararlaştırması gereken ise tersine) tüm tekrara hükmeden olanaklı kavrayışının kapsamının yeterince ileri götürülüp götürülmediği ve bunun tekrar edilebilene gerçekten denk olup olmadığıdır.[17] Bir problemin kalbinde olup, bilincin olanaklarına ve önermelerine, hipotezleri oluşturan kabul edilmiş mevcut kanaatlere karşıt olan bu olanaklı nedir? Bir İdea'nın potansiyelliğinden, belirlenebilir virtüelliğinden başka bir şey değildir. Bu noktada Heidegger Nietzschecidir. Ebedi dönüşteki tekrara atfen söylenen güç istenci, buyruklarıyla güç istencinin dünyası, zar atışları ve bu atışların ortaya sürdüğü problemler değilse nedir? Ebedi dönüşteki tekrar asla sürdürmek, devam ettirmek, uzatmak ve hatta en azından kısmi bir döngüde uzatılabilecek bir şeyin (bir özdeşliğin, bir Ben'in, bir Benlik'in) süreksiz dönüşü anlamına gelmeyip, tersine, tekrar olarak kavranması için önceden var olan bütün özdeşliklerin çözünüşünü varsayan birey-öncesi tekilliklerin baştan alınmasıdır. Her köken bir tekilliktir ve her tekillik de, çıplak tekrar anlarını oluşturan onlarca reprodüksiyon ve kopya olarak, uzandığı sıradan noktaların yatay doğrusu üzerinde bir başlangıçtır. Ancak aynı zamanda da tekillikleri yoğunlaştıran ve üzerinde diğer tekrarın, yani şansın olumlanma doğrusunun örüldüğü düşey doğruda yeni bir başlangıçtır. Eğer "olan" her şeyden önce fark ve başlangıç ise, varlığın kendisi de tekrardır, olanın yeniden başlamasıdır. Tekrar, varlığın buyruklarının hakikiliğini tasdik eden koşulun "şayet"idir. Köken mefhumunun müphemliği ve evvelki aldanışımızın nedeni daima budur: kökenler yalnızca asıla olduğu kadar kopyaya da meydan okuyan bir dünyada tayin edilir ve bir köken yalnızca zaten evrensel bir *temelsizleşmeye* itilmiş bir dünyada bir temel tayin eder.

---

17 Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Waehlens ve Biemel (çev.), N.R.F., s. 261.

Bunun, olumsuzlamanın statüsüyle ilgili son bir sonucu daha vardır. Bir varlık-olmayan vardır, ancak olumsuz ya da olumsuzlama yoktur. Hiçbir surette olumsuzun varlığı olmayıp, problematiğin varlığı olan bir varlık-olmayan vardır. Bu varlık-(olmayan)'ın ya da ?-varlık'ın sembolü 0/0'dır. Sıfır burada yalnızca farka ve onun tekrarına gönderir. Problematik alanın formuna karşılık gelen bu varlık-(olmayan), her ne kadar önermenin kipsellikleri onu olumsuz varlık-olmayana asimile etmeye meyletse de, gramercilerin açıklamakta büyük güçlük çektikleri dolgu sözcük denen *NE*'de yeniden belirir. Dolgu sözcük *NE*, önerme-dışı bir gramatik merciin tanığı gibi, bir sorunun gelişerek problem halini aldığı önermelerde daima ortaya çıkar. Olumsuz bir yanılsamadır, problemlerin gölgesinden daha fazlası değildir. Problemlerin nasıl çözüm vakalarına karşılık gelen olanaklı önermeler tarafından zorunlu olarak gizlendiğini görmüştük: böylece problemler olarak kavranmak yerine yalnızca hipotezler veya hipotez serileri olarak belirirler. Bilincin bir önermesi olarak bu hipotezlerin her birine iki yanından çifte bir olumsuz eşlik eder: eğer Bir varsa, eğer Bir yoksa... eğer iyiyse, eğer iyi değilse... Olumsuz bir yanılsamadır çünkü olumsuzun formu, bağlı oldukları problemi yalnızca onu tahrif ederek veya gerçek yapısını anlaşılmaz hale getirerek ifade eden önermelerle belirir. Problem bir hipoteze dönüştürüldüğünde, her hipotetik olumlama bir olumsuzlamayla ikilenir, ki bu da gölgesinin ihanetine uğrayan bir problemin durumunu temsil eder. Her ne kadar doğa problemlerle işlese de doğada hipotez olmadığı gibi olumsuzun İdea'sı da yoktur. İşte bu yüzdendir ki olumsuzun mantıksal bir sınırlılık veya gerçek bir karşıtlık olarak anlaşılmasının bir önemi yoktur. Büyük olumsuz mefhumları ele alalım: Bir'e göre çok, düzene göre düzensizlik, varlığa göre hiçlik. Bunları bir yozlaşma sürecinin sınırı ya da bir tezin antitezi olarak yorumlamak fark etmez. En iyi durumda, bu süreç ya Tanrı'nın analitik tözünde ya da Benlik'in sentetik formuyla temellendirilecektir. Tanrı ya da benlik, bunlar aynı şeydir. Her iki durumda da basit bir kavramın kah özdeş temsilin sonsuz derecelerinin tümünü kah iki zıt temsilin sonsuz temsilini barındıran hipotetik unsuru dahilinde kalırız. Bu yüzden olumsuz eleştirileri, ilk bir kavramın (Bir, düzen, varlık) haklarını gündeme getirdikleri müddetçe asla belirleyici değildir; karşıtlığı sınırlamaya dönüştürmekle yetindiklerinde de durum böyledir. Olumsuz eleştirisi ancak sınırlılık ve karşıtlığın birbirlerinin

yerine geçebildiğini ifşa ettiği zaman ve böylelikle zorunlu olarak birinden birini veya birini diğerinde muhafaza eden hipotetik kavramsal unsuru ifşa ettiği zaman etkili olabilir. Kısacası, olumsuzun eleştirisi ideal, diferansiyel ve problematik unsur temelinde, İdea temelinde yürütülmelidir. Aynı anda hem Bir'i hem de çoğu, Bir'in çokla sınırlanmasını ve çokun Bir'le karşıtlaştırılmasını reddeden, çokluk mefhumudur. Aynı anda hem düzeni hem de düzensizliği reddeden çeşitliliktir, aynı anda hem varlığı hem de varlık-olmayanı reddeden varlık-(olmayan) ya da ?-varlıktır. Olumsuz ve hipotetik arasındaki işbirliği her yerde çözülmeli, yerine fark ve problematik arasındaki daha derin bağ konmalıdır. Gerçekte İdea diferansiyel unsurlar arasındaki karşılıklı bağlardan ve asla herhangi bir olumsuz terim veya olumsuzluk ilişkisi barındırmayan tamamen belirlenmiş bu bağlardan oluşmuştur. Kavramdaki karşıtlıklar, çatışmalar ve çelişkiler, takribi ağır tartımlar ve ölçümler, İdea'yı karakterize eden incelikli diferansiyel mekanizmaların tersine ne kadar kaba saba görünürler: bir yanda ağırlık, diğer yanda hafiflik. *Pozitiflik* adını bu çoklu İdea durumu veya problematiğin bu tutarlılığı için ayırmalıyız. Bu kusursuzca pozitif olan varlık-(olmayan)ın olumsuz bir varlık-olmayana doğru eğilmesine ve kendi gölgesi içine çökmeye meyledip burada bilinç yanılsamasını besleyecek şekilde en büyük tahrifata uğramasına her seferinde engel olmalıyız.

Örnek olarak, bugünlerde sıklıkla gündeme getirilen dilsel İdea'yı ele alalım. Sesbilimde tanımlandığı şekliyle dilsel İdea bir yapının tüm özelliklerine sahiptir: sesbirim denilen ve sürekli ses akışından çekip çıkarılan diferansiyel unsurların varlığı; bu unsurları tamamıyla ve karşılıklı bir biçimde belirleyen diferansiyel ilişkilerin (ayırt edici özelliklerin) varlığı; sesbirimlerin bu belirlenim dahilinde üstlendikleri tekil nokta değeri (geçerli tikellikler); bu şekilde kurulmuş dil sisteminin çokluk özelliği ve dilin kendisi için ortaya koyduğu ve anlamlamanın oluşumunda çözdüğü problemler kümesini nesnel olarak temsil eden problematik özelliği; unsurların ve ilişkilerin bilinçdışı, aktüel-olmayan, virtüel karakterinin yanı sıra aktüel olarak telaffuz edilen seslere olan çifte aşkınlık ve içkinlik durumları; aynı anda hem farklı dillerde hem de aynı dilin farklı anlamlayıcı kısımlarında diferansiyel unsurların çifte aktüelleşmesi, diferansiyel ilişkilerin çifte cisimleşmesi (farklılaşma[c]) ve her dilin ilişkinin belli bir çeşidini ve belli tekil noktaları cisimleştirmesi; anlam ile yapı, doğuş ile yapı arasındaki bu

tamamlayıcılığın yanı sıra bu aktüelleşme dahilinde ortaya çıkan edilgin doğuş. Bütünüyle pozitif bir çokluk tanımlayan tüm bu yönlere rağmen, dilbilimciler sürekli olumsuz terimlerle konuşup sesbirimleri arasındaki diferansiyel ilişkileri karşıtlık ilişkilerine asimile ederler. Bunun belki de yalnızca geleneksel terminolojiyle ilişkili olduğu ve burada "karşıtlığın" basitçe korelasyon anlamına geldiği söylenebilir. Sesbilimcilerin kullandığı karşıtlık mefhumunun özellikle çoğullaşmış ve görelileşmiş olduğu doğrudur zira her sesbirim farklı açılardan başka sesbirimlerle ayrı ayrı çok sayıda karşıtlık içine girer. Örneğin Trubetzkoy'un sınıflandırmasında, karşıtlık o denli parçalanmış ve birlikte varolan ilişki çeşitleri arasında o denli dağıtılmıştır ki artık karşıtlık olarak değil, kompleks veya perpleks bir diferansiyel mekanizma olarak vardır. Bir Hegelci burada, büyük bir çelişkinin tekdüzeliğinin yokluğunda kendini evinde hissetmeyecektir. Ancak burada temel bir noktaya temas ediyoruz: başka yerlerde olduğu gibi burada da, başka alanlarda ve başka İdealar için olduğu gibi sesbilimde de mesele karşıtlığı çoğullaştırmanın veya çelişkiyi aşırı belirlemenin ve bunları her şeye rağmen olumsuzun formunu muhafaza eden farklı figürler arasında dağıtmanın yeterli olup olmadığını bilmektir. Bize çoğulculuk daha cazip ve tehlikeli bir düşünce gibi görünüyor: tersyüz etmeden parçalama olmaz. Herhangi bir alanda birlikte varolan bir karşıtlıklar çoğulluğunu keşfetmek daha büyük bir keşiften, olumsuzu ve bizzat karşıtlığı pozitif bir çokluğun problematik alanına kıyasla görünüşten ibaret olan unsurlar olarak reddeden farkın keşfinden ayrılamaz.[18] Karşıtlığı çoğaltmak karşıtlığın alanını terk edip saf bir pozitiflikle tınlayan fark mağaralarına girmeksizin ve karşıtlığı yalnızca dışarıdan görünen karanlık bir oyuk olarak reddetmeksizin olanaklı değildir.

Dilsel İdea'ya geri dönecek olursak: Saussure "dilde yalnızca farkların olduğunu" keşfettiği anda neden bu farkların "pozitif terimlerden yoksun" ve "ebediyen olumsuz" olduklarını eklemiştir? Neden Trubetzkoy dili kuran "fark fikrinin" "karşıtlık fikrini varsaydığını" kutsal bir ilke olarak korur?

---

18 Her alanda geçerli olan, çoklu karşıtlıkların sınıflandırmasında kimse Gabriel Tarde'dan daha ileri gidememiştir: *formel olarak*, dinamik karşıtlıklar veya statik karşıtlıklar (simetri); ardışık dinamik karşıtlıklar (ritimler) veya eşzamanlı dinamik karşıtlıklar; doğrusal eşzamanlı karşıtlıklar (kutupsallıklar) veya ışımalı eşzamanlı karşıtlıklar. *Maddi olarak*, nicel

Her şey aksini gösteriyor. Bu, dilsel bilinçdışının aşkın keşfini teşkil etmesi gereken şeye bilincin ve aktüel temsillerin bakış açısını takdim etmenin bir yolu, diğer bir deyişle, dilin sıfır noktasıyla ilişkili olarak sözün en üstün icrası değil midir? Farkları karşıtlık kategorisi altında ve olumsuzluklar olarak yorumladığımızda, çoktan dinleyicinin, hatta gerçekte söylenmiş olanın olanaklı çok sayıda versiyonu arasında tereddüt eden ve kendini karşıtlıklar kurarak bulmaya çalışan kötü bir dinleyicinin tarafına geçmiş değil miyizdir? Başka bir deyişle, konuşan ve anlam tayin eden kişinin tarafından ziyade, dilin alt tarafında değil miyizdir? Dilin oyununun doğasına, yani Artaud'nun o çığlıkları gibi, konuşan kişi tarafından yalnızca dilin aşkın kullanımında anlaşılabilecek o kombinatuarın, o buyrukların yahut dilsel zar atışlarının anlamına çoktan ihanet etmiş olmaz mıyız? Kısacası, farkın karşıtlığa tercüme edilmesi bize basitçe bir terminoloji veya gelenek meselesiyle değil, daha ziyade, dilin ve dilsel İdea'nın özüyle ilişkili gibi görünüyor. Fark karşıtlık olarak okunduğunda, pozitifliğinin olumlandığı özel kalınlıktan mahrum kalır. Modern sesbilim, tek bir düzlemde gölgelerle oynamasına mani olacak bir boyuttan yoksundur. Bu, bir anlamda, Gustave Guillaume'un önemi bugünlerde anlaşılmaya başlanan çalışmaları boyunca verdiği mesajdır. Zira karşıtlık bize karşıt olduğu düşünülen şeyin doğasıyla ilgili hiçbir şey öğretmez. Şu veya bu dilde geçerli bir değeri olan sesbirimlerin seçilimi gramatik yapıların unsurları olarak biçimbirimlerden ayrılamaz. Kendi hesaplarına dilin virtüel bütününü oyuna dahil eden biçimbirimler, "diferansiyel eşikler"le ilerleyen ve doğuşu veya aktüelleşmeyi ölçebilen saf bir mantıksal zaman içeren kademeli bir belirlenimin nesneleridir. Sesbirimlerin karşılıklı formel belirlenimi, virtüel sistemin sessel malzeme üzerindeki etkisini ifade eden

---

veya nitel seri karşıtlıklar; nicel derece veya kuvvet karşıtlıkları. Bkz. *L'opposition universelle*, Alcan, 1897.

Tarde bizce, böyle bir sınıflandırmanın sonuçlarını çıkarabilmiş yegane kişidir: Karşıtlık, özerk olmak şöyle dursun, maksimum bir fark olmak şöyle dursun, bizzat farka oranla minimum bir tekrardır. Fark da dolayısıyla virtüel bir çoklu alanın gerçekliği olarak ortaya konur ve her alanda mikro süreçler belirlenir; öyle ki karşıtlıklar özet niteliğinde sonuçlardan veya basitleştirilmiş ya da yuvarlanmış süreçlerden başka bir şey değildir. Bu bakış açısının dile uygulanmasına ve bir mikro-dilsel ilkesine ilişkin olarak, bkz. *Les lois sociales*, Alcan, 1898, s. 150 vd. Görünüşe göre, Georges Gurvitch de, *Dialectique et Sociologie*'de (Flammarion, 1962) pek çok açıdan Tarde'ınkine yakın bir esin keşfeder.

o kademeli belirlenime gönderir; ve sesbirimlerin bir eşik etrafındaki diferansiyel konumları doldurmak yerine boş bir karşıtlığın olumsuz formunu alması yalnızca soyut olarak değerlendirildikleri zaman, başka bir deyişle, virtüel basitçe olanaklı olana indirgendiği zaman olur. Guillaume'un çalışmalarının temel dersi ayırt edici karşıtlık ilkesinin yerine bir *diferansiyel konum* ilkesi koymaktır.[19] Bu ilke değişimi biçimbilimin artık basitçe sesbilimin bir devamı olmayıp sesbirimlerin anlamlı seçilimini belirleyen tamamıyla problematik değerler takdim etmesi kaydıyla gerçekleşir. Bize göre, varlık-olmayanın zorunlu kopuşunun teyidini bulması yalnızca bu dilsel bakış açısındandır: bir yandan, olumsuzdan ziyade "uyumsuz" [*discordantiel*], ayrık [*dispars*] veya diferansiyel dediğimiz bir *NE*'de, varlık-(olmayan) veya ?-varlık şeklinde yazılması gereken problematik bir *NE*'de; öbür yandan, varlık-*olmayan* olarak yazılması gereken ancak türetilen önermede yalnızca önceki sürecin sonucunu belirten, *forclusif* denilen bir *PAS*'da. Aslında pek anlaşılmamış özel bir olumsuzlama vakası sunan dolgu sözcüğü *NE* değildir; daha ziyade, dolgu sözcüğü *NE*, hem zorunlu bir sonuç olarak hem de kaçınılmaz bir yanılsama olarak *PAS*'nın kaynağını oluşturan kökensel anlamdır. *"Ne ... pas"* doğa bakımından birbirinden farklı problematik bir *NE*'ye ve olumsuz bir *PAS*'ya ayrılır ve bunlardan ikincisi birincisini yalnızca ona ihanet etmek için kendine çeker.

Olumsuzun doğuşu şöyledir: varlığın olumlamaları buyruksal sorular formunda genetik unsurlardır; bilincin önermeleri çözüm vakalarını tayin eden türetilmiş olumlamalardır. Ancak her önermenin problemin gölgesini çözümler alanında ifade eden, diğer bir deyişle, bu problemin temsil kapsamında verilen tahrif edilmiş imgesinde varlığını sürdürüşünü ifade eden bir olumsuz ikizi vardır. "Durum bu değil" formülü bir hipotezin bir problemin aktüel olarak yerine getirilen koşullarını temsil etmemesi ölçüsünde olumsuza geçmesi anlamına gelir, ki buna, tersine, bir diğer

19 Gustave Guillaume, bilhassa *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Institut de Paris*, 1939. Edmond Ortigues'in güzel kitabı *Le discours et le symbole*'de (Aubier, 1962) Guillaume'un yapıtının bir açıklamasını ve bir yorumunu buluruz. Aynı şekilde, dolgu sözcüğü *NE* ile olumsuzlama hakkında bkz. Ortigues, s. 102-109 ve Ortigues'in alıntıladığı Jacques Damourette ve Edouard Pichon, *Essai de grammaire de la langue française*, Éditions d'Artrey, 1911-1952, VI. cilt, 4. ve 5. bölümler. "Discordantiel" ve "forclusif" arasındaki ayrımı Damourette'e ve Pichon'a borçluyuz.

önerme karşılık gelir. Bu yüzden olumsuz, gerçekten de problematiğin vakalar olarak kapsadığı önerme kümesi üstünde dönen gölgesidir. Genel bir kural olarak, olumsuz eleştirisi önermede hazır bulunan olumlama formunu verili olarak aldığı müddetçe etkisiz kalır. Olumsuz eleştirisi ancak olumlamanın doğuşunu ve *aynı zamanda* olumsuzun belirişinin doğuşunu ortaya koyduğunda radikal ve iyi temellenmiş olur. Zira mesele olumlamanın kendisinin nasıl çoklu olabileceğini veya farkın başlıbaşına saf olumlamanın nesnesi olabileceğini bilmektir. Bu, yalnızca, olumlamanın önermenin bir kipi olarak önerme-dışı genetik unsurlardan (buyruksal sorular veya kökensel ontolojik olumlamalar) yola çıkarak üretilmesi, sonra problemler boyunca "uygulanması", problemlerle belirlenmesi (çokluklar veya problematik İdealar, ideal pozitiflikler) ölçüsünde mümkündür. İşte bu koşullar altında önermedeki olumsuzun gerçekte olumlamanın yanı başında bulunduğunu ama yalnızca önermenin yanıt verdiği düşünülen problemin gölgesi olarak, diğer bir deyişle, bizzat olumlamayı üreten genetik merciin gölgesi gibi bulunduğunu söylemek gerekir.

İdealar diferansiyel ilişkilerin bütün çeşitlerini ve birbiri içinde "karıştırılmış" çeşitli düzenlerde birlikte varolan bütün tekil nokta dağılımlarını içerir. Bir ideanın virtüel içeriği aktüelleştiğinde, ilişkinin çeşitleri ayrı türlerde cisimleşirken, bir çeşidin değerlerine karşılık gelen tekil noktalar şu ya da bu tür için karakteristik olan ayrı parçalarda cisimleşir. Örneğin, renk İdea'sı kendinde bütün renklerin genetik unsurlarını ve ilişkilerini karıştıran, ancak ayrı mekanlarıyla çeşitli renklerde aktüelleşen beyaz ışık gibidir; yahut ses İdea'sı da beyaz gürültü gibidir. Bir beyaz toplum ve beyaz dil dahi söz konusudur (beyaz dil kendi virtüelliğinde çeşitli dillerde ve verili bir dilin istisnai parçalarında aktüelleşecek bütün sesbirimleri ve ilişkileri içerir). Böylece, aktüelleşmeyle birlikte, akıcı ideal ayrımların yerini yeni tipte bir ayrım, türsel ve parçasal ayrım alır. Bir İdea'nın virtüel içeriğinin belirlenmesine farklılaşma^{t} diyoruz; bu virtüelliğin türlere ve ayrılmış parçalar halinde aktüelleşmesine de farklılaşma^{c} diyoruz. Problemin çözüm vakalarının karşılığı olarak, türlerin ve parçaların farklılaşması^{c} daima farklılaşmış^{t} bir problemle veya bir problemin farklılaşmış^{t} koşullarıyla ilişkili olarak gerçekleşir. Bir farklılaşmayı^{c} cisimleştiği ortam içinde koşullayan, daima problematik bir alandır. Sonuç olarak, ki söylemek istediğimiz bundan

ibarettir, olumsuz ne farklılaşma[t] sürecinde ne de farklılaşma[c] sürecinde belirir. İdea olumsuz nedir bilmez. İlk süreç, tüm olumsuz belirlenimleri dışarıda bırakan ve kaynaklarını olumlamanın genetik veya üretici unsurlarında bulan ilişkilerin ve noktaların, yerlerin ve fonksiyonların, konumların ve diferansiyel eşiklerin tayin edildiği bir problem kipinde saf pozitifliğin tasvirinden ayrılamaz. Diğer süreç de bu yerleri ve konumları işgal eden aktüel terimlere ve bu ilişkileri ve fonksiyonları cisimleştiren gerçek ilişkilere ilişkin olan türetilmiş sonlu olumlamaların üretiminden ayrılamaz. Olumsuzun formları gerçekten de aktüel terimlerde ve gerçek ilişkilerde belirebilir, ancak terimlerin ve ilişkilerin aktüelleştirdikleri virtüellikten, aktüelleşme hareketlerinden koparılmaları ölçüsünde belirir. Bu noktada, ancak bu noktada, sonlu olumlamalar kendi içlerinde sınırlı, birbirlerine karşıt ve bir eksiklikten ya da yoksunluktan mustarip gibi görünürler. Kısacası olumsuz asla kökensel veya mevcut [*présent*] olmayıp, daima türemiş ve temsil edilmiştir [*représenté*]: fark ve farklılaşma[c] süreci olumsuz ve karşıtlaşma sürecinden önce gelir. Marx ve Hegel arasında temel bir farkta ısrar eden Marx yorumcuları toplumsal bir çokluğun kalbinde yer alan farklılaşma kategorisinin (iş bölümü) *Kapital*'de Hegel'in karşıtlık, çelişki ve yabancılaşma kavramlarının yerine geçtiğini, Hegel'in kavramlarının yalnızca görünürde bir hareket oluşturduğunu ve üretiminin ilkesinden ve gerçek hareketinden ayrılmış soyut etkilere tekabül ettiklerini söylemekte haklıdırlar.[20] Açıktır ki bu noktada fark felsefesinin güzel ruhun söylemine dönmekten korkması gerekir: toplumsal yerlerin ve fonksiyonların İdea'sında huzurlu bir birlikte varoluş içinde olan farklar, yalnızca farklar. Oysa Marx'ın adı fark felsefesini bu tehlikeden korumaya yeter.

---

20 Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar, Roger Establet, *Lire le Capital* (Karşıtlık, çelişki ve yabancılaşma kavramlarının doğası ve rolü hakkında bkz. Rancière, I. cilt, s. 141 vd., Macherey, I. cilt, s. 233 vd., Balibar, II. cilt, s. 298 vd). Tarihsel bir kategori olarak "problem-farklılaşma[c]" şeması hakkında bkz. pek de Marksçı olmadığı doğru olan Arnold Toynbee: "Diyebiliriz ki bir toplum, varlığı boyunca, toplumun her üyesinin kendi başına elinden geldiğince iyi bir şekilde çözmesi gereken bir dizi problemle karşılaşır. Bu problemlerin her birinin ifadesi, bir sınav gibi katlanılması gereken bir meydan okuma biçimini alır. Toplumun üyeleri, bu sınavlardan geçmek suretiyle, giderek birbirlerinden farklılaşırlar"; *L'Histoire, un essai d'interprétation*, Julia (çev.), N.R.F., s. 10.

Altyapıda "soyut" denen emek formunda belirlendiği şekliyle bir toplumun problemleri, çözümlerini aktüelleşme ve farklılaşma[c] sürecinden (somut iş bölümü) alır. Ancak problemin gölgesi çözümü oluşturan farklılaşmış[c] vakalar kümesinin üstüne düştüğü müddetçe bunlar problemin kendisinin tahrif edilmiş bir imgesini sunacaktır. Tahrifatın sonradan geldiği de söylenemez: aktüelleşmeye eşlik eder, onu ikiler. Bir problem çözülürken daima kendini *yanlış problemlerde* yansıtır, öyle ki çözüm genel olarak kendisinden ayrılamayan bir yanlışlık tarafından saptırılmış olarak bulunur. Örneğin, Marx'a göre fetişizm gerçekten de bir "saçmalık"tır; yanılsamadan, bireysel bilinçten doğan öznel bir yanılsama değil de aktüelleşme sürecinde toplumsal bilincin koşullarından doğan nesnel veya aşkınsal bir yanılsama anladığımız müddetçe, toplumsal bilincin bir yanılsamasıdır. Kimileri için farklılaşmış toplumsal varoluşun bütünü kendisinin yaşamasını sağlayan yanlış problemlere bağlıdır, kimileri için de toplumsal varoluş tamamıyla mustarip oldukları o yanlış problemlerde sürdürülür ve kendileri de onda sahte pozisyonlara yerleşirler. Anlamsızlığın bütün figürleri sahte problemin nesnel alanında belirir: yani olumlamanın bütün sahte formları, tahrif olmuş unsurlar ve ilişkiler, istisnai olanın sıradan olanla karışması. Tarihin anlamın süreci olduğu kadar anlamsızlığın ve aptallığın mekanı olması işte bu yüzdendir. Yanlış bilinç olmak bilincin doğasındadır; problemler de doğaları gereği bilinçten kaçarlar. Değerin tanınması veya ortak duyu olarak toplumsal bilincin doğal nesnesi fetiştir. Toplumsal problemler, toplumsallık yetisi kendi aşkın kullanımına erişip fetişist ortak duyunun birliğini bozduğunda, ancak bir "doğrultma" ile kavranabilir. Toplumsallık yetisinin aşkın nesnesi devrimdir. Devrimin farkın toplumsal gücü, toplumun paradoksu, toplumsal İdea'ya özgü gazap olması bu anlamdadır. Devrim asla olumsuzla ilerlemez. Olumsuzun *başlıbaşına problemin gölgesi* şeklindeki ilk belirlenimini hızla ikinci bir belirlenime gitmeksizin tesis edemezdik: olumsuz *sahte problemin nesnel alanı*dır, fetişin cisimleşmiş halidir. Problemin gölgesi olan olumsuz aynı anda yanlış problemin ta kendisidir. Pratik mücadeleler asla olumsuzla değil, farkla ve farkın olumlama gücüyle ilerler; adillerin mücadelesi en üstün gücü ya da problemlerin doğruluklarını yeniden tesis ederek, bu doğruluğu bilincin temsillerinin ve olumsuzun formlarının ötesinde değerlendirerek ve nihayet bunların bağlı olduğu zorunlulukları kabul ederek problemleri kararlaştırma gücünü ele geçirmeye yöneliktir.

* * *

Durmaksızın virtüeli gündeme getirdik. Bunu yaparken, farkın belirlenimlerindense, belirlenmemişe daha yakın duran bir kavrayışın belirsizliğine geri mi düştük? Aslında virtüelden bahsederken sakınmak istediğimiz şey tam da budur. Virtüel ile gerçeği karşıtlaştırmıştık: daha önce net olması mümkün olmayan bu terminolojiyi artık düzeltmek gerekir. Virtüel, gerçeğin değil aktüelin karşıtıdır. *Virtüel, virtüel olması ölçüsünde eksiksiz gerçekliğe sahiptir.* Proust'un tınlama durumları için söylediği şeyin aynısı virtüel için de söylenmelidir: "aktüel olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın ideal" ve kurgusal olmaksızın sembolik. Gerçekten de virtüelin katı bir biçimde gerçek nesnenin bir parçası olarak tanımlanması gerekir, nesnenin parçalarından biri nesnel bir boyuta dalar gibi virtüele dalmışçasına. Diferansiyel kalkülüse ilişkin yorumlarda, diferansiyel sıklıkla bir "fark parçasına" asimile edilir. Ya da Lagrange'ın yöntemini takiben, matematiksel nesnenin türemiş olarak değerlendirilmesi gereken ve söz konusu olan ilişkileri ortaya koyan parçasının hangisi olduğu sorulur. Virtüelin gerçekliği diferansiyel unsurlarda ve ilişkilerde ve bunlara karşılık gelen tekil noktalardadır. Yapı virtüelin gerçekliğidir. Bir yapı oluşturan unsurlara ve ilişkilere, sahip olmadıkları bir aktüellik vermekten ve onları sahip oldukları bir gerçeklikten koparmaktan kaçınmamız gerekir. Bu gerçekliği ikili bir karşılıklı belirlenim ve eksiksiz belirlenim sürecinin tanımladığını görmüştük: virtüel belirlenmemiş değil, bütünüyle belirlenmiştir. Sanat yapıtının bir virtüelliğe dalmış olduğu iddia edildiğinde, gündeme getirilen şey karışık bir belirlenim değil, bu yapıtın genetik diferansiyel unsurları, "virtüel" veya "embriyonik" unsurları tarafından oluşturulmuş tamamıyla belirlenmiş yapıdır. Unsurlar, ilişki çeşitleri ve tekil noktalar yapıtta veya nesnede, yapıtın veya nesnenin virtüel kısmında, diğerlerinden daha ayrıcalıklı bir bakış açısı, diğer merkezleri birleştirecek bir merkez tayin etmenin mümkün olmayacağı bir biçimde, birlikte var olurlar. Peki öyleyse nasıl oluyor da aynı anda hem eksiksiz belirlenimden hem de nesnenin yalnızca bir parçasından bahsedebiliyoruz? Belirlenimin nesnenin eksiksiz bir belirlenimi olması, ancak onun yalnızca bir parçasını oluşturması gerekiyor. Descartes'ın *Réponses à Arnauld*'da [*Arnauld'ya Yanıtlar*] söylediklerini takiben, eksiksiz olarak nesne ile bütün

olarak nesneyi dikkatle birbirinden ayırmak gerekir. Eksiksiz olan, yalnızca, nesnenin, nesnelerin diğer parçalarıyla (diğer ilişkiler, diğer tekil noktalar) İdea'ya katılan ama yine de asla başlıbaşına bir bütünlük ortaya koymayan idesel parçasıdır. Eksiksiz belirlenimde eksik olan şey, aktüel varoluşa has belirlenimler kümesidir. Bir nesne bütünüyle belirlenmeksizin ve aktüel olarak var olmaksızın *ens* yahut *non-ens omni modo determinatum* olabilir.

O halde nesnenin aktüelleşme tarafından belirlenen bir başka parçası vardır. Matematikçiler ilkel denen fonksiyon tarafından temsil edilen bu diğer parçanın ne olduğunu sorarlar. Bu anlamda entegrasyon hiçbir surette farklılaşmanın^{t} tersi olmayıp kökensel bir farklılaşma^{c} süreci oluşturur. Farklılaşma^{t} problem olarak İdea'nın içeriğini belirlerken, farklılaşma^{c} da bu virtüelin aktüelleşmesini ve çözümlerin (yerel entegrasyonlarla) kurulumunu ifade eder. Farklılaşma^{c} farkın ikinci parçası gibidir; nesnenin bütünlüğünü ve bütünselliğini tayin etmek için kompleks bir mefhum olan farklılaşmaya$^{t/c}$ ihtiyaç duyarız. T ve c burada farkın ayırt edici özelliğinin yahut sesbilimsel ilişkisinin cisimleşmiş halidir. Her nesne ikilidir ancak biri virtüel bir imge diğeri aktüel bir imge olan iki yarısı birbirine benzemez. Bunlar birbirine eşit olmayan, teki olmayan yarılardır. Farklılaşmanın^{t} kendisinin de ilişkilerin çeşitlerine ve her çeşidin değerlerine bağlı olan tekil noktalara karşılık gelen iki yönü vardır. Ancak, farklılaşmanın^{c} da, biri çeşitleri aktüelleştiren niteliklerle ve farklı türlerle, diğeri tekil noktaları aktüelleştiren sayıyla veya ayrı parçalarla ilişkili olmak üzere iki yönü vardır. Örneğin bir diferansiyel ilişkiler sistemi olarak genler aynı anda hem bir türde hem de o türü oluşturan organik parçalarda cisimleşir. Genel olarak hiçbir nitelik yoktur ki bu nitelikte cisimleşen diferansiyel ilişkilere karşılık gelen tekillikler tarafından tanımlanmış bir mekana göndermesin. Örneğin Lavelle ve Nogué'nin çalışması niteliklere ait mekanların varlığını ve nitelik farkının daima mekansal bir farka karşılık gelecek şekilde (diafora) bu mekanların tekilliklerin komşuluğunda inşa edildiğini göstermiştir. Ressamların düşünceleri her bir rengin mekanı ve bu mekanların belli bir yapıtta birbirine bağlanışı hakkında bize her şeyi öğretir. Türler yalnızca her birinin kendileri de farklılaşmış^{c} parçalara sahip olması ölçüsünde farklılaşmışlardır^{c}. Farklılaşma^{c} daima aynı anda türlerin ve parçaların, niteliklerin ve uzamların farklılaşmasıdır^{c}: niteliklerin belirlenimi veya türlerin belirlenimi, ama aynı zamanda bölümleme ve organizasyon. Peki

öyleyse farklılaşmanın[c] bu iki yönü farklılaşmanın[t] önceki iki yönüne nasıl bağlanır? Bir nesnenin birbirine benzemeyen iki yarısı nasıl birbirine kenetlenir? Nitelikler ve türler aktüel ilişkinin çeşitlerini cisimleştirir; organik parçalar da bunlara karşılık gelen tekillikleri cisimleştirir. Ancak bunlar arasındaki kenetlenme birbirini tamamlayan iki açıdan daha iyi görülebilir.

Bir taraftan, eksiksiz belirlenim tekilliklerin farklılaşmasını[t] yürütür ancak yalnızca bunların varlığıyla ve dağılımıyla ilgilidir. Bu tekil noktaların doğası komşuluklarından geçen integral eğrilerinin formu tarafından, diğer bir deyişle, aktüel veya farklılaşmış[c] türler ve mekanlara göre belirlenir. Öbür taraftan, yeterli nedenin temel yönleri – belirlenebilirlik, karşılıklı belirlenim, eksiksiz belirlenim – sistematik birliklerini kademeli belirlenimde bulurlar. Gerçekte belirlenimin karşılıklılığı bir gerileme veya yerinde sayma değil, karşılıklı terimlerin adım adım kazanılmasını ve ilişkilerin de kendi aralarında ilişkiye sokulmasını içeren gerçek bir ilerleme anlamına gelir. Belirlenimin eksiksizliği aynı zamanda bitişik alanların kademeli ilerleyiciliğini içerir. A'dan B'ye gidip sonra B'den A'ya geldiğimizde çıplak bir tekrarda olduğu gibi çıkış noktasına geri dönmeyiz; A ile B ve B ile A arasındaki tekrar daha ziyade bir problematik alan bütününün güzergahı veya ilerleyici tasviridir. Bu, her biri bir şiir oluşturan farklı adımların (Yazmak, Hayal kurmak, Unutmak, Zıttını aramak, Mizahileştirmek ve son olarak *İnceleyerek yeniden keşfetmek*) kademeli bir biçimde bütün şiiri bir problem veya bir çokluk olarak belirlediği Vitrac'ın şiiri gibidir. Her yapının saf mantıksal, ideal veya diyalektik bir zamanının olması bu anlamda, bu kademeli ilerleyicilik sayesindedir. Ancak bu virtüel zamanın kendisi bir farklılaşma[c] zamanı veya daha ziyade yapının ilişkilerine ve tekilliklerine karşılık gelen ve kendi paylarına virtüelden aktüele geçişi ölçen ritimler veya farklı aktüelleşme zamanları belirler. Bu anlamda dört terim eş anlamlıdır: aktüelleş(tir)mek, farklılaş(tır)mak, bütünleş(tir)mek ve çöz(ül)mek. Virtüelin doğası uyarınca aktüelleşmek farklılaşmak[c] anlamına gelir. Her farklılaşma[c] yerel bir entegrasyon veya yerel bir çözümdür ve bunların her biri genel çözüm veya global entegrasyon kapsamında diğerleriyle bir araya gelir. Canlılar durumunda aktüelleşme sürecinin aynı anda hem parçaların lokal farklılaşması[c] hem içsel bir ortamın global oluşumu hem de bir organizmanın oluşum

alanı dahilinde ortaya konan bir problemin çözümü gibi görünmesi işte bu şekilde olur.[21] Organizma bir problemin çözümünden başka bir şey değildir; farklılaşmış[c] organlarının her biri de böyledir, söz gelimi göz bir ışık "problem"ini çözer. Ancak organizma dahilinde hiçbir şey, hiçbir organ genel bir etkinliğe veya düzenlemenin entegre edici gücüne sahip içsel bir ortam olmaksızın farklılaşamaz[c]. (Burada da yine hayattaki karşıtlık ve çelişki, engel ve ihtiyaç gibi olumsuz formlar, çözülecek bir problem olarak, oluşturulacak organizmanın zorunluluklarına kıyasla ikincil veya türemiştir.)

Tüm bunlardaki tek tehlike virtüeli olanaklıyla karıştırmaktır. Zira olanaklı, gerçeğin karşıtıdır; olanaklının takip edeceği süreç bu yüzden bir "gerçekleşme"dir. Virtüel ise tersine gerçeğin karşıtı değildir; kendi başına eksiksiz bir gerçekliğe sahiptir. Onun süreci ise aktüelleşmedir. Burada yalnızca sözel bir çekişme görmek hata olur; mesele varoluşun kendisine dairdir. Soruyu olanaklı ve gerçek terimleriyle sorduğumuz her seferinde, varoluşu daima sırtımızda gerçekleşen ve ya hep ya hiç yasasına tabi apansız bir beliriş, saf bir edim veya sıçrama olarak düşünmeye mecbur kalırız. Eğer varolmayan zaten olanaklı ise, zaten kavramın içine alınmışsa ve kavramın ona bir olanaklılık olarak verdiği bütün özelliklere sahipse, varolan ile varolmayan arasında nasıl bir fark olabilir? Varoluş kavramla *aynı* ancak onun dışındadır. Böylece varoluş mekanda ve zamanda ortaya konur, ama bunlar varoluşun üretimi karakteristik bir mekan ve zamanda gerçekleşiyor gibi değil, farka kayıtsız ortamlar olarak alınır. Fark artık kavram tarafından belirlenen olumsuzdan daha fazlası değildir: ya olanaklı olanların gerçekleşmek üzere birbirlerini sınırlandırması ya da olanaklı olanın gerçeğin gerçekliğiyle karşıtlaştırılması. Virtüel ise, tersine, İdeaların karakteridir: varoluşun üretilmesi, İdea'ya içkin bir zamana ve mekana uygun olarak üretilmesi onun gerçekliği temelinde olur.

---

21 İç ortam ile farklılaşmanın bağıntısı hakkında, bkz. François Meyer, *Problématique de l'évolution*, P.U.F., 1954, s. 112 vd. H. F. Osborn, yaşamın "problemlerin", yani mekanik, dinamik veya tam anlamıyla biyolojik problemlerin ortaya konması ve çözülmesi olduğunda en çok ısrar edenlerdendir: *L'origine et l'évolution de la vie*, Sartiaux (çev.), Masson, 1917. Örneğin farklı göz tipleri ancak genel bir fiziksel-biyolojik probleme ve bu problemin koşullarının hayvan tiplerinde gösterdiği varyasyonlara ilişkin olarak çalışılabilir. Çözümlerin kuralı her birinin en az bir avantaj bir de dezavantaj taşımasıdır.

İkinci olarak, olanaklı ile virtüel, birinin kavramsal özdeşlik formuna göndermesi, diğerinin ise İdea'da öncel bir koşul olarak özdeşi radikal bir biçimde dışarıda bırakan saf bir çokluk tayin etmesi bakımından birbirlerinden ayrılır. Son olarak, olanaklı olanın "gerçekleşme"ye açık olması ölçüsünde gerçeğin bir imgesi olarak anlaşılırken, gerçeğin de olanaklı olana benzediği kabul edilir. Varoluşun tüm yaptığı benzeri benzerle ikilemekten ibaretken kavrama ne eklediğini anlamak bu yüzden zordur. Olanaklının kusuru budur: sonradan üretilmiş olduğunu, ona benzeyenin imgesinde geriye dönük olarak üretilmiş bir şey olduğunu ifşa eden bir kusur. Virtüelin aktüelleşmesi ise, tersine, daima farkla, ıraksamayla veya farklılaşmayla[c] gerçekleşir. Aktüelleşme bir süreç olarak benzerlikle bağını kopardığı gibi bir ilke olarak özdeşlikle de bağını koparır. Aktüel terimler asla cisimleştirdikleri tekilliklere benzemez. Bu anlamda, aktüelleşme veya farklılaşma[c] daima hakiki bir yaratımdır. Önceden varolan bir olanağın herhangi bir şekilde sınırlandırılmasından kaynaklanmaz. Birtakım biyologlar gibi "potansiyel"den bahsetmek ve potansiyel mantıksal bir olanaktan ayırt edilemez bir şeymiş gibi farklılaşmayı[c] global bir gücün basitçe sınırlandırılması olarak tanımlamak bir çelişki yaratır. Potansiyel veya virtüel bir nesne için aktüelleşmek demek virtüel bir çokluğa benzemeksizin karşılık gelen ıraksak doğrular yaratmak demektir. Virtüel, yerine getirilecek bir işin ya da çözülecek bir problemin gerçekliğine sahiptir: çözümlere yön veren, onları koşullayan ve üreten şey problemdir ancak bunlar problemin koşullarına benzemez. Bu yüzden Bergson farklılaşma[c] açısından evrimin ıraksak hatları boyunca (örneğin, "analog" bir organ olarak göz) ortaya çıkan benzerliklerin dahi öncelikle üretim mekanizmasındaki heterojenlikle ilişkilendirilmesi gerektiğini söylemekte haklıdır. Farkın özdeşliğe ve farkın benzerliğe tabiiyetinin aynı hareket dahilinde tersyüz edilmesi gerekir. Ancak bu benzerliksiz tekabüliyet veya yaratıcı farklılaşma[c] nedir? *Yaratıcı Evrim* [*Évolution créatrice*] ve *Madde ve Bellek*'i [*Matière et mémoire*] birleştiren Bergsoncu şema muazzam bir belleği açıklayarak başlar; bu, her biri bir diğerinin tekrarı olan ve diğerlerinden yalnızca ilişkilerin düzeni ve tekil noktaların dağılımıyla ayrılan "koni" kesitlerinin tümünün virtüel birlikte varoluşunun oluşturduğu bir çokluktur. Öyleyse bu mnemonik virtüelin aktüelleşmesi, her biri virtüel bir kesite karşılık gelen ve bir problem çözme tarzını temsil etmenin yanı sıra söz konusu kesite özgü ilişkiler düzeni

ve tekillikler dağılımını farklılaşmış[c] türlerde ve parçalarda cisimleştiren ıraksak hatların yaratımı olarak gerçekleşir.[22] Virtüeldeki fark ve tekrar, aktüelleşme hareketini, yaratım olarak farklılaşma[c] hareketini temellendirir. Bunlar böylelikle yalnızca sahte bir harekete, soyut sınırlandırma olarak gerçekleşmenin sahte hareketine esin veren olanaklının özdeşliğinin ve benzerliğinin yerini alır.

Virtüel ile olanaklı, İdea'nın düzeni ile kavramın düzeni arasındaki her tereddüt bir felakettir zira bu virtüelin gerçekliğini ortadan kaldırır. Böylesi bir salınımın izleri Leibniz'in felsefesinde görülür. Leibniz ne zaman İdealardan bahsetse, onları diferansiyel ilişkilerden ve tekil noktalardan oluşan ve düşüncenin uyku, baş dönmesi, baygınlık, ölüm, amnezi, mırıltı veya sarhoşluğa yakın bir halde kavradığı virtüel çokluklar olarak sunar...[23] Ne var ki, İdeaların aktüelleştiği ortam daha ziyade bir olanaklı, gerçekleşmiş olan bir olanak olarak kavranır. Olanaklı ile virtüel arasındaki bu tereddüt yeterli neden incelemesinde neden hiç kimsenin Leibniz'den daha uzağa gidemediğini ancak aynı zamanda da bu yeterli nedenin özdeşe tabi olduğu yanılsamasına neden hiç kimsenin Leibniz kadar sıkı sıkıya tutunmadığını açıklar. İdea'da bir kötü-söyleme hareketine hiç kimse Leibniz kadar yaklaşmamıştır, ancak hiç kimse temsilin sözde hakkını, temsili sonsuz kılmak pahasına bile olsa, ondan daha çok korumamıştır. Düşünceyi fark unsuruna daldırmak ve ona diferansiyel bir bilinçdışı vermek, onu küçük parıltılarla ve tekilliklerle çevrelemek konusunda kimse ondan daha başarılı olmamıştır; ancak Leibniz tüm bunları Descartes'ı takiben doğal ışığın homojenliğini yeniden kurmak ve korumak amacıyla yapmıştır. Esasında temsilin en yüksek ilkesinin sağduyu veya ortak duyu olarak belirmesi de Descartes'tadır. Buna "açık *ve* seçik" ilkesi, açık ve seçiğin orantılılığı ilkesi diyebiliriz: bir idea ne kadar açıksa o kadar seçiktir;

---

22 Olanaklının eleştirisini en ileri götüren ama aynı zamanda virtüel mefhumunu da en sıklıkla mevzubahis eden yazar, Bergson'dur. Daha *Données immédiates*'tan itibaren, süre, aktüel olmayan bir çokluk olarak tanımlanır (Éditions du Centenaire, s. 57). *Madde ve Bellek*'te saf hatıralar konisi, kesitleriyle ve her kesitteki "parlak noktaları"yla (*Matière et mémoire*, s. 310) tamamen gerçektir; yalnızca virtüeldir. *Yaratıcı Evrim*'de ise farklılaşma ve ıraksayan çizgilerin oluşumu, her aktüelleşme çizgisinin adeta koninin bir kesitine karşılık geldiği bir aktüelleşme olarak kavranır (bkz. *L'évolution créatrice*, s. 637).

23 Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II. kitap, I. bölüm.

açıklık-seçiklik düşünceyi tüm yetilerin ortak kullanımında olanaklı kılan ışığı teşkil eder. Bu ilke karşısında Leibniz'in ideaların mantığı kapsamında durmadan dile getirdiği bir hususun önemini ne kadar vurgulasak azdır: açık bir idea kendinde karışıktır; *açık olması ölçüsünde* karışıktır. Kuşkusuz bu ifade Kartezyen mantık dahilinde bir yer bulabilir ve basitçe açık bir ideanın bütün parçalarıyla yeterince açık olmadığı için karışık olduğu anlamına geliyor gibi alınabilir. Üstelik Leibniz'in kendisi de nihayetinde bunu böyle yorumlamıyor muydu? Ancak bu daha radikal bir başka yoruma, açık ile seçik arasında, açık kendinde karışık seçik de kendinde muğlak olacak şekilde, derece bakımından değil doğa bakımından bir fark olduğu yorumuna açık değil midir? Açık-karışığa yanıt veren bu seçik-muğlak nedir? Leibniz'in denizin mırıltısıyla ilgili meşhur pasajlarını ele alalım. Burada da iki yorum mümkündür. Ya beyaz gürültünün tamalgısı, onu oluşturan küçük algıların kendisi açık olmayıp muğlak olduğu için açık ama karışıktır (seçik değildir) deriz; ya da bizzat küçük algılar seçik ve muğlaktır (açık değildir) deriz: seçiktir çünkü diferansiyel ilişkileri ve tekillikleri yakalamaktadır; muğlaktır çünkü henüz "ayırt edilmemiş", henüz farklılaşmamıştır[c]. Bu tekillikler böylece bedenlerimiz için bir bilinç eşiği, küçük algıların aktüelleşmesini yalnızca açık ve karışık olan bir tamalgı dahilinde aktüelleşmesini sağlayan bir farklılaşma[c] eşiği belirlemek üzere yoğunlaşır: açıktır çünkü ayırt edilmiş veya farklılaşmıştır[c], karışıktır çünkü açıktır. Problem artık (mantıksal olanaklılık açısından) bütün-parça terimleriyle değil, virtüel-aktüel terimleriyle (diferansiyel ilişkilerin aktüelleşmesi, tekil noktaların cisimleşmesi) ortaya konur. Bu noktada, ortak duyuda temsilin değeri para-duyuda birbirine indirgenemez iki değere bölünür: muğlaktan başka bir şey olamayacak, ne kadar muğlaksa o kadar seçik olan bir seçiklik ve karışıktan başka bir şey olamayacak bir açıklık-karışıklık. İdea'nın doğası seçik ve muğlak olmaktır. Bu tam olarak İdea'nın *aktüel olmaksızın gerçek, farklılaşmaksızın[c] farklılaşmış[c], bütün olmaksızın eksiksiz* olduğu anlamına gelir. Seçiklik-muğlaklık sarhoşluktur, felsefeye özgü baş dönmesi ya da Dionysosçu İdea'dır. İşte bu yüzden Leibniz deniz kenarında ya da su değirmeninin yakınlarında Dionysos'u kılpayı kaçırmıştır. Belki de Dionysos'un İdealarını düşünmek için açık-karışık düşünüre, Apollon'a ihtiyaç vardır. Ne var ki bunlar asla doğal bir ışığı yeniden oluşturmak üzere birleşmezler. Daha ziyade felsefe diliyle

[*langage*] şifrelenmiş ve yetilerin ıraksak kullanımına yönelik iki dil [*langue*] oluştururlar: stil ayrılığı.

