Giorgio Agamben



Auschwitz'den Artakalanlar

Tanık ve Arşiv

BK BAĞIMSIZ KİTAPLAR

HOMO SACER III

Bağımsız Kitaplar
Felsefe/İnceleme: 1

Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv
Giorgio Agamben

İtalyanca ilk basımı: Quel che resta di Auschwitz:
l'archivo e il testimone: homo sacer III
© Giorgio Agamben 1999
İngilizce basımı: Remnants of Auschwitz:
The Witness and the Archive

Bu kitabın Türkçe yayım hakkı Giorgio Agamben'den alınmıştır.

Türkçe Yayım Hakları © Kitle Yayıncılık Ltd.
Türkçe çeviri © Ali İhsan Başgül, 2004

Yayıma Hazırlayan: Cem Soydemir

Baskı: Ertem Matbaası— 418 07 11
Birinci Basım: Ankara, Nisan 2004
ISBN: 975-7917-22-2

Dağıtım: Bilim ve Sanat
Telefon: (312) 417 59 01

Bağımsız Kitaplar,
Kitle Yayıncılık ve Yapımcılık Ltd.
Kuzgun Sok. 29/12 Aşağı Ayrancı, Ankara
e-posta: bagimsizk@yahoo.com

AUSCHWITZ'DEN ARTAKALANLAR

Tanık ve Arşiv

Giorgio Agamben

Çeviri
Ali İhsan Başgül

BAĞIMSIZ KİTAPLAR

İçindekiler

Önsöz 11

BİRİNCİ BÖLÜM:
Tanık 15

İKİNCİ BÖLÜM:
Muselmann 41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
Utanç ya da Özneye Dair 87

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
Arşiv ve Tanıklık 137

Kaynakça 172

Bianca Casalini Agamben'*in anısına*

"Her şeye maruz kalmak, her şeyi yapabilecek olmak demektir."

Bu sayfaları benimle tartışarak gün ışığına çıkmalarını sağlayan
Andrea, Daniel ve Guido'ya

O gün İsrail'in sağ kalanları,
Yakup'un kaçıp kurtulan torunları,
Kendilerini yok etmek isteyene değil,
Artık içtenlikle RAB'be, İsrail'in Kutsalı'na
dayanacaklar.
Geriye kalanlar,
Yakup soyundan sağ kalanlar,
Güçlü Tanrı'ya dönecekler.

Yeşaya 10: 20-21

Aynı şekilde, şimdiki zamanda da Tanrı'nın
lütfuyla seçilmiş küçük bir topluluk vardır...
Sonunda bütün İsrail kurtulacaktır.

Pavlus'tan Romalılara Mektup 11: 5,26

Önsöz

Sayıları giderek artan kapsamlı ve özenli çalışmalar sayesinde (bunlar arasında Raul Hilberg'in *The Destruction of the European Jews* [Avrupalı Yahudilerin Yok Edilmesi] adlı çalışmasının özel bir yeri vardır), Yahudilerin toplu imhasının hangi tarihsel, maddi, teknik, bürokratik ve yasal koşullarda gerçekleştiği sorunu yeterince açıklığa kavuşmuştur. Bundan sonraki çalışmalar toplama kamplarında yaşanan olayların belirli yönlerine yeni bir ışık tutabilir, ama genel çerçeve şimdiden oluşmuştur.

Ama bu imhanın etik ve siyasal önemi bakımından, hatta orada olup bitenlerin insani açıdan anlaşılabilmesi bakımından –yani, çağa uygunluğu bakımından– aynısı söylenemez. Bırakın eksiksiz bir anlayışa ulaşmayı, infazcıların ve kurbanların davranışlarının anlamı ve gerekçeleri, hatta çoğunlukla söyledikleri bile hâlâ son derece anlaşılmaz görünüyor. Bu ancak, Auschwitz'in sonsuza dek anlaşılamaz kalmasını isteyenlerin inancını pekiştirebilir.

Tarihsel bir perspektiften, örneğin imhanın son aşamasının nasıl yerine getirildiğini en ince ayrıntısına kadar biliyoruz; toplama kampındaki tutsakların, kendi içinden oluşturulmuş olan (ve *Sonderkommando* diye bilinen) bir tim tarafından gaz odalarına götürüldüğünü, sonra yakılanların cesetlerinin çıkarılıp yıkandığını, saçlarının kesilip altın dişlerinin söküldüğünü ve en sonunda krematoryuma atıldığını biliyoruz. Bu olayları teker teker sıralayıp, betimleyebiliriz; ama gerçekten anlamaya çalıştığımızda, bunların

hiçbiri tek başına yeterli olmayacaktır. Bu ikilem ve rahatsızlık, kendisi de bir *Sonderkomando* üyesi olan Zelman Lewantal'ınki kadar yalın bir ifadeyle hiç kimse tarafından dile getirilmemiştir belki de. Lewental, Auschwitz'in kurtarılışından on yedi yıl sonra gün ışığına çıkan tanıklığını, III. krematoryumun altına gömdüğü birkaç sayfa kâğıda gizlemişti. Yidişce "Nasıl ki orada olanlar hiçbir insan tarafından tahayyül edilemezse" diye, yazar Lewental, "bizim başımızdan neler geçtiğini herhangi birinin tam olarak ifade edebilmesi de düşünülemez... Tarihçilere pek iş bırakmayacak bir avuç silik insanız biz."

Buradaki sorun, en özel deneyimlerimizi başkalarıyla paylaşmaya çalıştığımızda karşılaştığımız zorluk değil elbet. Söz konusu ikilem, tam da tanıklığın yapısıyla ilgili. Bir taraftan kampta yaşananlar sağ kalanların gözünde tek gerçekken, dolayısıyla kesinlikle unutulamazken, diğer taraftan bu gerçek aynı ölçüde tahayyül edilemezdir de, yani onu oluşturan gerçek unsurlara indirgenemez. Olgular o kadar gerçektir ki, onlara kıyasla hiçbir şey daha gerçek olamaz. Olgusal unsurlarını zorunlu olarak aşan bir gerçekliktir; Auschwitz'in kendi içindeki çıkmazı* da budur. Lewental'ın yazdığı gibi, "Gerçeğin bütünü çok daha trajik, çok daha ürkütücü..." Daha trajik, daha korkutucu. Peki neye kıyasla?

Lewental en azından bir noktada yanılıyordu. "Bir avuç silik insan"ın ("silik" burada görünmez olan, yani algılanamayan olarak anlaşılmalıdır) tarihçilere işler çıkarmaya devam edeceğine şüphe yok. Auschwitz'in çıkmazı aslında tam da tarihsel bilginin çıkmazıdır: olgular ile gerçeğin, doğrulama ile kavrayışın örtüşmemesidir.

Bazıları çok çabuk ve çok fazlasını anlamak ister; her şey için açıklamaları vardır. Bazıları da anlamayı reddeder; sadece ucuz

* Aporia: Antik Yunan felsefesinde nesnenin kendisinde veya kavramındaki bir çelişkiden ileri gelen, çözülmesi güç bir probleme, bir düşünce faaliyetinde söz konusu olan aşılamaz çelişmeye verilen ad, ç.n.

gizemleştirmeler önerirler. İlerleyebilmenin tek yolu, bu iki seçenek arasındaki boşluğu incelemekten geçer. Ayrıca bir diğer güçlük daha hesaba katılmalıdır; özellikle edebi ve felsefi metinler üzerinde çalışanlar için önemli olan bir güçlük. Tanıklıkların çoğu –bu ister infazcıların ister kurbanların olsun– sıradan insanlara, açıkça kamptakilerin büyük çoğunluğunu oluşturan "silik" insanlara aittir. Auschwitz'den alınacak derslerden biri de, sıradan bir insanın kafasının içindekileri anlamanın, Spinoza'nın ya da Dante'nin aklındakileri anlamaya kıyasla son derece zor olduğudur (Hannah Arendt'in çoğunlukla yanlış anlaşılan "kötülüğün sıradanlığı" tartışması da bu anlamda anlaşılmalıdır).

Bazı okuyucular bu kitapta, sağ kalanların tanıklıklarından pek de farklı bir şey olmadığını görünce hayal kırıklığına uğrayabilir. Kitap bu haliyle biçimi açısından tanıklığın sürekli yinelenen bir yorumu niteliğinde görülebilir. Başka türlü olması beklenemezdi. Tanıklığın özünde temel bir boşluk içerdiği belli bir noktada açıklık kazandı; başka bir deyişle kurtulup hayatta kalanlar, tanıklık etmesi olanaksız bir şeye tanıklık etmişti. Dolayısıyla, hayatta kalanların tanıklıklarının yorumlanması, kaçınılmaz olarak bu boşluğun sorgulanması, daha doğrusu bu boşluğa kulak vermeye çalışılması anlamına geldi. Olmayan bir şeye kulak vermek, bu kitabın yazarı için boş bir çaba olmadı. Her şeyden önce, Auschwitz'den beri etik adına geliştirilmiş öğretilerin neredeyse hepsinin bir kenara bırakılmasını zorunlu kıldı. İlerleyen bölümlerde göreceğimiz üzere, çağımızın geçerli olduğuna inandığı etik ilkelerin neredeyse hiçbiri, belirleyici sınavdan, *Ethica more Auschwitz demonstrata* sınavından geçmemiştir. Kendi adıma, tanıklık temasını ve konumunu bir yerlere oturtma girişiminde, gelecekte yeni etik sınırların haritasını çizeceklerin yön saptamasına yardımcı olacak bazı işaret levhaları dikebilmişsem, kitabımdan ötürü kendimi hoşnut hissedeceğim. Doğrusunu söylemek gerekirse bu kitap, sadece yüzyılın en belirleyici dersini

kayda geçirirken kullandığımız bazı terimlerin düzeltilmesinde başarılı olursa ve belli açıklamaların kalıcı olmasına, diğerlerinin farklı bir anlamda anlaşılmasına olanak sağlarsa memnun olacağım. Söylenmemiş olanı dinlemenin yollarından biridir bu da, belki de tek yoludur.

BİRİNCİ BÖLÜM

Tanık

1.1 Kampta bir tutsağı hayatta kalmaya itebilecek nedenlerden biri de tanık olma düşüncesidir. "Başıma ne gelirse gelsin, şuna kesinlikle karar verdim, kendi hayatıma kendim son vermeyecektim... çünkü tanık olabilirdim ve bunu engellemek istemiyordum" (Langbein 1988: 186). Tabii ki kamptaki tutsakların hepsi değil, çok az bir kısmı neden olarak bunu gösterir. Hayatta kalmayı seçme nedeni kişiye göre değişebilir: "Şu ya da bu nedenle, şu ya da bu amaçla hayatta kalmayı seçebilir insan ve kendisine yüzlerce bahane bulur. Aslında, ne pahasına olursa olsun yaşamak ister" (Lewental 1972: 148). Belki de düpedüz bir intikam meselesidir: "Elbette koşup kendimi tel örgülere atabilirdim, çünkü bunu her an yapabilirsiniz. Ama yaşamak istiyorum. Ya hepimizin beklediği mucize gerçekleşirse? Belki bugün ya da yarın bizi kurtaracaklar. O zaman öcümü alacağım, o zaman ben de bütün dünyaya burada, yani içeride neler olduğunu anlatacağım" (Sofsky 1997: 340). Bir insanın hayatta kalmasını haklı çıkarması kolay değildir; hele kampta hiç değildir. Bir de hayatta kalanlardan susmayı tercih edenler var. "Bazı arkadaşlarım, çok yakın arkadaşlarım, Auschwitz'den bir kere bile söz etmedi" (Levi 1997: 224). Fakat bazıları için hayatta kalmanın tek nedeni tanıklığın yok olmamasını sağlamaktır. "Ama bazıları durmadan bundan söz etti, ben de onlardan biriyim" (*a.g.y.*).

1.2 Primo Levi kusursuz bir tanık örneğidir. Ülkesine döndükten sonra kendi deneyimlerini bıkmaksızın herkese anlatır. Tavrı Coleridge'in İhtiyar Denizcisi gibidir:

> O sahneyi hatırlarsınız: İhtiyar Denizci düğünden başka bir şey düşünmeyen ve kendisine ilgi göstermeyen düğün davetlilerine yaklaşıp bir şeyler söyler ve onları kendi hikâyesini dinlemeye zorlar. Toplama kampından ilk döndüğümde, ben de aynen bunu yaptım işte. Kendi hikâyemi herhangi birine, herkese anlatmak için karşı konulamaz bir istek duyuyordum!... Her durum kendi hikâyemi herhangi birine, aslında herkese anlatmak için bir vesileydi: Başka işleri olsa bile fabrika müdürüne de işçisine de anlatmak. İhtiyar Denizcinin durumuna düşmüştüm. Daha sonra geceleri daktilomun başında yazmaya başladım... Her gece yazıyordum ve bu daha da çılgınca addedildi! (Levi 1997: 224-25).

Fakat Levi kendisini bir yazar olarak görmez: Tanıklık edebilmek için yazar olur. Bir anlamda, hiçbir zaman yazar olmamıştır. İki roman ve çok sayıda öykü yayımladıktan sonra 1963 yılında, kendisini yazar mı yoksa kimyager mi olarak gördüğü sorusuna tereddütsüz cevap verir: "Elbette kimyagerim, lütfen bir yanlışlık olmasın" (Levi 1997: 102). Zaman geçtikçe, neredeyse kendisi de istemeden, tanıklığıyla hiç ilgisi olmayan kitaplar yazan bir yazar konumuna gelmiş olmaktan ciddi rahatsızlık duyuyordu: "Böylece yazdım... yazmak gibi kötü bir alışkanlık edinmiştim" (Levi 1997: 258). "Son kitabım *La Chiave a stella*'da (Yıldız Biçimindeki Anahtar) kendimi tanık konumundan büsbütün çıkardım... Bu bir şeyi inkâr etmek anlamına gelmiyor; hâlâ eski bir sürgünüm, bir tanığım..." (*a.g.y.*: 167).

İtalyan yayımcı Einaudi'deki toplantılarda onu gördüğüm sıralarda Levi, kendisiyle ilgili bu rahatsızlığı taşıyordu. Tanıklık

ettiği için değil, hayatta kaldığı için suçluluk duyuyor olabilirdi. "Tanıklık ettiğim için kendimle barışığım" (*a.g.y.*: 219).

1.3 Latince'de "tanık" anlamına gelen iki sözcük vardır. Birinci sözcük (İngilizce'deki *testimony* –tanıklık– sözcüğünün kökeni olan) *testis*, etimolojik olarak, bir duruşma veya davada iki hasım taraf arasında üçüncü taraf konumundaki kişiyi (*terstis*) ifade eder. İkinci sözcük *superstes* ise, bir şeyi yaşamış, olayı başından sonuna bizatihi kendisi yaşamış olduğu için buna tanıklık edebilecek kişiyi belirtir. Levi'nin üçüncü taraf olmadığı ortadadır; o her anlamda hayatta kalan, kurtulanlardan biridir [*superstite*]. Ama bu aynı zamanda, gerçeklerin mahkemeye taşınmasında, onun tanıklığının hiçbir katkısı olmayacağı anlamına da gelir (*testis* [üçüncü taraf] olmadığına göre, yeterince tarafsız değildir). Bağışlamak bir yana, son tahlilde onun için önemli olan yargı da değildir: "Asla bir yargıç kisvesine bürünmedim"; "Affetme yetkisine sahip değilim... Hiçbir yetkim yok benim" (*a.g.y.*: 77, 236). Anlaşılan o ki, aslında onu ilgilendiren tek şey, yargıyı olanaksız kılan şeydir: Kurbanların cellat, cellatların kurban olduğu o gri bölgedir. Hayatta kalanlar her şeyden önce bunda hemfikir: "Hiçbir grup diğerinden daha çok insan değildi" (*a.g.y.*: 232). "Kurban da cellat da aynı derecede sefildir; kamplardan alınan ders, sefillik kardeşliğidir" (Rousset, karş. Levi 1997: 216).

Ne var ki, yargıda bulunulamayacağı ya da bulunulmaması gerektiği gibi bir durum söz konusu değildir. "Karşımda Eichmann olsa, onu ölüme mahkûm ederdim" (*a.g.y.*: 144). "Bir suç işlemişlerse bedelini ödemeleri gerekir" (*a.g.y.*: 236). Belirleyici olan nokta, ikisinin bulandırılmaması, hukukun sorunu çözeceğinin varsayılmamasıdır basitçe. Gerçeğin hukuki-olmayan bir unsuru vardır, öyle ki *quaestio facti* (maddi mesele) asla *quaestio iuris*'e (hukuk meselesi) indirgenemez. Hayatta kalanı ilgilendiren tam olarak budur: Bir insan eylemini hukukun ötesine

taşıyan, onu bütünüyle Yargılama'nın dışına çeken her şey. "Nedenini bile bilmeden, hepimiz yargılanabilir, mahkûm edilebilir ve cezalandırılabiliriz" (*a.g.y.*: 75).

1.4 En yaygın yanlışlardan biri de –üstelik bu yalnızca kamplarla ilgili tartışmalarda yapılıyor değildir– etik kategoriler ile hukuksal kategorilerin örtük bir şekilde birbirine karıştırılmasıdır (daha da kötüsü, hukuksal kategoriler ile dinsel kategorilerin birbirine karıştırılmasıdır ki bu, yeni bir teodiseye yol açmaktadır). Ahlaksal ve dinsel yargılarımızda başvurduğumuz kategorilerin neredeyse hepsi, bir şekilde hukuk tarafından kirletilmiştir: suçluluk, sorumluluk, masumiyet, yargı, bağışlama... Bu durum, bu kategorileri belirli tedbirler almadan kullanmayı güçleştiriyor. Hukukçuların çok iyi bildiği gibi, hukukun amacı adaleti sağlamak değildir. Gerçeğin doğrulanması da değildir. Hukuk, gerçekten ve adaletten bağımsız olarak, sırf yargı peşindedir. Adil olmayan bir hükmün bile kendisinde barındırdığı *yargı gücü*, bunu hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. Hukukun nihai ereği, bir *res judicata*'nın (kesin hüküm) ortaya koyulmasıdır; öyle ki bu *res judicata*'da hüküm, yanlışlığına ve adaletsizliğine rağmen doğru addedilerek, doğru ve adilin ikamesi haline gelir. Hukuk, olgu mu kural mı olduğuna karar verilmesi olanaksız olan bu melez ucube sayesinde huzur bulur; hukuk *res judicata*'sını ortaya koyduktan sonra, daha ileriye gidemez.

1983 yılında yayımcı Einaudi, Levi'den Kafka'nın *Dava*'sını tercüme etmesini ister. *Dava*'ya ilişkin sayısız yorum öne sürülmüştür: kimi romanın öncü politik niteliğini (mutlak kötü olarak modern bürokrasi), kimi teolojik boyutunu (bilinmeyen Tanrı olarak mahkeme), kimi biyografik anlamını (Kafka'nın bizatihi kendisine musallat olduğuna inandığı bir hastalık olarak suçlama) vurguluyordur. Hukukun salt bir duruşma (yargılama) biçiminde resmedildiği bu kitabın, genel kanının aksine bir yargı,

dolayısıyla bir yargılama olduğu denli bir kural (hüküm) olmayan hukukun doğasına dair derin bir içgörü içerdiğine ise pek dikkat çekilmemektedir. Ama hukukun –her türlü hukukun– özü, yargılama (davanın görülmesi) ise, eldeki tek hak (ve onun tarafından kirletilen ahlak) sadece yargılama hakkıysa, bu durumda icra ve ihlal, masumiyet ve suçluluk, itaat ve itaatsizlik, bunların hepsi belirsizleşir ve önemlerini yitirir. "Mahkeme senden bir şey istemiyor. Geldiğin zaman sana kucak açıyor; gideceğin zaman seni serbest bırakıyor." Hukuki düzenlemenin nihai ereği yargıya varmaktır; ama yargı ne cezalandırmayı ne de yüceltmeyi, ne adaleti sağlamayı ne de gerçeği ispatlamayı amaçlar. Yargı kendi içinde bir erektir ve bu, daha önce de belirtilmiş olduğu üzere, kendi gizemini oluşturur: yargılamanın gizemi.

Yargının bu kendine-dönüşlü doğasından çıkarılabilecek sonuçlardan birisi de –ünlü İtalyan yargıç Sebastiano Satta da bunu yapmıştır– cezanın yargıdan kaynaklanmadığı, tersine yargının kendisinin ceza olduğudur (*nullum judicium sine poena* [cezasız yargı yargı değildir]). "Hatta bütün cezanın yargıda olduğu; cezanın işleyiş niteliğinin –hapis ve idam– deyim yerindeyse ancak yargının gereğini yerine getirdiği ölçüde önem taşıdığı söylenebilir" (Satta 1994: 26). Bu aynı zamanda, "beraat kararı adli bir hatanın kabul edilmesidir", "herkes özünde masumdur", ama gerçekten masum olan tek kişi "beraat eden kişi değil, hayatını yargısız geçirendir" (*a.g.y.*: 27) anlamına da gelir.

1.5 Bu doğruysa –ki hayatta kalan bunun doğru olduğunu bilir–, o zaman duruşmalar (Nürnberg'deki on iki duruşma ve Eichmann'ın asılmasıyla sonuçlanan 1961'de Kudüs'tekiler de dahil olmak üzere Almanya sınırları içinde ve dışında gerçekleştirilen tüm duruşmalar) Auschwitz konusunu enine boyuna düşünmemizi yıllarca olanaksız hale getiren kavram karışıklığından sorumludur. Gerekliliklerinin ve yetersizliklerinin

çok açık olmasına karşın (sadece birkaç yüz kişiyi kapsamışlardır) bu duruşmalar, Auschwitz sorunu çözüldü düşüncesinin yaygınlaşmasına hizmet etmiştir. Kararlar onaylanmış, suç delilleri kesin olarak saptanmıştır. Ama hukukun sorunu çözmediğinin, bilakis sorunun bizatihi hukukun sorgulanmasını, hukuku kendi çöküşüne sürükleyecek sorgulanmasını gerektirecek denli büyük olduğunun anlaşılması, nadir zihin açıklıkları dışında, neredeyse yarım yüzyıl sürmüştür.

Hukukun ve ahlakın, teolojinin ve hukukun birbirine karıştırılmasının tanınmış kurbanları da olmuştur. Bunlardan biri, etikle ilgili sorunlarda uzmanlaşmış olan, Heidegger'in öğrencisi felsefeci Hans Jonas'dır. Jonas 1984 yılında Tübingen'de Lucas Ödülünü aldığında, Tanrı Auschwitz'e nasıl göz yumabilmiştir sorusunu sorup yeni bir teodisenin önünü açarak Auschwitz sorununa dikkat çekmiştir. Teodise insanların değil, Tanrı'nın sorumluluğunu belirlemeye çalışan bir muhakemedir. Bütün teodiseler gibi Jonas'ınki de aklamayla son bulur. Hükmün gerekçesi şöyle bir şeydir: "Sonsuz olan (Tanrı) sonlu olanda kadiri mutlaklığından büsbütün yoksun kalmıştır. Tanrı dünyayı yaratarak Kendi yazgısını ona terk etmiş ve gücünü yitirmiştir. Dünyada içi tamamen boşalmış hale geldiği için de artık bize sunabileceği hiçbir şey yoktur; şimdi verme sırası insandadır. İnsan, Tanrı'nın dünyayı kendi haline terk etme kararından asla pişmanlık duymamasını ya da nadiren pişmanlık duymasını sağlayarak bunu yapabilir."

Bütün teodiselerin kusuru olan uzlaştırıcılık burada özellikle belirgindir. Bu teodise bize Auschwitz hakkında, ne kurbanları ne de cellatları hakkında hiçbir şey söylememekle kalmaz yalnızca, mutlu bir sondan kaçınmayı bile beceremez. "Bu" artık açıkça her yerdeyken, "Umarız bu bir daha olmaz!" diye feryat etmeyi sürdüren insanların güçsüzlüğü, Tanrı'nın güçsüzlüğünün arkasından göz kırpıyordur.

1.6 Hukuk, sorumluluk kavramını da onulmaz bir kirlenmeye maruz bırakmıştır. Sorumluluk kavramını hukuksal alanın dışında kullanmaya çalışan herkes bunu bilir. Yine de etik, politika ve din, alanı hukuki sorumluluktan zorla alarak kendilerini tanımlayabilmişlerdir ancak –ama başka türlü bir sorumluluk üstlenmek için değil, sorumsuzluk alanlarını ifade edebilmek için bunu yapmışlardır. Bu, cezadan muaflık anlamına gelmez elbet. Bilakis –en azından etik için– üstlenebileceğimiz bütün sorumluluklardan son derece büyük bir sorumlulukla yüzleşme anlamına gelir. Buna sadık kalabiliriz olsa olsa, yani üstlenilemezliğini kabul edebiliriz.

Levi'nin Auschwitz'deki benzersiz keşfi, her türlü sorumluluk dayatmadan muaf bir alanla ilgilidir; Levi'nin yeni bir etik unsur benzeri bir şeyi izole etmede başarılı olduğu bir alandır bu. Levi bu alanı "gri bölge" olarak adlandırır. Burası "kurbanla celladı birbirine bağlayan uzun zincirin" gevşediği, ezilenin ezene dönüştüğü, celladın kurban olup çıktığı bir bölgedir. İçinde iyinin ve kötünün ve onlarla birlikte geleneksel etiğin bütün metallerinin eriyerek birleşme noktalarına ulaştığı gri, ardı arkası gelmeyen bir simyadır.

Dolayısıyla burada söz konusu olan, iyinin ve kötünün *ötesinde* değil, deyim yerindeyse bilakis iyiden ve kötüden *önceki* bir sorumsuzluk bölgesi ve "*impotentia judicandi*"dir (yargıda bulunma iktidarsızlığı) (Levi 1989: 60; [1996: 50]). Levi, Nietzsche'ninkine simetrik olarak karşıt bir jestle, etiği içinde düşünmeye alıştığımız alanın öncesine yerleştirir. Bunun niçin böyle olduğunu bile soramadan, bu "önce"nin bütün "öte"lerden daha önemli olduğunu hissederiz –"alt-insan"ın bizim için "üst-insan"dan daha önemli olması gerektiğini duyumsarız. Kötü nam salmış bu sorumsuzluk bölgesi bizim İlk Çemberimizdir; hiçbir sorumluluk itirafı bizi bu çemberin dışına çıkarmayacaktır ve bu çemberin içinde "kötülüğün ürkütücü, telaffuz edilemez ve tahayyül edilemez sıradanlığı" dersi (Arendt 1992: 252) bir bir anlatılmaktadır.

1.7 "Sorumluluk" (İngilizce'de responsibility) sözcüğünün türediği Latince *spondeo* fiili, "birisi (ya da kişinin kendisi) için birisi nezdinde bir şeyin kefili olmak" anlamına gelir. Nitekim, evlilik sözü verilirken baba, damat adayına kızını eş olarak verme taahhüdünü ifade etmek (bundan sonra kıza *sponsa* [nişanlı] denirdi) ve evlilik gerçekleşmezse tazminat güvencesi vermek için *spondeo* derdi. Aslında eski Roma hukukunda, haksız bir fiilin tazmin edilmesinin veya bir yükümlülüğün yerine getirilmesinin teminatı olarak özgür bir insanın kendisini rehine bırakması –yani, *obligatio* [borç, taahhüt] teriminin türediği bir tutukluluk hali– geleneği vardı. (*Sponsor* [vaatte bulunan kimse; borçlu; kefil] terimi, bir sözleşmenin ihlali durumunda gereken hizmetin yerine getirilmesi için kendisini vaatte bulunan *reus* [bir borç ilişkisinde borçlu] yerine koyan kişiyi işaret eder.)

Dolayısıyla sorumluluk üstlenmek gerçekte etik değil, hukuksal bir davranıştır. Bu asil veya saygın bir şeyi değil, basitçe yükümlülüğü (taahhüdü) ifade eder; yasal borç senedinin sorumlu kişinin cisminde içkin olduğunun kabul edildiği bir bağlamda kişinin bir borca kefil olmak için kendisini tutuklu olarak tevdi etme eylemidir. Bu haliyle sorumluluk, en geniş anlamında zararın isnat-edilebilirliğini ifade eden *culpa* (kusur, ihmal) kavramıyla iç içe geçmiştir. (Romalıların kişinin kendisine bağlı olarak suçlu olabileceğini reddetmesinin nedeni budur: *quod quis ex culpa sua damnum sentit, non intelligitur damnum sentire*: kişinin kendi hatası yüzünden kendisine verdiği zararın hukuki bir önemi yoktur.)

Dolayısıyla, sorumluluk ve suç, hukuki isnat-edilebilirliğin iki yönünü ifade eder yalnızca; ancak sonradan içselleştirilip hukukun dışına taşınmışlardır. Bu yüzden, bu iki kavram üzerine kurulduğunu iddia eden bütün etik öğretiler yetersiz ve muğlaktır. (Bu hem gerçek bir "sorumluluk ilkesi" formülleştirdiğini iddia eden Jonas için hem de *sponsor* fiilini çok daha karmaşık bir tarzda mükemmel bir etik davranış örneğine dönüştürmüş olan

Lévinas için geçerlidir.) Ne zaman etik ve hukuku ayıran sınırlar saptanmaya çalışılsa, bu yetersizlik ve muğlaklık açıkça belirginleşir. Şimdi ilgili oldukları olguların ağırlığı bakımından birbirlerinden çok uzak olmalarına karşın içerdikleri *distinguo* (ayrım) bakımından birbiriyle bağdaşan iki örneği ele alalım.

Kudüs duruşması sırasında Eichmann'ın değişmez savunma tarzı, avukatı Robert Serviatus tarafından açıkça şöyle dile getirilmişti: "Eichmann kendisini Tanrı'nın nezdinde suçlu hissediyor, yoksa hukukun değil." Eichmann (üstlendiği rol muhtemelen savcılığın iddiasından farklı olsa da, Eichmann'ın Yahudilerin soykırımına aktif olarak katıldığı gayet iyi belgelenmişti), "genç Almanları suçun yükünden kurtarmak" için "halkın gözü önünde kendini asmak" istediğini beyan edecek kadar ileri gitmişti aslında. Yine de, Tanrı'nın nezdindeki suçluluğundan ötürü (onun için Tanrı sadece *höherer Sinnesträger*'dir, yani daha yüce bir anlam barındırandır) hukuksal olarak yargılanamayacağım iddia etmeyi sonuna kadar sürdürdü. Bu ısrarın olası tek açıklaması şudur: ahlaki suçun üstlenilmesi, davalıya etik açıdan asil bir davranış gibi görünürken, davalı hiçbir hukuksal suçu üstlenmeye istekli değildir (her ne kadar, etik bir bakış açısından hukuksal suçun ahlaki suçtan daha az ciddi olması gerekse de).

Eskiden aşırı Solcu bir siyasal örgüte bağlı olan bir grup, geçenlerde bir gazetede, yirmi yıl önce işlenmiş bir polis memuru cinayetinin siyasi ve ahlaki sorumluluğunu üstlenen bir bildiri yayımladı. Bildiride, "Bununla beraber, bu sorumluluk, cezai niteliği olan bir sorumluluğa dönüştürülemez" deniyordu. Ahlaki sorumluluğun üstlenilmesinin, ancak kişi bununla ilgili yasal sonuçları üstlenmeye hazırsa bir değeri olduğunun unutulmaması gerekir. Bildiriyi yazanlar, önemli bir paragrafta "cinayete yol açan bir ortam yaratılması"na katkıda bulunduklarını belirterek açıkça hukuksal gibi görünen bir sorumluluk üstlendiklerinde, bundan bir şekilde şüphe ediyor gibi görünüyorlar. (Ama söz konusu suç,

suça teşvik, büsbütün göz ardı ediliyor elbette.) Masum birinin yasal sorumluluk üstlenmesi her devirde asil bir davranış sayılmıştır; öte yandan, zorunlu yasal sonuçlarını üstlenmeden siyasi ve ahlaki sorumluluk üstlenmek, her zaman güç sahibinin kibrini göstermiştir (örneğin, 1924'te faili meçhul bir cinayete kurban giden İtalyan milletvekili Giacomo Matteotti olayıyla ilgili olarak Mussolini'nin davranışını düşünün). Fakat bugün İtalya'da bu modeller tersine dönmüştür ve hukukun talep ettiği sorumluluklardan kurtulabilmek için her fırsatta pişmanlıktan kaynaklanan ahlaki sorumluluğa başvurulmaktadır.

Burada, etik kategoriler ile hukuksal kategoriler arasında (sözünü ettiğimiz pişmanlık mantığını barındıran) bir karışıklık olduğu açıktır. Yargılanmaktan kaçmak için girişilen pek çok intihar teşebbüsünün (sadece Nazi suçlularınki değil) kökeninde bu karışıklık yatar; böylelikle, ahlaki suçun örtük biçimde üstlenilmesiyle yasal suç telafi edilmeye çalışılır. Ne var ki, bu karışıklığın asıl sorumluluğunun Katolik öğretiye değil (Katoliklikte günahkârı suçtan arındırma işlevi taşıyan bir dini tören de vardır), bilakis (iyi niyetli ve egemen biçimiyle) seküler etiğe ait olduğu unutulmaması gereken bir noktadır. Seküler etik, hukuksal kategorileri yüce etik kategoriler konumuna yükseltip, böylelikle hukuk etiğinin alanlarını geri dönüşsüz biçimde allak bullak ettikten sonra bile, hâlâ kendi *distinguo*'sunu sürdürmek istiyor. Fakat etik ne suçluluğu ne de sorumluluğu tanıyan bir alandır; Spinoza'nın da kavradığı gibi etik, mutlu hayat öğretisidir. Suçu ve sorumluluğu üstlenmek –kimi zaman gerekli olabilir– etiğin alanından çıkıp hukukun alanına girmek demektir. Bu zorlu adımı atan herkes hemen arkasında kapatmış olduğu kapıdan geri geçebileceğini düşünemez.

1.8 "Gri bölge"nin en uç figürü *Sonderkommando*'dur. Gaz odalarını ve krematoryumları idare etmekle yükümlü olan bu

Yahudi tutsaklar grubundan söz ederken, SS'lerin kullandığı örtmece "özel ekip"ti. Bu ekiptekilerin görevi çıplak tutsakları gaz odalarında ölüme götürmek ve kargaşa çıkmasını önlemekti; sonra hidrosiyanürasitle pembe-yeşil bir renge dönüşmüş cesetleri dışarı çıkarıp suyla yıkamaları; vücutların herhangi bir girintisinde veya deliğinde değerli bir madde saklı olup olmadığını kontrol etmeleri; cesetlerin altın dişlerini sökmeleri; kadınların saçlarını kesip amonyum kloritle yıkamaları; cesetleri krematoryuma taşımaları; yakılarak kül haline gelmelerine nezaret etmeleri; son olarak da kalan külleri fırınlardan boşaltmaları gerekiyordu. Levi şöyle yazar:

> Daha tutsaklığımız sırasında bu ekiplerle ilgili muğlak ve bölük pörçük söylentiler vardı ve bunlar daha sonra doğrulandı... Ancak bu insanlık durumuna içkin dehşet bütün tanıklıklara bir tür ketumluk yüklediği için bugün bile, aylarca böyle bir işi yerine getirmeye zorlanmanın "ne anlama geldiği"ni zihnimizde canlandırmak zordur... İçlerinden birisi şöyle demiştir: "Bu işi yapan insan ya ilk gün delirir ya da alışır." Ama bir diğeri ise, "Elbette kendimi öldürebilir ya da öldürtebilirdim; ancak intikam almak ve tanıklık etmek için hayatta kalmak istedim. Bizlerin birer canavar olduğumuzu düşünmemelisiniz; bizler de sizin gibiyiz, sadece çok daha mutsuzuz" demiştir... Böylesine uç boyutta bir mahrumiyet yaşamış insanlardan hukuksal anlamda bir tanıklık etmelerini kimse bekleyemez, onlardan ancak aynı anda hem yakınma hem küfür, hem kefaret hem de kendini haklı çıkarmayı ve yeniden eski haline dönme çabası olan bir şey beklenebilir... Bu ekipleri düşünüp örgütlemek Nasyonal Sosyalizmin işlediği en şeytanca suçtur (Levi 1989: 52-3; [1996: 43-4]).

Levi bir tanığın, Auschwitz'in son "özel ekibinin" hayatta kalan çok az sayıdaki üyesinden biri olan Miklos Nyszli'nin bir "iş" molası sırasında SS'lerle *Sonderkommando* temsilcileri arasında yapılan bir futbol maçına katıldığını anlatışını hatırlar. "Başka

SS'lerle ekibin kalanları da maçtadır; taraf tutar, bahse girer, oyuncuları alkışlar, yüreklendirirler, sanki maç cehennem kapısında değil de, bir köy çayırında oynanıyormuş gibi..." (Levi 1989: 55; [1996: 45]).

Bu futbol maçı kimilerine sonsuz bir dehşetin ortasında verilen kısa bir insanlık molası gibi gelebilir. Ama ben, tıpkı tanıklar gibi, bu futbol maçını, bu normallik anını kampın asıl dehşeti olarak görüyorum. Soykırımların artık bittiğini düşünebiliriz belki –her ne kadar orada burada, bizden çok da uzak olmayan yerlerde yaşanıyor olsalar da hâlâ. Ama o maç hiç bitmez; kesintiye uğramadan sürer gider. Zaman tanımayan ve her yerde var olan "gri bölge"nin kusursuz ve ezeli damgasıdır. Kurtulanların büyük acısı ve utancı bu yüzdendir: "'tohu vavohu'daki, Tanrı'nın ruhu altında ezilmiş fakat henüz doğmamış ya da çoktan yok edilmiş olduğu için içinde insan ruhu olmayan ıssız ve boş bir evrendeki herkese kazınmış bir acı"dır bu (Levi 1989: 85; [1996: 71]). Bizim utancımız da bu yüzdendir; kampları bilmeyenlerin, yine de nasıl olduğunu bilmeden, stadyumlardaki her maçta, her televizyon yayınında, gündelik hayatın normalliği içinde kendini tekrarlayan bu maçın seyircisi olanların utancı. Bu maçı anlamayı ve durdurmayı başaramazsak asla umut olmayacaktır.

1.9 Yunanca'da şahit (tanık) sözcüğünün karşılığı *martis*, yani şehittir. İlk Kilise Babaları, zulmedilen Hıristiyanların ölümünü ifade etmek için *martis* sözcüğünden *martirium* sözcüğünü türetmiş, böylece onların inançlarına şahitlik (tanıklık) etmişlerdir. Kamplarda olup bitenlerin şehitlikle ilgisi yoktur. Hayatta kalanlar bu konuda hemfikirler. "Nazilerin kurbanlarına 'şehit' diyerek onların yazgılarını tahrif etmiş oluruz" (Bettelheim 1979: 92). Yine de, "şahitlik" ile "şehitlik" kavramları arasında iki türlü bağlantı kurulabilir. Birincisi, "hatırlamak" fiilinden türetildiği biçimiyle, Yunanca terimin kendisiyle ilgilidir. Hayatta kalanın (kurtulanın)

işi hatırlamaktır; hatırlamamazlık edemez. "Tutsaklığımla ilgili hatıralar, daha önce ya da daha sonra başıma gelen her şeyden daha canlı ve daha ayrıntılı" (Levi 1997: 225). "Hâlâ orada yaşadıklarıma dair açıklayamadığım bir görsel ve işitsel belleğim var. Bilmediğim dillerdeki cümleler, bir ses bandında olduğu gibi, belleğime kazınmış kalmıştı; o cümleleri Polonyalılara, Macarlara söyledim, anlamlı cümleler olduklarını söylediler bana. Açıklayamadığım nedenlerle, bana anormal bir şey olmuştu, tanıklık etmeye neredeyse bilinç-dışı hazırlanış diyebileceğim bir şey" (*a.g.y.*: 220).