* * *

Aktüelleşme şeylerin kendilerinde nasıl gerçekleşir? Farklılaşma[c] neden aynı anda hem niteleme ve kompozisyon hem de spesifikleşme ve organizasyondur? Neden farklılaşma[c] birbirini tamamlayan bu iki güzergahta farklılaşır[c]? Aktüel nitelikler ve uzamlardan, aktüel türler ve parçalardan daha derinde zaman-mekansal dinamizmler bulunur. Aktüelleştirici, farklılaştırıcı[c] olan bunlardır. Oluşmuş nitelikler ve uzamlar her ne kadar genellikle bunların üstünü örtse de, her alanda yüzeye taşınmaları gerekir. Embriyoloji yumurtanın parçalara ayrılmasının bazı morfogenetik hareketlere göre ikincil olduğunu gösterir: serbest yüzeylerin çoğaltılması, hücresel katmanların gerilmesi, katlama yoluyla invajinasyon, grupların bölgesel yer değişimi. Bir dinamiğe işaret eden, bütün bir yumurta kinematiği belirir. Üstelik bu dinamik ideal bir şey ifade eder. Nakil, yerel taşıma olmadan önce Dionysosçu ve ilahidir, hezeyandır. Yumurta türleri bu yüzden bir yapının aktüelleşmesinde aktüelleşen şeye özgü zamanı ve mekanı yaratan birincil etmenler olarak yönelimler, gelişme eksenleri, diferansiyel hızlar ve ritimler yoluyla ayırt edilir. Bir taraftan Baer, majör tiplerin veya dalların yapısal dinamik özellikleri türün, cinsin ve hatta sınıfın basit formel özelliklerinden daha önce belirdiği için farklılaşmanın[c] daha genelden daha az genele doğru gittiği sonucunu çıkarıyordu; öbür taraftan da bu dinamizmlerin indirgenemezliklerinin, bu tipler arasındaki fay hatlarının evrim olanaklarını tuhaf bir biçimde sınırlandırdığını ve İdealar arasında aktüel ayrımlar yapmayı dayattığı sonucunu çıkarıyordu. Ancak bu iki nokta büyük problemler doğurur. Öncelikle, Baer'in ileri sürdüğü en üst düzey genellikler yalnızca bunları dışarıdan gözlemleyen yetişkin bir gözlemci için genelliklerdir. Kendi içlerinde ise kendi bireyleşme alanında embriyo-birey tarafından yaşanırlar. Üstelik, Baer'in bir takipçisi olan Vialleton'un da ifade ettiği gibi bunlar ancak yaşanabilirler, bunlar ancak birey-embriyo tarafından yaşanabilirler: yalnızca embriyonun yapabileceği "şeyler", yalnızca embriyonun gerçekleştirebileceği ve hatta dayanabileceği hareketler vardır (söz gelimi, kaplumbağanın ön uzvu 180 derecelik bir

göreli yer değişimine uğrar; boyun da çeşitli sayılarda protovertebranın öne doğru kayışıyla meydana gelir).[24] Embriyonun yazgısı ve başarısı yaşanamaz olanı yaşamak ve bir iskeleti kırıp bağları yırtabilecek zoraki hareketlere dayanmaktır. Farklılaşmanın[c] ilerleyici ve kademeli olduğu gerçekten de doğrudur: majör tiplerin özellikleri spesifikleşme düzeninde cinsin ve türün özelliklerinden önce belirir; organizasyon düzeninde de, bu tomurcuk sağ ya da sol pati olmadan önce bir pati tomurcuğudur. Bu hareket, genellik bakımından bir farktan ziyade doğa farkı ortaya koyar: daha genelin altında daha az geneli keşfetmekten ziyade; morfolojik, histolojik, anatomik, fizyolojik ve diğer özelliklerin altında oluşmuş parçalarla ve niteliklerle ilişkili olarak saf zaman-mekansal dinamizmleri (embriyonun yaşantısını) keşfederiz. Belirlenim daha genelden daha az genele gitmekten ziyade aktüelleşmenin birincil etmenleri ve kademeli belirlenim uyarınca virtüelden aktüele gider. "Genellik" mefhumunun burada, bir yaratım süreciyle aktüelleşen virtüel ile, sınırlandırılmayla gerçekleşen olanaklı arasında bir karışıklık yaratmak gibi bir dezavantajı vardır. Niteliklerin ve parçaların genel desteği olarak embriyodan evvel, zaman-mekansal dinamizmlerin bireysel öznesi veya etkileneni olarak özne larvası vardır.

Diğer yöne, evrimin olanaklılığı ile ilgili yöne gelince, buna evrimcilik öncesi polemikler açısından yaklaşmalıyız. Cuvier ile Geoffroy Saint-Hilaire arasındaki büyük tartışma kompozisyonun birliğiyle ilgiliydi: kendinde bir Hayvan ya da tümel hayvan İdea'sı var mıdır; ya da büyük dallanmalar hayvan tipleri arasında aşılamaz faylar mı açarlar? Tartışma şiirsel yöntemini ve sınavını *katlanmada* bulur. Omurgalılardan Kafadanbacaklılara katlama ile geçmek olanaklı mıdır? Bir Omurgalıyı katlamak suretiyle, başı ayaklarına doğru gelirken kasığını boynuna getirecek şekilde omurgasının iki ucu birbirine yaklaştırılırken, iç organları da bir Kafadanbacaklı'da olduğu gibi düzenlenebilir mi? Cuvier katlamanın böyle bir düzenleme üretebileceğini reddeder. Yalnızca iskeletine indirgendiğinde dahi hangi hayvan bu sınavdan geçebilir? Geoffroy'nın bu geçişin katlama yoluyla gerçekleştirileceğini iddia etmediği doğrudur; iddiası çok daha derinliklidir: bir hayvanı belli bir kompozisyon derecesinde durduran gelişimsel zamanlar vardır ("A organı ile C organı arasında, eğer B organı üretilmemiş olsaydı yahut gelişim,

24 Louis Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes*, Doin, 1924, s. 600 vd.

vaktinden evvel durmuş ve B'nin üretilmesine mani olmuş olsaydı, tuhaf bir ilişki olurdu").[25] Her ne kadar Geoffroy bunu yalnızca durma formunda, yani bütün hayvanlar için ortak olan bir *olanaklı*nın gerçekleşmesi uyarınca düzenlenmiş ilerleyen basamaklar olarak kavrıyor olsa da, zamansal etmenin takdimi çok önemlidir. Evrimin kendisini koşullayan bir ilke bulması için zamana gerçek anlamını, yaratıcı aktüelleşme anlamını vermek yeterlidir. Zira eğer aktüelleşme açısından mekansal yönlerin dinamizmi tipsel bir farklılaşmayı[c] belirliyorsa, bu dinamizmlere içkin olan daha hızlı veya daha yavaş zamanlar bazen yavaşlama bazen hızlanma yoluyla birinden diğerine, bir farklılaşmış[c] tipten diğerine geçişi kurarlar. Büzüşmüş veya gevşemiş zamanlarla, hızlanma veya gecikme nedenleri uyarınca başka mekanlar yaratılır. Durma dahi *neoteni* durumunda yaratıcı aktüelleşme özelliğini üstlenir. Zamansal faktör dinamizmlerin dönüşümüne, bunlar asimetrik, mekansal olarak indirgenemez ve bütünüyle farklılaşmış[c] veya daha ziyade farklılaştırıcı[c] olsa bile, prensipte izin verir. Perrier'nin hayvanlar alemindeki dallanmaların kökeninde "hızlanmış tekrar" (taşigenez) olgularını görmesi ve tiplerin zamanından evvel belirişinde evrimin çok daha iyi bir kanıtını bulması bu anlamdadır.[26]

Bütün dünya bir yumurtadır. Türlerin ve parçaların ikili farklılaşması[c] daima zaman-mekansal dinamizmleri varsayar. Benzer özelliklere sahip 24 hücresel unsura bölünüş durumunu ele alalım: hiçbir şey bize henüz bunun elde edildiği dinamik süreci söylemez: 2 x 12 mi, (2 x 2) + (2 x 10) mu, yoksa (2 x 4) + (2 x 8) mi? Platonik bölümleme dahi, eğer hareketler ve yönelimler veya mekansal doğrular bir kural vermiyorsa, iki kenarı birbirinden ayıracak bir kuraldan yoksundur. Balıkçılıkta da durum böyledir: avı ya tuzağa düşür ya da vur, ya yukarıdan aşağı doğru ya da aşağıdan yukarı doğru vur. İdeaların aktüelleşmesini belirleyen dinamik süreçlerdir. Ama bunların bu aktüelleşmeyle ilişkisi nedir? Bunlar tam anlamıyla *dramlar*dır, İdea'yı dramlaştırırlar. Bir taraftan, aktüelleşecek diferansiyel ilişkilere ve tekilliklere karşılık gelen bir mekan yaratırlar, çizerler. Bir hücresel göç

25 Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique*, Paris, 1830, s. 70. Cuvier ile polemiğinin metinleri bu kitapta derlenmiştir.

26 Edmond Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes*, Masson, 1881, s. 701 vd.

gerçekleştiğinde, Raymond Ruyer'nin gösterdiği gibi, bu, aktüelleşecek yapısal bir "tema"dan çıkması ölçüsünde bir rolün gerekleridir; bunun tersi doğru değildir.[27] Dünya bir yumurtadır, ancak yumurtanın kendisi de bir tiyatrodur: rollerin oyunculara, mekanların rollere, İdeaların mekanlara baskın geldiği bir mizansen tiyatrosudur. Dahası, İdeaların kompleksliği ve diğer İdealarla ilişkileri itibarıyla, mekansal dramlaştırma çok sayıda düzeyde gerçekleşir: içsel bir mekanın kuruluşunda ve aynı zamanda da bu mekanın bir bölgesini işgal ederek dışsal uzama doğru genişleyişinde. Söz gelimi, bir rengin içsel mekanı ile bu rengin başka renklerle ilişkiye girdiği bir uzamı işgal edişi, bu iki süreç ne kadar yakın olursa olsun, birbiriyle karıştırılmamalıdır. Bir canlı yalnızca içsel ortamını belirleyen dinamizmlerle genetik olarak değil, aynı zamanda uzamda dağılımına rehberlik eden dışsal hareketlerle ekolojik olarak tanımlanır. Bir popülasyon kinetiği, benzemeksizin, yumurta kinetiğiyle buluşur; bir coğrafi yalıtım süreci türün oluşumunda en az içsel genetik varyasyonlar kadar etkili olabilir, hatta bazen ondan önce gelir.[28] İçsel mekanın kendisinin de yerel olarak entegre edilmesi ve bağlantılandırılması gereken çoklu mekanlardan oluştuğunu ve birçok şekilde kurulabilecek bu bağlantının nesneyi veya canlıyı dışarıyla bütünüyle temas edecek şekilde kendi sınırlarına dek ittiğini ve dışarıyla, diğer şeylerle ve canlılarla olan bu ilişkinin de öncekilerden doğa bakımından farklı bağlantılar ve global entegrasyonlar içerdiğini düşününce her şey çok daha karmaşık bir hal alır.

Öbür taraftan, dinamizmler mekansal oldukları kadar zamansaldırlar. Aktüelleşme mekanları çizdikleri gibi, aktüelleşme veya farklılaşma[c] zamanları da oluştururlar. Bu mekanlar karşılıklı olarak ve eksiksiz bir biçimde belirlenmiş yapının unsurları arasında diferansiyel ilişkileri cisimleştirmeye başlarken, farklılaşmanın[c] zamanları da yapının zamanını, kademeli belirlenimin zamanını cisimleştirir. Bu zamanlara İdea'nın

27 Raymond Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958, s. 91 vd: "Farklılaşmanın esrarını, onu eşit bölünmelerin ürettiği durum farklarının etkisi yaparak çözemeyiz..." Ruyer de, en az Bergson kadar, virtüel ve aktüelleşme mefhumlarını ayrıntılı bir biçimde analiz etmiştir; Ruyer'nin bütün biyoloji felsefesi bu mefhumlara ve "tematik" fikrine dayanır. Bkz. *Éléments de psycho-biologie*, P.U.F., 1946, IV. bölüm.

28 Lucien Cuénot, *L'espèce*, Doin, 1936, s. 241.

aktüelleşmesindeki rollerine bakılarak diferansiyel ritimler denebilir. Son olarak, türlerin ve parçaların altında yalnızca bu zamanları, bu büyüme oranlarını, gelişme hızlarını, bu hızlanmaları ve yavaşlamaları ve bu gebelik sürelerini buluruz. Bir soruyu yalnızca zamanın yanıtladığını ve bir problemi yalnızca mekanın çözdüğünü söylemek yanlış olmaz. Kısırlık ve doğurganlık ile ilgili şu örneği (dişi deniz kestanesi ve erkek halkalı solucan durumunda) ele alalım: *problem-* birtakım paternel kromozomlar yeni çekirdeklere dahil olacak mıdır yoksa bunlar protoplazmada dağılacak mıdır? *Soru-* yeterince çabuk ulaşacaklar mı? Halbuki ayrım illa ki görelidir zira dinamizmin aynı anda hem mekansal hem de zamansal olduğu, diğer bir deyişle, zaman-mekansal olduğu (bu durumda iğ ipliklerinin oluşumu, kromozomların ayrılması ve bunları iğ ipliklerinin uçlarına götüren hareket) açıktır. İkilik aktüelleşme sürecinin kendisinde değil, sadece sonucunda, aktüel terimlerde, türlerde ve parçalardadır. Söz konusu olan gerçek bir ayrım olmayıp sıkı bir tamamlayıcılıktır zira tür parçaların niteliğini tayin ettiği gibi parçalar da türün sayısını tayin eder. Daha açık olmak gerekirse, tür dinamizmin zamanını bir nitelikte (aslanlık, kurbağalık) toplarken, parçalar da mekanını ayrıntılandırır. Bir nitelik daima bir mekanda parlar ve bu mekanın bütün zamanı boyunca sürer. Kısacası dramlaşma farklılaşmanın[c] aynı anda hem nitel hem nicel farklılaşmasıdır[c]. *Aynı anda* derken farklılaşmanın[c] kendisini bu ilişkili iki güzergahta, türlerde ve parçalarda, spesifikleşmede ve parçaların belirleniminde farklılaştırdığını[c] kastediyoruz. Farkın farklıyı toplayan bir farkının söz konusu olması gibi, farklılaşmanın[c] da farklılaşmış[c] olanı entegre eden ve kaynaştıran bir farklılaşması[c] vardır. Bu, dramlaşmanın birbirinden ayrılmaz bir biçimde İdea'nın iki özelliğini, türde aktüelleşen diferansiyel ilişkileri ve bunlara karşılık gelen ve parçalarda aktüelleşen tekil noktaları cisimleştirmesi ölçüsünde zorunlu bir sonuçtur.

Bu zaman-mekansal belirlenimler Kant'ın şema dediği şeyler değil midir? Yine de önemli bir fark söz konusudur. Bir şema gerçekten de zamanın belirlenmesi ve mekanın kurulması için bir kuraldır ancak mantıksal olanaklılık olarak kavramlarla ilişkili düşünülür ve kullanılır: bu o denli doğasının bir parçasıdır ki mantıksal olanaklılığı aşkınsal olanaklılığa çevirmekten başka bir şey yapmaz. Zaman-mekansal ilişkileri kavramın mantıksal ilişkileriyle tekabüliyet içine koyar. Ancak kavrama

dışsal olarak kaldığı için, anlamanın duyumsallıkla uyumunu nasıl temin edebileceği açık değildir zira kendiyle anlama arasında bir mucizeye müracaat etmeksizin bir uyum temin edecek araçlardan yoksundur. Şematizmin muazzam bir kuvveti vardır: bir kavramın bölünüp bir tipolojiye göre belirlenmesi onunla mümkündür. Tek başına bir kavram kendi kendini bölmekten ve belirlemekten bütünüyle acizdir. Onun altında gizli bir sanat gibi, farklılaşmanın[c] faili gibi işleyen, zaman-mekansal dinamizmlerdir. Bunlar olmaksızın, Platoncu bölümlemeye ilişkin olarak Aristoteles'in sorduğu sorularla başbaşa kalırız: bu yarılar nereden gelir? Ne var ki şema, eyleminin *dayandığı* gücü izah etmez. Dinamizmler artık kavramların şemaları değil de İdeaların dramları olarak ortaya konduğunda her şey değişir. Zira eğer dinamizm kavramlara dışsal ve bu anlamda şema ise, İdea'ya içseldir ve bu anlamda bir dram veya düştür. Türler soylara, Lineonlar Jordanonlara, kavramlar tiplere bölünür, ancak bu bölünmeler bölünenle aynı kriterlere sahip değildir, bölünenle homojen değildir ve bizzat bölünmeyi yöneten İdealara içsel ancak kavrama dışsal bir alanda tesis edilirler. Dinamizmin bu yüzden kendine ait bir mekan ve zaman belirleme gücü vardır zira İdea'ya içkin diferansiyel ilişkileri, tekillikleri ve kademeli ilerleyicilikleri dolaysız bir biçimde cisimleştirir.[29] *En kısa,* basitçe düz kavramının şeması olmayıp düzün eğriden farklılaşmasını[c] ifade etmesi ölçüsünde bir doğru İdeasının düşü, dramı, dramlaşmasıdır. İdeaları, kavramları ve dramları birbirlerinden ayırıyoruz: dramların rolü bir İdea'nın tekilliklerini ve diferansiyel ilişkilerini cisimleştirmek yoluyla kavramları belirlemektir.

Dramlaşma bir alimin eleştirel gözleri altında olduğu gibi hayal kuranın kafasında da gerçekleşir. Kavramın ve kavramın kapsadığı temsillerin berisinde işler. Aktüel kuruluşunun dinamik mekan ve zamanı keşfedildiğinde, özdeşliğini ve benzerliğini kaybetmeyen hiçbir şey yoktur zira özdeşlik kavramlar tarafından, benzerlik de temsilde kurulur. "Tepe tipi" paralel doğrular boyunca bir akıştan, "yamaç tipi" de kayaların

29 Kantçı şematizm kendi ötesinde iki yöne işaret eder: birinde, kendi kendinin şeması olan ve kavramın spesifikleşmesini temin eden diyalektik İdea'ya doğru (*Raison pure*, "du but final de la dialectique"); diğerinde de, şemayı sembolizmin daha kompleks ve daha kapsamlı sürecine tabi kılan estetik İdea'ya doğru (*Critique du jugement*, 49. ve 59. kısımlar).

tepelerin yönüne dik bir yönde gömülü olduğu sert katmanların yeryüzüne yükselişinden daha fazlası değildir; ancak en sert kayalar bunların aktüelleşmesini teşkil eden milyonlarca yıl ölçeğinde tekilliklerine etki eden çok zayıf kuvvetler altındaki akışkan maddelerden ibarettir. Her tipoloji dramatik, her dinamizmse bir felakettir. Dünyaların bir kaosmos teşkil eden bu doğuşunda, öznesiz hareketlerin ve aktörsüz rollerin bu dünyasında zorunlu olarak vahşi olan bir şeyler vardır. Artaud vahşet tiyatrosundan bahsettiğinde, bunu uç bir "belirlenimcilik" açısından, yerçekiminin organizmayı doğrudan etkilemeye muktedir dönen ve yaralayan hareketi veya "çalkantılı bir mekan" olarak; yazarsız, oyuncusuz ve öznesiz saf bir mizansen olarak zihnin veya doğanın bir İdea'sını cisimleştirmesi ölçüsünde zaman-mekansal belirlenim açısından tanımlamıştı. Mekanın oyulması, zamanın hızlandırılıp yavaşlatılması yalnızca bütün bedeni harekete geçiren ve tehlikeye atan kasılmalar ve yer değişimleri pahasına olur. Parlayan noktalar bizi deler, tekillikler bizi kendimize geri çevirir: her yerde protovertebraların o baş döndürücü kayışıyla kaplumbağa boyunları vardır. Gökyüzü bile "güneş-oyuncular" gibi etine bir İdea'yı işleyen o ana yönlerinden ve yıldız takımlarından mustariptir. Aslında oyuncular ve özneler vardır ancak bunlar larvalardır zira yalnızca onlar bu çizgilere, kaymalara, dönmelere dayanabilirler. Bundan sonra artık çok geçtir. Ben'in özdeşliğinin yanı sıra benliğin benzerliğini bir yana bırakmış olması itibarıyla her İdea'nın bizi larvalara dönüştürdüğü doğrudur. Bundan bir regresyon, fiksasyon veya gelişimin durması gibi bahsedildiğinde yanlış bir ifade olur zira asla bir anda veya bir durumda değil, daima bir bakışın pırıltısı gibi bir İdea tarafından sabitlenmiştir, daima gerçekleşmekte olan bir hareket dahilinde sabitlenmiştir. Eğer İdea Villier de l'Isle-Adam'ın bahsettiği o sabit ve vahşi İdea olmasaydı, ne olurdu ki? İdealarn söz konusu olduğu noktada herkes etkilenen konumundadır. Ancak bu sıradan bir fiksasyon veya etkilenme durumu değildir. Sabit olan, olmuş bitmiş veya zaten tamamlanmış değildir. Embriyo olarak kaldığımızda ya da yeniden embriyo olduğumuzda bu, tüm regresyonlardan temel bir biçimde ayrılan tekrarın saf hareketinden kaynaklanır. Larvalar İdeaları etlerinde taşırlar, bizse kavramların temsillerinin ötesine geçemeyiz. İlk aktüelleşmesini kendi seçimleriymiş gibi ortaya koydukları virtüele yakın olmaları itibarıyla, olanaklının alanına dair hiçbir şey bilmezler. Sülük ile

Üstün İnsan'ın yakınlığı böyledir: bunlar aynı anda hem düş hem bilimdir, hem düşün nesnesi hem bilimin nesnesidir, hem lokma hem bilgidir, hem ağız hem beyindir (Omurgalılar ile Halkalı Solucanlar arasındaki ağız-beyin çatışmasından bahseden Perrier idi).

Bir İdea çok sayıda düzeyde dramlaşır, ancak farklı düzenlere ait dramlaşmalar da birbirlerini yankılayıp, bu düzeyleri kateder. Bir Ada İdea'sını ele alalım: coğrafi dramlaşma onu farklılaştırır[c] ve kavramını iki tipe göre böler: bir püskürmeyi veya suyun dışına çıkışı işaretleyen kökensel okyanus tipi ve bir kopmaya veya kırılmaya gönderen türemiş kıta tipi. Ancak Ada'yı düşleyen, bu ikili mekanizmayı tekrar keşfeder zira uzun bir sürüklenme sonunda sonsuzca ayrılmayı ama aynı zamanda da kökten bir kuruluşta mutlak bir biçimde yeniden başlamayı hayal eder. Erkeklerin ve kadınların global cinsel davranışının organlarının hareketini yeniden ürettiği ve bu hareketlerin de hücresel unsurların dinamizmini yeniden ürettiği sıklıkla ifade edilir: psişik, organik ve kimyasal – farklı düzenlere ait üç dramlaşma birbirlerini yankılar. Virtüeli tekrarlarının derinliklerine değin keşfetmesi gereken düşünceyken, bu yankılar veya baştan almalar açısından aktüelleşme sürecini kavraması gereken de imgelemdir. Dünyayla eş uzamlı bölümlemeleri yıkarak, bedenlerimize rehberlik edip ruhlarımıza esin vererek, zihnin ve doğanın birliğini kavrayarak alanları, düzenleri, düzeyleri kateden, imgelemdir: durmaksızın bilimden düşe ve düşten bilime giden bir bilinç larvası.

Aktüelleşme üç seride gerçekleşir: mekanda, zamanda, ama aynı zamanda bilinçte. Her zaman-mekansal dinamizme, bizzat yönler çizen, hareketleri ve göçleri ikileyen ve bilincini oluşturduğu bedenin veya nesnenin yoğunlaşmış tekilliklerinin eşiğinde doğan basit bir bilincin ortaya çıkışı eşlik eder. Bilincin bir şeyin bilinci olduğunu söylemek yeterli değildir: bilinç bir şeyin ikizidir ve her şey bilinçtir zira kendisinden çok uzakta ve kendisine çok yabancı olsa bile bir ikize sahiptir. Tekrar her yerdedir, aktüelleşende olduğu kadar aktüelleşmededir. Başta İdea'dadır ve ilişki çeşitleri ile tekil noktaların dağılımı boyunca ilerler. Aynı zamanda bilincin baştan almaları gibi zamanın ve mekanın yeniden üretimlerini de belirler. Her durumda tekrar, farkın ve farklılaşmanın[c] kuvvetidir: kah tekillikleri yoğunlaştırır kah zamanı hızlandırır veya yavaşlatır kah mekanı çeşitlendirir. Tekrar asla kavramdaki özdeşlik formuyla ya da temsildeki

benzerlikle izah edilemez. Kuşkusuz kavramsal tıkanıklık etkin bir biçimde aynının tekrarı olarak temsil edebileceğimiz bir çıplak tekrara yol açar. Ancak kavramı tıkayan İdea değilse *kim*dir? Üstelik gördüğümüz üzere tıkanıklık üç hatta, zamanda, mekanda ve bilinçte gerçekleşir. Kavramdaki eksikliği açıklayan, İdea'daki fazlalıktır. Benzer bir şekilde, kavrama bağlı olan ve yalnızca son bir kılık rolünü oynayan o sıradan ve çıplak tekrarı açıklayan, İdea'ya bağlı olan giyinik, tekil veya sıradışı tekrardır. İdea'da ve İdea'nın aktüelleşmesinde aynı anda hem kavramsal tıkanıklığın doğal nedenini hem de tıkanık kavramın kapsadığı tekrardan üstün olan bir tekrarın doğaüstü nedenini buluruz. Kavramın dışında kalan, daha derin bir biçimde İdea'nın içinde olana gönderir. İdea bütünüyle farklılaşmanın$^{t/c}$ matematik-biyolojik sistemine kapılmıştır. Ancak burada matematik ve biyoloji farkın iki yarısının, diyalektik ve estetik yarısının, virtüelin sergilenişinin ve aktüelleşme sürecinin keşfine yönelik teknik modeller olarak meseleye dahil olurlar. Diyalektik İdea, diferansiyel ilişkilerin çeşitliliği ve bunlarla bağıntılı tekilliklerin dağılımında iki kez belirlenmiştir (farklılaşma^{t}). Estetik aktüelleşme de spesifikleşme ve kompozisyonda iki kez belirlenmiştir (farklılaşma^{c}). Spesifikleşme ilişkileri cisimleştirirken, kompozisyon da tekillikleri cisimleştirir. Aktüel nitelikler ve parçalar, türler ve sayılar, İdea'daki nitelleşebilirlik ve nicelleşebilirlik unsuruna karşılık gelir. Ancak yeterli nedenin üçüncü yönünü, yani İdea'daki potansiyellik unsurunu gerçekleştiren nedir? Kuşkusuz nicel-öncesi ve nitel-öncesi dramlaşma. Karşılık geldiği İdea'daki farklılaşmayla^{t} aktüelin farklılaşmasını^{c} farklılaştıran^{c}, belirleyen veya harekete geçiren gerçekte odur. Ama bu dramlaşma gücü nereden gelmektedir? Türlerin ve parçaların, niteliklerin ve sayıların altında, en yeğin veya en bireysel eylem o değil midir? Hem aktüel hem de İdea için, yeterli nedenin üçüncü unsurunun gelişimi olarak dramlaşmayı temellendiren şeyin ne olduğunu henüz göstermedik.

BEŞİNCİ BÖLÜM

DUYUMSALIN ASİMETRİK SENTEZİ

Fark, çeşitli olan değildir. Çeşitli olan verilidir, ancak fark verili olanın verilmesini sağlayandır. Fark bir fenomen olmayıp fenomene en yakın numendir. O halde Tanrı'nın dünyayı hesaplayarak yarattığı doğrudur ama hesapları asla tam tutmaz ve dünyanın koşulunu oluşturan da sonuçtaki bu adaletsizlik, bu indirgenemez eşitsizliktir. Dünya Tanrı hesap yaparken "olur" [*se fait*]; hesap eğer doğru olsaydı, dünya olmazdı. Dünya daima bir "kalan" gibi görülebilir ve dünyada gerçek olan yalnızca kesirli veya hatta oransız sayılar bakımından anlaşılabilir. Her olgu onu koşullayan bir eşitsizliğe gönderir. Her çeşitlilik, her değişim kendisinin yeterli nedenini oluşturan bir farka gönderir. Olan ve beliren her şey fark düzenleriyle bağıntılıdır: düzey, sıcaklık, basınç, gerilim, potansiyel farkları, *yeğinlik farkları*. Carnot'nun ilkesi bunu bir şekilde, Curie'nin ilkesi başka bir şekilde söyler.[1] Her yerde Bentler. Her fenomen bir sinyal-işaret sistemi içinde şimşek gibi çakar. En az iki heterojen seriyle, birbirleriyle iletişim kurabilen iki ayrık düzenle kurulmuş veya sınırlandırılmış sisteme sinyal diyoruz; fenomen, işarettir, yani bu sistemde ayrıkların iletişim kuracakları şekilde şimşek gibi çakandır. "Zümrüt her bir yüzünde parlak gözlü bir su perisi saklar": her fenomen "parlak gözlü bir su perisi" türündendir, onu bir zümrüt olanaklı kılar. Her fenomen, yalnızca onu sınırlandıran iki seri heterojen olduğu için değil, aynı zamanda bizzat kendisi de heterojen terimlerden oluştuğu ve altında onlarca fenomen-altı unsuru oluşturan heterojen seriler bulunduğu için bileşiktir. "Yeğinlik farkı" ifadesi bir

1 "Yeterli neden" olarak asimetri üzerine bkz. Louis Rougier, *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein*, Chiron, 1922.

totolojidir. Yeğinlik, duyumsalın nedeni olması itibarıyla farkın formudur. Her yeğinlik diferansiyeldir, kendinde farktır. Her yeğinlik E-E'dir ve burada E'nin kendisi de *e-e*'ye, *e* de ε-ε'ye gönderir: her yeğinlik zaten bir eşleşmedir (ve bu çiftin her unsuru da başka bir düzene ait bir çiftin unsurlarına gönderir) ve böylelikle niceliğin tam anlamıyla nitel içeriğini ortaya çıkarır.[2] Sonsuzca ikilenmiş ve sonsuza dek tınlayan bu fark durumuna *ayrılık* diyoruz. Ayrılık, diğer bir deyişle fark veya yeğinlik (yeğinlik farkı), fenomenin yeterli nedeni, beliren şeyin koşuludur. Turmalin'iyle Novalis, duyumsalın koşullarına, zaman ve mekanıyla Kant'tan daha yakındır. Duyumsalın nedeni, beliren şeyin koşulu mekan ve zaman değil, kendinde Eşitsiz'dir; yeğinlik farkında, fark olarak yeğinlikte belirlendiği ve kapsandığı ölçüde *ayrıklıktır*.

* * *

Yine de Carnot'nun veya Curie'nin ilkelerini aşkınsal bir ilkenin bölgesel tezahürleri olarak değerlendirdiğimizde büyük zorluklarla karşı karşıya kalırız. Yalnızca uzamda halihazırda konumlanmış ve dağılmış enerji formlarını, halihazırda enerji formlarıyla nitelenmiş uzamları biliyoruz. Enerjetik belli bir enerjiyi biri *uzamsal* biri *yeğinsel* olmak üzere iki etmenin kombinasyonu ile tanımlar (söz gelimi, doğrusal enerji için kuvvet ve uzunluk, yüzey enerjisi için yüzey gerilimi ve yüzey alanı, hacim enerjisi için basınç ve hacim, yerçekimi enerjisi için yükseklik ve ağırlık, termik enerji için sıcaklık ve entropi...). Öyle görünüyor ki deneyimde *intensio*

2 J.-H. Rosny, kardeşlerden yaşça büyük olan (Boex-Borel), *Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1992, s. 18: "Enerjetik her işin sıcaklık, potansiyel, düzey farklarından türediğini gösterir; tıpkı her ivmelenmenin hız farkları varsayması gibi: olasılıkla hesaplanabilir her enerji E-E' formunda etmenler içerir ve bunların içinde de E ve E' bizzat *e-e'* formunda etmenler saklar... Yeğinlik halihazırda bir fark ifade ettiğine göre, bunun ne anlama geldiğini daha açık bir şekilde tanımlamak ve bilhassa yeğinliğin iki homojen terimden değil, heterojen terimlerden oluşan en az iki seriden meydana gelmesi gerektiğini göstermek gerekecektir." Yeğinsel nicelikler hakkındaki bu harikulade kitapta Rosny iki tez geliştirir: 1) benzerlik farkı varsayar; birbirine benzeyenler farklardır; 2) "yalnızca fark varlığı kavramamızı sağlar". Rosny, Curie'nin arkadaşıydı. Romanesk eserinde bir nevi yeğinlikte natüralizm icat eder; bu natüralizm, yeğinsel ölçeğin iki ucunda, bilim kurgunun prehistorik mağaralarına ve gelecek mekanlarına açılır.

(yeğinlik) ile onu *extensum* (uzam) ile ilişkilendiren bir *extensio* (uzamsallık) birbirinden ayrılamaz. Bu şartlar altında yeğinliğin kendisi uzamsallığı dolduran niteliklere tabi gibi görünür (birincil fiziksel nitelikler yahut *qualitas* ve ikincil duyumsal nitelikler yahut *quale*). Kısacası, tek bildiğimiz yeğinlik bir uzamsallık dahilinde zaten gelişmiş ve niteliklerle örtülmüş yeğinliklerdir. Yeğinsel niceliği ampirik ve iyi temellenmemiş bir kavram, duyumsal bir nitelikle uzamsallığın ve hatta fiziksel bir nitelikle uzamsal bir niteliğin saf olmayan bir karışımı olarak değerlendirme eğilimimiz de buradan ileri gelir.

Şurası doğrudur ki bu eğilim de, bizzat yeğinlik kendi hesabına onu geliştiren uzamsallıkta ve onu örten nitelik kapsamında kendisine karşılık gelen bir eğilim sergilemeseydi, bir yere varmazdı. Yeğinlik farktır, ancak bu fark uzamsallıkta veya nitelik kapsamında kendini yadsımaya ve iptal etmeye meyleder. Niteliklerin işaret oldukları ve bir farkın aralığında parladıkları doğrudur; ancak tam da bir eşitleşmenin zamanını, diğer bir deyişle farkın dağıldığı uzamsallıkta kendini iptal etmesi için geçen zamanı ölçerler. Carnot'nun, Curie'nin, Le Chatelier'nin vb. ilkelerinin en genel içeriği budur: fark ancak değişimin farkı olumsuzlaması ölçüsünde değişimin yeterli nedenidir. Hatta nedensellik ilkesinin kategorik fiziksel belirlenimini sinyalizasyon sürecinde bulması da aynı bu şekilde olur: yeğinlik, "bir zamanın oku" gibi daha çok farklılaşmış[c] olandan daha az farklılaşmış[c] olana, üretici bir farktan azalmış bir farka geçen ve son kertede farkın iptaliyle son bulan bir geri döndürülemez durumlar serisi için nesnel bir anlam tanımlar. Bu farkın indirgenmesi, çeşitlinin tektipleştirilmesi ve eşitsizin eşitleştirilmesi temalarının 19. yüzyılın sonunda bilim, sağduyu ve felsefe arasında çok tuhaf bir ittifakın düğümünü son kez nasıl attıklarını biliyoruz. Termodinamik bu alaşımın güçlü fırınını teşkil ediyordu. Bazı Kantçılar da dahil olmak üzere herkesi tatmin eden bir temel tanımlar sistemi kuruluyordu: çeşitli olarak verili olan; özdeşlik eğilimi, özdeşleştirme ve eşitleme süreci olarak akıl; çeşitli olanın bu özdeşleştirici akla direnci olarak saçma veya irrasyonel. "Gerçek rasyoneldir" ifadesi burada yeni bir anlam bulmuştu zira çeşitlilik akılda olduğu kadar Doğa'da da indirgenmeye eğilimliydi. Öyle ki fark bir doğa yasası ya da zihnin bir kategorisi olmayıp yalnızca çeşitli olanın köken = *x*'iydi: verili olandı, "değer" değil (düzenleyici veya telafi edici bir

değer olmak dışında).[3] Esasında, yeğinsel nicelik mefhumundan şüphe duymaya yönelik epistemolojik eğilimimiz, eğer yeğinlik farklarının bizzat nitelikli uzamsallaşmış sistemlerde iptal olma eğilimine bağlanmasaydı, hiçbir şeyi ispatlamazdı. Yeğinlikten şüphelenmemizin tek nedeni intihara koşuyor gibi görünmesidir.

Bilim ve felsefe o halde burada sağduyuyu son bir kez tatmin etmiştir. Zira söz konusu olan, ne Carnot'nun ilkesinin genişletilmesine kayıtsız kalan bilim, ne de belli bir anlamda bizzat Carnot'nun ilkesine kayıtsız kalan felsefedir. Ne zaman bilim, felsefe ve sağduyu bir araya gelse sağduyunun şahsen kendini bir bilim, bir felsefe olarak görmesi kaçınılmazdır (işte bu yüzden bu karşılaşmalardan büyük bir özenle kaçınmak gerekir). O halde mesele sağduyunun özüne dairdir. Bu öz *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*'de Hegel tarafından kısa ve öz bir biçimde tanımlanmıştır: sağduyu mutlak hissine katılması ölçüsünde kısmi hakikattir. Akıl olarak hakikat orada kısmi bir halde mevcuttur ve mutlak da orada his olarak bulunur. Ancak mutlak hissi kısmi hakikatle nasıl birleşir? Sağduyu esas olarak dağıtıcı, paylaştırıcıdır: *bir yandan* ve *öte yandan* onun yavanlığının veya sahte derinliğinin formülleridir. Şeyleri bölüştürür. Ancak her dağıtımın sağduyudan gelmediği açıktır: deliliğin dağıtımları, deli bölüşümler vardır. Hatta belki de sağduyunun özü deliliği varsaymak, sonra da ikinci olarak gelip önceden var olan bir dağılımda deli olanı düzeltmektir. Dağıtılmış olanda farkı kendi başına savuşturma eğiliminde olduğunda dağıtım sağduyu ile uyumludur. Yalnızca payların eşitsizliğinin ortamda ve zamanla yok olması icap ettiğinde, bölüşüm etkin olarak sağduyuya uyar veya doğru olduğu söylenen bir duyuyu izler. Sağduyu doğası itibarıyla eskatolojiktir, nihai bir telafinin ve tektipleştirmenin peygamberidir. Eğer ikinci olarak geliyorsa, bunun nedeni deli dağılımı, göçebe ve anlık dağılımı, taçlı anarşiyi, farkı varsaymasıdır. Ama yerleşik ve alıcı olup, zamana sahip olan sağduyu farkı düzeltir ve onu farkların iptalini veya payların dengelenmesini

3 Bkz. "Valeur de la différence", *Revue philosophique*, Nisan 1995: André Lalande burada belli başlı tezlerini özetler. Emile Meyerson'un konumu buna oldukça benzerdir ama Meyerson Carnot'nun ilkesinin rolünü ve anlamını bambaşka bir şekilde değerlendirir. Fakat aynı tanım sistemini benimser. Aynı şekilde, *Sisifos Söyleni*'nde Nietzsche'den, Kierkegaard'dan ve Şestov'dan bahseden Albert Camus de Meyerson ve Lalande'ın geleneğine çok daha yakındır.

sağlaması gereken bir ortama taşır. O bizzat bu "ortam"dır. Kendini uç noktalar arasında gibi düşünmesi itibarıyla bu uçları savuşturur ve aralarını doldurur. Farkları olumsuzlamaz; tam tersine, onları zamanın düzeninde ve uzamın koşulları dahilinde kendilerini olumsuzlayacakları şekilde düzenler. Orta unsurları çoğaltır ve Platon'un demiurgos'u gibi durmaksızın ve sabırla eşitsizi bölünebilire dönüştürür. Sağduyu kendilerini soyut ürün olarak eşitlikte tanıyan orta sınıfların ideolojisidir. Eylemekten çok doğal ortamı oluşturmanın, daha çok farklılaşmıştan[c] daha az farklılaşmışa[c] giden bir eylemin unsurunu oluşturmanın hayalini kurar: söz gelimi, 18. yüzyıl ekonomi politiğinin sağduyusu tüccar sınıfında uç noktaların doğal dengelenişini ve ticaretin gelişmesinde de payların mekanik eşitlenmesi sürecini görür: Bu yüzden eylemekten çok öngörmenin ve öngörülemez olandan öngörülebilir olana (farkların üretiminden indirgenmesine) giden eyleme serbestlik vermenin hayalini kurar. Ne temaşacı ne de etkindir; öngörülüdür. Kısacası, şeylerin tarafından ateşin tarafına gider: üretilmiş farklardan indirgenmiş farklara. Termodinamiktir. Mutlak hissini kısmi hakikatle birleştirmesi de bu anlamdadır. Ne iyimser ne kötümserdir; her şeyi alıp bütün payları eşit kılan ateşin onun gözünde kaçınılmaz bir ölümün ve hiçliğin izini mi (ölümün önünde hepimiz eşitiz) yoksa tam tersine varoluşun mutlu bütünlüğünün izini mi (hayatta hepimizin eşit şansı var) taşıdığına göre kötümser ya da iyimser bir tona bürünür. Sağduyu farkı olumsuzlamaz: tersine, onu tanır ama yeterli uzam ve zaman verildiğinde kendi kendisini olumsuzladığını olumlamaya yetecek kadar tanır. Sağduyunun kendini, deli fark ile iptal olmuş fark arasında, bölünebilir olandaki eşitsiz ile eşitlenmiş bölünebilir olan arasında, eşitsizin dağılımı ile dağıtılmış eşitlik arasında, evrensel paylaşım kuralı olarak ve dolayısıyla evrensel biçimde bölüştürülmüş olarak yaşaması kaçınılmazdır.

Sağduyu zamanın bir sentezi üzerine, tam da ilk sentez olarak belirlediğimiz sentez, yani alışkanlığın sentezi üzerine kurulur. Sağduyunun [*bon sens*] doğru olmasının tek nedeni zamanın bu sentezdeki yönünü [*sens*] benimsemesidir. Yaşayan bir şimdiye (ve o şimdinin yorgunluğuna) tanıklık etmesi itibarıyla geçmişten geleceğe ve tikelden genele gider. Ancak, bu geçmişi olasılık dışı veya daha az olası olarak tanımlar. Esasında, her kısmi sistemin kökeni sistemin alanını bireyselleştiren bir farkta olduğuna göre, bu sistemde konumlanmış bir gözlemci farkı, arkasında bulunması itibarıyla,

geçmiş ve son derece "olasılık dışı" olmak dışında nasıl kavrayabilir ki? Buna karşılık, aynı sistemin içinde zamanın oku, yani sağduyu şunları saptar: gelecek, muhtemel olan ve farkın iptali. Bu koşul bizzat öngörüyü kurar (eğer başlangıçta birbirinden ayırt edilemeyen sıcaklıklar git gide farklılaşırsa[c], hangisinin artıp hangisinin azalacağının öngörülemeyeceği ve eğer akışkanlık hızlanırsa, hareketli unsurları durağanlıktan ayıracağı ama bunu öngörülemez bir biçimde yapacağı sıklıkla belirtilmiştir). Boltzmann o meşhur satırlarında sağduyunun bu bilimsel ve termodinamik teminatını açıklar: bu satırlarda Boltzmann kısmi bir sistemde bir yanda farkın, olasılık dışı olanın ve geçmişin, öbür yanda tektipliliğin, olası olanın ve geleceğin nasıl özdeşleştirildiğini gösterir.[4] Bu tektipleşme, bu eşitleşme yalnızca her bir kısmi sistem içinde gerçekleşmekle kalmaz, kendini bir sistemden diğerine geçişte, gerçek anlamda evrensel bir sağduyuda, yani mutlak hissini kısmi hakikatlere, Ay'ı Dünya'ya bağlayan bir sağduyuda hayal eder. Ancak (Boltzmann'ın gösterdiği üzere), bu bağ meşru olmadığı gibi, zamanın bu sentezi de yeterli değildir.

En azından sağduyu ile ortak duyu arasındaki ilişkileri açık bir biçimde ortaya koyabilecek bir konumdayız. Ortak duyu öznel olarak tüm yetilerin birliği ve temeli olan bir Benlik'e ait olduğu varsayılan özdeşlik biçiminde, nesnel olarak da tüm yetilerin ilişkilenmesi icap eden herhangi nesnenin özdeşliği biçiminde tanımlanır. Ne var ki, bu ikili özdeşlik durağan olarak kalır. Evrensel Benlik olmadığımız gibi, kendimizi evrensel herhangi bir nesnenin karşısında da bulmayız. Nesneler de, Benlikler gibi, bireyleşme alanlarına ve alanlarıyla bölünürler. Ortak duyunun bu yüzden dinamik ve herhangi nesneyi şu ya da bu olarak belirlemeye ve böyle bir nesneler bütünü içinde konumlanmış benliği bireyleştirmeye muktedir başka bir mercie doğru kendini aşması gerekir. Bu diğer merci, bireyleşmenin kökenindeki bir farktan yola çıkan sağduyudur. Ancak, tam da bu farkın nesnede iptal olacağı şekilde bir paylaşım temin ettiği ve farklı nesnelerin bizzat eşitlenmeye ve farklı Benliklerin de tektipleşmeye meyletmesini gerektiren bir kural getirdiği için, sağduyu da kendisine hem evrensel Benlik formu hem de herhangi nesne formunu veren ortak duyu merciine

---

4 Ludwig Boltzmann, *Leçons sur la théorie des gaz,* Gallotti ve Bénard (çev.), Gauthier-Villars, II. cilt, s. 251 vd.

doğru kendini aşar. Sağduyunun bu yüzden, ortak duyunun tanımlarına karşılık gelen, biri öznel bir nesnel olmak üzere iki tanımı vardır: evrensel paylaşım kuralı ve evrensel olarak paylaşılan kural. Sağduyu ve ortak duyu birbirlerine gönderirler, birbirlerini yansıtırlar ve ortodoksluğun iki yarısını oluştururlar. Bu karşılıklılık ve bu ikili yansıtma bağlamında, ortak duyuyu tanıma süreci olarak, sağduyuyu da öngörme süreci olarak tanımlayabiliriz. Biri çeşitli olanın nitel sentezi, aynı bir öznenin bütün yetileri için aynı olduğu varsayılan bir nesneyle ilişkilendirilen nitel çeşitliliğin statik sentezi olarak; diğeri, farkın nicel sentezi, farkın öznel ve nesnel olarak iptal olduğu bir sistemle ilişkilendirilen nicelik farkının dinamik sentezi olarak.

Yine de fark verili olan şeyin kendisi olarak değil de, verili olan şeyin verilmesini sağlayan şey olarak kalır. Düşünce bu kadar uzağa gitmekten, düşünceye en karşıt şeyi düşünmekten nasıl sakınabilir ki? Zira özdeş söz konusu olduğunda, bütün gücümüzle düşündüğümüz doğrudur ama en ufak bir düşünce elde etmeyiz: oysa farklı olanda, tersine, en yüksek düşünceye, ama düşünemediğimiz düşünceye sahip olmaz mıyız? Fark'ın bu itirazı anlam doludur. Fark, çeşitlilik içinde yok olacak ve yarattığı çeşitliliği tektip kılacak şekilde dağılma eğiliminde olsa bile, öncelikle çeşitliliği duyumsamaya veren şey olarak duyumsanmalıdır. Çeşitliliği yaratan şey olarak düşünülmelidir. (Yetilerin ortak kullanımına geri döneceğimiz için değil, tam da birbirinden ayrılmış yetiler her bir yetinin kendi kısıtını diğerine aktardığı bir şiddet ilişkisine girdiği için.) Sağduyunun temelinde hezeyan vardır; sağduyunun daima ikincil olmasının nedeni işte budur. Düşüncenin farkı düşünmesi, düşünceden mutlak biçimde farklı olmasına karşın onu düşünmeye koyan, ona bir düşünce veren şeyi düşünmesi gerekir. Lalande o güzel satırlarında gerçekliğin fark olduğunu, ancak gerçekliğin yasasının veya düşüncenin ilkesinin özdeşleştirme olduğunu söyler: "Öyleyse gerçeklik gerçekliğin yasasıyla, aktüel durum da oluşuyla karşıtlık içindedir. Böyle bir durum nasıl ortaya çıkabilmiştir? Nasıl olur da fiziksel dünya, bizzat kendi yasalarının durmaksızın zayıflattığı temel bir özellik tarafından oluşturulur?"[5] Başka bir deyişle, gerçeklik onu yöneten yasaların sonucu değildir ve asık suratlı bir Tanrı, bir yandan yarattığını

5 André Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, Alcan, 1930, s. 347-348 ve s. 378: "Düşüncenin genel yasalarına aykırı olan farkın *üretimi*, kesin olarak, açıklana*maz*dır."

öbür taraftan yutmakta, kendi yaratımına aykırı bir biçimde yasamaktadır çünkü kendi yasamasına aykırı bir biçimde yaratmıştır. İşte bu yüzden farkı hem duyumsamaya hem düşünmeye mecburuz. Doğa yasalarına aykırı bir şey duyumsarız; düşüncenin ilkelerine aykırı bir şey düşünürüz. Dahası, farkın üretimi, tanımı itibarıyla "açıklanamaz" olsa bile, açıklanamaz olanın düşüncenin tam orta yerinde *içerilmesine* nasıl mani olabiliriz? Nasıl olur da düşünülemez olan düşüncenin tam kalbinde olmaz? Nasıl olur da sağduyunun tam kalbinde hezeyan yer almaz? Nasıl olur da olasılık dışını geçmişin en yüksek kuvveti, belleğin içindeki ezeli olarak kavramayıp kısmi bir evrimin başlangıcına indirgemekle yetiniriz? (Şimdinin kısmi sentezinin bizi daha baştan başka bir senteze, ezeli belleğin sentezine göndermesi de işte bu anlamdadır; bizi daha da uzaklara fırlatma pahasına da olsa...)

Felsefe kendini sağduyu ile değil, paradoksla gösterir. Paradoks, felsefenin pathosu veya tutkusudur. Ortodoksluğun birbirini tamamlayan formlarına, sağduyuya ve ortak duyuya karşıt birden çok paradoks türü vardır. Öznel bakımdan, paradoks yetilerin ortak kullanımını bozar ve her bir yetiyi kendi sınırına, kendisiyle kıyaslanamayacak şeyin huzuruna taşır: düşünceyi, her şeye rağmen yalnızca kendisinin düşünebileceği düşünülemezin huzuruna, belleği aynı zamanda kendi ezeliliği olan unutuşun huzuruna, duyumsallığı da kendi yeğinliğinden ayırt edilemeyen duyumsanamazın huzuruna... Fakat paradoks aynı zamanda kopuk yetilere sağduyu teşkil etmeyen o ilişkiyi iletir, bir sınırdan diğerine sıçrayarak, onları birbirlerini tutuşturmalarını sağlayan volkanik bir hat üzerine yerleştirir. Nesnel bakımdan, paradoks ortak bir bütünde bütünleştirilemeyen unsurun yanı sıra bir sağduyu istikametinde eşitlenmeye ve iptal olmaya gelmeyen farkı gözler önüne serer. Paradoksun yegane reddinin bizzat sağduyu ve ortak duyuda yattığı söylenebilir ama bu onlara halihazırda her şeyin sağlanmış olması koşuluna bağlıdır: yargıç rolünün yanı sıra taraf rolü, mutlağın yanı sıra kısmi hakikat.