İkinci bağlantı noktası daha derin, daha öğretici. Şehitlik hakkındaki ilk Hıristiyanlık metinleri incelendiğinde –örneğin Tertullianus'un *Scorpiacus*'u– bazı beklenmedik öğretiler ortaya çıkar. Şehitliği reddeden sapkın gruplar, Kilise Babalarına karşı çıkmışlardı, çünkü onların gözünde bu bütünüyle anlamsız bir ölümdü (*perire sine causa*). İnsanın, bu işten hiçbir şey anlamayanların –zalimlerin ve cellatların– önünde inancını dile getirmesinin ne anlamı olabilirdi? Tanrı anlamlı olmayan bir şeyi arzu edemezdi. "Masumlar bunlara katlanmak zorunda mı?... İlk ve son defa İsa bizim için kendisini kurban etti; ilk ve son olarak o öldürüldü, tam da biz öldürülmeyelim diye. Karşılık olarak aynısını istiyorsa, acaba o da benim ölümümden mi kurtuluş umuyor? Yoksa insan acaba Tanrı boğaların ve keçilerin kanını azımsadığı halde insanların kanını istiyor diye mi düşünmeli? Tanrı günahkâr olmayan birinin ölümünü nasıl isteyebilir?" Dolayısıyla şehitlik öğretisi anlamsız bir ölüm skandalını, sadece saçmalık addedilebilecek bir infazı (ölümü) haklı çıkarır. *Sine causa* olduğu belli olan bir ölüm karşısında Luka 12: 8-9'a ve Matta 10: 32-33'e başvurmak ("İnsanların önünde beni açıkça kabul eden herkesi, ben de göklerde olan Babamın önünde açıkça kabul edeceğim. İnsanların önünde beni inkâr edeni, ben de göklerde olan Babamın önünde inkâr edeceğim.") şehitliği kutsal bir emir olarak yorumlamayı ve böylece, akıldışı olana bir gerekçe bulmayı mümkün kılar.

Ama bunun kamplarla çok ilgisi vardır. Çünkü kamplarda olan, öncülleri bulunabilecek, ama biçimi kendisini kesinlikle anlamsız kılan bir imhaydı. Kurtulanlar bu konuda da hemfikirler. "Anlatmamız gerekenler bize bile *akla hayale sığmaz* gibi görünmeye başlayacaktı" (Antelme 1992: 3). "Tüm açıklık getirme girişimleri... saçma bir şekilde başarısız oldu" (Améry 1980: vii). "Bazı aşırı dincilerin, imhayı peygamber tavrıyla günahlarımızın cezası olarak yorumlamaya kalkışmaları beni öfkelendiriyor. Hayır! Bunu kabul etmiyorum. Korkutucu olan tamamen anlamsız olmasıydı..." (Levi 1997: 219).

Talihsiz "holocaust" terimi (genellikle büyük "H" ile), *sine causa* bir ölümü bilinçsizce haklı çıkarma –akıl almaz görünen şeye tekrar anlam verme– isteğinden doğar. "Sevmediğim halde 'Holocaust' terimini istemeden kullandığım için lütfen beni bağışlayın. Bu terimi anlaşılmak için kullanıyorum. Filolojik açıdan bu bir hata..." (*a.g.y.*: 243). "İlk kullanılmaya başlandığı zamandan beri beni bir sürü sıkıntıya sokmuş bir kavram bu; sonra öğrendim ki bu sözcüğü ilk kullanan Wiesel'miş, sonra pişman olup vazgeçmek istemiş" (*a.g.y.*: 219).

1.10 Yanlış bir terimin tarihi de öğretici olabilir. "Holocaust" Latince *holocaustum*'un ilmi çevriyazısıdır, o da Yunanca *holokaustos* teriminin çevirisidir (aslında Yunanca *holokaustos* bir sıfattır ve "bütünüyle yanmış" demektir; Yunanca isim hali ise *holocaustōma*'dır). Terimin anlamsal tarihi esas itibariyle Hıristiyanlık tarihi kapsamındadır, çünkü Kilise Babaları bu terimi Kitabı Mukaddes'in (özellikle de Katolik Kilisesi'nce kanonik addedilen Eski Ahit metinlerinin üçüncü kitabı olan Levililer Kitabı'nın ve beşinci kitabı olan Tesniye'nin) karmaşık kurbanlık öğretisini çevirirken kullanmışlardır –ama bunlar aslında ne itinayla yapılmış ne de tutarlı çevirilerdir. Levililer Kitabı bütün kurbanları dört temel tipe indirger: *olah, hattat, şelamin, minha*. Marcel

Mauss ve Henri Hubert "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice"ta (1899, Kurbanın Doğası ve İşlevi) şöyle yazarlar:

> Bunlardan ikisinin adı önemlidir. *Hattat* özellikle *hattat* veya *hataah* denilen günahın (ne yazık ki Levililer Kitabı'nda verilen tanımı son derece muğlaktır) kefaretini ödemek için verilen kurbandır (günah sunusu). *Şelamin* ise komünyon kurbanıdır; şükran, bağlılık, ant içmek için verilen kurbandır (esenlik sunusu). *Olah* ve *minha* terimleri ise bütünüyle betimleyicidir. Kurban etmeyle ilgili özel işlemlerden birini akla getirirler: kurban bitkisel bir maddeyse *minha* kurbanın sunulmasını, *olah* da sunulanın Tanrısal varlığa yollanmasını ifade ediyordur (yakmalık sunu ve tahıl sunusu) (Maus ve Hubert 1964: 16).

Vulgata'da* *olah* genellikle *holocaustum* (*holocausti oblatio*), *hattat oblatio*, *şelamin hostia pacificorum*, *minha* da *hostia pro peccato* olarak tercüme edilir. *Holocaustum* terimi, bu terimi esas olarak Kutsal Kitap yorumlarında İbranilerin kurban edilişini ifade etmek için kullanan Latin Kilise Babaları tarafından Vulgata'dan alınmıştır. (Bu yüzden Hilarius'un, *In Psalmata*'sı 65, 23 şöyle der: *holocausta sunt integra hostiarum corpora, quia tota ad ignem sacrificii deferebantur, holocausta sunt nuncupata.*) Burada özellikle iki nokta önemlidir. Birincisi, Kilise Babaları başlangıçta bu terimi kanlı kurbanların gereksizliğini vurgulamak için Yahudilere karşı bir polemik aracı olarak harfiyen kullanmışlardı. (Markion'a gönderme yapan Tertullianus'un metni iyi bir örnektir: *Quid stultis... quam sacrificiorum cruentorum et holocaustomatum nidorosurum a deo exactio?* ["Kanlı kurbanlar ve ardında yanık kokuları bırakan toplu ölümler isteyen bir tanrıdan daha saçma ne olabilir?"] *Adversus Marcionem* 5, 5; ayrıca karş. Augustine, *C. Faustusm*, 19, 4). İkinci olarak "holocaustum" terimi, gördükleri işkence kurban olmakla bir tutulan Hıristiyan şehitleri de kapsayacak bir metafor

* "Ortak metin"; Katolik Kilisesi'nin kullandığı Latince Kitabı Mukaddes metni, ç.n.

olarak kullanılacak şekilde genişletilir (Hilarius, *In Psalmata,* 65, 23: *Martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt*). Yani, İsa'nın çarmıhta kurban edilmesi nihayetinde bir holocaust olarak tanımlanır (Augustine, *In Evang. Joah.*, 41, 5: *se in holocaustum obtulerit in cruce Iesus*; Rufinus, *Origines in Leviticum*, 1, 4: *holocaustum... carnis eius per lignum crucis oblatum*).

"Holocaust" teriminin yerel dillerde giderek "kutsal ve yüce güdülere tam bir kendini adama ile canını feda etme" anlamını kazanmasıyla birlikte, terimin anlamsal göçü başlar. İngilizce'de bu terim Tindale'de (*Markos* xii. 33: "bütün yakmalık sunulardan ve sunulan kurbanlardan daha önemlidir") ve H. More'da (*Apocal. Apoc.* 101: "Son bölümünde Holocaust sunağı vardır.") harfiyen kullanılır. Bp. Alcock'ta (*Mons Perfect C iija*: "En hakiki bağlılık İsa adına canını verip şehit olmaktır."), J. Beaumont'ta (Psyche xxiv. cxciv: "Cömert sevginin kusursuz holocaust'u [özverisi]") ve yanıp kül olmayı ifade ettiği Milton'da (*Samson* 1702: "Arabistan ormanlarındaki, Başına buyruk o kuş gibi, Ne ikinci ne üçüncü bir kişi bilir, Holocaust'tan önceki durumunu.") metaforik olarak kullanılır. Bu yirminci yüzyıla kadar defalarca tekrarlanır (örneğin *Hansard Commons* 6 Mart 1940: "Uygar değerlerin genel holocaust'u.") (*Oxford İngilizce Sözlüğü* 1989: 315).

Sözlüklerde yer almayan bir sır olsa bile, terimin Yahudilere karşı girilen polemiklerdeki kullanımının da bir tarihi vardır. Egemenlikle ilgili yaptığım araştırma sırasında bir ortaçağ vakanüvisine ait bir pasajla karşılaşmıştım; bildiğim kadarıyla *holocaust* teriminin Yahudi soykırımına gönderme yapan ilk kullanımıydı bu, ama bu örnekte son derece Yahudi-karşıtı bir tarzda kullanılıyordu. Duizes'li Richard, I. Richard'ın (1189) taç giyme töreninin olduğu gün, Londra halkının özellikle kanlı bir soykırıma giriştiğini doğrular: "Kralın taç giyme töreninin olduğu gün, takriben Baba için Oğul'un yakıldığı saatte, insanlar Londra'da babaları şeytan adına Yahudileri yakmaya başladılar

(incoeptum est in civitate Londoniae immolare judaeos patri suo diablo); bu inancın kutlanması o kadar uzun sürdü ki, holocaust ertesi güne kadar devam etti. Bölgedeki diğer şehirler ve kasabalar, Londra halkının bu inancını örnek alıp aynı sadakatle kendi kan emicilerini cehenneme gönderdiler *(pari devotione suas sanguisugas cum sanguine transmiserunt ad inferos)*" (Cardini 1994: 131).

İnsanın aslında lafını bile duymak istemediği bir şeyin harfiyen ifadesinin, zayıflamış veya değiştirilmiş bir ifadeyle ikame edilmesinin zorunlu olması ölçüsünde, bir örtmecenin oluşturulması her zaman belirsizlikler içerir. Fakat bu durumda belirsizlik hoş görülemezdir. Soykırımı ifade etmek için Yahudiler de bir örtmece kullanır. Kullandıkları "yıkım, felaket" anlamına gelen *so'ah* terimi, Kitabı Mukaddes'te genellikle ilahi bir ceza düşüncesini ima eder (tıpkı Yeşaya 10:3'teki gibi: "Yargı günü uzaklardan başınıza *felaket* geldiğinde ne yapacaksınız?"). Levi muhtemelen soykırımı günahlarımızın cezası olarak yorumlama girişiminden söz ederken bu terime baş vurmuş olsa bile, Levi'nin örtmece kullanımı alay içermez. "Holocaust" teriminde ise tersine, Auschwitz ile Kitabı Mukaddes'teki *olah* arasında, gaz odasında ölüm ile "kendini kutsal ve yüce güdülere tam adama" arasında ne kadar uzak olursa olsun bir bağlantı kurmaya kalkmak ancak şaka sayılabilir. Bu durumda terim, krematoryumla sunak arasında kabul edilemez bir eşdeğerlik ima etmekle kalmaz yalnızca, daha en baştan Yahudi-karşıtı bir anlamsal mirasın da taşıyıcısı olur. Bu yüzden bu terimi hiçbir zaman kullanmayacağız.

1.11 Birkaç yıl önce bir Fransız gazetesinde toplama kamplarıyla ilgili bir makalem yayımladığında, birisi editöre mektup yazıp, beni başka suçlamaların yanı sıra, "Auschwitz'in anlatılamaz ve eşi benzeri olmayan niteliğini tahrip etme"ye çalışmakla suçlamıştı. Bu mektubu yazan kişinin aklından geçenin ne olduğunu sık sık

kendime sormuşumdur. Auschwitz benzersiz bir fenomendir (geçmişte bir eşi daha yoktur, gelecek içinse ancak olmamasını umut edebiliriz). Levi'nin işaret ettiği gibi: "Bu satırları yazdığım şu ana kadar, Hiroşima ve Nagasaki dehşetine; Gulag utancına; büsbütün saçma, kanlı Vietnam savaşına; Kamboçya'daki ulusal kıyıma; Arjantin'deki kayıplara ve tanık olduğumuz onca vahşi ve aptalca savaşa karşın, ne kapsam ne de nitelik açısından, Nazi toplama kamplarının yine de bir benzeri yoktur" (Levi 1989: 21; [1996: 17]). Fakat neden anlatılamaz olsun? Neden soykırıma gizemli bir saygınlık bahşedilsin?

Aziz John Krisostom M.S. 386 yılında Antakya'da *Tanrı'nın Akıl Ermez Doğası Üstüne* adlı incelemesini yazmış ve "Tanrı'nın kendisi hakkında bildiği her şeyi, biz de kolayca kendi içimizde bulabiliriz" düşüncesinden hareketle Tanrı'nın özünün anlaşılabileceğini öne sürenlere karşı çıkmıştır. "Anlatılamaz" (*arrētos*), "konuşulamaz" (*anekdiēgētos*), "yazılamaz" (*anepigraptos*) olan Tanrı'nın kavranamazlığını vurgulayarak hasımlarına şiddetle karşı çıkan John, bunun Tanrı'yı yüceltmenin (*doxan didonai*) ve Ona tapınmanın (*proskuein*) en iyi yolu olduğunu gayet iyi biliyordu. Ne de olsa Tanrı, melekler için bile akıl erdirilemezdir, ama bu yüzden melekler mistik şarkılarını sunarak Onu yüceltebilir, Ona tapabilirler. John "melekler"i ve beyhude bir çabayla Tanrıyı anlamaya çalışanları karşılaştırır: "onlar [melekler] yüceltir, bunlar anlamaya çalışır; onlar sessizce tapınır, bunlar kendilerine yapacak iş bulur; onlar bakışlarını kaçırır, bunlar dile getirilemez görkeme gözlerini dikmeye utanmaz" (Krisostom 1970). "Sessizce tapınmak" olarak tercüme ettiğimiz fiil, Yunanca metinde *euphemein*'dir. Aslında "dinsel sessizliğe uymak" anlamına gelen *euphemein,* alçakgönüllülük ya da nezaket nedeniyle söylenemeyen asıllarının yerine kullanılan terimleri ifade eden modern "euphemism" [*örtmece*] sözcüğünün kökenidir. Auschwitz'in "anlatılamaz" veya "anlaşılamaz" olduğunu söylemek, *euphemein* ile, insanın bir

tanrıya taptığı gibi sessizce tapınmak ile aynı anlama gelir. Kişinin niyetleri ne olursa olsun, bu onun görkemine katkıda bulunur. Ama biz "dile getirilemez görkeme gözlerimizi dikmekten utanmıyoruz" –üstelik, şeytanın kendi hakkında bildiklerini bizim de kendi içimizde kolayca bulabileceğimizi keşfetme pahasına bile olsa.

1.12 Ancak tanıklık bir boşluk içerir. Kurtulanlar bunda hemfikir. "Her tanıklıkta bir boşluk daha var: tanıklar, tanım gereği hayatta kalanlardır ve bu nedenle, hepsi de belli ölçüde bir ayrıcalığa sahip olmuştur... Somut olarak hayatta kalması mümkün olmadığından, kimse sıradan tutsağın yazgısını anlatmamıştır... 'Müslümanlar'dan söz ederken sıradan tutsağı da tanımlamış oldum, ama Müslümanlar konuşmadı" (Levi 1997: 215-16). "Bunu bizzat yaşamamış olanlar asla anlamayacak; yaşayanlar ise asla anlatmayacak; ne doğruyu ne de tamamını... Geçmiş ölülerindir..." (Wiesel 1975: 314).

Tanıklığın bizatihi anlamı ve onunla birlikte tanıkların kimliği ve güvenilirliği konusunda şüphe uyandıran bu boşluk üzerinde derinlemesine düşünmeye değer. "Yinelemeliyim: bizler, biz hayatta kalanlar, asıl tanıklar değiliz... Biz hayatta kalanlar sadece çok küçük bir azınlık değil, ama anormal bir azınlığız da: yalanlar söyleyip kıvırtarak ya da becerileri veya talihleri sayesinde dibe vurmamış olanlarız. Dibe vuranlar, Gorgo'yu* görenler, yaşadıklarını anlatmak üzere geri dönmediler ya da taş kesildiler; bunlar Müslümanlar, su altında kalmış olanlar, tam tanıklar, tanıklıkları genel bir önem taşıyacak olanlardır. Onlar kural, biz ise kuralın istisnalarıyızdır... Biz talihin yardım ettiği kişiler, az ya da çok bilinçli olarak, yalnızca kendi yazgımızı değil başkalarınınkini de, hatta dibe vuranların, boğulanların yazgısını da anlatmaya çalıştık; ama bu 'üçüncü kişiler adına' bir söylemdi, bizzat yaşanmayıp yakından görülen şeylerin öyküsüydü. Sonuna vardırılan yıkımı,

* Yunan mitolojisinde kendisine bakanın taş kesildiği korkunç dişi yaratık, ç.n.

tamamlanan işi kimse anlatmadı, tıpkı kimsenin kendi ölümünü anlatmak için geri dönmemesi gibi. Kâğıt kalemleri olsaydı bile dibe vuranlar, boğulanlar tanıklık etmeyecekti çünkü ölümleri bedensel ölümlerinden önce başlamıştı. Büsbütün tükenmeden haftalarca, aylarca öncesinde bile gözlemleme, hatırlama, kendilerini diğerleriyle karşılaştırma ve ifade etme yeteneklerini çoktan kaybetmişlerdi. Biz onlar adına, vekaleten konuşuyoruz" (Levi 1989: 83-4; [1996: 69-70]).

Tanıklar genellikle adalet ve doğruluk adına tanıklık eder ve bu haliyle konuşmalarında bir tutarlılık ve bütünlük izlenir. Ama burada tanıklığın değeri aslında içerdiği eksiklikte yatar; merkezinde tanıklık edilemeyecek olan, hayatta kalanları yetersiz kılan bir şey bulunuyordur. "Asıl" tanıklar, "tam tanıklar", tanıklık etmeyen ve edemeyenlerdir. Onlar "dibe vurmuş" olanlardır: Müslümanlar, boğulanlardır. Hayatta kalanlar onların yerine, vekâleten, sözde-tanık olarak konuşuyorlar; eksik bir tanıklığa tanıklık ediyorlar. Burada vekâletten söz etmenin de bir anlamı olamaz: Boğulanların söyleyecek bir şeyi yoktur; verecekleri bir ders veya aktarabilecekleri bir anıları yoktur. Onların "hikâyeleri" (Levi 1986: 90; [1996: 87]), "yüzleri", hatta "düşünceleri" bile yoktur (*a.g.y.*). Onların adına tanıklık etme görevini üstlenen kişi, tanıklık etmenin olanaksızlığıyla tanıklık etmesi gerektiğini bilir. Ama bu, tanıklığın değerini kesin bir biçimde değiştirir; tanıklığın anlamını umulmadık bir alanda aramayı zorunlu kılar.

1.13 Tanıklıkta, tanıklık etmenin olanaksızlığı gibi bir şey barındığı çoktan gözlenmiştir. Jean-François Lyotard'ın 1983 yılında yayımlanmış *Le Différend* adlı kitabı, ironik bir biçimde revizyonistlerin yeni iddialarını yineleyen mantıksal bir paradoksla başlar:

> Konuşma hakkı olan insanlar öyle bir duruma sokuldu ki artık hiçbiri

bundan söz edemiyor: size söylenen bu. Bu insanların çoğu o zaman yok oldu, hayatta kalanlar ise nadiren söz ediyor. Konuştuklarında da tanıklıları bu durumun sadece çok küçük bir bölümüyle ilgili oluyor. Durumun var olduğunu nasıl bilebilirsiniz? Size bilgi veren kişinin hayal gücünün bir ürünü olup olmadığını? Belki de hiç öyle yaşanmadı; ama öyleyse bilgiyi veren kişinin tanıklığı doğru değil; çünkü ya yok olmuş olması ya da sessiz kalması gerekirdi.... Bir insana gaz odaları vardır, deme ve inanmayanları ikna etme hakkını veren koşul, bir gaz odasını "kendi gözleriyle gerçekten görmüş" olmak olacaktır. Üstelik gaz odasının görüldüğü anda öldürmek için kullanıldığını kanıtlamak da gerekir. Gaz odalarının öldürmek için kullanıldığının kabul edilebilir tek kanıtı ise birisinin orada ölmesidir. Ama birisi orada öldüyse, bunun gaz odası yüzünden olduğuna tanıklık edemez (Lyotard 1988: 3).

Birkaç yıl sonra Shoshana Felman ve Dori Laub, "tanığı olmayan olay" olarak *Shoah* kavramını geliştirdiler. 1990 yılında yazarlardan birisi, Claude Lanzmann'ın filmine dair bir yorum biçiminde kavramı daha da geliştirdi. *Shoah* iki anlamda tanıkları olmayan bir olaydır: öncelikle, olaya içeriden tanıklık edilemez –çünkü hiç kimse ölüme içeriden tanıklık edemez ve sesin yok oluşunun sesi yoktur– ve ikinci olarak, ölüme dışarıdan da tanıklık edilemez –çünkü "dışarıdaki" tanım gereği olaydan dışlanmıştır:

Gerçeği dışarıdan *anlatmak,* ona tanıklık etmek gerçekten mümkün değildir. Daha önce gördüğümüz üzere, içeriden tanıklık etmek de mümkün değildir. Bir bütün olarak filmin imkânsız duruşunun ve tanıklık çabasının, ne basitçe içeriden ne de basitçe dışarıdan olacağını, ama paradoksal olarak *içeriden-ve-dışarıdan* olacağını öne süreceğim tam da: *İçerisi ve dışarısı arasında* savaş sırasında da bugün de var olmayan bir *bağlantı* yaratmak –ikisi arasında bir geçişlilik ve diyalog sağlamak (Felman ve Laub 1992: 232).

İçerisi ve dışarısı arasındaki bu ayrımsızlık eşiği (ileride göreceğimiz üzere, bu bir "bağlantı" ya da bir "diyalog"dan başka bir şey değildir), tanıklığın yapısının kavranmasını sağlayabilirdi; ama ne var ki, Felman'ın sorgulamadığı şey tam da bu eşiktir. Yazar yerinde analizini geliştirmektense bir şarkı metaforuna başvurarak mantıksal bir olanaksızlıktan estetik bir olanaklılık türetir:

> Filmde tanıklığın gücünü oluşturan ve genelde filmin etkili olmasını sağlayan sözcükler değil, sözcükler ile ses arasındaki muğlak, karışık ilişkidir; yani sözcükler, ses, ritim, ezgi, görüntüler, yazı ve sessizlik arasındaki etkileşimdir. Tıpkı bir şarkının benzersiz icrasında olduğu gibi, bütün tanıklıklar bizimle sözcüklerinin, ezgilerinin ötesinde konuşurlar (*a.g.y.*: 277-78).

Tanıklığın paradoksunu, şarkının *deus ex machina*'sı* ile açıklamak tanıklığı estetikleştirmek olacaktır –ki Lanzmann bundan kaçınmaya özen gösteriyordur. Şiir de şarkı da tanıklığın olanaksızlığını ortadan kaldırmaya yetmez; bilakis, şiirin olanaklılığını sağlayan bir şey varsa, o da tanıklığın kendisidir.

1.14 Dürüst bir zihnin anlaşılamaması çoğunlukla öğreticidir. Muğlak yazarlardan hoşlanmayan Primo Levi, tam olarak anlamayı başaramamış olsa bile Paul Celan'ın şiirinden etkilenmiştir. "Muğlak Yazılar Üstüne" başlıklı kısa denemesinde Celan'ı, okuyucuyu küçümsedikleri için ya da kendilerini ifade edemedikleri için muğlak yazılar yazanlardan ayırır. Celan'ın şiirindeki muğlaklık, Levi'yi daha ziyade "intihar-öncesi, var-olmayı-istememe, arzulanan bir ölümün tamamlanma olarak göründüğü dünyadan kaçış" üzerine düşünmeye itmiştir. Levi, Celan'ın Alman

* Lat. "makineyle inen tanrı"; Eski Yunan ve Latin tiyatrosunda bir tanrının olay örgüsündeki düğümü çözmek üzere tam zamanında ortaya çıkması, ç.n.

dilinde başardığı, okuyucularını böylesine etkileyen sıra dışı işi –üzerinde düşünmeye değecek nedenlerden ötürü– anlaşılmaz bir uğultuya ya da ölmek üzere olan bir insanın son nefeslerine benzetmiştir. "Son anlaşılmaz uğultuya kadar sayfa sayfa büyüyen bu kasvet, ölen bir insanın son nefesi gibi dehşete düşürüyor kişiyi; aynen böyle gerçekten de. Girdapların yuttuğu gibi kendi içine çekiyor bizi, ama aynı zamanda, söylenmesi gereken ama söylenmeyen şeyi zorla alıyor bizden ve bizi altüst edip bırakıyor. Bence şair Celan'a öykünmek yerine onu dikkate alıp üzülmek gerek. Onunki bir mesajsa eğer, bu 'arka plandaki gürültüler' arasında kayboluyor. Bu bir iletişim değil; bir dil de değil; kasvetli ve kötürüm bir dil olsa olsa; ölmek üzere olan ve ölüm anında hepimizin olacağı gibi yalnız olan birinin dili tam da" (Levi 1990: 637).

Levi, Auschwitz'de anlamsız bir uğultuyu, bir dil-olmayan ya da kasvetli ve kötürüm bir dil olan şeyi dinleyip yorumlamaya çalışmıştır çoktan. Kampın kurtarılmasını izleyen günlerde Ruslar Buna'dan kurtulanları Auschwitz'deki "büyük kamp"a götürdüklerinde olmuştu bu. Kamptaki tutsakların Hurbinek adını taktığı bir çocuk Levi'nin dikkatini çekmişti:

> Hurbinek hiç-kimseydi, ölümün çocuğu, bir Auschwitz çocuğuydu. Yaklaşık üç yaşında görünüyordu, kimse onun hakkında bir şey bilmiyordu, çocuk konuşamıyordu ve bir adı da yoktu; o tuhaf Hurbinek adını ona bizler takmıştık, belki de kadınlardan biri bebeğin arada sırada ağzından çıkan anlaşılmaz seslerden birini bu hecelerle ifade edip ona bu adı takmıştı. Çocuğun belden aşağısı tutmuyordu, çöp gibi ince bacakları körelmişti; ama üçgeni andıran bitkin yüzünde kaybolmuş gözleri fena halde canlı parlıyordu; arzu, anlam yüklü gözleri, kurtulma ve dilsizliğinin mezarını parçalama istenciyle doluydu. Mahrum olduğu, kimsenin ona öğretme zahmetine katlanmadığı konuşma... konuşma ihtiyacı bakışlarını her an patlamaya hazır bir acil ihtiyaç ifadesiyle kaplamıştı (Levi 1986: 191; [2002: 22]).

Hurbinek artık belli bir noktada tek bir sözcüğü tekrar tekrar yinelemeye başlamıştır; kamptaki hiç kimsenin anlayamadığı, Levi'nin ise tam emin olamadan *mass-klo* veya *matisklo* olarak aktardığı bir sözcüktür bu. "Gece dikkatle dinledik: Gerçekten de Hurbinek'in köşesinden arada bir bir ses, bir sözcük duyuluyordu. Duyduğumuzun hep aynı sözcük olmadığını düşünüyorduk, ama kesinlikle anlamlı bir sözcüktü, daha doğrusu birbirinden biraz farklı anlamlı sözcükler; bir sözcük kökünden, hatta belki de bir isimden türeme bir temanın deneysel çeşitlemeleri" (Levi 1986: 192; [2002: 23]). Hepsi de bu sesi, duydukları sözcükleri dinleyip çözmeye çalışır; fakat kampta tüm Avrupa dillerini bilenler olmasına rağmen Hurbinek'in söylediği inatla sır olarak kalır. "Hayır, kesinlikle bir mesaj değildi, bir şeyin ifade edilişi değildi. Belki de kendi adıydı, tabii bir ad verilme şansı olduysa. Belki de (savlarımızdan birine göre) "yemek yemek" veya "ekmek" anlamına geliyordu; aramızda Bohemya dilini bilen biri vardı, onun iddia gibi "et" anlamına geliyor da olabilirdi... Adsız Hurbinek, minik kolunun üstünde Auschwitz dövmesi vardı –onunkinde bile! Hurbinek 1945 Mart'ının ilk günlerinde öldü, özgürdü belki ama hayatta kalamamıştı. Ondan artakalan hiçbir şey yok: Benim sözcüklerim aracılığıyla tanıklık ediyor" (*a.g.y.*).

Kim bilir! Levi'nin Celan'ın şiirinde "arka plandaki gürültüler"de saptadığı gizli sözcük buydu belki de. Levi Auschwitz'deyken de hiç kimsenin tanıklık etmediği şeyi dinlemeye, o gizli sözcüğe –*mass-klo; matisklo*– ulaşmaya çalışmıştı. Belki de bu anlamda her sözcük, her yazı tanıklık olarak doğmuştur. Tanıklık edilen şeyin dile getirilememesinin veya yazıya aktarılamamasının nedeni budur. Hiç kimsenin tanıklık etmediği bir şey olabilir ancak. Boşluktan yükselen sestir: insanın ancak tek başına kaldığında konuşabileceği dil-olmayandır; dilin karşılık verdiği, dilin doğduğu dil-olmayandır. Hiç kimsenin tanık olmadığı bu şeyin doğası üstüne, bu dil-olmayanın üstüne düşünülmesi gerekir.

1.15 Hurbinek tanıklık edemez çünkü bir dili yoktur (konuşması, belirsiz ve anlamsız bir sesten ibarettir: *mass-klo* veya *matisklo*). Ama o yine de "sözcüklerim [Levi'nin sözcükleri] aracılığıyla tanıklık ediyor"dur. Ne var ki, hayatta kalanlar bile tam olarak tanıklık edemiyor, kendi boşluğunu anlatamıyordur. Bu demektir ki tanıklık, tanıklık etmenin iki olanaksızlığı arasındaki ayrışıma noktasıdır; yani, dil tanıklık edebilmek için tanıklık etmenin olanaksızlığını göstermeli ve yerini dil-olmayana bırakmalıdır. Tanıklığın dili artık hiçbir şey ifade etmeyen bir dildir ve bu nedenle dil barındırmayan bir şeye dönüşür; artık farklı bir anlamsızlık (insignificance) noktasına ulaşır –tam tanığın, tanımı gereği tanıklık edemeyecek olanınkine. Bu nedenle, tanıklık etmek için, dili kendi anlamsızlığına, harflerin saf belirlenemezliğine (*m-a-s-s-k-l-o, m-a-t-i-s-k-l-o*) vardırmak yeterli değildir. Bu anlamsız sesin de tamamen başka nedenlerden ötürü tanıklık edemeyecek bir şeyin ya da birisinin sesi olması gerekir. Dolayısıyla, tanıklık etmenin olanaksızlığının, insanın dilini oluşturan "boşluk"un, tanıklık etmenin –dili olmayan– farklı bir olanaksızlığa boyun eğerek yıkılması gerekmektedir.

Hiç kimsenin tanıklık etmediği, yalnızca dilin kendisinin aktarabileceğine inandığı şeyin izi, dilin konuşması değildir. Dilin konuşması dilin artık başlangıçta olmadığı yerde, dilin sırf tanıklık etmek için oradan uzaklaştığı yerde doğar: "Işık değildi, ama ışığa tanıklık etsin diye gönderilmişti."

İKİNCİ BÖLÜM

Muselmann

2.1 Tanıklık edilmemiş, tanıklık edilemez olanın bir adı vardır. Kamp dilinde bunun adı, *der Muselmann*, yani "Müslüman"dır.

> Kendi umutları tükenen, arkadaşlarının da umudu kestiği, kamp dilinde adına *Muselmann* dediğimiz tutsağın bilincinde artık iyi ve kötü, onurlu ve alçak, mantıklı ve mantıksız ayrımına yer yoktu. O artık son çırpınışlarını sürdüren bir fiziksel işlevler yığını, güçbela yürüyen bir canlı cesetti. Bizim için ne kadar zor olursa olsun, onu değerlendirmelerimizin dışında tutmalıyız (Améry 1980: 9).

(Tanıklıktaki boşluk, bu sefer bilinçli olarak onaylanıyor.)

> Merdivenlerden banyolara doğru inerken, sonradan *Muselmann* adını verdiğimiz bu mumya-adamların, bu yaşayan ölü grubunun aramıza katıldığını hatırlıyorum. Sanki "siz de onlar gibi olacaksınız" der gibi, sırf bunu bize kanıtlama amacıyla onları da bizimle beraber merdivenlerden aşağı göndermişlerdi (Carpi 1993: 17).

> Bir SS kendisine doğru yaklaşan Müslüman'a bakarak yavaşça yürüyordu. Ne olacak diye başımızı sola çevirdik. Tahta ayakkabılarını sürüyerek yürüyen, kıt akıllı amaçsız yaratık, kendisine bağırıp başına vuran SS subayıyla yüz yüze geldi. Müslüman ne olduğunu anlamadan

kalakaldı. Şapkasını çıkarmayı unuttuğu için kafasına ikinci, sonra da üçüncü darbeyi yedi, sanki dizanteriliymiş gibi altına yapmaya başlamıştı. Tahta ayakkabılarını kaplamaya başlayan siyah, pis kokulu sıvıyı görünce, SS çılgına döndü. Üstüne çullanarak tüm gücüyle Müslüman'ın karnını tekmelemeye başladı. Dışkısının üstüne düştükten sonra da, SS zavallının kafasına, göğsüne tekme atmayı sürdürdü. Müslüman kendisini savunmadı. Daha ilk tekmede iki büklüm olmuştu, birkaç tekme sonra da öldü (Ryn ve Klodzinski 1987: 128-29).

Yetersiz beslenme belirtilerinin iki evresini birbirinden ayırmak gerekir. İlkinde kilo kaybı, müsküler asteni* ve hareket ettikçe artan enerji kaybı görülür. Bu aşamada organizma henüz büyük bir hasar görmemiştir. Hareketlerin yavaşlığı ve güç kaybı bir yana bırakılırsa, bu kişilerde yetersiz beslenme belirtilerine henüz rastlanmaz. Belli ölçüde uyarılma ve uyarıya cevap verme halini saymazsak, psikolojik değişiklikler bile fark edilmeyebilir. İkinci evreye geçiş sürecinin fark edilmesi de zordur. Bazılarında geçiş yavaş ve tedriciyken, bazılarında çok hızlıydı. Kötü beslenen kişi normal kilosunun üçte birini kaybettiğinde ikinci aşamanın başladığını söyleyebiliriz. Kilo kaybı devam ediyorsa yüz ifadesi de değişirdi. Bakışlar bulanıklaşır, yüzde dikkatsiz, mekanik ve acıklı bir ifade olurdu. Gözlere sanki bir perde inerdi ve iyice yuvalarına kaçmış gibi görünürdü. Ten solgun gri bir renk alır, incelip kağıt gibi sertleşirdi. Her türlü enfeksiyona, bulaşıcı hastalığa, özellikle de uyuz hastalığına karşı çok hassas olurdu. Saçlar keçeleşir, matlaşır ve kolayca kırılırdı. Kafa uzunlaşır, elmacık kemikleri çıkıklaşır, gözyuvaları belirginleşirdi. Nefes alışı yavaşlardı; alçak sesle ve büyük bir zorlukla konuşurdu. Ne kadar uzun zamandır yetersiz beslendiğine bağlı olarak, gözkapaklarının altında, ayaklarda küçük veya büyük ödemler oluşurdu, ödemler günün vaktine göre vücudun başka yerlerinde de ortaya çıkardı. Sabahları uyandığında kişinin en çok yüzünde olurdu. Akşamları ise ayaklarda, bacakların alt ve üst

* Vücudun zindeliğini kaybetmesi hali; kuvvetsizlik, takatsizlik, dermansızlık, ç.n.

kısımlarında rahatlıkla görülebilirdi. Sürekli ayakta durmak bütün sıvının vücudunun alt kısmında toplamasına neden olurdu. Yetersiz beslenmenin derecesi arttıkça, özellikle saatlerce ayakta durmak zorunda olanlarda ödemler kat kat artardı –önce bacaklarının alt kısımlarında, sonra kalçalarında ve kasıklarında, hatta karın bölgelerinde. Şişliklerle beraber, genellikle ödemlerin oluşmasından önce başlayan ishale de rastlanırdı. Kişi bu evrede etrafındaki her şeye ilgisiz olurdu. Kendisini çevresiyle olan bütün ilişkilerden soyutlardı. Hâlâ hareket edebiliyorsa bile ancak çok yavaş, dizlerini bükmeden hareket ederdi. Vücut ısısı genellikle 36,5 derecenin altına düştüğü için sürekli titrerdi. Uzaktan gören biri böylelerini namaz kılan Araplara benzetirdi. Yetersiz beslenmeden ölen insanlar için Auschwitz'de kullanılan Müslüman teriminin kökeninde de işte bu görüntü yatıyordu (*a.g.y.*: 94).

Müslüman'a kimse acımazdı, ayrıca yakınlık da duymazdı. Sürekli ölüm korkusu duyan kamptaki diğer tutsaklar, onları yüzüne bakılmaya değer bile bulmazdı. Birlikte iş yaptığı tutsaklar için Müslüman bir öfke ve endişe kaynağıydı; SS içinse sadece işe yaramaz bir pislikti. Her grubun tek düşündüğü onları kendi usulünce yok etmekti (*a.g.y.*: 127).

Sonları gaz odası olan bütün Müslümanların hikâyesi aynıdır, daha doğrusu bir hikâyeleri yoktur: denize dökülen dereler gibi dibe doğru gidiyorlardı. Kampa girişlerinde ya beceriksizlik ya talihsizlik ya da sıradan bir olay yüzünden, daha ne olduğunu anlayamadan yenik düşmüşlerdir; vücutları çürüyene dek Almanca öğrenmeye ve o cehennem kurallarını ve yasaklar yumağını çözmeye başlayamazlar, zamana yenik düşmüşlerdir, artık hiçbir şey onları gaz odasına seçilmekten veya bitip tükenmekten kurtaramaz. Hayatları kısadır belki ama sayıları sonsuzdur; onlar, Müslümanlar, dibe vurup boğulanlar kampın omurgasını oluştururlar; sürekli yenilenen, birbirinin kopyası, sessizce yürüyen, sessizce çalışan sözde insan olan bir meçhuller yığınıdırlar, içlerindeki o tanrısal kıvılcım ölmüştür, gerçekten

acı çekemeyecek kadar boşalmıştır içleri. Onlara canlı demeye zorlanır insan: idrak edemeyecek kadar bitkin düştüklerinden ölüm karşısında bile korku duymazlar, bu yüzden ölümlerine ölüm bile denemez.