* * *

Farkın tam anlamıyla "açıklanamaz" olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Fark açıklanır ama işte tam da açıklandığı sistemde iptal olmaya meyleder; bu yalnızca farkın esas itibarıyla içerilmiş olduğu anlamına, farkın

varlığının içerilmek olduğu anlamına gelir. Fark için açıklanmak demek, iptal olması, onu kuran eşitsizliğin savuşturulması demektir. "Açıklamak, özdeşlik kurmaktır" şeklindeki formül bir totolojidir. Buradan farkın iptal olduğunu veya en azından kendinde iptal olduğu sonucunu çıkaramayız. Yalnızca kendisinin dışına çekildiği ölçüde, uzam *dahilinde* ve bu uzamı dolduran nitelik *dahilinde* iptal olur. Yine de bu uzamı olduğu gibi bu niteliği de yaratan farktır. Yeğinlik, bir uzanımda (*extensio*) açıklanır, gelişir. Onu kendi dışında belirdiği ve üstünün nitelikle örtüldüğü uzamla (*extensum*) ilişkilendiren işte bu uzanımdır. Yeğinlik farkının iptal olması veya buna meyletmesi bu sistem dahilinde olur, ancak kendini açıklayarak bu sistemi yaratan da odur. İşaret olarak niteliğin bu iki yönü de buradan gelir: kurucu farkların içerilmiş düzenine göndermek ve bu farkları açıklandıkları uzamlaşmış düzende iptal etmeye meyletmek. Nedenselliğin sinyalizasyonda aynı anda hem bir köken hem de bir yönelim, bir varış noktası, kökeni bir bakıma reddeden bir varış noktası bulmasının nedeni de budur. Nedensel anlamda sonuca özgü olan şey, algısal anlamda bir "etki"de bulunmak ve özel bir isimle isimlendirilebilmektir (Seebeck etkisi, Kelvin etkisi...), zira isimle sembolize edilebilen tam anlamıyla diferansiyel bir bireyleşme alanında ortaya çıkar. Aslında, farkın yitişi mağduru olduğumuz bir "etki"den ayrılamaz. Yeğinlik olarak fark, uzamda açıklanmak suretiyle iptal olurken, kendinde içerilmiş olarak kalır. Evreni ısı ölümünden korumak ya da ebedi dönüş olanağını güvenceye almak için farkı yeniden tesis etmeye muktedir olması icap eden son derece "olasılık dışı" uzamsal mekanizmalar tahayyül etmek de gereksizdir. Zira fark kendinde olmayı, kendi dışında açıklanırken kendinde içerilmiş olmayı asla bırakmamıştır. Bu yüzden duyumsal yanılsamaların yanı sıra bir de aşkınsal fiziksel yanılsama vardır. Bu bakımdan, Léon Selme'in çok derinlikli bir keşif yaptığını düşünüyoruz.[6] Carnot'yu Clausius'un karşısına koyarak, entropi artışının yanılsama olduğunu göstermek istemişti. Ayrıca, yanılsamanın birtakım ampirik veya olumsal etmenlerini ortaya koymuştu: termik makinelerde gerçekleşen sıcaklık farklarının görece küçüklüğü, bir "termal koçbaşı" yapımını dışarıda bırakır gibi görünen tamponlamaların büyüklüğü. Fakat bunların da ötesinde, aşkınsal bir yanılsama formunu

6 Léon Selme, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Givors, 1917.

ortaya koymuştu: bütün uzanımlar arasında yalnızca entropi enerjetikten bağımsız doğrudan ya da dolaylı herhangi bir yöntemle ölçülebilir değildir: eğer hacim ya da elektrik miktarı için aynısı söz konusu olsaydı, zorunlu olarak bunların geri döndürülemeyen dönüşümler yoluyla arttığı izlenimine kapılırdık. Entropinin paradoksu şudur: entropi uzamsal bir etmendir ama diğer bütün uzamsal etmenlerden farklı olarak, olduğu gibi yeğinlikte içerilmiş bir uzanım yahut "açıklanma"dır ve içerilme dışında yahut içerilmiş olmaktan başka bir şekilde varolmaz; bunun nedeni de işlevinin içerilmiş olan şeyin kendini açıkladığı veya uzamsallaştırdığı genel hareketi *olanaklı kılmak* olmasıdır. Bu yüzden Isı *qualitas*'ına ve Entropi uzanımına esas olarak bağlı olan aşkınsal bir yanılsama vardır.

Uzamın kendinde gerçekleşen bireyleşmeleri izah etmiyor olması dikkate değerdir. Kuşkusuz yüksek ve alçak, sağ ve sol, form ve zemin, uzamda yükselmeler ve düşüşler, akımlar ve dalışlar çizer. Ancak bunlar halihazırda gelişmiş bir uzamda gerçekleştiği için, değerleri yalnızca görelidir. Ayrıca daha "derin" bir merciden ileri gelirler: bir uzanım değil, saf bir *impleks* olan derinliğin ta kendisi. Kuşkusuz her derinlik aynı zamanda olası bir uzunluk, bir genişliktir. Ancak bu olasılık ancak bir gözlemcinin yerini değiştirmesi ve soyut bir kavramda kendi için uzunluk olan ile başkaları için uzunluk olanı bir araya getirmesi ölçüsünde gerçekleşir: aslında bir derinliğin uzunluk olması veya kendini uzunlukta açıklaması yalnızca yeni bir derinlikten yola çıkarak olur. Tek bir düzlem düşünmekle, üçüncü boyutu diğer iki boyutuyla homojen olan üç boyutlu bir uzam düşünmek açıktır ki aynı yere çıkar. Derinlik uzamsal bir nicelik olarak kavrandığında, meydana gelen uzamın parçası olur ve diğer iki boyuta göre kendi heterojenliğini kendinde barındırmayı bırakır. O zaman bunun uzamın nihai boyutu olduğunu fark ederiz, ancak bunu nedenini anlamadan yalnızca bir gerçek olarak fark ederiz çünkü artık onun kökensel olduğunu bilmiyoruzdur. Yine uzamda bireyleştirici etmenlerin de varlığını fark ederiz ama güçlerinin nereden geldiğini anlamayız çünkü artık onların kökensel derinliği ifade ettiğini bilmiyoruzdur. Birinci boyutta kendini sağ ve sol olarak, ikincide yüksek ve alçak olarak ve homojenleşmiş üçüncü boyuttaysa form ve zemin olarak açıklayan, derinliktir. Uzam, kendi kökeninin asimetrik izleri gibi olan bir sağ ve bir sol, bir yüksek ve bir alçak, bir yukarı ve bir aşağı sunmadan belirmez, gelişmez. Bu belirlenimlerin

göreliliği de ayrıca bunlara kaynaklık eden mutlağa tanıklık eder. Bütün uzam derinliklerden gelir. (Nihai ve kökensel) heterojen boyut olarak derinlik, diğer iki boyutla homojen olduğu düşünülen üçüncü boyut da dahil olmak üzere, uzamın matrisidir.

Homojen bir uzamda belirdiği şekliyle zemin "derin"in bir izdüşümüdür: yalnızca bu ikincisine *Ungrund* ya da zeminsiz denebilir. Nesnenin kendisi önce kendi derinliğiyle bir ilişki içinde olmasaydı, formun ve zeminin yasası nötr bir zeminden veya başka nesnelerin zemininden ayrılmış nesneler için asla geçerli olmazdı. Form ve zemin arasındaki ilişki, yüzeyler ile yüzeylerin sarmaladığı derinlik arasında içsel ve hacimli bir ilişki varsayan dış kaynaklı bir düzlem ilişkisidir. Nesneye gölgesini veren ama onun bu gölgeden ortaya çıkmasını sağlayan bu derinliğin sentezi, en eski geçmişe ve geçmiş ile geleceğin birlikte varoluşuna tanıklık eder. Burada saf mekansal sentezlerin daha önceden belirlediğimiz zamansal sentezleri tekrarlamalarına şaşırmamak gerekir: uzamın açıklanması birinci senteze, alışkanlığın yahut şimdinin sentezine dayanır, ancak derinliğin içerilmesi ikinci senteze, Bellek'in ve geçmişin sentezine dayanır. Ayrıca, derinlikte evrensel "temelsizleşme"yi haber veren üçüncü sentezin yakınlığını ve fokurdayışını sezmek gerekir. Derinlik, çaprazlamasına şeylerin kalbinden geçen ve volkanları dağıtan, meşhur KD-GB jeolojik hattı gibidir: fokurdayan bir duyumsallığı "kendi kraterinde gürleyen" bir düşünceyle birleştirir. Schelling de şöyle demişti: derinlik uzunluğa ve genişliğe dışarıdan gelip eklenmez, onları yaratan yüce *ihtilaf* [*differend*] ilkesi olarak gömülü kalır.

Uzamın derinliklerden gelmesi, yalnızca derinliğin uzamdan bağımsız olarak tanımlanabilir olmasıyla mümkündür. Doğuşunu ortaya koymaya çalıştığımız uzam, uzamsal büyüklüktür, *extensum* yahut bütün *extensio*ların referans terimidir. Kökensel derinlik ise, aksine, bütün mekandır ama yeğinsel nicelik olarak mekandır: saf *spatium*. Duyumsamanın veya algılamanın ontolojik bir yönü olduğunu biliyoruz: tam da kendilerine has sentezlerde, ancak ve ancak duyumsanabilen, ancak ve ancak algılanabilen şeyin karşısında. Derinlik esas itibarıyla uzam algısında *içeriliyor* gibi görünmektedir: derinlik ya da mesafeler nesnelerin görünürdeki büyüklükleriyle yargılanmaz; tersine, kendileri de uzamda gelişen ve görünürdeki büyüklüklerde açıklanan mesafeleri kendi içinde sarmalar.

Derinlik ve mesafeler de, bu içerme halinde, duyumsamanın yeğinliğine temelden bağlı gibi görünmektedir: bir derinlik algısını sağlayan (ya da daha ziyade algıya derinlik katan), duyumsanan yeğinliğin azalma gücüdür. Algılanan nitelik yeğinliği varsayar zira nitelik, yalnızca, sınırları dahilinde kalıcı bir nesnenin, değişken mesafeler boyunca özdeşliğini koruyan nitelikli nesnenin oluştuğu "bir yalıtılabilir yeğinlikler dilimi" için bir benzerlik karakteri ifade eder.[7] Mesafeleri sarmalayan yeğinlik uzamda açıklanırken, uzam da bizzat bu mesafeleri geliştirir, dışsallaştırır veya homojenleştirir. Aynı zamanda, bir nitelik, bazen bir duyumun ortamını tanımlayan bir *qualitas* olarak bazen de bir nesneyi bu duyumla ilişkili olarak karakterize eden bir *quale* olarak, bu uzamı işgal eder. Yeğinlik aynı anda hem duyumsanamaz olan hem de ancak ve ancak duyumsanabilir olandır. Yeğinlik kendini örten niteliklerden ve içinde dağıldığı uzamdan bağımsız olarak, kendi-için nasıl duyumsanabilir? Fakat, duyumsamayı sağlayan şey olması ve duyumsallığın kendi sınırını tanımlaması itibarıyla, "duyumsanmak"tan başka ne yapılabilir? Derinlik aynı anda hem algılanamaz olan hem de ancak ve ancak algılanabilir olandır (Paliard'ın ona aynı anda hem koşullayıcı hem de koşullanan demesi ve idesel varoluş olarak mesafe ile görsel varoluş olarak mesafe arasında tamamlayıcı bir ters orantının varlığına işaret etmesi bu yüzdendir). Yeğinlik ile derinlik arasında, Varlık ile farktaki Varlık arasında, her bir yetiyi kendi sınırına taşıyan ve yalnızca kendi yalnızlıklarının doruk noktasında iletişim

---

7 A) Uzamın algılanmasında derinliğin sarmalanması veya "içerilmesi" üzerine bkz. Jacques Paliard'ın son derece önemli ve fazlasıyla az bilinen yapıtının geneli (Paliard *içerme* formlarını analiz eder ve örtük düşünce ile açık düşünce dediği iki şey arasındaki doğa farkını gösterir. Bilhassa *Pensée implicite et perception visuelle*, P.U.F., 1949, s. 6: "Yalnızca sarmalanmış bir örtük bulunmakla kalmaz, aynı zamanda bir de sarmalayan örtük vardır" ve s. 46: "Bu örtük bilgi... bize öyle geliyor ki aynı zamanda hem görünür bir evrenin derinliği veya sentetik olumlanması gibi sarmalayıcı hem de ayrıntıların birlik olmasına yol açan çoklu telkinler, bizzat derinliğin kalbindeki çoklu mesafe ilişkileri gibi sarmalanmıştır...").

B) Derinlik algısının yeğinsel karakteri ve bundan kaynaklanan niteliğin statüsü üzerine bkz. Maurice Pradines, *Traité de Psychologie générale,* P.U.F., 1943, I. cilt, s. 405-431 ve 554-569.

C) Son olarak, etkinlik açısından, yeğinsel mekan ve yeğinsel özellikteki mekansal faaliyetler üzerine bkz. Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, P.U.F., 1949, I. cilt, s. 75 vd. ile s. 210 vd.

kurmalarına izin veren çok tuhaf bir ittifak kurulur. Derinlik ve yeğinlik varlık bağlamında Aynı'dır, ancak fark için söylenen aynıdır. Derinlik varlığın veya varlık da derinliğin yeğinliğidir. Bu yeğinsel derinlikten, bu *spatium*'dan, aynı anda *extensio* ile *extensum*, *qualitas* ile *quale* ortaya çıkar. Uzamı kateden vektörlerin, vektörel büyüklüklerin yanı sıra özel vektör-potansiyel vakaları olarak skaler büyüklükler de yeğinsel kökenin ebedi tanıklarıdır: örneğin, rakımlar. Bunların hiçbir anlamda toplanmamaları, hatta bir ardışıklık düzeniyle temel bir ilişkilerinin bulunması bizi zamanın derinlikte işleyen sentezine gönderir.

Kant bütün sezgileri uzamsal nicelikler olarak, diğer bir deyişle parçaların temsili zorunlu olarak bütünün temsilinden önce gelecek ve onu olanaklı kılacak şekilde tanımlamıştı. Ancak, zaman ve mekan kendilerini temsil edildikleri gibi sunmazlar. Tersine, parçaların olanaklılığını temellendiren bütünün sunumudur ve parçalar da ancak virtüel olup yalnızca ampirik sezginin belirlenmiş değerlerinde aktüelleşirler. Uzamsal olan, ampirik sezgidir. Kant'ın hatası tam da zaman için olduğu gibi mekan için de mantıksal bir uzanımı reddederken mekan için geometrik bir uzanımı korumak ve yeğinsel niceliği de verili bir uzamı şu ya da bu derece dolduran bir maddeye ayırmış olmaktır. Kant enantiyomorf bedenlerde tam anlamıyla *içsel bir fark* görmüştü ama bu kavramsal bir fark olmadığı için, Kant'a göre uzamsal büyüklük olarak bütün uzamla ancak *dışsal bir ilişkiye* gönderebilirdi. Esasında simetrik nesneler paradoksu, sağ ve sol, yüksek ve alçak, form ve zemine ilişkin her şey gibi, yeğinsel bir kaynağa sahiptir. Saf sezgi veya *spatium* olarak mekan yeğinsel bir niceliktir ve aşkınsal ilke olarak yeğinlik yalnızca algının habercisi değil, aynı zamanda dörtlü bir doğuşun, şema olarak *extensio*'nun, uzamsal büyüklük olarak uzamın, uzamı işgal eden madde olarak *qualitas*'ın ve nesnenin adlandırılması olarak *quale*'nin doğuşunun kaynağıdır. Hermann Cohen de bu sebeple Kantçılığı yeniden yorumlayışında yeğinsel nicelikler ilkesine büyük bir değer vermekte haklıydı.[8] Mekanın kavrama indirgenemeyeceği doğru olsa bile, İdea'ya olan yakınlığı, diğer bir deyişle, uzamda ideal bağlantıların aktüelleşmesini

8 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, 2. baskı, 1885, 428. kısım vd. Cohen'in Kantçılık yorumunda yeğinsel niceliklerin rolü üzerine bkz. Jules Vuillemin'in yorumları, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F., 1954, s. 183-202.

(İdea'da bulunan diferansiyel ilişkiler olarak) belirleme kapasitesi (yeğinsel *spatium* olarak) yadsınamaz. Olanaklı deneyimin koşullarının uzanımla ilişkili olduğu doğruysa da, bunun altında, yeğinliğin kendisinden ayırt edilemeyecek, gerçek deneyimin koşullarının bulunduğu da bir o kadar doğrudur.

* * *

Yeğinliğin üç karakteristik özelliği vardır. Birincisine göre yeğinsel nicelik kendinde eşitsizi kapsar. Nicelikteki farkı, nicelik farkında iptal edilemez olanı, niceliğin kendisinde eşitlenemez olanı temsil eder: bu yüzden niceliğe has niteliktir. Nicelik cinsine ait bir türden çok, her nicelikte mevcut temel veya kökensel bir ânın figürü olarak belirir. Öte yandan, bu da uzamsal niceliğin daha ziyade (kısmi nümerik bir sistemde) nicel varış noktası ya da erekliliği belirten bir diğer ânın figürü olduğu anlamına gelir. Sayının tarihinde her sistematik tipin temel bir eşitsizlik üstüne kurulduğu ve daha alt türe oranla bu eşitsizliğini koruduğu görülür: böylece kesir iki nicelik arasındaki ilişkiyi bir tam sayıya indirgemenin olanaksızlığını, irrasyonel sayı ise iki nicelik için ortak bir tambölen belirlemenin olanaksızlığını, dolayısıyla bunlar arasındaki ilişkiyi kesirli bir sayıya dahi indirgemenin olanaksızlığını vs. ifade eder.

Verili bir sayı tipinin, özünde, kurduğu yeni düzende yok etmeksizin veya iptal etmeksizin bir eşitsizliği korumadığı doğrudur: kesirli sayı karakteristik eşitsizliğini ortak tambölenin eşitliğiyle telafi eder; irrasyonel sayı da eşitsizliğini saf geometrik ilişkilerin eşitliğine, ya da daha ziyade, aritmetik olarak, yakınsak bir rasyonel sayı serisinin belirlediği bir limit-eşitliğe tabi kılar. Ancak burada açıklama ile örtük, uzam ile yeğinsel arasındaki ikiliği yeniden keşfetmekle kalıyoruz zira sayı eğer farkını iptal ediyorsa, bunu yalnızca tesis ettiği uzanım dahilinde onu açıklayarak yapar. Fakat bizzat kendisini kuran içerilmiş düzende farkı kendinde muhafaza eder. Her sayı, tam anlamıyla iptal edilemeyen bir nicelik farkını içermesi itibarıyla başlangıçta yeğinsel ve vektöryeldir, ancak bu farkı, yarattığı ve içinde açıklandığı başka bir düzlemde iptal etmesi itibarıyla da uzamsal ve skalerdir. En basit sayı tipi dahi bu ikiliğe uyar: doğal sayılar önce sırasaldır, diğer bir deyişle, kökensel olarak yeğinseldir. Sayma sayıları bunlardan çıkar

ve sıra sayılarının açıklanışı olarak kendilerini gösterir. Halihazırda sayma sayılarının kümeleştirme işlemlerini içerdiği gerekçesiyle sayıların kökeninde sıralamanın yattığına sıklıkla itiraz edilir. Ancak bu, "sayma sayıları sıra sayılarından çıkar" formülünün yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Sıralama hiçbir surette bir sonraki sıra sayısına her ulaşıldığında "sayma sayısına dönüşmesi" gerekecek aynı bir birimin tekrarını varsaymaz. Sırasal yapı aynı olduğu varsayılan bir birimi değil, göreceğimiz üzere, yalnızca indirgenemez bir mesafe mefhumunu, yeğinsel bir *spatium*'un derinliğinde içerilmiş mesafeleri (sıralı farklar) gerektirir. Sıralama özdeş bir birliği varsaymaz; tersine, özdeş birlik sayma sayılarına aittir ve sayma sayıları arasında uzamsal bir eşitliği, dışsallaştırılmış terimlerin göreli bir denkliğini varsayar. O halde sayma sayılarının analitik olarak sıra sayılarından veya sonlu sıralı serilerin nihai terimlerinden geldiğini düşünmekten sakınmak gerekir (ki bu az önceki itirazı temelsiz olmaktan çıkarırdı). Aslında sıra sayıları yalnızca uzanım yoluyla, *spatium*'da sarmalanan mesafelerin doğal sayıların tesis ettiği bir uzamda açıklandığı veya geliştiği ve eşitlendiği ölçüde sayma sayıları halini alır. O halde sayı kavramının daha en başından sentetik olduğunu söylememiz gerekir.

Yeğinlik, nicelik farkında iptal edilemez olandır ama bu nicelik farkı uzanımda iptal olur; ki bu uzanım da yeğinsel farkın kendi yarattığı uzamda savuşturulacağı, dengeleneceği, eşitleneceği ve baskılanacağı şekilde kendi dışına konduğu, bölüştürüldüğü süreçtir. Fakat bu süreç için zorunlu olan, dahil edilmesi gereken ne çok işlem vardır! *Timaeus*'un o hayranlık verici satırlarında bölünebilir olan ile bölünemez olan bir araya gelir.[9] Önemli olan, bölünebilir olan kendinde eşitsizliği taşıyan olarak tanımlanırken, bölünemez olanın (Aynı ya da Bir'in) ona uysallaştırıcı bir eşitlik dayatma peşinde olmasıdır. Tanrı iki unsurun bir karışımıyla işe başlar. Ancak, tam da bölünebilir olan, B, karışımdan kaçtığı ve kendi eşitsizliğini ve tekliğini ortaya koyduğu içindir ki Tanrı yalnızca şunu elde eder: A+B/2 = C. Bu yüzden ikinci bir karışım yapması gerekir: A+B/2+C, yani A+B/2+(A+B/2). Ancak bu karışım da isyan eder ve bu isyanı bastırmak zorundadır: onu iki aritmetik diziyi takiben parçalar halinde dağıtır: ilkinin ortak farkı 2'dir ve A unsuruna gönderir (1, 2, 4, 8); ortak farkı 3 olan ikincisi C'ye

9 Platon, *Timée*, 35-37.

gönderir ve B'nin tekliğini tanır (1, 3, 9, 27). İşte şimdi Tanrı aralıklarla, doldurması gereken *mesafelerle* karşı karşıyadır: bunu biri aritmetik (A'ya karşılık gelen), diğeri armonik (C'ye karşılık gelen) iki orta unsurla yapar. Buradan bölünebilir olandaki eşitsizin izini bütün karışım boyunca sürme görevi gören ilişkiler ve bu ilişkiler arasındaki ilişkiler türer. Ayrıca, Tanrı'nın bütünü ikiye ayırması, iki parçadan geçip bunları iki çember halinde eğmesi gerekir. Bu şekilde dıştaki çember eşiti Aynı'nın hareketi olarak derleyecek, bir diyagonali takip eden içteki diğer çember ise bölünebilir olandaki eşitsizlikten kalanı ikincil çemberlerde yeniden dağıtarak muhafaza edecektir. Son olarak, Tanrı kendinde eşitsizi mağlup etmemiş, yalnızca onu bölünebilir olandan ayırarak dışarıdaki çemberle, *kuklos exothen*'le etrafını sarmıştır. Bölünebilir olanı, dünyanın Ruh'unun uzanımı olan bu uzanımda eşitlemiştir ama bunun altında, bölünebilir olanın en derinlerinde eşitsizlik yine yeğinlikte uğuldamaya devam eder. Bu Tanrı için pek önemli değildir: zira ruhun bütün uzanımını bedenlerin uzamı ve nitelikleriyle doldurur. Her şeyi örter. Fakat bir volkan üzerinde dans etmektedir. Yeğinsel bir *spatium*'un derinliklerinden sakin ve uysal bir uzam çıkarmak ve kendi dışında iptal edildiğinde dahi kendinde varlığını sürdüren bir Fark'ı yok etmek için böylesine çeşitli, böylesine çılgın ve bu kadar çok işlemin yapıldığı görülmemiştir. *Parmenides*'in üçüncü hipotezi, diferansiyel veya yeğinsel anın hipotezi, daima Tanrı'nın işini tehlikeye atar.

Bu ilkinden ikinci bir özellik çıkar: halihazırda kendinde fark olduğundan ve kendinde eşitsizi içerdiğinden, yeğinlik farkı *olumlar*. Farkı bir olumlama nesnesi yapar. Curie, örtüşmeme işlemlerinin sonsuzluğunu belirtebilecek pozitif terimler yaratmadan, asimetriden simetri yokluğu olarak, olumsuz terimlerle bahsetmenin kullanışlı olsa bile yanıltıcı olduğunu söylemişti. Aynı şey eşitsizlik için de geçerlidir: irrasyonel sayıların olumlu formülünü eşitsizlikler yoluyla buluruz (p ve q tam sayılar olmak üzere, her $(p-q\sqrt{2})^2$ daima belli bir değeri aşacaktır). Yine bir serinin yakınsamasını pozitif olarak ortaya koymamız eşitsizlikler yoluyla olur (üstsınır fonksiyonu). Bu denli önemli olan olumsuzlamasız bir matematik girişimi açıktır ki özdeşlik üzerine kurulmaz; ki özdeşlik olumsuzu, tersine, üçüncünün olmazlığı ve çelişmezlik ilkeleri dahilinde belirler. Olumsuzlamasız matematik, aksiyomatik olarak iki doğal sayı için pozitif bir eşitsizlik ($\neq$) tanımına, diğer durumlarda da, üç terimi sonsuz

bir olumlu ilişkiler dizisinde oyuna sokan pozitif bir *mesafe* ($\neq \neq$) tanımına dayanır. Mesafelerin saf pozitif fark bağlamında olumlanmasının mantıksal gücünü ortaya koymak için şu iki önerme arasındaki formel farkı ele almak yeterli olacaktır: "eğer $a \neq b$ *olanaksızsa*, $a = b$'dir" ve "eğer a, b'den uzak olan bütün c sayılarından *uzaksa*, $a = b$'dir".[10] Yalnız, bu şekilde kavranan mesafenin hiçbir surette uzamsal bir büyüklük olmadığını ve onu yeğinsel kökeniyle ilişkilendirmek gerektiğini göreceğiz. Yeğinlik zaten fark olduğu için kendini olumlamak yoluyla olumladığı başka farklara ait bir diziye gönderir. Sıfır, logaritmik bir derecelendirme kuralı gereği, sonsuz bir gitgide küçülen kesirler serisinin en sonunda yer aldığından, sıfır frekansın, etkin bir biçimde sıfır olan bir potansiyelin, mutlak biçimde sıfır olan bir basıncın söz konusu olmadığı sıklıkla belirtilir. Bir yeğinsel nicelik "etiğine" düşme pahasına daha ileri gitmek gerekir. Biri üst biri alt olmak üzere en az iki seri üzerine kurulmuş olması ve her bir serinin içerilmiş başka serilere göndermesi itibarıyla yeğinlik en *alçak* olanı dahi olumlar; en alçağı bir olumlama nesnesi yapar. Bu denli ileri gitmek, alçalmayı dahi bir olumlama haline getirmek için bir Şelale'nin veya derin bir düşüşün gücüne sahip olmak gerekir. Her şey bir kartalın uçuşudur: süzül, asılı kal ve dal. Her şey yukarıdan aşağıya gider ve bu hareketle en alçağı olumlar: asimetrik sentez. Zaten yüksek ve alçak da lafın gelişi söylenir. Söz konusu olan derinlik ve ona esasen ait olan sığlıktır. Bir sığlık "aramayan" derinlik yoktur: mesafenin geliştiği yer burasıdır; ancak burada mesafe, mesafe konulan şeyin olumlanması, fark da alçağın yüceltilmesidir.

---

10 G. F. C. Griss, Brouwerci sezgicilik çerçevesinde, olumsuzlamasız bir matematik fikrini ortaya atmış ve geliştirmiştir: *Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation*, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, 8 Kasım 1948; *Sur la négation*, Synthèse, Bussum, Amsterdam, 1948-1949.

Griss'e göre yarık, mesafe veya olumlu fark mefhumu üzerine bkz. A. Heyting, *Les fondements mathématiques, Intuitionnisme, Théorie de la démonstration*, Février (çev.), Gauthier-Villars. Paulette Février, *Manifestations et sens de la notion de complémentarité*, Dialectica, 1948 ve bilhassa Nicole Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, Gauthier-Villars, 1955; yazar burada olumsuzlama içeren kanıtlara karşılık olarak Griss'ten kanıt örnekleri verir.

Madame Février'nin gösterdiği şekliyle bu matematiğin sınırları bizce bizzat mesafe veya fark mefhumundan değil, yalnızca Griss'in buna eklediği problemler kuramından ileri gelir: bkz. yukarıda, III. bölüm.

Olumsuz ne zaman ortaya çıkar? Olumsuzlama farkın tersyüz olmuş imgesi, diğer bir deyişle, yeğinliğin aşağıdan görülen imgesidir. Gerçekte her şey tersyüz olur. Yukarıdan bakınca farkın olumlanması olan şey, aşağıdan bakınca farklı olanın olumsuzlanması halini alır. O halde burada da olumsuzluk sadece uzamda ve nitelikle belirir. Uzamın ilk boyutunun bir sınırlandırma gücü, ikinci boyutunun da bir karşıtlaştırma gücü olduğunu görmüştük. Olumsuzun bu iki figürü uzanımın "muhafazakar" karakteri üzerine kurulmuş olarak bulunur (bir sistemdeki uzanım, ilişkili bir sistemdeki aynı doğaya sahip bir uzanımı küçültmeksizin büyütülemez). Nitelik de karşıtlıktan ayrılamaz gibi görünmektedir: Platon'un gösterdiği gibi, her niteliğin yalıttığı yeğinliklerde "daha az" veya "daha fazla"ya ilişkin bir özdeşliği ortaya koyması ölçüsünde çelişkinin karşıtlığı; bizzat niteliklerin ikili dağılımlarında zıtlığın karşıtlığı. Üstelik, koku durumunda olduğu gibi, zıtlık yetersiz kaldığında, bu, bir artan veya azalan benzerlikler serisinde sınırlandırmanın işleyebileceği bir alan açmaya yarar. Eşitliğin uzamın (veya değişmezliğin, uzanımın) yasası olması gibi, benzerlik de kuşkusuz niteliğin yasasıdır: bu yüzden uzam ve nitelik genelliğin iki formudur. Ancak tam da bu onları temsilin unsurları yapmaya yeter ve temsilin kendisi de bunlar olmaksızın en sevdiği görevini, farkı özdeş olanla ilişkilendirmeyi yerine getiremez. O halde, olumsuz yanılsamasını açıklamak için daha önce belirlediğimiz iki nedene bir üçüncüsünü ekleyebiliriz.

Fark olumsuzlama değildir; tersine, olumsuz, tersyüz olmuş, aşağıdan bakılan farktır. Yine öküzün gözündeki mum. Fark, öncelikle, onu özdeşliğe tabi kılan temsilin gerekleri tarafından tersyüz edilir. Daha sonra, olumsuz yanılsamasına yol açan "problemler"in gölgesi tarafından ve son olarak da yeğinliği açıklayan veya örten uzam ve nitelik tarafından tersyüz edilir. *Yeğinliğin tepe taklak görünmesi* ve ona has farkın olumsuzun (karşıtlığın ya da sınırlılığın olumsuzu) figürünü üstlenmesi *nitelik kapsamında ve uzam dahilinde olur*. Farkın kaderi olumsuzla yalnızca tam da farkı iptal etmeye meyleden uzam dahilinde ve nitelik kapsamında birleşebilir. Ne zaman kendimizi nitelikli karşıtlıkların karşısında ve bunların dağıldığı bir uzamda bulsak, bunları çözmek için onların üstesinden gelecek bir uzamsal senteze bel bağlamamamız gerekir. Tersine, olumsuz yanılsamasının kaynağında bulunan ama aynı zamanda bu yanılsamanın ifşasının ilkesi

olan kurucu ayrılıklar ve sarmalanmış mesafelerin yaşadığı yer yeğinsel derinliktir. Yalnızca derinlik çözümler çünkü yalnızca fark problem ortaya koyar. Farklıları uzamda uzlaşmaya götüren şey farklıların sentezi değildir (sahte olumlama); tersine, bunları yeğinlikte olumlayan farklarının *farklılaşma*sıdır[c]. Karşıtlıklar daima düzdür; kökensel bir derinliğin verili bir düzlemde tahrif olmuş etkisinden başka bir şey ifade etmezler. Bu husus stereoskopik görüntüler için sıklıkla belirtilmiştir; daha genel olarak da, her kuvvet alanı potansiyel bir enerjiye, her karşıtlık da daha derin bir "ayrıklığa" gönderir; karşıtlıklar yalnızca ayrıkların öncelikle derinlikte kendi iletişim düzenlerini icat etmeleri ve sonradan gelen nitelikli uzamın dünyasında güç bela tanınabilir yeğinsel patikalar çizerek sarmalandıkları o boyutu yeniden keşfetmeleri ölçüsünde zamanda ve uzamda çözümlenirler.[11]

Duyumsal*ın* varlığı nedir? Bu sorunun koşulları uyarınca, yanıtın aynı anda hem duyumsanamayan (ampirik kullanım açısından) hem de ancak ve ancak duyumsanabilir olan (aşkın kullanım açısından) "bir şey"in paradoksal varoluşunu belirtmesi gerekir. *Devlet*'in VII. kitabının metninde Platon böyle bir varlığın diğer yetilere nasıl bir güç sınavı uyguladığını, uyuşukluklarını silkelediğini, belleği sarsıp, düşünceyi zorladığını gösteriyordu. Fakat Platon bu varlığı şöyle belirliyordu: aynı anda zıt-duyumsal. *Philebus*'un açıkça gösterdiği üzere, Platon duyumsal niteliklerin veya ilişkilerin atfedildikleri öznedeki bir zıtlıktan ve hatta bir çelişkiden ayrılamayacağını söylemek istemiştir. Her nitelik bir oluş olduğu için, bir şey oluş sürecinde olduğu şeyden aynı anda daha "yumuşak" (veya daha küçük) hale gelmeksizin daha "sert" (veya daha büyük) hale gelmez. Bu işin içinden zamanları birbirinden ayırarak çıkamayız çünkü zamanlar arasındaki ayrım birini diğerinin içine koyan veya yeni şimdinin kurulduğu hareket ile önceki şimdinin geçmiş olarak kurulduğu hareketi aynı anda ortaya koyan oluştan sonra gelir. Bir deli-oluştan veya verili bir nitelik için *daha az* ve *daha çoğun* birlikte varoluşu olarak zıtların özdeşliğini içeren sınırsız bir oluştan kaçmak

---

11 Derinlik, stereoskopik imgeler ve "antinomilerin çözümü" hakkında bkz. Raymond Ruyer, "Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur", *Revue de métaphysique et de morale*, Temmuz, 1956. Karşıtlığa oranla "ayrıklığın" önceliği hakkında bkz. Gilbert Simondon'un Lewin'deki "hodolojik mekan" eleştirisi: *L'individu et sa genèse physicobiologique*, P.U.F., 1964, s. 232-234.

imkansız görünmektedir. Ancak bu Platoncu yanıtın büyük sıkıntıları vardır: aslında yeğinsel niceliklere dayanmaktadır ama bunları ancak gelişim sürecindeki niteliklerde tanımaktadır; duyumsalın varlığını nitelikteki zıtlık olarak tayin etmesinin nedeni de budur. Oysaki, zıt-duyumsal yahut nitelik açısından zıtlık, duyumsalı en mükemmel biçimde teşkil edebilmesine rağmen, bunlar hiçbir surette duyumsala *ait* varlığı teşkil etmez. Duyumsala "ait" varlığı kuran, nitelik zıtlığı değil, yeğinlik farkıdır. Nitel zıtlık yeğin olanın yansımasından, onu uzamsallıkta açıklamak suretiyle ele veren bir yansımadan başka bir şey değildir. Duyumsalın kendi sınırını teşkil eden, yeğinlik veya yeğinlik farkıdır. Böylece o da bu sınırın paradoksal karakterine sahiptir: duyumsanamazdır, duyumsanamaz olandır zira daima onu yabancılaştıran ya da onunla "zıtlaşan" bir nitelikle örtülmüş ve daima onu tersyüz edip iptal eden bir uzamda dağılmıştır. Başka bir anlamda ise o ancak ve ancak duyumsanabilir olan veya duyumsallığın aşkın kullanımını tanımlayandır zira duyumsayacak bir şey verir ve böylece belleği uyandırır ve düşünceyi zorlar. Yeğinliği uzamdan bağımsız olarak veya içinde geliştiği niteliklerden önce kavramak: işte duyumun tahrifinin amacı budur. Bir duyumlar pedagojisi bu amaca yönelmiştir ve "aşkınsalcılığın" temel bir parçasını oluşturur. Farmakodinamik deneyler veya vertigo gibi fiziksel deneyimler de buna yaklaşır: bunlar bize kendinde farkın, kendinde derinliğin, kendinde yeğinliğin nitelenmemiş ve uzamlaşmamış olduğu o başlangıç ânını gösterir. Böylece ne denli zayıf olursa olsun, yeğinliğin o sarsıcı karakteri ona gerçek anlamını iade eder: algının öngörülmesi değil, aşkın bir kullanım açısından duyumsallığın kendi sınırı.

Diğer ikisini toparlayan bir üçüncü özellik uyarınca, yeğinlik içerilmiş, sarmalanmış veya "embriyolaşmış" bir niteliktir. Nitelikte içerilmiş değildir, zira ancak ikincil olarak böyledir. Yeğinlik öncelikle kendinde içerilmiştir: içerici ve içerilmiştir. İçermeyi mükemmel bir biçimde belirlenmiş olma formu olarak anlamalıyız. Yeğinlikte gerçekten içerici, sarmalayıcı olan şeye *fark* diyoruz; gerçekten içerilmiş ve sarmalanmış olana ise *mesafe* diyoruz. Bu nedenle yeğinlik ne uzamsal nicelik gibi bölünebilir ne de nitelik gibi bölünemezdir. Uzamsal niceliklerin bölünebilirliği şöyle tanımlanır: bir birimin göreli belirlenimi (bu birimin kendisi asla bölünemez olmayıp yalnızca bölmenin bittiği düzeyi işaretler), birim tarafından belirlenmiş parçaların denkliği, bu parçaların bölünen bütünle eş tözlülüğü. Bölme

böylelikle bölünen şeyin doğasında herhangi bir değişiklik olmaksızın gerçekleşebilir ve devam edebilir. Bunun tersine, bir sıcaklığın sıcaklıklardan, hızın da hızlardan oluşmadığı ifade edildiğinde, kastedilen şey, her bir sıcaklığın halihazırda fark olduğu ve farkların da aynı düzendeki farklardan oluşmayıp heterojen terim serileri içerdiğidir. Rosny'nin gösterdiği üzere, homojen bir nicelik kurgusu yeğinlikle beraber ortadan kaybolur. Yeğinsel bir nicelik bölünebilir ama doğası değişmeksizin bölünemez. Bu yüzden bir anlamda bölünemezdir, ancak bunun nedeni yalnızca bölmenin öncesinde hiçbir parçanın bulunmaması ve bölünürken de hiçbir parçanın aynı doğayı korumamasıdır. Yine de "daha küçük" ve "daha büyük"ten bahsetmek gerekir: bu tam da verili bir parçanın doğasının belli bir doğa değişimini varsayıp varsaymadığına veya bir doğa değişimince varsayılıp varsayılmadığına göre olur. Böylece, bir hareketin ivme kazanışı veya kaybedişi onda doğaları değişirken ve bu değişimlerin düzeni uyarınca daha büyük veya daha küçük denmesi gereken yeğinsel parçaları tanımlar (sıralı farklar). Derinlikte farkın mesafelerden oluşması bu anlamdadır; "mesafe" de hiçbir surette uzamsal bir nicelik olmayıp heterojen terim serileri arasında oluşan, her defasında doğası değişmeksizin bölünemeyen şeyin doğasını ifade eden, sırasal ve yeğinsel karaktere sahip bölünemez bir asimetrik ilişkidir.[12] Bu yüzden, uzamsal niceliklerin aksine, yeğinsel nicelikler sarmalayıcı farkla – sarmalanan mesafeler – ve doğa değişiminin maddesi olarak doğal bir "kalan"a tanıklık eden kendinde eşitsizle tanımlanır. Bu noktadan itibaren, mesafeler ve uzunluklar gibi iki tür çokluğu birbirinden ayırmamız gerekir: açık çokluklar ve örtük çokluklar; metriği bölünme ile değişenler ve kendilerine ait değişmez bir metrik ilkesi taşıyanlar. Fark, mesafe ve eşitsizlik: yeğinsel *spatium* olarak derinliğin pozitif özellikleri işte bunlardır. Açıklama

12 Alois Meinong ("Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XI, 1896) ve Bertrand Russell (*The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, 1903, 31. bölüm) uzunluklar veya uzamlar ile farklar veya mesafeler arasındaki ayrımı açıkça ortaya koymuşlardır. Birincisi eşit parçalara bölünebilen uzamsal nicelikler; ikincisi görece bölünemez olan, yani doğası değişmeksizin bölünemeyen yeğinsel kökenli niceliklerdir. Mesafeler kuramını ilk ortaya atan ve bunları *spatium*'la ilişkilendirerek *extensio* büyüklüklerinin karşısına koyan Leibniz olmuştur. Bkz. Martial Guéroult, "Espace, point et vide chez Leibniz", *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1946.

hareketi de farkın iptal olmaya ama aynı zamanda mesafelerin uzamsallaşıp uzunluklar olarak gelişmeye ve bölünebilir olanın da eşitlenmeye meylettiği harekettir. (Tekrar etmek gerekirse, Platon'un büyüklüğü, bölünebilir olanın yalnızca eşitsizi kapsamak suretiyle kendinde bir doğa oluşturduğunu görmüş olmasında yatmaktadır.)

Bütün doğa farklarını yeğinliğe dahil ettiğimiz ve böylece normalde niteliğe ait olan her şeyi ona katarak şişirdiğimiz için eleştirilebiliriz. Aynı zamanda normalde uzamsal niceliklere ait olan şeyleri mesafelere dahil ettiğimiz için de eleştirilebiliriz. Bu eleştiriler bize iyi temellenmiş gibi görünmüyor. Uzanımda gelişmesi itibarıyla farkın basit bir derece farkı haline geldiği ve artık nedenini kendinde barındırmadığı doğrudur. Niteliğin bu yabancılaşmış nedenden istifade ettiği ve doğa farklarını yüklendiği de doğrudur. Ancak, bu ikisi arasındaki ayrım, mekanizm ve "nitelcilik" arasındaki ayrım gibi, el çabukluğuna dayanır: biri diğerinde yok olan şeyden istifade eder, ancak gerçek fark ikisine de ait değildir. Fark yalnızca uzanımda iptal edildiği süreç dahilinde nitel hale gelir. Kendi doğası itibarıyla fark nitel olmadığı gibi uzamsal da değildir. Öncelikle niteliklerin bazen ifade edildiğinden çok daha fazla istikrar, hareketsizlik ve genellik taşıdığını ifade etmeliyiz. Nitelikler benzerlik düzenleridir. Birbirlerinden farklı oldukları ve doğa bakımından farklı oldukları kesindir, ancak bu yalnızca varsayılan bir benzerlik düzeninde olur. Benzerlik dahilindeki varyasyonları da tam da bambaşka türde varyasyonlara gönderir. Kuşkusuz, nitel bir fark bir yeğinlik farkını yeniden üretmez veya ifade etmez. Ancak, bir nitelikten diğerine geçerken, azami bir benzerlik veya süreklilik kapsamında dahi, kayma ve konma olguları, fark şokları, mesafeler, bütün bir bağlaşım ve ayrışım oyunu ve tamamıyla nitel bir süreden ziyade dereceli bir ölçek oluşturan bütün bir derinlik söz konusudur. Eğer yeğinlik niteliği hazırlayıp, destekleyip, onu baştan almasaydı, niteliğe atfedilen süre mezara doğru bir yarıştan başka ne olurdu? Kendisine karşılık gelen uzamda farkın yok olması için gereken zamandan veya nitelikleri kendi aralarında tektipleştirmek için gerekli zamandan başka zamanı olur muydu? Kısacası, eğer yeğinlik nitelikte nitel farkları, uzamda da nicel farkları, bunlarda bizzat yok oluyor gibi görünmek pahasına kurmaya muktedir olmasaydı, ortada nitel fark ya da doğa farkı olmadığı gibi, nicel fark ya da derece farkı da olmazdı.

Bergson'un yeğinlik eleştirisi de bu yüzden pek ikna edici durmaz. Nitelikleri olmuş bitmiş, uzamları da zaten kurulu olarak kabul eder. Farkı nitelikte doğa farklarına, uzamda derece farklarına dağıtır. Bu açıdan yeğinliğin saf olmayan bir karışımdan daha fazlası gibi görünmemesi şarttır; artık ne duyumsanabilir ne de algılanabilirdir. Ne var ki Bergson böylelikle yeğinsel niceliklere dair ne varsa bunları daha baştan niteliğe sokmuştur. Niteliği, onu zıtlığa veya çelişkiye bağlayan yüzeysel hareketten kurtarmak istemiştir (süreyi oluşla karşıtlaştırmasının nedeni budur); ama bunu ancak niteliğe tam da yeğinsel niceliğe ait bir derinliği vererek yapabilmiştir. Olumsuza ve yeğinliğe aynı anda karşı olunamaz. Bergson'un nitel süreyi kesinlikle bölünemez olarak değil, bölünmekle doğası değişen, durmadan doğası değişerek bölünen şey olarak tanımlaması dikkat çekicidir: yalnızca derece farklarını koruyan aktüel sayı ve uzam çokluklarına karşıt olarak, virtüel çokluklardan bahseder. Ancak Bergsonculuğun bütününün temsil ettiği bu Fark felsefesinde, Bergson'un niteliğin ve uzamın ikili doğuşunu sorguladığı bir an gelir. Bu temel farklılaşma[c] (nitelik-uzam) da nedenini, yalnızca, bütün fark derecelerinin gevşeme ve büzülme dereceleri olarak birlikte varolmalarını sağlayan ve ancak dışarıdan ve geçici olarak reddedilmiş olan bu yeğinliğin içerilmiş düzenini sürenin tam ortasında yeniden keşfeden Bellek'in büyük sentezinde bulur.[13] Zira derece farkları ile bunları mekanik olarak temsil eden uzam da, doğa farkları ile bunları nitel olarak temsil eden süre de nedenlerini kendi içlerinde taşımazlar. Mekanizmin ruhu her şeyin derece farkı olduğunu söyler. Niteliğin ruhu her yerde doğa farkları vardır diyerek karşılık verir. Ancak bunlar sahte ruhlar, figüran, yardakçı ruhlardır. Şu meşhur soruyu ciddiye alalım: derece farkları ile doğa farkları arasında derece farkı mı doğa farkı mı söz konusudur? İkisi

---

13 Bergson, en baştan itibaren, süreyi bir "çokluk", bir bölünebilirlik ama doğası değişmeksizin bölünemeyen bir bölünebilirlik olarak tanımlar: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Œuvres*, Éditions du Centenaire, s. 57 vd. ve bilhassa *Matière et Mémoire*, s. 341-342. O halde süre ve uzam arasında yalnızca bir doğa farkı bulunmakla kalmaz, süre de uzamdan *doğa farklarının* bizzat *derece farklarından* ayrıldığı şekilde ayrılır (iki tür "çokluk"). Bununla beraber, bir başka anlamda, süre *farkın doğasından* ayırt edilemez ve bu haliyle *farkın derecelerinin* hepsini kapsar: süreye içsel yeğinliklerin tekrar işin içine sokulması ile tüm gevşeme ve kasılma derecelerinin sürede birlikte varoldukları fikri de buradan ileri gelir (*Madde ve Bellek* ile *La pensée et le mouvant* kitaplarının başlıca tezi budur).

de değildir. Fark yalnızca açıklandığı uzam dahilinde bir derece farkı ve yalnızca onu bu uzamda örten nitelik kapsamında bir doğa farkı olur. Bu ikisi arasında farkın bütün dereceleri, bu ikisinin kapsamında farkın bütün doğası, başka bir deyişle, yeğinsel olan vardır. Derece farkları yalnızca farkın en düşük derecesi, doğa farkları da farkın en yüksek doğasıdır. Doğa ve derece farklarının ayırdığı veya farklılaştırdığı[c] şey, farkın doğasının veya derecelerinin Aynı, ama fark için söylendiği anlamıyla aynı yaptığı şeydir. Gördüğümüz üzere Bergson şu uç sonuca varacak kadar ileri gidiyordu: belki de bu "aynı", farkın doğasının ve derecelerinin özdeşliği, Tekrar'dır (ontolojik tekrar)...

Yeğinsel nicelikle bağlantılı bir yanılsama söz konusudur. Ancak bu yanılsama yeğinliğin kendisi değil, daha ziyade, yeğinlik farkının iptal olduğu harekettir. Farkın yalnızca görünürde iptal olması söz konusu değildir. Fark gerçekten iptal olur ama kendi dışında, uzam dahilinde ve nitelik kapsamında iptal olur. Bu yüzden iki içerme veya alçalma düzenini birbirinden ayırmak gerekir: yeğinliklerin onları açıklayan niteliklerde ve uzamda sarmalanma durumunu belirten ikincil içerme ile yeğinliğin aynı anda hem sarmalanan hem de sarmalayan olarak kendinde içerildiği durumu belirten birincil içerme. Yeğinlik farkının iptal olduğu, en yükseğin en alçakla buluştuğu ikincil bir alçalma ile en yükseğin en alçağı olumladığı birincil bir alçalma kuvveti. Yanılsama tam da bu iki merciin, biri iç kaynaklı biri dış kaynaklı bu iki durumun birbiriyle karıştırılmasıdır. Duyumsallığın ampirik kullanımı yeğinliği yalnızca nitelik ve uzam düzeninde kavrayabiliyorsa, duyumsallığın ampirik kullanımı bakımından bu yanılsamadan nasıl sakınılabilir? Yeğinliğin kendinde içerilmeye devam ederken, yarattığı ve onu yalnızca ikincil olarak, ancak "onu açıklamaya" yetecek kadar içeren uzamda ve nitelikte yansıdığında da farkı sarmalamaya devam ettiğini yalnızca aşkınsal inceleme keşfedebilir. Uzam, nitelik, sınırlılık, karşıtlık gerçekten de gerçekliklere işaret ederler, ancak yanılsama, burada farkın üstlendiği figürdür. Fark, yüzeyin yansıttığı imgesi bulanıklaştığında da yeraltındaki yaşamının peşini bırakmaz. Bulanık olmak bu imgeye ama yalnızca bu imgeye özgüdür, tıpkı farkı iptal etmenin, ama yalnızca yüzeyde iptal etmenin yüzeye özgü olması gibi.

Carnot veya Curie'nin ampirik ilkesinden nasıl aşkınsal bir ilke çıkarılabileceğini sormuştuk. Genel olarak *enerjiyi* tanımlamaya

çalıştığımızda, ya uzamın uzamsal ve nitelikli etmenlerini hesaba katarız: bu durumda "sabit kalan bir şey var" demek zorunda kalır ve Özdeş'in o büyük ama düz totolojisini formüle etmiş oluruz. Ya da, tersine, hiçbir niteliğin gelişmediği ve hiçbir uzamın serimlenmediği bu derin bölgede içerilmiş haliyle saf yeğinliği düşünürüz: enerjiyi bu saf yeğinliğe gömülmüş farkın terimleriyle tanımlarız ve totolojiyi ama bu kez Fark'ın o güzel ve derin totolojisini teşkil eden de "yeğinlik farkı" formülü olur. Genel olarak enerji böylece herhangi bir dönüşümü olanaksız kılacak durağan haldeki tektip bir enerjiyle karıştırılmayacaktır. Yalnızca, kendi dışına konmuş ve sistemin unsurları arasında paylaştırılmış olması itibarıyla yeğinlik farkının halihazırda iptal olmuş olduğu, uzamda nitelenmiş, özel bir ampirik enerji formu durağan olabilir. Oysa ki genel olarak enerji veya yeğinsel nicelik *spatium*'dur; her bir farkın üretiminde farkın bütün derecelerini sarmalayan kendinde farkın, her başkalaşımın tiyatrosudur. Bu anlamda enerji veya yeğinsel nicelik bilimsel bir kavram değil, aşkınsal bir ilkedir. Ampirik ve aşkınsal ilkeler arasındaki ayrıma göre, belli bir alanı yöneten mercie ampirik ilke diyoruz. Her alan nitelikli ve uzamsallaşmış kısmi bir sistemdir ve kendisini yaratan yeğinlik farkının onda iptal olmaya meyledeceği şekilde yönetilir (*doğa yasası*). Ancak bu alanlar dağılımsaldır ve toplanamazlar: uzamda genel olarak enerji olmadığı gibi, genel olarak uzam da yoktur. Buna karşılık, yeğinsel olmaktan başka hiçbir vasfı olmayan yeğinsel bir mekan ve bu mekanda da saf bir enerji vardır. Aşkınsal ilke hiçbir alanı yönetmeyip yönetilecek alanı ampirik ilkeye verir; alanın ilkeye tabi kılınışını izah eder. Alanı yaratan ve onu (bünyesinde) farkın iptalini gerektirecek ampirik ilkeye veren şey, yeğinlik farkıdır. Kendini kendinde, ampirik ilkenin ulaşamayacağı bir yerde muhafaza eden şey işte bu aşkınsal ilkedir. Doğa yasaları dünya yüzeyine hükmederken, ebedi dönüş de bu diğer boyutta, aşkınsalın veya volkanik *spatium*'un boyutunda durmaksızın gürülder.

Ebedi dönüşün Aynı'nın, Benzer'in veya Eşit'in dönüşü olmadığını söylediğimizde, ebedi dönüşün hiçbir özdeşliği baştan varsaymadığını kastediyoruz. Tam tersine, ebedi dönüş *özdeşliksiz*, benzerliksiz ve eşitliksiz bir dünyaya atfen söylenir. Bizzat zemini fark olan, her şeyin ayrılığa, sonsuza değin yankılanan farkların farklarına dayandığı dünyaya atfen söylenir (yeğinliğin dünyası). Ebedi dönüşün kendisi Özdeş, benzer

ve eşit olandır, ancak ne için söyleniyorsa onda kendine dair hiçbir şeyi baştan varsaymaz. Hiçbir özdeşliği, benzerliği ve eşitliği olmayan şeye atfen söylenir. Farka atfen söylenen özdeş, saf *ayrık*a atfen söylenen benzerlik, yalnızca eşitsize atfen söylenen eşitlik ve bütün mesafelere atfen söylenen yakınlıktır. Şeylerin ebedi dönüşün ve ebedi dönüşteki özdeşliğin pençesine düşmeleri için farkta paramparça olmaları, özdeşliklerinin de çözünmesi gerekir. "Modern" bir inanç veya hatta geleceğe ilişkin bir inanç olarak ebedi dönüşü, antik bir inanç veya antik olduğu varsayılan bir inanç olarak ebedi dönüşten ayıran uçurumu belki böylece ölçebiliriz. Doğrusu, bizim zamanımız olması icap eden tarihsel zamanı, Antik Çağa ait olduğu varsayılan döngüsel zamanla karşıtlaştırmak felsefe tarihimizin gülünç bir eseridir. Sanırsınız ki Antik Çağdakiler için şeyler *dönmekte*, biz Modernler içinse düz gitmektedir: döngüsel ile doğrusal zaman arasındaki bu ayrım zayıf bir fikirdir. Böyle bir şema ne zaman sınava tabi tutulsa, bu sınavdan çuvallamış olarak çıkar, hem de çok sayıda sebepten çuvallar. Öncelikle, Antik Çağa atfedildiği haliyle ebedi dönüş, geri getirmesi icap eden şeyin genel olarak özdeşliğini baştan varsayar. Özdeşin bu dönüşü onunla fiilen çelişen birtakım koşullara tabidir. Zira bu ebedi dönüş ya nitel unsurların döngüsel olarak birbirlerine dönüşmeleri (fiziksel ebedi dönüş) ya da bozulmaz gök cisimlerinin dairesel hareketi (astronomik ebedi dönüş) üzerine kurulur. Her iki durumda da dönüş bir "doğa yasası" olarak sunulur. Birinde nitelik bakımından, diğerinde uzam bakımından yorumlanır. Halbuki, ister astronomik ister fiziksel olsun, ister uzamsal ister nitel olsun, ebedi dönüşün bu yorumu varsaydığı özdeşliği çoktan basit ve çok genel bir benzerliğe indirgemiştir: zira "aynı" nitel süreç veya yıldızların "aynı" konumları hükmettikleri olgular arasında kaba saba benzerliklerden başka bir şey belirlemez. Üstelik ebedi dönüş bu durumda o denli yanlış anlaşılmıştır ki onla sıkı sıkıya bağlı bir şeyle karşıtlaştırılmıştır: bir yanda, "doğumlar çarkı"ndan bir çıkış idealiyle, başkalaşımlarda ve ruh göçlerinde bir ilk nitel sınırla karşılaşır; öte yanda, semavi döngülerin indirgenemez eşitsizliğinde, irrasyonel sayılarda ikinci bir nicel sınırla karşılaşır. Böylece, ebedi dönüşe en derinden bağlı iki tema, nitel başkalaşım ve nicel eşitsizlik teması, ebedi dönüşün aleyhine döner ve onunla olan bütün anlaşılır bağlarını kaybeder. "Antik Çağdakilerin inandıkları şekliyle" ebedi dönüşün hatalı veya temelsiz olduğunu söylemiyoruz. Antik Çağdakilerin

ebedi dönüşe yalnızca takriben ve kısmen inandıklarını söylüyoruz. Orada söz konusu olan ebedi dönüşten ziyade, kısmi döngüler ve benzerlik döngüleriydi. Bir genellikti, kısacası, bir doğa yasasıydı. (Herakleitos'un Büyük Yıl'ı bile, yalnızca ateşin bir canlıyı teşkil eden kısmının toprağa ve daha sonra yeniden ateşe dönüşmesi için gereken zamandı.)[14] – Yahut, Yunan'da veya başka bir yerde gerçek bir ebedi dönüş bilgisi varsa, bu, başka bir boyutta aranması gereken, astronomik veya nitel döngülerden ve bunların genelliklerinden daha gizemli ve daha tekil, vahşi bir ezoterik bilgidir.

Yunanları iyi bilen Nietzsche ebedi dönüşün *kendi* icadı, zamansız inanç veya geleceğin inancı olduğunu nereden biliyordu? Çünkü "onun" ebedi dönüşü hiçbir surette bir aynının, benzerin veya eşitin dönüşü değildir. Nietzsche şunu açıkça söyler: eğer özdeşlik olsaydı, dünya için farklılaşmamış[c] bir nitel durum veya yıldızlar için bir denge konumu olsaydı, bu bir döngüye girmek için değil, bunlardan çıkmamak için bir neden olurdu. Nietzsche böylece ebedi dönüşü ona karşıt yahut onu dışarıdan sınırlandırır gibi görünen şeye bağlar: eksiksiz başkalaşım, indirgenemez bir biçimde eşitsiz olan. Derinlik, mesafe, sığlıklar, dolambaçlar, oyuklar, kendinde eşitsiz ebedi dönüşün yegane manzarasını oluşturur. Zerdüşt soytarıya olduğu gibi kartala ve yılana da şunu hatırlatır: bu astronomik bir "terane" olmadığı gibi fiziksel bir çember de değildir... Bir doğa yasası değildir. Ebedi dönüş bir zeminde, kökensel Doğa'nın kendi kaosunda ikamet ettiği bir zeminsizlikte, yalnızca ikinci doğayı oluşturan kuralların ve yasaların üzerinde gelişir. Nietzsche "kendi" hipotezini döngüsellik hipoteziyle, "kendi" derinliğini değişmezlerin alanındaki derinlik yokluğuyla karşıtlaştırır. Ebedi dönüş nitel ya da uzamsal olmayıp yeğinseldir, salt yeğinseldir. Başka bir deyişle: farka atfen söylenir. Ebedi dönüşle güç istenci arasındaki temel bağ budur. Biri ancak ve ancak diğeri için söylenebilir. Güç istenci başkalaşımların, iletişim kuran yeğinliklerin, fark farklarının, *nefeslerin*, gizli telkinlerin ve soluk verişlerin ışıltılı dünyasıdır: yeğinsel niyetsellikler dünyası, simulakranın veya "gizemler"in

14 Yunanların söz gelimi ebedi dönüşe ilişkin ketumluğu üzerine bkz. Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque, devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck, 1953.

dünyası.[15] Ebedi dönüş bu dünyanın varlığıdır, önceden var olan bütün özdeşlikler dışarıda bırakılarak, bu dünyaya atfen söylenen yegane Aynı'dır. Nietzsche'nin zamanının enerjetiğiyle ilgilendiği doğrudur, ancak bu bir filozofun duyduğu bilim nostaljisi değildir. Nietzsche'nin yeğinsel nicelikler biliminde aramaya girişeceği şeyi anlamak gerekir – bu, Pascal'in kehaneti dediği şeyi gerçekleştirmenin yoludur: kaosu bir olumlama nesnesi yapmak. Doğanın yasalarına aykırı bir biçimde duyumsanması itibarıyla, güç istencindeki fark duyumsallığın en yüksek nesnesi, *hohe Stimmung*'dur (güç istencinin başta bir his, bir mesafe hissi olarak sunulduğunu hatırlayalım). Düşüncenin yasalarına aykırı bir biçimde düşünülen ebedi dönüşteki tekrar en yüksek düşünce, *gross Gedanke*'dir. Fark ilk olumlamadır; ebedi dönüşse ikinci olumlamadır, birinciye atfen söylenen n'inci kuvvet veya "varlığın ebedi olumlanması"dır. Düşüncenin kendini göstermesi daima bir sinyalden, yani birincil bir yeğinlikten hareketle olur. Kopuk bir zincirin veya çapraşık bir halkanın içinden geçerek, şiddetli bir biçimde, duyuların sınırından düşüncenin sınırına, ancak ve ancak duyumsanabilir olandan ancak ve ancak düşünülebilir olana taşınırız.

Hiçbir şey eşit olmadığı, her şey kendi farkıyla, kendi benzemezliğiyle ve kendi eşitsizliğiyle yıkandığı içindir ki her şey geri döner. Ya da daha ziyade her şey geri dönmez. Dönmeyen şey, ebedi dönüşü inkar eden, sınavdan geçemeyendir. Dönmeyen şey, nitelik ve uzamdır zira ebedi dönüşün koşulu olarak fark orada iptal olur. Olumsuzdur zira burada fark iptal olmak üzere tersyüz olur. Özdeş, benzer veya eşit olandır zira bunlar farka kayıtsızlığın formlarını oluştururlar. Özdeşliğin formu ve teminatı olarak benliktir, Tanrı'dır. Aynı bir niteliğin, aynı bir uzamsal bedenin, ("yeniden diriliş"te olduğu gibi) aynı bir benliğin özdeşlik koşuluna tabi olduğunda tekrar da dahil olmak üzere, yalnızca "ilk ve son kez" yasası uyarınca beliren her şey... Bu gerçekten de niteliğin de uzamın da geri dönmediği anlamına mı gelir? Yahut iki uzanım durumunun yanı sıra iki nitelik durumu

15 Pierre Klossowski ebedi dönüşün "işaretler" olarak işleyen saf yeğinliklerle arasındaki ilişkiyi göstermiştir: bkz. "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même", *Nietzsche, Cahiers de Royaumont* içinde, Minuit, 1967. Klossowski, *Le Baphomet* (Mercure, 1965) adlı hikayesinde ebedi dönüşün bizzat malzemesini teşkil eden bu yeğinsel "nefesler" dünyasının tanımını son derece ileri götürür.

arasında da bir ayrım yapma yoluna gitmemiz gerekmemiş miydi? Birinde nitelik, bir yeğinlik farkının yarattığı mesafede veya uzaktaki bir işaret gibi parlar; diğerinde, etki olarak, kendi nedenine etki eder ve farkı iptal etmeye meyleder. Birinde uzanım farkların sarmalayıcı düzeninde içerilmiş olarak kalır; diğerinde, uzam farkı açıklar ve onu nitelenmiş sistem dahilinde iptal eder. Deneyimde gerçekleştirilemeyen bu ayrım, ebedi dönüş düşüncesinin bakış açısından olanaklı hale gelir. Açıklamanın katı yasasına göre açıklanan şey *ilk ve son kez açıklanır*. Yeğinsel nicelikler etiğinin ise yalnızca iki ilkesi vardır: en alçağı dahi olumlamak, kendini (çok fazla) açıklamamak. Çocuğuna bildiği bütün çirkin sözleri söylediği için kızan baba gibi olmalıyız: yalnızca bu yanlış olduğu için değil, aynı zamanda her şeyi bir defada söylediği için, hiçbir şeyi sonraya saklamadığı, ebedi dönüşün incelikli içerilmiş malzemesi için geriye hiçbir şey kalmadığı için. Eğer ebedi dönüş, kendi tutarlılığımızı kaybetmek pahasına ve daha üstün bir tutarlılık kazanmak için bile olsa, nitelikleri saf işaretler durumuna geri getiriyorsa ve uzamlardan geriye yalnızca kökensel derinlikle buluşan o şeyi bırakıyorsa, işte o zaman en güzel nitelikler, en parlak renkler, en değerli taşlar, en coşkun uzanımlar belirecektir zira tohumsal nedenlerine indirgenmiş ve olumsuzla olan bütün ilişkilerini koparmış olmaları itibarıyla, pozitif farkların yeğinsel alanında sonsuza dek asılı kalacaklardır. Böylece Platon'un, ampirik kullanımından kurtulmuş duyumsallığa görülmemiş tapınaklar, yıldızlar, tanrılar, duyulmamış olumlamalar vaat ettiği *Phaidon*'un o son kehaneti de gerçekleşmiş olacaktır. Doğrudur, bu kehanet yalnızca bizzat Platonculuğun tersyüz olmasıyla gerçekleşir.

* * *

Yeğinsel niceliklerin diferansiyellere olan yakınlığı sıklıkla reddedilmiştir. Ancak bu eleştiri yalnızca bu yakınlığın yanlış bir biçimde kavranmasına dayanır. Bu yakınlık bir serinin, bir serideki terimlerin ve ardışık terimler arasındaki farkların değerlendirilmesi üzerine değil, iki tür ilişkinin, İdea'nın karşılıklı sentezindeki diferansiyel ilişkilerin duyumsalın asimetrik sentezindeki yeğinlik ilişkileriyle karşılaşması üzerine kurulmalıdır. Karşılıklı sentez dy/dx, y'yi x'e bağlayan asimetrik senteze uzanır. Yeğinsel etmen kısmi bir türev veya bileşik bir fonksiyonun

diferansiyelidir. Yeğinlik ve İdea arasında, farkın birbirine karşılık gelen iki figürü arasında olduğu gibi, bütün bir değiş tokuş trafiği gerçekleşir. İdealar diferansiyel unsurlar arasındaki ilişkilerden oluşan virtüel çokluklar, problematikler veya "perpleks"lerdir. Yeğinlikler, İdeaların aktüelleşme hattını yönlendiren ve problemler için çözüm vakalarını belirleyen asimetrik unsurlar arasındaki ilişkilerden oluşan içerilmiş çokluklar, "impleks"lerdir. Yeğinlikler estetiği de böylece her bir anını İdeaların diyalektiğiyle uyuşum içinde geliştirir: yeğinliğin gücü (derinlik) İdea'nın potansiyelliğinde temellenmiştir. Halihazırda estetik düzeyinde karşılaştığımız yanılsama diyalektiğin yanılsamasını sürdürür ve olumsuzun formu da yeğinsel farkların tersyüz olmuş imgesi olmadan önce problemlerin ve onların unsurlarının yansıtılmış gölgesidir. Nasıl ki yeğinsel nicelikler iptal olur gibi görünüyorsa, problematik İdealar da yok olur gibi görünür. Yeğinsel nicelikler olarak küçük algıların bilinçdışı, İdeaların bilinçdışına gönderir; estetik sanatı da diyalektik sanatını yankılar. Diyalektik sanatı diferansiyel ilişkilerin kullanımı ile olağan ve tekil olanın dağılımında ifade bulan problemlerin ve soruların sanatı olarak ironidir. Estetik sanatı ise mizahtır, kısmi çözümleri veya çözüm vakalarını belirleyen sinyallere ve işaretlere ilişkin fiziksel bir sanat, kısacası, yeğinsel niceliklerin içerilmiş sanatıdır.

Bu çok genel uyuşumlar yine de yakınlığın tam olarak nasıl çalıştığını ya da yeğinsel nicelikler ile diferansiyeller arasındaki kesişmelerin nasıl işlediğini göstermez. Bir aktüelleşme sürecinden ayrılamayacak olan İdea'nın hareketini ele alalım. Bir İdea, bir çokluk, söz gelimi bir renk çokluğu, belli bir düzene ait genetik veya diferansiyel unsurlar arasındaki ilişkilerin virtüel birlikte varoluşlarıyla oluşur. Bu ilişkiler nitel olarak ayrı renklerde aktüelleşirken, istisnai noktaları da bu niteliklere karşılık gelen ayırt edilmiş uzamlarda cisimleşir. Böylelikle niteliklerin yanı sıra, yalnızca İdea'da birlikte varolan diferansiyel ilişkilerin aktüelleştikleri ıraksak çizgileri temsil etmeleri ölçüsünde uzamlar da farklılaşmıştır[c]. Her aktüelleşme sürecinin bu anlamda biri nitel biri uzamsal olmak üzere ikili bir farklılaşma[c] olduğunu görmüştük. Farklılaşma[c] kategorileri kuşkusuz İdea'yı oluşturan diferansiyellerin düzenine göre değişir: nasıl ki spesifikleşme ve organizasyon biyolojik aktüelleşmenin iki yönüyse, niteleme ve bölümleme de fiziksel aktüelleşmenin iki yönüdür. Ne var ki, niteliklerin aktüelleştirdikleri ilişkiler uyarınca farklılaşması[c], uzamların da

cisimleştirdikleri istisnai noktalar uyarınca farklılaşması[c] gereğiyle yeniden karşılaşırız. İşte bu yüzden aynı anda hem İdea'daki veya virtüel çokluktaki diferansiyel ilişkilerin durumunu hem de bunların farklılaşmak[c] suretiyle aktüelleştikleri nitel ve uzamsal serilerin durumunu ifade etmek üzere, farklılaşma[t/c] kavramını oluşturmamız gerekti. Ancak bu suretle, bütünüyle belirlenmemiş olarak kalan şey, böyle bir aktüelleşmenin koşuluydu. İdea farklılaşmış[c] niteliklerde ve farklılaşmış[c] uzamlarda cisimleşecek şekilde nasıl belirlenir? İdea'da birlikte varolan ilişkilerin niteliklerde ve uzamlarda farklılaşmalarını[c] ne belirler? Bunun yanıtını tam da yeğinsel nicelikler verir. Aktüelleşme sürecinde belirleyici olan, yeğinliktir. *Dramlaştıran*, yeğinliktir. Baz alınan zaman-mekansal dinamizmlerde dolaysız olarak ifade bulan ve İdea'da bulunan "seçik olmayan" bir diferansiyel ilişkinin seçik bir nitelikte ve ayırt edilmiş bir uzamda cisimleşmesini belirleyen şey, yeğinliktir. Böylece, belli bir tarzda, (ancak göreceğimiz üzere yalnızca belli bir tarzda) farklılaşmanın[c] hareketi ve kategorileri açıklamanınkilerle karışır. Aktüelleşen İdea'ya ilişkin olarak farklılaşmadan[c] bahsediyoruz. "Gelişen" ve tam da aktüelleşme hareketini belirleyen yeğinliğe ilişkin olaraksa açıklamadan bahsediyoruz. Yeğinliğin, içinde açıklandığı nitelikleri ve uzamları yarattığı hâlâ harfiyen doğruysa, bunun sebebi bu niteliklerin ve uzamların kendilerinde aktüelleşen ideal ilişkilere hiçbir surette benzememeleridir: farklılaşma[c] kendi işleyeceği hatların yaratımını içerir.

Yeğinlik bu belirleyicilik rolünü nasıl yerine getirir? Kendinde, farklılaşmadan[c] kaynaklanan açıklamadan ne kadar bağımsızsa farklılaşmanın[c] kendisinden de o denli bağımsız olması gerekir. Açıklamayı tanımlayan içerme düzeni dolayısıyla açıklamadan bağımsızdır. Esas bir biçimde ona ait olan süreç dolayısıyla da farklılaşmadan[c] bağımsızdır. Yeğinsel niceliklerin esas süreci bireyleşmedir. Yeğinlik bireyleştiricidir ve yeğinsel nicelikler de bireyleştirici etmenlerdir. Bireyler sinyal-işaret sistemleridir. Her bireysellik yeğinseldir: dolayısıyla basamaklayıcı, bentleyici ve ileticidir; farkı onu oluşturan yeğinliklerde kendinde kapsar ve olumlar. Yakın zamanda Gilbert Simondon bireyleşmenin öncelikle yarıkararlı bir durumu, yani potansiyellerin dağıldığı en az iki büyüklük düzeni veya heterojen iki gerçeklik ölçeği gibi bir "ayrıklık"ın varlığını varsaydığını göstermişti. Ancak böyle bir birey-öncesi durum tekilliklerden yoksun değildir: istisnai veya tekil noktalar potansiyellerin varlığıyla ve dağılımıyla tanımlanır. Böylece iki

heterojen düzen arasındaki mesafeyle belirlenen, "nesnel" bir problematik alanı belirir. Bireyleşme, böyle bir problemi çözme edimi olarak veya, aynı şey demek olan, potansiyelin aktüelleşmesi ve benzeşmeyenlerin iletişime sokulması olarak ortaya çıkar. Bireyleşme edimi, problemin bastırılmasından değil, ayrıklığın unsurlarının problemin içsel tınlamasını temin eden bir eşleşme dahilinde bütünleştirilmesinden ibarettir. Birey böylece kendindeki bir kişisel-olmayandan çok, tekilliklerinin haznesi olan bir birey-öncesi yarıyla bir arada bulunur.[16] Bütün bu açılardan, bireyleşmenin esasen yeğinsel olduğuna ve birey-öncesi alanın da virtüel-idesel bir alan olduğuna veya diferansiyel ilişkilerden oluştuğuna inanıyoruz. Nasıl ki İdea *Ne kadar?*, *Nasıl?* sorularını yanıtlıyorsa, bireyleşme de *Kim?* sorusunu yanıtlar. Kim? daima bir yeğinliktir... Bireyleşme, farklılaşma^{c} hatlarını takiben yarattığı niteliklerde ve uzamlarda diferansiyel ilişkilerin aktüelleşmesini belirleyen yeğinliğin edimidir. Total mefhum şudur: kayıtsız-farklılaşma$^{t/c}$ [*indi-différent/ciation*] (kayıtsız-dram-farklılaşma$^{t/c}$) [*indi-drama-différent/ciation*]. Diferansiyel İdeaların sanatı olarak ironi, hiçbir surette tekillikten bihaber değildir; tersine, olağan ve istisnai noktaların bütün bir dağılımı onun oyun sahasındadır ama söz konusu olan daima İdea'da dağılmış birey-öncesi tekilliklerdir. İroni henüz bireyden habersizdir. Birey ve bireyleştirici etmenlerle oynayan ise yeğinsel niceliklerin sanatı olarak mizahtır. Mizah, belirlediği farklılaşmalar^{c} bakımından, çözüm vakaları olarak bireyin oyununa tanıklık ederken, ironi problemlerin hesabında veya koşullarının belirleniminde zorunlu olan farklılaşmaları^{t} yürütür.

Birey ne bir nitelik ne bir uzanımdır. Bireyleşme ne bir niteleme ne bir bölümlemedir; ne bir spesifikleşme ne de organizasyondur. Birey bir *species infima* olmadığı gibi, parçalardan da oluşmaz. Bireyleşmenin nitel veya nicel yorumları bir niteliğin neden genel olmayı bıraktığını veya bir uzam sentezinin neden şurada başlayıp burada bittiğini tespit etmekten acizdirler. Niteleme veya spesifikleşme daha baştan nitelenecek bireyler varsayar; uzamsal parçalar da bir bireye bağlı olup, bireyler uzamsal parçalara bağlı değildir. Ne var ki, bireyleşme ve genel olarak farklılaşma^{c} arasında bir doğa farkı ortaya koymak yeterli değildir. Bu doğa farkı onun şu zorunlu sonucunu kabul etmediğimiz sürece anlaşılmaz olarak kalır: bireyleşme

16 Bkz. Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., 1964.

prensipte farklılaşmadan[c] önce gelir ve her farklılaşma[c] kendinden önce gelen yeğin bir bireyleşme alanı varsayar. Şu ya da bu diferansiyel ilişkilerin ve şu ya da bu istisnai noktaların (birey-öncesi alan) aktüelleşmesi, yani birtakım hatlardan farklılaşmış[c] başka hatları izleyerek sezgide organize olması, bireyleşme alanının eylemi kapsamında olur. Böylece bu koşul uyarınca bir bireyin niteliğini ve sayısını, türünü ve parçalarını, kısacası, genelliğini oluştururlar. Farklı türlere ait bireyler gibi aynı türe ait bireyler de söz konusu olduğundan, bireyleşmenin, doğası farklı olsa ve başka yolları kullanıyor olsa da, spesifikleşmenin bir devamı olduğunu düşünme eğilimi vardır. Fakat gerçekte bu iki süreci herhangi bir şekilde birbirleriyle karıştırmak, bireyleşmeyi bir sınıra ya da farklılaşmanın[c] bir komplikasyonuna indirgemek bütün fark felsefesini tehlikeye atar: virtüeli olanaklı ile karıştırma hatasına benzer bir hatayı bu sefer aktüel kapsamında yapmış oluruz. Bireyleşme hiçbir farklılaşma[c] varsaymaz; farklılaşmayı[c] tahrik eder. Nitelikler ve uzamlar, formlar ve maddeler, türler ve parçalar birincil değildir; bunlar bir kristalde hapsolmuş gibi bireyde hapsolmuşlardır. Kristal bir küre içindeymiş gibi bireyleştirici farkların veya yeğinlik farklarının hareketli derinliğinde okunan, bütün dünyadır.

Bütün farklar birey tarafından taşınır, ancak bu, farkları bireysel yapmaz. Hangi koşullar altında bir farkın bireysel olduğu düşünülür? Açıkça görüldüğü gibi, sınıflandırma problemi daima bir farkların sıralanması problemi olmuştur. Ancak, bitki veya hayvan sınıflandırmaları göstermektedir ki farkların sıralanması ancak çoklu bir sürekli benzerlik ağının varsayılması koşuluyla mümkündür. Canlılar arasında bir süreklilik olduğu fikri sınıflandırma fikrine karşıt olmak şöyle dursun, ondan asla ayrı olmamıştır; hatta bu, sınıflandırmanın gereklerini sınırlandırması ya da kapsamını daraltması beklenen bir fikir dahi olmamıştır. Tersine, olası her sınıflandırmanın önkoşuludur. Söz gelimi, çok sayıda fark arasından, gerçek "karakter"i oluşturanın hangisi olduğu, yani azami sayıda hususta birbirlerine benzeyen varlıkların düşünümsel bir özdeşlik altında gruplanmasına olanak veren farkın hangisi olduğu sorulur. Cinsin aynı anda hem düşünümsel hem de ("oyup çıkardığı" özdeşliğin komşu türlerde bulunması ölçüsünde) doğal bir kavram olması işte bu anlamdadır. A, B, C şeklinde üç bitkiyi ele alalım. Bunlardan A ve B odunsu iken, C odunsu olmasın. B ve C mavi, A ise kırmızı olsun: bu durumda karakteri oluşturan

"odunsu" olacaktır çünkü farkların artan ve azalan benzerlikler düzenine en büyük oranda tabiiyetini temin eder. Kuşkusuz benzerlik düzenleri ham algıya ait olduğu için kötülenebilir. Ancak bu, düşünüm birimlerinin yerine, farkın analoji yargıları dahilinde veya tümel bir kavramdaki değişken olarak düşünülmeye devam ettiği bir çerçeveye ait büyük kurucu birimlerin (ister Cuvier'nin büyük fonksiyonel birimlerinin isterse de Geoffroy'nın büyük kompozisyon biriminin) konulması koşuluyla olur. Her halükarda fark algı bakımından benzerliğin, düşünüm bakımından özdeşliğin, yargı bakımından analojinin veya kavram bakımından karşıtlığın kriterlerine tabi kılındığı müddetçe, bireysel fark olarak düşünülmez. Birey tarafından taşınıyor olsa bile genel fark olarak kalır.

Darwin'in getirdiği büyük yenilik belki de bireysel fark düşüncesini kurmaktı. *Türlerin Kökeni*'nin ana motifi şudur: bireysel farkın neler yapabileceğini bilmiyoruz! Ona doğal seçilimi kattığımız koşulda, ne kadar ileri gidebileceğini bilmiyoruz. Darwin'in problemi Freud'un başka bir vesileyle kullanacağı problemlere oldukça benzer terimlerle ortaya konmuştur: mesele serbest, yüzer veya bağlantısız küçük farkların hangi koşullar altında kayda değer, bağlantılı ve sabit farklar haline geldiğini bilmeye dairdir. Doğal seçilim kavramı bir gerçeklik ve hatta başarı ilkesi rolünü oynar ve farkların nasıl birbirleriyle bağlantılandığını ve belli bir doğrultuda biriktiğini göstermenin yanı sıra bunların nasıl gitgide daha çeşitli ve hatta zıt yönlerde ıraksamaya meylettiğini gösterir. Doğal seçilim temel bir rol oynar: farkı farklılaştırmak[c] (en ıraksak olanın hayatta kalması). Seçilim gerçekleşmediğinde ya da durduğunda farklar varlığını sürdürür veya yeniden yüzer hale gelir; gerçekleştiğinde de bunu farkları sabitleyecek ve ıraksatacak şekilde yapar. Büyük taksonomik birimler, cinsler, familyalar, takımlar ve sınıflar artık farkı benzerlikler, özdeşlikler, analojiler ve belirlenmiş karşıtlıklar gibi durumlarla ilişkilendirerek düşünmeye hizmet etmez. *Tersine*, bu taksonomik birimler temel doğal seçilim mekanizması olarak farktan ve farkın farklılaşmasından[c] yola çıkarak düşünülürler. Kuşkusuz, kendi için ve seçilimin veya farklılaşmanın[c] birincil malzemesi olarak düşünülmesi itibarıyla, bireysel fark Darwin'de henüz net bir statüye sahip değildir: serbest, yüzer, bağlantısız fark olarak düşünüldüğünde belirlenmemiş bir değişkenlikle karışır. İşte bu yüzdendir ki Weissmann bireysel farkın eşeyli üremede nasıl doğal bir sebep bulduğunu gösterdiğinde

Darwinciliğe büyük bir katkıda bulunmuş olur: "değişik bireysel farkların aralıksız üretimi" ilkesi olarak eşeyli üreme. Cinsel farklılaşmanın[c] bizzat eşeyli üremeden çıkması ölçüsünde üç büyük biyolojik farklılaşmanın[c], türlerin, organik parçaların ve cinsiyetlerin farklılaşmasının[c] bireysel fark etrafında döndüğünü, bireysel farkın bunlar etrafında dönmesinin söz konusu olmadığını görürüz. Bunlar Darwinciliğin Kopernik Devrimi'nin üç figürüdür. Birincisi karakteristik özelliklerin ıraksaması ve grupların belirlenmesi olarak bireysel farkların farklılaşmasına[c] ilişkindir. İkincisi, aynı grup içindeki karakteristik özelliklerin koordinasyonu olarak farkların birbiriyle bağlantılanmasına ilişkindir. Üçüncüsüyse farklılaşmanın[c] ve bağlantılanmanın sürekli malzemesi olarak farkların üretimine ilişkindir.

Eşeyli üreme, görünürde – ki bu kuşkusuz iyi temellenmiş bir görünümdür – türün kriterlerine ve organik parçaların gereklerine tabidir. Yumurtanın, ait olduğu organizmanın bütün parçalarını yeniden üretmesi gerekeceği doğrudur. Eşeyli üremenin türlerin sınırları dahilinde işlediği de yaklaşık olarak doğrudur. Ancak sıklıkla bütün üreme kiplerinin organik "farksızlaşma[c]" fenomenleri içerdiği belirtilmiştir. Yumurta yalnızca parçalara bağlı olmayan bir alan dahilinde gelişmesi koşuluyla parçaları yeniden oluşturur ve yalnızca aynı zamanda türsel farksızlaşma[c] fenomenleri ortaya koyması koşuluyla türün sınırları dahilinde gelişebilir. Yalnızca aynı türe ait varlıklar etkin bir biçimde türün sınırlarını aşıp taslak olarak işleyen, geçici olarak tür-üstü karakteristik özelliklere indirgenmiş varlıklar üretebilir. Embriyonun başka türlerin atalarına ait yetişkin formlardan ziyade, türün kendisi için olanaklı olmayıp türün, cinsin, takımın veya sınıfın sınırlarını aşan ve yalnızca embriyonun kendisi tarafından, embriyonik yaşam koşulları altında tahammül edilebilecek durumlar yaşayıp deneyimlediğini, böylesi hareketler gerçekleştirdiğini gösterdiğinde Von Baer'in keşfettiği şey işte buydu. Baer, buradan yola çıkarak epijenezin çok genelden az genele doğru, yani en genel tiplerden cinssel ve türsel belirlenimlere doğru gittiği sonucunu çıkarır. Ancak bu yüksek düzey genelliğin soyut taksonomik bir kavramla hiçbir ilgisi yoktur zira bu genellik olduğu gibi embriyo tarafından *yaşanır*. Bir tarafta, türlerin aktüelleşmesinden önce gelen virtüelliği oluşturan diferansiyel ilişkilere; öbür tarafta, bu aktüelleşmenin ilk hareketlerine, özellikle de koşuluna, yani oluşum alanını yumurtada bulduğu haliyle bireyleşmeye gönderir. Yaşamın en yüksek genellikleri bu yüzden türü ve cinsi

aşar ama bunu kişisel olmayan bir soyutlamadan ziyade birey ve birey-öncesi tekilliklere yönelerek yapar. Baer'le birlikte embriyonun yalnızca tipinin değil aynı zamanda türsel formunun da çok erken belirdiğini fark etsek de, buradan çıkarmamız gereken sonuç zorunlu olarak bunun tiplerin ve dallanmaların indirgenemezliğinin işareti olduğu değil, bireyleşmenin türün aktüelleşmesi veya belirlenmesi üzerinde gösterdiği etkinin göreli hızının ve ivmelenişinin işareti olduğudur.[17] Türün dehasına ilişkin olarak bir yanılsama teşkil eden şey birey değildir; bireyin ve bireyleşmenin işleyişiyle ilişkili olarak bir yanılsama – hakikaten de kaçınılmaz ve iyi temellenmiş bir yanılsama – teşkil eden şey türdür. Mesele aslında bireyin türünden ve parçalarından ayrılıp ayrılamayacağı değildir. Ayrılamaz. Ancak bizzat bu "ayrılamazlık" ile türün ve parçalarının beliriş hızı bireyleşmenin farklılaşmadan[c] prensipte önce geldiğine tanıklık etmiyor mu? Türün üstünde olan, prensipte türden önce gelen şey, bireydir. Embriyo ise, doğrudan kendi bireyleşme alanında yakalanmış bireyin ta kendisidir. Eşeyli üreme bizzat bu alanı tanımlar: eşeyli üremeye üründe türsel formun zamanından evvel belirmesi eşlik ediyorsa, bunun nedeni bizzat tür mefhumunun öncelikle, aktüelleşmenin bireyleşme tarafından ateşlenmesi hareketini hızlandıran eşeyli üremeye dayanmasıdır (yumurtanın kendisi de zaten ilk hareketlerin sahasıdır). Embriyo ebeveynlerinin bir nevi fantazmasıdır; her embriyo bir taslak olarak işlemeye ve tüm türlerin yetişkinleri için yaşanamaz olan şeyi yaşamaya muktedir bir kimeradır. Zoraki hareketler gerçekleştirir, içsel tınlamalar oluşturur ve ilksel yaşam ilişkilerini dramlaştırır. Hayvan ve insan cinselliğini karşılaştırma problemi, cinselliğin bir fonksiyon olmaktan nasıl çıktığını ve üremeyle olan bağlarını nasıl kopardığını anlamaya ilişkindir. Mesele şudur ki insan cinselliği fantazmanın üretim koşullarını içselleştirir. Rüyalar yumurtalarımız, larvalarımız veya tam anlamıyla psişik bireylerimizdir. Yine de yaşamsal yumurta halihazırda bir bireyleşme alanıdır; embriyonun

17 Türsel formun ve tipin ortaya çıkma hızına ilişkin olarak bkz. Edmond Perrier, *Les colonies animales et la Formation des organismes*, Masson, s. 701 vd. Perrier tür mefhumunun eşeyli üremeye bağlılığının altını çizer: "Her yeni nesilde, ortak karakteristik özellikler giderek daha büyük bir sabitlik kazanırlar... Tüm yeni araştırmalar hayvanlar âleminde üremenin önceden döllenme olmaksızın gerçekleştiği gruplarda türün bulunmadığını gösterme eğilimindedir. O halde, türün ortaya çıkışı eşeyli üremenin ortaya çıkışına çok yakından bağlıdır" (s. 707).

kendisi saf bireydir ve bunlar birbirlerinde bireyleşmenin aktüelleşmeden, yani hem organizasyondan hem de spesifikleşmeden önce gelişine tanıklık ederler.

Bireyleştirici fark öncelikle bireyleşme alanı dahilinde, gecikmeli olarak değil, bir nevi yumurta içinde düşünülmelidir. Child ve Weiss'ın çalışmalarından bu yana, bir yumurtadaki simetri eksenlerini veya düzlemlerini tanıyoruz. Ancak burada da pozitif unsur simetrinin verili unsurlarından çok, eksik olan, orada olmayan unsurlarda yatar. Protoplazma boyunca bir varyasyon dalgası oluşturan bir yeğinlik, farkını eksenler boyunca ve bir kutuptan diğerine dağıtır. İlk olarak maksimal etkinlik bölgesi harekete geçer ve daha düşük bir orana tekabül eden parçaların gelişimi üzerinde baskın bir etkide bulunur: yumurtadaki birey gerçek bir düşüştür; en yüksekten en alçağa gider ve içine düştüğü ve ait olduğu yeğinlik farklarını olumlar. Genç bir amfibi *gastrula*'sında yeğinlik "blastoporal-altı" bir orta bölgede maksimal gibi görünüp hayvani kutba doğru daha yavaş olmak üzere bütün yönlere doğru azalır; genç bir omurgalı *nörula*'sının orta tabakasında yeğinlik her çapraz kesit için orta-sırt hattından orta-karın hattına doğru azalır. Yumartanın *spatium*'unun derinine, yani yeğinsel derinliklerine inmek için, yönler ve mesafeler, dinamizmler veya dramlar, potansiyeller ve potansiyellikler çoğaltılmalıdır. Dünya bir yumurtadır. Yumurta da aslında bize nedenler düzeni için bir model sunar: farklılaşma^{t}-bireyleşme-dramlaşma-farklılaşma^{c} (organik ve türsel). Yumurtada içerildiği haliyle yeğinlik farkının öncelikle, aktüelleştirilecek virtüel maddeyi veya diferansiyel ilişkileri ifade ettiğini düşünüyoruz. Bu yeğinsel bireyleşme alanı ifade ettiği ilişkilerin zaman-mekansal dinamizmlerde (dramlaşma), bu ilişkilere karşılık gelen türlerde (türsel farklılaşma^{c}) ve bu ilişkilerin istisnai noktalarına karşılık gelen organik parçalarda (organik farklılaşma^{c}) cisimleşmelerini belirler. Daima bireyleşmedir aktüelleşmeyi yöneten: organik parçalar yalnızca yeğinsel çevrelerinin gradyanlarından yola çıkarak tetiklenir; tipler yalnızca bireyleştirici yeğinlik yoluyla spesifikleşir. Yeğinlik her yerde organik uzanımlara ve türsel niteliklere göre önce gelir. Dalcq'ın ileri sürdüğü esas olarak başlı başına yeğinlik ilişkilerini ilgilendiren "morfogenetik potansiyel" ve "alan-gradyan-eşik" gibi mefhumlar bu karmaşık bütünü açıklar. İşte bu yüzdendir ki çekirdeğin ve sitoplazmanın birbirlerine göre oynadıkları rol problemi yumurtada olduğu gibi dünyada da kolaylıkla çözülemez. Çekirdek

ve genler yalnızca farklılaşmış maddeyi, yani aktüelleşecek birey-öncesi alanı oluşturan diferansiyel ilişkileri belirtir ama bunların aktüelleşmesi, yalnızca, gradyanları ve bireyleşme alanlarıyla sitoplazma tarafından belirlenir.

Türler kendilerinde aktüelleşen diferansiyel ilişkilere benzemez; organik parçalar bu ilişkilere karşılık gelen istisnai noktalara benzemez. Tür ve parçalar kendilerini belirleyen yeğinliklere benzemez. Dalcq'ın dediği gibi, kuyruksu bir uzantı yeğinsel çevresi tarafından tetiklendiğinde, bu uzantı belli bir morfogenetik potansiyel düzeyine karşılık gelir ve "hiçbir şeyin *a priori* kuyruksu olmadığı" bir sisteme dayanır.[18] Benzerlik modelini yıkan şey, yumurtadır. Benzerlik gerekliliklerinin ortadan kalkması ölçüsünde iki kavga anlamını büyük ölçüde kaybeder gibi görünmektedir. Bir taraftan, sarmalanmış ön-oluşumları yeğinsel, gelişmiş oluşumları ise nitel ve uzamsal olarak kabul ettiğimizde, ön-oluşumculuk ile epigenez birbirlerine karşıt olmaktan çıkar. Öbür taraftan, hareketin bir aktüel terimden diğerine ya da genelden tikele doğru değil de belirleyici bir bireyleşmenin aracılığıyla virtüelden bu virtüelin aktüelleşmesine doğru gitmesi ölçüsünde, fiksizm ile evrimcilik de uzlaşmaya meyleder.

Ne var ki asıl zorluk konusunda ilerleme kaydetmiş değiliz. Organizasyonun ve spesifikleşmenin koşulu olarak bir bireyleşme alanına veya bireyleştirici bir farka başvurduk. Ancak bu bireyleşme alanı yalnızca formel ve genel olarak ortaya kondu: verili bir tür için "aynı" olup yeğinlik bakımından türden türe değişir gibi görünmektedir. Bu yüzden de türe ve spesifikleşmeye bağlı gibi durmakta ve bizi bir kez daha bireysel farklara değil bireyin taşıdığı farklara gönderir gibi görünmektedir. Bu zorluğun ortadan kalkması için bireyleştirici farkın yalnızca genel olarak bir bireyleşme alanı içinde anlaşılmakla kalmayıp, bizzat kendisinin bireysel fark olarak düşünülmesi gerekir. Alanın formunun zorunlu olarak ve kendinde bireysel farklarla dolu olması gerekir. Bu doluluğun dolaysız olması ve yumurtada geç kalmayıp mümkün olduğunca erken gerçekleşmesi gerekir; o denli ki, ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi, ona Lucretius'un verdiği formüle sahip olmalıdır: özdeş iki yumurta ya da buğday tanesi yoktur. Bu koşulların yeğinliklerin içerilme düzeninde tamamen sağlandığını düşünüyoruz. Yeğinlikler diferansiyel ilişkilerden başka bir şey varsaymaz ve

18 Albert Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, 1941, s. 194 vd.

ifade etmezler; bireyler İdealardan başka bir şey varsaymazlar. Ayrıca, İdea dahilindeki diferansiyel ilişkiler henüz hiçbir şekilde tür (ya da cins, familya, vs.) olmadıkları gibi, onların istisnai noktaları da henüz parçalar değildir. Hiçbir surette nitelikler ya da uzanımlar oluşturmazlar. Tersine, bütün İdealar, varyasyonları ve noktalarıyla birlikte bütün ilişkiler, söz konusu olan unsurlara göre düzen değiştiğinde dahi, birlikte varolurlar: tamamıyla farklılaşmamış[c] olsalar dahi bütünüyle belirlenmiş veya farklılaşmışlardır[t]. Böyle bir "seçiklik" kipi bizce İdeaların *yatay kıvrımlaşmasına* [*perplication*], yani onların problematik karakterine ve temsil ettikleri virtüelin gerçekliğine tekabül etmektedir. İşte bu yüzdendir ki İdea'nın mantıksal karakteri aynı anda seçik ve muğlak olmaktır. Seçik (*omni modo determinata*) olduğu ölçüde muğlaktır (farklılaşmamıştır[c] ve diğer İdelarla birlikte, onlarla "karışmış" olarak varolur). Mesele öyleyse İdeaların yeğinlikler veya bireyler tarafından bu yeni içerilme boyutunda ifade edildikleri zaman ne olduğudur.

O halde yeğinlik veya kendinde fark, diferansiyel ilişkileri ve bunlara karşılık gelen istisnai noktaları ifade eder. Bu ilişkiler için ve İdealar arasında yeni bir ayrım türü ortaya koyar. Bundan böyle İdealar, ilişkiler, bu ilişkilerdeki varyasyonlar ve istisnai noktalar bir anlamda birbirinden ayrıdır: birlikte varolmak yerine, eşzamanlılık veya ardışıklık durumlarına girerler. Ancak, tüm yeğinlikler birbirlerinde içerilmiştir ve her biri hem sarmalanmış hem de sarmalayıcıdır. Öyle ki her biri değişen İdealar bütününü, değişken diferansiyel ilişkiler bütününü ifade etmeye devam eder. Ancak her yeğinlik yalnızca bazı ilişkileri veya bazı varyasyon derecelerini *açık bir biçimde* ifade eder. Açık bir biçimde ifade ettiği tam da *sarmalayıcı* rolünü üstlendiğinde doğrudan gördüğü şeylerdir. *Sarmalanan* olarak ise bütün ilişkileri, bütün dereceleri ve bütün noktaları ifade etmeye devam eder, ancak bunu *karışık bir biçimde* yapar. Bu iki rol karşılıklı olduğundan ve yeğinlik öncelikle kendi kendini sarmaladığından, seçik ve muğlak İdea'nın kendisinde nasıl birbirinden ayrılamıyorsa, açık ve karışığın da İdea'yı ifade eden mantıksal karakter olarak yeğinlikte, yani İdea'yı düşünen bireyde, birbirinden ayrılamayacağını söylemek gerekir. Bireyleştirici yeğinsel birim olarak açık-karışık, idesel birim olarak seçik-muğlaka karşılık gelir. Açık-karışık İdea'yı değil, İdea'yı düşünen veya ifade eden düşünürü niteler. Zira düşünür bireyin kendisidir. Seçik ise tam olarak muğlaktı: seçik olduğu ölçüde muğlaktı. Ancak şimdi açık tam olarak karışıktır ve açık olduğu ölçüde

karışıktır. Bilgi mantığı açısından temsil kuramının zayıflığının açık ile seçik arasında, bu iki mantıksal değer arasındaki ters orantıya rağmen, bir doğru orantı kurmuş olmasıydı: böylece bütün düşünce imgesi tehlikeye atılmıştı. Yalnızca Leibniz, tam da kendi bireyleşme ve ifade kuramından esin alan bir düşünce mantığının koşullarına yaklaşmıştı. Zira metinlerin karmaşıklığına ve müphemliğine rağmen, ifade edilen (diferansiyel ilişkiler süremi yahut bilinçdışı virtüel İdea) kimi zaman kendinde seçik ve muğlak gibi görünür: söz gelimi diferansiyel ilişkileri, bu ilişkilerin varyasyonları ve içerdikleri istisnai noktalarıyla genetik unsurlar olarak denizdeki tüm su damlacıkları. İfade eden de (algılayan, tahayyül eden veya düşünen birey) doğal olarak açık ve karışık gibi görünür: söz gelimi karışık bir biçimde bütünü içeren ama bedenlerimiz ve bedenlerimizin belirlediği bir bilinç eşiği uyarınca yalnızca bazı ilişkileri ve bazı noktaları açık bir biçimde ifade eden, deniz sesini algılayışımız.

İçerme düzeni sarmalananı olduğu kadar sarmalayanı, mesafeyi olduğu kadar derinliği de içerir. Sarmalayıcı bir yeğinlik bazı diferansiyel ilişkileri ve bazı istisnai noktaları açık bir şekilde ifade ettiğinde, bütün diğer ilişkileri, bu ilişkilerin tüm varyasyonlarını ve noktalarını bir o kadar karışık bir biçimde içermeye devam eder. O zaman bunları sarmaladığı yeğinliklerde ifade eder. Ancak ikincisi birincinin içindedir. Sarmalayan yeğinlikler (derinlik) bireyleşme alanını, bireyleştirici farkları teşkil eder. Sarmalanan yeğinlikler (mesafeler) bireysel farkları teşkil eder. İkincisi o halde birincisini zorunlu olarak doldurur. Sarmalayan yeğinlik neden zaten bir bireyleşme alanıdır? Çünkü odaklandığı diferansiyel ilişki henüz bir tür, istisnai noktaları da henüz parça değildir. Daha sonra ve yalnızca oluşturduğu bu alanın eylemi kapsamında aktüelleşerek öyle olacaklardır. En azından aynı bir türe ait bireylerin, ilk başta aynı ilişkiye odaklandıkları için, aynı bireyleşme alanına sahip olduklarını mı söylemek gerekir? Kesinlikle hayır, zira iki bireyleştirici yeğinlik açık ifadeleri dolayısıyla soyut olarak aynı olabilseler de, sarmaladıkları yeğinlikler düzeni veya karışık olarak ifade ettikleri ilişkiler dolayısıyla asla aynı değillerdir. İlişkiler bütününün bu ikincil yeğinliklerde çeşitli şekillerde içerilmesini sağlayan değişken bir düzen vardır. Yine de bir bireyin yalnızca karışık alanı dolayısıyla bireysel farka sahip olduğunu söylemekten kaçınmamız gerekir. Bu, açık ve karışığın ayrılamazlığını bir kez daha gözden kaçırmak olur; açığın kendi başına, açık olması ölçüsünde

karışık olduğunu unutmak demek olur. Aslında ikincil yeğinlikler birincil yeğinliklerin temel özelliğini, yani doğa değiştirerek bölünebilme gücünü temsil eder. İki yeğinlik yalnızca soyut olarak alındığında özdeş olup bunun dışında asla özdeş değildir ama yalnızca kapsadıkları yeğinlikler dahilinde bölünme tarzları bakımından bile olsa, doğa bakımından farklıdırlar. Son olarak, örneğin her insanın içinde eşeğe ve aslana, kurda veya koyuna dair bir şeyler varmışçasına, aynı bir türe ait bireylerin başka türlere katılımları bakımından birbirlerinden ayırt edilebileceğini söylemekten de kaçınmak gerekir. Bütün bunlar gerçekten de söz konusudur ve metempsikoz bütün sembolik doğruluğunu korur ama eşek ve kurt yalnızca onları açıkça ifade eden bireyleşme alanlarına göre tür olarak değerlendirilirler. Bunlar karışık olanda ve sarmalanmış olanda yalnızca değişkenler rolünü, bireysel farklar veya bileşen ruhlar rolünü oynarlar. İşte bu yüzden Leibniz metempsikozun yerine "meta-şemacılık" mefhumunu koymakta haklıydı: bu hamleyle bir ruhun asla beden değiştirmeyip, bedeninin gerektiğinde yeni bireyleşme alanlarına girmek üzere yeniden sarmalanıp yeniden içerildiğini, böylelikle "daha incelikli bir tiyatro"ya geri döndüğünü kastediyordu.[19] Her beden, her şey, yeğinsel nedenlerine indirgendiğinde aktüelleşmesini belirlediği bir İdea'yı ifade etmesi ölçüsünde düşünmektedir ve bir düşüncedir. Fakat bizzat düşünür bireysel farklarını her türlü şeyden üretir: taşlarla ve elmaslarla, bitkilerle "ve hatta hayvanlarla" yüklü ve yükümlü olması işte bu anlamdadır. Düşünür, kuşkusuz ebedi dönüşün düşünürü, bireydir, evrensel bireydir. İdea'yı seçik-muğlak olarak bütün güçleriyle düşünmek üzere açığın ve karışığın, açık-karışığın bütün gücünü kullanan odur. Ayrıca bireyselliğin çoklu, hareketli ve iletişimsel karakterini, içerilmiş karakterini sürekli hatırlamak gerekir. Bireyin bölünemezliği yalnızca yeğinsel niceliklerin doğaları değişmeksizin bölünememe özelliğinden gelir. Biz de tüm bu derinliklerden ve mesafelerden, gelişen ve yeniden sarmalanan bu yeğinsel ruhlardan oluşuruz. Bu sarmalayan ve sarmalanan yeğinliklerin, bireyleşme alanları boyunca durmaksızın birbirleri içine giren bireyleştirici ve bireysel farkların bütününe bireyleştirici etmenler diyoruz. Bireysellik, Benlik'in karakteristik bir özelliği olmayıp, tersine, çözünmüş Benlik'in sistemini oluşturur ve besler.

19 Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, 1714, 6. kısım.