Yüzü olmayan bir insanlar yığını olarak belleğime üşüşüyorlar. Çağımızın bütün kötülüklerini tek bir imgede toplayacak olsam, çok iyi bildiğim o imgeyi seçerdim: başı eğik, omuzları çökük, yüzünde ve gözlerinde düşüncenin izine rastlanmayan bir deri bir kemik bir insan (Levi 1986: 90; [1996: 87-8]).

2.2 *Muselmann* teriminin kökeni hakkında tam bir görüş birliği yoktur. Her tür jargon için söz konusu olduğu gibi, bu terimin de eşanlamlıları yok değildir. "Terim özellikle Auschwitz'de yaygın olarak kullanılıyordu, diğer kamplara da buradan yayılmıştı... Örneğin Majdanek'de bilinmiyordu. Oradaki canlı cesetlere 'eşek' deniyordu; Dachau'daki adları 'cüce', Stutthof'da 'kötürüm', Mauthausen'de 'yüzgeç', Neuengamme'de 'deve', Buchenwald'da 'yorgun şeyh'ti; Ravensbrück diye bilinen kadınlar kampındaki adları da *Muselweiber* (kadın Müslüman) ya da 'biblo'ydu" (Sofsky 1997: 329n5).

Terimin en uygun açıklaması Arapça Müslüman sözcüğünün sözlük anlamında bulunabilir: Allah'ın iradesine kayıtsız şartsız boyun eğen kişi. Orta Çağ'dan itibaren Avrupa kültürüne giren ve İslam'a atfedilen kadercilikle ilgili efsanelerin kökeninde bu anlam yatar (terimin bağışlanma talebi niteliğindeki bu anlamı Avrupa dillerinde, özellikle İtalyanca'da mevcuttur). Müslüman'ın tevekkülü, Allah'ın iradesinin her an için, en küçük olayda bile geçerli olduğu inancına bağlıyken, Auschwitz'in *Muselmann*'ı bunun yerine her türlü irade ve bilincin toptan kaybıyla tanımlanabilir. Dolayısıyla, Kogon'un ifadesiyle kamplardaki "gerçek anlamda hayatta kalma iradesini uzun zamandır kaybetmiş, diğerlerine göre daha geniş insan grubuna... 'Müslümanlar' –kayıtsız şartsız kaderci insanlar– denirdi" (Kogon 1979: 284).

Daha az inandırıcı başka açıklamalar da vardır. Örneğin *Encyclopedia Judaica*'da (Yahudilik Ansiklopedisi) yer alan *Muselmann* maddesi bunlardan birisidir: "Esas olarak Auschwitz'de kullanılan bu terim, bazı tutsaklara özgü tipik özelliklerden türetilmiş gibidir: yere çömelerek oturma, Doğuya özgü şekilde bağdaş kurma, yüzlerin maske gibi donuk olması." Bir açıklama da o insanları bizzat tanımış birisine, Marsalek'e aittir. Marsalek "*Muselmann*'ların vücutlarının üst kısımlarını kendilerine özgü hareket ettirişleri"ni "İslam'a uygun hareketler"le ilişkilendirir (Sofsky 1997: 329n5). Bir de kıvrılıp kendini kapatmış anlamına gelen *Muschelmann* ("kabuk-adam") biçiminde pek kabul edilemeyecek bir *Muselmann* yorumu vardır (Levi "kurumuş kabuk-adam"lardan söz ederken herhalde bu yoruma gönderme yapıyordur).

Ne olursa olsun, şurası kesin ki Yahudiler bir tür acımasız ironiyle, Auschwitz'de Yahudi olarak ölmeyeceklerini biliyordu.

2.3 *Muselmann* teriminin kökenine ilişkin bu görüş ayrılığına, terimin oturtulması gereken anlamsal ve disipliner alanda da rastlanır; orada da etimolojik belirsizliğin muadili olabilecek bir belirsizlik hüküm sürmektedir. Uzun süre toplama kamplarında çalışmış olan doktor Fejkiel'in, *Muselmann*'ı tıbbi bir vaka olarak ele alma eğilimine girip, kamplara özgü belirli bir yetersiz beslenme bozukluğuyla başa çıkmaya çalışması pek de şaşırtıcı değildir. 1943 yılında *Abnormal and Social Psychology* dergisinde yayımlanan "Individual and Mass Behaviour in Extreme Situations" (Uç Durumlarda Bireysel ve Kitlesel Davranış) başlıklı makalesinde bu sorunu, belli bir noktaya kadar, ilk ele alan kişi Bruno Bettelheim olmuştu. Bettelheim serbest kalana dek, o zamanlar siyasi tutukluların bulunduğu Nazi toplama kamplarının en büyükleri olan Dachau ve Buchenwald'da 1938-39 arasında bir yılını geçirmişti. Bu kampların o yıllardaki yaşam koşulları Auschwitz'le kıyaslanamaz bile, ama yine de, Bettelheim

Muselmann'ları kendi gözleriyle görmüş ve kamptaki tutsakların kişiliklerinde "aşırı durumlar"a yol açan alışılmışın dışındaki dönüşümleri hemen fark etmiştir. *Muselmann* Bettelheim'in Amerika Birleşik Devletleri'ne göç ettikten yıllar sonra kaleme almış olduğu çocukluk şizofrenisi çalışması için bir paradigma oluşturur. Bettelheim'ın otistik çocukların tedavisi için Chicago'da kurmuş olduğu Ortogeni Okulu, *Muselmann*'lara tekrar insan olmayı öğretme görevini üstlendiği bir tür karşıt-kamp niteliğindeydi. Bettelheim'ın *The Empty Fortress* (Issız Kale) adlı kitabında tanımlanan ayrıntılı çocukluk otizmi fenomenolojisinde *Muselmann*'ın davranışlarıyla açıklanmayan tek bir karakter özelliği yoktur; Bettelheim'a göre *Muselmann*'ın davranışları çocukluk otizmine özgü karakter özelliklerinin hem karanlık bir habercisi hem de yorumlarının dayandırılacağı bir paradigmadır. "Tutuklu için dışsal gerçeklik neyse, otistik çocuk için içsel gerçeklik odur. Farklı nedenlerle de olsa, sonuçta ikisi de dünyayı aynı şekilde deneyimler" (Bettelheim 1967: 65). Tıpkı otistik çocuğun düşsel dünyaya sığınmak için gerçekliği bütünüyle yadsıması gibi, *Muselmann* haline gelmiş tutuklular da artık dikkatlerini yoğunlaştıramadıkları nedensellik ilişkilerini hezeyana özgü düşlerle ikame ederler. Bettelheim, Dachau'da karşılaştığı *Muselmann* bilmecesinin olası bir çözümünü Joey, Marcie, Laurie ve okuldaki diğer çocuklarının yarı şaşı bakışlarında, kararsız yürüyüşlerinde, inatçı üstelemelerinde ve sessizliklerinde bulmaya çalışmıştır. Yine de, "uç durum" kavramı Bettelheim için ahlaki ve siyasal bir yananlam barındırmayı sürdürmüştür; Bettelheim'a göre *Muselmann* asla klinik bir kategoriye indirgenemez. Uç durumda risk taşıyan şey "bir birey olarak canlı ve değişmeden kalmak" koşulu olduğu için (Bettelheim 1960: 158), *Muselmann* bir anlamda insanın insan-olmayana dönüştüğü ve klinik tanının yerini antropolojik analize bıraktığı değişken eşiğin belirtisidir.

Ama ilk tanıklığı 1946 yılında Sovyet yetkililerinin isteği üzerine

yazdığı "Monowitz [Auschwitz, Yukarı Silezya] Yahudi Toplama Kampının Hijyen ve Sağlık Düzenine İlişkin Bir Rapor" olan Levi içinse, kendisinin tanıklık etmek olarak adlandırdığı deneyimin doğası asla sorun olmamıştı. 1986 yılında Barbara Kleiner'e, belki de röportajı yapanın hiç farkına varmadığı bir ironiyle, "Aslında beni ilgilendiren tek şey, insanın haysiyeti ve haysiyetsizliği" demişti (Levi 1997: 78). Levi'nin Auschwitz'de ortaya çıkardığı yeni etik malzeme ne göstermelik yargılamalara ne de ayrımlara izin veriyordur; hoşuna gitsin ya da gitmesin, haysiyet kadar haysiyetsizlik de onu ilgilendirmek zorundadır. Kitabın ironik bir etkileyiciliği olan İtalyanca başlığı *Se questo è un uomo*'nun da (harfiyen "Bu da İnsan mı!", İngilizce'ye *Survival in Auschwitz* [Auschwitz'de Hayatta Kalma] biçiminde çevrilmiştir) çağrıştırdığı gibi Auschwitz'de etik, "tam tanık" *Muselmann*'ın insan ve insan-olmayanı birbirinden ayırmayı artık olanaksız kıldığı noktada başlar.

Muselman'ın durduğu ölüm ve hayat, insanca-olma ve insanca-olmama arasındaki uç-eşiğe açık bir politik anlam da atfedilmiştir:

> *Muselmann* mutlak gücün antropolojik anlamını özellikle radikal bir biçimde cisimleştirir. Güç öldürme edimiyle kendisini fesheder. Ötekinin ölümü toplumsal ilişkiye son verir. Ama ötekini açlıktan kıvrandırarak zaman kazanır. Hayat ve ölüm arasında üçüncü bir alan, bir araf yaratır. Ceset yığınları gibi, *Muselmann* da gücün insan üzerindeki kesin zaferini belgeler. İsmen canlı olsalar bile onlar isimsiz insan hurdalarıdır. Örgütlü kitlesel katliamlarda olduğu gibi, onların çelimsiz görünümlerinde de, rejim kendi kusursuz varlığının farkına varır (Sofsky 1997: 294).

İster tıbbi bir vaka veya etik bir kategori, ister politik bir sınır veya antropolojik bir kavram olsun, *Muselmann* belirsiz bir varlıktır; onda yalnızca insanlık ve insanlığa-ait-olmayan değil, bitkisel hayat ve ilişki, fizyoloji ve etik, tıp ve politika, hayat ve

ölüm de sürekli iç içe geçer. *Muselmann*'ın "üçüncü alanı"nın, bütün disipliner engellerin yıkıldığı ve tüm setlerin sular altında kaldığı olmayan-yer olan kampın kusursuz şifresi olmasının nedeni budur.

2.4 Son zamanlarda felsefeciler ve teologlar, benzer şekilde, "uç durum" veya "sınır durum" paradigmasına başvuruyorlar. Bu paradigmanın işlevi, bazı hukukçuların olağanüstü hale atfettiği işleve benziyor. Aynen olağanüstü halin olağan hukuksal düzenin kuruluşunu ve tanımlanmasını mümkün kılması gibi, olağan (normal) durum hakkında yargıda bulunup bir karara varmak da –aslında bir tür olağanüstülük olan– uç durum kapsamında mümkündür. Kierkegaard'ın dikkat çektiği gibi "olağanüstü kendisini olduğu kadar geneli de (olağanı da) açıklar. Kişi geneli gerçekten incelemek istiyorsa, tek yapması gereken, gerçek bir olağanüstü bulmaya çalışmaktır." Dolayısıyla, Bettelheim'da kamp, mükemmel bir uç durum örneği olarak, insani-olmayan ve insani-olanın saptanmasını ve böylelikle *Muselmann*'ın insan varlıktan ayrılmasını mümkün kılar.

Sınır-durum kavramını ve özellikle de İkinci Dünya Savaşı deneyimini ele alan Karl Barth, insanların kendilerini bir uç-duruma uyarlama konusunda çarpıcı bir beceriye sahip olduklarını gözlemlemiş ve uç-durumun artık saptayıcı bir kriter olma işlevi taşıyamayacağı sonucunu çıkarmıştır. Barth bunda haksız değildir. "Mevcut yaklaşıma göre", diye yazar 1948'de:

> Kıyamet Günü'nün ertesi sabahında bile –böyle bir şey mümkünse elbet– her kabarenin, her gece kulübünün, reklam ve abonelik peşinde koşan her gazetenin, her siyasi fanatik barınağının, her tartışma grubunun, hatta her Hıristiyan çay toplantısı ve Kilise meclisinin ellerine yeni bir fırsat geçtiği düşüncesiyle hiç etkilenmeden, hiç ders almadan ve ciddi anlamda eskisinden hiçbir farkı

olmadan, elinden gelenin en iyisini yaparak işlerine devam edeceğini varsayabiliriz. Yangın, kuraklık, deprem, savaş, salgın, güneşin kararması ve buna benzer fenomenler, bizi gerçek acıya boğacak, dolayısıyla bize gerçek huzuru getirecek şeyler değildirler. "Tanrı, fırtınada, depremde ya da yangında değildi" (Krallara 1. Mektup 19: 11 ve devamı). Gerçekten değildi (Barth 1960: 115).

Bütün tanıklar, hatta en uç-koşullara boyun eğenler bile (örneğin *Sonderkommando* üyeleri), sınır-durumun akıl almaz bir biçimde alışkanlık haline gelişini anımsar ("bu işi yapan insan ya ilk gün delirir ya da buna alışır"). Bütün sınır-durumlarda içkin olan bu gizli gücü, Naziler o kadar iyi biliyorlardı ki, 1933 Şubat'ında iktidara gelir gelmez ilan ettikleri olağanüstü hali hiçbir zaman yürürlükten kaldırmadılar. Bu anlamda Üçüncü Reich, çok yerinde bir ifadeyle, "on iki yıl süren Aziz Bartholomew Akşamı" olarak tanımlanmıştır.

Olağanüstü halin, kural ile kusursuz bir şekilde örtüştüğü ve uç-durumun bizatihi gündelik hayatın ideal durumu haline geldiği yerdir Auschwitz tam da. Ne var ki, sınır-durumu ilginç kılan da, kendisini karşıtına çevirmeye yönelik bu paradoksal eğilimidir. Olağanüstü hal ve normal (olağan) durum, genelde olduğu gibi uzamda ve zamanda birbirinden ayrı tutulduğu sürece, gizliden gizliye birbirlerini geçerli kılsalar bile, kapalı kalırlar. Ama suç ortaklıklarını ele verir vermez, ki günümüzde giderek çok daha fazla oluyor bu, birbirlerini, deyim yerindeyse içeriden aydınlatırlar. Yine de bu, Bettelheim için olduğu gibi, uç-durumun artık ayırt edici bir ölçüt olarak kullanılamayacağını gösteriyordur; uç-durumdan alınması gereken dersin daha çok mutlak içkinlik, "her şeyin her şeyde olduğu" dersi olduğunu gösterir. Bu anlamda felsefe, dünyanın kural haline gelmiş bir uç-durumdan görülmesi olarak tanımlanabilir (bazı felsefecilere göre bu uç-durumun adı "Tanrı"dır).

2.5 Brera Akademisi'nde resim hocası olan Aldo Carpi 1944 Şubat'ında, 1945 Mayıs'ına kadar kaldığı Gusen'e sürgün edildi. SS'ler Carpi'nin mesleğini öğrenir öğrenmez ona resim ve çizim yaptırmaya başlayınca, hayatta kalmayı başardı. Carpi'den çoğunlukla aile portrelerini yapmasını istiyorlardı, Carpi bunları fotoğraflara bakarak yapıyordu; ama İtalya manzaraları ve "Venedik nüleri" gibi talepler de oluyordu, bunları da ezberden yapıyordu. Carpi gerçekçi bir ressam değildi, ama kamptan gerçek manzaralar ve insan resimleri yapmak istemesinin nedenini anlamak mümkün. Ona resim yaptıranların böyle şeylerle kesinlikle ilgisi yoktu; aslında bunları görmeye bile tahammülleri yoktu. Günlüğüne "Kimse kamp manzaraları veya kamptaki insanların resimlerini istemiyor," diye yazar Carpi, "kimse *Muselmann*'ı görmek istemiyor" (Carpi 1993: 33).

Başka tanıklar da *Muselmann*'a gözlerini dikmenin olanaksızlığını doğrular. Dolaylı olsa da, bunlardan biri özellikle çarpıcıdır. 1945'te kampın kurtuluşundan hemen sonra Bergen-Belsen'de çekilen bir İngiliz filmi birkaç yıl önce halka sunuldu. Toplu mezarlara yığılmış ya da eski kamp muhafızlarının omuzlarında taşınan binlerce çıplak cesedin, SS'lerin bile adını koyamadıkları bu işkence görmüş vücutların görüntüsüne dayanmak zordur (tanıkların ifadesinden öğrendiğimiz kadarıyla, bunlara hiçbir koşulda "ceset" ya da "kadavra" denmiyordu, basitçe *Figuren*, yani piyon veya kukla olarak söz ediliyorlardı). Müttefikler bu film görüntülerini, Nazi vahşetinin kanıtı olarak kullanmak isteyip Almanya'da halka gösterdikten sonra, bize o korkunç manzaradan anlatacak hiçbir ayrıntı kalmıyor. Yalnız bir yerde kamera sanki yanlışlıkla, canlı gibi görünen insanlara, yere çömelmiş veya ayakta ruh gibi gezinen bir grup tutukluya takılıp kalıyor. Bu sahne sadece birkaç saniye sürse de, izleyicinin bu insanların ya bir mucize sonucu hayatta kalmış *Muselmann*'lar ya da en azından *Muselmann* durumuna çok yaklaşmış tutuklular

olduğunu anlamasına yetecek uzunluktadır. Carpi'nin ezbere yaptığı resimler dışında, bu belki de elimizdeki tek *Muselmann* görüntüsüdür. Yine de, o ana kadar sabırla çıplak cesetleri, paramparça olmuş ve üst üste yığılmış o korkunç "kuklaları" çeken aynı kameraman, o yarı canlı varlıkların görüntüsüne dayanamayıp hemen bir kere daha kadavraları görüntülemeye başlıyor. Elias Cannetti'nin dikkat çektiği gibi, ölü beden yığınlarının sergilenmesi antik bir temaşadır ve güçlü olanı genellikle tatmin eder. Ama *Muselmann*'ın görüntüsü insan gözünün kaldıramadığı yeni bir fenomendir kesinlikle.

2.6 Ama ne pahasına olursa olsun kimsenin görmek istemediği şey kampın "özü"dür; bütün tutukluların her an karşılaşabileceği ölümcül eşiktir. "Kendi yazgılarının ne zaman gaz odalarının ya da başka türlü bir ölümün kaçınılmaz adayı olan Müslüman'ınkiyle aynı olacağını bilmedikleri için *Muselmann* aşaması tutukluların büyük korkusuydu" (Langbein 1972: 113).

Kamp alanı (en azından Auschwitz gibi, toplama kampıyla imha kampının bir arada olduğu kamplar) bir eşmerkezli çemberler dizisi olarak da betimlenebilir; bu eşmerkezli çemberler dalgalar halinde, *Muselmann*'ın yaşadığı merkezdeki olmayan-yere çarparlar sürekli. Kamp dilinde bu olmayan-yerin uç sınırı *Selektion* olarak adlandırılır; *Selektion* gaz odası için seçilme prosedürüdür. Bu yüzden, tutuklunun en büyük derdi hastalığını ve bitkinliğini saklamak, kendi içinde her an ortaya çıkan *Muselmann*'ı sürekli örtbas etmekti. Aslında kamptaki insanların tamamı, saplantılı bir halde meçhul bir merkezin etrafında dönen devasa bir girdaptan başka bir şey değildir. Ama Dante'nin *Paradiso*'sundaki (Cennet) mistik gül gibi, bu isimsiz anafor da "görüntümüzde resmedilmiş"tir (*pinta della nostra effige*); insanın gerçek suretini barındırır. Onu andıran, insanın küçümsediği şey aynı zamanda korktuğu şeydir, yasası uyarınca *Muselmann*'dan

evrensel olarak kaçınılır, çünkü kamptaki herkes onun biçimsiz yüzünde kendisini görür.

Bütün tanıkların ondan en önemli deneyim olarak söz etmesine rağmen, Avrupalı Yahudilerin imhasıyla ilgili tarihsel çalışmalarda *Muselmann*'dan nadiren söz ediliyor olması çarpıcı bir olgudur. Belki de ancak şimdi, neredeyse elli yıl geçtikten sonra *Muselmann* görünür olmaya başlıyor; belki de ancak şimdi bu görünürlükten birtakım sonuçlar çıkarabiliyoruz. Nitekim bu görünürlük yeni bir noktaya ışık tutuyor: Bugüne dek toplama kampı yorumlarını ancak seçici bir şekilde yönlendirmiş olan imha paradigmasının yerini almasa da, ona eşlik eden başka bir paradigma daha var; bu yeni paradigma bizatihi imhayı yeniden aydınlatıyor ve onu bir bakıma çok daha ürkütücü hale getiriyor. Auschwitz bir ölüm kampı olmadan önce bir deney alanıdır; bugüne dek üzerine düşünülmemiş bir deneydir bu: Yahudi'nin *Muselmann*'a, insan varlığın insan-olmayana dönüştüğü, hayatın ve ölümün ötesinde bir deney. Her şeyden önce, *Muselmann*'ın kim ya da ne olduğunu anlamadan –onunla birlikte Gorgo'ya bakmayı öğrenmeden– Auschwitz'in ne olduğunu anlayamayacağız.

2.7 Levi'nin *Muselmann*'ı tanımlamak için kullandığı ifadelerden biri de "Gorgo'yu görmüş olan"dır. Peki ama *Muselmann* neyi görmüştür ve kamptaki Gorgo nedir?

Edebiyat, heykel ve çömlek boyama sanatına ilişkin örnek bir çalışmada François Frontisi-Ducroux Yunanlıların Gorgo'yu nasıl tasavvur ettiğini anlatır: Yılan saçlı, kendisine bakanları taşa çevirip öldüren ve Perseus'un ancak Athena'nın yardımıyla bakmadan başını keserek öldürebildiği kötü dişi yaratık.

Öncelikle, Gorgo'nun, etimolojik olarak, "göz önünde duran, kendisini gösteren şey" anlamına gelen Yunanca *prosopon* sözcüğünün ifade ettiği anlamda bir yüzü yoktur. Ölümcül olduğu için bakılması yasaklanmış bu yüz, Yunanlılar için olmayan-bir-

yüzdür, bu nedenle, *prosopon* sözcüğüyle ifade edilemez asla. Yine de, Yunanlılar için olanaksız olan bu bakış, aynı zamanda kaçınılmazdır da. Gorgo'nun olmayan-yüzünün heykellerde ve çömleklerde defalarca temsil edilmesini bir kenara bırakın, sunuluş tarzı çok daha tuhaftır. "Gorgo, 'yüz-karşıtı', ancak bir yüz aracılığıyla... bakışlarından kaçılamayacak karşılaşmalarda... temsil edilir... bu *antiprosopon* bakışı bütünüyle kaplamıştır, hem de onun, Gorgo'nun tehlikeli görsel efektlerinin izlerini açıkça belirgin kılacak şekilde" (Frontisi-Ducroux 1995: 68). İnsan figürünün çömlek üzerinde yalnızca profilden resmedildiği ikonografi geleneği ihlal edilerek, Gorgo profilsiz temsil edilmiştir; üç boyutlu değildir, düz bir satıh olarak resmedilmiştir –yani, gerçek bir yüz değil, mutlak bir imge olarak, yalnızca görülebilir ve gösterilebilir bir şey olarak. Bakmanın (görülmenin) olanaksızlığını temsil eden *gorgoneion*, görül*mez* olamayandır.

Ama dahası da vardır. Frontisi-Ducroux çömlek boyama sanatının ikonografi geleneğini çiğneyen bu profilsiz, öncepheden resmetme* ile seslenim arasında, yani yazarın anlatı geleneğini bozarak bir karaktere veya doğrudan doğruya okuyucuya seslendiği retorik betisi arasında bir koşutluk kurar. Öyleyse, Gorgo'nun şifresi (gizli anlamı) olduğu, görülmenin olanaksızlığı, seslenim benzeri bir şey, kaçılamayacak bir çağrı içeriyordur.

Ama bu durumda, "Gorgo'yu görmüş olan", *Muselmann*'ın tanımı olamaz basitçe. Gorgo'yu görmek, görmenin olanaksızlığını görmek anlamına geliyorsa, o zaman Gorgo kampta var olan ya da meydana gelen bir şeyin, hayatta kalanın değil de *Muselmann*'ın görmüş olduğu bir şeyin adı olamaz. Daha ziyade, Gorgo kampta yaşayana, kampta "dibe vurmuş" ve insan-olmayana dönüşmüş olana ait görmenin olanaksızlığını ifade edebilir ancak.

* Resim sanatında bir nesnenin vb. resim yüzeyinin düzlemine paralel bir düzlemde resmedilmesi; heykelcilikte önden görünüşün tamamının yan hareketler olmadan temsil edilmesi, ç.n.

Muselmann ne bir şey görmüştür ne bir şey öğrenmiştir, öğrenmenin ve görmenin olanaksızlığı dışında elbet. *Muselmann*'a tanık olmanın, görmenin olanaksızlığını düşünmeye çalışmanın pek de kolay bir iş olmamasının nedeni budur.

İnsan varlığın "temeli"nde, görmenin olanaksızlığından başka bir şey olmaması –işte Gorgo budur, bakışı insanı insan-olmayana dönüştürendir. Tam da görmenin insani-olmayan bu olanaksızlığının insanı çağıran ve insana seslenen şey olması, insanların kaçamayacağı seslenim olması –işte tanıklık budur, başka bir şey değil. Gorgo ve onu görmüş olan, *Muselmann* ve ona tanık olan tek ve aynı bakıştır; onlar görmenin yegane olanaksızlığını oluştururlar.

2.8 *Muselmann*'ın adını anarken kimsenin gerçek anlamda "canlı varlıklar"dan söz edemeyeceğini bütün tanıklar onaylıyor. Améry ve Bettelheim onları "yürüyen ceset" olarak tanımlıyor (Améry 1980: 9; Bettelheim 1979: 106). Carpi onları "yaşayan ölü" ve "mumya-adam" olarak adlandırıyor (Carpi 1993: 17); Levi "insan onlara canlı demeye çekinir" diye yazıyor (1986: 90). Bir Bergen-Belsen tanığı şöyle yazıyor: "Sonunda canlıyla ölüyü karıştırırsınız. Aslında fark çok azdır zaten. Biz hâlâ hareket edebilen iskeletleriz, onlarsa hareket kabiliyetini çoktan yitirmiş iskeletler. Ama üçüncü bir kategori daha var: yere serilip kalan, hareket edemeyen ama güçbela nefes alanlar" (Sofsky 1997: 328n2). "Yüzü olmayan varlıklar" ya da "gölgeler" –bugüne dek konuya ilişkin tek monografi olarak kalan Ryn ve Klodzinski'nin *Muselmann*'a dair ortak çalışmalarının başlığıyla ifade edecek olursak– "hayat ve ölüm arasındaki sınırda" bulunuyorlardır ne olursa olsun.

Ama bu biyolojik imgeye doğrudan doğruya başka bir imge daha eşlik ediyordur; bu ikinci imge, konunun gerçek anlamını içeriyor gibi. *Muselmann* hayat ve ölüm arasında bir sınır değildir yalnızca ya da pek o kadar da bir sınır değildir; o, daha çok, insani-olan ve insani-olmayan arasındaki eşiğin belirtisidir.

Tanıklar bu konuda da hemfikirdir. "Sessizlik içinde yürüyen ve çalışan, içlerindeki tanrısal kıvılcım ölmüş olan insan-olmayanlar" (Levi 1986: 90; [1996: 87]). "Sonunda [çevreye] tepki vermeyi bütünüyle bırakmak ve birer nesneye dönüşmek zorunda kalmışlardı, ama böylece kişi olmaktan da çıkmışlardı" (Bettelheim 1960:152). Öyleyse insan varlıkların, görünüşte insan olmayı sürdürürken insan olmaya son verdikleri bir nokta vardır. Bu nokta *Muselmann*'dır, kamp da onun örnek alanıdır. Peki ama, bir insan varlığın insan-olmayan haline gelmesi ne demektir? İnsan varlıkların biyolojik insanlığından ayrı tutulabilecek ve çıkarılabilecek bir insanlık mı vardır?

2.9 Dolayısıyla, "uç-durum"da asıl tehlike "insan olarak kalıp kalamamak"tır: *Muselmann* olup olmamaktır. En ivedi ve yaygın itki, bu sınır-deneyimi ahlaki terimlerle yorumlamaktır. Bu nedenle, asıl sorun kişinin haysiyetini ve özsaygısını korumaya çalışmaktı, her ne kadar kampta haysiyet ve saygı her zaman örtüşebildikleri eylemlerle ifade edilemiyor olsa da. Bettelheim "dönüşü olmayan nokta"dan söz ederken muhtemelen bu tür bir şeyi ima ediyordur; "dönüşü olmayan nokta"nın ötesi ise tutuklunun *Muselmann* haline geldiği yerdir:

> Yürüyen bir ceset olarak değil ama bir insan olarak hayatta kalmak, alçalmış ve onuru kırılmış olarak değil ama hâlâ bir insan olarak hayatta kalmak için, insanın her şeyden önce kendi kişisel dönüşü olmayan noktasını neyin oluşturduğunu bilmesi ve bunun bilincinde olmayı sürdürmesi gerekiyordu; bunu başarabilirse, bu noktanın ötesine geçtiğinde bile kişi hiçbir zaman, hiçbir koşulda, kendisini ezene teslim olmayacaktı, bu, hayatını riske atıp kaybetmek anlamına gelse bile. Ama şunu asla unutmaması gerekiyordu, kişi bu noktayı göz ardı etme pahasına hayatta kalmayı başardıysa, ancak anlamını tamamen yitirmiş bir hayatı elinde tutmaya çalışıyor olacaktı. Hayatta kalmak

anlamına gelecekti belki ama, kendine saygısı azalmış değil, büsbütün yitmiş olacaktı (Bettelheim 1960: 157).

Bettelheim uç-durumda gerçek özgürlük ve seçme hakkının, pratikte var-olmama olduğunu ve çoğunlukla da kişinin bir düzene itaat etmeye yönelik iç farkındalık derecesiyle aynı anlama geldiğini doğru kavramıştır elbet:

> Kişinin ne yaptığını bilip hareketlerinin bilincinde olmayı sürdürmesi –gerçi bunun, zorunlu edime, uç-durumlarda hayatta kalmayı başarmaya pek faydası olmazdı– kişinin kendi davranışlarıyla arasındaki bu asgari uzaklık ve davranışın niteliğine bağlı olarak davranışını farklı duyumsama özgürlüğü; işte bu da, tutsağın insan olmayı sürdürebilmesini sağlayan şeylerden biriydi. Tutsağı Müslüman'a dönüştüren şey ise, kişinin bütün duygularını, kendi davranışlarına dair bütün iç tereddütlerini terk etmesi, sıkıca tutunacağı bir noktayı, bu ne olursa olsun, bırakmasıydı... Bunu iyice anlayan tutsaklar, insanın insanlığını (ve çoğunlukla da hayatın kendisini) koruması ile insan olarak ölmeyi (belki de fiziksel ölümü) kabul etmek arasındaki can alıcı farkı bunun, ama yalnızca bunun oluşturduğunu biliyorlardı (Bettelheim 1960: 158).

Bu nedenle, Bettelheim'e göre *Muselmann*, elinden alınamaz özgürlüğünden kendi rızasıyla vazgeçmiş, dolayısıyla duygusal hayatının ve insanlığının bütün izlerini yitirmiş olandır. "Dönüşü olmayan nokta"nın ötesine bu geçiş, öylesine altüst edici bir deneyimdir ve Bettelheim'e göre, insan-olan ve insan-olmayan arasında öylesine bir ahlaksal ayrım ölçütü haline gelir ki tanığın asla birbirine karıştırılmaması gereken şeyleri birbirine karıştırma hatasına düşmesine yol açıp, onu yalnızca merhametten değil ama sağduyudan da yoksun bırakır. 1947 yılında Polonya'da suçlu bulunan Auschwitz'in komutanı Höss, Bettelheim'ın gözünde "iyi

beslenmiş" ve "üstü başı temiz" bir tür *Muselmann*'a dönüşür.

> Fiziksel ölümü daha sonra gerçekleşecek olsa da, Auschwitz'in komutanlığını yapmaya başladığı andan itibaren bir canlı ceset olmuştu. Asla bir "Müslüman" olmadıysa, bunun nedeni iyi beslenmeyi ve iyi giyinmeyi sürdürmesiydi sırf. Ama benliğini kendisine olan saygısından ve sevgisinden, duygularından ve kişiliğinden tamamen arındırmak zorunda kalmıştı; aslında yalnızca, üstlerinin kumanda düğmesine basmasıyla işleyen bir makineden pek bir farkı kalmamıştı (Bettelheim 1960: 238).

Bettelheim'ın gözünde *Muselmann* yalnızca tüm ahlaki değerlerden değil, duyarlık ve faal bir sinir sisteminden bile yoksun, tahayyül edilemez, akla hayale sığmaz bir biyolojik makinedir. Bettelheim bundan şöyle söz eder:

> Bu organizmaların iç veya dış uyaranın merkeze ulaşmasını ve oradan alınan yanıtın duyu organlarına iletilmesini sağlayarak his ve hareketi olanaklı kılan refleks kemerine sahip olup olmadığını bile düşünebilir insan... İçlerinde duygu uyanmaz hale geldiğinde tutsaklar artık Müslüman aşamasına geçmiştir... Acıksalar da, hatta yiyecek uyaranı beyinlerine onları harekete geçirecek denli açıkça ulaşsa bile... Diğer tutsaklar ellerinden geldiğinde onlara nazik davranmaya, onlara yiyecek vermeye vb. çalışırdı, ama birisinin kendilerine yiyecek vermesinin temelinde yatan duygusallığa karşılık veremeyecek haldeydiler artık (Bettelheim 1960: 238).

Burada "kimsenin *Muselmann*'ı görmek istememesi" ilkesi, hayatta kalanı da kapsıyordur. Hayatta kalan, kendi tanıklığını çarpıtmakla kalmaz sırf (kamplarda hiç kimsenin "*Muselmann*'a şefkat duymadığı" konusunda bütün tanıklar hemfikirdir), insanları gerçekdışı bir paradigmaya, bitkisel bir makineye dönüştürdü-

günün de farkında değildir. Bu paradigmanın tek bir amacı vardır: her ne pahasına olursa olsun, kamplarda ayrım yapılamaz hale gelmiş olanı –insan ve insan-olmayanı– ayırt edilebilir kılmak.

2.10 "İnsan olarak kalmak" ne demektir? Yanıtın kolay olmaması ve bizatihi sorunun kendisi üzerinde düşünülmesi gerekmesi, hayatta kalanın uyarısında saklıdır: "Bu da insan mı!" Burada önemli olan, bunun bir soru değil, bir ihtar olmasıdır ("Bu sözleri size yöneltiyorum" [Levi 1986: 11; 1996: 5]); ama bizatihi soru biçimini sorgulayan bir ihtardır –öyle ki burada beklenebilecek son şey bir açıklama veya bir inkârdır.

Ama "insan" teriminin anlamı, tam da soru hissinin dönüştüğü noktaya taşınmalıdır daha çok. İkisi de 1947 yılında yayımlanan Levi'nin ve Antelme'nin, tanıklıklarının başlıklarında bile –*Bu da İnsan mı!* ve *İnsan Türü*– konuya ironik bir diyaloğa girerek yaklaşıyor olmaları kayda değerdir. Antelme'e göre, kamplarda insan türüne ait olunduğuna dair "neredeyse biyolojik" bir iddia, bir türe ait olunduğuna dair kesin bir duygu bile son derece önemliydi: "insan olma niteliğimizin olumsuzlanması, insan türüne [*espèce*] ait olunduğuna dair neredeyse biyolojik bir iddiaya yol açıyor" (Antelme 1992: 5-6).

Antelme'nin burada, daha bildik bir terim olan *le genre humain*'in yerine, teknik bir terim olan *espèce*'yi kullanması önemlidir. Çünkü bu, ahlaki veya politik bir dayanışmanın açıklanma meselesi değil, kelimenin tam anlamıyla biyolojik bir aidiyet meselesidir ("neredeyse" sözcüğü öylesine bir örtmecedir, tahayyül edilemez olan karşısında küçük bir tereddüttür). "Üzerinde düşünülmesi" gereken şey tam da budur, ama Bettelheim'ın yapıyor göründüğü gibi, bir onur meselesi olarak ele alınmaması gerekir. Ne var ki, yerine getirilmesi gereken görev, SS'lerin şart koştuğuyla –kampın yasasını ciddiye alın "domuzlar, insanlar değil"– bağdaştırılamayacak kadar zor ve büyüktür.

> Tarih veya edebiyat aracılığıyla hakkında bilgi sahibi olduğumuz kahramanlara gelince, uğruna göz yaşı döktükleri ister aşkları, yalnızlıkları, intikamları, var olma ya da olmama acısı olsun, isyan ettikleri ister aşağılanma ya da haksızlık olsun –bu kahramanların insan ırkına ait olma yönünde nihai bir duyguyu (aidiyet duygusunu) tek iddiaları olarak ifade edebildiklerine bile inanmayız. Kişinin kendisinin insan olduğundan, insan türünün bir üyesi olduğundan şüphe edildiğini hissettiğini söylemesi –bu geçmişe dönüş olarak keşfedilen bir his, sonradan varılan bir açıklama gibi görünebilir. Ama ne var ki, bizim hiç durmadan ve doğrudan doğruya hissettiğimiz buydu ve ötekilerin istediği şey de buydu –tam da bunu istiyorlardı (a.g.y.).

İnsan türüne "nihai" aidiyet hissi nedir? Böyle bir his var mıdır? Birçokları için *Muselmann* tam da bu soruya bir yanıt teşkil ediyormuş gibi görünüyor.

2.11 Levi tanıklık etmeye ancak insanlıktan-çıkma aşamasına ulaşıldıktan sonra, artık haysiyetten söz etmenin hiçbir anlam ifade etmeyecek olmasıyla başlar. Boğulmuş, yok edilmiş ve dibe vurmuş olanların, *Muselmann*'ların yerine bilinçli olarak tanıklık etmeye koyulan tek kişidir Levi. Auschwitz'de herkesin bir şekilde "soysuzlaştığı", insanlık onurunu terk ettiği, tanıklıkların birçoğunda örtük olarak dile getirilmektedir. Ama bu, belki de hiçbir yerde Levi'nin tutukluları kurtulma anında altüst eden o tuhaf umutsuzluğu tasvir ettiği *I sommersi e i salvati*'nin (*Boğulanlar, Kurtulanlar*) bir paragrafındaki kadar açıkça ifade edilmemiştir: "Yeniden insan olduklarını, yani sorumlu biri haline geldiklerini hissettiler adeta..." (Levi 1989: 70; [1996: 58]). Dolayısıyla hayatta kalan, aşağılanma zorunluluğuna aşinadır; insanlığın ve sorumluluğun, sürgünün kampa girerken terk etmesi gereken şeyler olduğunu bilir.

Belli bireylerin –dindar Chaim, ketum Szabo, bilge Robert, cesur Baruch– boyun eğmemiş olması önemlidir. Fakat tanıklık

onlar için değildir; "daha iyi olanlar" için değildir. Ölmemiş olsaydılar bile –ne var ki "en iyilerin hepsi öldü" (*a.g.y.*: 82; [69])– tanık olmayacaklardı; kampa tanıklık edemeyeceklerdi. Belki başka bir şeye –kendi inançlarına, kendi güçlerine (ölerek yaptıkları tam da budur)– tanıklık edebilirlerdi, ama kampa değil. Tanıklık etmenin bir anlam ifade ettiği "tam tanıklar gözlem yapma, hatırlama, değerlendirme ve kendilerini ifade etme yeteneklerini çoktan kaybetmişlerdi" (*a.g.y.*: 84; [70]). Onların durumunda haysiyet ve onurdan söz etmek onursuzluk olacaktır.