* * *

Açıklama ile farklılaşma[c] arasındaki ilişkileri netleştirmemiz gerekir. Yeğinlik, içinde açıklandığı uzamları ve nitelikleri yaratır; bu uzamlar da nitelikler de farklılaşmıştır[c]. Bir uzam bir diğerinden formel olarak seçiktir ve bünyesinde istisnai noktalara karşılık gelen parçalar arasında ayrımlar barındırır. Bir nitelik maddesel olarak seçiktir ve ilişki varyasyonlarına karşılık gelen ayrımlar içerir. Yaratım daima farklılaşma[c] çizgileri ve figürleri üretmektir. Yine de yeğinliğin yarattığı bu farklılaşmış[c] sistemde iptal olmaksızın açıklanmadığı doğrudur. Ayrıca bir sistemin farklılaşmasının[c] "farksızlaşan[c]" daha genel bir sistemle eşleşme yoluyla gerçekleştiğini belirtmemiz gerekir. Bu anlamda canlılar dahi ampirik alçalma ilkesiyle çelişmezler ve nasıl ki nihai bir iptal başlangıçtaki yaratımları dengeliyorsa aynı şekilde bütünün tektipleşmesi de yerel farklılaşmaları[c] dengeler. Ne var ki alanlar arasında çok önemli varyasyonların gerçekleştiğini görürüz. Fiziksel bir sistem ile biyolojik bir sistem öncelikle cisimleştirdikleri veya aktüelleştirdikleri İdealar düzeni bakımından birbirinden ayrılır: şu ya da bu düzenin diferansiyelleri. İkinci olarak da bu aktüelleşmeyi belirleyen bireyleşme süreciyle birbirinden ayrılır: bu, fiziksel bir sistemde bir seferde ve yalnızca sınırlar üzerinde gerçekleşirken, biyolojik bir sistem ardışık tekillik dalgaları alır ve bütün iç ortamını dış sınırlarında meydana gelen işlemlere dahil eder. Son olarak da bizzat aktüelleşmeyi temsil eden farklılaşma[c] figürleri bakımından ayırt edilirler: salt fiziksel niteleme ve bölümlemeden farkları itibarıyla, biyolojik organizasyon ve spesifikleşme. Fakat söz konusu alan hangisi olursa olsun, fiziksel dengelenme durumunda ve biyolojik ölümde kendini gösteren açıklamanın yasası, üretken farkın iptali ve üretilmiş farklılaşmanın[c] silinişi olarak kalır. Bir kez daha, alçalma ilkesi asla yadsınmaz ve çelişki yaratmaz. Ne var ki eğer her şeyi "açıklıyorsa", hiçbir şeyi izah etmez. Söylendiği üzere, eğer her şey bu ilkeye giriyorsa, hiçbir şey oradan çıkmaz. Eğer hiçbir şey onunla çelişmiyorsa, bir karşı-düzeni veya istisnası yoksa, buna karşılık, başka bir düzene ait birçok şey vardır. Her ne kadar yerel entropi artışı daha genel bir alçalmayla dengeleniyorsa da, hiçbir şekilde onun tarafından üretilmez veya kapsanmaz. Kendi kuruluşlarının unsurlarını dışarıda bırakmak ampirik ilkelerin kaderidir. Açıktır ki alçalma ilkesi ne en basit sistemin yaratımını ne de sistemlerin

evrimini izah eder (biyolojik ve fiziksel sistemler arasındaki üçlü fark). Canlılar da başka bir düzenin, başka bir boyuta ait heterojen bir düzenin varlığına tanıklık eder; bireyleştirici etmenler veya karşılıklı iletişim güçleri ve akıcı istikrarsızlıklarıyla bireysel olarak alınan atomlar adeta burada daha yüksek bir ifade derecesine sahiptirler.[20]

Bu "evrim"in formülü nedir? Bir sistem ne kadar kompleks olursa, *içermeye özgü değerler* orada o denli çok belirir. Bir sistemin kompleksliği ya da karmaşıklığıyla [*complication*] ilişkili bir yargıyı olanaklı kılan ve biyolojik sistemin önceki özelliklerini belirleyen, bu değerlerin mevcudiyetidir. Bu içerme değerleri, sarmalama merkezleridir. Bu merkezler bizzat yeğinsel bireyleştirici etmenler değildir, ancak bunların açıklanma sürecindeki kompleks bir bütün dahilindeki temsilcileridir. Bütününde alçalma ilkesine uysa da bir sistemin içinde yerel entropi artışları ve adacıklar oluşturan işte bunlardır: söz gelimi, toplu halde ele alındıklarında içerildikleri sistemin açıklanma düzeninde artan entropi yasasına uymalarına rağmen, bireysel olarak alındığında atomlar. Yönlenmiş moleküller arasındaki bireysel eylemlere tanıklık etmesi ölçüsünde bir organizma, söz gelimi bir memeli, mikroskopik bir canlıya asimile edilebilir. Bu merkezlerin işlevi çeşitli biçimlerde tanımlanır. İlk olarak, bireyleştirici etmenlerin fenomenin bir tür numenini oluşturması ölçüsünde, numenin kompleks sistemlerde olduğu gibi belirmeye meylettiğini ve sarmalama merkezlerinde kendi fenomenini bulduğunu söylüyoruz. İkinci olarak, duyumun cisimleşen İdealara ve bu cisimleşmeyi belirleyen bireyleşmelere bağlı olması ölçüsünde, bu merkezlerin ifade edici olduklarını veya duyumu açığa çıkardıklarını söylüyoruz. Son olarak, her fenomenin nedenini, içinde parladığı sınırları oluştururmuşçasına kendisini çerçeveleyen bir yeğinlik farkında bulması ölçüsünde, kompleks sistemlerin kurucu farklarını giderek daha fazla içselleştirmeye meylettiğini söylüyoruz: sarmalama merkezleri bireyleştirici etmenlerin bu içselleştirilişini yürütürler. Sistemin bağlı olduğu fark fenomende ne denli içselleştirilmişse, tekrar kendini ne

20 François Meyer, *Problématique de l'évolution*, P.U.F., 1954, s. 193: "O halde biyolojik sistemin işleyişi termodinamiğe aykırı değil, sadece uygulama alanının dışındadır..." Meyer, Jordan'ın sorusunu bu anlamda yeniden sorar: "Bir Memeli mikroskopik bir varlık mıdır?" (s. 228).

denli içeride bulursa, "aynı" farkların yeniden üretimini temin eden dışsal koşullara bağlılığı da o denli az olur.

Hayatın akışının da gösterdiği üzere, farkın ve tekrarın sinyal-işaret sistemlerinde içselleşmeleri aynı anda olur. Biyologlar kalıtım problemini ortaya koyarken bu sistemlere varyasyon ve üreme gibi ayrı ayrı işlevler atamakla yetinmeyip bu işlevlerin altta yatan birliğini ve karşılıklı koşullanımlarını göstermeye girişmekte haklıdırlar. İşte kalıtım kuramlarının zorunlu olarak bir doğa felsefesine açıldığı nokta burasıdır. Tekrarın asla "aynı"nın tekrarı değil, başlı başına Fark'ın tekrarı olduğunu ve kendinde farkın nesnesinin tekrar olduğunu da aynı şekilde söyleyebiliriz. Bir sistemde (ilk ve son kez) açıklandıkları anda, diferansiyel, yeğinsel veya bireyleştirici etmenler içerilme ısrarına ve bu içerilmenin hakikati olarak da ebedi dönüşe tanıklık ederler. Alçalmanın ve ölümün sessiz tanıkları olarak sarmalama merkezleri aynı zamanda ebedi dönüşün karanlık öncüleridir. Ancak burada da yine her şeyi yapan ya da en azından her şeyin meydana geldiği yer, bu sessiz tanıklar ve karanlık öncülerdir.

Evrimden bahsetmişken psişik sistemlere de gelmek gerekir. Her sistem türü için neyin İdealara ilişkin olduğunu, neyin yeri gelince içermebireyleşmeye ve açıklama-farklılaşmaya ilişkin olduğunu ayrı ayrı sormak gerekir. Psişik sistemlerde bu durum özel bir acillik kazanıyorsa, bunun sebebi Ben'in ya da Benlik'in bireyleşmenin alanına düşüp düşmediğinin asla kesin olmamasıdır. Bunlar daha ziyade farklılaşmanın[c] figürleridir. Ben tam anlamıyla psişik spesifikleşmeyi teşkil ederken, Benlik de psişik organizasyonu oluşturur. Ben, tür olarak insanın niteliğidir. Psişik spesifikleşme biyolojik spesifikleşmeyle kesinlikle aynı tipte değildir zira onda belirlenimin belirlenebilir olanla eşit olması ya da aynı güce sahip olması gerekir. Descartes'ın, hayvan türü durumunda olduğu gibi, cins ve fark yoluyla yapılan bütün insan tanımlarını reddetmiş olmasının nedeni budur: örneğin, "rasyonel hayvan". Fakat *Düşünüyorum*'u, tam da, başka bir *tanımlama* yöntemi olarak, insanın spesifikliğini veya tözünün niteliğini ortaya koymaya muktedir bir yöntem olarak sunar. Ben'le bağıntılı olarak Benlik de uzanımda anlaşılmalıdır: Benlik Ben'in kapsamına giren çeşitli yetilerin temsil ettiği istisnai noktalarıyla tam anlamıyla psişik olan organizmayı belirler. O halde, nasıl ki biyolojik bağıntı türün ve parçaların, niteliğin ve uzamın tamamlayıcılığında ifade buluyorsa, temel psişik

bağıntı da BEN KENDİMİ düşünüyorum formülünde ifade bulur. Ben'in ve Benlik'in her birinin farklarla başlaması bu yüzdendir, ancak bu farklar, en baştan itibaren, sağduyunun ve ortak duyunun gerekleri uyarınca iptal olacakları bir şekilde dağıtılırlar. Bu yüzden, Ben nihayetinde farksız psişik yaşamın evrensel formu olarak, Benlik de bu formun evrensel maddesi olarak belirir. Ben ve Benlik birbirlerini açıklarlar ve bunu Cogito'nun bütün tarihi boyunca yapıp dururlar.

Bireyleştirici etmenler veya bireyleşmenin içerilmiş etmenleri bu yüzden ne Ben'in formuna ne de Benlik'in maddesine sahiptir. Bunun nedeni, Ben bir özdeşlik formundan ayrılamazken Benlik'in de benzerliklerin sürekliliğiyle kurulan bir maddeden ayrılamaz olmasıdır. Ben ve Benlik'in kapsadığı farklar, kuşkusuz, bireyler tarafından taşınır; yine de bunlar Ben'deki bu özdeşlik ve Benlik'teki bu benzerlikle ilişkili olarak düşünülmeleri ölçüsünde bireysel ya da bireyselleştirici değildir. Her bireyleştirici etmen, tersine, zaten farktır ve farkın farkıdır. Temel bir ayrılık üzerine kurulmuştur ve başlı başına bu ayrılığın sınırlarında işler. Bu etmenlerin bireyleşme alanları boyunca birbirleriyle durmaksızın iletişim kurup, Benlik'in maddesini olduğu kadar Ben'in formunu da altüst eden bir etki alanında birbirleri içinde sarmalanmalarının nedeni budur. Bireyleşme hareketlidir, tuhaf bir biçimde esnek, rastlantısaldır; marjları ve saçakları vardır zira onu teşvik eden yeğinlikler başka yeğinlikleri sarmalar, başka yeğinlikler tarafından sarmalanır ve hepsiyle iletişim kurarlar. Birey hiçbir surette bölünemez olmayıp, doğa değiştirerek bölünmeyi asla bırakmaz. İfade ettiği şeyde bir Benlik değildir zira İdealarıdiferansiyel ilişkilerden ve istisnai noktalardan, birey-öncesi tekilliklerden oluşan içsel çokluklar olarak ifade eder. Yine ifade edici karakteri kapsamında bir Ben de değildir zira burada da istisnai noktaların bir yoğunlaşması ya da açık bir yeğinlik koleksiyonu olarak bir aktüelleşme çokluğu oluşturur. Bireyin sahip olduğu belirlenmemişlik marjı ve bizzat bireyselliğin göreli, yüzer ve akışkan karakteri sıklıkla belirtilir (söz gelimi, bireyselleşme alanları veya mevcudiyet alanları birbirlerine sokulmaya başladığında bireysellikleri artık gözlemlenemeyen iki fiziksel parçacık ya da organ ile organizma arasında yapılan, bunlara karşılık gelen yeğinliklerin daha büyük bir bireyleşme alanında sarmalanmış olup olmama durumuna bağlı olan biyolojik ayrım). Ancak yanılgı, bu belirlenmemişliğin veya bu göreliliğin bireylikte bir

eksiklik ya da bireyleşmenin bir tür sekteye uğraması anlamına geldiğini düşünmektir. Bunlar, tersine, haddizatında bireyin eksiksiz, pozitif gücünü ve onun hem Ben'den hem de benlikten doğa bakımından ayrılma tarzını ifade eder. Nasıl ki yeğin içermeler düzeni açıklamanın uzamsal ve nitel düzeninden ayrılıyorsa, birey de Ben'den ve benlikten ayrılır. Belirlenmemiş, yüzer, akışkan, iletişimsel, sarmalayan-sarmalanan, bireyin olumladığı onlarca pozitif karakterdir. Ayrıca bireyleşmenin gerçek statüsünü keşfetmek için benlikleri çoğaltmak ya da Ben'i "zayıflatmak" yeterli değildir. Yine de edilgin organik sentezlerin koşulu olarak, halihazırda sessiz tanık rolünü oynayan benliğin ne ölçüde varsayılması gerektiğini görmüştük. Ancak tam da bunlarda gerçekleşen zamanın sentezi, başka tanıklara gönderir gibi başka sentezlere gönderir ve böylece bizi içinde benliğin ya da Ben'in bulunmadığı, tersine, bireyleşmenin kaotik hükmünün başladığı başka bir alana taşır. Zira her benlik kendi maddesinde bir benzerliği, her Ben de ne denli zayıflatılmış olursa olsun bir özdeşliği muhafaza eder. Fakat zemini benzemezlik veya zeminsizliği farkın farkı olan şey, Ben ve Benlik kategorilerine girmez.

Nietzsche'nin Schopenhauer'dan kopuşunu ortaya koyan ve güç istenci yahut Dionysosçu dünya isimleriyle anılan büyük buluşu şuydu: kuşkusuz Ben ve Benlik'in farklılaşmamış bir uçurumda aşılması gerekir, ancak bu uçurum bir kişisel-olmayan ya da bireyleşmenin ötesinde soyut bir Tümel değildir. Tersine, soyut tümel olan Ben'dir, benliktir. Bunların aşılması gerekir, ancak bu, bireyleşme dahilinde ve bireyleşme ile, onları tüketen ve Dionysos'un akışkan dünyasını oluşturan bireyleştirici etmenlere doğru olmalıdır. Aşılamaz olan, bireyleşmenin kendisidir. Benliğin ve Ben'in ötesinde kişisel olmayanı değil, bireyi ve etmenlerini, bireyleşmeyi ve alanlarını, bireyliği ve onun birey-öncesi tekilliklerini buluruz. Zira nasıl ki benlik-öncesi ve Ben-öncesi hâlâ bireyselse, birey-öncesi de hâlâ tekildir; belki de burada "hâlâ"dan ziyade, "nihayetinde" demek gerekir. Yeğinlikteki birey bu sebeple psişik imgesini benliğin organizasyonunda ya da Ben'in spesifikleşmesinde değil, aksine, çatlak Ben'de ve çözünmüş benlikte, ve çatlak Ben'le çözünmüş benlik arasındaki bağıntıda bulur. Bu bağıntı, düşünür ile düşünce ya da açık-karışık düşünür ile seçik-muğlak İdealar (Dionysosçu düşünür) arasındaki bağıntı gibi, bize net görünür. Bizi çatlak Ben'den çözünmüş Benlik'e götüren İdealardır. Gördüğümüz üzere, çatlağın

kenarlarına üşüşen, onlarca problem olarak yani diferansiyel ilişkilerden ve ilişki varyasyonlarından, istisnai noktalardan ve noktaların dönüşümlerinden oluşan çokluklar olarak İdealardır. Ancak bu İdealar, bireyleştirici etmenlerde, düşünürün tümel somut bireyselliğini veya çözünmüş Benlik'in sistemini kuran yeğinsel niceliklerin içerilmiş dünyasında ifade bulur.

Ölüm, bir açıklama sisteminde farkın iptali olarak yahut farklılaşma[c] süreçlerini dengeleyen alçalma olarak, Ben'e ve benliğe işlenmiştir. Bu açıdan, ölüm pekala kaçınılmaz olabilir, ancak ölüm yine de ilineksel ve şiddetlidir ve daima dışarıdan gelir. Fakat ölümün, aynı zamanda, bu defa benliği çözündüren bireyleştirici etmenler arasında gizlenmiş bambaşka bir yüzü daha vardır: burada bir "ölüm içgüdüsü" olarak, bireyleştirici unsurları hapsoldukları Ben formundan veya benliğin maddesinden azat eden içsel bir güç olarak bulunur. Ölüm içgüdüsü artan bir entropi eğilimine ya da cansız maddeye dönüşe indirgenebilirmiş gibi ölümün bu iki yüzünü karıştırmak hata olur. Her ölüm, uzanımda temsil ettiği büyük farkın iptalinin yanı sıra yeğinlikte içerdiği küçük farkların bir araya üşüşmesi ve özgürleşmesi itibarıyla, ikilidir. Freud şu hipotezi öne sürmüştü: organizma ölmek ister, ancak kendi tarzında ölmek ister; öyle ki gerçekte çıkagelen ölüm daima kısayollar, içsel ölüm istencini tersleyen ilineksel, şiddetli ve dışsal bir özellik sunar. Ampirik bir olay olarak ölüm ile bir "içgüdü" veya aşkınsal bir merci olarak ölüm arasında zorunlu bir örtüşmezlik vardır. Freud da Spinoza da haklıydı: biri içgüdü konusunda, diğeri olay konusunda. İçeriden arzulanan ölüm, daima dışarıdan ve başka bir şekilde, edilgin ve ilineksel bir şekilde gelir. İntihar, birbirinden kaçan bu iki yüzü çakıştırma ve birbirine uygun düşürme girişimidir. Ne var ki bu iki uç asla bir araya gelmez ve her ölüm ikili olarak kalır. Bir taraftan, ölüm "farksızlaşmadır[c]", Ben'in ve Benlik'in farklılaşmalarını[c] bunları tektipleştiren genel bir sistemde dengeler; öbür yandan, ölüm bireyleşmedir, kendini tümel olsalar dahi Benlik'in ve Ben'in sınırları dahilinde asla tanımamış bireyin protestosudur.

Yine de açıklanma sürecinde olan psişik sistemlerde içerme değerleri, yani bireyleştirici etmenlere tanıklık eden sarmalama merkezleri bulunmalıdır. Bu merkezler açıkça Ben ya da Benlik tarafından değil, Ben-Benlik sistemine ait bambaşka bir yapı tarafından oluşturulur. Bu yapıya "başka" demek gerekir. Başka, herhangi bir kimseyi adlandırmaz, yalnızca başka Ben için benliği ve benlik için de başka Ben'i adlandırır. Kuramların hatası

tam da başkanın bir nesneye indirgendiği bir kutup ile bir özne statüsüne taşındığı bir diğer kutup arasında salınıp durmalarıdır. Sartre dahi, ben özne halini aldığında başkanın nesne halini aldığını ve ben nesne halini almadan başkanın özne olmadığını gösterirken bu salınımı haddizatında başkanın içine işlemekle yetinmiştir. Böylece, başkanın yapısının yanı sıra psişik sistemlerdeki rolü de yanlış anlaşılmış olarak kalmıştır. Hiç kimse olmayan ama iki sistem dahilinde başka için benlik ve benlik için de başka olan başka, yani *a priori Başka* her sistemde ifade edici değeriyle, yani örtük ve sarmalayıcı değeriyle tanımlanır. Dehşet içindeki bir yüzü ele alalım (bu dehşetin sebeplerini görmediğim ve hissetmediğim koşullar altında). Bu yüz olanaklı bir dünyayı ifade eder: dehşet verici dünya. İfade ile kastettiğimiz, her zaman olduğu gibi, ifade eden ve ifade edilen arasında, ifade eden ifade edilenle bambaşka bir şey olarak ilişkilense bile ifade edilenin ifade edenin dışında varolmayacağı şekilde, esas itibarıyla bir burulma ortaya koyan bir ilişkidir. Bu nedenle olanaklı derken herhangi bir benzerliği değil, içerilmiş veya sarmalanmış olanın tam da kendisini sarmalayanla heterojen olma durumunu kastediyoruz: dehşet içindeki yüz onu dehşete düşüren şeye benzemez, dehşet verici dünya halini sarmalar. Her psişik sistemde gerçekliğin etrafına üşüşmüş bir olanaklılıklar yığını vardır, ancak bizim olanaklarımız daima Başkalarıdır. Başkası onu oluşturan ifade edicilikten ayrılamaz. Başkasının bedenini bir nesne, kulaklarını ve gözlerini anatomik parçalar olarak aldığımızda bile, ifade ettikleri dünyayı son derece basitleştirsek de onları bütün ifade ediciliklerinden sıyıramayız: göz içerilmiş bir ışık ya da olanaklı bir ışığın ifadesiyken, kulak da olanaklı bir sesin ifadesidir.[21] Ancak somut olarak, varoluş kipleri öncelikle başka tarafından sarmalanmış olan üçüncül olduğu söylenen niteliklerdir. Ben ve Benlik ise, tersine, dolaysız olarak gelişme veya açıklama fonksiyonlarıyla karakterize olur: genel olarak nitelikleri kendi sistemlerinin uzamında halihazırda gelişmiş olarak deneyimlemekle kalmaz, aynı zamanda başkasının ifade ettiği dünyayı, kah ona katılmak kah onu reddetmek için açıklamaya ve geliştirmeye meyleder (başkasının korku içindeki yüzünü çözerim, onu ya gerçekliği beni de yakalayan ya da gerçek dışılığını ifşa ettiğim korkunç

21 "Olanaklı" bir dünyanın ifadesi, içerilmesi ve sarmalanması olarak Başka hakkında bkz. Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, N.R.F., 1967.

bir dünya olarak geliştiririm). Ancak başkasıyla olan ortaklıklarımızı olduğu kadar çekişmelerimizi de oluşturan bu gelişim ilişkileri aynı zamanda onun yapısını çözerek onu ya bir nesne statüsüne indirger ya da onu bir özne statüsüne taşır. Bu nedenle, başkayı olduğu gibi kavramak için ne denli yapay da olsa özel deneyim koşullarında ısrar etmekte haklıydık: ifade edilenin (bizim için) henüz onu ifade edenin dışında bir varlığının olmadığı an – *olanaklı bir dünyanın ifadesi* olarak Başka.

Psişik bir Ben-Benlik sisteminde, Başka bir sarma, sarmalama veya içerme merkezi işlevi görür. Bireyleştirici etmenlerin temsilcisi odur. Eğer bir organizmanın mikroskopik bir varlığa karşılık geldiği doğruysa, bu, psişik sistemlerdeki Başka için çok daha doğrudur. Başka oradaki yerel entropi artışlarını oluştururken, başkanın ben'le açıklanması yasaya uygun bir alçalmayı temsil eder. Yukarıda bahsettiğimiz kural, kendini çok fazla açıklamama kuralı, her şeyden önce, başkayla çok fazla açıklanmamak, başkayı çok fazla açıklamamak, bunun yerine kendi örtük değerlerini korumak ve dünyamızı, ifadelerinin dışında varolmayan bütün o ifade edilenlerle doldurmak suretiyle çoğaltmak anlamına gelir. Zira başka bir Ben olan şey, başkası değildir; Ben bir başkası, çatlak Ben'dir. Hiçbir aşk yoktur ki olduğu gibi olanaklı bir dünyanın, onu ifade eden başkasının içinde sarmalanmış bir dünyanın açığa çıkmasıyla başlamasın. Albertine'in yüzü kumsalla dalgaların alaşımını ifade ediyordu: "Beni hangi bilinmeyen dünyadan ayırt ediyordu?" Bu örnek aşkın bütün tarihi, Albertine'in ifade ettiği ve onu kah büyüleyici özneye kah aldatıcı nesneye dönüştüren olanaklı dünyaların uzun açıklanışıdır. Başkasının, ifade ettiği olanaklılıklara onları maruz bırakacağımız gelişimden bağımsız olarak bir gerçeklik verecek bir aracı elinde bulundurduğu doğrudur. Bu araç dildir. Başkasının söylediği sözcükler olanaklı olana olduğu haliyle bir gerçeklik konumu bahşeder; bizzat dile işlenmiş yalanın kuruluşu burada yatar. İçsel tınlama sistemlerinde dile güçlerini bahşeden şey, dilin içerme değerleri veya sarmalama merkezleri dolayısıyla oynadığı bu rolüdür. Başka yapısı ve dilin buna karşılık gelen işlevi, gerçekte numenin açığa çıkışını, ifade edici değerlerin yükselişini ve son olarak farkın içselleşme eğilimini temsil eder.

SONUÇ

FARK VE TEKRAR

Fark temsilin gereklerine tabi olduğu müddetçe, kendinde düşünülmez, düşünülemez. Fark bu gerekliliklere "hep" mi tabi olmuştur, şayet öyleyse bunun sebepleri nedir sorusunu yakından incelemek gerekir. Ne var ki görünüşe göre saf *benzemezler* ya temsilsel düşüncemiz için erişilmez olan ilahi bir anlayışın semavi ötesini ya da bir Benzemezlik Okyanusu'nun akıl sır ermez cehennemi berisini oluştururlar. Her halükarda, kendinde fark, farklıyla farklı arasında kendini düşünülebilir kılacak her tür ilişkiyi dışarıda bırakır gibi görünmektedir. Yine görünüşe göre, fark ancak ehlileştirildiğinde, yani temsilin dörtlü zincirine vurulduktan sonra düşünülebilir hale gelir: kavramda özdeşlik, yüklemde karşıtlık, yargıda analoji, algıda benzerlik. Foucault'nun gösterdiği gibi, klasik dünyada temsil varsa, onu ölçen ve koordine eden bu dört boyutla tanımlanmış olarak vardır. Bunlar neden ilkesinin dört köküdür; bir *ratio cognoscendi*'de yansıyan kavram özdeşliği; bir *ratio fiendi*'de gelişen yüklem karşıtlığı; bir *ratio essendi*'de dağılan yargı analojisi; bir *ratio agendi* belirleyen algı benzerliği. Diğer her türlü fark, kökünü buradan almayan her fark ölçüsüz, koordinasyonsuz ve inorganiktir: yalnızca düşünülmek için değil, olmak için de fazla büyük veya fazla küçüktür. Artık düşünülmez olan fark, varlık-olmayanda dağılır. Buradan vardığımız sonuç, kendinde farkın lanetli olduğu ve bedel ödemesi gerektiği veya onu yaşanabilir ve düşünülebilir kılan ve onu organik temsilin nesnesi haline getiren bir nedenin gözetiminde arınması gerektiğidir.

Felsefenin en büyük çabası belki de temsili sonsuz (orjisel) kılmaya yönelik olmuştur. Mesele temsili farkın en büyüğüne ve en küçüğüne kadar uzatmak; temsile kuşku götürmeyen bir perspektif kazandırmak,

yani ona kendinde farkın derinliğini entegre etmeye olanak veren teolojik, bilimsel, estetik teknikler icat etmek; temsilin muğlağı kuşatmasını, aşırı küçük farkın yitişi ile aşırı büyük farkın parçalanışını kapsamasını ve sersemlemenin, sarhoşluğun, vahşetin, hatta ölümün gücünü yakalamasını sağlamaktır. Kısaca, Dionysos'un kanının birazının Apollon'un organik damarlarında akmasını sağlamaktır. Bu çaba ezelden beri temsilin dünyasına işlemiştir. Orjisel hale gelmek ve kendindeliği ele geçirmek, organiğin en büyük dileğidir. Ancak bu çabanın doruğa ulaştığı iki an olmuştur: Leibniz ve Hegel. Leibniz'de temsil sonsuzu ele geçirir çünkü sonsuzca küçük tekniği en küçük farkı ve onun yok oluşunu yakalar; Hegel'de ise temsil sonsuzu ele geçirir çünkü sonsuzca büyük tekniği en büyük farkı ve onun parçalara ayrılışını yakalar. Ve ikisi aynı fikirdedir çünkü Hegelci problem *aynı zamanda* yok oluş problemi, Leibnizci problem ise, aynı zamanda parçalara ayrılış problemidir. Hegel'in tekniği çelişkinin hareketinde yatar (farkın oraya kadar gitmesi, oraya kadar uzanması gerekir). Bu teknik özsel olmayanı öze işlemeye ve sentetik bir sonlu özdeşliğin silahlarıyla sonsuzu yakalamaya ilişkindir. Leibniz'in tekniği kötü-söyleme dememiz gereken bir harekette yatar; özsel olmayandan yola çıkarak özü oluşturmaya ve analitik bir sonsuz özdeşlik yoluyla sonluyu yakalamaya ilişkindir (farkın bu noktaya değin derinleştirilmesi gerekir). Peki temsili sonsuzlaştırmak neye yarar? Temsilin bütün gereklerini muhafaza eder. Keşfedilen tek şey, farkın fazlalığını ve eksikliğini özdeşle, benzerle, analogla, karşıtla ilişkilendiren bir *temel*dir: neden temel haline, yani artık hiçbir şeyin kaçmasına izin vermeyen yeterli neden haline gelir. Fakat değişen hiçbir şey yoktur, fark hâlâ lanetlidir; tek yapılan ona bedel ödetmenin veya onu tabi kılmanın, temsilin kategorileri altında arındırmanın daha incelikli ve daha yüce yollarının keşfedilmesidir.

Böylece Hegelci çelişki, farkı sonuna kadar itmiş gibi görünür ama bu yol, farkı özdeşliğe geri getiren ve özdeşliği farkın olması ve düşünülmesi için yeterli kılan çıkmaz sokaktır. Ancak özdeşe oranla, özdeşin bir fonksiyonu olaraktır ki çelişki *en büyük* fark olur. Sarhoşluklar ve sersemlemeler numaradır; muğlak olan daha en baştan açıklığa kavuşmuştur. Bunun en bariz olduğu yer, Hegelci diyalektikte dairelerin yavan tek merkezliliğidir. Üstelik, belki de, Leibnizci dünyadaki yakınsama koşulu için de, başka bir şekilde de olsa aynı şeyleri söylemek mümkündür.

Leibniz'deki bir arada olanaklı olmama gibi bir mefhumu ele alalım. Herkes bir arada olanaklı olmamanın çelişkiye, bir arada olanaklı olmanın da özdeşe indirgenemeyeceğinde hemfikirdir. Hatta bir arada olanaklı olanın ve bir arada olanaklı olmayanın, yalnızca olanaklı dünyaların bütününde değil, seçilecek her dünyada da spesifik bir yeterli nedene ve sonsuzun varlığına işaret etmesi de bu anlamdadır. Bu yeni mefhumların ne anlama geldiğini söylemek ise çok daha zordur. Bize öyle geliyor ki, bir arada olanaklı olmanın yegane anlamı şudur: maksimum bir fark için maksimum bir süreklilik koşulu, yani süremin tekillikleri etrafında oluşturulmuş serilerin yakınsaması koşulu. Buna karşın, dünyaların bir arada olanaklı olmamasına kendi aralarında ıraksayan serilere yol açan tekilliklerin komşuluğunda karar verilir. Kısacası, temsil ne kadar sonsuz olursa olsun, *ne ıraksamayı ne de merkezsizleşmeyi olumlama gücünü kazanır*. Ona yakınsayan, tek merkezli bir dünya gerekir: yalnızca görünürde sarhoş olunan, aklın sarhoşu oynadığı ve Dionysos havası tutturduğu bir dünya; ama bu hâlâ "saf" bir akıldır. Zira yeterli neden veya temel, özdeşin bizzat sonsuza hükmetmesini sağlamaya ve sonsuza benzerliğin sürekliliğini, analoji ilişkisini, yüklemlerin karşıtlığını sokuşturmaya yönelik bir araçtan başka bir şey değildir. Yeterli nedenin orijinalliği de buna varır: farkın dörtlü zincire vurulmasını iyice garantiye almak. O halde felaket getiren, yalnızca sonlu temsilin gereksinimi olarak fazlalık ve eksiklik arasında fark için ne çok büyük ne çok küçük olan bir mutluluk anı tespit etmek değil, sonsuz temsilin gereksinimi olarak sonsuzca büyük ve sonsuzca küçük farkı, bizzat fazlalığı ve eksikliği entegre etme iddiasıdır. İşte farka hiç uymayan da sonlu ve sonsuzun bu şekilde iki alternatif olarak ortaya konmasıdır, çünkü bu alternatifler temsil için yalnızca bir antinomi oluşturmakla kalır. Bunu zaten kalkülüs konusunda da görmüştük: Sonluluğu savunan modern yorumlar da diferansiyelin doğasına en az sonsuzluğu savunan eski yorumlar kadar ihanet eder çünkü her ikisi de önerme-dışı veya temsil-altı kaynağı, yani kalkülüse bütün gücünü veren "problem"i elden kaçırır. Hatta, ister her ikisini de dışarıda bırakan sonlu temsilde, isterse de her ikisini birden ve birini diğeriyle kapsamak isteyen sonsuz temsilde olsun, genellikle bu farka asıl uymayan bu Küçük ve Büyük alternatifleridir. Bunun sebebi, bu alternatiflerin yalnızca temsilin daima baskın bir özdeşliğe oranla salınımlarını hatta daha ziyade, Özdeş'in, fazlalığını ve

eksikliğini kah reddettiği kah entegre ettiği daima isyankar bir maddeye oranla salınımlarını ifade etmesidir. Son olarak, Leibniz ve Hegel'e ve ikisinde de ortak olan temsili sonsuza taşıma çabasına dönelim. Leibniz'in "en uzağa" gitmemiş olduğundan (ya da ikisi arasında en az teolog olanın da o olmadığından) emin değiliz. İdea'yı diferansiyel ilişkilerin ve tekil noktaların toplamı olarak kavrayışı, özsel olmayandan yola çıkarak özleri tekillikler etrafındaki sarmalama merkezleri olarak kuruşu, ıraksamalara ilişkin sezgisi, kötü-söyleme yöntemi, açık ve seçik arasında ters orantı yaklaşımı, tüm bunlar Leibniz'de zeminin neden daha güçlü bir şekilde gümbürdediğini, sarhoşluğun ve sersemlemenin neden o denli numaradan olmadığını, muğlaklığın neden daha iyi kavrandığını ve Dionysos'un kıyılarının neden buradan daha yakın olduğunu gösterir.

Fark ne amaçla sonlu veya sonsuz temsilin gereklerine tabi kılınmıştır? Metafiziği Platonculukla tanımlamak doğrudur ama Platonculuğu öz ile görünüş arasındaki ayrımla tanımlamak yetersizdir. Platon'un katı bir şekilde koyduğu ilk ayrım, model ve kopya arasındaki ayrımdır; ne var ki kopya hiç de basitçe bir görünüş değildir çünkü model olarak İdea'yla içsel, manevi, noolojik ve ontolojik bir ilişki kurar. Bundan daha derin olan ikinci ayrım bizzat kopya ile fantazma arasındadır. Platon'un model ve kopyayı yalnızca kopyaları simulakradan ayırmaya yarayacak bir seçim kriteri elde etmek amacıyla ayırdığı ve hatta karşıtlaştırdığı açıktır, ki bu ayrıma göre kopyalar modelle ilişkileri temelinde kurulurken, simulakra ne kopyanın sınavından geçtiği ne de modelin gereklerini karşıladığı için diskalifiye olur. Öyleyse, görünüşün varlığını teslim ettikten sonra, mesele iyi temellendirilmiş muhteşem Apolloncu görünüşleri ne temele ne temellenmiş olana saygı duyan habis, zararlı, gizli kapaklı görünüşlerden ayırma meselesidir. İşte farkın tabiiyetine yol açan da simulakrayı defetmeye yönelik bu Platoncu hevestir. Zira model yalnızca Aynı'nın özü olarak özdeşliğin (*auto kath' auto*) ortaya koyulmasıyla, kopya da Benzer'in niteliği olarak içsel benzerlik bakımından bir yakınlıkla tanımlanır. Ayrıca, benzerlik içsel olduğundan, bizzat kopyanın da varlıkla ve hakikatle kendi hesabına modelinkine analog olan içsel bir ilişkisi olması gerekir. Son olarak da kopyanın, iki karşıt yüklem arasından kendisine modele uygun olanını atfeden bir yöntem yoluyla oluşturulması gerekir. Tüm bu şekillerde, kopyayı simulakradan ayırmak için farkın mutlaka Aynı'nın, Benzer'in, Analog'un ve Karşıt'ın

anlarına tabi kılınması gerekir. Kuşkusuz Platon'da bu anlar henüz (Aristoteles'ten itibaren olacağı gibi) temsilin yayıldığı dünyada dağılacakları gibi dağılmamıştır. Platon açılışı yapan ve başlatandır çünkü temsilin yayılımını olanaklı *kılacak* bir İdea kuramı dahilinde ilerler. Fakat Platon'da ortaya konulan şey, bütün saflığıyla ahlaki bir motivasyondur. Simulakrayı veya fantazmaları ortadan kaldırma isteğinin tek motivasyonu ahlakidir. Simulakrada lanetlenen şey, serbest farklar okyanusu, göçebe dağılımlar, taçlı anarşiler, hem model hem de kopya mefhumuna baş kaldıran bütün bu kötülüklerdir. Daha sonra, temsil dünyasının ahlaki kökenini ve ahlaki varsayımlarını unutması az çok mümkün olacaktır. Bunlar yine de kökensel ve türemiş olan, başlangıçta olan ve devamında gelen, temel ve temellenmiş olan arasındaki, model-kopya ilişkisindeki tamamlayıcılığın kapsamını genişleterek temsile dayanan bir teolojinin hiyerarşilerine hayat veren o ayrımda çalışmaya devam edecektir.

Temsil, aşkınsal yanılsamanın beşiğidir. Bu yanılsamanın birden fazla formu, özel olarak düşünceye, duyumsal olana, İdea'ya ve varlığa karşılık gelen, birbirinin içine girmiş dört formu bulunur. Esasında, düşünce, pratiğini ve doğuşunu tahrif eden postülalardan oluşmuş bir "imge"ye bürünür. Bu postülalar genel olarak kavram için özdeşlik ilkesi görevi gören özdeş bir düşünen öznenin ortaya konulmasında doruk noktasına ulaşır. Platoncu dünyadan temsilin dünyasına bir kayma gerçekleşmiştir (ki Platon'un bir kararın kökeninde veya kavşağında olduğunu söyleyebilmemizin nedeni de buydu). Platoncu İdea'da İyi'nin garanti ettiği model görevi gören "aynı", düşünen bir özne üzerine kurulmuş olan kökensel kavramın özdeşliğinin yerini hazırlar. Düşünen özne kavrama öznel uzantılarını, belleğini, tanıma yetisini, öz bilincini verir. Fakat, bu şekilde kapsamı genişleyip *ortak duyu* olarak olumlanan bu öznel özdeşlikte temsil edilen şey, ahlaki bir dünya vizyonudur (*cogitatio natura universalis*). Fark düşünen özne tarafından kavramın özdeşliğine tabi kılındığında (bu özdeşlik sentetik olduğunda dahi) yok olan şey, düşüncedeki farktır, düşünmenin düşünceyle olan farkı, düşünmenin *genitalliği*, Ben'i kendi tutkusunu ve hatta kendi ölümünü de ancak zamanın saf ve boş formunda düşünerek düşünmeye iten Ben'deki derin çatlaktır. Düşüncedeki farkı yeniden tesis etmek, farkı kavramın ve düşünen öznenin özdeşliği altında temsil etmeye ilişkin bu ilk düğümü çözmektir.

İkinci yanılsama, daha ziyade, farkın benzerliğe tabi kılınmasına ilişkindir. Benzerlik, temsilde dağıldığı şekliyle, artık tam anlamıyla kopyanın modele olan benzerliği olmak zorunda değildir; benzerlik, kavramın özdeşliği ona uygulanabilir olacak ve yine ondan da bir spesifikleşme imkanı alabilecek şekilde, duyumsal olanın (çeşitli olanın) kendine olan benzerliği olarak belirlenebilir. Yanılsama şu şekli alır: fark büründüğü nitelikte zorunlu olarak yok olmaya meylederken, aynı anda eşitsiz olan da yeniden dağıldığı uzanımda eşitlenmeye meyleder. Nicel eşitlik veya eşitlenme teması nitel benzerlik ve asimilasyon temasını ikiler. Gördüğümüz üzere, bu yanılsama kendinden önce geleni ve onun "ortak duyusu"nu tamamlayan "sağduyu" yanılsamasıdır. Bu aşkınsal bir yanılsamadır çünkü farkın nitel olarak ve uzanımda ortadan kalktığı kesinlikle doğrudur. Fakat bu yine de bir yanılsamadır çünkü farkın doğası ne büründüğü nitelikte ne de onu ortaya çıkaran uzamda yatar. Fark yeğinseldir; ve fark, uzamsal olmayan ve nitelenmemiş olan *spatium* olarak derinlikten, eşitsizin ve farklının matrisinden ayırt edilemez. Fakat yeğinlik duyumsal değildir; farklının farklıya göndermesine olanak veren duyumsalın varlığıdır. Farkı yeğinlikte duyumsalın varlığı olarak yeniden tesis etmek, farkı algıda benzer olana tabi kılıp yalnızca özdeş kavramın malzemesi olarak alınan çeşitlinin asimile olması koşulu altında hissedilir kılan ikinci düğümü de çözmek demektir.

Üçüncü yanılsama olumsuza ve olumsuzun hem sınırlılık hem de karşıtlık yoluyla farkı kendine tabi kılışına ilişkindir. İkinci yanılsama bizi olumsuzda böyle bir şaşırtmacanın keşfine zaten hazırlıyordu: yeğinlik nitelikte ve uzamda başaşağı döner, tepetaklak görünür ve farkı olumlama gücü nitel ve nicel sınırlılık, nitel ve nicel karşıtlık yoluyla ihanete uğramış olur. Sınırlılıklar ve karşıtlıklar, birinci ve ikinci boyutlarda beliren yüzey oyunlarıyken; yaşayan derinlikler ya da diyagonal, olumsuzlamasız farklarla doludur. Olumsuzun yavanlığı altında, "ayrıklığın" dünyası yatar. Bu yüzden, farkı olumsuzun sahte gücüne tabi kılan yanılsamanın kökenini duyumsal dünyanın kendisinde değil, duyumsal dünyada cisimleşmiş ve derinlerde işleyen şeyde aramak gerekir. Gördüğümüz üzere, İdealar diferansiyel unsurlar ve ilişkilerden oluşmuş ve "problematik" dediğimiz belirli bir kipe sahip hakiki nesnelliklerdir. Bu şekilde tanımlanan problem düşünen öznede herhangi bir bilgisizliğe işaret etmediği gibi, bir ihtilaf da

belirtmeyip, başlı başına İdeaların doğasını nesnel olarak karakterize eder. *Ouk on* ile karıştırılmaması gereken ve hiçbir şekilde olumsuzun varlığı değil, problematiğin varlığı anlamına gelen bir *me on* söz konusudur: Olumsuz bir "değil"den [*non*] ziyade, bir dolgu sözcüğü olarak *NE*. Buna *me on* denmesinin sebebi her türlü olumlamadan önce gelmesidir; buna karşın, tamamıyla olumludur. Problem-İdealar olumlu çokluklar, problemi kendi koşullarıyla ilişkilendiren karşılıklı ve eksiksiz belirlenim süreciyle betimlenen dolu ve farklılaşmış[1] pozitifliklerdir. Problemin pozitifliğini teşkil eden şey, "ortaya konmuş" (ve böylece kendi koşullarıyla ilişkilendirilmiş, eksiksizce belirlenmiş) olmasıdır. Problemin, bu bakış açısından, onu yanıtlar veya çözümler olarak etkinleştiren önermeler oluşturduğu doğrudur. Bu önermeler de nesneleri diferansiyel alanın ilişkilerine ve tekilliklerine karşılık gelen farklar olan olumlamaları temsil eder. Olumlu ve olumlayıcı arasında, yani diferansiyel olarak konmuş İdea'nın pozitifliği ile bunun oluşturduğu, onu cisimleştiren ve çözüme kavuşturan olumlamalar arasında bir ayrımı da bu anlamda koyabiliriz. Bu olumlamalara ilişkin olarak, yalnızca farklı olumlamalar olduklarını değil, aynı zamanda her bir İdea'nın kendine has çokluğunun fonksiyonu olarak *farkların olumlanmaları* olduklarını söylememiz gerekir. Farkın olumlanması olarak olumlama diferansiyel konum olarak problemin pozitifliği tarafından üretilir; çoklu olumlama da problematik çokluk tarafından üretilir. Kendinde çoklu olmak ve farkı olumlamak olumlamanın özüne dairdir. Olumsuza gelecek olursak, bu yalnızca problemin olumlamaların üzerine düşen gölgesidir; olumsuzlama adeta olumlamanın güçsüz ikizi gibi onun yanında yer alır ama başka bir güce, etkin olan ve ısrar eden problemin gücüne tanıklık eder.

Ne var ki bu olumlamaları bilinçte temsil eden önermelerle yola çıkarsak her şey tersine döner. Zira problem-İdea doğası itibarıyla bilinçdışıdır: önerme dışı ve temsil altıdır ve oluşturduğu olumlamaları temsil eden önermelere benzemez. Problemi bilincin önermelerinin imgesinde ve onlara benzerliği uyarınca yeniden oluşturmaya çalışırsak, yanılsama vücut bulur, gölge canlanır ve adeta özerk bir hayat kazanır: adeta her olumlama kendi olumsuzuna gönderip kendi olumsuzlaması yoluyla "anlam" kazanır gibi olurken, genelleşmiş bir olumsuzlama, bir *ouk on* da problemin ve onun *me on*'unun yerini alır gibidir. İşte diyalektiğin yol açtığı tahrifatın uzun tarihi böyle başlar; farkın ve diferansiyelin oyunu

yerine olumsuzun mesaisini koymaya ilişkin olan bu tahrifat Hegel'le doruk noktasına ulaşır. Diyalektik an, problemlerin ve soruların varlığı olarak bir varlık-(olmayan) ile tanımlanmak yerine, artık olumsuzun varlığı olarak bir varlık-*olmayan* ile tanımlanır. Olumlu ve olumlayıcı ile diferansiyel konum ve farkın olumlanması arasındaki tamamlayıcılığın yerini olumsuz tarafından ve olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak üretilen olumlamanın sahte doğuşu alır. Ve, doğrusunu söylemek gerekirse, bütün bunlar böylesi bir tahrifatın pratik sonuçları ve ahlaki varsayımları olmaksızın bir hiç olurdu. Olumsuzun bu şekilde değer kazanmasının, bu girişimde söz konusu olan muhafazakar ruhun yanı sıra, böylelikle oluşturulan sahte olumlamaların yavanlığı ve en önemli vazifeye, yani problemleri belirleme ve kendi yaratım ve karar gücümüzü onlarda bulma vazifemize sırt çevirmemiz anlamına geldiğini görmüştük. İşte bu yüzden ihtilaflar, karşıtlıklar ve çelişkiler bize yüzey etkileri, bilincin epifenomenleri gibi görünürken, bilinçdışı, problemler ve farklarla yaşar. Tarih, olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlanmasından değil, problemlerin kararlaştırılıp farkların olumlanmasından geçer. Sonuçta bu onu daha az kanlı ve daha az vahşi yapmaz. Yalnızca tarihin gölgeleridir olumsuzlamayla yaşayan; iyilerse tarihe ortaya konmuş bir diferansiyelin, olumlanmış bir farkın bütün gücüyle girer; gölgeyi gölgeye gönderir ve yalnızca birincil bir pozitifliğin ve olumlamanın sonucu olarak olumsuzlarlar. Nietzsche'nin dediği gibi, olumlama iyilerde birincildir, farkı olumlar ve olumsuz da yalnızca bir sonuçtan, olumlamanın ikilendiği bir yansımadan ibarettir.[1] Gerçek devrimlerin bayram havasında olması bu yüzdendir. Çelişki proletaryanın silahı değil, burjuvazinin kendini savunması ve muhafaza edişidir, problemlere karar verme iddiasını korumak için arkasına saklandığı gölgedir. Çelişkiler "çözüme kavuşturulmaz", üzerlerine gölgesini düşürmekle yetinen problem ele geçirilmek suretiyle, dağıtılırlar. Olumsuz, her yerde, bilincin tepkisidir, gerçek failin veya gerçek aktörün doğasının bozulmasıdır. Felsefe de aynı şekilde, temsilin sınırları içinde kaldığı sürece, bilincin kuramsal antinomilerine yenik düşer. Farkın nicel sınırlandırma veya nitel karşıtlaştırma alternatiflerinden biri olarak kavranması gerekliliği, Küçük ve Büyük alternatifleri kadar anlamsızdır.

1 Bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, I, 10. kısım.

Zira fark, ister sınırlılık ister karşıtlık olarak alınsın, yanlış bir şekilde olumsuz bir varlık-olmayana asimile edilir. Bunu da ikinci bir ikili alternatif yanılsaması izler: varlık ya tam pozitiflik, saf olumlamadır ve o zaman fark yoktur, varlık farklılaşmamıştır[c] ya da varlık farkları içinde barındırır, Fark'tır ve bir varlık-olmayan veya olumsuzun varlığı söz konusudur. Tüm bu antinomiler birbirine zincirlenir ve aynı yanılsamaya dayanır. Aynı anda varlığın tam pozitiflik ve saf olumlama olduğunu ama olumsuzun varlığı değil de, problemlerin ve soruların varlığı ve problematiğin varlığı olan varlık-(olmayan)'ın söz konusu olduğunu söylememiz gerekir. Gerçekte, antinomilerin kaynağı şudur: problematiğin doğasını ve bir İdea'yı tanımlayan çokluğu yanlış anladığımız anda, İdea'yı Aynı'ya veya bir kavramın özdeşliğine indirgediğimiz anda, olumsuz kanatlanır. İdea'da olumlu bir belirlenim süreci yerine ortaya çıkan şey, zıt yüklemleri karşıtlaştırma veya birincil yüklemleri sınırlandırma sürecidir. Diferansiyeli İdea'da yeniden tesis etmek ve farkı da ondan çıkan olumlamada yeniden tesis etmek, farkı olumsuza tabi kılan bu meşum bağı koparmak demektir.

Son olarak, dördüncü yanılsama farkın yargının analojisine tabi kılınmasına ilişkindir. Gerçekte, kavramın özdeşliği bize henüz somut bir belirlenim kuralı vermez; kendini yalnızca belirlenmemiş kavramın özdeşliği, Varlık veya Varım (Kant'ın her tür belirlenimden bağımsız olarak bir varoluşun algısı veya hissi olduğunu söylediği Varım) olarak sunar. Bu nihai kavramların veya birincil ve kökensel yüklemlerin bu yüzden belirlenebilir olarak ortaya konmaları gerekir. Bunları varlıkla içsel bir ilişkiye sahip olmalarıyla tanırız: Bu kavramlar işte bu anlamda analogdur veya Varlık bu anlamda bu kavramlara kıyasla analogdur ve aynı anda dağıtıcı bir ortak duyunun ve sıralayıcı bir sağduyunun özdeşliğini kazanır (analojinin nasıl eşitliğe değil de, yargı ilişkisinin içselliğine dayanan iki formu olduğunu görmüştük). O halde belirlenmemiş bir kavramın özdeşliği temelinde kurulmak temsil için yeterli değildir; bizzat özdeşliğin her defasında belli bir sayıda belirlenebilir kavramda temsil edilmesi gerekir. Varlık'ın kendileri için dağıtıcı ve sıralayıcı olduğu bu kökensel kavramlara varlığın cinsleri veya kategoriler denir. Bu kategoriler temelinde, belli türemiş kavramlar da bir bölme yöntemiyle, yani her cinste zıt yüklemlerin oyunuyla belirlenebilir. Fark için, böylelikle, birbirlerine indirgenemez ama birbirlerini tamamlayan iki figür olarak, farkın çok kesin biçimde temsile

aidiyetini belirten iki limit tayin edilmiş olur (Büyük ve Küçük): *a priori* kavramlar olarak kategoriler ve ampirik kavramlar; belirlenebilir kökensel kavramlar ve belirlenmiş türemiş kavramlar; analoglar ve karşıtlar; *büyük cinsler ve türler*. Tamamen temsilin gereksinimlerine dayalı olan farkın bu dağılımı temelde analojik bir dünya görüşüne aittir. Fakat kategorilerin kontrolündeki bu dağılım formu bizce hem Varlık'ın doğasına (toplayıcı ve asli kavram) hem bizzat dağılımların doğasına (yerleşik veya sabit değil, göçebe dağılımlar) hem de farkın doğasına (bireyleştirici fark) aykırıdır. Zira bu durumda birey artık yalnızca ve yalnızca genel farklar barındıran şey olarak düşünülebilirken, Varlık da kendini bu farkların sabit formları arasında dağıtır ve olan her şey için analojik anlamda kullanılır.