Arkadaşlarından biri onu, kurtuluşunun Tanrı'nın bir lütfu olduğuna, kendisinin "işaretli, seçilmiş" olduğuna inandırmaya çalıştığında Levi küçümsemeyle karşılık verir –"Böyle bir fikir korkunç geldi bana" (*a.g.y.*: 82; [68]). Levi, Auschwitz'de kabul edilebilir bir iyinin bulunduğunu, kampta değerli ve normal hayata taşınacak bir şey olduğunu iddia etmenin kabul edilebilir olmadığını ve iyiye tanıklık etmediğini öne sürer. Hayatta kalanların "en iyiler, iyilik yapmaya yazgılı olanlar, bir mesajın taşıyıcıları" olmadığı savının anlamı da budur (*a.g.y.*: 82; [69]). Hayatta kalanlar, en iyilere –güçleri yüzünden kampa pek uyum sağlayamayanlara– kıyasla "en kötüler" değildir sırf; aynı zamanda ölümlerine ölüm bile denemeyecek olanlara, isimsiz boğulanlar kitlesine kıyasla da "en kötüler"dir. Auschwitz'in özgül etik çıkmazı budur: kişinin doğruluğunu korumasının doğru olmadığı, haysiyetlerini ve özsaygılarını koruyacağına inananların buna inanmayanlarla aynı utancı deneyimlediği yerdir Auschwitz.

2.12 *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*'de (*Malte Laurids Brigge'nin Notları*) Rilke, onur ve haysiyetin korunmasından kaynaklanan utancın ünlü tasvirini yapar. Paris sokaklarında başıboş serserilerle karşılaşan Malte, saygın ve üstü başı temiz görünüşüne rağmen serserilerin onu kendilerinden biri olarak gördüklerini fark eder:

Doğru, üstüm başım temiz, iç çamaşırlarım da öyle, bu halimle istediğim her kafeye girebilirim, hatta büyük bulvarlardan birindekine bile ve elimi özgüvenle içi kurabiye dolu bir tabağa uzatıp kimseye sormadan kurabiye alabilirim. Bunu kimse yadırgamayacaktır; kimse beni azarlayıp kapıyı göstermez, ne de olsa yüksek tabakadan gelme, günde dört beş kez yıkanan kibar bir eldir bu... Ama Saint-Michel Bulvarı'nda veya Racine sokağında aldanmayan, bileklerimi umursamayacak birkaç kişi var. Bana bakıp anlıyorlar. Aslında benim de onlardan biri olduğumu, yalnızca numara yaptığımı biliyorlar... Oyun bozanlık etmek istemiyorlar; sırıtıp göz kırpıyorlar bana... Kimdir bu insanlar? Benden ne istiyorlar? Beni mi bekliyorlar? Nasıl tanıyorlar beni?... Bunların yalnız dilenci değil, toplumdan dışlanmış oldukları da belli; hayır, gerçekten dilenci değiller, ayırmak gerek. Feleğin tükürdüğü insan kabukları onlar. Feleğin tükürüğüyle ıslanıp bir duvara, bir fener direğine, bir ilan tahtasına yapışırlar, ya da arkalarında siyah, kirli bir iz bırakarak yavaş yavaş sokak boyunca akarlar... Ya tam bir çeyrek saat bir vitrin önünde, yanı başımda durup, bana, o yumulu ve berbat ellerinden gayet yavaş dışarı çıkardığı eski, uzun bir kurşun kalemi gösteren ufak tefek, kır saçlı öteki kadın! Hiçbir şeyin farkında değilmişim, vitrine serili eşyaya bakıyormuşum gibi yapıyordum. Ama kendisini gördüğümü biliyordu; durmuş, onun ne yaptığını düşündüğümü biliyordu. Sorunun kurşun kalemi olmadığını pekâlâ seziyordum: Bunun bir işaret, anlayan kimseler için bir işaret, toplum dışına atılmışların bildikleri bir işaret olduğunu hissediyorum; bir yere gelmemi yahut bir şey yapmamı anlatmak istediğini sezinliyordum. Ve işin en garibi, aramızda, içine bu işaretin de dahil olduğu bir sözleşme vardı ve bu sahneyle karşılaşacağımı önceden bilmem gerekirdi duygusundan kendimi kurtaramıyordum bir türlü... Ama şimdi, gün geçmiyor ki böyle bir rastlantıyla karşılaşmayayım. Yalnız akşam üstleri değil, en kalabalık caddelerde gün ortası, birdenbire ufak tefek bir adam veya ihtiyar bir kadın, karşıma çıkıyor, başıyla işaret ediyor, bana bir şey gösteriyor, gereken

şeyler yapılıp bitmiş gibi yine kayboluyor. Bir gün odama kadar gelmeleri mümkündür, nerede oturduğumu biliyorlar muhakkak ve kapıcının kendilerine engel olmamasını sağlayacaklardır (Rilke 1983: 38-41; [1998: 27-28]).

Malte'nin, fark edilebilir her türlü insani özelliği terk etmiş olmanın bilinci ile ne pahasına olursa olsun bu durumdan kurtulmaya çalışma bilinci arasında bölünmüş olan ve her dibe batışı şiirin ve asaletin *hauts lieux*'una (yüksek mevkii) öngörülebilir yükselişine başlangıç haline getiren Rilke'nin duruşunun temel muğlaklığını ifade ediyor olması, burada bizi pek ilgilendirmiyor. Burada bizim için belirleyici olan, daha ziyade, toplumun dışladığı insanlarla karşılaştığında Malte'nin kendi saygınlığının, kendi haysiyetinin lüzumsuz bir komedi olduğunu, onları kendisine "sıntıp göz kırpmaya" yönelten bir şey olduğunu kavramasıdır. Görüntüleri, imalı teklifsiz samimiyetleri Malte için öylesine tahammül edilmezdir ki günün birinde evinin önünde toplanıp onu utandıracaklarından korkar hale gelir. Başıboş serserilerin içeri girmesine asla izin verilmeyecek *Bibliothèque Nationale*'de (Milli Kütüphane) şair arkadaşlarının arasına sığınmasının nedeni budur.

Asaletin, haysiyetin bir uç insan figürü karşısında yerle bir oluşu ve mutlak aşağılanma karşısında özsaygının lüzumsuzluğu, Auschwitz'den önce böylesine çarpıcı tanımlanmamıştır belki de. Malte'nin "insan posaları" ile Levi'nin sözünü ettiği "posa-insanlar" birbirine pamuk ipliğiyle bağlıdır. Genç şairin, Paris serserileri karşısında duyduğu küçük utanç, kurtulanların boğulanlar karşısındaki eşi benzeri görülmemiş o büyük utancını haber veren sessiz haberciyi andırıyordur.

2.13 *Muselmann*'ın paradoksal etik durumu ele alınmalıdır. *Muselmann,* Bettelheim'ın inandığı gibi, dönüşü olmayan noktanın başlangıcı ve ötesine geçildiğinde insanın insan olmaktan çıktığı

eşik değildir pek de. Kişinin insanlığı, özsaygıyı, hatta belki de hayatı korumak için tüm gücüyle direnmesi gereken bir ahlaki ölümü cisimleştirmekle kalmaz basitçe. *Muselmann* daha ziyade, Levi'nin betimlediği gibi, bizatihi ahlakın ve insanlığın sorgulandığı bir deney alanıdır. *Muselmann* özgül bir sınır figürdür; onda yalnızca haysiyet, onur ve saygı gibi kategoriler değil, bizatihi etik sınır fikri bile anlamını yitirir.

Kişi, ötesine geçildiğinde insan olmaktan çıkılan bir sınır inşa ederse ve insanlığın tamamı veya büyük bir çoğunluğu bu sınırın ötesine geçerse, bu insanların insanlık-dışı olduğunu değil, sınırın yetersizliğini ve soyutluğunu kanıtlar ancak. Düşünün, SS bir vaizin kampa girmesine izin veriyor ve o da her yolu deneyerek *Muselmann*'ları Auschwitz'de bile haysiyetlerini ve özsaygılarını korumalarının gerekliliğine ikna etmeye çalışıyor. Vaizin davranışı nefret uyandırırdı; yalnızca ikna edilme olanaklılığından değil, her türlü insani yardımın olanaklılığından da uzak olanlar ("neredeyse hiçbir zaman yardım edilemeyecek haldeydiler" [Bettelheim 1960: 156]) karşısında, vaizin vaazı berbat bir şaka gibi kalırdı. Tutsakların *Muselmann*'la konuşmaktan tamamen vazgeçmiş olmalarının nedeni budur; neredeyse yardım edilemeyecek haldekiler için tek yerinde davranış sessiz kalmak ve görmemekmiş gibi sanki.

Muselmann'ın insanlığını basitçe yadsımak, SS'lerin kararını kabul etmek ve onların yaptığını yapmak olacaktır. Bunun yerine, *Muselmann* yalnızca yardımın değil, haysiyetin ve özsaygının da hiçbir işe yaramadığı bir insanlık bölgesine taşındı. Ama bu kavramların hiçbir anlam ifade etmediği bir insanlık bölgesi varsa, o zaman bunlar gerçek etik kavramlar değildirler, çünkü hiçbir etik, ne denli hoşa gitmeyen veya bakması zor bir insanlık kesiti olsa da, insanlığın bir bölümünü dışlama iddiasında bulunamaz.

2.14 Yıllar önce, bir zorunlu iletişim ilkesi biçiminde bir tür aşkın

etik koşul saptadığı iddiası taşıyan bir öğreti ortaya çıkmıştı. Bu öğreti, Auschwitz'le ilgili olarak suçlu bir vicdana sahip olmak bakımından diğerlerinden daha fazla nedeni olan bir Avrupa ülkesinde doğmuş ve kısa sürede tüm akademik çevreleri sarmıştı. Bu ilginç öğretiye göre, konuşan bir varlık iletişimden kesinlikle kaçamaz. Hayvanlardan farklı olarak, dil yetenekleri olduğu sürece insanlar, anlam ölçütlerinin ve eylemlerinin geçerliliği konusunda uzlaşmaya, deyim yerindeyse mahkûmdurlar. İletişimde bulunmak istemediğini söyleyen herkes kendisiyle çelişiyordur, çünkü böyle yaparak zaten iletişim kurmama istencini iletmektedir.

Felsefe tarihinde bu tip savlar yeni değildir. Bu savlar felsefecinin, altındaki dilin bildik temelinin bir şekilde çöktüğünü hissederek kendisini ne düşüneceğini bilemez bir durumda bulduğu noktayı işaret ederler. *Metafizik*'in Gamma Kitabı'nda "bütün ilkelerin en güçlüsü" olan çelişmezlik ilkesinin ispatında Aristoteles bu tip bir sav geliştirmeye çok daha önce başvurmak zorunda kalmıştır. "Bazıları, eğitim eksikliği yüzünden" diye yazar Aristoteles, "aslında bunun kanıtlanmasını talep ediyorlar; çünkü nelerin kanıtlanabileceğini nelerin kanıtlanamayacağını anlayamamak eğitim eksikliğine bağlıdır. Genelde, her şeyin kanıtlanabilmesi olanaksızdır çünkü bu sonsuzluğa varacaktır, dolayısıyla kanıtlama olmayacaktır... Ama bu bile [çelişmezlik ilkesi] bir çürütme biçiminde kanıtlanabilir, ama ancak itiraz edenin bir şey söylemesi koşuluyla. Eğer karşı çıkan kişi hiçbir şey söylemiyorsa, hiçbir şey söylemeyen birisine verecek bir yanıt bulmaya çalışmak gülünç olacaktır; böyle bir kişinin, bu halini koruduğu sürece, bir bitkiden hiç farkı yoktur" (Aristoteles 1993: 8).

Bütün çürütmeler örtük bir önvarsayıma dayandıkları sürece (yukarıdaki örnekte, birisinin konuşmasının gerekiyor olması) kaçınılmaz olarak dışlama biçiminde bir kalıntı bırakırlar. Aristoteles'te bu kalıntı bitki-insandır: yani, konuşmayan insan.

Çürütmenin gücünü yitirmesi için hasmın basitçe ve kökten bir şekilde çürütmeden söz etmeye son vermesi yeterlidir. Dile dahil olma, insanların uygun gördüklerinde sorgulayabileceği bir şey değildir. Daha doğrusu, konuşmanın sadece kabul edilmesi hiçbir şekilde kişiye konuşma yükümlülüğü getirmez. Dilin bir iletişim aracı olarak saf önceden-varoluşu –konuşan varlıklar için dilin zaten var olması gerçeği– kendi içinde hiçbir iletişim zorunluluğu barındırmaz. Bilakis, dilin her zaman zaten bir iletişim olmaması koşuluyla, dilin tanıklık etmesi olanaksız bir şeye tanıklık etmesi koşuluyla ancak, konuşan bir varlık konuşma zorunluluğu gibi bir şeyi deneyimleyebilir.

Auschwitz zorunlu iletişimin bütün ilkelerinin kökten çürütülmesidir. Bunun tek nedeni, hayatta kalanların tanıklıklarına göre, bir Kapo veya SS'i iletişime ikna etme girişimleri çoğunlukla dayakla son bulması değildir; Marselek'in hatırlattığı gibi, belli kamplarda iletişimin yerini, ironik bir şekilde adı *der Dolmetscher* ("tercüman") olarak değiştirilen, lastik kırbacın almış olması da değildir. "Birkaç gün içinde dilinizin ve onunla birlikte düşüncenizin de kuruduğu" (Levi 1989: 93; [1996 :78]) kampta "konuşulmama"nın normal bir koşul olması da değildir.

Belirleyici itiraz farklıdır. Bir kez daha *Muselmann*'dır. Bir an için olağanüstü bir zaman makinesinin Profesör Apel'i kamp içinde bir yere gönderdiğini hayal edelim. Karşısına da bir *Muselmann* koyarak, kendi iletişim etiğini burada da doğrulamasını isteyelim. Bu noktada, olası her açıdan yapılabilecek en iyi şey zaman makinemizi kapatıp, deneye devam etmemektir. Bütün iyi niyetlere rağmen *Muselmann* bir kez daha insanlıktan dışlanmış olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. *Muselmann* olası her çürütmenin kökten çürütülmesidir; dolaysızca kanıtlanamadıkları için, ama ancak olumsuzlamalarının olumsuzlanmasıyla kanıtlanabildikleri için güçleri olduğu gibi kalan bütün uç-metafizik-dayanakların imhasıdır.

2.15 Asalet* kavramının hukuksal bir kökeninin olması da şaşırtıcı değildir. Fakat kavram bu kez, kamu hukuku alanına gönderme yapıyordur. Cumhuriyetçi dönemde Latince *dignitas* terimi, bizatihi kamusal görevler kadar bu görevlerin yapısında içkin olan mevkii ve otoriteyi de belirtiyordu zaten. *Dignitas equestre, regia* ve *imperatoria*'dan söz edilebilmesinin nedeni bu. *Codex Iustinianus*'un** *De Dignitatibus* başlıklı on ikinci kitabının bu perspektiften okunması özellikle öğretici olacaktır. İşlevi, muhtelif "asillerin" emirlerine saygı gösterilerek eksiksiz uyulmasını sağlamaktır (yalnızca senatörlerin ve konsüllerin geleneksel emirlerine değil, vali konumundaki görevliden pretorların*** emirlerine kadar, inzibat amirinden hapishane görevlilerininkine kadar, mücevher ustalarından dekanlarınkine kadar, inşaat ustalarından taş ustalarınınkine kadar Bizans bürokrasisinin tüm üst düzey görevlilerinin emirlerine uyulmasını sağlamaktır). Hayat biçimleri uygun bir mevkiiyle bağdaşmayanların (örneğin, halkın karşı çıktığı veya kötü şöhretiyle mimlenmişlerin) göreve getirilmesine (*porta dignitatis*) izin verilmemesine özen gösteriliyordu. Fakat gerçek bir "asalet" kuramının oluşturulması, ortaçağ hukukçuları ve kilisenin kanun yapıcılarının yapıtlarıyla gerçekleşmiştir. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyasal Teolojisi Üzerine Bir Çalışma) başlıklı, artık klasikleşmiş olan kitabında Ernst Kantorowicz, egemenlik kuramının esaslarından birinin (siyasi iktidarın daimi niteliğinin) formülleştirilmesinde, hukuk biliminin teolojiye sıkıca bağlı olduğunu göstermiştir. Asalet, taşıyıcısından özgürleştirilir ve kurmaca bir kişi haline gelir; tıpkı İsa'nın ilahi kişiliğinin kendi insan

* Burada asalet kavramı, haysiyet ve onur ile bağlantılı olarak düşünülmelidir, ç.n.

** Roma hukukunda 3. yüzyılın sonundan başlayarak imparatorluk emirnamelerini bir araya toplayan yapıtlardan biri, ç.n.

*** Eski Roma'da rütbece konsüllerden hemen sonra gelen ordu ve adalet işlerine bakan yüksek görevli, ç.n.

bedeniyle tek bir bedende bütünleşmiş olması gibi, yargıcın ya da imparatorun soylu bedenine bir tür mistik beden eşlik ediyordur artık. Bu özgürleşme, ortaçağ hukukçularının sıkça yinelediği "asalet asla ölmez" ilkesinde doruğa ulaşır (*dignitas non moritur, Le Roi ne meurt jamais*).

Asaletin ve bedensel taşıyıcısının eşanlı ayrılması ve birleşmesi, en açık ifadesini Roma İmparatoru'nun (ve daha sonra da Fransa krallarının) çifte cenazesinde bulur. Ölü hükümdarın "asalet"ini temsil eden balmumu heykeline gerçek insanmış gibi davranılır; taltif edilir, tıbbi bakım yapılır ve görkemli bir cenaze töreniyle *(funus imaginarum)* yakılır.

Kilisenin kanun yapıcılarının çalışmaları hukukçularınkiyle benzer çizgilerde gelişir. Resmi görevlilerin başvurduğu *De dignitate sacerdotum* incelemelerinde doruğa çıkan, uygun bir muhtelif kilise "asilleri" kuramı oluştururlar. Bir taraftan, ekmek ve şarap ayini sırasında papazın bedeni, Tanrı'nın İsa'nın bedeninde tecelli etmesini ikame ettiği sürece, papazın mevkii meleklerinkinin üzerine yükseltilir. Ama diğer taraftan, bir asalet etiği vurgulanıyordur; yani, papazın yüksek konumuna uygun davranmasının gerekliliğinin altı çizilir (örneğin, *mala vita*'dan sakınma ve kadının edep yerlerine dokunduktan sonra İsa'nın vücuduna el sürmeme). Kamusal asaletin, ölümü bir imge biçiminde hayatta tutması gibi, papazların kutsallığı da mukaddes emanet (ceset) yoluyla hayatta tutulur ("asalet", öncelikle Fransa'da, kutsal bedenin naaşını ifade eden isimdir).

"Asalet" terimi ahlak felsefesi incelemelerine dahil edildiğinde, hukuk kuramınca geliştirilen modelin içselleştirilebilmesi için bu modele madde madde uyulmuştur. Orta Çağ'da olduğu gibi, Roma'da da yargıcın veya papazın mevkiine belirli bir davranış biçimi ve dış görünüş eşlik ediyordur (*dignitas* en başından beri yüksek bir konuma uygun olan fiziksel görünüşü belirtir ve Romalılara göre erkekteki kadın *venustas*'ına [cazibe] tekabül

eder). Böylece, ahlak felsefesi yavan bir asalet imgesini tinselleştirir ve bu imge daha sonra eksik "asalet"in yerine geçip onun adı olur. Tıpkı hukukun bir zamanlar *persona ficta* mertebesini taşıyıcısından özgürleştirmesi gibi, şimdi de ahlak –ama tersine ve aksini yansıtan bir jestle– bireyi bir göreve sahip olma yükümlülüğünden kurtarıyordur. "Asil" kişi, kamusal asaletten yoksun olsa da, artık her durumda sanki ona sahipmiş gibi davranan bir kişi haline gelmiştir. Eski rejimin* çökmesinden sonra, mutlak monarşinin kendilerine vermiş olduğu son kamusal imtiyazlarını bile kaybeden sınıflarda bu açıkça görülmektedir. Sonraki dönemlerde de, tanımı gereği her türlü siyasi asaletten dışlanmış olan ve her türlü eğitimcinin yoksulun asaleti ve dürüstlüğüne dair ders vermeye başladığı alt sınıflarda gözlemlenebilir. Her iki sınıf da eksik bir asaletle yaşamaya mecbur bırakılmıştır. Örtüşme çoğu kez dilde de görülür: bir yükümlülüğün yitirilmesi veya sürdürülmesini ifade eden *dignitatem amittere* ya da *servare* artık asaleti "yitirmek" veya "korumak", mevkii değilse de en azından görüntüsünü kaybetmek veya korumak anlamına gelir.

Irk kanunlarının ardından Yahudilerin hukuksal konumuna gönderme yaparken Naziler bir tür asaleti ima eden bir terim de kullanıyorlardı: *entwürdigen* (harfiyen "asaletten/haysiyetten yoksun olma" anlamına gelmektedir). Yahudi her türlü *Würde*'den (her türlü asaletten) yoksun kalmış bir insandır: o yalnızca insandır –dolayısıyla, insan-olmayandır.

2.16 Belli yerlerde ve durumlarda asaletten [haysiyetten] eser yoktur. Örneğin aşık her şey olabilir ama "asil" olamaz, tıpkı kişinin asaletini koruyarak aşık olmasının olanaksız olması gibi. Antikler bu olanaksızlıktan öylesine emindiler ki, aşkın hazzının adını anmanın bile asaletle [haysiyetle] bağdaşmadığını öne

* Fransa'nın 1789 Devrimi'nden önceki siyasal ve toplumsal sistemi, ç.n.

sürmüşlerdi *(verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem)* ve erotik konuları mizah türü kapsamında sınıflandırmışlardı. (Servius* bize, modern okuyucuları gözyaşlarına boğan Vergilius'un** *Aeneis* destanının Dördüncü Kitabı'nın mizahi üslubun mükemmel bir örneği addedildiği bilgisini verir).

Aşk ve asaleti bağdaştırmanın olanaksız oluşunun haklı gerekçeleri vardır. Hem hukuksal *dignitas* örneğinde hem de ahlaki uyarlamasında asalet [onur], taşıyıcısının varlığından bağımsız bir şeydir; taşıyıcısının uyması gereken ve ne pahasına olursa olsun korunması gereken içsel bir model veya dışsal bir imgedir. Ama uç-durumlarda –ki aşk da kendi açısından bir uç-durumdur– gerçek insan ve model arasında, hayat ve kural arasında en küçük mesafenin korunması bile mümkün değildir. Ama bunun nedeni, hayatın veya kuralın, içsel veya dışsal olanın, diğeri üzerinde üstünlük kurması değildir. Bilakis, hiçbir noktada birbirlerinden ayrılamaz olmalarıdır, çünkü artık asil [onurlu] bir uzlaşmaya yer bırakmamışlardır. (Aziz Pavlus, Romalılara Mektup'ta aşkı, Musa'nın buyruğunun ereği ve yerine getirilmesi olarak tanımladığında bunu çok iyi biliyordur.)

Auschwitz'in her türlü asalet [onur] ve bir kurala uyma etiğinin sonunu ve çöküşünü işaret ediyor olmasının nedeni de budur. İnsanların içine sokulduğu yalın hayat ne bir şey talep eder ne de bir kurala boyun eğer. Tek kural bizatihi kendisidir; mutlak olarak içkindir. Bu nedenledir ki, "bir türe ait olma duygusu" hiçbir anlamda bir tür soyluluk [asalet] belirtisi olamaz.

Bu nedenle, hayatta kalanların kamptan kurtarabildikleri tek iyi –burada herhangi bir anlamda "iyi"den söz edilebilirse elbet–

---

* Latin dilbilgisi uzmanı, yorumcu ve öğretmen; Vergilius üzerine değerli bir yorumun yazarıdır, ç.n.

** Eski Roma'nın en büyük şairi. Roma'nın efsanevi kurucusunun öyküsünü anlatan ve tanrıların yönlendirmesiyle dünyayı uygarlaştırma görevini ilan eden Aeneis adlı destanıyla ünlüdür, ç.n.

asalet [onur, haysiyet] değildir. Aksine, kurtulanların kamptan insanların diyarına taşıdığı tüyler ürpertici haberler tam da, haysiyet ve onuru tahayyül edilemeyecek şekilde yitirmenin mümkün olduğunu, hayatın en uç alçalmada bile mevcut olduğunu gösterir. Bu yeni bilgi de artık her türlü ahlakın ve her türlü onurun [asaletin] değerlendirileceği ve ölçüleceği mihenk taşı haline gelmiştir. Bunun en uç ifadesi olan *Muselmann*, yeni bir etiğin; haysiyetin son bulduğu yerde başlayan bir hayat biçiminin etiğinin eşik bekçisidir. Boğulmuş olanlara tanıklık ederek onların yerine konuşan Levi, bu yeni *terra ethica*'nın [etik alanın] haritacısı, *Muselmann-diyarı*'nın yavuz arazi ölçümcüsüdür.

2.17 Hayatın ve ölümün arasında olmanın, mükemmel bir "ayaklı ceset" örneği olan *Muselmann*'a sürekli atfedilen özelliklerden biri olduğunu görmüştük. Hayatta kalanlar, onun biçimsiz yüzüyle, "Doğulu" ıstırabıyla yüzleştiklerinde, sırf yaşama haysiyetini bile ona atfetmede tereddüt ederler. Fakat ölüme bu yakınlığın çok daha korkutucu başka bir anlamı; hayatın yerine ölümün haysiyeti veya haysiyetsizliği ilgili bir anlamı da olabilir [haysiyetli bir ölüm ve haysiyetsiz bir ölüm].

Her zaman olduğu gibi, en doğru ama aynı zamanda en korkunç formülü bulan yine Levi'dir: "İnsan onların ölümüne ölüm demeye çekinir." Bu, en doğru formüldür çünkü *Muselmann*'ları tanımlayan pek o kadar da hayatlarının artık bir hayat olmaktan çıkmış olması değildir (böyle bir alçalma belli anlamda kamplardaki herkesi kapsıyordur ve büsbütün yeni bir deneyim değildir); *Muselmann*'ları tanımlayan şey daha çok ölümlerinin ölüm olmamasıdır. Bu –yani, bir insanın ölümünün artık ölüm olarak adlandırılamaması (bunun nedeni ölümlerinin basitçe önemli olmaması değildir, sonuçta bu yeni bir şey değildir, ama ölümlerinin "ölüm" olarak adlandırılamamasıdır)– *Muselmann*'ın kampa, kampın da dünyaya saldığı belirli dehşettir. Ama bu da

SS'lerin cesetlere *Figuren* demekte haklı oldukları anlamına gelir –ki Levi'nin ifadesinin böylesine korkutucu olmasının nedeni budur. Ölümün ölüm olarak adlandırılamayacağı bir yerde cesetlere de ceset denemez.

2.18 Kampı tanımlayan şeyin basitçe hayatın olumsuzlanması olmadığını, ne ölümün ne de kurbanların sayısının hiçbir şekilde kampın dehşetini azaltamayacağını ve kampta kaybedilen onur ve haysiyetin, hayatın değil ölümün onuru ve haysiyeti olduğunu görmüş bulunuyoruz. Hannah Arendt 1964 yılında Günter Gaus ile yaptığı röportajda kamplar hakkındaki gerçeği öğrenir öğrenmez verdiği tepkiyi tüm ayrıntısıyla şöyle tanımlamıştı:

> Önce ne diyorduk: Evet, insanın düşmanları olur. Bu tamamen normal. Peki niçin bir halkın da düşmanları olmasın? Ama bu farklıydı. Sanki bir uçurum açılmış gibiydi sahiden de. *Bunun olmaması gerekirdi.* Sadece kurbanların sayısını kastetmiyorum. Yöntemi, ceset imalatını ve diğerlerini kastediyorum –daha fazlasına girmeye gerek yok. Bu olmamalıydı. Kendimizi alıştıramayacağımız bir şey oldu orada. Hiçbirimizin yapamayacağı (Arendt 1993: 13-14).

Buradaki her cümlede, konuşan kim olursa olsun onu örtmece ile eşi benzeri görülmemiş olan arasında sıkışıp kalan ifadelere başvurmak zorunda bırakacak denli dehşet verici, korkunç bir anlam yüklüdür. Her şeyden önce, iki farklı biçimde tekrarlanan o dikkat çekici ifade –"bunun olmaması gerekirdi"– daha ilk bakışta bile, en azından hınç dolu bir ton barındırıyor gibidir; zamanımızın kötülük sorununa dair en cüretkâr ve en aydınlatıcı kitabının yazarının ağzından çıkıyor olması ise şaşırtıcıdır. Son sözleri okuyunca etkisi daha da artıyor: "Kendimizi alıştıramayacağımız bir şey oldu orada. Hiçbirimizin yapamayacağı." (Hınç, der Nietzsche, istencin bir şeyin olmuş olmasını kabul etmesinin

olanaksız oluşundan doğar, kendisini zamana ve zamanın "böyle oldu"suna alıştıramamasından doğar.)

Arendt olmaması gereken ama yine de olan şeyi saptar hemen sonrasında. O kadar korkunç bir şeydir ki Arendt onu adlandırdıktan sonra, isteksizlik yahut utanç sınırlarında gezinen bir tavır takınır ("Daha fazlasına girmeye gerek yok."): "ceset imalatı ve diğerleri." Hilberg bizi, "taşıyıcı kayış" *(am laufenden Band)* aracılığıyla yapılan bir çeşit imalat olarak imha tanımının ilk kez SS'lerin hizmetinde çalışan bir doktor olan F. Entress tarafından kullanıldığı konusunda bilgilendirir. O zamandan beri defalarca yinelenmiştir, ama çoğunlukla da bağlam dışında.

"Ceset imalatı" ifadesi her durumda, ölümden söz etmenin artık gerçekten mümkün olmadığını, kamplarda gerçekleşen şeyin ölüm değil, çok daha korkunç bir şey olduğunu ima ediyordur. Auschwitz'de insanlar ölmedi; daha çok, cesetler imal edildi. Ölümü yaşantılamamış cesetler, ölümleri bir seri üretim meselesine indirgenmiş insan-olmayanlar. Olası ve yaygın bir yoruma göre de, tam da ölümün bu değerini yitirmesi, ölümün alçaltılması, Auschwitz'in özgül suçunu, dehşetinin doğru adını oluşturmaktadır.

2.19 Yine de, ölümün değerini yitirmesinin, alçaltılmasının, Auschwitz'i etik bir sorun haline getirip getirmediği açık değildir. Auschwitz'e bu perspektiften yaklaşıldığında kaçınılmaz olarak belli çelişkiler doğar. Auschwitz'den yıllar önce çağımızda ölümün değerini yitirdiğini belirten yazarlar için bu çoktan söz konusuydu. Bu yazarların başında Rilke gelir elbette; Entress'in kamplardaki zincirleme ölüm üretimiyle ilgili açıklamasının beklenmedik, az çok dolaysız kaynağı bile olabilir Rilke. "İşte içinde ölünecek 559 yatak. Tıpkı bir fabrika [*fabrikmässig*] gibi. Üretim böylesine büyük olunca, her tekil ölüm çok titiz gerçekleştirilemiyor; ama bunun bir önemi yok. Önemli olan nicelik" (Rilke 1983: 8-9; [1998: 10]). Aynı yıllarda, sonradan Auschwitz'le ilgili olarak Adorno'nun da

anımsattığı bir paragrafta Péguy modern dünyada ölümün haysiyetini yitirmesinden söz eder: "modern dünya, belki de dünyada kabullenilmesi en zor olan şeyi kabullenmede başarılı olmuştur, ne de olsa kendisinde, hatta neredeyse tüm dokusunda bir tür özel haysiyet barındıran bir şeydir bu, belirli bir kabullenilme yetersizliği olan bir şeydir: ölüm."

Rilke "seri" ölümü, eski güzel çağların "yakışık-alır ölüm"üyle karşılaştırır; tıpkı "bir meyvenin çekirdeğini içinde taşıması gibi" herkesin kendi içinde taşıdığı ölümle (*a.g.y.*: 10; [11]); "kişinin sahip olduğu" ve "her kişiye özel bir asalet ve sessiz bir gurur veren" ölümle. Rilke'nin Paris'te yaşamanın yarattığı sarsıntıyla yazdığı *Sefalet ve Ölüm Kitabı*'nın tamamı, yaşamanın olanaksızlığının kişinin kendi ölümünün, "her birimizin kendi içindeki o muhteşem ölüm"ün gerçekleşmesinin olanaksızlığına dönüştüğü büyük şehirde ölümün değerini yitirmesine adanmıştır (Rilke 1995: 90). Kişi, çocuk doğurma ve kürtaj ("kendi ölü-doğmuş ölümlerimizi doğuruyoruz" [*a.g.y.*: 91]), buruk ve olgun meyve ("dalından kopmuyor bu ham tatsız ölüm/ içlerindeki bir meyve gibi/ hiç olgunlaşmıyor" [*a.g.y.*: 90]) gibi imgelerin takıntılı kullanımını bir kenara bırakırsa, yakışık alır ölümün kendisini diğer tür ölümden ancak en soyut ve en biçimsel yüklemlerde ayırıyor olması, yine de dikkat çekicidir: yakışık-alır/yakışık-almaz ve içsel/dışsal. Ölümün modernlik tarafından gasp edilişine tanık olan şair, Freud'un yas planına uygun tepki verir; yitirilmiş nesneyi içselleştirir. Yahut, benzer melankoli durumunda olduğu gibi, ne sahip olmaktan ne de sahip olmamaktan söz etmenin hiçbir anlam ifade etmediği bir nesneyi –ölümü– gasp etmiş gibi görünmeye çalışır. Rilke, Yaşlı Brigge'nin tam da *kendi* evinde, etrafında *kendi* uşakları ve *kendi* köpekleri varken ölmesi dışında hiçbir yerde Chamberlain Brigge'nin ölümünü "prenslere yakışır" ve yakışık-alır bir ölüm kılan şeyin ne olduğunu söylemez. Rilke'nin ölüme yeniden "özel bir asalet/değer" kazandırma girişimi öyle bir

uygunsuzluk atmosferi yaratır ki kitabın sonunda köylünün acı çeken efendisini "gübre yabası"yla öldürme hayali adeta şairin kendi bastırılmış arzusunu ele veriyor gibidir.

2.20 Hannah Arendt'in 1920'lerin ortalarında Freiburg'da hocası olan Heidegger, imha kamplarını tanımlamak için "ceset imalatı" ifadesini Arendt'ten daha önce kullanmıştı. "Ceset imalatı"nın tıpkı Levi için olduğu gibi Heidegger için de, kurbanların imhası durumunda ölümden söz etmenin mümkün olmamasına, kurbanların gerçekten ölmekten çok bir seri üretim sürecinde üretilen parçalar olmalarına gönderme yapan anlamlar içeriyor olması yeterince ilginçtir. "Kitleler halinde ölüyorlar, tek seferde yüz binlerce" diye yazılıdır, Heidegger'in Bremen'de teknolojiyle ilgili verdiği "Tehlike" *(Die Gefahr)* başlıklı ders notlarında.

> Ölüyor mu onlar? Yok oluyorlar. Yok ediliyorlar. Ceset imalat deposunda birer parça haline geliyorlar. İmha kamplarında fark edilmeden ortadan kaldırılıyorlar... Ama ölmek *(Sterben)*, kişinin kendi varlığında ölümü taşıması demektir. Ölebilmek bu kesin taşımaya muktedir olmak demektir. Buna da ancak Varlığımız ölümün Varlığına muktedir olursa muktedir olabiliriz... Ölmemiş *[ungestorbener Tode]* sayısız korkunç ölümün muazzam sefaletiyle karşılaşıyoruz her yerde, ama yine de ölümün özü insana tamamen kapalıdır (Heidegger 1994: 56).

Birkaç yıl sonra, Nazizme ucundan da olsa bulaşmış bir yazarın yıllarca süren bir suskunluk sonrasında imha kamplarına yaptığı gelişigüzel dokundurmanın, hiç değilse yersiz olduğu şeklinde, pek de haksız olmayan bir itiraz yükselmişti. Ama kesin olan bir şey varsa, o da kurbanların, ölümün haysiyetinin kendileri için –Rilke'nin "düşük ölümleri"ne yaptığı göndermeyi anımsatan bir imgeye uygun olarak– ölü-olmayan bir ölümde yok olmaya mahkûm olacakları biçimde olumsuzlanışına tanık olduklarıdır.

Peki ama kampta *ölü* bir ölüm, tam da Varlığında doğmuş bir ölüm ne olabilirdi ki? Auschwitz'de yakışık-alır (haysiyetli) bir ölümü yakışık-almaz (haysiyetsiz) bir ölümden ayırabilmek bakamından bir hissiyat var mıdır sahiden?

Aslında, *Sein und Zeit*'da (*Varlık ve Zaman*) ölüme özel bir işlev atfedildiği doğrudur. Ölüm "ölüme-hazır-Varlık" adı altında belki de Heidegger'in etiğinin nihai niyetini ifade eden belirleyici bir deneyim alanıdır. Zira burada gerçekleşen "karar"da, yakışık almayan gündelik uygunsuzluklar –boş konuşma, muğlaklıklar ve oyalanmalardan müteşekkil olan ve insanın kendisini her zaman zaten içine sürüklenmiş bulduğu gündelik uygunsuzluklar– yakışık alır uygun davranışlara dönüştürülür; her zaman başkalarının ilgisini çeken ve aslında hiçbir zaman mevcut olmayan anonim [meçhul] ölüm de, en uygun, en yakışık alır ve üstesinden gelmesi en zor olan olanaklılık durumuna gelir. Bu olanaklılığın insana olacak veya gerçekleşecek bir şey sunan özel bir içeriği olması söz konusu değildir. Bilakis, bir olanaklılık olarak değerlendirilen ölüm mutlak olarak boştur; hiçbir özel ayrıcalığı yoktur. *Her türlü davranış biçimi ve her türlü varoluşun olanaksızlığının olanaklılığı*dır basitçe. Ama ölüme-hazır-Varlık'taki bu olanaksızlığı ve bu boşluğu kökten biçimde deneyimleyen karar, tam da bu nedenden ötürü, kendi uygunsuzluğunu ilk kez tamamen sahiplenerek kendisini tüm kararsızlıklardan kurtarır. Bu nedenle, var olmanın ölçülemez olanaksızlığının deneyimlenmesi, insanın kendisini "Onlar"ın (*das Man*) dünyasına düşmüşlükten kurtararak, kendi olgusal varoluşunu olanaklı kılma şeklidir.

Bremen'deki derste Auschwitz'in konumu, bu nedenle, her bakımdan daha önemlidir. Bu perspektiften kamp, içinde ölümün en uygun ve üstesinden gelinmesi en zor olanaklılık olarak, olanaksızlığın olanaklılığı olarak deneyimlenmesinin olanaksız olduğu yerdir. Yani, uygunsuz-olanın (yakışıksız-olanın) sahiplenilmesinin mümkün olmadığı ve sahici-olmayanın olgusal hâkimi-

yetinin ne geri dönüş ne de istisna tanıdığı yerdir. Kamplarda (ve felsefeciye göre, teknolojinin koşulsuz zaferi devrinde olduğu gibi) ölümün Varlığının ulaşılmaz olmasının ve insanların ölmektense, cesetler olarak imal edilmesinin nedeni budur.