Fakat temsile ilişkin dört yanılsamanın en az farkın doğasını bozduğu kadar, tekrarı da bazı anlamlarda benzer bakımlardan tahrif ettiğini söylemek gerekir. Öncelikle, temsil tekrarı genelliğin düzeninden, benzerlik veya denklikten ayırmak için hiçbir dolaysız ve olumlu kriter sunmaz. Bundan dolayıdır ki tekrar kusursuz bir benzerlik veya uç noktada bir eşitlik olarak temsil edilir. Esasında – bu da ikinci noktadır – temsil farkı içermek için olduğu kadar, tekrarı açıklamak için de kavramın özdeşliğine başvurur. Fark, özdeş kavramın içinde temsil edilir ve böylece basitçe kavramsal bir farka indirgenir. Tekrarsa, tersine, kavramın *dışında*, kavramsız *ama her zaman özdeş bir kavramı varsayan* bir fark olarak temsil edilir: tekrar, böylelikle, şeyler mekanda ve zamanda, kavramları aynı kalmak suretiyle, birbirlerinden *in numero* ayırt edildiğinde gerçekleşir. O halde tek bir hareketle hem temsildeki kavramın özdeşliği farkı içermiş hem de tekrara kadar uzanmış olur. Buradan üçüncü bir mesele hasıl olur: tekrarı artık olumsuz olarak açıklamaktan başka çare yoktur. Mesele, gerçekte, kavramsız farkların olanaklılığını açıklamaktır. Yahut kavramın her bir anına ilişkin olarak mantıksal bir sınırlandırmaya başvurmak gerekecektir: bu göreli "tıkanıklık" uyarınca, kavramın kapsamı ne kadar ileri taşınırsa taşınsın, daima ona karşılık gelebilecek sonsuz sayıda şey vardır zira esasında her farkı kavramsal bir fark haline getirecek olan bu kapsamın sonsuzluğuna asla ulaşılamaz. Fakat böylelikle tekrar yalnızca kavrama ilişkin temsilimizin göreli bir sınırlılığı bakımından açıklanır ve tam da bu açıdan kendimizi tekrarı basit bir benzerlikten ayırt etme araçlarından mahrum etmiş oluruz. Yahut, aksine, kavrama mutlak bir doğal tıkanıklık dayatmaya muktedir

olan gerçek bir karşıtlığa müracaat edilir: bazen ona prensipte zorunlu olarak sonlu bir kapsam tayin edilir, bazen sınırsız bile olsa kavramın kapsamına dışsal bir düzen belirlenir, bazen de sonsuz kavramın öznel uzantılarına (bellek, tanıma yetisi ve öz bilinç) karşıt kuvvetler devreye sokulur. Sırasıyla nominal kavramların, doğa kavramlarının ve özgürlük kavramlarının – kelimelerde, Doğa'da ve bilinçdışında – nasıl bu üç durum için adeta örnek teşkil ettiklerini görmüştük. Bütün bu durumlarda, mutlak doğal tıkanıklık ile suni veya mantıksal tıkanıklık arasındaki ayrım sayesinde, tekrarı salt benzerlikten ayırt etme olanağımız şüphesiz vardır zira şeyler kavramları *mutlak surette* aynı olsa dahi birbirlerinden farklılaştıkları zaman tekrar ederler. Bununla beraber, burada yalnızca bu ayrım değil, tekrar da tamamen olumsuz olarak açıklanır. *O* [*on*] (dil) tekrar eder çünkü *o* (kelimeler) gerçek değildir, çünkü onun tek tanımı nominaldir. *O* (doğa) tekrar eder çünkü *onun* (madde) içselliği yoktur, çünkü *partes extra partes*'tir. *O* (bilinçdışı) tekrar eder çünkü *o* (benlik) bastırır, çünkü *onun* (İd) belleği, tanıma yetisi ve öz bilinci, ve aslında içgüdü kavram olarak türün öznel uzantısı olarak alınırsa, içgüdüsü de yoktur. Kısacası, şeyler daima olmadıkları ve sahip olmadıkları şeylerin fonksiyonu olarak tekrar eder. Tekrar ederiz çünkü duymayız. Kierkegaard'ın da söylediği gibi bu, sağırın tekrar etmesi ya da daha ziyade, sağır için tekrar etmektir: kelimelerin sağırlığı, Doğanın sağırlığı, bilinçdışının sağırlığı. Tekrarı temin eden kuvvetler, diğer bir deyişle, şeylerin mutlak surette aynı bir kavrama ilişkin çokluğu, temsil dahilinde ancak olumsuz olarak belirlenebilir.

Dördüncü olarak, tekrar yalnızca bir kavramın mutlak özdeşliğiyle ilişkili olarak tanımlanmaz; bir anlamda bu özdeş kavramı bizzat temsil etmesi gerekir. Burada yargının analojisine karşılık gelen bir olgu ortaya çıkar. Tekrar aynı kavram altında örnekleri çoğaltmakla yetinmez, kavramı kendisinin dışına koyar ve onun *hic et nunc* onlarca örnekte var olmasını sağlar. Bizzat özdeşliği parçalara ayırır, tıpkı Demokritos'un Parmenides'in Bir-Varlık'ını alıp onu atomlara bölmesi gibi. Hatta daha ziyade, mutlak surette özdeş bir kavram kapsamında şeylerin çoğalması sonucunda kavram mutlak surette özdeş şeylere bölünür. Kendi dışındaki kavrama veya sonsuzca tekrar edilen unsura ilişkin bu durumu gerçekleştiren şey maddedir. Bundan dolayıdır ki tekrar modeli, özdeşin parçalara ayrılması yahut bir minimumun tekrarı olarak anlaşılan saf maddeden ayırt edilemez.

O halde tekrarın temsil açısından *birincil bir anlamı* vardır: (artık yalnızca aynı kavram *kapsamında* olmayan) maddi ve çıplak bir tekrar, aynının tekrarıdır. Tüm diğer anlamları bu dış kaynaklı modelden türeyecektir. Diğer bir deyişle, ne zaman bir varyant, bir fark, bir kılık değişimi, bir yer değişimiyle karşılaşsak, burada bir tekrarın söz konusu olduğunu ama yalnızca türemiş ve "analojik" olarak söz konusu olduğunu söyleyeceğizdir. (Freud'daki o müthiş psişik hayattaki tekrar kavrayışı bile, hem bastırma kuramı bağlamında bir karşıtlık şemasına hem de ölüm içgüdüsü bağlamında bir maddi modele tabi kılınır.) Ne var ki, dış kaynaklı bu maddi model tekrarı hazır olarak alıp onu dışarıdan temaşa eden bir izleyiciye sunar; tekrarın maddede ve ölümde bile gerçekleştiği ve serimlendiği o kalınlığı bastırır. Buna karşın, kılık ve yer değişimini tekrarın kurucu unsurları olarak temsil etme çabası da buradan ileri gelir. Fakat bu ancak tekrarın bizzat analojiden ayırt edilemez olması koşuluyla mümkündür. Özdeşlik artık bir unsurun özdeşliği olmayıp, geleneksel anlamına uygun olarak, ayrı unsurlar arasındaki bir ilişkinin veya ilişkiler arasındaki bir ilişkinin özdeşliğidir. Daha önce fiziksel madde tekrara *birincil anlamını* veriyordu ve öbür anlamlar da (biyolojik, psişik, metafiziksel) analojik olarak türüyordu. Şimdiyse, analojinin bizzat kendisi tekrarın mantıksal malzemesini teşkil eder ve ona *dağıtıcı bir anlam* verir.[2] Yine de, bu anlam hâlâ düşünülmüş bir özdeşliğe veya temsil edilmiş bir eşitliğe ilişkin olarak anlaşılır; öyle ki, tekrar terimlerin dağılmasını ve yer değiştirmesini, unsurların taşınmasını sağlayan ama bunu yalnızca temsilin yine dışında kalan bir seyirci için yapan bir düşünüm kavramı olarak kalır.

* * *

Temellendirmek, belirlemek demektir. Peki ama belirlenim nedir ve ne üzerinde uygulanır? Temel, logosun veya yeterli nedenin etkinliğidir. Bu

2 Bu anlamda en ileri gitmiş girişim, adı tam da *Analogues* (Seuil, 1964) olan kitabında J.-P. Faye tarafından ortaya konmuştur. Herhangi serilerde yer ve kılık değiştirmeye ilişkin olarak ama aynı zamanda en nihayetinde dışsal olarak kalan bir göz açısından analoji teşkil eden tekrar hakkında, bkz. s. 14-15. Ayrıca, kitabın bütününde analojik olarak yorumlanan ölüm içgüdüsünün rolü.

haliyle, üç anlamı vardır. İlk anlamında temel, Aynı veya Özdeş'tir. Yüce özdeşliğin, İdea'ya ait olduğu varsayılan özdeşliğin, *auto kath auto*'nun keyfini sürer. Her ne ise ve her neye sahipse odur ve öncelikle ona sahiptir. Zaten Cesaret'ten başka cesur, Erdem'den başka erdemli var mıdır? O halde temelin temellendirmesi gereken şey, yalnızca sonradan gelenlerin, ona en iyi ihtimalle ikinci dereceden sahip olacakların talebidir. Bir temele ihtiyaç duyan veya temele müracaat eden şey daima bir talep, yani bir "imge"dir: söz gelimi, insanların cesur olma, erdemli olma iddiaları – kısacası, katılma veya parçası olma talepleri (*meteksein*, sonradan sahip olmak anlamına gelir). Böylece, ideal Öz olarak temeli, Talip veya talep olarak temellenmiş olanı ve bu talebin yöneldiği şeyi, yani temelin birincil olarak sahip olduğu ve talibin de talebinin iyi temellendirilmiş olduğunu varsaymak kaydıyla ikincil olarak sahip olacağı Nitelik'i birbirinden ayırt edebiliriz. Bu nitelik, talebin bu nesnesi, farktır – nişanlı, Ariadne'dir. Temel olarak öz, kökensel olarak nesnesinin farkını içermesi ölçüsünde, özdeş olandır. Temellendirme etkinliği talibi temele *benzer* kılar, ona bu benzerliği içeriden verir ve böylelikle, bu koşul altında, talip olduğu nesneye veya niteliğe katılmasına olanak verir. Aynının benzeri olarak, talibin *benzediği* söylenir ama bu benzerlik nesneyle dışsal bir benzerlik değil, bizzat temelle içsel bir benzerlik teşkil eder. Kızı almak için babaya benzemek gerekir. Burada fark Aynılık ilkesi ve benzerlik koşulu uyarınca düşünülür. Dahası, bu içsel benzerliğin hiyerarşisinde temellenmiş ne kadar imge varsa, o kadar çok talip vardır: bunlar üçüncü, dördüncü, beşinci dereceden talipler olarak sıralanırlar. İşte bu yüzdendir ki temel, seçen ve bizzat talipler arasındaki farkı tesis edendir. İyi temellendirilmiş her talep veya imgeye yeniden-sunum, temsil [*re-présentation*] (ikon) denir zira talepler düzenindeki ilk talep bile, temele oranla kendinde ikincidir. İdea'nın temsil dünyasını başlatması veya temellendirmesi işte bu anlamdadır. İsyankar ve benzerlikten yoksun imgelere (simulakra) gelince, bunlar temellenmemiş, sahte talipler olarak elenir, reddedilir ve teşhir edilir.

İkinci bir anlamda, temsil dünyası bir kez kurulduktan sonra, temel artık özdeşle tanımlanmaz. Özdeş bizzat temsilin içsel karakteri halini alırken, benzerlik de onun şeyle olan dışsal ilişkisi olur. Özdeş artık kendi de temellenmesi gereken bir talebi ifade eder zira talebin nesnesi artık nitelik olarak fark değil, farkın içindeki aşırı büyük ve aşırı küçük, fazlalık

ve eksiklik, yani sonsuzdur. Temellenmesi gereken, temsilin kızı kendinden başkasına kaptırmamak ve farkın kalbine sahip olabilmek için sonsuzu ele geçirme talebidir. Artık özdeşte başlangıçta içerilmiş gibi görünen farkı ele geçirmeye çalışan imge değil; aksine, farka dair kendi içermediği şeyi ele geçirmeye çalışan özdeşliktir. *Temellendirmek artık temsili başlatmak ve olanaklı kılmak değil, temsili sonsuz kılmaktır*. Temelin temsilin sınırlarını sonsuzca büyüğe olduğu kadar sonsuzca küçüğe kadar da uzatmak için artık temsilin kalbinde çalışması gerekir. Bu etkinlik temsilin bütün olanaklı sonlu merkezlerinin tek merkezli olmasını, temsilin tüm sonlu bakış açılarının yakınsamasını sağlayan bir yöntemle gerçekleştirilir. Bu etkinlik yeterli nedeni ifade eder. Yeterli neden özdeşlik değil, daha ziyade, birinci anlamda farkın özdeşten ve temsilden kaçan kısmını özdeşe ve temsilin gereklerine tabi kılma aracıdır.

Temelin bu iki anlamı ise üçüncü bir anlamda birleşir. Esasında, temellendirmek daima eğmek, bükmek ve tekrar bükmek – mevsimlerin, yılların ve günlerin düzenini organize etmektir. Talebin nesnesi (nitelik, fark) kendini bir çemberde bulur; çemberin yayları, temelin nitel oluş dahilinde en çok ve en az şeklindeki iki aşırı uç arasında yavaşlamalar, anlar, duraklamalar tesis etmesi ölçüsünde birbirinden ayrılır. Talipler hareketli çemberin etrafında, her biri kendi yaşamının değerine tekabül eden ve kendine düşen pay uyarınca, dağılırlar: burada bir yaşam, çemberin belirli bir kısmına talip olan katı bir şimdiye asimile edilmiştir; bu şimdi çemberin söz konusu kısmını "büzer" ve imgelerin hiyerarşisinde kaydettiği ilerleme veya gerileme uyarınca da en çok ve en azın düzeninde söz konusu kısımdan bir şey kaybeder veya kazanır (başka bir şimdi, başka bir yaşam da bir başka kısmı büzüştürür). Platonculukta çemberin dönüşü ve payların dağılımı, döngü ve metempsikoz, bir temel sınavı veya piyangosu teşkil eder. Ancak Hegel'de de yine bütün olanaklı *başlangıçlar* ve bütün şimdiler, bunları merkezinde topladığı gibi çevresinde de dağıtmak suretiyle temellendiren bir ilke uyarınca durmak bilmeyen o tek çemberde yeniden dağılırlar. Leibniz'de ise, bir arada olanaklı olmanın bizzat kendisi, üzerinde bütün *bakış açılarının*, dünyayı oluşturan tüm şimdilerin dağıldığı bir yakınsama çemberidir. Bu üçüncü anlamda temellendirmek, şimdiyi temsil etmek; diğer bir deyişle, şimdinin (sonlu veya sonsuz) temsile ulaşmasını ve onun içine geçmesini sağlamaktır. Temel, böylelikle, ezeli Bellek veya saf Geçmiş

olarak, asla bizzat şimdi olmamış olup, böylece şimdinin geçmesini sağlayan ve tüm şimdilerin birlikte var olduğu çemberin referans noktasını oluşturan geçmiş olarak görünür.

Temellendirmek, daima temsili temellendirmek. Peki öyleyse temellendirmenin özünde bulunan ikircikliği nasıl açıklamak gerekir? Temel adeta (bu üç anlamda) temellendirdiği temsil tarafından çekilmekte, ve aynı anda bir öte de onu kendisine çekmektedir; adeta temellenmiş olana düşme ile zeminsizliğin girdabında kaybolma arasında salınır. Bunu Bellek-temel durumunda görmüştük: kendini eski bir şimdi olarak temsil etmeye, prensipte organize ettiği çembere girmeye meylediyordu. Temelin en genel karakteri de organize ettiği çemberin aynı zamanda – Kant'ta deneyimin olanağının kendi ispatının ispatı vazifesi görmesi gibi – temsilin kendisini ispatlayanı ispatlamasını gerektiren felsefi "ispat"ın kısır döngüsü olması değil midir? Öte yandan, aşkınsal bellek kendi vertigosunun üstesinden gelip saf geçmişin temsile geçen herhangi bir şimdiye indirgenemezliğini koruduğunda, bu yalnızca bu saf geçmişin bir başka şekilde çözüldüğünü ve farkla tekrarı üzerinde fazlasıyla basitçe dağıttığı çemberin bozulduğunu görmek içindir. Eros'u ve Mnemosyne'i (hatıraların peşindeki Eros ile saf geçmişin hazinesi Mnemosyne) birleştiren zamanın ikinci sentezi de işte böylece cinsellikten arındırılmış bir ölüm içgüdüsü ile özünde amnezik olan narsistik bir benliği *boş zaman formunda* bir araya getiren üçüncü bir sentezde aşılır veya tersine döner. Dahası, diğer anlamlarıyla temel, sahte dağıtımları ve sahte dağılımları olduğu gibi, sahte çemberi ve sahte piyangoyu da tepetaklak eden bütün ıraksama ve merkezsizleştirme güçlerinin ve hatta bizzat simulakrumun gücünün oluşturduğu tehditten nasıl korunacaktır? Temelin dünyasının altı, dışarıda bırakmaya çalıştığı şey tarafından, onu kendine çeken ve parçalayan simulakrum tarafından oyulur. İlk anlamıyla temellendirme İdea üzerinde hak talep ettiğinde, bunu İdea'ya kendi başına sahip olmadığı ve yalnızca ispatlama iddiasında olduğu şeyin gereklerinden türettiği bir özdeşlik atfetmek kaydıyla yapar. İdea bir özdeşlik içermediği gibi, aktüelleşme süreci de benzerlikle açıklanamaz. İdea'nın "aynılığı" altında bütün bir çokluk uğuldamaktadır. Kuşkusuz, İdea'yı aynıya veya Bir'e indirgenemeyen, ad olarak çokluk şeklinde tanımlamak, bize yeterli nedenin nasıl da üçlü bir belirlenebilirlik, karşılıklı belirlenim ve eksiksiz belirlenim ilkesi uyarınca İdea'ya karşılık

gelen unsurları, ilişkileri ve tekillikleri belirlemek suretiyle, çoklu olanın patikaları boyunca temsilin gereklerinden bağımsız olarak kendi kendini oluşturmaya muktedir olduğunu göstermiştir. İyi ama bu çoklu neden tam olarak hangi zemin üzerinde oluşur ve çalışır, hangi nedensizliğe dalar, gördüğümüz her şeye indirgenemez olan tekilliklerini ve dağılımlarını nasıl bir yeni oyundan veya piyangodan almıştır? Kısacası, *yeterli neden veya temel tuhaf bir biçimde bükülmüştür*. Bir yandan, temel temellendirdiği şeye doğru, temsilin formlarına doğru eğilir. Öbür yandan ise, bütün formlara direnen ve temsil edilmeye gelmeyen temelin ötesine, bir zeminsizliğe savrulup dalar. Fark, nişanlı Ariadne'yse eğer, Theseus'tan Dionysos'a, temellendiren ilkeden evrensel "temelsizleştirme"ye geçer.

Temellendirmek, belirlenmemiş olanı belirlemektir. Fakat bu basit bir işlem değildir. Bizzat belirlenim gerçekleştiğinde, bir form vermekle, kategoriler temelinde verili bir maddeye form kazandırmakla yetinmez. Zeminden bir şeyler, yüzü olmayan otonom bir varoluş, formsuz bir baz, herhangi bir form kazanmaksızın, daha ziyade formların arasına sızarak, yüzeye çıkar. Bu zemin artık yüzeyde olması itibarıyla derinlik veya zeminsizlik adını alır. Buna karşın, formlar onda yansıdıkları zaman dağılırlar, bütün modeller bozulur, bütün yüzler ölür; belirsiz olana mutlak surette uygun düşen belirlenim gibi, geceye denk düşen şimşek gibi, baza denk düşen asit gibi, bütün bir muğlaklığa uygun düşen seçiklik gibi bir canavar olarak, yalnızca soyut çizgi geride kalır. (Belirsiz olanın karşıtı olmayan ve onu sınırlandırmayan bir belirlenim.) Bundan dolayıdır ki madde-form ikilisi belirlenim mekanizmasını tanımlamak için yeterli olmaktan çok uzaktır; madde zaten formludur, form *species*'in veya *morphè*'nin modelinden ayrılamaz; bütün de kategorilerin himayesi altındadır. Esasında, bu ikili temsile bütünüyle içseldir ve onun Aristoteles'in belirlediği ilk halini tanımlar. Formun, maddenin ve bunların birleşiminin yeterli nedeni olarak kuvvetin ve zeminin tamamlayıcılığını ileri sürmek zaten başlı başına bir ilerlemedir. Fakat maddeleri çözen ve modelleri bozan soyut çizgi ve zeminsizlik ikilisi daha da derin, daha da tehditkardır. Saf belirlenim ve soyut çizgi olarak düşüncenin bu belirsiz olan zeminsizlikle yüzleşmesi gerekir. Bu belirsiz olan, bu zeminsizlik aynı zamanda düşünceye has hayvanlık, düşüncenin genitalliğidir: şu veya bu hayvan formu değil, aptallıktır. Zira düşünce ancak kısıtlandığında ve

zorlandığında düşünüyorsa, hiçbir şey onu düşünmeye zorlamadığı sürece aptal kalıyorsa, onu düşünmeye zorlayan şey aynı zamanda aptallığın varlığı değil midir? Yani tam da hiçbir şey onu zorlamadığı sürece düşünmediği gerçeği. Heidegger'in söylediklerini hatırlayalım: "Bize düşünmek için en çok sebebi veren şey, henüz düşünmüyor olmamızdır." Düşünce en yüksek belirlenim olup, kendisine uygun düşen belirsizle yüzleşir gibi, aptallıkla yüzleşir. Aptallık (yanılgı değil) düşüncenin en büyük acizliği ama aynı zamanda, onu düşünmeye zorlaması itibarıyla en büyük gücünün kaynağıdır; Bouvard ve Pécuchet'nin müthiş macerasında veya anlam ve anlamsızlığın oyununda olduğu gibi.[3] Bunun sonucunda, belirlenim ve belirsiz olan ilerleme kaydetmeksizin ve biri diğerine daima uygun düşecek şekilde denk kalır. Onları aynı çıkrığa veya daha ziyade aynı ikili kürsüye taşıyan tuhaf bir tekrar. Şestov *Saf Aklın Eleştirisi*'nin vardığı noktayı, hem doruk noktasını hem de buradan çıkışı Dostoyevski'de görüyordu. Bir anlığına Bouvard ve Pécuchet'de de *Yöntem Üzerine Söylem*'den çıkışı gördüğümüzü düşünelim. Cogito aptallık mıdır? Bu, bu önermenin hem kendisini hem de kendi anlamını söyleme iddiasında olması itibarıyla, zorunlu olarak bir anlamsızlıktır. Fakat (Kant'ın da gösterdiği gibi) *Düşünüyorum* belirleniminin, belirsiz olanın belirlenebilir olduğu formu tayin etmeksizin, doğrudan belirsiz varoluş olan *Varım*'a gönderme iddiasında olması itibarıyla, aynı zamanda da bir tersinden anlamadır. Kartezyen cogitonun öznesi düşünmez, yalnızca düşünme olanağına sahiptir ve bu olanağın kalbinde aptal kalmaya devam eder. Belirlenebilir olanın formundan mahrumdur: bir belirlilik, bir maddeye form veren belirli bir form ya da bir şimdiye form veren bir bellek olmayıp, zamanın saf ve boş formudur. Düşüncenin düşünmeye başladığı nokta olan Fark'ı, belirlenim ile belirsiz arasındaki fark formunda düşünceye sokan, bu farkı oluşturan şey, zamanın boş formudur. Soyut çizginin çatlattığı bir Ben'i, temaşa ettiği bir zeminsizlikten fırlamış edilgin bir benliği kendisinin

3 Bouvard ve Pécuchet'nin de aptal olup olmadıklarını sormanın bir önemi yoktur. Mesele kesinlikle bu değildir. Flaubert'in projesi psikolojik olmaktan ziyade, ansiklopedik ve "kritik"tir. Aptallık problemi felsefi olarak, aptallık ve düşüncenin ilişkilerine dair aşkınsal bir problem olarak ortaya konur. İkilenen veya daha ziyade tekrarlanan, aynı düşünen varlıkta söz konusu olan, aynı anda *yeti* olarak aptallık ile aptallığa tahammül edememe *yetisidir*. Burada Flaubert'in ustası Schopenhauer'dır.

dört bir yanında yeniden dağıtan da yine zamanın boş formudur. Düşünmeyi düşüncede oluşturan da yine odur zira düşünce ancak farkla, bu temelsizleşme noktası etrafında düşünür. Düşünceyi işleten, diğer bir deyişle, belirsizden ve belirlenimden oluşan bütün bu makineyi harekete geçiren de fark veya belirlenebilir olanın formudur. Düşünce kuramı resim gibidir, onu temsilden soyut sanata geçirecek bu devrime ihtiyaç duyar, imgesiz bir düşünce kuramının hedefi budur.

Temsil, bilhassa sonsuza yükseldiğinde, bir zeminsizlik sezgisi tarafından katedilir. Fakat farkı kendi üzerine almak için sonsuzlaştığından, zeminsizliği bütünüyle farklılaşmamış[c] bir uçurum, farksız bir tümel, farka kayıtsız siyah bir hiçlik olarak temsil eder. Zira temsil bireyleşmeyi Ben'in formuna, benliğin maddesine bağlayarak yola çıkmıştır. Esasında, onun için, Ben yalnızca bireyleşmenin üstün formu değil, şeylere dair olan her tür bireylik yargısının tanıma ve özdeşleştirme ilkesidir: "Bu aynı balmumu..." Temsil için, *her bireyliğin kişisel* (Ben), *her tekilliğin* de *bireysel* (Benlik) olması gerekir. Ben demeyi bıraktığımız yerde, bireyleşme de sona erer ve bireyleşme sona erdiğinde, olanaklı olan tüm tekillikler de sona erer. Zeminsizlik hem bireylikten hem de tekillikten yoksun olduğundan, farktan da yoksun olarak temsil edilmesi mecburidir. Bunu aynı şekilde Schelling'de, Schopehauer'da ve hatta *Trajedinin Doğuşu*'ndaki ilk Dionysos'ta da görürüz: zeminsizlikleri farka olanak vermez. Bununla beraber, edilgin benlik olarak benlik, yalnızca, önceden mevcut olan bireyleşme alanlarında vuku bulan bir olaydır: böyle alanların bireyleştirici etmenlerini büzüştürür ve temaşa eder ve kendini onlara ait serilerin tınlama noktasında oluşturur. Aynı şekilde, çatlak bir Ben olarak Ben, bu alanların tekillikleriyle tanımlanan bütün İdeaların geçmesine olanak verir, ki bu tekillikler de bireyleşme alanlarından önce vardır.

Diferansiyel belirlenim olarak tekillik nasıl birey öncesiyse, bireyleştirici fark olarak bireyleşme de bir Ben öncesi, bir benlik öncesidir. O'nun [*ON*] dünyası kişisel olmayan bireyleşmeler ve birey öncesi tekillikler dünyasıdır veya gündelik sıradanlığa indirgenemeyen, aksine, karşılaşmaların ve tınlamaların meydana geldiği, Dionysos'un son yüzü olan, derinliklerin ve zeminsizliğin temsilden taşan ve simulakrayı çağıran gerçek doğası olan "onların" [*ils*] dünyasıdır. (Hegel, Schelling'i kendini bütün ineklerin siyah olduğu, farka kayıtsız bir geceyle çepeçevre sardığı

için eleştiriyordu. Halbuki imgesiz düşüncemizin bitkinliği ve ıstırabı içinde "ah inekler", "abartıyor*lar*", vs. diye mırıldandığımızda, farkların nasıl da sırtımıza üşüştüğünü sezeriz; belli belirsiz bireyleşmiş veya zar zor tanımlanan bu karanlık nasıl da farklılaşır ve farklılaştırır; farklar ve tekillikler nasıl da hücum edercesine dağılırlar; beyaza dönen bu gecede onlarca simulakra nasıl da ayağa kalkıp "o"nun ve "onlar"ın dünyasını oluştururlar.)[4] Zeminsizliğin fark kaynadığı halde farksız olduğu düşüncesi, temsilin tüm içsel yanılsamalarından kaynaklanan nihai yanılsaması, dışsal yanılsamasıdır. İdealar da, kurucu çokluklarıyla, Ben'in çatlağından girip çıkan bu karıncalar değilse nedir?

* * *

Simulakrum farklının farklıyla bizzat fark yoluyla ilişkilendiği sistemdir. Bu gibi sistemler yeğinseldir; temelde tam da farkları aracılığıyla iletişim kuran yeğinsel niceliklerin doğasına dayanır. Bu iletişimin koşullarının (küçük fark, yakınlık, vs.) bulunduğu gerçeği, bizi önceden bir benzerlik koşulunun bulunduğuna değil, bölünen ama yalnızca kendilerine has düzen uyarınca doğa değiştirerek bölünen yeğinsel niceliklerin özelliklerinin varlığına inanmaya sevk etmelidir. Benzerliğe gelince, bu bize bir "etki" gibi, neden veya koşul olarak alınması hata olacak bir etki gibi, sistemin işleyişinin sonucu gibi görünmektedir. Kısaca, simulakrum sistemi en baştan itibaren temsilin kategorilerinden oldukça farklı görünen mefhumların yardımıyla betimlenmelidir: 1) yeğinliklerin organize olduğu derinlik, *spatium;* 2) bunların oluşturduğu birbirine benzemez seriler, çizdikleri bireyleşme alanları (bireyleştirici etmenler); 3) bunları iletişime sokan "karanlık öncü"; 4) buradan çıkan eşleşmeler, içsel tınlamalar, zoraki hareketler; 5) sistem dahilinde edilgin benlikler ve özne larvaları ile zaman-mekansal saf dinamizmlerin oluşumu; 6) sistemin çifte farklılaşmasını[c] oluşturan ve önceki etmenlerin üstünü örten nitelikler ve uzanımlar, türler ve parçalar; 7) bu etmenlerin her halükarda niteliklerin ve uzamların gelişmiş dünyasındaki kalıcılığına işaret eden sarmalama merkezleri.

4 Arthur Adamov'un bu konu hakkında çok güzel bir oyunu vardır: *La grande et la petite manœuvre*, Théâtre I, N.R.F., 1950.

Simulakrum sistemi ıraksamayı ve merkezsizleşmeyi olumlar; tüm serilerin yegane birliği, yegane yakınsaması, onların hepsini birden içeren formel olmayan bir kaostur. Hiçbir seri bir diğeri üzerinde ayrıcalığa sahip değildir; hiçbiri bir modelin özdeşliğini, bir kopyanın benzerliğini taşımaz. Hiçbiri bir diğerine karşıt gelmez ya da ona analog değildir. Her biri farklardan oluşmuştur ve diğerleriyle farkların farkları aracılığıyla iletişim kurar. Temsilin hiyerarşilerinin yerini taçlı anarşiler; temsilin yerleşik dağılımlarının yerini göçebe dağılımlar alır.

Bu sistemlerin nasıl İdeaların aktüelleşme sahası olduğunu görmüştük. Bir İdea, bu anlamda, ne bir ne de çoktur: diferansiyel unsurlardan, bu unsurlar arasındaki diferansiyel ilişkilerden ve bu ilişkilere karşılık gelen tekilliklerden oluşan bir çokluktur. Bu üç boyut, unsurlar, ilişkiler ve tekillikler, çoklu nedenin üç yönünü teşkil eder: nicelleşebilirlik ilkesi veya belirlenebilirlik, nitelleşebilirlik ilkesi veya karşılıklı belirlenim; potansiyellik ilkesi veya eksiksiz belirlenim. Bunların üçü birden ideal bir zamansal boyuta, kademeli belirlenimin boyutuna yansır. Bu yüzden İdea'nın bir ampirizmi vardır. Birbirinden en farklı vakalarda, kendimize karşımızdakinin gerçekten de ideal unsurlar, yani figürsüz ve fonksiyonsuz ama bir diferansiyel ilişkiler ağında (konumlandırılamayan ideal ilişkiler) karşılıklı olarak belirlenebilir unsurlar olup olmadığını sormamız gerekir. Örneğin: Fizikte parçacıklar bu duruma dahil midir ve öyleyse, hangileri? Biyolojide genler bu duruma dahil midir? Peki ya sesbirimler? Aynı şekilde, ilişkilerin değerlerine karşılık olarak tekilliklerin hangi dağılışının, tekil ve düzenli, istisnai ve sıradan noktaların hangi dağılımının geldiğini sormamız gerekir. Tekillik, bir başka tekilliğin komşuluğuna varana değin sistemin bütün sıradan noktalarına uzanan bir serinin çıkış noktasıdır; bu diğer tekillik de birinciyle kah yakınsayan, kah ıraksayan bir başka seri oluşturur. İdea'nın ıraksamayı olumlama gücü vardır; ıraksayan seriler arasında bir tür tınlama oluşturur. Tekil ve düzenli, istisnai ve sıradan mefhumları bizzat felsefe için temsile bağlı olan doğru ve yanlıştan muhtemelen çok daha büyük bir ontolojik ve epistemolojik önem taşır zira *anlam* denilen şey, bu parlayan noktaların verili bir İdea'nın yapısında dağılımlarına ve birbirlerinden ayrılmalarına dayanır. O halde, İdea'yı kendinde kademeli olarak belirlenebilir kılan, ilişkiler açısından karşılıklı belirlenimin ve tekillikler açısından eksiksiz belirlenimin oyunudur. İdea'daki bu oyun,

diferansiyelin oyunudur; çokluk olarak İdea'yı baştan sona kateder ve (Leibniz'in temsilin gereklerinin baskısını ortaya koymaya devam eden yakınsamanın gayrımeşru koşullarına tabi kılmış olmakla beraber, müthiş bir dehayla kullandığı) *kötü-söyleme* yöntemini oluşturur.

Bu şekilde tanımlanmış İdea'nın hiçbir aktüelliği yoktur. Saf virtüelliktir. Karşılıklı belirlenimin ortaya çıkardığı bütün diferansiyel ilişkiler ve eksiksiz belirlenimin ortaya çıkardığı tekilliklerin bütün dağılımları İdeaları oluşturan virtüel çokluklarda kendilerine has düzenleri uyarınca birlikte var olurlar. Fakat ilk etapta, İdealar bireyleşme alanlarında somutlaşır: bireyleştirici etmenlerin yeğinsel serileri kendi içlerinde birey öncesi olan ideal tekillikleri sarmalar; seriler arasındaki tınlamalar da ideal ilişkileri oyuna sokar. Yine burada da, Leibniz bireysel özlerin bu ilişkiler ve bu tekillikler zemininde kurulduğunu incelikli bir biçimde göstermişti. İkinci olarak, İdealar bu bireyleşme alanlarını kaplayan ve geliştiren türlerde ve parçalarda, niteliklerde ve uzamlarda aktüelleşir. Tür nasıl genler arasındaki diferansiyel ilişkilerden oluşuyorsa, bir bedenin organik parçaları ve uzamı da aktüelleşmiş birey öncesi tekilliklerden oluşur. Ne var ki, mutlak benzemezlik koşulunun altını çizmek gerekir: tür veya nitelik aktüelleştirdikleri diferansiyel ilişkilere benzemedikleri gibi, organik parçalar da tekilliklere benzemez. Birbirlerine benzeyenler kesinlikle virtüel ve aktüel olan değil, olanaklı ve gerçek olandır. İdea'nın somutlaşması ve aktüelleşmesi benzerliğe dayanmadığı ve benzerlikle ilerlemediği gibi, İdea da herhangi bir özdeşlik taşımaz ve Özdeş'e asimile edilemez.

Türlerin ve parçaların, niteliklerin ve uzamların veya daha ziyade, spesifikleşmenin ve bölümlemenin, nitelemenin ve uzanımın *farklılaşmanın*[c] iki yönünü oluşturduğu doğruysa, İdea'nın da farklılaşmayla aktüelleştiğini söylemek gerekir. İdea için, aktüelleşmek farklılaşmak[c] demektir. O halde İdea, kendinde ve virtüelliği içerisinde, tamamıyla farklılaşmamış[c] halde bulunur. Bununla beraber, hiçbir şekilde belirsiz değildir: tam tersine, tamamıyla farklılaşmıştır[i]. (İşte bu anlamda, virtüel hiçbir şekilde müphem bir mefhum değildir; eksiksiz bir nesnel gerçeklik taşır; gerçekliği olmayan olanaklıyla hiçbir şekilde karışmaz; dolayısıyla, olanaklı, kavramın temsildeki özdeşliğinin kipiyken, virtüel de diferansiyelin İdea'nın kalbindeki kipliğidir.) Fark'ın sembolü olarak "ayırt edici özellik" *tlc*'ye azami önem verilmelidir: farklılaşmak[i] ve

farklılaşmak^{c}. İdea'yı, somutlaşmasını ve aktüelleşmesini oyuna dahil eden sistemin tümünün karmaşık "(kayıtsız-)farklılaşma$^{t/c}$" [*(indi-)different/ciation*] mefhumunda ifade edilmesi gerekir. Her şeyin sanki tek, asimetrik ve birbirine benzemeyen iki "yarısı"; Sembol'ün her ikisi de ikiye bölünen iki yarısı var gibidir: biri virtüele dalan ve bir yanda diferansiyel ilişkilerin, öbür yanda bunlara karşılık gelen tekilliklerin oluşturduğu ideal yarı; diğeri de bir yanda bu ilişkileri aktüelleştiren niteliklerin, öbür yanda da bu tekillikleri aktüelleştiren parçaların oluşturduğu aktüel yarıdır. Birbirine benzemeyen iki büyük yarının birbirine tutunmasını sağlayan bireyleşmedir. *Ens omni modo determinatum* meselesi şöyle sorulmalıdır: İdea'da olan bir şey tamamıyla belirlenmiş (farklılaşmış^{t}) olup, aktüel varoluşunu oluşturan belirlenimlerden yoksun olabilir (farklılaşmamıştır^{c} ve hatta henüz bireyleşmemiştir). Tamamıyla farklılaşmış^{t} bir İdea'nın durumuna "seçik" ama nicel ve nitel farklılaşmanın^{c} formlarına "açık" diyorsak, açık ve seçiğin orantılılığı kuralından ayrılmamız gerekir: Kendinde olduğu şekliyle İdea seçik-muğlaktır. Apolloncu temsilin açık-seçikliğine karşı İdea, kendinde koruyup muhafaza ettiği bu muğlak bölgede, kusursuzca farklılaşmış^{t} bu farklılaşmamışlıkta^{c}, bir o kadar tekil de olan birey öncesinde Dionysosçudur: asla dinmeyecek bir sarhoşluk, felsefenin diferansiyel bilinçdışının bütün kuvvetleriyle dünyayı boyadığı bu çifte renk olarak seçik muğlak.

Problemleri bilgimizin pratik sınırlılıkları itibarıyla geçmek mecburiyetinde olduğu geçici ve öznel bir durum olarak görmek bir yanılgıdır. Bu yanılgı olumsuzlamayı özgürleştirir ve problemin varlık-(olmayan)ının yerine olumsuzun varlık-olmayanını koyarak diyalektiği tahrif eder. "Problematik" bir dünya halidir, sistemin bir boyutu ve hatta ufku ve odağıdır: tam olarak İdea'nın nesnelliğini, virtüelin gerçekliğini ifade eder. Problem olarak problem tamamıyla belirlenmiştir; henüz "çözülmüş" olmamasına ve böylelikle farklılaşmamışlıkta^{c} kalmasına rağmen, bütünüyle pozitif şartlarıyla ilişkili olduğu ölçüde, zorunlu olarak farklılaşmıştır^{t}. Yahut daha ziyade, ortaya konduğu ve belirlendiği andan itibaren çözülmüştür ama onu ortaya çıkaran ve kendinden doğa bakımından farklı çözümlerde nesnel olarak varlığını sürdürür. Bundan dolayıdır ki diferansiyel kalkülüsün metafiziği, gerçek anlamını temsildeki sonlunun ve sonsuzun antinomisinden kaçarak problemler kuramının ilk ilkesi olarak

İdea'da ortaya çıktığında bulur. Çoklukları ve beraberindeki çeşitleriyle, unsurları belirlemeleriyle, hareketli tekillikleri dağıtmalarıyla ve bu tekilliklerin etrafında ideal seriler oluşturmalarıyla, problem-İdealarıın işte bu haline *yatay kıvrımlaşma* [*perplication*] diyoruz. "Yatay kıvrımlaşma" kelimesi burada bir bilinç durumundan bambaşka bir şey ifade eder. *Karmaşıklaştırma* [*complication*], bu ideal serilere karşılık gelen, bunları somutlaştırıp ıraksamalarını olumlayan tüm aktüel yeğinsel serileri kendinde tutan ve içeren kaos durumudur. Ayrıca bu kaos kendinde problemlerin varlığını toplar ve kendinde oluşan tüm sistemlere ve alanlara problematik değerini verir. *İçerme* [*implication*] ise farkları yoluyla iletişim kurmaları ve bireyleşme alanları oluşturarak tınlamaları ölçüsünde, yeğinsel serilerin durumudur. Her biri diğeri tarafından "içerilen" ve her biri bir diğerini içeren bu yeğinsel seriler, sistemin "sarmalayanlarını" ve "sarmalananlarını", "çözenlerini" ve "çözülenlerini" oluşturur. *Açıklama* [*explication*] da baz alınan seriler arasında sistemi kaplayıp geliştiren niteliklerin ve uzamların durumudur: nihai çözümün bütününü tanımlayan farklılaşmaların[c] ve entegrasyonların ana hatları da burada çizilir. Fakat *sarmalama merkezleri* problemlerin varlığını hâlâ sürdürdüğünü veya problemleri açıklayan ve çözen hareket dahilinde içerme değerlerinin korunduğunu gösterir (yineleme [*réplication*]).

Bunu psişik sistemlerdeki Başka durumunda da görmüştük. Başka, sistemde içerilen bireyleştirici etmenlerle karışmayıp, onları bir nevi "temsil eder", onların karşılığını verir. Esasında, algısal dünyanın gelişmiş nitelikleri ve uzamları arasında, ifade edilmenin dışında var olmayan olanaklı dünyaları sarmalar, ifade eder. Böylelikle, ona algının temsil edilen dünyasında temel bir işlev veren içerme değerlerinin ısrarlı varlığına tanıklık eder. Zira, eğer Başka, bireyleşme alanlarının organizasyonunu baştan varsayıyorsa, öte yandan da bu alanlarda ayrı ayrı özneler ve nesneler *algılamamızın* ve bunları farklı şekillerde tanınabilir, tanımlanabilir bireyler oluşturan unsurlar olarak algılamamızın koşulunu oluşturur. Başka'nın kelimenin gerçek anlamıyla hiç kimse, ne siz ne de ben olması, onun yalnızca farklı algısal dünyalardaki değişken terimler tarafından gerçekleştirilen bir yapı teşkil ettiği anlamına gelir: sizin dünyanızda sizin için ben, benim dünyamda benim için siz. Hatta başkada genel olarak algısal dünyanın özel veya spesifik bir yapısını görmek de yetmez; aslında başka

bütün olarak bu dünyanın bütün işleyişini temellendiren ve temin eden bir yapıdır. Başka (bizim için) zeminde olanın olanaklı form olarak, derinlikte olanın da olanaklı bir uzunluk olarak, vs. önceden veya algı-altında algılanmış olduğu dünyaları ifade etmek üzere zaten orada olmasaydı, bu dünyanın tanımlanması için şart olan mefhumlar – zemin-form, nesnenin birlik-profilleri, derinlik-uzunluk, ufuk-odak, vs. – boş ve geçersiz olurdu. Nesnelerin sınırlarının çizilmesi, hem kopmalar hem geçişler, bir nesneden diğerine geçmek ve hatta bir dünyanın bir diğeri ortaya çıkarken yok olması durumu, her daim hâlâ açıklanacak ve geliştirilecek içerilmiş bir şey kalması durumu, tüm bunlar ancak başka-yapının ve onun algıdaki ifade gücünün sayesinde mümkündür. Kısaca, algısal dünyada bireyleşmeyi temin eden şey, başka-yapıdır. Kesinlikle ne Ben ne de benliktir; aksine, bunlar bireylikler olarak algılanmak için bu yapıya ihtiyaç duyarlar. Her şey adeta Başka bireyleştirici etmenleri ve birey öncesi tekillikleri nesnelerin ve öznelerin sınırları içine entegre ediyormuşçasına gerçekleşir; bu noktada bu nesneler ve özneler temsilde algılananlar veya algılayanlar olarak ortaya çıkarlar. O halde, bireyleştirici etmenleri yeğinsel serilerde oldukları haliyle ve birey öncesi tekillikleri de İdea'da oldukları haliyle yeniden keşfetmek için, bu yolu tersten izlemek gerekir: başka-yapıyı gerçekleştiren öznelerden yola çıkarak bu yapının kendisine kadar gelmek; dolayısıyla Başka'yı Kimse olarak kavrayıp daha sonra yeterli neden virajını alarak daha ileri gitmek; başka-yapının artık işlemediği, bu yapının koşullandırdığı nesnelerin ve öznelerin uzağındaki, tekilliklerin saf İdea'da yerleşip dağıldıkları, bireyleştirici etmenlerin de saf yeğinlikte yeniden dağıldıkları o bölgelere ulaşmak. Bu anlamda, düşünürün zorunlu olarak yalnız ve solipsist olduğu gerçekten doğrudur.

O zaman; İdealar, ilişkilerinin varyasyonları ve tekilliklerinin dağılımları nereden gelmektedir? Yine burada da "neden"in bir öteye daldığı o virajlı yolu izlemeye devam ediyoruz. Nihai köken zaten her zaman yalnız ve ilahi bir oyuna asimile edilmiştir. Ne var ki bu oyunu oynamanın birçok yolu vardır ve insani ve kolektif oyunlar bu ilahi yalnızlık oyununa benzemezler. İki oyun türünü, insani ve ideal oyunu bazı özellikler bakımından karşıtlaştırabiliriz. Öncelikle, insani oyunlar önceden varolan kategorik kurallar varsayar. İkincisi, bu kurallar olasılıklar, yani kaybetme "hipotezleri" ve kazanma hipotezleri belirlemeye yararlar. Üçüncü olarak,

bu oyunlar asla şansın bütününü olumlamaz; aksine, onu parçalara ayırır ve her vaka için o elin sonucunu şanstan çıkarır, dışlar zira şu kazanımı veya bu kaybı tayin ederken bunları zorunlu olarak belirli bir hipoteze bağlar. Bundan dolayıdır ki insani oyun, son olarak, yerleşik dağılımlarla ilerler: esasında, önceden varsayılan kategorik kural burada Aynı'nın değişmeyen rolünü oynar ve metafiziksel ya da ahlaki bir zorunluluk taşır; bu unvanla, her birine sayısal olarak birbirinden ayrı el ve zar atışları serisi karşılık getirdiği karşıt hipotezleri kapsar ve bunların dağılımlarının oluşturulmasını üstlenir. Bu ellerde ortaya çıkan durumlar hipotetik bir zorunluluğun gerektirdiği sonuçlar uyarınca, yani gerçekleşmiş hipotez uyarınca yeniden dağılırlar. Kuralla sabitlenmiş bir oransallık uyarınca, dağılmış olanın sabit bir biçimde paylaştırıldığı yerleşik dağılım işte budur. Oynamanın bu insani, bu sahte yordamı kendi varsayımlarını saklamaz: bu varsayımlar ahlaki varsayımlar ve buradaki hipotez de İyilik ve Kötülük hipotezi olup, oyun da ahlakı öğrenmektir. Bu kötü oyun modeli, şansı parçalarına ayırması ve bu parçaları asla sorgulanmayan bir Tanrı'nın varlığının değişmez hükmü altında insani varoluş kiplerini birbirinden ayırmak için dağıtması itibarıyla, Pascal'in bahsidir. Platoncu piyangodan *L'origine radicale*'deki Leibnizci satranca kadar, bu aynı oyun anlayışı bütün bir zorunluluk ağına, hipotetiklik ve hipotetik zorunluluk (kategorik veya apodiktik ilke, hipotez, sonuç) ızgarasına işlenmiştir. Bu oyun halihazırda temsilin pratiğinden ayırt edilemez; ilkenin üstün özdeşliğine, hipotezlerin karşıtlığına, sayıca birbirinden ayrı ellerin benzerliğine, sonucun hipotezle ilişkisindeki oransallığa kadar, onun tüm unsurlarına sahiptir.