Yine de, Rilke'nin yakışık alır ölümü yakışık almaz ölümden katı bir biçimde ayıran modelinin, felsefecinin düşüncesinde bir çelişki yaratıp yaratmadığı düşünülebilir. Heidegger'in etiğinde sahicilik ve uygunluk (yakışık-alma), gerçekliğin üzerine konumlandırılmış bir ideal alan olarak sahici-olmayan gündelikliğin üzerinde asılı durmaz; daha ziyade, "uygunsuz-olanın düzeltilmiş bir kavranışı"dırlar ve varoluşun olgusal olanaklılıkları bu kavrayışta özgür kılınır. Heidegger'in sıkça başvurduğu Hölderlin'in "tehlike olan yerde koruyucu güç gelişir" ilkesine göre, tam da kampın uç-durumunda sahiplenme ve özgürlük olanaklı olmak durumundadır.

Auschwitz'in ölüm deneyiminden dışlanmasının nedeni farklı bir neden olmalıdır; bizatihi sahici kararın olanaklılığını sorgulayan, dolayısıyla Heidegger'in etiğinin temelini tehdit eden bir nedendir. Kampta uygun ve uygunsuz, olanaklı ve olanaksız arasındaki her ayrım kökten yok olur. Çünkü burada uygun olanın yegâne içeriğinin uygunsuz-olan olduğunu öngören ilke, uygunsuz olanın yegâne içeriğinin uygun-olan olduğunu savunan karşıtı tarafından doğrulanıyordur tam da. Tıpkı ölüme-hazır-Varlık'ta olduğu gibi, insan-varlık sahici-olmayanı sahiden sahiplenir, bu yüzden kampta tutuklular *her gün ölüme belirsiz bir biçimde* hazır yaşarlar. Uygunsuz-olanın temellük edilmesi artık olanaklı değildir, çünkü uygunsuz-olan uygun olanın işlevini bütünüyle üstlenmiştir; insanlar olgusal olarak her an ölümlerine hazır yaşarlar. Öyleyse, Auschwitz'de ölümü salt yok oluştan (göçüşten), ölüyor-olmayı "yok ediliyor olma"dan ayırmak artık olanaklı değildir. Heidegger'i düşünerek Améry şöyle der: "Özgür kişi ölüm karşısında belli bir tinsel duruşa bürünebilir, çünkü onun

için ölüm ölüyor-olmanın acısında sindirilemez tamamen" (Améry 1980: 18). Kampta bu olanaksızdır. Bunun nedeni de, Améry'nin ima ediyor göründüğü gibi, ölme biçimleri düşüncesinin (fenol iğnesi, gaz odası ya da dayak), olduğu haliyle ölüm düşüncesini gereksiz kılması değildir. Daha ziyade, ölüm düşüncesinin maddi olarak gerçekleştiği yerde, ölümün "saçma, bürokratik ve gündelik bir mesele" (Levi 1989: 148; [1996: 123]) haline geldiği yerde gerek ölümün ve ölmenin, gerek ölmenin ve ölme-biçimlerinin, gerek ölüm ve ceset imalatının birbirinden ayrılamaz hale gelmesidir.

2.21 Söyledikleri daima doğru görünen bir Auschwitz kurtulanı Grete Salus bir keresinde şöyle yazmıştı: "insan katlanabileceği her şeye katlanmak zorunda kalmamalıdır asla; aynı şekilde, en uç güce bu maruz kalışın artık nasıl insani hiçbir şey barındırmadığını görmek, buna tanık olmak zorunda da kalmamalıdır asla" (Langbein 1988: 96). Kampın özgül varoluş biçimini, tikel gerçekliğini, kusursuz biçimde ifade eden hayatta kalanların tanıklıklarına göre, onu mutlak doğru haline getiren ama aynı zamanda tahayyül edilemez kılan bu tekil formülleştirmenin üzerinde düşünmeye değer. Eğer ölüme-hazır-Varlık'ta olanaklı-olanı olanaksız-olanın deneyimlenmesi (ölüm deneyimi) aracılığıyla yaratma meselesiydiyse bu, burada olanaksız-olan (kitlesel ölüm) olanaklı-olanın eksiksiz deneyimlenmesi aracılığıyla, sonsuzluğunun tüketilmesi aracılığıyla üretiliyordur. Kampın Nazi politikasının, Goebbels'in ifadesiyle tam da "olanaksız görüneni olanaklı kılma sanatı" (*Politik ist die Kunst, das unmöglich Scheinende möglich zu machen*) olan bir politikanın mutlak doğrulaması olmasının nedeni budur. Kampta, Heidegger'in etiğinin en uygun jestinin –uygunsuz-olanın temellük edilmesi, varoluşun olanaklı kılınması– etkisiz kalmasının nedeni budur; "ölümün özünün insana tamamen kapalı" olmasının nedeni budur.

Kampta bulunmuş herkes, ister boğulmuş ister kurtulmuş

olsun, katlanabileceği her şeye katlanmıştır –üstelik, katlanmayı istemediği veya katlanmaması gereken şeye bile. Bu "en uç güce maruz kalma", olanaklı-olanın bu tüketilişi, ne yazık ki içinde "insani" hiçbir şey barındırmaz. İnsani güç neredeyse insani-olmayanla aynıdır; insan insan-olmayanı da barındırır. Kurtulanın huzursuzluğu bundandır; "adı konulmamış... bitmeyen bir huzursuzluktur" bu; Levi onda Yaratılış'ın atavistik acısını saptar: "Tanrı'nın tini altında ezilmiş olan ama insanın tininin bulunmadığı terk edilmiş ve boş bir evrenin, henüz doğmamış ya da çoktan yok olmuş olan bir evrenin her bir 'tohu vavohu'suna kazınmış acı"yı (Levi 1989: 85; [1996: 71]). Bu demektir ki insanlar kendilerinde insani-olmayanın izini taşıyordur; tinleri tam da özünde tinsel-olmayanın yarasını, korkutucu bir şekilde kendi kadiri mutlaklığına terk edilmiş insani-olmayan kaosu içeriyordur.

Kurtulanın rahatsızlığı da tanıklığı da sadece yapılmış olan veya acı çekilmiş olan şeyle ilgili değildir; yapılmış veya acı çekilmiş *olabilen* şeyle ilgilidir. İnsani-olmayan tam da bu *kapasitedir*, bu neredeyse sonsuz acı çekme potansiyelidir –yoksa olgular, eylemler veya ihmaller değil. SS'lere atfedilmeyen tam da bu *kapasite*dir. Cellatlar hep bir ağızdan yaptığımızdan başka bir şey *yapamazdık* diyip duruyorlar, başka bir deyişle, basitçe *yapamadıklarını* söylüyorlar; ama yapmaları gerekirdi, hepsi bu. Almanca'da edimde bulunmaya muktedir olmadan edimde bulunmak, *Befehlnotstand* diye, yani bir emre itaat etmek zorunda olma olarak adlandırılır. Onlar da, Eichmann'ın dediği gibi, *kadavergehorsam* olarak, yani tıpkı bir ceset gibi itaat etmişlerdir. Elbette cellatlar bile katlanmamış olmaları gereken (hatta bazen istememiş olmaları gereken) şeylere katlanmak zorunda kalmışlardı; ama Karl Valentin'in son derece ironik ifadesinin de gösterdiği üzere, ne olursa olsun "bunu yapabileceklerini hissetmediler". Bu yüzden "insan" olarak kaldılar; insani-olmayanı deneyimleyemediler. Bu radikal "yapabilme" kabiliyetsizliği, belki de hiçbir zaman,

Himmler'in 4 Ekim 1943 günü yaptığı konuşmadaki kadar şuursuz bir açıklıkla ifade edilmemiştir:

> Orada 100 cesedin veya 500 cesedin veya 1000 cesedin yatmasının ne demek olduğunu çoğunuz biliyorsunuz. Buna katlanmak –insani zayıflıkların neden olduğu birkaç istisna dışında– ve bozulmadan kalmak, işte bizi büyük yapan buydu. Bu, tarihimizde daha önce asla yazılmamış olan ve bir daha da asla yazılamayacak bir zafer sayfasıdır... (Hilberg 1979: 648).

Öyleyse SS'lerin kendilerini neredeyse hiç istisnasız tanıklık edemez olarak göstermeleri tesadüfi değildir. Kurbanların payına, kendilerinin insanlıktan çıkışına, *katlanabildikleri* her şeye katlanmaya tanıklık etmek düşerken, cellatlar işkence ettikleri ve öldürdükleri halde "dürüst insanlar" olarak kaldılar; buna rağmen katlanabilecekleri hiçbir şeye katlanmadılar. Eğer bu uç acı çekme potansiyelinin uç figürü *Muselmann*'sa, o zaman insan SS'lerin bırakın tanık olmayı, *Muselmann*'ı niçin göremeyeceğini anlıyor. "Öyle zayıftılar ki; kendilerini kapıp koyuvermişlerdi, her şeyi yapabilirlerdi. Hiçbir ortak zemin, hiçbir iletişim olanağı yoktu –küçümsemenin kaynaklandığı nokta budur. Nasıl böyle teslim olabildiklerini aklım almıyordu. Geçenlerde kış tavşanları hakkında bir kitap okudum, ölmek için beş altı yıl içinde kendilerini denize atıyorlarmış; bu bana Treblinka'yı hatırlattı" (Sereny 1983: 313).

2.22 Cesedin belirli bir saygıyı hakkettiği, ölümün haysiyeti gibi bir şey olduğu fikri aslında etiğin alanına girmez. Kökleri daha ziyade, hukukun en arkaik katmanına, hiçbir bakımdan büyüden ayırt edilemeyecek olan en eski katmanına dayanıyordur. Son nefesini vermiş olanın bedenine gösterilen saygı ve özenin kökeninde, ölen kişinin ruhunun (daha doğrusu, suretinin ya da hayaletinin) canlının dünyasında (Romalıların *larva*'sı, Yunanlıların

eidolon veya *phantasma*'sı) tehdit eden bir ruh olarak kalmasını önleme niyeti yatıyordu. Cenaze törenleri esas olarak bu rahatsız edici ve belirsiz varlığı barışçıl ve kudretli bir ataya dönüştürme işlevi taşıyordu, böylelikle onunla kolayca belirlenebilir kült ilişkileri kurmak mümkün olacaktı.

Ama antik dünya, ölüyle her türlü uzlaşmayı olanaksız kılmaya yönelik pratiklere yabancı değildi. Bu pratikler bazen basitçe hayaletin düşmancıl varlığının etkisiz kılınmasından ibaretti; örneğin, korkutucu *mascalismos* ritüelinde olduğu gibi. Bu ritüelde öldürülmüş bir kişinin cesedinin uzuvları (eller, burun, kulaklar vb.) kesilip kısa bir ipe diziliyor ve koltuk altına koyuluyordu, böylece ölü kişinin maruz kaldığı saldırıların öcünü alması önlenmeye çalışılıyordu. Gömülmeden mahrum etme de (Antigone ile Kreon arasındaki trajik çatışmanın kökeninde bu yatmaktadır) ölü kişinin cesedi üzerinde uygulanan büyüye dayalı bir öç alma biçimiydi; bu yolla ölü kişi huzur bulamadan ebediyen *larva* olarak kalmaya mahkûm ediliyordu. Bu yüzden eski Yunan ve Roma hukukunda cenaze töreni yapma mecburiyeti öylesine katıydı ki ortada cesedin olmaması durumunda, onun yerine bir *colossus*'un –ölünün bir tür ritüel eşinin (genellikle tahta veya balmumu heykelinin)– yakılması şart koşuluyordu.

Ne var ki, hem felsefecinin "ceset tıpkı hayvan pisliği gibi kaldırıp atılmalıdır" açıklaması (Herakleitos, fr. 96) hem de İncil'in ölülerin gömülmesini emreden buyruğu (ki cenaze törenlerinin yönetilmesiyle ilişkili olarak Fransisken tarikatının bazı ruhani akımlarının yasaklanması bunun Hıristiyan alemindeki yankılarındandır) büyüye dayalı bu pratiklere taban tabana zıttır. Bu çifte mirasın –büyüye-dayalı-hukuksal ve felsefi-mesihsel– birbiriyle bağlantısı ve birbirinin yerini alan karşıtlığının kültürümüzün ölümün haysiyeti sorunuyla olan ilişkisinin muğlaklığını daha başından itibaren belirlediğini söylemek bile mümkün.

Bu muğlaklık başka hiçbir yerde *Karamazov Kardeşler*'de Keşiş

Zosima dedenin cesedinin dayanılmaz bir koku saldığı episodda olduğu denli güçlü bir şekilde ortaya çıkmaz belki de. Sonuçta, kutsal keşişin hücresi etrafında toplanan keşişler çok geçmeden kendi aralarında bölünür. Azizlere özgü tatlı bir koku salmak yerine yakışıksızca bozularak kötü bir koku salmaya başlayan ölü bedenin aleni haysiyetsizliğiyle karşılaşınca keşişlerin çoğunluğu Zosima dedenin azizlere yaraşır bir hayat sürüp sürmediğini sorgulamaya başlar; aralarından sadece birkaçı cesedin akıbetinin etik düzleminde hiçbir şey kanıtlamadığını bilir. Şüpheye düşen keşişlerin başları üzerinde esen çürüme kokusu bir bakıma, kamplarının üstünü kaplayan krematoryum fırınlarının –"cennet kapılarının"– mide bulandırıcı kokusunu çağrıştırıyordur. Burada da, birçokları için bu koku, Auschwitz'in ölümlülerin haysiyetine karşı işlediği en büyük suçun göstergesidir.

2.23 Kültürümüzün ölümle olan ilişkisinin muğlaklığı Auschwitz'den sonra patlama noktasına ulaşmıştır. Bu "Auschwitz'den sonra insan şiir yazamaz" açıklamasıyla kalmayıp "zorunlu eleştirisi de dahil olmak üzere Auschwitz sonrası tüm kültürler süprüntüdür" (Adorno 1973: 367) diyerek Auschwitz'i bir tür tarihsel değişim noktası haline getirmek isteyen Adorno'da özellikle belirgindir. Adorno bir yandan Arendt'in ve Heidegger'in (diğer bakımlardan hiçbir yakınlık beslemediği) "ceset imalatı" konusundaki değerlendirmelerine katılıyor görünür; böylece, "kitlesel, düşük maliyetli ölüm üretimi"nden söz eder. Fakat diğer taraftan, Rilke'nin (ve Heidegger'in) yakışık-alır, uygun bir ölüm iddialarını küçümseyerek eleştirir. *Minima Moralia*'da şu satırları okuruz: "Rilke'nin 'insanın kendi ölümü' için duası, bugünlerde insanların sadece kuyruğu titretmekle kaldığını gizlemeye yönelik acınası bir çabadır" (Adorno 1974: 233; [1998: 241]).

Bu sallantı, aklın Auschwitz'in özgül suçunu belli bir kesinlikle saptama beceriksizliğini açığa vurur. Auschwitz görünüşte bir-

biriyle çelişen iki gerekçeyle suçlanmış durumdadır: bir tarafta hayata karşı ölümün kayıtsız şartsız zaferini gerçekleştirmek; diğer tarafta ölümün değerini düşürmek ve ölümü alçaltmak. Bu ithamların hiçbiri –aslında hukuksal bir jestten ibaret olan bütün ithamlar gibi belki de– Auschwitz'in suçunu tümüyle ele almada, sorunu tam olarak tanımlamada başarılı olamamıştır. Sanki Auschwitz'de, ne olursa olsun kimsenin göremediği –ve görmek istemediği– Gorgo'nun başı gibi bir şey vardı; insanın ancak hem uç hem de kesinlikle bildik olan kategorilere –hayat ve ölüm, haysiyet ve haysiyetsizlik– geri taşıyarak anlaşılır kılabileceği denli eşi benzeri olmayan bir şey vardı. Auschwitz'in asıl gizli şifresi –*Muselmann*, "kampın özü", "kimsenin görmek istemediği" ve bütün tanıklıklara bir boşluk olarak kazınan kişi– bu kategoriler arasında kendisine ait kesin bir yer bulamadan salınmaktadır. Belleğimizin gömmeyi başaramadığı gerçek *larva*'dır o; düşünmek zorunda olduğumuz unutulamayandır. Bir yerde karşımıza canlı-olmayan olarak, hayatı sahici bir hayat olmayan varlık olarak çıkar; başka bir yerde de ölümüne ölüm değil ancak ceset üretimi denebilecek kişi olarak çıkar –ölüler diyarında hayatın, canlılar diyarında ölümün damgasıdır. Her iki durumda da sorgulanan şey tam da insanın insanlığıdır; çünkü insan kendisini insan yapan şeyle, yani ölümün ve hayatın kutsallığıyla ayrıcalıklı bağının kopuşunu izlemektedir. *Muselmann* inatla insan olarak karşımıza çıkan insan-olmayandır; insani-olmayandan ayrı dile getirilemeyecek insandır.

Peki bu doğruysa, hayatta kalan, *Muselmann*'dan tanıklığı anlamlı olabilecek tek kişi, yani "tam tanık" diye söz ederken ne demek istiyordur? İnsan-olmayan nasıl olur da insanın tanığı olabilir ve nasıl olur da, tanımı itibarıyla tanıklık edemeyecek biri asıl tanık olabilir? Levi'nin İngilizce'de *Survival in Auschwitz* (*Auschwitz'de Hayatta Kalma*) başlığıyla yayımlanan kitabının İtalyanca başlığı *Se questo è un uomo* (*Bunlar da mı İnsan*) da böyle bir anlam taşır; her şeyden önce bir insan-olmayana "insan"

adı verilir ve tam tanık da insanlığı bütünüyle yok edilmiş biridir. Levi'nin kitabının adı, *insan varlık, insan varlığı hayatta tutabilen kişidir* demeye getirir. "Tam tanık *Muselmann*'dır" cümlesine "Levi'nin paradoksu" dersek, o zaman da Auschwitz'i anlamak –böyle bir şey mümkünse elbet– bu paradoksun anlamını ve anlamsızlığı anlamakla bir olacaktır.

2.24 Michel Foucault çağımızda ölümün alçaltılmasına, değersizleştirilmesine dair bir açıklama önerir; ölümün değersizleştirilmesini iktidarın modern çağdaki dönüşümüne bağlayan politik bir açıklamadır bu. Geleneksel biçiminde, yani bölgesel egemenlik (toprak hâkimiyeti) anlamında iktidar kendisini esas itibarıyla hayat ve ölüm üzerinde hak sahibi olmakla tanımlar. Ama böyle bir hak, kendisini her şeyden çok ölümden yana kullanması bakımından, tanımı itibariyle, asimetriktir; hayatla sadece dolaylı olarak ilgilenir, öldürme hakkını kullanmada çekimser kaldığında. Foucault'nun egemenliği *ölmeye terk etmek ve yaşamasına izin vermek* formülüyle tanımlamasının nedeni budur. On yedinci yüz yıldan ve polis biliminin doğuşundan itibaren öznelerin hayat ve sağlıklarının gözetimi devletlerin mekanizmaları ve hesaplamalarında giderek önemli bir yer tutmaya başladığında, egemen iktidar da Foucault'nun "biyo-iktidar" olarak adlandırdığı şeye dönüştü. Eski öldürme ve yaşatma hakkı yerini, modern biyo-politikayı tanımlayan ve *yaşatma ve ölmesine izin verme* formülüyle ifade edilebilecek tersine çevrilmiş bir modele bırakır. "Egemenlik hakkında ölüm, egemenin mutlak iktidarının en kesin biçimde belirginleştiği noktayken, ölüm artık daha ziyade bireyin kendi benliğine dönüp bir şekilde kendisinde en özel olan şeye kapanarak bütün iktidarlardan kurtulduğu uğrak haline gelmiştir" (Foucault 1997: 221). Böylece ölüm giderek değerini yitirmiştir; sadece bireylerin ve ailelerin değil bütün insanların katıldığı bir kamusal ayin olma niteliğinden yoksun bırakılmıştır; örtbas

edilmesi gereken bir şeye, bir tür özel utanca dönüşmüştür.

Franco'nun ölümü, iki iktidar modelinin çarpışma noktasıdır. Burada, hayatın ve ölümün eski egemen iktidarını yüzyılımızda en uzun süre kendisinde cisimleştirmiş olan kişi, yeni tıbbi, biyo-politik iktidarın eline düşer; bu iktidar ki insanları öldüklerinde bile yaşatacak denli "yaşatma"da son derece başarılı olmuştur. Yine de, Foucault'ya göre diktatörün bedeninde bir anlığına farksız görünen bu iki iktidar, özünde türdeş değildir; farklılıkları, modern çağın başlangıcında bir sistemden diğerine geçişi belirleyen bir dizi kavramsal karşıtlığa yol açar (tekil beden/halk, disiplin/düzenleme-mekanizmaları, insan bedeni/insan türü). Doğal olarak Foucault bu iki iktidar biçiminin ve tekniklerinin belli durumlarda birbirleriyle bütünleşebileceğinin çok iyi farkındaydı; fakat yine de kavramsal olarak farklıdırlar. Ne var ki, çağımızın güçlü totaliter devletlerinin, bilhassa da Nazi devletinin analiziyle hesaplaşmak söz konusu olduğunda, bu türdeş-olmayışın kendisi sorunsal hale gelir. Hitler Almanya'sında *yaşatmaya* yönelik biyo-iktidarın eşi görülmemiş mutlaklaştırılışı, egemen *öldürme* iktidarının aynı ölçüde mutlak genellenmesiyle öyle bir kesişir ki, biyo-politika doğrudan doğruya bir ölüm-politikası ile örtüşür. Foucaultcu bir perspektiften, bu örtüşme sahici bir paradoksu, tıpkı bütün paradokslar gibi açıklama talep eden sahici bir paradoksu temsil ediyordur. Peki ama, amacı esas olarak yaşatmak olan bir iktidarın koşulsuz bir ölüm iktidarı uygulaması nasıl mümkün olabilir?

Foucault'nun 1976'da *Collège de France*'daki dersinde bu soruya verdiği yanıta göre, biyo-iktidarın insan türünün biyolojik sürekliliğindeki kesintileri [caesuras] işaret etmesini ve böylece "yaşatma sistemi"ne bir savaş ilkesini yeniden-eklemesini olanaklı kılan şey tam da ırkçılıktır. "İnsan türünün biyolojik sürekliliğinde ırkların karşıtlığı ve hiyerarşisi, belli ırkların iyi, diğerlerinin ise bilakis aşağı olarak nitelenmesi, gözetimini iktidarın üstlenmiş olduğu biyolojik alanı parçalama yollarıdır tümüyle; bir topluluğu

farklı gruplara ayrıştırma yollarıdır. Kısacası, kendisini tam da biyolojik olarak tanımlayan bir alan içinde biyolojik tipte bir kesintiyi yerleşik hale getirmektir" (Foucault 1997: 227).

Foucault'nun analizini biraz daha geliştirmeye çalışalım. Biyopolitik alanı bölen temel kesinti, bir halkın tam göbeğindeki bir nüfusu belirginleştirmeye, yani özünde politik olan bir topluluğu özünde biyolojik bir topluluğa, doğumu ve ölümünün, sağlığı ve hastalığının sonradan düzenlenmesi gereken biyolojik bir topluluğa dönüştürmeye dayanan *halk* ile *nüfus* arasındaki kesintidir. Biyo-iktidarın ortaya çıkışıyla birlikte bütün halkların rolünü bir nüfus üstlenmeye başlar; her *demokratik* halk aynı zamanda *demografik* bir halktır. Nazi Almanya'sında 1933'te çıkarılan "Alman halkının kalıtsal sağlığının korunması" yasaları bu kesintiyi çok iyi ortaya koyar. Hemen akabinde bunu, bütün vatandaşlar kümesi içinde "Ari ırk"tan olan vatandaşları "Ari ırktan olmayan" vatandaşlardan ayıran bir kesinti izler. Daha sonra, bir diğer kesinti "Ari ırktan olmayan" vatandaşlar kümesini kat ederek, Yahudileri (*Volljuden* [tam Yahudiler]) *Mischlinge*'den [melezler] (büyükebeveynlerinden yalnızca biri Yahudi olan veya iki büyükebeveyni de Yahudi olan ama 15 Eylül 1935 itibarıyla hem Yahudi inancı taşımayan hem de eşleri Yahudi olmayan insanlar) ayırır. Biyo-politik kesintiler esas itibarıyla değişkendir ve her durumda biyolojik süreklilikte başka bir bölgeyi izole ederler; bu giderek büyüyen (yoğunlaşan) *Entwürdigung* ve alçaltma sürecine tekabül eden bir bölgedir. Böylelikle, biyo-politik kesintiler kamptaki en son sınırına ulaşana dek, Ari olmayan Yahudi'ye, Yahudi sürgüne (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), sürgün tutukluya (*Häftling*) dönüşür. En son sınır *Muselmann*'dır. *Häftling*'in *Muselmann* haline geldiği noktada, ırkçılığın biyo-politikası, artık kesintileri yerleşikleştirmenin mümkün olmadığı bir eşiğe sızarak, deyim yerindeyse ırkı aşar. Burada halk ve nüfus arasında bocalayan bağ kesin olarak kopar ve belirli bir taşıyıcıya veya özneye tahsis edilemeyecek

veya başka bir kesintiyle bölünemeyecek mutlak bir biyo-politik töz benzeri bir şeyin doğuşuna tanık oluruz.

Öyleyse, Nazi biyo-politika sisteminde kampların belirleyici işlevini anlamak mümkündür. Kamplar sadece ölüm ve imha yerleri değildir; yanı sıra ve her şeyden önce, biyolojik süreklilikte tecrit edilecek nihai biyo-politik töz olan *Muselmann*'ın üretim yeridirler. *Muselmann*'ın ötesinde sadece gaz odası vardır.

1937 yılında yapılan bir toplantıda Hitler uç bir biyo-politik kavramı ilk kez formülleştirir; bu üzerinde durmaya değecek bir kavramdır. Hitler Orta Batı Avrupa'yla ilgili olarak bir *volkloser Raum*'a, yani halktan arındırılmış bir bölgeye ihtiyaç duyulduğunu iddia eder. Bu tekil ifadenin nasıl anlaşılması gerekir? Basitçe bir çöl benzeri, üzerinde hiç kimsenin yaşamadığı boş bir coğrafi uzam gibi bir şey değildir söz konusu olan (Hitler'in kastettiği bölge yoğun olarak farklı halkların ve milliyetlerin yaşadığı bir bölgeydi). Hitler'in "halksız uzam"ı bilakis temel bir biyo-politik yeğinliği ifade ediyordur; her uzamda varlığını sürdürebilecek ve halkların nüfuslara, nüfusların da *Muselmann*'lara dönüşmesini sağlayacak bir yeğinliktir bu. Başka bir deyişle, *volkloser Raum*, muayyen bir coğrafi uzamda bir kez yerleşikleştikten sonra, bu uzamı insan hayatının kendisine tahsis edilebilir her türlü biyo-politik kimliği aştığı mutlak bir biyo-politik uzama, eşanlı olarak hem bir *Lebenstraum*'a [yaşam alanı] hem de bir *Todesraum*'a [ölüm alanı], dönüştüren bir biyo-politik makine olarak anlaşıldığı şekliyle kampın itici gücünü adlandırır. Bu noktada ölüm basit bir gölge-olaydır [epifenomen].

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Utanç ya da Özneye Dair

3.1 *La tregua (Ateşkes)* adlı kitabının başında Levi, Almanların terk ettiği Auschwitz kampına 27 Ocak 1945 günü öğlen sularında ulaşan Rus öncü kuvvetiyle karşılaşmasını anlatır. Tutukluların kabustan kesin kurtuluşunu işaret eden Rus askerlerinin gelişi, sevinç gösterileriyle değil, işin tuhafı utanç eşliğinde karşılanır:

> At üstünde dört genç asker, sırtlarında kollarını kayışlarına geçirdikleri makineli tüfekleri, kampı sınırlayan yol boyunca ağır ağır bize doğru ilerliyorlardı. Dikenli tellere gelince durup baktılar; aralarında bir iki kelimelik kısa tedirgin bir konuşma geçti; yerlere gelişi güzel yığılmış bedenlere, kırık dökük sedyelere ve bize, hâlâ hayatta olan az sayıda kişiye dikilmiş gözlerinde tuhaf bir utanç okunuyordu... Ne selam verdiler ne de gülümsediler; ağızları mühürlü ve gözleri bu kasvetli ölüm sahnesine dikilmiş, acımanın da ötesinde şaşkın bir utanç duygusu altında ezilmiş gibiydiler. Biz bu utancı çok iyi bilirdik. Her elemeden, tanıklık etmek ya da katlanmak zorunda kaldığımız her onur kırıcı davranıştan, uğradığımız her aşağılanmadan sonra içine gömüldüğümüzle aynı utançtı bu: Almanların hiç tanımadıkları bir duygu, başkalarının işledikleri suç karşısında, böyle bir suç var olduğu, geri dönülemez biçimde dünyaya sokulduğu ve tüm iyi niyetlerine karşın, çaresiz kalıp bir şey yapamadıkları, korumayı başaramadıkları için hak bilir insanların duyduğu vicdan azabıydı (Levi 1986: 181-82; [2002: 10-11]).

Yirmi yıldan fazla bir zaman sonra *Boğulanlar, Kurtulanlar* adlı kitabını yazarken Levi, bu utancın üzerinde bir kez daha düşünür. Utanç kurtulanların ağırlıklı duygusu haline gelir artık ve Levi de bunun nedenini açıklamaya çalışır. Bütün açıklama girişimleri gibi, kitabın "Utanç" başlıklı bölümünün de nihayetinde yeterince tatmin edici olmaması şaşırtıcı değildir. Üstelik öyle bir biçimde sunulur ki, bölüm doğrudan doğruya Levi'nin olağanüstü "gri bölge" analizini izler ve açıklanamaz olana kasıtlı olarak bağlı kalarak her türlü açıklamayı kayıtsızca yadsır. *Kapos*, işbirlikçiler, her türlü "seçkin kişi", melun *Sonderkommando* üyeleri, hatta Lodz Yahudi mahallesinin *rex Judaeorum*'u Hayim Romkovsky karşısında kurtulan *kesin-olmayan* bir sonuca varır: "'ölü yakma fırınlarının leş kargaları'nın öyküsünü merhamet ve ciddiyetle düşünmemizi, ancak onlar hakkındaki yargının askıya alınmasını talep ediyorum" (Levi 1989: 60; [1996: 50]). Fakat kitabının utanca dair bölümünde Levi, öznesini gerisin geri bir suçluluk duygusuna sürükler: "Birçok kişi (ben de dahil) 'utanç', yani bir suçluluk hissi duydu" (Levi 1989: 73; [1996: 60]). Kısa bir süre önce etiğin tam olarak keşfedilmemiş alanına korkusuzca girmiş olan yazar, şimdi bu suçluluk duygusunun kaynağını saptamaya çalışırken, kendisini okuyucuyu rahatsız edecek denli çocukça bir vicdan muhasebesine tabi tutuyordur. Ortaya çıkan yanlışlar (daha genç tutukluların ricalarıyla karşılaştığında bazen aldırmadan omuz silkmesi veya Alberto'yla paylaştığı fakat Daniele'den su gizlemesi) elbette ki mazur görülebilir şeylerdir. Fakat burada okuyucunun rahatsızlığı, ancak kurtulanın mahcubiyetinin, utancına hâkim olmayı başaramamasının bir yansıması olabilir.

3.2 Kurtulanın suçluluk duygusu, kamplara ilişkin literatürün *locus classicus*'udur [klasik bir örneğidir]. Bettelheim bunun paradoksal niteliğini şöyle ifade eder:

asıl sorun... kurtulanın, düşünen bir varlık olarak, kendisinin suçlu olmadığını gayet iyi bilmesidir, mesela ben de onlardan biri olarak kendi adıma bunun farkındaydım; ama yanı sıra bunun, hisseden bir varlık olarak böyle bir kişinin insanlığının kendisini suçlu *hissetmesini* ve suçlu olmasını zorunlu kıldığı gerçeğini değiştirmediğini de bilmesidir... asıl sorun budur. Pek çoğu, insanın gözleri önünde olmak üzere, milyonlarca kişi feci şekilde yok edilirken son derece şanslı olan kişi suçluluk duymadan toplama kampından kurtulamaz... Kamplarda kişi yıllarca gün be gün diğerlerinin yok edilişini izlemeye mecbur bırakıldı, –talihli olmasına rağmen– buna dur demesi gerektiğini hissederek, çoğu kez katledilen kendisi olmadığı için duyduğu memnuniyetten ötürü suçluluk hissederek (Bettelheim 1979: 297-98).

Wiesel aynı açmazı "Yaşıyorum, öyleyse suçluyum" aforizmasıyla formülleştirir ve ardından sözünü şöyle sürdürür: "Buradayım, çünkü benim yerime bir arkadaşım, bir tanıdığım, meçhul bir kişi öldü." Kurtulanın ancak bir başkasının yerine yaşıyor olduğu biçiminde benzer bir açıklama da Ella Lingens'den gelir: "Biz geri dönenler, cellatlarımızın pek de hissetmediği duygularla, bir suçluluk duygusuyla –'Yaşıyorum, çünkü benim yerime başkaları öldü'– birlikte çıkıp gelmedik mi?" (Langbein 1972: 539).

Bu tür bir duyguyu Levi de yaşamıştı. Yine de sonuçlarını büsbütün kabul etmez; ona karşı yılmadan mücadele eder. Bu çatışma 1984 kadar geç bir tarihte, "Kurtulan" şiirinde ifade bulur:

Dopo di allora, ad ora incerta
Quella pena ritorna,
E se non trova chi lo ascolti,
Gli brucia in petto il cuore.
Rivelde i visi dei suoi compagni
Lividi nella prima luce,

Grigi di polvere di cemento,
Indistinti per nebbia,
Tinti di morte nei sonni inquieti:
A notte menano le mascelle
Sotto la mora greve dei sogni
Masticando una rapa che non c'è.
"Indietro, via di qui, gente sommersa,
Andante. Non ho soppiantato nessuno,
No ho usurpato il pane di nessuno.
Ritornate alla vostra nebbia.
Non é mia colpa se vivo e respiro
e mangio e bevo e dormo e vesto panni."

O andan sonra, belirsiz bir saatte, o ceza gelir akla. Ve dinleyecek birini bulamazsa, insanın kalbini derinden yakar. Bir kez daha birlikte olduğu diğer tutukluların, sabahın ilk ışıklarında mavimsi bir renk almış, çimento tozuyla grileşmiş, geçmişin karanlığına gömülmüş, huzursuz uykularında ölüme bulanmış yüzlerini görür. Geceleri rüyaların yerini, olmayan bir taşı öğüten dişlerin gıcırtısı alır. "Kaçın buradan, boğulanlar, gidin. Kimsenin ayağını kaydırmadım ben. Kimsenin ekmeğini çalmadım. Benim yerime kimse ölmedi. Hiç kimse. Karanlığınıza geri dönün. Benim suçum değil bu, yaşıyor, nefes alıyor ve yiyip içiyor, yatıp uyuyor, giyinip kuşanıyor olmam" (Levi 1988: 581).

Son mısrada Dante'den yapılan alıntı, bu metinde asıl söz konusu olanın sadece sorumluluğun reddi olmadığına tanıklık eder. Bu mısra *Cehennem*'in otuz üçüncü kantosunda yer alır (141. mısra) ve Dante'nin hainlerin batağında Ugolino'yla karşılaşmasını betimler. Sürgünlerin suçluluk sorununa ikili, örtük bir gönderme içerir. Bir taraftan, Dante'nin "karanlık kuyusu" hainlerin yuvasıdır, özellikle de kendi akraba ve arkadaşlarına ihanet edenlerin. Diğer

taraftan, alıntılanan mısra, bir kurtulan olarak Levi'nin kendi konumuna acı bir dokundurmayla, Dante'nin hayatta olduğuna inandığı, fakat ruhu ölüm tarafından çoktan yok edildiği için sadece görünüşte yaşıyor olan birine de gönderme yapıyordur.

İki yıl sonra *Boğulanlar, Kurtulanlar*'ı yazarken Levi bir kez daha kendisine şu soruyu sorar: "Bir başkasının yerine yaşadığın için mi utanıyorsun? Özellikle daha yüce gönüllü, daha duyarlı, daha yararlı, daha akıllı, yaşamaya senden daha fazla layık bir insanın yerine?" Fakat yanıt yine belirsizdir:

> Bu tür duyguları engelleyemezsin: Kendini incelersin, anılarını gözden geçirirsin ve tümünü eksiksiz olarak bulmayı, hiçbirinin gizlenmemiş veya çarpıtılmamış olmasını umarsın. Hayır, işlenmiş hiçbir günah bulmazsın, kimsenin ayağını kaydırmış değilsindir, kimseyi dövmüş değilsindir (ama gücün olsa bunu yapar mıydın?), karşı tarafa hizmet etmiş değilsindir (ama kimse senden bunu istememiştir ki...), kimsenin ekmeğini çalmamışsındır; yine de, bunu aklından çıkaramazsın. Bir varsayımdan başka bir şey değildir, aslında belli belirsiz bir kuşkudur hatta: her insanın kendi kardeşinin Kabil'i olduğu, her birimizin (ancak bu kez "biz"i çok daha geniş, hatta evrensel anlamda kullanıyorum) komşusunun ayağını kaydırdığı ve onun yerine geçerek yaşadığı kuşkusu (Levi 1989: 81-82; [1996: 68]).

Yine de, suçlamanın (daha doğrusu, kuşkunun) aynı şekilde genellenmesi bir şekilde keskinliğini köreltir; yarayı daha az acılı hale getirir. "Benim yerime kimse ölmedi. Hiç kimse!" (Levi 1988: 581). "Kişi hiçbir zaman bir başkasının yerini almış değildir" (Levi 1989: 60; [1996: 50]).

3.3 Olduğu haliyle basitçe hayatta kalmanın yüceltilmesi; kurtulanın utancının diğer yüzüdür bu. Colgate Üniversitesi öğretim üyesi Terence Des Pres'in *Hayatta Kalan: Ölüm Kamplarındaki*

Hayatın Anatomisi (The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps) adlı kitabı 1976'da yayımladı. Kısa sürede dikkat çekici bir başarı sağlayan kitap, bir noktaya açıklık getirmeye çalışıyordu: "hayatta kalma, yapısı belli olan bir deneyimdir; ne tesadüfidir, ne bir geri adımdır, ne de ahlaka aykırıdır" (Des Pres 1976: v); ama kitap aynı zamanda "bu yapıyı görünür kılma"ya da çalışıyordur (*a.g.y.*). Des Pres'in kamplardaki hayatı anatomik parçalara bölme girişimi son tahlilde şunları açığa vurur: hayat son tahlilde hayatta kalmadır; Auschwitz'in uç-durumunda "kendi içinde hayat"ın özü kültürün engellemelerinden ve çarpıtmalarından arınmış olarak tam da olduğu haliyle gün ışığına çıkar. Des Pres belli bir noktada, hayatta kalmanın olanaksızlığını temsil eden bir figür olarak ("hayattayken-ölümün ampirik örneği" [*a.g.y.*: 99]) *Muselmann*'ın hayaletine (bedensiz-ruhuna) başvurur. Fakat eski-moda bir kahraman etiği uğruna, kendi hayatından vazgeçtiğini açıklamaya her an hazır kişi etiği uğruna, tutsakların anonim ve gündelik hayatta kalma savaşımını hafife aldığı gerekçesiyle Bettelheim'ın tanıklığını eleştirir. Des Pres için çağımızın doğru etik paradigması, ideal gerekçeler aramadan "hayatı seçen" ve basitçe hayatta kalma mücadelesi veren kurtulandır daha çok. Hayatta kalan (kurtulan), diye yazar:

> uygar insanlar arasında kültürün dayatmalarının ötesinde, ancak hayatın kendisinin değersiz olduğunda ısrar edilerek dindirilebilecek bir ölüm korkusunun ötesinde yaşayabilen ilk kişidir. Kurtulan, ölümle aracısız yüzleşmek ve dolayısıyla hayatı hiç çekinmeden kucaklamak için yeterli güce, yeterli olgunluğa, yeterli canlılığa sahip erkeklerin ve kadınların kanıtıdır (*a.g.y.*: 245).

Hayatta kalanın "koşulsuzca kucaklamayı" seçtiği hayat, uğruna en yüksek bedeli ödemeye hazır olduğu "kısa, ilave, uzatılmış hayat" (*a.g.y.*: 24), nihayetinde tamamen biyolojik bir

hayattan başka bir şey olmadığını, basit, nüfuz edilemez bir "biyolojik öğe önceliği" olduğunu açığa vurur. Hayatta kalanın sergilediği "ilave hayat", barındırdığı tam bir kısır döngüyle –öyle ki içinde devam etmek geri adım atmaktan başka bir şey değildir– mutlak bir *a priori*'dir basitçe:

> Hayat dışında her şey elinden alınmış olan kurtulan, uzun bir süre kültürel deformasyonca bastırılan biyolojik olarak belirlenmiş bir, "beceri" dışında, vücudunun hücrelerinde gömülü bir bilgi kırıntısı dışında başka neden medet umabilir ki! Dolayısıyla, hayatta kalma davranışının yanıtı biyolojik varlığın önceliğinde yatıyor olabilir pekâlâ (*a.g.y.*: 228).

3.4 Bettelheim'ın Des Pres'in kitabına öfkeyle tepki göstermesi şaşırtıcı değildir. *The Survivor* adlı kitabın yayımlanmasından sonra *The New Yorker* gazetesinde yayımlanan makalesinde Bettelheim, kurtulanın suçluluk duygusunun kesin önemini bir kez daha vurgular:

> "Hayatı hiç çekinmeden kucaklamak için... yeterli güce, yeterli olgunluğa, yeterli canlılığa" sahip olduklarını duymak, kurtulanların çoğunu ürkütüp hayrete düşürecektir, zira Alman kamplarına girip de sağ çıkanların sayısı acınacak kadar azdır. Yok olan milyonlarca insan için ne diyeceğiz? Gaz odalarına sürüklenirken "hayatı hiç çekinmeden kucaklamak için... yeterince canlı" mıydılar?... Peki ya yaşadıklarından ötürü bütünüyle paramparça olmuş, yıllarca uygulanan en iyi psikiyatrik tedavilerin bile, çoğunlukla intihara sürükleyen ağır depresyonlarında gözlerinin önünden gitmek bilmeyen anılarıyla baş etmelerine yetmediği birçok kurtulan için ne diyeceğiz?... Peki ya, aradan otuz beş yıl geçmiş olmasına rağmen, beni bugün bile, mutlu bir yaşam sürdüğüm halde, her seferinde sık sık uykumdan uyandıran ve sorduğum her kurtulanın da başına gelen, kamplarla ilgili korkunç kâbus-

lar?... Yalnızca suçluluk hissedebilmemiz bizi insan yapar, özellikle de tarafsız bakıldığında kişi suçlu değilse (Bettelheim 1979: 296, 313).

Polemik tonlarına rağmen her iki taraf da aslında göründükleri kadar birbirlerine uzak değildir; her ikisi de, az çok bilinçli olarak, olağandışı bir döngünün tutsağıdır. Bir yandan, hayatta kalmanın yüceltilmesi sürekli olarak haysiyete [onura] başvurmayı gerektirir ("Uçta varoluşun tuhaf bir döngüselliği vardır: hayatta kalanlar haysiyetlerini 'ölmeye yüz tutmamak için' korurlar; bir 'ahlaki hayatta kalış' meselesi olarak bedenlerine özen gösterirler" [Des Pres 1976: 72]). Diğer yandan haysiyet (onurlu olma) iddiası ve suçluluk duygusunun, hayatta kalma ve "yaşama içgüdüsü"nden başka bir anlamı yoktur ("gerek kalbini gerek aklını tıkamayan tutsaklar... hayatta kalan tutsaklar." [Bettelheim 1960: 158]; "Bize düşen yükümlülük –ölmüş olanlara değil ama kendimize ve etrafımızdaki hâlâ hayatta olanlara karşı– yaşama dürtülerimizi güçlendirmektir" [Bettelheim 1979: 102]). Bettelheim'in makalenin sonunda Des Pres'i, daha önce Des Pres'in Bettelheim'ı eleştirdiği "kahramanlık etiği"yle suçlaması kesinlikle tesadüfi değildir: "[Des Pres'in kitabı] şans eseri hayatta kalan bu insanları kahraman yapıyor. Ölüm kamplarının hayatta kalanlar diye böyle üstün varlıkları nasıl ürettiğini vurgulayarak..." (*a.g.y.*: 95).

Hayatta kalanın iki karşıt figürünün –hayatta kaldığı için suçluluk hissedemeyen ve hayatta kaldığı için masum olduğunu iddia eden– simetrik jestleri gizli bir dayanışmayı ele veriyormuş gibidir adeta. Bu iki karşıt figür, canlı varlığın masumiyet ve suçluluğu gerçekten birbirinden ayırma beceriksizliğinin –yani, bir şekilde kendi utancına hâkim olmanın– iki yönüdür.

3.5 Kurtulanın utancının doğru açıklamasının, kurtulanın başkasının yerine hayatta olduğu için suçluluk duyması olup olmadığı açık değildir. Bettelheim'ın savı –kurtulan masumdur,

yine de bu yüzden suçluluk hissetmeye yükümlüdür– zaten şüphelidir. Bu tip bir suçu üstlenmek –hayatta kalanın bir birey olarak yaptığı veya yapamadığı şeyde değil, ama bizatihi olduğu haliyle hayatta kalanın koşulunda içkin olan bir şeydir bu– etik bir sorunun üstesinden gelinemediğinde, belli bir türe özgü müşterek bir suçu üstlenme biçimindeki yaygın eğilimi anımsatıyor. Arendt, savaş sonrası her yaştan Almanın Nazizm adına müşterek suçu üstlenmedeki, ana babalarının ya da kendi halklarının yapmış olduklarından ötürü kendilerini suçlu olduklarına inandırmadaki şaşırtıcı istekliliğinin, bireysel sorumlulukların saptanması ve belirli suçların cezalandırılması bakımından aynı derecede şaşırtıcı hastalıklı bir iradeyi yansıttığını gözlemlemiştir. Benzer şekilde, Alman Protestan Kilisesi de belli bir noktada kamuoyuna "halkımızın Yahudilere yaptığı kötülükten ötürü Bağışlayıcı Tanrı'nın huzurunda suç ortağı"yız açıklamasında bulunmuştur. Fakat Protestan Kilisesi kaçınılmaz sonucu, gerçekte bu sorumluluğun Bağışlayıcı Tanrı'yı değil, Adil Tanrı'yı ilgilendirdiği ve Yahudi-düşmanlığını onaylamaktan ötürü suçlu olan vaizlerin cezalandırılması gerektiği sonucunu çıkarmaya pek de hazır değildi. Aynısı, daha yakınlarda Fransız piskoposluğunun beyanında Yahudilere karşı kendi müşterek suçunu kabul etmeye hazır olduğunu ifade eden Katolik Kilisesi için de söylenebilir. Yahudilerin gördüğü zulüm ve imha bakımından (özellikle de 1943 yılında Romalı Yahudilerin sınır dışı edilmesi bakımından) Papa XII. Pius'un kesin, ağır ve belgelenmiş kabahatlerini hiçbir zaman kabul etmek istemeyen de yine bu kilisedir.

Levi, müşterek suçtan (veya masumiyetten) söz etmenin hiçbir anlamı olmadığına ve kendi insanlarının veya ana babalarının yaptıklarından ötürü bir insanın ancak metaforik olarak suçluluk hissettiğini iddia edebileceğine inanıyordu tamamen. Bir Alman ona, riyakârlıktan hiç de uzak olmayan bir tutumla, "suç ihanete uğramış ve kandırılmış zavallı halkımın üzerine yıkılıyor büyük

ölçüde" diye yazdığında, Levi şu yanıtı vermişti: "kişi günahların ve hataların karşılığını şahsen vermelidir, aksi halde uygarlığın bütün izi yeryüzünden silinecektir" (Levi 1989: 177-78; [1996: 149]). Levi müşterek suçtan sadece bir kez söz ettiğinde ise, bunu kendisi için mümkün olabilecek tek anlamda, yani "dönemin Almanlarının neredeyse hepsi" tarafından işlenmiş bir suç olarak ifade eder: görmemiş olamayacakları şeyi, anlatma, buna tanıklık etme cesaretine sahip olmamaları.

3.6 Ama insanı bu açıklamaya itimat etmemeye yönelten başka bir neden vardır. Bu açıklama, az çok kasıtlı ve az çok da açıkça, kurtulanın utancını trajik bir çatışma olarak sunmada diretir. Hegel'den itibaren, modern kültür eski Yunan tragedyasını ve dolayısıyla, onun gizli çatışmalarını suçlu-masum insan figürüyle yorumlar. "Bütün bu trajik çatışmaları değerlendirirken," der Hegel, "her şeyden önce bunların suçluluk veya masumlukla bir ilgisi olduğunu savunan yanlış fikri reddetmeliyiz. Trajik kahramanlar masum oldukları denli suçludurlar da" (Hegel 1975: 1214). Fakat burada Hegel'in sözünü ettiği çatışma, öznel masumun nesnel suçluya basitçe karşıt olduğu bir bilinçlilik meselesi değildir sadece. Bilakis, trajik olan, görünüşte masum olan bir özne için nesnel suçu kayıtsız şartsız üstlenmesidir. Bu nedenle, *Kral Oidipus*'da,

> söz konusu olan... tam bir bilinç uyanıklığı hakkıdır; insanın tanrıların çizdiği kadere göre yaptığı, aslında bilinçsizce ve istemeden yaptığı şeyin aksine, öz-bilinçle istemiş olduğu ve bilerek yapmış olduğu şeyin haklı çıkarılmasıdır. Oidipus babasını öldürmüş, annesiyle evlenmiş ve bu ensest birliktelikten çocukları olmuştur; yine de, bu en kötü suçları ne bilerek ne de isteyerek işlemiştir. Bugün daha kökleşmiş olan bilinçlilik hakkımız, Oidipus bu suçları gerek kasıtsız gerek bilmeden işlemiş olduğu için bunların kendi eylemleri addedile-

> meyeceğinin kabul edilmesine dayanacaktır. Ama Yunanlı, sahip olduğu bilinç esnekliğiyle, bir birey olarak yapmış olduğu şeyin sorumluluğunu üstlenir ve kendi saf öznel öz-bilincini nesnel olarak söz konusu olandan ayırmaz... Ama onlar bunlardan [yaptıklarından] ötürü masum olduklarını iddia etmezler. Tam tersine, yaptıkları ve aslında yapmamak zorunda kaldıkları şey onların zaferidir. Böyle bir kahraman için masum davranmış olduğunu söylemekten daha onur kırıcı bir şey olamaz (*a.g.y.*: 1214, 1215).

Hiçbir şey Auschwitz'e bu modelden daha uzak değildir. Nitekim, sürgün öznel masumiyet ile nesnel suçluluk arasındaki, yapmış olduğu şey ile kendisini sorumlu hissedebileceği şey arasındaki uçurumun öyle bir genişlediğini görür ki eylemlerinin hiçbirinin sorumluluğunu üstlenemez. Neredeyse parodiyle aynı bir tersine çevirme ile, sürgün tam da trajik kahramanın kendisini suçlu hissettiği şeyden ötürü masum olduğunu hisseder ve suçluluk tam da trajik kahramanın kendisini masum hissettiği noktada başlar. Özgül *Befehlnotstand* hissidir bu; Levi'nin *Sonderkommando* üyelerinin durumunu değerlendirirken sözünü ettiği, Auschwitz'de her türlü trajik çatışmayı olanaksız kılan "bir emre itaat eden zorlanma hali"dir. Yunan kahraman için her durumda belirleyici sorun olan nesnellik unsuru, burada karar vermeyi olanaksız kılan şeye dönüşür. Kurban kendi eylemlerine hâkim olamadığı için, tıpkı Bettelheim gibi, saygın bir masum-suçlu maskesinin arkasına sığınmaya çalışır.

Cellatların trajik örnekten medet ummaları, her zaman bir art niyet barındırmasa da, Auschwitz'e ilişkin sahiden geçerli nedenler ileri sürme becerilerine güvensizlik duyulmasına yol açar. Düşük rütbeli Nazi görevlilerin *Befehlnotstand*'a sığınmalarının, kendi içinde değerlendirildiğinde bile, bir haddini bilmezlik olduğu birçok kez gözlenmiştir (diğerleri arasında karş. Levi 1989: 59; [49]). Yine de, hiç değilse belli bir noktadan itibaren suçlamadan

kurtulmak için bundan o kadar çok faydalanmaya çalışmadıkları da açıktır (birinci Nuremberg duruşması sırasında, bizatihi Alman askeri ceza kanununun uç-durumlarda emirlerin dışına çıkmaya yetkisi veren bir madde içerdiğini göz önüne alarak bu itirazdan çoktan vazgeçmişlerdi); kendilerine açıkça daha kabul edilebilir geldiği için bundan böyle kendi durumlarını trajik bir çatışma kapsamında göstermeye çalışmışlardı daha çok. Eichmann'ın avukatı Kudüs'de bir kez daha "Müvekkilim hukukun değil, Tanrı'nın nezdinde kendisini suçlu hissediyor" demiştir.

Treblinka imha kampının komutanı Fritz Stangl da bir diğer ibretlik vakadır. Gitta Sereny büyük bir sabır örneği göstererek Düsseldorf hapishanesinde yaptığı bir dizi görüşme kapsamında Stangl'ın kişiliğini yeniden tasvir etmeye çalışmış ve çalışmasını önemli bir başlıkla –*Into that Darkness* (O Karanlığın İçinde)– yayımlamıştı. Stangl kendisine atfedilen suçları, olgusal doğruluklarına rağmen, en ufak şekilde sorgulamadan sonuna kadar inatla bu suçlardan ötürü masum olduğunu savunmuştur. Fakat 27 Haziran 1971 günü, kalp krizinden ölmeden birkaç saat önce yapılan son görüşme sırasında Sereny, Stangl'ın son karşı çıkışlarının kırıldığını ve "o karanlığın içinde" ahlaki vicdan kıvılcımını andıran bir şeyin belirdiğini gözlemler:

> Duruşmasında ve geçtiğimiz haftalarda ne zaman bu konuya geldiysek, her seferinde defalarca sarf ettiği kendinden emin sözcüklerle tekrar tekrar söylediği gibi, "Kendi yaptıklarım konusunda vicdanım rahat." dedi. Bu defa hiç sesimi çıkarmadım. Biraz durup bekledi. Odanın sessizliği bozulmayınca, "Bile bile hiç kimseye zarar vermedim ben." dedi, farklı, daha az kendinden emin bir ses tonuyla, sonra yine durdu, bu defa uzun süre bekledi. Bunca günden sonra ilk defa ona hiç yardımcı olmamıştım. Artık zaman tükeniyordu. Sanki destek alıyormuş gibi, iki eliyle masaya tutundu. Sonra, teslimiyet içeren soğuk ve bitkin tuhaf bir ses tonuyla "Ama oradaydım." dedi. Şu birkaç

cümleyi telaffuz etmesi neredeyse yarım saat sürdü. "Öyleyse, evet," dedi sonunda, fısıldar gibi bir sesle, "aslında suça ortak oldum... Çünkü benim suçum... benim suçum... ancak şimdi bu konuşmalarda... ilk defa şimdi bundan söz ettim..." dedi ve sustu.

"Benim suçum" sözcüklerini telaffuz etmişti: ama bunun kesinliği, sözlerinden çok vücudunun çöküşünden ve yüzünden okunuyordu.

Bir dakikalık bir suskunluktan sonra, yarım yamalak bir çabalamayla, donuk bir sesle yeniden konuşmaya başladı. "Benim suçum," dedi, "hâlâ burada bulunmam. Benim suçum bu işte." (Sereny 1983: 364).

Yeni tipte bir trajik çelişkinin, ancak ölümle adilane bir çözüme kavuşacak denli içinden çıkılmaz ve gizemli bir trajik çelişkinin böyle imalı bir şekilde dile getirilişini, binlerce insanın gaz odalarında öldürülmesi emrini vermiş birinden duymak kayda değerdir. Sadece kendi itiraf ve suç diyalektiğini dikkate alan Sereny'nin düşünüyor göründüğü gibi, Stangl'ın "olması gereken kişiye dönüştüğü" (*a.g.y.*: 366) bir hakikat örneğinin ortaya çıkışını göstermez bu. Daha ziyade, Stangl'ın tanıklık etme gücünün kesin tükenişini, "o karanlığın" ümitsizce kendi içine gömülmesini işaret eder. Yunan kahraman bizi ebediyen terk etmiştir; bizim için hiçbir şekilde tanıklık edemez artık. Auschwitz'den sonra, etikte trajik bir paradigma kullanmak mümkün değildir.

3.7 Yirminci yüzyıl etiği, Nietzsche'nin hınç ile boğuşmasıyla başlar. İstencin geçmiş karşısındaki iktidarsızlığına karşı, onulmaz bir şekilde gerçekleşmiş ve artık arzulanamayacak şeye yönelik intikam tinine karşı Zerdüşt, insanlara geriye dönük istemeyi, her şeyin kendisini tekrarlamasını arzulamayı öğretir. Yahudi-Hıristiyan ahlakının eleştirisi yüzyılımızda, kişinin kendisini suçluluk ve vicdan azabından kurtararak geçmişi olduğu gibi kabullenme gücü adına tamamlanmıştır. Bengi dönüş her şeyden önce hıncı alt

etmektir; her "böyle oldu"yu "böyle olmasını istedim"e dönüştüren, olmuş olanı isteme olanaklılığıdır –*amor fati* (yazgını sev).

Auschwitz bu anlamda kesin bir kopuşu da işaret ediyordur. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in "En Ağır Yük" başlıklı bölümünde önerdiği deneyi tekrarladığımızı düşünelim. "Bir gün ya da bir gece," kurtulanlardan birinin yanında bir daimon belirir ve sorar: "Auschwitz'in tekrar tekrar, defalarca dönmesini mi istiyorsun? Kampın her anının, tek tek her ayrıntısının gerçekleştiği tamamen aynı sırada sonrasızca dönerek kendisini ebediyen tekrarlanmasını mı istiyorsun? Bunun bir daha ve sonsuza kadar tekrar tekrar olmasını mı istiyorsun?" Deneyin bu basit yeniden-formülleştirilmesi, önerilmiş olma olanaklılığını bile dışlayarak, onu şüpheye yer bırakmayacak şekilde çürütmeye yeterli.

Yine de, yirminci yüzyıl etiğinin bu başarısızlığı, Auschwitz'de yaşananların hiç kimsenin Auschwitz'in tekrarlanmasını asla isteyemeyeceği ve Auschwitz'i asla yazgısı olarak sevemeyeceği denli tüyler ürpertici olması gerçeğine dayanıyor değildir. Nietzsche'nin deneyinde, olan şeyin dehşeti aslında daha en başında bile o denli büyük görünüyordur ki bunu işitmenin ilk etkisi tam da "dişlerini gıcırdatmak ve bu şekilde konuşan daimona lanet yağdırmak"tır. Zerdüşt'ün dersinin başarısızlıkla sonuçlanmasının, hınç ahlakının saf ve basit yeniden-inşasını zorunlu kıldığı da söylenemez –her ne kadar kurbanlar için bunun baştan çıkarıcılığı çok büyük olsa da. Nitekim, Jean Améry "olan, oldu"yu kabul etmeyi basitçe reddeden sahici bir anti-Nietzscheci hınç etiği formülleştirmeye sürüklenmiştir (Améry 1980: 72). "Benim gibi insanlar için en büyük varoluş sebebi olarak hınç", diye yazar Améry:

> uzun bir kişisel ve tarihsel gelişmenin ürünüdür... Hıncım, suç suçlu için ahlaki bir gerçeklik olsun, suçlu kendi zalimliğinin hakikati içinde yok olsun diyedir... Başıma gelenleri derinlemesine düşünerek geçen yirmi yıl boyunca, toplumsal baskı sonucu bağışlama ve unutmanın

ahlaka-aykırı olduğunu kabul ettiğime inandım... Doğal zaman bilinci aslında fizyolojik bir sürece, yaranın iyileşme sürecine dayanır ve toplumsal gerçeklik anlayışının bir parçası haline gelmiştir. Ama tam da bu nedenden ötürü, hem ahlak-dışıdır hem de özünde ahlaka *karşı*dır. İnsanlar, zamanın doğurduğu biyolojik iyileşme de dahil olmak üzere, her türlü doğal olaya ters düştüğünü belirtme hakkı ve ayrıcalığına sahiptir. Olan, oldu. Bu cümle doğru olduğu denli, fanilere ve akla düşmancadır... Ahlaki kişi, zamanın feshedilmesini ister –söz konusu tikel örnekte, suçlunun yaptıkları ifşa edilerek bu yapılabilir. Böylelikle ve zamanın ahlaki bir şekilde geriye döndürülmesiyle, suçlu kurbanıyla kendi hemcinsinden bir insan olarak karşı karşıya gelebilir (*a.g.y.*: 64, 70, 72).

Primo Levi'de bundan eser yoktur. Levi, Améry'nin ona atfettiği "bağışlayıcı" sıfatını doğal olarak reddeder. "Hiçbir zaman bağışlama eğiliminde olmadım, o zamanki düşmanlarımızı asla bağışlamadım" (Levi 1989: 137; [1996: 114]). Yine de, Levi için Auschwitz'in ebediyen geri dönmesini istemenin olanaksızlığının başka, farklı bir gerekçesi vardır ve bu da olmuş olanların yeni, benzersiz bir ontolojik tutarlılığını ima ediyordur. *Auschwitz'in ebediyen geri dönmesini kimse isteyemez, çünkü o aslında meydana gelmeye hiçbir zaman son vermemiştir; her zaman kendini tekrarlıyordur zaten.* Bu zalim, gazabı dindirilemez deneyim Levi'ye bir düş biçiminde görünür:

> Bu da diğer düşler gibi bir düş; içeriği değil ama ayrıntıları farklı. Akşam yemeği için ailemle ya da arkadaşlarımla masaya oturmuşum, veya işteyim ya da kırda –başka bir deyişle, huzurlu ve rahat, görünüşte gerilimden ve acıdan uzak bir ortamdayım. Yine de, içten içe bir acı hissediyorum, belli belirsiz ama derin bir acı, kesin bir tehlike seziyorum. Gerçekten de düş devam ettikçe, yavaş yavaş ya da birden bire –her seferinde farklı oluyor– etrafımdaki her şey uzak-

laşıyor: içinde bulunduğum mekân, duvarlar, insanlar. İçimdeki acı daha şiddetli ve belirgin hale geliyor. Artık her şey karmakarışık. Puslu, gri bir boşluğun ortasında yapayalnızım, bunun ne demek olduğunu hemen *anlıyorum*, bunu eskiden beri bildiğimi anlıyorum: bir kez daha kamptayım ve kamp dışında hiçbir şey gerçek değildi. Gerisi–aile, çiçekler açan doğa, yuva– kısa bir molaydı, duyuların bir oyunuydu. Düş içindeki bu düş, huzur düşü artık sona erdi; acımasızca süren düşün dışındaki düşte ise çok iyi bildiğim bir sesin tınısını duyuyorum: tek bir sözcüğün, bir emir değil ama kısa, itaatkâr bir sözcüğün tınısı. Şafak vakti Auschwitz'de duyulan bir emir, yabancı bir sözcük, korkulan ama beklenen bir sözcük: "Kalk!" *Wstawac* (Levi 1988: 245-55).

Bilinmeyen Bir Saatte şiirindeki haliyle deneyim düşten çok bir kehanet kesinliğindedir:

Sognavamo nelle notti feroci
sogni densi e violenti
sognati con anima e corpo:
tornare, mangiare; raccontare.
Finché suonava breve e sommesso
il comando dell'alba:
"Wstawac";
e si spezzava in petto il cuore.
Ora abbiamo ritrovato la casa,
il nostro ventre è sazio,
abbiamo finito di raccontare.
È tempo. Presto udremo ancora
il comando straniero:
"Wstawac."

Acımasız gecelerde, çok düşler gördük, bedenimize, ruhumuza

işleyen düşler: geri dönmek, yemek yemek –anlatmak. Kulaklarımıza sabahın kısa ve uysal emri gelene dek: *Wstawac*. Ve yüreğimiz ağzımıza gelirdi.

Artık yuvamıza kavuştuk yeniden; karnımız tok; öykülerimizi anlatmayı bitirdik. Zamanı geldi. Çok geçmeden yine duyacağız, bilmediğimiz dildeki o emri: *Wstawac* (Levi 1988: 530; [2002: 7]).

Bu metinde etik sorun kökten şekil değiştirmiştir. Ebediyen dönmesini isteyerek geçmişi olduğu gibi kabullenmek için intikam tinini alt etmek artık bir sorun olmaktan çıkmıştır; hınç aracılığıyla kabul edilemez-olana sıkıca tutunmak da bir sorun değildir. Şimdi önümüzde duran, ne kabul edilebilir ne de yadsınabilir bir varlıktır; ezeli ebedi geçmişin de şimdinin de ötesindeki bir varlıktır –ebediyen dönen ama tam da bu nedenle kesinlikle ebediyen olduğu gibi kabul edilemez bir olaydır. İyinin ve kötünün ötesinde, varoluşun masumiyeti değil, bilakis suçsuz, hatta zamansız bir utanç bulunuyordur.

3.8 Antelme, utancın bir suçluluk duygusu veya hayatta kalmadan duyulan utanç olmadığına, farklı, daha karmaşık ve anlaşılması daha zor bir nedeni olduğuna açıkça tanıklık eder. Savaş sona ermek üzereyken Müttefiklerin hızla yaklaştığı sırada tutukluların Buchenwald'dan Dachau'ya nakledilmesini amaçlayan o çılgınca yürüyüşte SS'lerin, fiziksel durumları yüzünden yürüyüşü yavaşlatacak herkesi vurarak öldürdüğünü anlatır. Öldürme eylemi bazen görünürde hiçbir gerekçe olmadan tesadüfen gerçekleşecektir. Bir gün sıra genç bir İtalyana gelmiştir:

SS ısrar ediyordu. *"Du komme hier!"* (Buraya gel!) Başka bir İtalyan çıktı sıradan, Bolognalı bir öğrenci. Onu tanıyordum. Yüzü kızarmıştı. Ona yakından bakmıştım. O kızarıklık hâlâ gözümün önünde. Yolun kıyısında duruyor. Ellerini ne yapacağını bilemiyor... SS *"Du komme*

hier!" dedikten sonra yüzü kızarmıştı. Yüzü kızarmadan önce ona şöyle bir bakmış olmalıydı; ama evet, seçilen oydu, artık hiçbir şüphe duymayınca kıpkırmızı olmuştu. Gözleri birini, öldürecek herhangi birini arayan SS, onu bulmuştu. Onu bulunca da daha fazla aranmadı. Kendi kendine hiç sormadı: Neden başkası değil de o? İtalyan, seçilenin aslında kendisi olduğunu anlayınca, bu tesadüfi seçimi kabullendi. Hiç merak etmedi: Neden bir başkası değil de ben? (Antelme 1992: 231-32).

Yalnız başına ölen o Bolognalı öğrencinin, yolun kıyısında katiliyle birlikte yürürken o son dakikada yüzünün kızarmasını unutmak zordur. İnsanın tanımadığı kendi katiliyle deneyimlediği bu yakınlık kesinlikle en uç yakınlıktır ve bu haliyle ancak utanca neden olabilecek bir yakınlıktır. Ama o yüz kızarıklığının nedeni ne olursa olsun, kurtulmuş olmanın utancı olmadığı açıktır. Daha ziyade, ölmek zorunda olduğu için, öldürülmek üzere –başkası değil de kendisi– gelişigüzel seçildiği için utanmıştır sanki. Kamplarda, "başkasının yerine ölmek" ifadesinin anlamı bir tek şu olabilir: herkes bir başkasının yerine ölür ya da yaşar, bunun bir nedeni veya anlamı yoktur; kamp kimsenin gerçekten kendi yerine ölmesinin veya hayatta kalmasının mümkün olmadığı bir yerdir. Auschwitz de bunu fazlasıyla kanıtlar: ölen o insan, kendi ölümünde bu yüz kızarmasından, bu utançtan başka bir anlam bulamaz.

Ne olursa olsun, o öğrenci kurtulduğu için utanmamıştır. Bilakis, kurtulan, hayatta kalan bizatihi utançtır. Kafka bu açıdan da iyi bir kahindi. *Dava*'nın sonunda Josef K.'nın "bir köpek gibi" ölmek üzere olduğu ve celladın bıçağı kalbine ikinci kez saplandığı anda Josef K.'da utanç benzeri bir şey uyanır: "Sanki onu kurtaracak olan utancıymış gibiydi." Peki Josef K.'nın utandığı şey nedir? Bolognalı öğrencinin yüzü neden kızarmıştır? Sanki yanaklarının kızarması varılan sınırı bir an için ele vermiş gibidir;

canlı varlıkta yeni bir etik malzeme benzeri bir şeye temas edilmiş gibidir. Doğal olarak bu, onun başka türlü tanıklık edemeyeceği, yine de sözcükler aracılığıyla ifade edebileceği türeden bir gerçek değildir. Ama ne olursa olsun, o yüz kızarması, bize ulaşmak için, o insana tanıklık etmemiz için zaman içinde akıp gelen sessiz bir çağrıya benzer.

3.9 1935 yılında Levinas örnek bir utanç analizi geliştirmişti. Levinas'a göre utanç, ahlak felsefecilerinin savunduğu gibi, uzaklaştığımız bir şeyin benliğimizdeki kusurun veya eksikliğinin bilincinde olmaktan kaynaklanmaz. Bilakis, utanç benliğimizin kendisinden uzaklaşıp kopamama beceriksizliğinde temellenir. Çıplaklıktan utanç duyuyorsak, bunun nedeni görüş alanından çıkarmak istediğimiz şeyi saklayamamamızdır; kişinin kendi benliğinden kaçmaya yönelik bastırılamaz dürtüsünün, kurtulmanın aynı derecede kesin olanaksızlığıyla karşı karşıya kalmasıdır. Tıpkı, Levinas'ın tek bir tanıda utançla birlikte sınıflandırdığı bedensel ihtiyaç ve kusmada kendimize tiksindirici ama yine de bastırılamaz görünmememiz gibi, utançta da kendimizle aramıza mesafe koyamadığımız bir şeye sürükleniyoruzdur.

> Dolayısıyla, utançta ortaya çıkan şey, tam da kişinin kendisine zincirlenmesi gerçeğidir, kişinin kendisini kendisinden gizlemek için kendisinden kaçmasının tamamen imkânsız olmasıdır, benliğin kendisine tahammül edilmez görünmesidir. Çıplaklık, Varlığımızın bütünüyle açıklığı, nihai yalınlığı (mahremiyeti) olduğunda utanılacak bir şey olur. Bedenimizin çıplaklığı, tine karşıt maddi bir şeyin çıplaklığı değil, ama hiç kimsenin farkına bile varamadığı, bütünüyle ve her şeyiyle, en yabani ifadesiyle tüm Varlığımızın çıplaklığıdır. *Şehir Işıkları* filminde Charlie Chaplin'in yuttuğu düdük, Varlığının yabani (acımasız) mevcudiyetinin skandalını tüm açıklığıyla ortaya serer; efsanevi Şarlo kisvesinin güçbela gizlediği bir mevcudiyetin farklı göstergelerini

kişinin çırılçıplak bırakmasını mümkün kılan bir kayıt cihazı gibidir bu düdük... Utanılası olan mahremiyetimizdir; yani, kendimize görünüşümüzdür. Varoluşumuzun hiçliğini değil ama bütünselliğini açığa vurur... Utancın açığa çıkardığı şey, kendisini *keşfeden* Varlıktır (Levinas 1982: 87).

Şimdi Levinas'ın analizini derinleştirmeye çalışalım. Utanmak, kabul edilemeyecek bir şeye sıkışıp kalmak anlamına gelir. Ama kabul edilemeyecek şey, dışsal bir şey değildir. Daha ziyade, kendi mahremiyetimizden doğar; kendimizde en mahrem olan şeydir (örneğin, kendi fizyolojik hayatımızdır). Dolayısıyla, burada "Ben" kendi edilgenliğince, büsbütün kendisine ait olan kendi hassasiyetince alt edilmektedir; yine de, bu gasp ve özneliğin-yok-edilmesi aynı zamanda "Ben"in kendisine indirgenemez uç mevcudiyetidir (görünüşüdür). Kendisine kaçacak delik arayan tükenmiş bilincimiz eşanlı olarak, kendi biçiminin-bozulmasında, en çok kendisinin olan şeyin gasp edilişinde hazır bulunmak için karşı çıkamayacağı bir emir almıştır sanki. Bu yüzden, utançta öznenin kendi özneliğinin-yok-edilmesinden gayrı bir içeriği yoktur; kendi rahatsızlığının, bir özne olarak kendi bilincini kaybetmenin tanığı haline gelir. Hem özneleşme hem de özneliğin-yok-edilmesi biçimindeki bu ikili hareket utançtır.

3.10 Heidegger 1942-43 yıllarında verdiği *Parmenides* derslerinde utanç, daha doğrusu kendisinin "sahici Yunanlığın temel sözcüğü" olarak tanımladığı (Heidegger 1992: 74-75) Yunanca karşılığı olan *aidos* üzerinde durur. Heidegger'e göre utanç, "insanın sahip olduğu bir his"ten (*a.g.y.*) öte bir şeydir; insanın tüm Varlığını kat edip belirleyen duygusal bir tonalitedir. Dolayısıyla, utanç, insan ve Varlık arasındaki karşılaşmada kendine özgü bir yeri olan bir tür ontolojik duygudur. Pek de psikolojik bir fenomen değildir ki, Heidegger "bizatihi Varlık kendisinde bir utanç taşır,

Varlığın utancını." diye yazabilmiştir (*a.g.y.*).

Heidegger, utancın bu ontolojik niteliğini –utançta kendimizi Varlığın karşısında açığa vurulmuş bulduğumuz gerçeğini– vurgulamak için iğrenmeyi (*Abscheu*) ele almamızı önerir. İşin tuhafı, sanki doğrudan doğruya aşikârmış gibi bu noktayı daha fazla geliştirmeye yönelmez, ama aslında hiç de öyle değildir. Bereket versin ki, Benjamin *Tek Yönlü Sokak*'ta bir aforizmada kısa ve yerinde bir iğrenme analizi önerir. Benjamin'e göre iğrenmede ağır basan his, bize iğrenç gelen şey tarafından fark edilme korkusudur. "İnsanın derinliklerinde uyanan korku, kendisinde hissedilir ölçüde hayvanı andıran bir şeyin yaşıyor olduğuna dair muğlak bir farkındalıktır" (Benjamin 1979: 50). İğrenmeyi deneyimleyen kim olursa olsun, iğrendiği nesnede bir şekilde önce kendisini ve sonra da korkularını bulur. İğrenmeyi deneyimleyen insan kabul edilemeyecek bir başkalaşım içinde bulur kendisini –yani, kendisini mutlak bir özneliğin-yok-edilişinde özneleştiriyordur.

Kerényi'nin hemen hemen aynı yıllarda *Die antike Religion* (*Antik Din*) adlı kitabında giriştiği *aidos* analizinde de yine bu tip bir karşılıklılık ile karşılaşırız. "Yunanlıların dini deneyimlerinin temel bir durumu olan *aidos* fenomeni sırayla, etkin görüş ile edilgen görüşü, gören insan ile görülen insanı, görülen dünya ile gören dünyayı birleştirir –görmek aynı zamanda kavramak demektir... Yunanlı yalnızca 'bakmak için doğmaz', kendisinden yalnızca 'bakması beklenmez'; varoluş biçimi görülmelidir de." (Kerényi 1940: 88). Bu etkin-edilgen görüş karşılıklılığında *aidos* kişinin kendi görülmesinde hazır bulunma, gördükleri tarafından tanık olarak kabul edilme deneyimine benzer; utancı yaşayan her kim olursa olsun, görüşe kendi maruz kalışınca darmadağın olmuştur; kendisini konuşmaktan yoksun bırakan şeye bir karşılık vermek zorundadır, tıpkı Hektor'un* annesinin çıplak göğsüyle karşılaşma-

* Yunan mitolojisinde, Troya kralı Priamos ile Kraliçe Hekabe'nin en büyük oğlu, Andromakhe'nin kocası, Troya ordusunun en önemli savaşçısıdır, ç.n.

sında olduğu gibi: "Hektor, oğlum, bundan *aidos* [utanç] duymalısın!"

Öyleyse, utanca dair geçici bir ilk tanım önerebiliriz. Görünüşte birbirine karşıt olan iki anlamında da –tabi olmak ve egemen olmak– temel bir *"bir özne* olma" duygusundan başka bir şey değildir. Utanç, özneleşme ile özneliğin-yok-edilişinin, benliğin-yitirilmesi ile benliğe-sahip-oluşun, tebaalık ile egemenliğin bu mutlak birlikteliğinde üretilen şeydir.

3.11 Utancın bu paradoksal niteliğinin, bilinçli olarak hazza dönüştürülecek bir nesne olarak kabul edildiği özgül bir alan vardır –burada utanç adeta kendisinin ötesine taşınır. Bu sado-mazoşizm alanıdır. Burada edilgen özne, mazoşist, kendisini sonsuz ölçüde aşan kendi edilgenliğince öyle bir kuşatılır ki, kendisini bütünüyle başka bir özneye –sadiste– tâbi kılarak kendi öznelik koşulundan vazgeçer. Gösterişli dantel giysiler, kelepçeler, zincirler, metal takılar, jartiyerler, yaralara atılan dikişlerin ve mazoşist öznenin varsayamadığı ve her yerde kendisini aşan edilgenliği beyhude bir çabayla kendisinde içermeye ve ironik bir şekilde onarmaya çalışmasını sağlayan her türlü bastırmanın nedeni budur. Mazoşistin ıstırabı her şeyden önce kendi alıcılığını kabullenememekten kaynaklandığı için tam da, acısı doğrudan doğruya zevke dönüşebilir. Fakat mazoşist stratejinin inceliğini ve neredeyse dokunaklı derinliğini oluşturan şey, mazoşistin kendisini, kendi edilgenliğini ve kendi kabul edilemez hazzını kabul edebileceği bir noktanın dışında bulması koşuluyla ancak, kendisini aşan şeyden zevk alabilmesidir. Bu dışsal nokta ise sadist özne, yani efendidir.