İlahi oyun, Herakleitos'un de bahsettiğini söyleyebileceğimiz, Mallarmé'nin onca dini korku ve tövbeyle, Nietzsche'nin ise onca kararlılıkla söz ettiği bu oyun bizim için temsilin dünyasında anlaşılması en zor ve başetmesi imkansız olan oyundur.[5] Öncelikle, önceden varolan bir kural yoktur; oyunun kuralları oyuna dahildir. Böylece, her defasında, zorunlu

5 Bkz. Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, Hilden-Brand ve Lindenberg (çev.), Minuit, 1960 ve Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire*, Minuit, 1964. Bu iki kitap bizim ortaya koymaya çalıştığımızdan çok farklı bir bakış açısıyla, Heidegger'den yola çıkarak "ontolojik fark" dedikleri şeyi formülleştirmek üzere ilahi oyunla insani oyunu birbirinden ayırmaya çalışırlar.

olarak kazanan bir elde şansın bütünü olumlanır. Hiçbir şey oyundan muaf değildir: her sonuç kendisini belirli bir parçayla birleştiren hipotetik bir zorunluluk yoluyla şanstan çıkarılamaz olup, aksine, olası tüm sonuçları bulunduran ve dallandıran şansın bütününe denktir. Artık o andan itibaren farklı ellerin sayıca birbirinden ayrı olduğunu söylemek mümkün değildir: zorunlu olarak kazanan her el, zar atışının, tüm sonuçlarını yine önceki elin sonuçları arasından çıkaran başka bir kural uyarınca tekrarlanmasıdır. Farklı eller, her seferinde, sayıca değil, *form bakımından* ayrılır; farklı kurallar da bütün seferlerde ontolojik olarak bir olan tek ve aynı bir zar atışının formlarıdır. Ortaya çıkan sonuçlar da artık birbirlerinden gerçekleştirdikleri hipotezlerin dağılımı uyarınca ayrılmayıp, biricik ve bölünmeyen zar atışının açık alanında kendilerini dağıtırlar: yerleşik değil, göçebe bir dağılım. Saf oyun İdea'sı, yani insan eliyle parçalanmış olmak, sınırlandırılmış olmak ve kesintiye uğramış olmak yerine, oyundan başka bir şey olmayacak bir oyun İdeası. (Bu ilahi yalnızlık oyununa en çok yaklaşan insan oyunu nedir? Rimbaud'nun söylediği gibi, H'ye bakın, sanat yapıtına.) İdea'da oldukları haliyle ilişkilerin varyasyonlarının ve tekilliklerin dağılımlarının, ontolojik olarak bir olan bu zar atışı için form bakımından ayrı olan bu kurallardan başka kökeni yoktur. Bu, (ebedi dönüşün her daim yer değiştiren çemberinde) nihai kökenin köken yokluğunda tersyüz olduğu noktadır. Rastgele bir nokta zarın üzerindeki tüm noktalardan geçecek şekilde, tüm seferler için tek bir seferde, yer değiştirir. Kendi kurallarını icat eden ve çok formlu ve ebedi dönüşlü eşsiz zar atımını oluşturan bu farklı zar atışları, kendilerini açık bırakan ve asla kapanmalarına izin vermeyen tek ve aynı bir yanıta sahip onlarca zorunlu sorudur. İlişkilerini ve tekilliklerini belirledikleri ideal problemlere hayat verirler. Bu problemlerin aracılığıyla da, ortaya çıkan vakalara, yani bu ilişkileri ve tekillikleri cisimleştiren farklılaşmış[c] çözümlere esin kaynağı olurlar. "İstencin" dünyası: İdeaların bütün pozitifliği, şansın olumlanmaları (zorunlu ve belirleyici sorular) ile bunun sonucunda ortaya çıkan olumlamalar (belirleyici çözümler veya çözüm vakaları) arasında gelişir. Hipotetiğin ve kategoriğin oyununun yerini problematiğin ve zorunlunun oyunu almıştır; Aynı'nın ve temsilin oyununun yerini farkın ve tekrarın oyunu almıştır. Zarlar, rastgele noktanın yer değiştirmesinin bütün kuvvetiyle, şimşek gibi çakan zorunlu noktalarıyla gökyüzüne atılır ve

orada ideal problem-takımyıldızlar oluşturur. Galip gelmiş çözümlerin tüm kuvvetiyle de Yeryüzü'ne geri düşerek zar atışını başa alırlar. Bu iki masalı bir oyundur. Bu iki masanın sınırında, birbirine eklendiği noktada bir çatlak olmaması mümkün müdür? Peki ilk masada kendiyle özdeş tözsel bir Ben, ikincide de kendi kendine benzeyen sürekli bir benliği görmemek mümkün müdür? Ortaya çıkan sonuca katlanan veya onun sefasını süren kişinin benzerliği gibi, oyuncunun özdeşliği de kaybolmuştur. Bu çatlak, bu eklem noktası, zar atışlarının içinden geçtiği zamanın boş formu, *Aion*'dur. Bir tarafta, yalnızca bu boş formun çatlattığı bir Ben; diğer tarafta da yalnızca bu boş formda her daim çözünmüş bulunan edilgin bir benlik vardır. Kırık bir Yeryüzü'ne çatlak bir gökyüzü karşılık gelir. "Ey, üzerimdeki *gökyüzü*, saf ve yüksek gökyüzü! Benim için şimdi bu senin saflığındır... – ister ilahi rastlantıların dans ettiği pist ol, ister ilahi zarlar ve oyuncular için ilahi bir masa!"[6] Diğer masadaki şöyle cevap verir: "Tanrılarla, onların ilahi masası olan *Yeryüzü*'nde zar atmışsam ve Yeryüzü titreyerek yarılıp açılmış, içinden alevden ırmaklar fışkırmışsa – zira Yeryüzü tanrıların masasıdır, yeni yaratıcı sözlerle ve tanrıların zar atışlarının sesiyle titrer..." Buna karşın, her ikisi de, hem çatlak gökyüzü hem de kırık yeryüzü, olumsuza tahammül edemeyerek onları çatlaklarından veya kırıklarından kusarlar; olumsuzlamanın bütün formlarını, bilhassa da sahte oyunu temsil edenleri dışarı atarlar – "Attığınız bu zarda kaybettiniz. Ama size ne fark eder, siz zar atanlar. Gerektiği gibi oynamayı hâlâ öğrenemediniz."

Şu ana kadar hep betimleyici mefhumlar önerdik: aktüel serileri veya virtüel İdeaları ya da her şeyin içinden çıktığı zeminsizliği betimleyen mefhumlar. Fakat yeğinlik-eşleşme-tınlama-zoraki hareket; diferansiyel ve tekillik; karmaşıklaştırma-içerme-açıklama; farklılaşma^{t}-bireyleşme-farklılaşma^{c}; soru-problem-çözüm, vs. tüm bunlar bir kategori listesi olmakla kalırlar. Bir kategori listesinin prensipte açık olabileceğini iddia etmek boşunadır; pratikte olabilir ama prensipte olamaz. Zira kategoriler temsilin dünyasına aittir ve burada Varlık'ın [*l'Être*] yerleşik orantısallık kuralları uyarınca olanların [*étants*] arasında paylaştırıldığı dağılım formlarını oluşturur. Bundan dolayıdır ki felsefe genellikle kategorilerin karşısına

6 *Zerdüşt:* bu pasaj ve bunu izleyen iki pasaj için bkz. III. kitaptan "Güneş Doğmazdan Önce" ve "Yedi Mühür" ve IV. kitaptan "Üstün İnsan Üzerine".

doğası büsbütün farklı, gerçekten açık olan ve İdea'nın çoğulcu ve ampirik bir yönünü ortaya seren mefhumlar koymaya meyleder: "özsel"in karşısına "varoluşsal", kavramların karşısına algılamlar veya Whitehead'de bulduğumuz ve *Process and Reality*'yi modern felsefenin en büyük kitaplarından biri yapan ampirik-ideal mefhumlar listesi. Fantazmalara ve simulakraya uygulandıkları ölçüde "fantastik" olarak adlandırmamız gereken bu gibi mefhumlar temsilin kategorilerinden birkaç açıdan ayrılır. Öncelikle, bunlar yalnızca olanaklı deneyimin değil, gerçek deneyimin koşullarıdır. Hatta bu anlamdadır ki koşullandırdıkları şeyden daha büyük olmadıkları için, Estetik'in maalesef birbirinden kopuk olan iki parçasını, deneyimin formları kuramı ile deney olarak sanat yapıtı kuramını yeniden birleştirirler. Bu bakış açısı ne var ki henüz bu iki tür mefhum arasındaki doğa farkının ne olduğunu belirlememize izin vermez. Zira, ikinci olarak, bu türler tamamıyla birbirinden ayrı, birbirine indirgenemez ve birbiriyle uyumsuz olan dağılımları yönetir: kategorilerin yerleşik dağılımının karşıtı fantastik mefhumların gerçekleştirdiği göçebe dağılımlardır. Bunlar esasında ne kategoriler gibi tümellerdir, ne de kategorilerin temsilde uygulandığı çeşitlilik gibi *hic et nunc* veya *now here* teşkil ederler. Bunlar bir anlığına mola verdikleri yere kendi manzaralarını dayatmaları, orada kamp kurmaları koşuluyla, kuşkusuz taşınabilir olan mekan ve zaman kompleksleridir: bu yüzden, tanımadan ziyade temel bir karşılaşmanın nesneleridir. Bunları ifade edecek en iyi kelime kuşkusuz Samuel Butler'ın icat ettiği *erewhon*[7] kelimesidir. Bunlar *erewhon*'lardır. İmgelemin bir fantazmagoryasına katılan ve hem kavramın tümelliğine hem de şimdi buradanın tikelliğine indirgenemez olan bu gibi mefhumlara dair en canlı sezgilere sahip olan Kant olmuştur. Zira sentez çeşitli burada ve şimdilere uygulanırken, sentetik birimler veya kategoriler bütün olanaklı deneyimi koşullandıran sürekli tümellerse, şemalar da gerçek yer ve an komplekslerini bütün mekan ve zamanlara taşıyan ama bunu süreksiz bir biçimde yapan mekan ve zamanın *a priori* belirlenimleridir. Kantçı şema yersiz bir biçimde kendilerini temsil dünyasında basit dolayımlar statüsüne indirgeyen kategorilere ikincil kılınmış olmasaydı, bir diferansiyel İdea kavrayışına doğru havalanırdı. Dahası,

7 Butler'ın *Erewhon*'u bizce yalnızca *no-where*'in kılık değiştirmiş hali değil, *now-here*'in altüst olmuş halidir.

temsil dünyasının ötesinde, bütün bir Varlık probleminin, varlığın olanlar arasında nasıl dağılacağı probleminin kategoriler ile göçebe veya fantastik mefhumlar arasındaki farklar yoluyla meseleye dahil edildiğini düşünüyoruz: son kertede analoji mi tekseslilik mi?

* * *

Tekrarı bir temsil nesnesi olarak aldığımızda, onu özdeşlik açısından anlarız ama aynı zamanda onu olumsuz bir şekilde açıklamış oluruz. Gerçekte, kavramın özdeşliği aynı anda olumsuz bir kuvvet (ister sınırlılık ister karşıtlık) kavramın daha fazla belirlenmesine veya kapsadığı çoklukla ilişkili olarak daha fazla farklılaşmasına[c] mani olmaksızın bir tekrarı nitelemez. Gördüğümüz üzere, madde şu iki özelliği birleştirir: kaç "sefer" ve "vaka" varsa, o kadar çok örnekte mutlak surette özdeş olan bir kavramı var eder; ve bu kavramın ondaki doğal bir fakirlik veya doğal bilinçsizlik veya yabancılaşma hali sebebiyle daha fazla belirlenmesine mani olur. Madde o halde ruhun özdeşliğidir; diğer bir deyişle, kavramın ama yabancılaşmış bir kavramın, öz bilinci olmayan ve kendisinin dışında bir kavramın özdeşliğidir. Temsilin temel özelliklerinden biri çıplak ve maddi tekrarı, Aynı açısından anlaşılan ve olumsuz açısından açıklanan bir tekrarı model olarak almasıdır. Ancak burada temsilin bir diğer antinomisi söz konusu değil midir: yani tekrarı yalnızca bu şekilde temsil edebilmesi ve bu şekilde temsil ederken bunu çelişkiye düşmeden yapamaması? Zira bu çıplak ve maddi model kelimenin tam anlamıyla düşünülemezdir. (Bilinç, yalnızca bir mevcudiyeti olan bilinçdışını kendine nasıl temsil edebilir?) Özdeş unsurlar yalnızca biri ortaya çıkarken diğeri ortadan yok olacak bir biçimde süreksiz "seferler"in veya bağımsız "vakalar"ın söz konusu olması şartıyla tekrar eder: temsil dahilinde tekrar gerçekte vuku bulmakta iken bozulmaya zorlanır. Yahut daha ziyade, hiç vuku bulmaz. Kendinde tekrar, bu şartlar altında gerçekleşemez. İşte bu nedenledir ki tekrarı temsil etmek için şuraya buraya temaşacı ruhlar, edilgin benlikler, vakaları veya unsurları birbirleri içinde *büzmeye* muktedir temsil altı sentezler ve habituslar tesis edilmelidir zira böylece bunlar daha sonra bizzat temsile ait olan bir korunum zamanı ve mekanı dahilinde yeniden kurulabilecektir. Bunun sonuçları çok önemlidir: bu büzülme temaşacı ruhun bir farkı

veya modifikasyonu ve hatta *tek* modifikasyonu, ona gerçekten ait olan ve sonrasında öleceği yegane modifikasyon olduğundan, en maddi tekrar yalnızca kendinden büzülme yoluyla çıkarılan bir fark dahilinde ve yoluyla, tekrardan bir fark çıkaran bir ruh dahilinde ve yoluyla gerçekleşiyor gibi görünmektedir. O halde tekrar temsil edilir ama ancak temaşacı ve büzüştüren fakat temsil edici olmayan ve temsil edilmeyen bütünüyle farklı bir doğaya sahip bir ruh koşulunda temsil edilir. Madde gerçekte kendisine yüzeyde çıplak tekrarlar sunmasına olanak veren bir derinlik sağlayan bu gibi ruhlarla doludur veya kaplıdır. Yine büzülmenin büzdüğü şeye dışsal olduğuna ve bu farkın tekrara dışsal olduğuna inanmıyoruz: bu onun temel bir parçası, kurucu parçasıdır; yüzeyde bir şeylerin tekrar edilebilmesine olanak veren derinliktir.

Böylece her şey değişir. Eğer bir fark *kendini* içinden çıkardığı yüzeysel tekrarın zorunlu olarak (derinlikte) parçası ise, soru şudur: bu fark neden ibarettir? Bu fark bir büzülmedir ama büzülme neden ibarettir? Bunun kendisi zaten bütün gevşeme düzeylerinde ve bütün derecelerde onunla birlikte varolan bir geçmişin en yoğun düzeyi veya en büzülmüş hali değil midir? Bütün geçmiş her bir andadır ama çeşitli derecelerde ve düzeylerde vardır ve şimdi de bunun yalnızca en büzüşmüş, en yoğun halidir. Bu, Bergson'un muhteşem hipoteziydi. Bundan böyle fark, yukarıda olduğu gibi, yüzeysel tekrarlara olanak veren bir derinliğin taslağını oluşturmayı sağlayacak şekilde anların yüzeysel bir tekrarından çıkarılan bir fark değildir. Artık, kendini kendi için geliştiren şey derinliğin kendisidir. Tekrar artık ardışık ve dışsal unsurların ve parçaların bir tekrarı değil, farklı düzey ve derecelerde birlikte varolan bütünlüklerin tekrarıdır. Fark artık unsurların tekrarın*dan* çıkarılmaz; her defasında bütün ve bütünleştirici olan bir tekrarın düzeyleri ve dereceleri *arasında* bulunur; fark, kendine has ayrıcalıklı noktalar olarak tekilliklerini içerecek her düzeyde, bir düzeyden diğerine yer ve kılık değiştirir. O halde, anlarla ilerleyen unsurların tekrarı için bütün tekrarın bizzat en gevşek düzeyi olduğundan başka ne söylenebilir? Ve bu unsurların tekrarından çıkarılan fark için, aksine, bu bütün tekrarın en büzüşük hali olduğundan başka ne söylenebilir? Farkın kendisi öyleyse iki tekrar arasındadır: büzüştürdüğü özdeş ve anlık dışsal unsurların yüzeysel tekrarı ile en büzüşük halini bu tekrarın oluşturduğu her daim değişken bir geçmişin içsel bütünlüklerinin derin tekrarı arasında. İşte

böylece farkın iki yüzü veya zamanın sentezinin iki yönü vardır: birincisi, olanaklı kıldığı ilk tekrara dönmüş olan Habitus; başka, onu ortaya çıkaran ikinci tekrara sunulmuş olan Mnemosyne.

Böylelikle, maddi tekrarın hiçbir şey yapmayan ama her şeyin bizzat içinde gerçekleştiği gizli ve edilgin bir öznesinin olduğunu söylemekle daha yüzeysel olanının maddi tekrar olduğu iki tekrar olduğunu söylemek aynı yere çıkar. Belki de başkanın bütün özelliklerini Bellek'e atfetmek, hatırladığı kadar icat da eden bir belleğin saf bir geçmişe ait aşkınsal bir yeti olarak alınması durumunda dahi, yanlıştır. Ne var ki bellek bu iki tekrarın karşıt özelliklerinin ortaya çıktığı ilk formdur. Bu tekrarların biri aynının tekrarıdır ve çıkarılmış veya çekilmiş olan bir farktan başka farkı yoktur. Başka ise Fark'ın tekrarıdır ve farkı kapsar. Birinin sabit terimleri ve mekanları vardır; diğeri temel olarak yer ve kılık değişimlerini kapsar. Biri olumsuzdur ve eksikliğe dayanır; öbürü olumludur ve fazlalığa dayanır. Biri unsurlara, dış kaynaklı parçalara, vakalara ve seferlere dairdir; diğeri ise değişken içsel bütünlükler, dereceler ve düzeylere dairdir. Biri fiilen ardışıklığı barındırır; diğeri prensipte birlikte varoluşu. Biri durağan, diğeri dinamiktir. Biri uzanımda, diğeri yeğinseldir. Biri sıradandır, diğeri istisnaidir ve tekilliklere dairdir. Biri yatay, diğeri düşeydir. Biri gelişmiştir ve açıklanması gerekir, diğeri sarmalanmıştır ve yorumlanması gerekir. Biri *sonuçta* eşitliğin ve simetrinin tekrarıdır, diğeri *sebepte* asimetrinin olduğu gibi eşitsizliğin tekrarıdır. Biri mekanizmanın ve kesinliğin tekrarı, diğeri seçilimin ve özgürlüğün tekrarıdır. Biri yalnızca sonradan ve fazladan maskelenebilen çıplak tekrardır; diğeriyse maskelerin, yer ve kılık değişimlerinin ilk, son ve yegane unsurlarını oluşturduğu giyinik tekrardır.

Bu karşıt özelliklerden iki sonuç çıkarmamız gerekir. İlki tekrarı Aynı açısından anladığımızı ve onu olumsuz bir biçimde açıkladığımızı iddia ettiğimizde, bunların aynı anda ve aynı bakış açısından gerçekleştiğidir. Tekrar felsefesine ilişkin bu tersinden anlama tam da fark felsefesini zayıflatan şeye karşılık gelir. Gerçekte fark kavramı genel olarak kavrama işlendiği anla veya biçimle tanımlanmıştır. Fark kavramı böylelikle basitçe kavramsal bir farkla karıştırılmış ve fark da böylelikle özdeşlik *dahilinde* anlaşılmıştır, zira genel olarak kavram özdeşlik prensibinin temsil içinde konumlandırılışının yegane biçimidir. Tekrar da kendi payına bundan böyle kavram*sız* bir farktan başka bir şey olarak tanımlanamayacaktır. Bu tanım

bariz bir biçimde tekrar edilen şey için kavramın özdeşliğini varsaymaya devam etmiş, ancak farkı kavramın içine işlemek yerine kavramın dışına sayısal bir fark formunda yerleştirmiştir ve kavramın kendisini de sayısal olarak ayrı kaç vaka ve sefer varsa o kadar çok örnekte var olacak şekilde kendi dışına yerleştirmiştir. Böylelikle, farkı kavramın spesifikleştirilmesini tıkamak suretiyle özdeş kavramın dışına, özdeş kavramı da kendisinin dışına koymaya muktedir dışsal bir kuvvete, bir dışarıdalık formuna müracaat etmiştir; tıpkı daha önce sürekli bir spesifikleştirme aracılığıyla farkı kavramın içine ve kavramı da kendi içine koymaya muktedir bir içsel kuvvet veya içeridelik formuna müracaat edildiği gibi. O halde kavramın varsayılan özdeşliğinin farkı kavramsal fark formunda entegre edip içselleştirmesi ile bunun aksine tekrarın onla bağıntılı fakat kavramsız ve olumsuz olarak veya eksiklikle açıklanan bir fark olarak yansıtılması aynı anda ve aynı bakış açısından gerçekleşir. Ne var ki, her şey bu tersinden anlamalar zincirinde birbiriyle ilişkiliyse, her şey farkın ve tekrarın yeniden doğrultulmasında birbiriyle ilişkili olmak zorundadır. İdealar kavram değildir. Kavramın özdeşliğinden ayrılan, ebediyen pozitif diferansiyel bir çokluk formudur; farkı kavramın özdeşliğine ve böylelikle algının benzerliğine, yüklemlerin karşıtlığına ve yargının analojisine tabi kılarak temsil etmek yerine onu özgürleştirip farkın farka ilişkin olduğu, ıraksama, benzemezlik ve merkezsizleşmeden kavramsal temsil çerçevesini kıran çok sayıda olumlama nesnesi yaratan pozitif sistemler içinde evrilmesini sağlarlar. Tekrarın güçleri yer ve kılık değişimini içerir, tıpkı farkın ıraksama ve merkezsizleşme gücünü içerdiği gibi. Bunlardan biri İdealara diğerinden daha az ait değildir zira İdeaların ne kadar içi varsa bir o kadar da dışı vardır (*erewhon*'lardır). İdea fark ve tekrardan *aynı bir problem* yapar. Farkı ve tekrarı birleşik nesne, İdea'nın "eşzamanlısı" yapan İdealara has bir fazlalık ve abartı söz konusudur. İşte kavramların haksızca kazanç sağlaması ama bunu yaparken İdea'nın doğasına ihanet edip bozması da bu İdealara has fazlalıktan ileri gelir. Gerçekte kavramlar bu ideal fazlalığı kavramsal fark ve kavramsız fark, kavramın kendi özdeşliğine eşit-oluşu veya benzer-oluşu ve bu aynı ama tıkanmış özdeşliği varsaymaya devam eden eksiklik durumu olmak üzere iki parçaya bölerler. Halbuki kavramı tıkayanın ne olduğunu soracak olursak, bunun asla bir yoksunluk, eksiklik veya karşıtlık olmadığını açıkça görürüz. Bu, kavramın nominal bir sınırlılığı, mekanın

ve zamanın doğal bir kayıtsızlığı ya da bilinçdışının manevi bir karşıtlığı değildir. Temsilin gereklerini tersyüz eden ve kavramı durduran o üstün pozitifliği oluşturan şey daima İdea'daki fazlalıktır. Üstelik farkın basitçe kavramsal bir farka indirgenmekten kurtulması ve tekrarın farkla en derin bağını kurup hem kendi için hem de bu bağ için pozitif bir prensip bulması aynı anda ve aynı bakış açısından gerçekleşir. (Belleğin ötesinde, ölüm içgüdüsünün görünürdeki paradoksu, adına karşın, bize daha başından beri iki rol oynuyormuş gibi görünmesinde yatar: farkın bütün kuvvetini tekrarda içermek ve aynı zamanda tekrarın en olumlu ve en aşırı izahını sunmak.)

İkinci sonuç ise iki tekrarı, biri kavramın özdeşliği ve eksikliğiyle uyumlu olarak çıplak ve maddi olan, diğeri her daim olumlu olan İdea'nın fazlalığı ve farkıyla uyumlu olarak psişik, metafiziksel ve giyinik olan iki tekrarı karşıtlaştırmanın yeterli olmadığıdır. Bu ikinci tekrar ilkinin "nedeni" olarak görülmelidir. Farkı içeren giyinik ve yaşayan, düşey tekrar, (kendisinden bir fark çıkarılmakla yetinilen) çıplak, maddi ve yatay tekrarın yalnızca bir sonucunu oluşturduğu sebep olarak görülmelidir. Bunu özgürlük kavramları, doğa kavramları ve nominal kavramlar durumlarında tekrar tekrar gördük: her seferinde maddi tekrar derinlerde serimlenen ve kendisini bir sonuç olarak üreten daha derindeki tekrarın sonucudur, tıpkı *sebebini* oluşturan bu diğer tekrar kendisine hayat vermeyi bir kez bıraktığında bütün anlamını ve kendini yeniden üretme kapasitesini yitirecek dışsal bir zarf veya ayrılabilen bir kabuk gibi. Bu şekilde, giyinik olan çıplak olanın altında yatar ve onu saklayışının sonucu olarak onu salgılar veya üretir. Gizli tekrar, hareketli bir sistem dahilinde iletişime soktuğu farkların uç sınırlarına işaret eden son bir engelmişçesine kendisini mekanik ve çıplak tekrarla kuşatır. *Tekrarın farkı içermesi* (tesadüfi ve dış kaynaklı bir varyant olarak değil, onun kalbi olarak, onu oluşturan şeyin temel varyantı olarak, kendisini de ıraksayan ve yer değiştirmiş bir fark olarak kuran yer ve kılık değişimi olarak içermesi) *ve maddi ve farka kayıtsız tekrarı* (yılanın terk ettiği derisini, içerdiği içinde olmayan zarfı, yalnızca kendi gizil ruhuyla ve içeriğiyle yaşayan ve ölen epidermisi) *ortaya çıkaran pozitif bir ilke edinmesi gerekliliği daima tek ve aynı bir hareket dahilinde söz konusu olur*. Doğa kavramlarında da bu durum söz konusudur. Eğer doğa maddenin yüzeyselliğine indirgenebilseydi ve eğer madde de, tekrarı

başlı başına bir evrim yapan her daim mevcut bir farkın yerini ve kılığını değiştirmesi koşuluyla, yaşayan ve ölümlü tekrarın serimlenip olumlu ve zorunlu hale geldiği doğanın kanatları gibi bir derinlik barındırmasaydı, Doğa asla tekrar etmezdi; tekrarları her daim hipotetik olur, deney yapanın ve alimin iyi niyetine bağlı olurdu. Ne bir alim ne de alimler baharı getirip mevsimleri değiştirebilir. Aynı, asla kendinden çıkıp kendisinin döngüsel değişimlerdeki çok sayıda "benzer" arasında dağıtılmasına izin vermezdi, eğer fark bu döngülerde yerini ve bu aynı içinde de kılığını değiştirmeseydi ve böylelikle hem tekrarı zorunlu kılıp varyantların temel olmadığına hem de bu varyantların içeriden oluşturdukları dahi oluşturdukları şey üzerinde pek etkili olmadıklarına inanan dış gözlemcinin gözüne yalnızca çıplak olanı sunmasaydı.

Bu, özgürlük kavramları ve nominal kavramlar için de bir o kadar geçerlidir. İnsanların sözleri ve eylemleri maddi veya çıplak tekrarlar oluşturur ancak daha derin ve farklı doğaya sahip tekrarların etkileri (nedensel, optik ve kılıksal gibi üçlü bir anlamda "etki") olarak. Tekrar, *pathos*, tekrar felsefesi ise patolojidir. Ne var ki birbiri içine geçmiş çok fazla patoloji, çok fazla tekrar vardır. Takıntılı kişi bir seremoniyi bir kere, iki kere tekrarladığında; bir sıralamayı, 1, 2, 3'ü tekrar ettiğinde – uzanımdaki unsurlara ait olan ama aynı zamanda her seferinde veya her sayıda yer değiştiren ve seferlerin ve sayıların toplamında kılık değiştirmiş olarak bulunan bir geçmişin düşey ve yeğinsel olan başka bir tekrarını hem tercüme eden hem de savuşturan bir diğer tekrarı gerçekleştirir. Bu, kozmolojik ispatın patolojideki dengidir: Dünyada sebeplerin ve sonuçların yatay zincirlenmesi, sebeplerin ve sonuçların düşey sebebi olarak bütünleştirici, dünya dışı birincil bir Sebep gerektirir. Aynı anda iki kere tekrar ederiz ama aynı tekrarı değil: bir seferinde genişlemesine, mekanik ve maddi olarak; diğerinde derinlemesine, simulakra yoluyla, sembolik olarak; bir seferinde parçaları, diğerinde, parçaların bağlı olduğu bütünü tekrar ederiz. Bu iki tekrar aynı boyutta gerçekleşmez, birlikte var olurlar; biri anların tekrarı, diğeri geçmişin tekrarıdır; biri unsurların tekrarıdır, diğeri bütünleştiricidir; ve en derini, en "üretken" olanı da elbette en görünür olan veya en fazla "etkiye" yol açan değildir. Genel olarak bu iki tekrar birbiriyle o kadar çok farklı ilişkilere girer ki bunların olanaklı kombinasyonlarına karşılık gelen vakaları birbirinden ayırmak için,

bizce henüz yapılmamış, son derece sistematik bir klinik çalışma gerekir. Bunama ve şizofreniye ilişkin jestsel veya dilsel tekrarları, yinelemeleri ve stereotipik davranışları ele alalım. Bunlar görünüşe göre artık bir nesneyi bir seremoni bağlamında bir yatırım nesnesi yapmaya muktedir bir istenç ortaya koymazlar; daha ziyade yatırımın genel bir çöküşünü işaret eden refleksler gibi çalışırlar (hastanın tabi tutulduğu testlerde kendi isteğiyle tekrar etmesinin imkansızlığı da buradan ileri gelir). Bununla beraber, "istem dışı" tekrarın da olumsuz bir açıklamada ileri sürüleceği gibi afazi veya amneziye ilişkin rahatsızlıklara değil, korteksaltı veya "timus"a ilişkin rahatsızlıklara bağlı olduğu doğrudur. Bu, sanki hasta dejenerasyon sebebiyle ilkel ve entegre olmamış devrelere geri dönüyormuş gibi, tekrarı olumsuz olarak açıklamanın bir başka yolu mudur? Esasında, yinelemelerde ve hatta stereotipik davranışlarda dahi en azından sesli veya sessiz parazit harflerde ortaya çıkan *büzülmelerin* sürekli varlığının altını çizmek gerekir. Büzülmenin hâlâ iki yönü vardır: biri yoluyla modifiye ettiği fiziksel tekrar unsuruyla; diğeri yoluyla da farklı derecelerde tekrar edilebilir olan psişik bir bütünlükle ilişkilenir. Bu anlamda, her stereotipik davranışta, hatta hebefreniğin çenesini gıcırdatmasında dahi varlığını sürdüren bir niyetsellik görebiliriz. Bu niyetsellik, nesnesi olmadığından dolayı, bütün psişik yaşamı bir fragmana, jeste veya kelimeye yatırmak anlamına gelir, ki bu da başka bir tekrarın unsuru haline gelir: örneğin, bir ayağı üstünde gitgide hızlanan bir biçimde dönerken, diğer ayağını arkadan yaklaşacak kişileri savuşturmak üzere açarak kadınlardan duyduğu dehşeti ve onlar tarafından yakalanma korkusunu gösteren hasta gibi.[8] Gerçek anlamda patolojik olan şey, bir yanda büzülmenin farklılaşmış[c] tarzlarda aynı anda "oynanabilir"

---

8 Xavier Abély'nin *Les stéréotypies* (Dirion, 1916) kitabında bu türden pek çok örnek buluruz. Stereotipik davranışlar ve yineleme hakkındaki en iyi klinik çalışmalardan biri Paul Guiraud'nun *Psychiatrie clinique* (Le François, 1956, s. 106 vd.) ve "Analyse du symptôme stéréotypie" (l'Encéphale, Kasım 1936) çalışmalarıdır. Paul Guiraud varlığını sürdürme ve tekrar arasında açık bir ayrıma gider (birbiri ardına yinelemeler ya da aralıklı stereotipik davranışlar). Zira varlığını sürdürme fenomenleri bir kusur veya zihinsel eksiklik yoluyla olumsuz olarak açıklanabiliyorsa, tekrar fenomenlerinin yoğunlaşma ve büzülme göstermek ve birincil ve olumlu bir açıklama prensibi gerektirmek gibi ikili bir özelliği vardır. Bu açıdan Jacksonculuğun, tekrarı "pozitif" semptomlar kategorisine koyarken, tümüyle olumsuz bir açıklama ilkesini koruduğunu görüyoruz zira müracaat ettiği pozitiflik, mekanik ve çıplak

olan iki veya daha fazla düzey arasında artık bir tınlama temin etmeyip, hepsini ezerek bunları stereotipik fragmanda sıkıştırmasıdır. Diğer yanda ise, büzülme artık unsurdan istenç tarafından organize edilen bir mekan ve zamanda tekrarını olanaklı kılacak bir fark veya modifikasyon çıkarmaz: aksine, bizzat modifikasyonu tekrar edilecek unsur haline getirir ve kendini tam da unsurun çıplak bir tekrarını olanaksız kılan bir hızlanma içerisindeki nesne olarak alır. Bu yüzden bu yineleme ve stereotipi durumlarında, saf mekanik tekrarın bir bağımsızlığını değil, daha ziyade iki tekrar arasındaki ilişkiye ve birinin diğerinin sebebi olduğu ve sebebi olarak kaldığı sürece ilişkin belirli bir rahatsızlığı görürüz.

Tekrar dilin kuvvetidir ve nominal kavramlara ilişkin bir eksiklikten dolayı olumsuz olarak açıklanmak şöyle dursun, daima aşırı olan bir şiir İdeası içerir. Psişik bir bütünlüğün birlikte varolan düzeylerinin, onları karakterize eden tekillikler uyarınca, farklılaşmış[c] seriler dahilinde aktüelleştiği düşünülebilir. Bu seriler bir "karanlık öncü"nün, tüm düzeylerin birlikte var olduğu bu bütünlüğe karşılık gelen fragmanın etkisi altında tınlamaya eğilimlidir: dolayısıyla her seri bir diğerinde tekrar ederken, öncü de bir düzeyden diğerine geçer ve bütün serilerde de kılık değiştirir. Bu yüzden hiçbir düzeye veya dereceye ait değildir. Sözel seriler durumunda, kendinden önce gelen bir kelimenin *anlamını* belirlenmiş olarak alan kelimeye "daha üst derece kelime" deriz. Fakat dilsel öncü, mükemmel ezoterik veya şiirsel kelime (nesne = *x*), hem kendini hem de anlamını söylediğini iddia ettiği ve her daim yer ve kılık değiştirmiş anlamsızlık olarak göründüğü oranda tüm dereceleri aşar (anlamı olmayan gizli kelime, Snark veya Blituri...). Ayrıca

---

bir tekrarın pozitifliğidir ve daha aşağı ve arkaik düzeyde olduğu varsayılan bir dengeyi ifade eder. Esasında, bir stereotipinin veya yinelemenin görünürdeki yönünü oluşturan mekanik tekrar, bütünün bir düzeyini ifade etmeyip, asıl olarak *fragmanlara*, Monakow ve Mourgue'un dediği gibi "tuğlalar"a ilişkindir ve fragmanlı büzüşmelerin ve yoğunlaşmaların önemi de buradan ileri gelir. Fakat bu anlamda, gerçek pozitiflik, fragmanda psişik yaşamın bütününü değerlendiren, yani mekanik tekrarda bambaşka bir tekrarı, daima yer veya kılık değiştirebilen "içgüdünün" alanına ait olan tekrarı değerlendiren pozitifliktir (*timus*). Stereotipiler durumunda gösterilenin değil yalnızca gösterenin arkaik olduğu söylenmişti: "Semptomun fragmanlara ayrılışının altında, daima anlam bakımından az çok zengin olan sürekli bir gösterilen bulunur" (A. Beley ve J.-J. Lefrançois, "Aperçu séméiologique dramatique de quelques stéréotypies motrices chez l'enfant", *Annales med. ps.*, Nisan 1962).

tüm sözel seriler de bu gizli kelime için onlarca "anlamdaş" teşkil ederken, kelimenin kendisi de tüm seriler için bir "sesteş" rolünü oynar. O halde dilin bütün sistemini giyinik bir tekrar olarak organize etmesi de en pozitif ve en ideal kuvvetinin fonksiyonu olarak gerçekleşir. Elbette gerçek şiirlerin bu şiir İdea'sına uygun düşmeleri gerekmediği zaten açıktır. Gerçek şiirin ortaya çıkması için karanlık öncüyü "tespit" etmemiz ve ona en azından nominal bir özdeşlik atamamız, kısaca, tınlamaya bir beden vermemiz gerekir; o zaman, bir şarkıda olduğu gibi, farklılaşmış[c] seriler beyitler veya mısralar olarak organize olurken, öncü de antifon veya nakaratta beden bulur. Beyitler nakaratın etrafında döner. Hem nominal kavramlarla özgürlük kavramlarını bir şarkıdan daha iyi ne birleştirebilir? Çıplak tekrar işte bu koşullar altında oluşur: aynı anda nesne=x'i temsil eden nakaratın geri gelişinde ve kendileri de serilerin birbirleri içine geçmesini temsil eden farklılaşmış[c] beyitlerin bazı yönlerinde (ölçü, kafiye veya hatta nakarat ile kafiyeli mısra). Hatta bazı durumlarda, Péguy'de ve Raymond Roussel'de olduğu gibi, neredeyse çıplak olan tekrarların anlamdaşlığın ve sesteşliğin yerini aldıkları ve bizzat şiirin dehasının da bu ham tekrarlarla özdeşleştiği olur. Ne var ki bu deha öncelikle İdea'ya ve onun daha gizli bir tekrardan yola çıkarak ham tekrarları üretme tarzına aittir.

Bununla beraber, iki tekrar arasındaki ayrım hâlâ yetersizdir. Zira ikinci tekrar belleğin ve temelin tüm müphemliklerine dahil olur. Farkı kapsar ancak yalnızca iki düzey veya derece *arasında* kapsar. Gördüğümüz gibi, önce kendi içinde birlikte varolan geçmişin çemberleri biçiminde; sonra geçmişin ve şimdinin birlikte varoluşunun çemberi biçiminde ve son olarak da, nesne=x için birlikte varolan geçmekte olan tüm şimdilerin çemberi biçiminde görünür. Kısaca *physis*'i, fiziği çembere sokar. Peki o zaman bu derin tekrarın ilham verdiği çıplak tekrarlarca gizlenmesini ve ham tekrarın önceliğine ilişkin bir yanılsamaya düşmesini nasıl engelleyeceğiz? Temelin temellendirdiği şey temsiline geri düşerken, aynı anda çemberler de Aynı'nın hızında dönmeye başlar. Bu nedenle çemberler adeta temelin bir zeminsizlikte yok olduğu, İdeaların belleğin formlarından ayrıldığı, tekrarın yer ve kılık değiştirmesinin farkın güçleri olan ıraksama ve merkezsizleşmeyle birleştiği üçüncü bir sentezde sürekli bozulmaktadır. Döngülerin ötesinde, zamanın boş formunun öncelikle düz olan çizgisi; belleğin ötesinde, ölüm içgüdüsü; tınlamanın ötesinde zoraki hareket.

Çıplak tekrarın ve giyinik tekrarın ötesinde, farkın içinden çıkarıldığı tekrarın ve farkı kapsayan tekrarın ötesinde, farkı "yapan" bir tekrar. Temellenmiş ve temellendiren tekrarın ötesinde, tekrarın içinde hem zincire vuran hem de özgürleştirenin, hem ölen hem de yaşayanın bağlı olduğu *temelsizleştiren* bir tekrar. Yani fiziksel tekrarın ve psişik veya metafiziksel tekrarın ötesinde, *ontolojik bir tekrar* mı? Ontolojik tekrarın rolü diğer ikisini bastırmak değil, bir yanda onlara (çıkarılmış veya kapsanmış olan) farkı dağıtmak; diğer yanda da onları etkileyen yanılsamayı bizzat üretirken içine düştükleri buna bağlı yanılgıyı geliştirmelerini engellemektir. Nihai tekrar, nihai tiyatro bir anlamda her şeyi derlerken, başka bir anlamda her şeyi yok eder ve yine başka bir anlamda da her şey arasından seçim yapar.

Sanatın en yüce amacı belki de doğa ve ritim farklarıyla, ilgili yer ve kılık değiştirmeleriyle, ıraksama ve merkezsizleşmeleriyle birlikte tüm bu tekrarları aynı anda oyuna dahil etmek, onları birbirleri içine sokmak ve bir tekrardan diğerine "etkileri" her vakada değişiklik gösteren yanılsamalarda sarmalamaktır. Sanat taklit etmez ama taklit etmemesinin sebebi bilhassa tekrar etmesi ve içsel bir kuvvet sayesinde tüm tekrarları tekrar etmesidir (taklit bir kopyadır ama sanat simulakrumdur; kopyaları tersyüz ederek simulakra yapar). En mekanik, en banal, en alışılageldik ve en stereotipik tekrar bile sanat yapıtında kendine bir yer bulur; diğer tekrarlar için ondan bir fark çekip çıkarmayı bilmek koşuluyla bu diğer tekrarlara oranla daima başka bir yerdedir. Zira estetiğin sanatın gündelik hayata sokulması probleminden başka bir problemi yoktur. Gündelik hayatımız ne kadar standartlaşmış, stereotipleşmiş, tüketim nesnelerinin hızlı yeniden üretimine ne kadar tabi görünürse, sanatın da ona o kadar bağlanması ve ondan farklı tekrar düzeyleri arasında aynı anda oynayan o küçük farkı koparması ve hatta tüketimin alışılageldik serileri ile yıkımın ve ölümün içgüdüsel serileri şeklindeki iki uç noktayı tınlatması gerekir. Sanat bu şekilde vahşetin tablosunu aptallığın tablosuna bağlar ve tüketimin altında hebefrenik bir diş gıcırdaması, savaşın en alçakça yıkımlarının altında yine tüketim süreçleri keşfeder; bu medeniyetin gerçek özünü teşkil eden yanılsamaları ve şaşırtmacaları estetik olarak yeniden üretir ve böylece Fark en nihayetinde öfkenin kendi de tekrar eden ve en tuhaf seçilimi yapmaya kadir olan kuvvetiyle kendini ifade eder; bu seçilim şurada veya burada bir büzülme veya bir dünyanın sonu için özgürlük demek olsa bile. Her sanatın

birbiriyle ilişkili tekrarlara ilişkin olarak, eleştirel ve devrimci gücünün en üst noktaya ulaşıp bizi alışkanlığın kederli tekrarlarından belleğin derin tekrarlarına ve oradan da özgürlüğümüzün söz konusu olduğu ölümün nihai tekrarlarına götürebilen teknikleri vardır. Bunlar ne kadar çeşitli, birbirinden ne kadar farklı da olsa, burada yalnızca üç örneğe değinmek istiyoruz: modern müzikte tüm tekrarların birlikte var olma tarzı (Berg'in *Wozzeck*'indeki *leitmotifin* derinleşmesi gibi); resimde Pop-Art'ın kopyayı, kopyanın kopyasını, vs. bunların tersyüz olup simulakruma dönüştüğü noktaya kadar itmesi (alışkanlığın, belleğin ve ölümün bütün tekrarlarının birleştiği, Warhol'un o harikulade "serijenik" serileri); alışkanlığın ham ve mekanik tekrarlarından küçük modifikasyonların romanesk koparılışı, ki bu modifikasyonlar belleğin tekrarlarına hayat verir ve bütüne yeni bir seçilim takdim etmek suretiyle onun üzerinde etki etmeyi göze alarak yaşamın ve ölümün söz konusu olduğu daha nihai bir tekrara götürürler ama tüm bu tekrarlar birlikte var olsalar bile her zaman birbirlerine oranla farklı yerlerde bulunurlar (Butor'un *La modification*'u [*Dönüşüm*] veya sinemanın sahip olduğu veya icat ettiği özel tekrar tekniklerini ortaya koyan *L'année dernière à Marienbad* [*Geçen Sene Marienbad'da*]).

* * *

Bütün tekrarlar zamanın saf formunda sıralanmaz mı? Bu saf form, düz çizgi, esasında bir önceyi, bir *o esnayı* ve bir *sonrayı* dağıtan bir düzenle, üçünü birden *a priori* sentezinin eşzamanlılığında toplayan bir bütünle ve her birine bir tekrar türünü karşılık getiren bir seriyle tanımlanır. Bu açıdan, temel olarak saf form ile ampirik içerikleri birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Zira ampirik içerikler hareketlidir ve birbirini takip eder; zamanın *a priori* belirlenimleri ise, aksine sabittir veya bir fotoğrafta veya dondurulmuş karede olduğu gibi durdurulmuş olup dehşet verici bir eylemi bir imgeden ayırt eden statik sentezde birlikte varolurlar. Bu eylem ampirik olarak herhangi bir eylem olabilir; en azından bütün ampirik koşullarda fırsat bulabilir (eylem = *x*); gerekli olan tek şey bu koşulların onun "yalıtımı"nı olanaklı kılması ve onun da imgesi bütün zamana yayılacak ve adeta formun *a priori* sembolü haline gelecek şekilde anın içine yeterince gömülü olmasıdır. Öte yandan, zamanın ampirik içeriklerine ilişkin olarak, sınırsız

ardışıklıkları içinde bunları *birinci, ikinci, üçüncü...* olarak ayırt ederiz; hiçbir şeyin tekrar etmemesi ve tekrarın olanaksız olması mümkündür; ayrıca ardışıklığın bir döngüde tanımlanması ve tekrarın da o zaman *ya* 1'in 2 tarafından ve 2'nin 3 tarafından tekrarlandığı döngü-içi bir formda *ya da* 1'in 1' tarafından, 2'nin 2' tarafından, 3'ün de 3' tarafından tekrarlandığı döngülerarası bir formda meydana gelmesi de mümkündür. (Döngülerin sınırsız bir ardışıklığını varsaysak bile, ilk sefer, döngülerin kökeninde veya iki döngü arasında Aynı veya Farklılaşmamış[c] olarak tanımlanacaktır.) Tekrar, her halükarda, birincil olarak kabul edilmesi gereken tekrarlanmış bir şeye dışsal olarak kalır; sınır bir ilk sefer ile tekrarın kendisi arasında çizilir. İlk seferin tekrardan kaçtığı mı (o zaman "ilk ve son kez" olduğu söylenir) yoksa, aksine, bir döngüde veya bir döngüden diğerine tekrar mı ettiği sorusu salt bir gözlemcinin düşünümüne bağlıdır. İlk sefer Aynı kabul edildiğinde, ikincinin Aynı'yla özdeşleştirilebilmesi için birinciyle yeterince benzerlik gösterip göstermediğini sorarız; bu soru yalnızca ampirik durumlardaki varyasyonlar hesaba katılmak suretiyle, yargıda analoji ilişkilerinin kurulmasıyla cevaplanabilir (Luther, Paul'ün analogu mudur; Fransız devrimi, Roma Cumhuriyeti'nin analogu mudur?). Fakat zamanın boş formu veya düz çizgisinin açısından işler çok farklı bir şekilde gelişir. Zira artık her belirlenim (birinci, ikinci ve üçüncü; önce, o esna ve sonra) zamanın saf formunda ve eylemin imgesine nazaran zaten kendinde tekrardır. Önce veya ilk sefer, ikinci veya üçüncü seferden daha az tekrar değildir. Her sefer kendinde tekrar olduğundan, problemin artık varsayılan bir gözlemcinin düşünümündeki analojilere tabi olmayıp, dehşet verici imgeyle ilişkisi dahilinde eylemin içsel koşulları olarak yaşanması gerekir. Tekrar artık (hipotetik olarak) ondan kaçacak ve her halükarda ona dışsal kalacak bir ilk seferle ilişkilenmez; tekrar mecburi olarak tekrarlarla, tekrarın kipleriyle veya türleriyle ilişkilenir. O halde sınır, "fark", çok özel bir biçimde yer değiştirmiştir: artık ilk sefer ve diğerleri, tekrar edilen ve tekrar arasında değil, bu tekrar türleri arasındadır. Tekrarlanan şey, tekrarın kendisidir. Hatta "ilk ve son kez", artık tekrardan kaçacak bir ilk seferi değil, aksine, sonsuz sefer işleyen başka bir tekrar türüne karşıt olan bir tekrar türünü niteler (böylece Hristiyan tekrar ateist tekrara, Kierkegaardcı tekrar Nietzscheci tekrara karşıdır zira Kierkegaard'da ilk ve son kez gerçekleşen şey tekrarın kendisiyken, Nietzsche'de tekrar bütün seferler

için işler; ve burada bu iki tür tekrar arasında sayısal bir fark değil, temel bir fark vardır).

Tekrarlarla ilişkilenirken, tüm tekrarları toplayarak aralarına farkı sokarken, tekrarın aynı anda korkunç bir seçme gücü kazanmasını nasıl açıklayacağız? Her şey tekrarların zamanın formu, düzeni, bütünü ve serisinde dağılımına bağlıdır. Bu son derece karmaşık bir dağılımdır. Bir ilk düzeyde, Önce'nin tekrarı olumsuz bir biçimde ve eksiklikle tanımlanır: *o* tekrar eder çünkü bilmez, çünkü hatırlamaz, vs., çünkü eylemi gerçekleştirmeye kadir değildir (bu eylem ister ampirik olarak halihazırda gerçekleşmiş isterse de gerçekleşmeyi bekliyor olsun). Bu "o" burada tekrarın birinci kuvveti olarak İd'in bilinçdışını gösterir. O Esna'nın tekrarı bir benzer-oluşla veya eşit-oluşla tanımlanır: *o* eyleme muktedir hale gelir, o eylemin imgesine eşit hale gelir ve bu "o" artık tekrarın ikinci kuvveti olarak Ego'nun bilinçdışını, başkalaşımını ve bir Ben ve ideal benlik içindeki izdüşümünü gösterir. Fakat benzer veya eşit olmak her zaman kendinde özdeş olduğu ve kökensel bir özdeşlik ayrıcalığına sahip olduğu varsayılan bir şeye benzer veya eşit olmak olduğundan, kendisine benzer veya eşit olunan eylemin imgesi burada yalnızca genel olarak kavramın veya Ben'in özdeşliğine karşılık geliyor gibidir. Bu düzeyde, ilk iki tekrar, gördüğümüz üzere temsilin sınırlarını teşkil eden olumsuzun ve özdeşin karakteristik özelliklerini bir araya getirip kendi aralarında dağıtır. Bir diğer düzeyde ise, kahraman, birinci tekrarı, Önce'nin tekrarını bir rüyadaymışçasına ve komiği oluşturan çıplak, mekanik, stereotipik bir tarzda tekrar eder; ne var ki bu tekrar halihazırda kendi serisinde saklı olan, kılık değiştirmiş ve bu seriye diğer tekrarın olgunlaştığı müstereddit bir Habitus teşkil edecek büzülmeler takdim etmeye muktedir bir şeye göndermeseydi bir hiç olurdu. O Esna'nın bu ikinci tekrarı, kılığı kendi üzerine geçirdiği, kahramanın kendi özdeşliğiyle, belleğinin ve bütün dünyanın belleğinin en derinleriyle birlikte kendisini trajik bir düzleme oturtan başkalaşımı kuşandığı ve artık eyleme muktedir hale gelmiş olarak bütün zamana eşit olduğunu iddia ettiği tekrardır. İşte böylece, bu ikinci düzeyde, bu iki tekrar kendi tarzlarında zamanın iki sentezini, onları karakterize eden çıplak ve giyinik bu iki formu baştan alıp tekrar dağıtırlar.

Kuşkusuz, bu iki tekrarın iki analog parça oluşturacakları bir döngüye girdiklerini ve aynı zamanda döngünün sonunda yeniden başlarken kendisi

de birinciye analog olan yeni bir parkura çıktıklarını ve son olarak da döngü-içi ve döngülerarası bu iki hipotezin birbirlerini dışlamayıp takviye ettiklerini ve tekrarları farklı düzeylerde tekrarladıklarını söyleyebiliriz. *Fakat tüm bunlarda, her şey üçüncü zamanın doğasına bağlıdır:* analoji üçüncü bir zamanın verilmesini gerektirir; tıpkı *Phaidon*'un çemberinin, iki yayının, bu iki yayın geri dönüşleriyle ilgili her şeyin kararlaştırıldığı üçüncü bir yay ile tamamlanmasını gerektirmesi gibi. Söz gelimi, Eski Ahit ile onun eksikliğe dayanan tekrarını, Yeni Ahit ile onun başkalaşıma dayanan tekrarından ayırmıştık (Joachim de Fiore) ve hatta, başka bir tarzda, tanrılar çağını insanların bilinçdışındaki eksikliğe dayanarak, kahramanlar çağını da insan Benlik'indeki başkalaşıma dayanarak birbirinden ayırmıştık (Vico). 1) İki zaman birbirini aynı döngü içinde analoji yoluyla mı tekrarlar? 2) bu iki zamanın kendileri de yeni bir analog döngüde mi tekrar edilir? şeklindeki çifte sorunun yanıtı yalnızca ve özellikle üçüncü zamanın doğasına bağlıdır (Fiore'nin gelecek Ahit'i, Vico'nun İnsanlar Çağı, Ballanche'ın *L'homme sans nom*'u). Zira eğer bu üçüncü zaman ya da gelecek, bizzat kararın kendi yeriyse, çok muhtemeldir ki, doğası itibarıyla döngü-içi ve döngülerarası bu iki hipotezi ortadan kaldırır, her ikisini de *bozar*, zamanı düzleştirerek ve ondan saf formunu çıkararak, yani onu "zıvana"sından çıkararak düz çizgi haline getirir ve kendisi üçüncü tekrar olarak, diğer ikisinin tekrarını olanaksız kılar. Üçüncü zaman, döngünün ve analojinin gerçekleşmesini temin etmek şöyle dursun, onları yok eder. Böylece, yeni sınır uyarınca tekrarlar arasındaki fark şöyle olur: Önce ve O Esna tekrardırlar ve öyle kalırlar ama yalnızca ilk ve son kez işleyen tekrarlar olarak. Bunları zamanın düz çizgisi uyarınca dağıtan ama aynı zamanda ortadan kaldıran, onları yalnızca ilk ve son olarak işleten ve "her seferinde"yi yalnızca üçüncü zaman için muhafaza eden, üçüncü tekrardır. Joachim de Fiore bu anlamda temel olanı görmüştü: tek bir gösterilen için iki anlam vardır. Temel olan üçüncü Ahit'tir. Tek bir tekrarlanan için iki tekrar vardır ama yalnızca gösterilen veya tekrarlanan, kendi anlamlarını olduğu gibi koşullarını da yok ederek, kendinde *kendini* tekrar eder. Söz konusu sınır artık bir ilk sefer ile hipotetik olarak olanaklı kıldığı tekrar arasında değil, koşullu tekrarlar ile üçüncü tekrar, yani diğer ikisinin geri dönüşünü olanaksız kılan *ebedi dönüşteki tekrar* arasındadır. Yalnızca üçüncü Ahit kendi üzerine döner. Ebedi dönüş yalnızca üçüncü seferde söz konusudur: dondurulmuş kare işte burada

tekrar hareket etmeye veya zamanın düz çizgisi de, adeta kendi uzunluğuyla sürüklenirmiş gibi, önceki döngüye asla benzemeyip formsuz olana götüren ve yalnızca üçüncü sefer ile kendisine ait olan şeyler için geçerli olan tuhaf bir ilmek oluşturur. Gördüğümüz gibi, eksikliğe dayalı eylemin koşulu geri gelmez, başkalaşıma dayalı eyleyenin koşulu geri gelmez; yalnızca üründeki *koşullanmamış olan,* ebedi dönüş olarak geri gelir. Ebedi dönüşün atıcı ve seçici kuvveti, merkezkaç kuvveti, tekrarı sahte döngünün üç zamanı arasında dağıtmaktan ama aynı zamanda da ilk iki tekrarın dönmemesini, bunların ilk ve son kez olmalarını ve yalnızca kendi üzerine dönen üçüncü tekrarın her sefer için ve sonsuza dek geri dönmesini sağlamaktan ibarettir. Olumsuz, benzer ve analog olan da tekrardır ama bunlar, ebedi dönüşün çarkından ebediyen kovulmuş olduklarından geri dönmezler.