Dolayısıyla sado-mazoşizm çift-kutuplu bir sistem olarak görünür: bu sistemde, sonsuz bir alıcılık –mazoşist– aynı derecede sonsuz bir edilgen-olmama –sadist– ile karşılaşır ve özneleşme ile özneliğin-yok-edilişi tam anlamıyla iki kutba da ait olmadan hiç

durmaksızın bu iki kutup arasında gidip gelir. Fakat bu belirlenmemişlik, özneleri yalnızca iktidarla değil bilgiyle de donatır. Burada efendi-köle diyalektiği bir ölüm-kalım savaşının değil, sonsuz bir "disiplin"in ürünüdür; iki öznenin rollerini değiş tokuş ettiği incelikli ve bitmez tükenmez bir eğitim ve çıraklık sürecinin ürünüdür. Tıpkı mazoşist öznenin efendisi dışında kendi hazzını varsayamaması gibi, sadist özne de sınırsız emir ve ceza aracılığıyla zevki köleye aktarmadan kendisini olduğu gibi kabul edemez –kendi kayıtsız bilgisini kabullenemez. Ama mazoşist özne tanımı gereği acı çektiren eğitiminden zevk aldığı için, bilginin aktarım aracı olması gereken şey –ceza– haz aracı haline gelir; disiplin ve çıraklık, öğretmen ve öğrenci, efendi ve köle artık tamamen birbirinden ayrılmaz hale gelir. İki öznenin çok kısa bir süre için birbiriyle örtüştüğü disiplin ve zevk alma arasındaki bu ayrımsızlık ise utançtır tam da. Öfkeli efendinin gülünç öğrencisine sürekli hatırlattığı şey de bu utançtır: "Söyle bana, utanmıyor musun?" Yani: "Kendi özneliğini-yok-edişinin öznesi olduğunun farkında değil misin?"

3.12 Modern felsefenin *kendiliğinden-etkilenim* (auto-affection) olarak adlandırdığı ve Kant'tan itibaren genellikle zamanla özdeşleştirilen öznelliğin kökensel yapısında utancın tam bir muadili bulunabilir. Kant'a göre, zamanı iç duyu biçimi olarak belirleyen şey, yani "kendimizin ve kendi içsel halimizin sezgisi" (Kant 1929: 77) şudur: onda [sezgide] "anlama... bu edimi *yetisi* olduğu *edilgen* özneye bağlı olarak yerine getirir; dolayısıyla, iç duyu bu yolla etkilenir" (*a.g.y.*: 166) ve bu durumda, zamanda "kendimizi ancak *kendi benliğimizce* içeriden etkilendiğimiz sürece sezebiliriz demekte haklıyızdır" (a.g.y.: 168). Kant'a göre, kendimize ilişkin sezgimizde içkin olan bu kendi kendini-değiştirmenin kesin kanıtlarından biri de, imgelemde düz bir çizgi –doğrudan doğruya kendiliğinden-etkilenimin izini taşıyan bir

çizgi– çizmeden zamanı kavrayamayacağımızdır. Bu anlamda, zaman kendiliğinden-etkilenimdir; fakat Kant tam da bu nedenle burada "kendimize karşı edilgen davranmalıyız" gerçeğine dayanan sahici bir "paradoks"tan söz edebiliyordur *(wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten mussten) (a.g.y.)*.

Peki bu paradokstan ne anlamamız gerekir? Kişinin kendisine karşı edilgen olması ne demektir? Edilgenlik basitçe alıcılık, dışsal bir etkin ilkeden etkileniyor olma gerçeğini ifade etmez. Burada her şey öznenin içinde gerçekleşiyor olduğundan, etkinlik ve edilgenlik örtüşmelidir. Edilgen özne kendi edilgenliğine karşı etkin olmalıdır; kendisine "karşı" *(gegen uns selbst)* edilgen olarak "davranmalı"dır *(verhalten)*. Işığın çakmasıyla elde edilen basılı bir fotoğrafı ya da bir mührün imgesinin damgalandığı balmumunu sadece bir alıcılık örneği olarak tanımlarsak, o zaman sadece etkin olarak kendi varlığını edilgen hisseden şeye, *kendi alıcılık hâlinden etkilenen şeye* "edilgen" demiş oluruz. O halde kendiliğinden-etkilenim olarak edilgenlik de ikinci dereceden bir alıcılıktır; kendisini deneyimleyen, kendi edilgenliğince harekete geçen bir alıcılıktır.

Heidegger, Kant'ın bu satırlarını yorumlarken zamanı tekil bir "kendinden ileri hareket ediş" biçimine sahip ve eşanlı olarak bir "geriye bakış" olan "saf bir kendiliğinden-etkilenme..." olarak tanımlar. Sadece bu karmaşık jestte, kendini kendinden uzaklaştırma sırasındaki bu kendine bakışta, özdeş benlik gibi bir şey tesis edilebilir:

> Zaman, zaten var olan bir özneyi etkileyen etkin bir etkileme değildir. Saf kendiliğinden-etkilenim olarak zaman, genelde kendini görme olarak tanımlanabilecek şeyin özünü oluşturur bizatihi... Fakat bu haliyle bir şey tarafından görülebilecek olan benliğin kendisi özünde sonlu öznedir. Saf kendiliğinden-etkilenim olduğu sürece zaman, öznelliğin özsel yapısını biçimlendirir. Sonlu Varlık ancak bu benlik

temelinde olması gereken şey olabilir, yani alımlamaya havale edilebilir (Heidegger 1990: 132-33).

Burada, varsayılamayan bir edilgenliğe sıkışıp kalmış olma olarak tanımlanan utanç ile bir analoji ortaya koyulmaktadır. Demek ki utanç, gerçekten de öznelliğin en uygun duygusal tonalitesi olarak görünür. Nitekim, cinsel şiddet yüzünden acı çeken bir insan için kesinlikle utanılacak bir şey yoktur; ama acı çektiği şiddetten haz alıyorsa, edilgenliğiyle harekete geçiriyorsa –yani, kendiliğinden-etkilenim üretiliyorsa– ancak o zaman utançtan söz edilebilir. Yunanlıların eşcinsel ilişkide etkin özne *(erastēs)* ile edilgen özneyi *(eromenos)* birbirinden açıkça ayırmalarının ve ilişkinin etikliği adına *eromenos*'un hazzı deneyimlememesini talep etmelerinin nedeni budur. Böylelikle, bir öznellik biçimi olarak edilgenlik, saf alıcı bir kutup *(Muselmann)* ile etkin bir edilgen kutup (tanık) bileşenlerine bölünebilir; ama bu bölünme öyle bir şekilde gerçekleşir ki iki kutbu birbirinden tamamen ayırarak, asla kendisini terk etmez. Tam tersine, her zaman için bir *mahremiyet* biçimine bürünür; bir edilgenliğe sıkıp kalmış olma biçimine, kendini edilgen kılma biçimine bürünür, öyle ki bu kendini-edilgen kılışta her iki taraf da hem birbirinden ayrı hem de birbirinden ayrılmazdır.

İbranice dilbilgisi kitabı *Compendium grammaticus linguae hebraeaeda* Spinoza içkin neden kavramını –yani, fail ile mağdurun tek ve aynı kişi olduğu bir eylem– İbranice'deki "etkin dönüşlü çatı" ve "eylemlik" eylem kategorileriyle açıklar. Eylemliğe (adeylem) atfen şöyle yazar: "Fail ile mağdurun tek ve aynı kişi olması çok sık meydana geldiğinden, Yahudiler hem faile hem de mağdura gönderme yapan bir eylemi –hem etkinlik hem de edilgenlik biçimi barındıran bir eylemi– ifade edebilmek için yeni ve yedinci bir eylemlik çeşidi oluşturmayı gerekli görmüştür... Dolayısıyla, başka bir eylemlik çeşidi oluşturmak gerekiyordu; bu,

faile içkin neden olarak gönderme yapan bir eylemi ifade etmeliydi... ve bu da, gördüğümüz üzere, 'kendini ziyaret etmek' veya 'kendini ziyaret edilecek kişi olarak görmek' veya 'kendini ziyaret edilecek kişi olarak göstermek' *(constituere se visitantem, vel denique praebere se visitantem)* anlamına gelmektedir" (Spinoza 1925: 361). Spinoza bu eylem biçimlerinin anlamını açıklarken "kendini ziyaret etmek" şeklindeki dönüşlü çatı biçimini yeterli bulmayıp, "kendini ziyaret edilecek kişi olarak görmek" veya "kendini ziyaret edilecek kişi olarak göstermek" şeklindeki çarpıcı dizimi biçimlendirmeye yönelmiştir (bunu "kendini ziyaret edilen olarak görmek veya göstermek" şeklinde de ifade edebilirdi ayrıca). Gündelik dilde çok sık meydana geldiği üzere, bir şeye –bir sıkıntıya, güçlüğe vb.– maruz kalmaktan zevk alan (veya bu maruz kalışta bir şekilde suç ortağı olan) birini tanımlamak için, (basitçe "ona yapıldı" demek yerine) "başına bir şey geldi" denir; dolayısıyla, fail ve mağdurun tek bir öznede örtüşmesi atıl bir kimlik biçimine bürünmez; fakat öznenin kendisini edilgen (veya etkin) olarak kurduğu –veya gösterdiği– karmaşık bir kendiliğinden-etkilenim hareketi biçimine bürünür ve böylelikle, etkinlik ve edilgenlik kendilerinin bir *benlik*teki olanaksız örtüşmelerinde ayrı olduklarını açığa vurarak birbirlerinden asla ayrılamaz hale gelirler. *Benlik* de kendiliğinden-etkilenimin ikili –etkin ve edilgen– hareketinde "kalıntı" olarak üretilen şeydir. Öznelliğin kuruluş itibariyle özneleşme ve özneliğin-yok-edilişi biçimini taşıyor olmasının nedeni budur; özünde utanç olmasının nedeni budur. Yüz kızarması, her türlü özneleşmede bir özneliğin-yok-edilişini ele veren ve her türlü özneliğin-yok-edilişinde de bir özneye tanıklık eden kalıntıdır.

3.13 Utanç verici ama aynı zamanda kaçınılmaz bir deneyim olarak özneliğin-yok-edilişinin eşine zor rastlanır bir belgesi de, Keats'ın John Woodhouse'a gönderdiği 27 Ekim 1818 tarihli mek-

tuptur. Mektupta sözü geçen o "zavallı itiraf" bizatihi şiirsel özne ile, bu öznenin yalnızca yabancılaşma ve var-olmayıştan müteşekkil olmasına yol açan bitmek bilmez bir öz-yitim ile ilgilidir. Mektubun paradokslar biçiminde ifade ettiği savlar bildiktir:

1) *Şiirsel "ben", "ben" değildir; kendisiyle özdeş değildir:* "Şiirsel Karaktere gelince (hiçbir şey olmasam da bir Üyeyim tarzında bir şeyi kastediyorum...) kendisi değildir –bir benliği yoktur– hem her şeydir hem de hiçbir şey –bir karakteri yoktur" (Keats 1935: 226).

2) *Şair her şey arasında en şiirsel olmayan şeydir,* çünkü her zaman kendinden başka bir şeydir; her zaman bir başkasının yerine bulunuyordur: "Bir Şair var olan her şey arasında en şiirsel-olmayanıdır; çünkü bir Kimliği yoktur –sürekli birilerinin yerini dolduruyordur– ve başka bir Bedeni dolduruyordur" (*a.g.y.*: 227).

3) *"Ben şairim" ifadesi, bir ifade değildir,* daha ziyade, şair olmanın olanaksızlığını ima eden bir terim çatışmasıdır: "Bir benliğim yoksa ve ben bir Şairsem, artık yazmak istemiyorum dememin ne Alemi vardır?" (*a.g.y.*).

4) *Şiirsel deneyim, utanılası bir özneliğin-yok-edilişi deneyimidir,* her konuşma edimini içeren ve sözde şairi çocuklardan bile daha alt bir konuma yerleştiren eksiksiz ve sınırsız bir sorumluluk olanaksızlığına dayanan utanılası bir deneyimdir: "İtiraf etmek rezil bir şeydir; fakat o kadar gerçektir ki, ağzımdan çıkan tek bir sözcük bile kendime özdeş tabiatımdan çıkan bir düşünce olarak kabul edilemezdir –bir tabiatım olmadığına göre, nasıl kabul edilebilir ki? İnsanlarla bir odadayken, kendi zihnimin yaratılarını kendi zihnimde tartmaktan muafsam, o zaman kendi benliğim yuvaya kendi benliğim olarak dönmez: odadaki herkesin kimliği üzerime öyle bir baskı yapmaya başlar ki kendimi yok etmeye bile vaktim olmaz –sadece İnsanlar arasında değil; bir çocuk Yuvasında da aynısı olacaktır" (*a.g.y.*)

Fakat son paradoks, mektupta itirafın hemen ardından sadece

sessizlik ve vazgeçişin gelmeyip, günden güne kendini yok etmeye ve yenilemeye yazgılı kesin ve şaşmaz bir yazma vaadinin de ona eşlik ediyor olmasına dayanır. Sanki konuşma ediminde örtük olan utanç ve özneliğin-yok-edilişi, şairin ancak kendi yabancılaşmasına sürekli tanıklık etmesine yol açabilecek gizli bir güzellik içeriyor gibidir neredeyse: "Ne denli zor olursa olsun, cesaretim elverdiğince Şiirin doruklarına ulaşmaya çalışacağım... Yazmam gerektiğine inancım tam... gecelerimin emeği her sabah yanıp kül olsa da ve hiç kimsenin gözüne girmese de. Fakat şu an bile ben belki kendi adıma konuşmuyorum; şu an ruhunda yaşadığım bir karakter adına konuşuyorum" (*a.g.y.*: 227-28).

3.14 Batı edebiyat geleneğinde şiirsel yaratış edimi, hatta belki de her türlü konuşma edimi, özneliğin-yok-edilişine benzer bir şey ima ediyordur (şairler bu özneliğin-yok-edilişini "Müz"* olarak adlandırmaktadır). Ingeborg Bachmann *Frankfurt Dersleri*'nden birinde "'Ben'in hiçbir garantisi yoktur ki!" diye yazar: "nedir ki 'Ben', ne olabilir? Konumu ve yörüngesi asla tam olarak belirlenemeyen ve nüvesinin hangi tözlerden oluştuğunu hâlâ bilmediğimiz bir yıldız. Şöyle de olabilir: on binlerce parçacıktan oluşan bir 'ben'. Ama aynı zamanda, 'ben' sanki bir Hiçliktir, bir saf biçimin asıl niteliğidir, tahayyül edilen bir tözü andırır" (Bachmann 1982: 42; [1989: 46]). Bachmann şairlerin tam da "'Ben'i deneyimlerinin temeli haline getiren ya da kendilerini 'ben'in deneyim temeli haline getirmekte olan" kişiler olduğunu ileri sürer (*a.g.y.*). "Sürekli delirme riski taşımalarının" (*a.g.y.*) ve ne dediklerini bilmemelerinin nedeni budur.

Ama konuşma ediminde eksiksiz bir özneliğin-yok-edilişi deneyimi fikri dinsel geleneğe de yabancı değildir. Rimbaud'nun P. Demeny'e yazdığı mektubunda düzenli bir şekilde ele alınışından ("çünkü 'Ben' bir başkasıdır. Eğer pirinç borazanda hayat

* Sanat perisi, ç.n.

buluyorsa, bu onun kabahati değildir") yüzyıllar önce, Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu'nda bir kurtarıcı cemaatinin ortak pratiği şeklinde benzer bir deneyim kendini gösterir. Pavlus'un sözünü ettiği "dille konuşmak" (*lalein glösse*) bir konuşma olayına –dillilik [*glossolalia*]– gönderme yapar: bu konuşma olayında konuşucu ne dediğini bilmeden konuşur ("Kimse onu anlamaz. O, ruhuyla sırlar söyler." [I. Korintliler 14:2]). Yine de, bu bizatihi konuşma ilkesinin yabancı ve "barbarca" bir şey haline geldiğini ifade ediyordur: "Ne var ki, konuşulun dili anlamazsam, ben konuşana yabancı [barbar] olurum, konuşan da bana yabancı olur" (14:11). *Barbaros*, yani "barbar" terimi tam anlamıyla, *logos* bahşedilmemiş varlık, konuşmayı ve anlamayı doğru dürüst bilmeyen yabancıya karşılık gelmektedir. Dolayısıyla, dillilik [*glossolalia*] konuşan öznenin yerini başka bir özneye, "boşuna" veya "havaya" konuşan bir çocuğa, bir meleğe veya bir barbara bıraktığı, dil olayının mutlak özneliğin-yok-edilişi ve "barbarlaşma" açmazını ortaya koyar. Konuşucu, Korintlilerin dil pratiğini hepten dışlamasa da, Pavlus'un bunun ima ettiği saçma kötüye gidiş konusunda, söyledikleri şeyi yorumlamaya davet ederek onları uyarması önemlidir: "Borazan belirgin bir ses çıkarmasa, kim savaşa hazırlanır?... Bunun gibi, siz de anlaşılır bir dil konuşmazsanız, söylediklerinizi nasıl anlaşılır? Havaya konuşmuş olursunuz!... Bunun için bilmediği dili konuşan, kendi söylediklerini çevirebilmek için dua etsin. Bilmediğim bir dille dua edersem ruhum dua eder, ama zihnimin buna katkısı olmaz... Kardeşler, çocuk gibi düşünmeyin." (14:8-20).

3.15 Dil deneyimi en basit konuşma ediminde örtük olan özneliğin-yok-edilişi deneyimini daha da derinleştirir sadece. Modern dilbilim kuramı, dil ve fiili söylemin, aralarında geçiş ve iletişimin olamayacağı birbirlerinden bütünüyle farklı iki sistem olduğunu ileri sürer. Saussure'ün zaten saptamış olduğu üzere, dil

(*langue* anlamında) kendi içinde bir göstergeler (örneğin "çamur", "göl", "gökyüzü", "kırmızı", "üzgün", "beş", "bölmek", görmek") dizisinden oluşuyor olsa da, bu göstergelerin bir söylem oluşturmak için nasıl işler hale getirileceğini öngörmek ve anlamak hiçbir şekilde mümkün değildir. "Uyandırdığı fikirler kadar zengin olan bu sözcük dizisi, hiçbir bir bireye bir başka bireyin onları telaffuz ederek ne demek istediğini asla gösteremeyecektir." Saussure'nin bu çatışkısını [antinomi] ele alıp geliştiren Benveniste birkaç yıl sonra şu görüşü ortaya koyar: "Göstergeler dünyası kapalıdır. Göstergeden sözcük takımına, ne dizimselleştirme ile ne de başka şekilde hiçbir geçiş yoktur. Aralarında bir ünlü-boşluğu* [hiatus] vardır." (Benveniste 1974: 65).

Bununla beraber her dilin, emrine amade bir göstergeler dizisi vardır (dilbilim bunları "değiştirici" veya sözceleme göstericileri olarak adlandırır; örneğin "ben", "sen", "bu" gibi adıllar ile "burada", "şimdi" vb. gibi belirteçler bunlar arasında yer alır); Dilin emrindeki bu göstergeler dizisi, bireyin dili kullanmak için temellük etmesini olanaklı kılmak durumundadır. Diğer sözcüklerin aksine, bu göstergelerin gerçek terimlerle tanımlanabilecek bir sözlük anlamı yoktur; anlamları sadece kullanıldıkları söyleme yaptıkları göndermeden doğar. Benveniste şu soruyu sorar: "Öyleyse, *ben* ya da *sen*in gönderme yapıyor olduğu gerçeklik nedir? Gönderme yapılan sadece 'söylemin gerçekliği'dir, bu da son derece tuhaf bir şeydir. *Ben* 'düzsöz'** kapsamı dışında tanımlanamaz; yani, bir ad-gösterge için olduğu gibi nesneler kapsamında tanımlanamaz. *Ben* '*Ben*i içeren söylemin mevcut örneğini telaffuz eden kişi'yi gösteriyordur." (Benveniste 1971: 218).

---

* Bir sözcükte ya da birbirini durak olmadan izleyen iki sözcük arasında, ayrı seslemlere bağlı iki ünlünün rastlaşması. Örneğin, gide-im'deki ünlü boşluğu, –y– öğesinin eklenmesiyle giderilir: gide-y-im, ç.n.; Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Berke Vardar ve diğerleri, ABC Kitabevi, 2. basım, 1998, s. 215).

** Edimsöz ve etkisöze karşıt olarak dil dışı olgulardan soyutlanmış söz, ç.n.

Dolayısıyla, sözceleme ifade edilen şeyin *metnini* değil, *meydana gelişini* ifade etmektedir; birey, dilde söylenen şeyle değil, ama sadece söyleme olayıyla kendisini özdeşleştirmesi koşuluyla ancak dile işlerlik kazandırabilir. Peki öyleyse, "dili temellük etmek" ne demektir? Bu koşullarda "konuşmaya başlamak" nasıl mümkün olur?

Daha dikkatli incelendiğinde, dilden söyleme geçişin eşanlı olarak hem özneleşmeyi hem de özneliğin-yok-edilişini ima eden paradoksal bir edim olduğu görülür. Bir taraftan, psikosomatik birey sözcelemenin öznesi olabilmek için ve söylem olayına yaptığı göndermeden başka hiçbir tözsellik ve içerik barındırmayan saf bir değiştirici olarak "Ben" ile özdeşleşebilmek için gerçek bir birey olarak kendisini bütünüyle ortadan kaldırıp özneliği-yok-etmelidir. Fakat özne, tüm dil dışı anlamlardan arınıp yalnızca bir sözceleme öznesi haline gelince, bir konuşma olanaklılığından çok bir konuşma olanaksızlığına ulaşmış olduğunu keşfeder –ya da daha ziyade, üzerinde hiçbir kontrolü ve hâkimiyeti olmadığı bir dillilik potansiyeli tarafından her zaman zaten öncelendiği bir noktaya ulaşmış olduğunu fark eder. Sözcelemenin biçimsel araçlarını temellük ederek bir dile dahil olur; ama tanım gereği dile ait hiçbir şey onun söyleme geçmesine izin vermez. Yine de, "ben", "sen", "bu", "şimdi..." derken bile, kendisinin yalnızca söylem ile olan saf ve boş ilişkisi kapsamında tanımlanmasına razı olarak, tümüyle göndergesel gerçeklikten gasp edilir. *Sözcelemenin öznesi söylemden müteşekkildir ve yalnızca söylemde var olur. Fakat tam da bu nedenle, özne bir kez söyleme dahil olunca, artık hiçbir şey söyleyemez hale gelir; yani, konuşamaz.*

Bu nedenle, "ben konuşuyorum" demek tıpkı "ben şairim" demek kadar çelişkili bir ifadedir. Bunun tek nedeni, onu konuşmaya dahil eden birey bakımından "ben"in her zaman zaten *öteki* olması değildir; hatta, bu *öteki-ben*, bir saf dil olayında kaldığı sürece, her türlü anlamdan bağımsız konuşuyor demenin,

bu *öteki-ben* bir konuşma olanaksızlığı içinde bulunuyor –söyleyecek hiçbir şeyi yok– demenin bile anlamı yoktur. Söylemin mutlak şimdisinde, özneleşme ve özneliğin-yok-edilişi her noktada çakışır; hem canlı-kanlı birey hem de sözcelemenin öznesi büsbütün sessiz kalır. Bunu, konuşan birey değil dildir diyerek ifade etmek de mümkündür; ama bu da, konuşma olanaksızlığının, bilinmeyen bir şekilde konuşmaya başlamış olmasından başka bir anlama gelmeyecektir.

Dolayısıyla, konuşma ediminde örtük olan bu teklifsiz konudışılık karşısında şairin sorumluluk ve utanç benzeri bir şey deneyimlemesi şaşırtıcı değildir. Dante'nin *Vita nuova*'da (*Yeni Hayat*) "en büyük utanç" ile cezalandırılmamak için şairden şiirinin nedenlerini "düzyazı ile açıklamayı" *(aprire per prosa)* bilmesini istemesinin nedeni budur. Peki ya, Rimbaud'un ilk şairlik yıllarını dile getirdiği sözcükleri unutmak ne mümkün: "Devam edemiyordum; çıldıracaktım, dahası... dahası en büyük felâketti."

3.16 Yirminci yüzyıl şiirinde Pessoa'nın değişik-adlara (heteronym) dair mektubu belki de özneliğin-yok-oluşunun, şairin saf bir "deney zeminine" dönüşmesinin ve bunun etik açısından olası içerimlerinin en etkileyici belgesidir. Pessoa değişik-adların kökenini merak eden arkadaşı Adolfo Casais Monteiro'ya cevabını 13 Ocak 1935 tarihli mektubunda verir. Bunların "kişileştirmeninyok-edilişine yönelik organik ve sabit bir eğilim" olduğunu söyleyerek işe başlar:

> Benim değişik-adlarımın kökeni esas olarak içimde taşıdığım histerinin bir boyutudur. Sadece histerik mi yoksa düpedüz nevrastenik bir histerik mi olduğumu bilmiyorum. İkinci varsayımdan yanayım, çünkü doğrusunu söylemek gerekirse bende histeri semptomları listesine girmeyen bitkinlik belirtileri var. Bu bir yana, değişik-adların zihinsel kökeni, benim kişileştirmeyi-yok-etmeye ve taklit-etmeye

yönelik sürekli ve organik bir eğilimime dayanıyor. Bu fenomenler insanları –bereket versin ki ben ve başkaları için– kendilerini zihinsel hale getiriyorlar. Demek istediğim, bunlar benim gündelik hayatımda ve başkalarıyla olan ilişkilerimde yüzeye çıkıp kendilerini göstermiyorlar; içeride patlıyorlar ve ben onlarla yalnızca içimde yaşıyorum... Şu ya da bu nedenle, bütünüyle bana yabancı, benim ben olduğum ya da benim ben olduğumu zannettiğim bir ruh hali çöktü üzerime. İçimden geldiği gibi, doğrudan doğruya konuştum onunla, sanki adını, geçmişini benim uydurduğum ve görünümünü –yüzünü, duruşunu, kılık kıyafetini, halini tavrını– doğrudan doğruya kendi içimde bulduğum belli bir dostummuş gibi. Böylece, hiç yaşamamış fakat –neredeyse otuz yıl sonra– bugün bile duyduğum, hissettiğim, gördüğüm muhtelif dostlar, tanıdıklar tasarlayıp yarattım. Tekrar ediyorum: duyduğum, hissettiğim, gördüğüm... ve selamlar aldığım... dostlar, tanıdıklar" (Pessoa 1988: 7-9).

Bunu, 8 Mart 1914'te, en kayda değer değişik-adlardan birinin, sonradan hocası olacak olan (daha doğrusu, bir diğer değişik-adlısı Alvaro Do Campos'un hocası olacak olan) Alberto Caeiro'nun beklenmedik kişileştirilmesinin özeti izler:

Birkaç sayfa kâğıt alıp yüksekçe bir yazı masasının başına geçtim ve elime geçen her fırsatta yaptığım gibi içimden geldiği şekilde yazmaya başladım. Tanımlayamadığım bir tür kendinden geçme halinde, birbiri ardına otuz kadar şiir yazdım. Bu, hayatımın en muzaffer günüydü, bir daha asla bir benzeri olmayacak. Önce, *Koyun Çobanı* başlıklı şiirle başladım. Bunu, adını sonradan Alberto Caeiro olarak koyduğum içimdeki birinin ortaya çıkışı izledi. Bu saçma sapan cümle için bağışlayın beni: İçimde beliren üstadımdı. İlk tepkim buydu. İnanılmaz gelebilir ama biraz daha kâğıt almaya uzandığımda o otuz tuhaf şiir çoktan yazılmıştı ve yine hiç durmadan, Fernando Pessoa'nın "Yatık Yağmur"unu oluşturan altı şiiri yazmıştım. Peş peşe ve tama-

> mını... Bu, Fernando Pessoa/Alberto Caeiro'nun Fernando Pessoa'nın kendisine geri dönüşüydü. Daha doğrusu, Fernando Pessoa'nın Alberto Caeiro olarak varolmayışına karşı verdiği tepkiydi (*a.g.y.*: 9).

Değişik-adlı kişileştirmenin-yok-edilişinin bu benzersiz fenomenolojisi incelenmeye değerdir. Her yeni özneleştirme (Alberto Caeiro'nun ortaya çıkışı) bir özneleşmenin-yok-edilişini (kendisini hocasına teslim eden Fernando Pessoa'nın kişileştirilmesinin-yok-edilişi) ima etmekle kalmaz yalnızca; aynı zamanda, her özneliğin-yok-edilişi de bir yeniden özneleştirmeyi ima ediyordur: sözgelimi, kendi var-olmayışına, yani Alberto Caeiro'daki kişileştirilmesine-son-verilişine tepki gösteren Fernando Pessoa'nın dönüşü. Sanki şiirsel deneyim en azından üç özne içeren karmaşık bir süreç oluşturuyor gibidir –daha doğrusu, dar anlamda özneden söz etmek artık mümkün olmadığı için, üç farklı özneleştirme-ve-özneliğin-yok-edilişini içeriyor gibidir. Öncelikle, 8 Mart 1914 günü yazı yazmak üzere masasının başına geçen psikosomatik bir birey, Fernando Pessoa vardır. Bu özne açısından şiirsel edim olsa olsa, Alberte Caeiro'nun özneleştirilmesiyle örtüşen köklü bir özneliğin-yok-edilişini ima edebilir. Fakat Fernando Pessoa, kendi kişilileştirilmesinin-yok-edilişini kurtarır kurtarmaz, hem var olan hem de artık birinci özne olmayan bir benlik haline gelince, şiirin gerçek *ēthos*'unu andıran bir şey, yeni bir şiirsel bilinç başlar. Böylece Fernando Pessoa, Alberto Caeiro olarak varolmayışına tepki göstermesi gerektiğini, *kendi özneliğinin-yok-edilişine tepki göstermesi gerektiğini* anlar.

3.17 Şimdi Primo Levi'deki tanıklık fenomenolojisini; yani, kurtulan ile *Muselmann* arasındaki, sözde tanık ile "tam tanık", insan ile insan-olmayan arasındaki o olanaksız diyalektiği yeniden yorumlayalım. Burada tanıklık en azından iki özne barındıran bir süreç olarak karşımıza çıkar: birincisi, konuşabilen ama söyleye-

cek ilginç bir şeyi olmayan, kurtulandır, hayatta kalandır; ikincisi, "Gorgo'yu görmüş olan", "dibe vurmuş olan" ve bu nedenle, söyleyecek çok şeyi olmasına rağmen konuşamayandır. İkisinden hangisi tanıklık eder? *Tanıklığın öznesi kimdir?*

İlk başta, insan, yani kurtulan, insan-olmayana, yani *Muselmann*'a tanıklık ediyormuş gibi görünür. Fakat kurtulan, *Muselmann için* –yani, katı anlamda, "adına" veya "vekaleten" ("biz onların yerine vekaleten konuşuyoruz")– tanıklık ediyorsa, o zaman, vekil tayin edilenin eylemleri vekil tayin edeni bağlar biçimindeki hukuk ilkesine göre, tanıklık eden bir bakıma *Muselmann*'dır. Ne var ki bu, insanda gerçekten tanıklık edenin insan-olmayan olduğu anlamına gelir; insanın, insan-olmayanın failinden başka bir şey olmadığı, insan-olmayana bir ses ödünç veren birisinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir. Daha doğrusu, "tanık" sıfatını hak eden hiç kimse yoktur. Bu nedenle, konuşmak, tanıklık etmek baş döndürücü bir harekete kalkışmaktır; bu harekette hem bütünüyle özneliği-yok-edilmiş ve susturulmuş bir şey dibe vurmakta ve hem de özneleştirilmiş bir şey kendi adına gerçekten söyleyecek hiçbir şeyi olmadan konuşmaktadır ("Birtakım şeylerden bahsediyorum... aslında bizzat yaşamadığım şeylerden"). Tanıklık, konuşamayan birinin konuşabilen birinin konuşmasını olanaklı kıldığı yerde ve konuşanın da kendi konuşmasında konuşmanın olanaksızlığını belli ettiği yerde gerçekleşir; böylece, sessiz kalan ve konuşan, insan-olmayan ve insan, öznenin konumunu yerleşik hale getirmenin, "ben"in "tahayyül edilen tözü"nü ve onunla birlikte, asıl tanığı teşhis etmenin olanaksız olduğu bir ayrımsızlık alanına adım atar.

Bu, *tanıklığın öznesi özneliğin-yok-edilişine tanıklık eden biridir* şeklinde de ifade edilebilir. Fakat bu ifade, "özneliğin-yok-edilişine tanıklık etmek"in ancak tanıklığın öznesi yoktur ("Yineliyorum, biz... asıl tanıklar değiliz") ve her tanıklık da sürekli olarak özneleştirme ve özneliğin-yok-edilişi süreçlerinin kat

ettiği bir güçler alanıdır anlamına gelebildiğinin akılda tutulması koşuluyla geçerlidir yalnızca.

Bu noktada, Auschwitz değerlendirmelerini ikiye bölen iki karşıt savın yetersizliğini anlamak da mümkündür. Bu iki karşıt sav, "bütün insan varlıklar insandır" diyen hümanist söylem ile "ancak bazı insan varlıklar insandır" görüşünü savunan anti-hümanist söylemde ifade bulur. Tanıklığın ifade ettiği şey ise eni konu farklıdır ve şu savlarla formülleştirilebilir: "insan varlıklar insan olmadıkları sürece insandır" ya da daha doğrusu, "insan varlıklar insan-olmayana tanıklık ettikleri sürece insandır."

3.18 Tekil canlı varlığı, etimolojik anlamıyla bir "bebeği", yani konuşamayan varlığı ele alalım. "Ben" dediği anda onda –ve onun için– ortaya çıkan ve konuşmaya başlayan şey nedir? "Ben"in, yani kazandığı öznelliğin, gerek bir kavrama gerek gerçek bir bireye gönderme yapmayan saf bir söylemsel gerçeklik olduğunu görmüştük. Yaşanmış deneyimlerin çoklu bütünselliğini aşan bir bütün olarak, bilinç dediğimiz sürekliliği sağlayan "ben", yalnızca dilsel bir mülkiyetin (özelliğin) Varlıktaki görünüşünden başka bir şey değildir. Benveniste'nin belirttiği gibi, "*Ben*'in konuşucuyu ifade ettiği söylem anında ancak, konuşucu kendisini 'özne' olarak dile getirir. Dolayısıyla, öznelliğin temelinde dil kullanımının yattığı tamamen doğrudur" (Benveniste 1971: 226). Dilbilimciler, öznelliğin dile dahil edilmesinin sonuçlarını dillerin yapısı bakımından analiz etmektedirler. Ama canlı birey açısından özneleştirmenin sonuçları büyük ölçüde incelenmeyi bekliyor hâlâ. "Ben" denilen, söylemdeki konuşucu biçimindeki bu eşsiz kendiliğinden-mevcudiyet sayesinde, canlı varlıkta kişinin yaşanmış deneyimlerini ve edimlerini atfedebildiği birimsel bir merkez benzeri bir şey, duyumlar ve ruh halleri denizlerinin dışında değişmez sağlam bir nokta var olabilir. İnsanın zamansallığının, sözceleme ediminin olanaklı kıldığı kendiliğinden-

mevcudiyet ve dünya için mevcudiyet aracılığıyla nasıl üretildiğini; insan varlıkların genelde "şimdi"yi deneyimlemelerinin tek yolunun "ben" ve "şimdi" diyerek söylemi dünyaya dahil etme suretiyle "şimdi"yi oluşturmak olduğunu Beneviste açıkça ortaya koymuştur. Fakat tam da bu nedenle, tam da söylemden başka bir gerçeklik olmadığı için "şimdi" –şimdiki anı yakalamaya yönelik her girişimde de açıkça görüldüğü üzere– indirgenemez bir olumsuzluğun damgasını taşımaktadır; tam da bilincin dilden başka bir tutarlılığı olmadığı için felsefe ve psikolojinin bilinçte saptadığına inandığı her şey basitçe dilin bir gölgesidir, "tahayyül edilmiş bir töz"dür ancak. Kültürümüzün kendisine ait en sağlam temeli bulduğuna inandığı öznellik ve bilinç, dünyadaki en sallantılı ve en kırılgan şeye dayanıyordur: konuşma (söz). Fakat bu oynak temel, dili söylemde, hatta kişinin kendisi ve diğerleri için temelli olarak verilmiş olan konuşmada olduğu gibi en saçma gevezelikte işler hale getirdiğimiz her seferinde kendisini yeniden onaylıyordur –ve her seferinde bir kez daha uzaklaşarak gözden kayboluyordur.

Dahası da vardır: sözceleme ediminde, "ben"i telaffuz ederek, kendisini kendisi için mutlak surette mevcut kılan canlı varlık, kendi yaşanmış deneyimlerini sınırsız bir geçmişe havale eder ve bundan böyle onlarla karşılaşamaz. Söylemin saf mevcudiyetinde dil, duyumların ve deneyimlerin kendiliğinden-mevcudiyetini, tam da onları üniter (birimsel) bir merkeze havale ettiği anda onulmaz bir şekilde ayrıştırır. Sözcelemeyi icra eden sesin iç bilincinde ulaşılan tikel mevcudiyeti sahiplenen her kimse, Rilke'nin hayvanın bakışlarında saptadığı 'Açık'lığa olan katışıksız bağlılığını ebediyen kaybeder; artık bakışlarını içe, dilin var-olmayan-yerine çevirmelidir. Özneleşmenin, bilincin söylemde üretiminin çoğunlukla, insanların kolay kolay atlatamadığı bir travma olmasının nedeni budur; bilincin kırılgan metni bu yüzden durmaksızın kendini parçalayıp yok ediyor, üzerine inşa edildiği ayrışımı (disjunction) gün ışığına çıkarıyordur: bu, her özneleştirmede kurucu bir

bileşen olarak özneliğin-yok-edilişidir. (Nitekim Derrida'nın sonsuz erteleme fikrini, yani bilincin saf kendiliğinden-mevcudiyetine kazınmış olan ilk ayrışımı –yazma– tam da Husserl'deki "ben" adlı analizinden geliştirebilmiş olması pek de şaşırtıcı değildir.)

Dolayısıyla, Yunan tragedya yazarları ve şairlerinin yapıtlarında bilinç benzeri bir şey (*suneidēsis, sunnoia*) kendisini görünür kıldığında, dilde bilinç-olmayan bir alanın ve bilgide de sessizlik alanının (ancak her iki durumda da, daha en baştan itibaren mantıksal değil etik bir yananlam barındıran bir alanın) kaydı olarak ortaya çıkması da şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla, Solon'un *Eunomia*'sında Dikē sessiz bir vicdan (iç-muhasebe) (*sigosa sunoide*) biçimindedir ve bilinç tragedyacılar için, tanımı gereği konuşamayan cansız bir nesneye de atfedilebilir: *Elektra*'daki uykusuz yatak ve *Philoktetes*'teki bitkin mağara (karş. Agamben 1991: 91). Dolayısıyla, bir özne ilk defa bilinç olarak ortaya çıktığında, bilmek ve söylemek arasında bir ayrışım biçimine bürünür. Bu, bilen kişi için konuşmanın olanaksızlığı olarak hissedilirken, konuşan kişi için aynı derecede şiddetli bir bilme olanaksızlığı olarak deneyimlenir.