Nietzsche'nin hem metinlerin en basit "nesnel eleştiri"siyle hem de bunların en mütevazı şiirsel veya dramatik kavranışlarıyla ilişkili sebeplerle ebedi dönüşün açıklamasını yapmamış olduğunu biliyoruz. *Zerdüşt* metninde ebedi dönüş sorusu iki kez gündeme gelir ama her seferinde henüz ulaşılmamış ve ifade edilmemiş bir hakikat olarak belirir: Birincisi cüce, soytarı konuştuğunda (III, "Çehre ve Bilmece Üzerine"); ikincisi hayvanlar konuştuğunda (III, "İyileşmekte Olan"). İlk sefer Zerdüşt'ü hasta etmeye yeter, onun korkunç kabusu olur ve onu bir deniz yolculuğuna çıkmaya iter. İkinci sefer, yeni bir kriz sonrasında, iyileşmekte olan Zerdüşt hayvanlarına anlayışla ama kaderinin ancak söylenmemiş (sonun geldiğini ilan eden, "İşaret geliyor") üçüncü bir seferde kararlaştırılacağını bilerek gülümser. Ölümünden sonra basılan notlarına, Nietzsche'nin yayımlanmış eserlerinin teyit ettiği yönler dışında başvuramayız zira bu notlar daha sonra üzerinde çalışılmak üzere bir kenara konmuş, ayrılmış metinler gibidir. Yalnızca *Zerdüşt*'ün tamamlanmamış olduğunu, Zerdüşt'ün ölümüne dair bir devamının olması gerektiğini biliyoruz: üçüncü bir zaman, üçüncü bir sefer gibi. Fakat *Zerdüşt*'ün mevcut haliyle dramatik gelişimi bir sorular ve yanıtlar dizisi ortaya koymayı olanaklı kılar.

1) Zerdüşt neden ilk seferinde, cüce "bütün hakikatler çarpık, zamanın kendisi bir çember" dediğinde öfkelenip bu kadar korkunç bir kabus görür? Bunu daha sonra, kabusunu yorumlarken açıklayacaktır: ebedi dönüşün cüce ve hatta insanların en küçüğü de dahil olmak üzere Her Şey'in, Aynı'nın ve Benzer'in geri dönüşü anlamına gelmesinden korkar

(bkz. III, "İyileşmekte Olan"). Bilhassa da tekrarın olumsuz olmasından ve eksikliğe dayanmasından; ancak sağır, cüce ve topal olmakla, başkalarının omuzlarına tünemiş olmakla tekrar edilebilmesinden korkar. Eylem olmuş bitmiş olsa bile, eyleme muktedir olmamakla (Tanrı'nın ölümü) tekrar edilebilmesinden korkar. Döngüsel tekrarın zorunlu olarak bu türden bir tekrar olacağını bilir. İşte bu yüzdendir ki Zerdüşt zamanın bir çember olduğuna karşı çıkarak cüceye şöyle cevap verir: "Ağırlığın ruhu... meseleyi bu kadar basitleştirme!" Tam tersine, zamanın iki aksi yöne giden düz bir çizgi olmasını ister. Eğer tuhaf bir biçimde merkezsiz bir daire oluşacak olursa da, bu yalnızca düz çizginin "ucunda" olacaktır... 2) Zerdüşt neden yeni bir kriz daha yaşayıp iyileşme dönemine girer? Zerdüşt Hamlet gibidir; deniz yolculuğu onu *muktedir* kılmıştır; kahramanın başkalaşımının benzer-oluşunu, eşit-oluşunu öğrenmiştir ama yine de vaktinin henüz gelmediğini sezer (bkz. III, "İstenmeden Gelen Mutluluk Üzerine"). Zira olumsuzun gölgesini zaten defetmiştir: tekrarın cücenin tekrarı olmadığını bilir. Ancak başkalaşımın eşit oluşu, muktedir oluşu onu yalnızca varsayılan kökensel bir özdeşliğe yaklaştırmıştır: özdeşin görünürdeki pozitifliğini henüz defetmemiştir. Bunun için yeni bir kriz ve iyileşme dönemi gerekecektir. İşte o zaman hayvanlar geri dönenin Aynı ve Benzer olduğunu söyleyebilirler; ebedi dönüşü pozitif bir doğal kesinlik olarak açıklayabilirler: Zerdüşt ise onları artık dinlemeyip uyuyor gibi yapar zira ebedi dönüşün bundan da başka bir şey olduğunu ve aynıyı ya da benzeri geri getirmediğini bilir. 3) Zerdüşt neden buna rağmen hâlâ hiçbir şey söylemez, neden henüz "olgunlaşmış" değildir, neden ancak söylenmemiş üçüncü bir zamanda olgunlaşacaktır? Her şeyin de Aynı'nın da geri dönmeyeceğine dair vahiy Aynı'nın ve Her Şey'in geri döneceği inancı kadar ıstırap verir, bu her ne kadar farklı bir ıstırap da olsa. En büyük sınav ebedi dönüşü seçici bir düşünce olarak, ebedi dönüşteki tekrarı da seçici varlık olarak anlamaktır. Zıvanasından çıkan zaman, kendine katılanları ve böylelikle sahneye çıkan ama yalnızca ilk ve son kez tekrarlayanları acımasızca yok eden düz çizgi halinde yaşanmalı ve kavranmalıdır. Seçilim tekrarlar arasında meydana gelir: olumsuz olarak tekrarlayanlar, özdeş olarak tekrarlayanlar yok olacaktır. Bunlar tek bir sefer tekrarlarlar. Ebedi dönüş salt üçüncü zaman içindir: komikten sonra gelen, trajikten sonra gelen dramın zamanı (dram trajiğin neşeli hale gelmesi, komedi de komiğin üstinsanın komedisi haline

gelmesi olarak tanımlanır). Ebedi dönüş yalnızca üçüncü tekrar içindir ve üçüncü tekrardadır. Çember çizginin ucundadır. Ne cüce ne kahraman, ne hasta Zerdüşt ne de iyileşmekte olan Zerdüşt geri dönecektir. Ebedi dönüş sadece her şeyi geri döndürmemekle kalmaz, sınavdan geçemeyenleri de yok eder. (Nietzsche sınavı geçemeyenleri titizlikle ikiye ayırır: edilgin küçük insan veya insanların sonuncusu ile "yok olmak isteyen" insan haline gelmiş olan büyük kahraman etkin insan.)[9] Olumsuz geri dönmez. Özdeş geri dönmez. Aynı ve Benzer, Analog ve Karşıt geri dönmez. Yalnızca olumlama, yani Fark, Benzemeyen geri döner. Böylesi bir seçici olumlamadan neşe çekip çıkarana kadar daha ne kadar ıstırap çekmek gerekir: ebedi dönüşü reddeden hiçbir şey geri dönmez; ne eksiklik ne eşitlik, yalnızca fazlalık geri döner. Yalnızca üçüncü tekrar geri döner. O da bizzat Zerdüşt'ün benzerliği ve özdeşliği pahasına: Zerdüşt bunları kaybetmeli ve Benlik'in benzerliği ile Ben'in özdeşliği yok olmalıdır, Zerdüşt ölmelidir. Kahraman-Zerdüşt kendini eşitlemiştir ama kahramanın o düzmece özdeşliğini yitirmek üzere kendini eşitlediği şey eşitsiz olandır. Zira "o" ebediyen tekrar eder ama "o" artık kişisel olmayan bireyliklerin ve birey öncesi tekilliklerin dünyasına aittir. Ebedi dönüş Özdeş olanın benzer bir dünya üzerindeki etkisi değildir, dünyanın kaosuna dayatılmış dışsal bir düzen değildir; ebedi dönüş, aksine, dünyanın ve kaosun, Kaosmos'un içsel özdeşliğidir. Hem okuyucu nasıl olur da Nietzsche'nin ebedi dönüşle Her Şey'i, Aynı'yı, Özdeş'i, Benzer'i ve Eşit'i, Ben'i ve Benlik'i kastettiğini düşünebilir? Nietzsche ki tüm bu kategorileri en amansız şekilde eleştirmiştir. Nietzsche'nin, "kendi" hipotezini her döngüsel hipotezin karşısına koymuşken, ebedi dönüşü bir döngü olarak anladığı nasıl düşünülebilir?[10] Nasıl olur da Nietzsche'nin döngüsel ve doğrusal zaman, antik ve modern zaman arasında soluk ve yanlış bir *karşıtlık* fikrine kapıldığına inanırız?

Fakat bu üçüncü zamanın, zamanın formunun sonundaki bu formsuzun, düz çizginin ucunda yer değiştiren bu merkezsiz çemberin içeriği nedir? Ebedi dönüş tarafından etkilenen, "modifiye" edilen içerik nedir? Bunun bir simulakrum ve yalnızca simulakrum meselesi olduğunu göstermeye çalıştık. Simulakra özünde, aynı bir kuvvet altında, bilinçdışında

---

9 Bkz. Nietzsche, *Zerdüşt*, 4. ve 5. prolog – Ve I, "Yüceler Üzerine": kahramanın eleştirisi.

10 Nietzsche, Kröner, XII. cilt, 1, 106. kısım.

nesne = x, dilde kelime = x, tarihte eylem = x'i içerir. Simulakra farklının farklıyla bizzat fark *yoluyla* ilişkilendiği sistemlerdir. Esas olan şudur ki, bu sistemlerde hiçbir önceden var olan özdeşlik, hiçbir *içsel benzerlik* bulunmaz. Serilerde her şey fark, serilerin iletişiminde de farkın farkıdır. Serilerde yer ve kılık değiştiren şey, tanımlanamaz ve tanımlanmamalıdır; daha ziyade farkın farklılaştırıcısı[c] olarak vardır ve hareket eder. Tekrar farkın bu oyunundan zorunlu olarak iki şekilde doğar. Bir yanda, her seri yalnızca diğerlerini içererek açıklandığı ve geliştiğinden, diğerlerini tekrar eder ve kendisi de onu içeren diğerlerinde tekrar edilir. Ne var ki ancak diğer serileri aynı anda *içerdiği* ölçüde kendi de diğerleri tarafından *içerilir* ve böylece kendine kaç sefer geri dönüyorsa diğerlerine de o kadar sefer geri döner. Kendine geri dönüş çıplak tekrarların zeminidir, tıpkı başkasına dönüşün giyinik tekrarların zemini olması gibi. Diğer yanda, simulakranın dağılımını yöneten oyun sayısal olarak ayrı olan her kombinasyonun tekrar etmesini sağlar zira farklı "zar atışları" da sayısal olarak ayrı olmayıp sadece "formel olarak" ayrıdırlar; öyle ki tüm sonuçlar demin bahsettiğimiz içerilen ve içeren ilişkileri uyarınca her birinin sayısının içindedir ve her biri zar atışlarının formel ayrımı uyarınca başkalarında geri döner ama aynı zamanda da farkın oyununun birliği uyarınca kendine geri döner. Ebedi dönüşte tekrar, tüm bu yönlerden, farkın kendi kuvveti olarak ortaya çıkar ve tekrarlanan şeyin yer ve kılık değiştirmesi farkın ıraksamasını ve merkezsizleşmesini tek bir *diafora* veya taşıma hareketiyle yeniden üretmekle kalır. Ebedi dönüş farkı olumlar, benzemezliği ve ayrığı, şansı, çoklu olanı ve oluşu olumlar. Zerdüşt ebedi dönüşün karanlık öncüsüdür. Ebedi dönüşün yok ettiği, tam da farkı boğan ve onu temsilin dörtlü zincirine vurarak taşınmasını engelleyen bütün anlardır. Fark ancak kuvvetinin en uç noktasında, yani ebedi dönüşteki tekrar yoluyla geri kazanılır ve özgürleşir. Ebedi dönüş bizzat kendisini olanaksız kılanı farkın taşınmasını imkansız kılarak yok eder. Temsilin varsayımlarını, yani Aynı'yı ve Benzer'i, Analog'u ve Olumsuz'u yok eder. Zira temsil ve bunun varsayımları geri döner ama bir kez, yalnızca bir kez, ilk ve son kez geri döner ve diğer tüm seferler için ortadan kalkmış olurlar.

Yine de farkın oyununun birliğinden söz ediyoruz ve kendine döndüğü zaman "aynı seri"den ve biri diğerinde döndüğü zaman da "benzer seriler"den söz ediyoruz. Fakat dildeki çok küçük kaymalar kavramda altüst

ve tersyüz oluşları ifade eder. "Benzerler farklıdır" ve "farklılar birbirine benzerdir" şeklindeki iki formülün birbirine tamamen yabancı dünyalara ait olduğunu görmüştük. Burada da aynısı söz konusudur: *ebedi dönüş hakikaten de Benzer'dir, ebedi dönüşte tekrar hakikaten de Özdeş'tir – ama benzerlik ve özdeşlik geri dönenin geri dönüşünün öncesinde var değildir.* Bunlar geri döneni önceden nitelemez, onun geri dönüşünden kesinlikle ayırt edilemezler. *Geri dönen aynı değildir, geri dönen benzer değildir;* bundan ziyade, Aynı geri dönenin, *yani Farklı'nın* geri dönüşüdür, benzer geri dönenin, *yani Benzemeyen'in* geri dönüşüdür. Ebedi dönüşte tekrar aynıdır, ancak sadece ve sadece farka ve farklı olana atfen söylenmesi koşuluyla. Burada temsil dünyasının ve bu dünyada "özdeş"in ve "benzer"in aldığı anlamın büsbütün tersyüz olması söz konusudur. Bu tersyüz oluş yalnızca spekülatif değil, bir yanda özdeş ve *benzer* kelimelerinin meşru kullanım koşullarını onları münhasıran simulakrayla bağlantılandırarak tanımlarken, diğer yanda temsil açısından ortaya konulan sıradan kullanımlarını gayrımeşru ilan ettiğinden, son derece pratiktir. Bundan dolayıdır ki, kendine eşit olarak Özdeş'in sığlığı ile farkı barındırması icap eden Aynı'nın derinliği arasında terminolojik bir karşıtlık kurmakla yetinildiği sürece, Fark felsefesi bizce kötü tesis edilmiş demektir.[11] Zira farkı kapsayan Aynı ile farkı kendi dışında bırakan özdeş pek çok şekilde karşıtlaştırılabilir ama bu onların temsilin ilkeleri olarak kalmalarına mani olmaz; olsa olsa sonsuz temsil ile sonlu temsilin kavgasını canlandırırlar. Gerçek ayrım özdeş *ile* aynı arasında değil, özdeş, aynı veya benzer (farklı gerekçelerle birincil kuvvetler olarak ortaya kondukları müddetçe hangisi olduğunun önemi yoktur) *ile* ikincil kuvvetler olarak anlaşılan ama bu halleriyle çok daha güçlü olan ve kendinde farka atfen söylenmeleri itibarıyla farkın etrafında dönen özdeş, aynı veya benzer arasındadır. Bu noktada her şey gerçekten değişir. Ebediyen merkezsizleşmiş Aynı, ancak bizzat kendisi bütün Varlık'ı üstlenmek suretiyle yalnızca simulakraya, her "olanı" üstlenen simulakraya uygulandığında gerçekten farkın etrafında döner.

Uzun yanılgının tarihi temsilin tarihi, ikonların tarihidir. Zira Aynı'nın, Özdeş'in ontolojik bir anlamı vardır: ebedi dönüşte farklı olanın tekrarı

---

11 Bkz. Heidegger, İnsan şair gibi mesken tutar..., *Essais et conférences* içinde, Préau (çev.), N.R.F., s. 231.

(her içerici serinin tekrarı). Benzerin ontolojik bir anlamı vardır: benzemez kılanın ebedi dönüşü (içerilen serilerin tekrarı). Ancak ebedi dönüşün kendisi de dönüşünde kendine hayranlıkla baktığı, farklı olanın olumlanışını ikilemek üzere kullandığı belli bir yanılsamaya yol açar: şimdi artık adeta farklının *sonu* gelmişçesine bir özdeşlik imgesi üretir. "Ayrık" olanın dışsal *etkisi* olarak bir benzerlik imgesi üretir. Olumladığı şeyin sonucu, kendi olumlamasının sonucu olarak bir olumsuz imgesi üretir. Kendini ve simulakrumu bu özdeşlikle, bu benzerlikle ve bu olumsuzla kuşatır. Fakat bu tam da simüle edilmiş bir özdeşlik, bir benzerlik ve bir olumsuzluktur. Bunlara hep ıskalanmış bir hedef, hep bozulmuş bir etki ve saptırılmış bir sonuç gibi davranır: bunlar simulakrumun işleyişinin ürünleridir. Bunları her seferinde özdeşi merkezsizleştirmek, benzerin formunu bozmak ve sonucu saptırmak için kullanır. Zira yalnızca saptırılmış sonuçların, yalnızca formu bozulmuş benzerliklerin, yalnızca merkezsizleşmiş özdeşliklerin ve ıskalanmış hedeflerin söz konusu olduğu doğrudur. Kendi ürettiklerine hayran olan ebedi dönüş hedeflerin, özdeşliklerin, benzerliklerin ve olumsuzlamaların diğer bütün kullanımlarını yadsır. Hatta ve özellikle olumsuzlamayı, farklı ve çoklu olumlamayı yadsıyan her şeyi yadsımak, orada kendi olumlamasını yansıtmak, olumladığını ikilemek için en radikal biçimde simulakrumun hizmetine sokar. Özdeşi, benzeri ve olumsuzu simüle etmek özünde simulakrumun işleyişine dairdir.

Ontolojik anlam ve simüle edilmiş anlam zorunlu olarak birbirine zincirlenir. İkincisi birincisinden türer, yani özerklikten ve kendiliğindenlikten yoksun olarak, onu fırtına gibi savuran ontolojik nedenin basit sonucu olarak başıboş sürüklenir. Peki ama temsil nasıl olur da bundan faydalanmaz? Temsil nasıl olur da bir kez yanılsamanın önünü açacak şekilde, bir dalganın çukurunda doğmaz? Nasıl olur da yanılsamadan bir "yanılgı" yapmaz? İşte böylece simulakrumun özdeşliği, simüle edilenin özdeşliği kendini içsel farkın üzerine yansıtılmış veya geri yansıtılmış olarak bulur. Simüle edilen dışsal benzerlik kendini sistemin içerisinde içselleştirilmiş olarak bulur. Olumsuz olan hem ilke hem eyleyici haline gelir. İşleyişin her ürünü bir özerklik kazanır. Böylece fark yalnızca onu kavramsal fark olarak kapsayan ve yüklemler arasındaki karşıtlıkla belirleyen önceden varolan bir Aynı dahilinde değer kazanır, var ve düşünülebilir olur. Tekrar ancak onu da yeri gelince kavramsız fark olarak ortaya koyan ve olumsuz bir şekilde

açıklayan bir Özdeş kapsamında değer kazanır, var ve düşünülebilir olur. Çıplak tekrarı giyinik tekrarın ürünü olarak ve giyinik tekrarı da farkın kuvveti olarak kavramak yerine farkın kendisi kavramdaki aynının bir yan ürünü, giyinik tekrar çıplak tekrarın bir türevi, çıplak tekrar da kavramın dışındaki özdeşin bir yan ürünü olarak alınır. Bir yanda farkın kavramsal fark, diğer yanda tekrarın kavramsız fark olarak ortaya konması aynı bir ortamda, yani temsilin ortamında gerçekleşir. Üstelik aynının dağıldığı belirlenebilir nihai kavramlar arasında artık kavramsal bir fark kalmadığı için, temsil dünyası kendini farkı ve tekrarı salt düşünüm kavramları haline getiren bir analojiler ağına düşmüş olarak bulur. Aynı ve Özdeş pek çok şekilde yorumlanabilir: bir varlığını sürdürme çabası anlamında (A, A'dır), bir eşitlik (A = A) veya benzerlik (A # B) anlamında, bir karşıtlık anlamında (A ≠ A olmayan), bir analoji anlamında (üçüncü terimin yalnızca diğer ikisi arasındaki ilişkiye özdeş bir ilişki içinde belirlenebilir olduğu koşulları belirleyen dışarıda bırakılan üçüncü terimin ortaya koyduğu gibi: A/A olmayan (B) = C/C olmayan (D). Fakat tüm bu yollar analojinin son bir dokunuşta bulunduğu, son unsur olarak belirli bir kapanış sunduğu temsilin yollarıdır. Bunlar aynı anda hem farkın hem tekrarın doğasına ihanet eden *hatalı yönün* gelişimidir. İşte yalnızca bir kez olduğu için de bir o kadar uzun süren uzun yanılgı da burada başlar.

Analojinin nasıl esas olarak temsilin dünyasına ait olduğunu görmüştük. Farkın genel olarak kavramın içerisine işlenişinin limitleri sabitlendiğinde, üst limit belirlenebilir nihai kavramlarla (varlık cinsleri veya kategoriler) temsil edilirken alt limit belirlenmiş en küçük kavramlarla (türler) temsil edilir. Sonlu temsil durumunda, cinssel ve türsel farklılık süreç ve doğa bakımından farklıdır ama mutlak surette birbirlerini tamamlayıcıdırlar: birinin eşsesliliğinin eşleniği diğerinin tekseslilığidir. Gerçekte teksesli olan şey *türlerine oranla* cins fakat eşsesli olan da bizzat *cinslere veya kategorilere oranla* Varlık'tır. Varlığın analojisi bu iki yönü aynı anda içerir: varlığın anlamını zorunlu olarak ayırt eden ve çeşitlendiren belirlenebilir formlarda dağılması anlamında birincisi ve bu şekilde dağılmış varlığın her birine biricik anlam bahşedilmiş, iyi belirlenmiş olanlar [*étants*] arasında zorunlu olarak bölüştürülmesi anlamında ikincisi. İki uç noktada kaçırılan şey, varlığın kolektif anlamı ve bireyleştirici farkın olandaki oyunudur. Her şey cinssel fark ile türsel fark arasında gerçekleşir.

Hakiki tümel gibi gerçek tekil de ıskalanır: varlığa ilişkin tek ortak duyu dağıtıcı, tek bireysel fark ise geneldir. Kategorilerin listesini ne kadar "açarsak" açalım veya istersek temsili sonsuz yapalım, varlık kategorilere göre birden çok anlamda söylenmeye devam eder ve bu söylendiği anlamlar daima yalnızca "genel" farklarla belirlenir. Zira temsil dünyası dağıtılmış olanı "her birine" kendi sabit paylarını vermek üzere bölen veya paylaştıran belli bir türde yerleşik dağılım varsayar (böylece kötü oyunda, kötü oynayışta önceden varolan kurallar zar atışlarının sonucunu yeniden bölüştüren dağıtıcı hipotezleri belirler). O zaman tekrarın ne anlamda temsile karşıt olduğu daha iyi anlaşılır. Temsil temel olarak varlığın analojisini içerir. Ancak gerçekleşmiş tek Ontoloji, *yani* varlığın tekseslilığı tekrardır. Duns Scotus'tan Spinoza'ya kadar, tekseslilığin konumu daima iki temel teze dayanmıştır. Birine göre, varlığın formları olduğu doğrudur ama, kategorilerin ifade ettiğinin aksine, bu formlar varlık içinde ontolojik anlamın çoğulluğu anlamında hiçbir bölünme arz etmez. Diğerine göreyse, varlık olduğu söylenenler temelde hareketli olan bireyleştirici ve bunların "her birine" zorunlu olarak bir kipsel anlamlar çokluğu veren farklar uyarınca bölüştürülür. Bu program *Etika*'nın en başından itibaren dahiyane bir şekilde ortaya konmuş ve kanıtlanmıştır: *sıfatların* cinslere veya kategorilere indirgenemez olduklarını görürüz çünkü *formel* olarak ayrı olsalar da hepsi eşit ve *ontolojik* olarak birdir ve bunlarda ifade bulan ve bunları katederek hepsi için tek ve aynı anlamda söylenen tözde hiçbir bölünme gerçekleştirmezler (diğer bir deyişle, sıfatlar arasındaki gerçek ayrım, sayısal değil, formel bir ayrımdır). Öte yandan *kiplerin* türlere indirgenemez olduğunu görürüz çünkü kipler yeğinlikte işleyen kuvvet dereceleri teşkil eden bireyleştirici farklar uyarınca sıfatlar arasında bölüştürülürler ve sıfatları doğrudan teksesli varlıkla ilişkilendirirler (diğer bir deyişle, "olanlar" arasındaki sayısal ayrım gerçek değil, kipsel bir ayrımdır). Bu, gerçek zar atışı için de geçerli değil midir? Zar atışları formel olarak ayrıdır ama ontolojik olarak bir olan bir zar atışı için ayrıdır; ortaya çıkan sonuçlar zar kombinasyonlarını tekseslinin biricik ve açık alanı boyunca birbirleri içinde içerir, yerinden eder ve geri getirir. Spinoza düşüncesinin teksesliyi saf bir olumlama nesnesi haline getirmek için tek yapması gereken tözü kiplerin etrafında döndürmek, *yani tekseslilığı ebedi dönüşte tekrar olarak gerçekleştirmekti.* Zira analojinin biri

varlığın birden çok anlamda söylendiği, diğeri ise sabit ve iyi belirlenmiş bir şey için söylendiği iki yönü olduğu doğruysa, tekssesliliğin de kendi hesabına birbirine tamamen karşıt iki yönü vardır: bir yanda, varlık tek ve aynı anlamda "her şekilde" söylenirken; aynı anda, farklı olana, varlık içinde her daim hareketli olan ve yer değiştiren farkın kendisine ilişkin olarak söylenir. Analoji bakımından cinssel fark ve türsel fark arasında temsil içinde ne denli derin bir bağ varsa, varlığın tekssesliliği ve bireyleştirici fark arasında da temsil dışında o denli derin bir bağ vardır. Tekseslilik şu anlama gelir: Teksesli olan, varlığın kendisidir; eşsesli olan, varlık olduğu söylenenlerdir. Bu, analojinin tam tersidir. Varlık anlamının birliğini bozmayan formlar uyarınca söylenir; bütün formlarında tek ve aynı anlamda söylenir – bu yüzdendir ki kategorilerin karşısına bambaşka bir doğaya sahip mefhumları koyduk. Fakat varlık olduğu söylenen şeyler farklı olanlardır, farkın kendisidir. Kategorilerde dağılan ve olanlara sabit bir pay bölüştüren şey analog varlık değildir; olanlardır tüm formlarda açılan teksesli varlığın alanında dağılanlar. Açıklık esas olarak tekssesliliğe aittir. Analojinin yerleşik dağılımlarının karşısında tekseslinin taçlı anarşileri veya göçebe dağılımları bulunur. "Her şey eşit!" ve "Her şey geri döner!" nidalarının yankılandığı yer işte orasıdır. Fakat *Her şey eşit* ve *Her şey geri döner* ancak farkın o uç noktasının yakalandığı yerde söylenebilir. Bin sesli çoklu için tek ve aynı bir ses, tüm damlalar için tek ve aynı bir Okyanus, tüm olanlar için Varlık'ın tek bir velvelesi. Her bir olan, her bir damla ve her bir sesin aşırılık durumuna, yani hareketli noktası üzerinde dönmek suretiyle bunların yer ve kılık değiştirip geri dönmelerini sağlayan o farka ulaşmış olması koşuluyla.

İSİM VE KONU DİZİNİ

Kitap adlarından sonra gelen notlar söz konusu çalışmaların hangi yönleriyle konumuz bağlamında alıntılandığını belirtmektedir.

Özellikle bilimsel veya özellikle edebi bir karakteri olan yapıtlar asteriks ile işaretlenmiştir.

Açıktır ki bu bibliyografya eksiksiz değildir ve olamazdı da. (Örneğin bilinçdışında "tekrar etme kompülsiyonu" gibi bir tema bütün ya da neredeyse bütün psikanalitik bibliyografyayı ilgilendirir.) Bu bibliyografyaya yalnızca bu kitap boyunca müracaat edilen yazar ve yapıtları dahil etmekle yetindik, *aldığımız küçük bir detay veya basit bir atıftan ibaret olsa da.*

Bazen çok temel olmalarına rağmen yazarlara ve yapıtlara üstü kapalı, muğlak ve genel bir biçimde atıfta bulunuyoruz: örneğin fark felsefesi ile ilişkili olarak Damascius, Schelling veya Heidegger; tekrar felsefesi ile ilişkili olarak Vico ve Péguy. Bu yazarlar söz konusu olduğunda, bunun sebebi onların kendi fark ve tekrar kavrayışlarının bir izahatını verme fırsatını bulamamış olmamızdır. Diğer durumlarda, tersine, böyle bir izahatı ana hatlarıyla çizdik: örneğin, Platon, Aristoteles, Leibniz, Hegel veya Nietzsche için. Ancak bu durumlarda bile felsefe tarihi açısından bu izahatlar bütünüyle yetersiz kalmaktadır çünkü yalnızca bizim araştırmamızın gidişatı dahilinde kendilerine yer bulurlar. Bu nedenle burada birçok çok önemli yazarın yapıtlarında bulunduğu şekliyle fark kuramının bir analizi olmadığının yanı sıra böyle bir analizin taslağının yapıldığı yerlerde de bu analizin kısmi ve bir fragmandan ibaret olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

Birtakım yazarlar (Platon, Aristoteles, Leibniz, Hegel, Freud ve Heidegger) için yapıt sütununda yalnızca *passim* ibaresini kullandık. Bunun

nedeni fark ve tekrar temalarının bu yazarların yapıtlarının gerçekten de her yerinde mevcut olmasıdır. Kuşkusuz bazı yapıtlar bu temaları diğer yapıtlara göre daha doğrudan ele alır: kitap boyunca alıntı yapılan yapıtlar da bunlardır. Diğer durumlarda, özellikle daha edebi bir karaktere sahip yapıtlar söz konusu olduğunda, tersine, yalnızca "örnek niteliğinde" olduğunu düşündüğümüz bazı yapıtları alıntıladık, bu yazarın bütün yapıtı fark ve tekrar temaları etrafında dönüyor olsa bile.

Abel, N. H.	* *Œuvres complètes,* Christiana, 1881.	Problemler kuramı, diferansiyel ve belirlenim.
Abély, X.	*Les stéréotypies*, Dirion, 1916.	Psikiyatride stereotipiler.
Adamov, A.	* *La grande et la petite manœuvre*, N.R.F., "Theatre I", 1950.	Kişisel olmayan farklar.
Allemann, B.	*Hölderlin et Heidegger,* Fransızca çeviri, P.U.F., 1954.	Heidegger'e göre ontolojik fark.
Alquié, F.	*Le désir d'éternité,* P.U.F., 1943.	Bilinçdışında tekrar.
Althusser, L. (Balibar, É., Establet, R., Macherey, P., Rancière, J. ile)	*Pour Marx*, Maspéro, 1965. *Lire le Capital,* Maspéro, 1965.	Fark ve çelişki: farkın yapısal mantığı.
Aristoteles	*Passim*	Farkın mantığı ve ontolojisi (türsel ve cinssel farklar).
Artaud, A.	* *Œuvres complètes*, N.R.F..	Belirlenim, tiyatro ve düşünce.
Axelos, K.	*Vers la pensée planétaire,* Minuit, 1964.	Ontolojik fark ve oyun.
Bachelard, G.	*Le rationalisme appliqué,* P.U.F., 1949.	Problemin ve farkın epistemolojisi.

Ballanche, P.	*Essais de palingénésie sociale*, Paris, 1827-1832.	Tekrar, evrensel tarih ve inanç.
Beaufret, J.	*Introduction au Poème de Parménide*, P.U.F., 1955.	Heidegger'e göre ontolojik fark.
	"Hölderlin et Sophocle", *Remarques sur Œdipe et sur Antigone* içinde, Hölderlin, 10/18, 1965.	Hölderlin'e göre fark, zamanın formu ve durak.
Bergson, H.	*Œuvres*, P.U.F. (Éditions du Centenaire), 1959.	Fiziksel tekrar, büzülme, değişim. Tekrar ve bellek Biyolojik farklılaşma[c] Yeğinlik, nitelik ve uzam.
Blanchot, M.	*L'espace littéraire*, N.R.F., 1955. *Le livre à venir*, N.R.F., 1959. "Le rire des dieux", *Nouvelle Revue Française*, Temmuz 1965.	Fark, düşünce ve ölüm: simulakra.
Boltzmann, L.	* *Leçons sur la théorie des gaz*, Fransızca çeviri, Gauthier-Villars, 1898.	Fark ve olasılık.
Bordas-Demoulin, J.	*Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Gauthier-Villars, 1843.	Diferansiyel İdea ve kalkülüs yorumu.
Borges, J. L.	* *Fictions*, Fransızca çeviri, N.R.F., 1941.	Kaos, oyun, fark ve tekrar.
Bouligand, G. (Desgranges, J. ile)	*Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Éditions d'Enseignement supérieur, 1949.	Matematikte problemlerin ve farkın epistemolojisi.
Brunschwig, J.	"Dialectique et ontologie chez Aristote", *Revue philosophique*, 1964.	Aristotelesçi fark ve diyalektik.

Butler, S.	*La vie et l'habitude*, Fransızca çeviri, N.R.F., 1878.	Tekrar ve alışkanlık.
	* *Erewhon*, Fransızca çeviri, N.R.F., 1872	
Butor, M.	*Répertoire, I*, Minuit, 1960.	Raymond Roussel'e göre tekrar ve özgürlük.
	* *La Modification*, Minuit, 1957.	Tekrar ve modifikasyon.
Camus, A.	*Le mythe de Sisyphe*, N.R.F., 1942.	Fark ve özdeşlik.
Canguilhem, G.	*Le normal et le pathologique*, P.U.F., 1966.	Biyolojide problemlerin ve farkın epistemolojisi.
Carnot, L.	* *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, 1797.	Diferansiyel kalkülüs ve problemler.
Carroll, L.	* *The Complete Works of Lewis Carroll*, Nonesuch Library, Londra, 1939.	Problem, anlam ve fark (nesne = x).
Cohen, H.	*Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin, 1885.	Yeğinsel niceliklerin *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki rolü.
Cuénot, L.	*L'espèce*, Doin, 1936.	Biyolojide fark.
Dalcq, A.	*L'œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, 1941.	Yeğinlik, bireyleşme ve biyolojik farklılaşma[c].
Damascius	*Dubitationes et solutiones de primis principiis*, C. A. Ruelle, Klincksieck, 1889.	Yeni Platoncu fark diyalektiği.
Damourette, J. (Pichon, E. ile)	*Essai de grammaire de la langue française*, Éditions D'Astrey, 1911-1952.	Dildeki diferansiyel "*NE*".
Darwin, C.	*L'origine des espèces*, Fransızca çeviri, Reinwald, 1859.	Biyolojide farkın mantığı.
Dequoy, N.	* *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, Gauthier-Villars, 1955.	Griss'e göre mantıkta ve matematikte mesafe veya pozitif fark.

Derrida, J.	*L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.	Bilinçdışında, dilde ve sanat yapıtında fark ve tekrar.
Duns Scotus, J.	*Opus Oxoniense*, Garcia, Quaracchi.	Tekseslilik, formel ayrım ve bireyleştirici fark.
Eco, U.	*L'œuvre ouverte*, Fransızca çeviri, Seuil, 1962.	Simulakra, fark ve sanat yapıtı.
Eliade, M.	*Le mythe de l'éternel retour*, N.R.F., 1949.	Tekrar, mit ve inanç.
Elie, H.	*Le "complexe significabile"*, Vrin, 1936.	Bazı Ortaçağ mantıklarında anlam ve fark.
Faye, J.-P.	"Débat sur le roman", *Tel Quel*, Sayı: 17, 1964. *Analogues*, Seuil, 1964.	Sanat yapıtında fark ve tekrar.
Ferenczi, S. (Rank, O. ile)	*Entwicklungziele der Psychoanalyse*, Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Viyana, 1924.	Bilinçdışında aktarım ve tekrar.
Feuerbach, L.	"Contribution à la critique de la philosophie de Hegel", Louis Althusser, *Manifestes philosophiques* içinde, Fransızca çeviri, P.U.F., 1960.	Felsefede fark ve başlangıç.
Février, P.	"Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, Nisan 1945. *Manifestations et sens de la notion de complémentarité*, Dialectica, 1948.	Mantıkta, matematikte ve fizikte fark ve olumsuzlama.
Fink, E.	*Le jeu comme symbole du monde*, Hildenbrand ve Lindenberg (çev.), Fransızca çeviri, Minuit, 1960.	Ontolojik fark ve oyun.

Foucault, M.	*Raymond Roussel*, N.R.F., 1963. "La prose d'Actéon", *Nouvelle Revue Française*, Mart 1964. *Les mots et les choses*, N.R.F., 1966.	Fark, benzerlik, özdeşlik. Simulakrada fark ve tekrar.
Freud, S.	*Passim.*	Bilinçdışında tekrar.
	— 1918'den itibaren.	Tekrar, Eros ve ölüm içgüdüsü.
Geoffroy Saint-Hilaire, E.	*Principes de philosophie zoologique*, Pichon & Didier, Paris, 1830. *Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle*, Paris, 1837.	Biyolojide farkın mantığı.
Ghyka, M.	*Le nombre d'or*, N.R.F., 1931.	Statik ve dinamik tekrar, simetri ve asimetri.
Gilson, E.	*Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, 1952.	Fark, analoji, tekseslilik.
Gombrowicz, W.	* *Ferdydurke*, Fransızca çeviri, Julliard, 1958 * *Cosmos*, Fransızca çeviri, Denoël, 1966.	Kaos, fark ve tekrar.
Gredt, J.	*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, Freiburg, 7. baskı, 1937.	Aristoteles'e göre analoji ve farkın mantığı.
Griss, G.-F.-C.	* "Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation", *Comptes rendus des séances de L'Académie des Sciences*, 8 Kasım 1948. * "Sur la négation", *Synthèse*, Bussum, Amsterdam, 1948-1949.	Mantık ve matematikte mesafe veya pozitif fark.

Gueroult, M.	*La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon,* Alcan, 1929.	Kant-sonrası düşüncede fark felsefesi.
	L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte, Les Belles-Lettres, Paris, 1930.	
	"Espace, point et vide chez Leibniz", *Revue de métaphysique et de morale.*	Leibniz'e göre mesafe ve fark.
Guillaume, G.	*Passim.*	Dilde farkın mantığı.
Guiraud, P.	*Psychiatrie clinique,* Le François, 1956, "Psychiatrie du médecin clinicien"in yeniden basımı, 1922.	Psikiyatride yinelemeler ve stereotipiler.
	"Analyse du symptôme stéréotypie", *L'Encéphale,* Kasım 1936.	
Gurvitch, G.	*Dialectique et sociologie,* Flammarion, 1962.	Diyalektikte fark ve karşıtlık.
Hegel, G. W. F.	*Passim.*	Farkın mantığı ve ontolojisi (fark, olumsuzlama, karşıtlık, çelişki).
Heidegger, M.	*Passim.*	Ontolojik fark (Varlık, fark ve soru).
Heyting, A.	*Les fondements mathématiques, intuitionnisme, théorie de la démonstration,* Fransızca çeviri, Gauthier-Villars, 1955.	Griss'e göre mantıkta ve matematikte mesafe ve pozitif fark.
Hölderlin, F.	*Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone,* 1804, Union Générale d'Éditions (10/18), 1965.	Fark, zamanın formu ve durak.
Hume, D.	*Traité de la Nature humaine,* Fransızca çeviri, Aubier, 1739.	Fiziksel tekrar, büzülme, değişim: alışkanlık problemi.

Hyppolite, J.	*Logique et existence: Essai sur la Logique de Hegel,* P.U.F., 1953.	Hegel'e göre farkın ontolojisi ve mantığı.
Joachim de Flore	*L'Évangile éternel,* Fransızca çeviri, Rieder, 1928.	Tekrar, evrensel tarih ve inanç.
Joyce, J.	* *Finnegans Wake,* Faber & Faber, Londra, 1939.	Kaos, fark ve tekrar.
Jung, C. G.	*Le moi et l'inconscient,* Fransızca çeviri, N.R.F., 1935.	Bilinçdışı, problemler ve farklılaşma[c].
Kant, E.	*Prolégomènes,* Fransızca çeviri, Vrin, 1783.	İçsel ve iç kaynaklı fark.
	Critique de la raison pure, 1787, Fransızca çeviri, 2. baskı, Gibert.	"Düşünüyorum"da ve İdea'da belirlenmemiş olan, belirlenebilir olan ve belirlenim. Yetiler arasındaki fark.
Kierkegaard, S.	*La répétition*, Fransızca çeviri, Tisseau, 1843. *Crainte et tremblement*, Fransızca çeviri, Aubier, 1843. *Le concept d'angoisse*, Fransızca çeviri, N.R.F., 1844. *Les miettes philosophiques*, "Le caillou blanc", Fransızca çeviri, 1844.	Tekrar, fark, özgürlük ve inanç.
Klossowski, P.	*Un si funeste désir,* N.R.F., 1963. "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même", *Nietzsche: Cahiers de Royaumont* içinde, Minuit, 1966. * *Le Baphomet,* Mercure, 1965.	Simulakra ve tekrar: yeğinlik, ebedi dönüş ve özdeşliğin yitimi.

Lacan, J.	*Le mythe individuel du névrosé,* CDU. *Écrits,* Seuil, 1966.	Bilinçdışında fark ve tekrar: ölüm içgüdüsü.
Lagache, D.	"Le problème du transfert", *Revue française de psychanalyse,* Ocak 1952.	Bilinçdışında aktarım, alışkanlık ve tekrar.
Lalande, A.	*Les illusions évolutionnistes,* Alcan, 1930. "Valeur de la différence", *Revue philosophique,* Nisan 1955.	Fark ve özdeşlik.
Laplanche, J. (Pontalis, J.-B. ile)	"Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme", *Les Temps Modernes,* Nisan 1964.	Fantazmada fark ve tekrar.
Laroche, E.	*Histoire de la racine NEM – en grec ancien,* Klincksieck, 1949.	Antik Yunan'a göre "dağılım".
Lautman, A.	*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques,* Hermann, 1938. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques,* Hermann, 1939. *Le problème du temps,* Hermann, Paris, 1946.	Diyalektik İdea, diferansiyel ve problemler kuramı.
Leclaire, S.	"La mort dans la vie de l'obsédé", *La psychanalyse,* Sayı: 2, 1956. "À la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses", *Évolution psychiatrique,* II, 1958. "Les éléments en jeu dans une psychanalyse", *Cahiers pour l'analyse,* Sayı: 5, 1966.	Bilinçdışında fark ve tekrar, sorunun rolü (Lacan'a göre).

Leibniz, G. W.	*Passim.*	Farkın mantığı ve ontolojisi (süreklilik ve ayırt edilemezler, diferansiyel bilinç).
Lévi-Strauss, C.	*Tristes Tropiques,* Plon, 1955.	Statik ve dinamik tekrar.
	Le totémisme aujourd'hui, P.U.F., 1962.	Fark ve benzerlik.
Maïmon, S.	*Versuch über die Transzendentalphilosophie,* VOS, Berlin, 1790.	Diferansiyel İdea ve farkın aşkınsal felsefesi.
Marx, K.	*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* Fransızca çeviri, Éditions sociales, 1852.	Tekrar ve tarih.
Meinong, A.	"Ueber die Bedeutung des Weberschen Gesetzes", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* cilt XI, 1896.	Fark ve yeğinlik.
Meyer, F.	*Problématique de l'évolution,* P.U.F., 1954.	Biyolojide farkın mantığı.
Meyerson, E.	*Passim.*	Fark ve özdeşlik.
Miller, J.-A.	"La suture", *Cahiers pour l'analyse,* Sayı: 1, 1966.	Lacan'a göre bilinçdışında fark ve tekrar.
Milner, J.-C.	"Le point du signifiant", *Cahiers pour l'analyse,* Sayı: 3, 1966.	Lacan'a göre bilinçdışında fark ve tekrar.
Mugler, C.	*Deux thèmes de la cosmologie grecque, devenir cyclique et pluralité des mondes,* Klincksieck, 1953.	Yunan düşüncesinde ebedi dönüşün rolü.
Nietzsche, F.	*Werke,* Kröner, Leipzig, 1930.	Fark ve tekrarın ontolojisi: güç istenci ve ebedi dönüş.

Ortigues, E.	*Le discours et le symbole*, Aubier, 1962.	G. Guillaume'a göre dilde farkın mantığı.
Osborn, H. F.	*L'origine et l'évolution de la vie*, Fransızca çeviri, Masson, 1921.	Yaşam, fark ve problemler.
Paliard, J.	*Pensée implicite et perception visuelle*, P.U.F., 1949.	Mesafe ve derinlik.
Péguy, C.	*Passim.*	Tekrar, fark, özgürlük ve inanç. Tekrar, varyasyon ve stil.
Perrier, E.	*Les colonies animales et la formation des organismes*, Masson, 1881.	Biyolojide farklılaşma[c] ve tekrar.
Piaget, J.	*Introduction à l'épistémologie génétique*, P.U.F., 1949.	Fark ve yeğinlik.
Platon	*Passim.*	Farkın ontolojisi ve mantığı (bölme yöntemi ve simulakra).
Porfirios	*Isagoge*, Fransızca çeviri, Vrin.	Aristoteles'e göre farkın mantığı.
Pradines, M.	*Traité de psychologie générale*, P.U.F., 1943.	Derinlik, mesafe, yeğinlik.
Proclus	*Commentaires sur le 1er livre des Éléments d'Euclide*, Fransızca çeviri, Desclée de Brouwer. *Commentaire du Parménide*, Fransızca çeviri, Leroux.	Yeni Platoncu fark diyalektiği: İdea ve problem.
Proust, M.	* *À la recherche du temps perdu*, N.R.F.	Yaşanmış deneyimde fark ve tekrar.
Renouvier, C.	"Les labyrinthes de la métaphysique", *La Critique philosophique*, 1877.	Diferansiyel kalkülüs kuramlarının eleştirel bir incelemesi.

Ricœur, P.	*De l'interprétation*, Seuil, 1965.	Freud'a göre bilinçdışında fark ve tekrar.
Robbe-Grillet, A.	* *Passim.*	Fark ve tekrar, yer ve kılık değişimleri.
Rosenberg, H.	*La tradition du nouveau*, Fransızca çeviri, Minuit, 1959.	Tekrar, tiyatro ve tarih.
Rosny, J.-H. (yaşça büyük)	*Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1922.	Yeğinlik ve fark.
Rougier, L.	*En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein*, Chiron, 1922.	Yeğinlik, asimetri ve fark.
Rousseau, J.-J.	* *La nouvelle Héloïse*, 1761.	Psişik yaşamda tekrar girişimi.
Roussel, R.	* *Passim.*	Fark ve tekrar, varyasyon ve stil.
Russell, B.	*The Principles of Mathematics*, Allen & Unwin, 1903.	Fark, mesafe, yeğinlik.
Ruyer, R.	*Éléments de psycho-biologie*, P.U.F., 1946. *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958.	Biyolojik farklılaşma[c].
	"Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur", *Revue de métaphysique et de morale*, Temmuz 1956.	Derinlik, fark, karşıtlık.
Saussure, F. de	*Cours de linguistique générale*, Payot, 1916.	Dilde farkın yapısal mantığı.
Schelling, F. W.	*Essais*, Fransızca çeviri, Aubier, 1946. *Les âges du monde*, Aubier, 1815.	Fark, güç ve zemin.
Schuhl, P.-M.	*Études platoniciennes*, P.U.F., 1960.	Platon'da tekrar, varyasyon ve stil.

Selme, L.	*Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius,* Givors, 1917.	Yeğinlik, fark ve entropi.
Servien, P.	*Principes d'esthétique,* Boivin, Paris, 1935. *Science et poésie,* Flammarion, 1947.	Eşitlik ve tekrar.
Simondon, G.	*L'individu et sa genèse physico-biologique,* P.U.F., 1964.	Fark, tekillik, bireylik.
Sollers, P.	"Débat sur le roman", *Tel Quel,* Sayı: 17, 1964. * *Drame*, Seuil, 1965.	Sanat yapıtında problem, fark ve tekrar.
Spinoza, B.	*Éthique.*	Tekseslilik, formel ayrım ve bireyleştirici fark.
Tarde, G.	*Passim.*	Doğa'nın ve Zihin'in kategorileri olarak fark ve tekrar.
Tournier, M.	* *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, N.R.F., 1967.	Başka ve fark.
Trubetzkoy, N. S.	*Principes de phonologie,* Fransızca çeviri, Klincksieck, 1939.	Dilde farkın yapısal mantığı.
Verriest, G.	* "Évariste Galois et la théorie des équations algébriques", *Œuvres mathématiques de Galois* içinde, Gauthier-Villars, 1961.	Galois'ya göre problemler kuramı ve belirlenim.
Vialleton, L.	*Membres et ceintures des vértébres tétrapodes,* Doin, 1924.	Biyolojik farklılaşma[c].
Vico, G.	*La science nouvelle*, Fransızca çeviri, Nagel, 1744.	Tekrar ve evrensel tarih.

Vuillemin, J.	*L'héritage kantien et la révolution copernicienne,* P.U.F., 1954.	Kant-sonrası düşüncede fark felsefesi ve H. Cohen'in yorumuna göre yeğinsel nicelikler.
	La philosophie de l'algèbre, P.U.F., 1962.	Abel ve Galois'ya göre problemler kuramı ve belirlenim.
Wahl, J.	*Passim.*	Diyalektik ve fark.
Warrain, F.	*L'œuvre philosophique de Hoëné Wronski,* Véga, 1933.	Wronski'ye göre fark felsefesi.
Weismann, A.	*Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle,* Reinwald, 1892.	Biyolojide fark.
Wronski, H.	* *Philosophie de l'infini,* Didot, 1814.	Diferansiyel İdea ve kalkülüs yorumu.
	* "Philosophie de la technie algorithmique", *Œuvres mathématiques* içinde, Hermann, 1817.	

Kavramlarımı hareketli bir ufuktan, hep merkezsizleşen bir merkezden, hep yer değiştiren ve bu kavramları tekrar eden ve farklılaştıran bir çevreden yola çıkarak yapar, yeniden yapar ve bozarım. Modern felsefeye düşen, geçici ve kalıcı, tarihsel ve ebedi, tikel ve tümel alternatiflerini aşmaktır. Nietzsche'nin ardından zamansızın zamandan ve ebediyetten daha derin olduğunu keşfediyoruz: felsefe ne tarih felsefesidir ne de ebedinin felsefesidir; zamansız, daima ve yalnızca zamansızdır, yani "bu zamana karşı ve umarım ki gelecek bir zaman için"dir.

G. D.

THG
944254
EVF

ISBN 978-975-8686-86-5