3.19 Ludwig Binswanger'in önemli bir başlık taşıyan çalışması –*The Vital Function and Internal History of Life* (Hayatın Yaşamsal İşlevi ve İçsel Tarihi)– 1928 yılında yayımlandı. Psikiyatri terminolojisine, hâlâ tam olarak tamamlanamamış bir fenomenoloji söz dağarı ekleyen Binswanger, bir organizmada ve bir bireyin yaşanmış deneyimlerinin içsel bir üniter tarih olarak düzenlendiği kişisel bilinçte ve bir organizmada meydana gelen fiziksel ve psişik yaşamsal işlevler düzlemi arasındaki temel heterojenlik fikrini geliştirir. Binswanger, psişik ve somatik arasındaki eski ayrımın yerine, "bir tarafta psiko-somatik organizmanın işlevsel kiplik ile diğer tarafta hayatın içsel tarihi" arasında çok daha kesin bir ayrım önerir. Bu ayrım Binswanger'in, "hem psişik teriminde içkin olan

hem de artık bilimsel geçerliliği kalmamış olan" "psişik işlev kavramı ile psişik yaşanmış deneyimlerin ruhsal içeriği arasındaki" karışıklıktan kurtulmasını sağlar.

Binswanger (Foucault'nun da ele aldığı) daha sonraki bir çalışmasında bu ikiliği, rüyayla uyanma arasındaki karşıtlıkla karşılaştırır. "Rüyada, insan –başka bir yerde geliştirmiş olduğum bir ayrımı kullanacak olursak– 'hayatın bir işlevi'ni yerine getiriyordur; uyanıkken ise, 'hayatın tarihi'ni yaratıyordur... Hayatın-işlevi ile hayatın-tarihi arasındaki ayrışımın her iki parçasını da –ne yaparsanız yapın– ortak bir paydaya indirgemek olanaksızdır, çünkü hayat işlev olarak kabul edildiğinde, tarih olarak kabul edilen hayat ile aynı değildir" (Binswanger 1963: 247-48).

Binswanger bu karşıtlığa dikkat çekmekle yetinir ve psikiyatristin her iki bakış açısını da göz önünde tutması gerektiğini ileri sürmekten öteye gitmez. Yine de, üniter bir bilinç alanının saptanmasının olanaklılığının sorgulanmasına yol açacak denli köklü bir açmaza dikkat çeker. Bir yanda, yaşamsal işlevlerin sürekli akışı olduğunu varsayalım: nefes alma, kan dolaşımı, sindirim, vücut ısısı (ayrıca duyumsama, kas hareketleri, sinirlenme vb.); diğer yanda da, yaşanmış deneyimlerin kişisel bir tarih içinde düzenlendiği dilin ve bilinçli "Ben"in akışı. Peki bu iki akışın birleştiği, yaşamsal işlevlere dayalı "rüya görme"nin, kişisel bilincin "uyanıklılık hali" ile birleştiği bir nokta var mıdır? Bir özne biyolojik akışa nerede ve nasıl dahil edilebilir? "Ben" diyen konuşucunun özne olarak üretildiği noktada, bu iki akış arasında konuşan öznenin kendi biyolojik işlevlerini gerçekten kendisinin olarak kabul edebildiği, canlı varlığın kendisini konuşan ve düşünen "Ben" ile özdeşleştirebildiği bir tür örtüşme olduğunu söylemek mümkün müdür? Bilincin niyetli edimler akışında olduğu gibi, bedensel süreçlerin döngüsel gelişiminde de hiçbir şey böyle bir örtüşmeye meyilli görünmez. Gerçekten de "ben" esas olarak, yaşamsal işlevler ile içsel tarih arasındaki, canlı varlığın konuşan

bir varlık haline gelmesi ile konuşan varlığın kendisini canlı olarak duyumsaması arasındaki indirgenemez ayrışmayı işaret ediyordur. Bu iki akışın, mutlak yakınlık denebilecek şekilde birlikte iç içe gerçekleştiği doğrudur elbette. İyi de, *yakınlık* (intimacy), belli bir mesafeyi de koruyan bir yakınlaşmaya (proximity), asla özdeşlik haline gelmeyen bir iç içe geçişe verdiğimiz isim değil midir tam da?

3.20 Kyoto Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi baş hekimi ve Binswanger çevirmeni Japon psikiyatrist Kimura Bin, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki zamansallık analizini temel bir ruhsal hastalık türleri sınıflandırması kapsamında derinleştirmeye çalışmıştı. Bunun için Latince'deki, onarılamaz bir geçmişi, zaten yapılmış olan şeylere varışı belirten, (sözcük anlamı "kutlamadan sonra" olan) *post festum* deyişinden yararlanır. *Post festum* hem *ante festum*'dan ("kutlamadan önce") hem de *intra festum*'dan ("kutlama sırasında") simetrik olarak ayrılır.

Post festum zamansallık, kendi "ben"ini her zaman "geçmişteki ben" olarak deneyimleyen melankoliğin zamansallığıdır; kişinin ancak borçlu olabileceği geri dönüşsüz bir biçimde sona ermiş bir geçmişin zamansallığıdır. Zamanın bu şekilde deneyimlenmesi, Heidegger'de "şeylerin içine fırlatılmış Varlık"a (*Dasein*) tekabül eder; ya da Varlığın kendisini daima, ötesine asla geçemeyeceği bir olgusal duruma terk edilmiş bulmasına tekabül eder. Bu nedenle, insanın *Dasein*'inin bir tür kurucu nitelikte "melankoli"si vardır ve kendi "kutlama"sını her zaman zaten kaçırmış olduğu için kendisi bakımından daima geç kalmış bir melankolidir bu.

Ante festum zamansallık ise şizofrenin deneyimine tekabül ediyordur; şizofrenin deneyiminde, melankoliğin geçmişe yönelişi yön değiştirerek tersine çevrilmiştir. Şizofren için "ben" asla belli bir iyelik değildir; her zaman ulaşılması gereken bir şeydir, bu yüzden şizofren, zamanı hep bir beklenti biçiminde yaşar. "Şizofrenin 'Ben'i", diye belirtir Kimura Bin, "'zaten olmuş' olanın 'Ben'i

değildir; bir göreve tabi değildir. Başka bir ifadeyle, ancak bir geçmiş ve borç terimleriyle ifade edilebilen melankoliğin *post festum* 'Ben'i değildir... Burada aslolan, daha çok kişinin kendisi olmasının olanaklılığı sorunudur; kişinin kendisi olmasının kesinliği sorunudur ve buna bağlı olarak, kişinin muhtemelen kendisine yabancılaşma tehlikesidir" (Kimura Bin 1992: 79). *Varlık ve Zaman*' da şizofrenin zamansallığı bir kestirim ve beklenti biçimindeki geleceğin önceliğine tekabül eder. Tam da kendisini kökensel olarak gelecek temelinde zamansallaştırmasından ötürü *Dasein*, Heidegger tarafından "bizatihi Varlığında daima Varlığın söz konusu olduğu varlık" olarak ve keza "kendi Varlığında daima zaten kendisini öngörüyor" olarak tanımlanabilir. Fakat, tam da bu nedenden ötürü *Dasein*, kuruluş itibariyle şizofreniktir; daima kendisini kaybetme ve kendi "kutlaması"nda mevcut olmama riskini taşır.

İntra festum'un zamansal boyutunun, melankoliğin onulmaz benlik-yitimi ile şizofrenin kendi kutlamasında peşinen bulunmayışı arasındaki bir noktaya, insan varlıkların kendi *dies festus*'larını bularak, sonunda eksiksiz bir kendi-kendine-varoluşa ulaşacakları bir noktaya tekabül ettiği beklenebilir. Fakat öyle değildir. Kimura Bin'in verdiği iki *intra festum* örneğinde kutlamayla ilgili hiçbir şey yoktur. Birinci örnekte, takıntılı nevroz, yani şimdiye bağlılık, deyim yerindeyse kişinin daima kendisini kaybetmesinin değil ama kendisi olmasını kanıtlama niyetine dayanan bir edimin tıpatıp aynısının takıntılı yinelenişi biçimine bürünür. Başka bir deyişle, takıntılı tip, sürekli kendisini es geçen bir kutlamadaki kendi mevcudiyetini yineleme aracılığıyla belgelemeye çalışıyordur. Kendini yitirmiş bir bileşen olan *İntra festum* zamansallığın kurucu karakteristiği olan benlik-yitimi ise, Kimura Bin'in ikinci örneğinde daha da açıktır: epilepsi. Kimura Bin epilepsiyi deliliğin "ilk manzara"sı olarak sunar; Bin'e göre epilepsi, mevcudiyet karşısındaki bir tür kendinden geçme aşırılığıyla ulaşılan belirli bir benlik-yitimi biçimidir. Kimura Bin'e göre

epilepside belirleyici olan soru şudur: "Epileptik niçin bilincini kaybeder?" Bin'in buna verdiği yanıt şöyledir: "Ben"in kutlamanın doruk noktasında kendisine bağlanmak üzere olduğu noktada, epilepsi nöbeti bilincin mevcudiyete tahammül edememe, kendi kutlamasında yer alamama yetersizliğini doğrular. Bin'in bu noktada alıntı yaptığı Dostoyevski'nin sözleriyle: "Birden bire ezeli uyumun varlığını duyduğunuz ve ona ulaştığınız beş altı saniyeden uzun sürmeyen anlar vardır. Bu dünyaya ait olmayan anlar. Fakat bunun öbür dünyaya ait olduğunu da söylemek istemiyorum; sadece, insan dünyevi biçiminde buna tahammül edemez. Ya fiziksel olarak dönüşmeli ya da ölmelidir" (*a.g.y.*: 151).

Kimura Bin, *Varlık ve Zaman*'da epileptik zamansallığa ilişkin bir örnek vermez. Yine de bunun, beklenti ile oluşun, şizofren zamansallık ile melankolik zamansallığın örtüştüğü ve "Ben"in kendi onarılmaz geçmişini sahiden kabul ederek kendisiyle buluştuğu ("en uç ve en fazla kendisine ait olanaklılık beklentisinin, tam da kendi oluşuna dönüş olduğu") karar anıyla ilgili olduğu düşünülebilir. O takdirde, kendi sonunu bekleyen ve kabul eden sessiz ve acı karar, *Dasein*'in epileptik halesine benzer bir şey olacaktır; bunda *Dasein* "bir aşırılık biçiminde, hem bir dolup-taşma hem de bir hayat kaynağı olarak bir aşırılık biçiminde ölümün dünyasına temas etmektedir" (*a.g.y.*: 152). Kimura Bin'e göre, her iki örnekte de insan kaçınılmaz olarak kendisi ve kendi *dies festus*'u bakımından bir ayrışmada yaşamını sürdürüyor gibidir. Sanki canlı varlıklar, konuşan varlıklar oldukları için, "Ben" dedikleri için bileşenlerine ayrılmıştırlar ve sanki zaman da bu ayrışmanın biçiminden başka bir şey değildir. Bu ayrışma ise, zamanın esrik-yatay görkemli yapısını, Orada-Oluşun uzamsal durumunda, yapı için Orası olan yerde çökmekten koruyarak ayakta tutan görünmez baştabanlar* gibi bir şeyi temsil eden

* Eski Yunan ve Roma mimarisinde saçaklık bölümünü taşıyan ve sütun başlıkları üzerine otururak sütunları birbirine bağlayan taş kirişlerden oluşan bölüm, ç.n.

epileptik aşırılık içinde veya gerçek karar anında denetlenebilir gibidir adeta.

Bu perspektiften bakıldığında Auschwitz, onulmaz bir sahici zamansallık ve ayrılmada "karar verme"nin olanaklılığı krizini işaret eder. Kamp, yani mutlak durum, kökensel bir zamanın olanaklılığının son bulmasıdır; yani, uzamda tekil bir konumun zamansal kuruluşunun, bir *Da*'nın, son bulmasıdır. Kampta, geçmişin onulmaz oluşu, olması beklenen bir şeyin mutlak yakınlığı biçimine bürünür: *post festum* ve *ante festum*, beklenti ve birbirini izleme parodik olarak birbirinde düzleşir. Uyanmak artık ebediyen rüyanın içine çekilmiştir: "Çok geçmeden yine duyacağız/ bilmediğimiz dildeki o emri:/ *Wstawać!*"

3.21 Utancın aslında, her türlü öznellik ve bilincin gizli yapısını andıran bir şey olduğu artık açıklığa kavuşturulabilir. Yalnızca sözceleme edimine dayandığı sürece bilinç, kuruluş itibariyle, kabul edilemeyen bir şeye sıkışıp kalma biçimini taşır. Öyleyse bilinçli olmak, kabul edilemeyecek bir şeye sıkışıp kalmak demektir. (Nitekim, Heidegger'de vicdanın yapısı olarak suçluluk ve Freud'da bilinçdışının zorunluluğu için de aynısı geçerlidir.)

Zōon logon echōn, yani dile sahip canlı varlık, şeklindeki eski felsefi insan tanımını ele alalım. Metafizik gelenek bu tanımı hem canlı varlık hem de *logos* açısından sorgulamaktadır. Yine de, *echōn*, yani bu sahip olma kipi ise sorgulamada eksik kalmıştır. Canlı bir varlık dile nasıl *sahip* olabilir? Canlı bir varlık için konuşmak ne ifade edebilir?

Daha önceki çözümlemeler konuşmanın, canlı bireyin ancak sessizliğe bürünme koşuluyla konuşan bir varlık haline gelerek, dili yalnızca tam bir gasp ile kendine mal ettiği özneleşme ve özneliğin-yok-oluşunu işaret eden paradoksal bir edim olduğunu yeterli bir şekilde göstermiştir. Dolayısıyla, bu "Ben"in Varlık kipi, konuşan canlı varlığın varoluş konumu, bir tür ontolojik dildir

(glossolalia); canlı varlık ve konuşan varlığın, özneleşme ve özneliğin-yok-oluşunun asla buluşamadığı mutlak olarak tözden-yoksun bir çene çalmadır. Metafiziğin ve dile dair Batı düşüncesinin –tabii ikisi farklı şeylerse– sürekli olarak canlı varlık ve konuşan varlık arasındaki ilişkiyi dile getirmeye çalışmasının, öznenin "tahayyül edilen tözü"ne bütünlük kazandıran iletilemez görünen şey ile onun ele geçirilemez dili arasında iletişimi sağlayan bir bağ kurmaya çalışmasının nedeni budur.

Bu dile getirme çabasının nasıl genellikle bir "Ben" alanında veya bir Ses (Voice) alanında sürdürüldüğünü burada göstermemiz mümkün değil. Bu Ses, bir yandan kendisini iç söylemde kendisine görünür kılan vicdanın sessiz sesidir, bir yandan da dilin bizatihi canlı varlığın sesine kazınarak canlı varlığa güvenli bir şekilde eklendiği *phonē enarthos*'tur, yani dile getirilmiş sestir. Yine de son tahlilde bu Ses, her zaman için bir *mitologem* [mitsel-fikir] veya *theologoumenon*'dur [teolojik-fikir]; ne canlı varlıkta ne de dilde hiçbir yerde dillendirilmeye benzer bir şeyin sahiden gerçekleştiği bir noktaya ulaşamayız. Teolojinin dışında ve Fiil'in tecellisi dışında, dilin canlı bir seste kalıcılaştığı hiçbir an, canlı varlığın kendisini konuşmaya veya söze dönüştürerek dilsel kılabildiği hiçbir yer yoktur.

Yapıçözüm sesin ve harfin, anlamın ve mevcudiyetin sonsuzca farklılaştığı "différance"ını tam da dillendirmenin bu olmayan-yerine yerleştirir ve "damga"sını buraya vurur. Kant'ta zamanın kendiliğinden-etkilenimini temsil etmenin tek olası yolunu işaret eden çizgi, artık "'bakış'ın 'ikamet' edemediği" bir yazının hareketidir (Derrida 1973: 104). Ne var ki, tanıklığı olanaklı kılan şey, –bırakın anlamlandırmanın sonsuz ertelenişinin geçerli kılınmasını– tam da canlı varlık ve dilin, *phonē* ve *logus*'un, insan-olmayan ve insanın yan yana getirilmesinin bu olanaksızlığıdır. Eğer canlı varlık ile dil arasında hiçbir dillendirme söz konusu değilse, eğer "Ben" bu ayrışmada askıda kalıyorsa ancak, tanıklık söz konusu olabilir.

Tanıklığın yeri, kendimizle örtüşmememizi ele veren mahremiyettir. *Tanıklık, dillendirmenin olmayan-yerinde meydana gelir.* Sesin olmayan-yerinde yazı değil, tanık durmaktadır. Canlı varlık ve konuşan varlık arasındaki ilişki (daha doğrusu, ilişkisizlik) utanç biçimini aldığı için, bir öznenin kabul edemeyeceği bir şeye karşılıklı olarak sıkışıp kalma biçimini aldığı için tam da, bu ayrışmanın *ēthos*'u ancak ve ancak tanıklık olabilir –yani, bir öznenin kabul edemeyeceği ama yine de, öznenin ikamet edebileceği yegâne yaşam alanını, onun olası tek tutarlılığını oluşturan bir şey olabilir.

3.22 Giorgio Manganelli, "takma adın karesi" veya "eş-takma ad" olarak adlandırdığı özel bir değişik-adlılık modeli tasarlamıştır. Bu, her açıdan kişinin kendi adına benzer bir takma ad kullanımına dayanır. Bir gün arkadaşlarından birisi ona, hakkında hiçbir şey bilmediği bir kitap yayımladığını söyler, tıpkı "aklı başında insanlar"ın zaman zaman, saygın kitapevlerinin raflarında onun adını ve soyadını taşıyan kitaplar gördüklerini söyledikleri gibi. (Takma ad)^2, ontolojik değişik-adlılık paradoksunu uç noktaya taşır; çünkü burada yerini bir diğerine bırakan bir "Ben" yoktur yalnızca; bu "öteki" de, "öteki" olmadığını iddia ediyordur; "Ben"le tamamen özdeş olduğunu, "Ben"in yadsıyamayacağı bir şey olduğunu iddia ediyordur. "Dürüst bir iftiracının, bir tarihçinin, bir çevrikyazı uzmanının 'benim' olduğunu söylediği bir kitap geçti 'Ben'im elime ve bir kısmını okudum. Ama onu 'ben' yazmışsam, bir kitap yazmaya, bu kitabı yazmaya muktedir bir 'ben' var imişse, beni yazılmış olandan koparan bu mutlak, rahatsız edici yabancılık nasıl açıklanabilir?" (Manganelli 1996: 13).

Yalın "Ben" açısından eş-takma-ad kesinlikle hem yabancı hem de bütünüyle tanıdıktır, hem koşulsuzca gerçektir hem de zorunlu olarak var-olmayandır; o kadar ki, hiçbir dil onu betimleyemez; hiçbir metin onun tutarlılığını garantileyemez. "Bu yüzden hiçbir

şey yazmadım. Fakat 'Ben' ile kastettiğim, benim adımı taşıyan ve takma adı olmayan kişidir. Takma ad mı yazmıştır? Olabilir, ama takma ad 'takma-yazı' yazar; açıkça var olmayan, takma-adın karesi 'Ben' tarafından okunabilir belki ama, doğrusunu söylemek gerekirse 'Ben' tarafından okunamaz. Fakat okuyucu var-olmayansa, ne okuyabileceğini biliyorum: hiçbir değeri olmayan (sıfır derece) takma-adın yazabileceği şeyi okuyabilir ancak ve onun yazabileceği şey de, takma-adın karesi olmayan birinin, var-olmayan birinin okuyamayacağı bir şeydir. Aslında yazılan, hiçbir şey değildir. Kitap hiçbir şey anlatmıyordur ve her durumda, kendi varoluşuma son vermeden onu okuyamam. Belki bunların hepsi kötü bir şakadır: daha sonra açığa çıkacağı gibi, ben şimdi yıllardan beri ölüyüm, karşılaştığım arkadaşım gibi ve sayfalarını karıştırdığım kitap da, her zaman için anlaşılmaz bir kitap; onu okudum, bir daha okudum ve anlayamadım. Belki de insanın defalarca ölmesi gerekiyordur" (a.g.y.: 14).

Bu son derece önemli şakanın açıkça ortaya koyduğu şey, canlı-konuşan-(veya yazan)-varlığın, "Ben" diyebilen canlı varlığın ontolojik paradoksundan başka bir şey değildir. Takma adı değil de bir adı olan yalın bir "Ben" olarak ne bir şey yazabilir ne de bir şey söyleyebilir. Ama her özel ad, canlı bir varlığı, dilsel-olmayan bir şeyi adlandırdığı sürece, daima bir takma addır (hiçbir değeri olmayan "sıfır derece bir takma ad"dır). Sadece "Ben" takma-adıyla yazabilir ve konuşabilirim; ama o zaman da, yazdığım ve söylediğim şey, hiçbir şey değildir; yani, yalnızca tek başına var olmayan, takma-adın karesi tarafından okunabilir veya işitilebilir, tabii bu takma-ad, sonradan varoluşundan vazgeçecek olan (yani ölecek olan) birinci "Ben"in yerine geçerek tek başına var olmuyorsa elbet. Bu noktada, takma adın ikinci kuvvet durumuna gelişi tamamlanır: adı olan ama takma adı olmayan "Ben", var-olmayan eş-takma-adda yok olur.

Sıradaki soru şudur: Manganelli'nin öyküsünde konuşan

kimdir, öykünün yazarı kimdir? Bu mahrem yabancılığın huzursuzluğuna kim tanıklık eder? Var olan ama yazamayan takma adsız "Ben" mi? Yoksa birinci "Ben"in okunamayan metnini yazan sıfır derece takma ad mı? Ya da, üçüncüsü, boş ve anlaşılmaz kitabı okuyan, tekrar okuyan ve anlayamayan takma-adın karesi mi? Eğer "Yıllardır ölü olduğum" açıksa, bu ölümden söz etmek üzere hayatta kalan kimdir? Baş döndürücü, değişik-adlı özneleşme sürecinde, sanki bir şey daima hayatta kalmaktadır, sanki "Ben" sözcüğünde son veya bakiye (artık) bir "Ben" üretiliyor gibidir, öyle ki takma-adın ikinci kuvvet durumuna gelişi gerçekte asla gerçekten tamamlanmaz, sanki "Ben"in karesi daima yeni bir "Ben"e geri dönüyordur, birinci "Ben"den hem ayrılamayan hem de ona indirgenemeyen yeni bir "Ben"e.

3.23 "Hayatta kalmak" terimi göz ardı edilemeyecek bir muğlaklık içerir. Hayatta kalan bir şeye veya birine gönderme yapıyor gibidir. Latince *supervivo* sözcüğü –eş anlamlısı *superstes sum* gibi– bu anlamda, hayatta kalış bakımından kişiyi ya da şeyi ifade etmek için yönelme-durumu ile (ismin e haliyle) oluşturulmuştur. Fakat insan varlıklar söz konusu olduğunda, eylem (verb) daha en baştan itibaren, kişinin kendisi ve kendi hayatı bakımından etkileyici bir hayatta kalma fikrini ifade eden bir dönüşlü (çatı) biçimine de sahiptir. Böylece, hayatta kalan ile kendisine bir şeyin kaldığı kişi bu biçimde örtüşür. Eğer Plinius, bu nedenle, kamusal bir figür için "Otuz yıl boyunca zaferini hayatta tutabildi" (*triginta annis gloriae suae supervixit*) diyebiliyorsa, sahici bir ölüm sonrası varoluş fikrini, kendisini hayatta tutarak yaşayan bir hayat (*etiam mihi ipse supervivens et postumus*) fikrini Apuleius'ta kolaylıkla bulabiliriz. Aynı anlamda, Hıristiyan yazarlar İsa'nın –ve onunla birlikte her Hıristiyan'ın– ölümü hayatta tutabildiği sürece hem vasiyetçi hem varis olduğunu söyleyebilirler (*Christus idem testator et haeres, qui morti propriae super-*

vivit); üstelik, günahkârın aslında tinsel olarak ölü olmaktan ötürü yeryüzünde hayatta kaldığını bile yazabilirler (*animam tuam misera perdidisti, spiritualiter mortua supervivere hic tibi*).

Bu da, insan varlıklarda hayatın kendisinde, bütün hayatları hayatta kalışa dönüştürebilen ve bütün hayatta kalışları da hayata dönüştürebilen bir kesinti barındırdığını ima eder. Bir anlamda –Bettelheim'de karşımıza çıkan anlamda– hayatta kalış, daha gerçek ve daha insani bir hayata kıyasla yalın hayatın saf ve basit devam edişini ifade eder. Başka bir bakımdan da, hayatta kalışın olumlu bir anlamı vardır ve bu anlamında –Des Pres'te olduğu gibi– ölüme karşı mücadelesinde insan-olmayanı hayatta tutan kişiye gönderme yapar.

Öyleyse Auschwitz'den çıkarılacak dersi özetleyen savı formülleştirelim: *İnsan varlık, insan varlığı hayatta tutabilen kişidir.* Birinci anlamında bu, *Muselmann*'ı (veya gri bölgeyi) ifade ediyordur; dolayısıyla, insanı hayatta tutmaya yönelik insani-olmayan beceriyi işaret eder. İkinci anlamında ise, hayatta kalanı ifade ediyordur; insan varlığın *Muselmann*'ı, insan-olmayanı hayatta tutma becerisini işaret eder. Ama daha dikkatli incelenirse, iki anlamın ortak bir birleşme noktası olduğu görülebilir; belki de bu, onların en derinlerindeki anlamsal özünü oluşturuyordur, iki anlam bir anlığına bu özde örtüşüyor gibidir. *Muselmann* da işte bu noktada durmaktadır; Levi'nin "tam tanık onlar, *Muselmann*'lar, boğulmuş olanlar" diye yazdığında açıkladığı savın üçüncü, en doğru ve en muğlak anlamını da onda, yani *Muselmann*'da buluruz: *insan varlık insan-olmayandır; insanlığı bütünüyle yok olmuş olan biri, sahiden insan olan biridir.* Buradaki paradoks şudur: eğer insana tanıklık eden tek kişi, insanlığı bütünüyle yok olmuş kişiyse bu, insan ile insan-olmayan arasındaki özdeşliğin asla tam olmadığı ve insanı tamamen yok etmenin gerçekten mümkün olmadığı, daima bir şeyin geride *kaldığı* anlamına gelir. *Tanık da işte bu artakalandır.*

3.24 Antelme'nin kitabıyla ilgili olarak Blanchot, "insan sonsuzca yok edilebilecek olan yok-edilemez-olandır." diye yazmıştır (Blanchot 1993: 130). Buradaki "yok-edilmez-olan" terimi, kendi sonsuz yok edilişine sonsuzca direnen bir şey –bir öz veya bir insan ilişkisi– anlamını taşımaz. Blanchot, sonsuz yok edilişi "insan ilişki-sinin kendi önceliğinde"ki yeri olarak, Öteki ile ilişki olarak anladığında, kendi açıklamasını yanlış kavrar (*a.g.y.*: 135). Ne bir öz ne de bir ilişki olarak yok-edilemez diye bir şey yoktur; Blanchot'nun cümlesi başka bir anlamda anlaşılmalıdır, hem daha karmaşık hem de daha düz bir anlamda. "İnsan sonsuzca yok edilebilecek olan yok-edilmez-olandır" cümlesi –tıpkı "insan varlık, insan varlığı hayatta tutabilen kişidir" cümlesi gibi–, bütün iyi mantıksal tanımlar gibi özgül bir farklılık atfederek bir insan özü saptayan bir tanım değildir. İnsan varlık, insan varlığı hayatta tutabilir ve insan varlık, insan varlığın yok edilmesinden sonra artakalan şey değildir; ama bir yerlerde yok edilecek ya da kurtarılacak (hayatta tutulabilecek) bir insan özü olduğu için değil, insanın yeri bölündüğü için, insan varlık canlı varlık ve konuşan varlık arasındaki, insan ve insan-olmayan arasındaki çatlakta var olduğu için öyledir. Yani: *insan varlık, insan varlığın olmayan-yerinde, canlı varlık ve logos arasındaki eksik dillendirmede var olmaktadır.* İnsan varlık, kendisi için eksik olan (bulunmayan) ve sadece bu eksiklikten ve onun yol açtığı yanlış yapma halinden müteşekkil bir varlıktır. Grete Salus "insanın tahammül edebileceği her şeye tahammül etmek zorunda kalmamalıdır asla, ayrıca en aşırı güce bu maruz kalışın artık insanla ilgili hiçbir şey barındırmadığını görmek zorunda da kalmamalıdır asla" diye yazdığında, büyük ölçüde şunu kastediyordur: insanın bir özü yoktur; insan varlık potansiyel bir varlıktır ve insan varlıkların insanın özünü sonsuz yok edilebilirliğinde kavradıklarını düşündükleri an ortaya çıkan şey, "artık insanla ilgili hiçbir şey barındırmayan" bir şeydir.

Bu nedenledir ki, insan varlık her zaman insanın ötesinde veya öncesindedir, insan ve insan-olmayan, özneleşme ve özneliğin-yok-oluşu, canlı varlığın konuşan varlık haline gelmesi ve logos'un canlı haline gelmesi akımlarının geçtiği merkez-eşik olan insanın ötesinde veya öncesindedir. Bu akımlar yan yana bitişik-var olurlar ama örtüşmezler; örtüşmedikleri nokta, yani onları birbirinden ayıran ince ayrım çizgisi ise tanıklığın durduğu yerdir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Arşiv ve Tanıklık

4.1 Collège de France'da dilbilim hocası olan Emile Benveniste, 1969 yılında bir akşam vakti Paris'te bir sokakta saldırıya uğradı. Üzerinde hiçbir belge olmadığı için kimliği tespit edilememişti. Kimliği saptandığı sırada, tedavisi mümkün olmayan bir tam afazi* hastalığına yakalanmıştı ve çalışmasını engelleyen bu hastalık 1972'deki ölümüne kadar devam etti. 1972 yılında *Semiotica* dergisi Benveniste'in "Dilin Göstergebilimi" başlıklı makalesini yayımladı. Benveniste bu makalenin sonunda Saussurecü dilbilimin ötesine geçen, ancak hiçbir zaman gerçekleşmemiş olan bir araştırma programını genel hatlarıyla özetler. Bu programın temelinde, Beneviste'in muhtemelen en isabetli yaratısını oluşturan sözceleme kuramının yatıyor olması hiç de şaşırtıcı değildir. Benveniste, Saussurecü dilbilimin alt edilmesinin iki yolla başarılabileceğini öne sürer: ilk yol, gösterge paradigmasına dayanan anlamlandırma kuramından ayrı bir söylem anlambilimidir ve son derece anlaşılırdır; bizi asıl ilgilendiren ikinci yol ise, "bir sözceleme anlambilimi temelinde inşa edilecek olan bir üst-anlambilimin geliştirilmesi aracılığıyla metinlerin ve yapıtların dil-ötesi analizi"ne dayanır (Benveniste 1974: 65).

Bu formülleştirmede içkin olan açmaz üzerinde biraz daha dur-

* Konuşma veya konuşulanları anlama yeteneğinin kısmen veya tamamen kaybı, ç.n.

mamız gerekiyor. Bildiğimiz kadarıyla, sözceleme, telaffuz edilen şeyin metnine değil, bizatihi söylemenin gerçekleşmesini ifade ediyorsa, dilin fiili söylem olarak kendisine saf gönderiminden başka bir şey değilse, bir sözceleme "anlambilimi"nden söz etmek hangi anlamda mümkündür? Elbette, sözceleme alanının yalıtılması, bir cümlede söylenen şey ile söylemenin gerçekleşmesi arasında ayrım yapmayı mümkün kılar öncelikle. Peki ama sözceleme, tam da bu belirlemeden dolayı anlamsal-olmayan bir boyutu temsil etmiyor mudur? "Ben", "sen", "şimdi", "burada" değiştiricilerinin anlamı gibi bir şeyi tanımlamak elbette mümkündür (örneğin, "'Ben', 'Ben'in kapsandığı şu anki konuşmayı yapan kişiyi ifade eder"); fakat bu anlam, diğer dilsel göstergelerin sözlük anlamına bütünüyle yabancıdır. "Ben" ne bir kavram ne de bir tözdür ve sözceleme, söylemde ne söylendiği ile değil, saf 'söylenme' olgusu ile ilgilidir; tanımı gereği kısa ömürlü olan dil olayı ile ilgilidir. Felsefecilerin Varlık kavramı gibi sözceleme de, en benzersiz ve en somut olan şeydir, çünkü edimde kesinlikle tekil ve tekrarlanamaz söylem olayını ifade ediyordur; ama aynı zamanda, en boş ve en genel şeydir de, çünkü herhangi bir sözlüksel gerçekliğe iliştirilmesi mümkün olmadan da her zaman yinelenebilir.

Peki bu perspektiften bakıldığında, bir sözceleme anlambilimi üzerinde temellenmiş bir üst-anlambilimden söz etmek ne anlama gelebilir? Benveniste'in, afaziye yakalanmadan önce kavradığı şey nedir?

4.2 1969 yılında Michel Foucault da, bir sözceler (énoncé) kuramı temelinde kendi araştırma yöntemini ve programını formülleştirdiği *Bilginin Arkeolojisi* başlıklı kitabını yayımlamıştı. Benveniste'in adı kitapta geçmediği halde ve Foucault'nun Benveniste'in son makalelerinden haberdar olmasına olanak olmamasına karşın, Foucault'nun programı ile dilbilimcinin özetlediği program arasında gizli bir bağ vardır. *Bilginin Arkeolojisi*'nin

kıyaslanamaz yeniliği, çalışma konusunu açıkça cümleler ya da önermeler olarak değil, kesinlikle "sözceler", yani söylemin metni değil meydana gelişi olarak seçmesinden kaynaklanır. Bu nedenle Foucault, Benveniste'nin sözceleme kuramının yeni boyutunu kavrayan ve sonra da bu boyutu bir çalışma konusu yapan ilk kişi olmuştu. Foucault bu konunun, belli bir anlamda, tanımlanamaz olduğunun, arkeolojinin muhtelif bilgi disiplinlerine tahsis edilenlerle kıyaslanabilir belirli bir dilsel alanı hiçbir şekilde sınırlamadığının farkındaydı elbette. Sözceleme, bir metne değil de, saf bir dil olayına (Stoacıların terimleriyle ifade edilecek olursa, söylenmiş bir şeye değil de, onda söylenmeden kalan söylenebilir-olana) atıfta bulunduğu sürece, sözcelemenin alanı da, kesin bir dilsel analiz düzeyi ile (cümle, önerme, edimsel eylemler vb.) veya bilimlerin incelediği özgül alanlarla örtüşemez. Daha ziyade, bütün bilimlerde ve bütün söz edimlerinde dikey olarak mevcut olan bir işlevi temsil eder. Foucault, yönteminin ontolojik içerimlerinin açıkça farkında olarak, şöyle yazar: "sözce, bu yüzden, bir yapı değildir...; varoluşun bir işlevidir" (Foucault 1972: 86). Başka bir deyişle: sözceleme, gerçek, kesin özelliklerin belirlediği bir şey değildir; tersine, saf varoluştur, belli bir varlığın –dil– meydana gelme gerçeğidir. Bilimlerin sistemi ve dil içerisinde anlamlı cümleler ve neredeyse tam teşekküllü söylemler tanımlayan çoğu bilgi göz önüne alındığında, arkeoloji bu önermelerin ve söylemlerin saf meydana gelişini kendi alanı olarak kabul eder; yani, dilin *dışını*, dilin ham varoluşunu.

Foucault'nun arkeolojisi, bu yolla, Benveniste'in "bir sözceleme anlambilimi üzerinde inşa edilmiş üst-anlambilim" programını kusursuzca gerçekleştirir. Sözcelerin alanını önermelerin alanından ayırmak için bir sözceleme anlambiliminden yararlandıktan sonra Foucault, bilgi ve disiplinleri sorgulayacağı yeni bir bakış açısı; disipliner söylemler alanını bir "üst-anlambilim" kapsamında yeniden değerlendirmesine fırsat tanıyan bir *dışarı* oluşturur: arkeoloji.

Foucault'nun böylece, kabul edilmez haldeki eski ontolojiyi sadece yeni bir tarihsel üst-disiplinin modern kisvesine büründürmüş olması ve dolayısıyla ironik olarak, felsefenin öncelikle bir bilgi değil ama tüm bilgilerin "arkeolojisi" olduğunu öne sürmüş olması kesinlikle muhtemeldir. Fakat bu tür bir yorum, Foucault'nun yönteminin yeniliğini kavrayamayacaktır. Foucault'nun sorgulamasına eşsiz verimliliğini kazandıran şey, dilin bir "Ben" kapsamında, aşkın bir bilinç kapsamında ve en kötüsü de, eşit ölçüde mitolojik psikosomatik bir "Ben" kapsamında meydana geldiği anlayışını yadsımasıdır. Foucault, daha çok, özne, "Ben" veya bilinç gibi bir şeyin sözcelere, dilin saf meydana gelişine nasıl tekabül edebildiği sorusunu kesin bir şekilde ortaya koyar.

Beşeri bilimler kendilerini, belli bir anlamlı söylem ve dilsel analiz düzeyiyle (cümle, önerme, edimsel eylem vb.) örtüşen bir dilsel katman oluşturarak tanımladığı sürece, özneleri de söylemi dillendirdiği varsayılan psikosomatik bireyle safça özdeşleştirilir. Diğer yandan, aşkın özneyi saf bir "Ben konuşuyorum"a indirgeyerek antropolojik ve psikolojik niteliklerinden yoksun bırakan modern felsefe, bu indirgemenin dil deneyimi bakımından ima ettiği dönüştürmenin de tam olarak farkında değildir; dilin böylece, artık önermelere ait olamayan bir anlamsal-olmayan düzeye kaydığı gerçeğini fark etmez. Gerçekten de, "Ben konuşuyorum" sözcesini ciddiye almak, artık dili, kökeni sorumlu bir Özneye dayanan bir anlamın ya da bir hakikatin iletilmesi olarak kabul etmemek demektir. Daha doğrusu, söylemi meydana gelişinde kavramak ve özneyi de "boşluğunda, dilin sona ermeyen boşalmasının (dışa-dökülmesinin) kesintisizce sürdüğü bir varolmayış" olarak kabul etmektir (Foucault 1988: 148). Dilde, sözceleme bir iç ile bir dış arasındaki eşiği işaret eder; kendisinin saf dışsallık olarak meydana gelişini işaret eder; çalışmanın ana göndergesi sözceler olduğu andan itibaren, özne bir saf işlev veya saf konum haline gelerek tözünden büsbütün yoksun kalır. Özne, der Foucault,

"aslında farklı bireylerce doldurulabilecek belirli, boş bir yerdir... Eğer bir önerme, bir cümle, bir göstergeler kümesi 'sözce' olarak adlandırılabiliyorsa, bunun nedeni, birinin çıkıp bir gün onlardan söz etmesi ya da onları somut bir yazı biçimine yerleştirmesi değildir; bunun nedeni tam da, öznenin konumunun tahsis edilebilmesidir. Bir formülleştirmeyi sözce *olarak* tanımlamak, yazar ile yazarın ne söylediği (ya da söylemek istediği, istemeden söylediği şey) arasındaki ilişkilerin çözümlenmesine dayanmaz; ama herhangi bir bireyin hangi konumu, tabii bu konumun öznesi olacaksa elbet, işgal edebileceğinin ve işgal etmesi gerektiğinin belirlenmesine dayanır" (Foucault 1972: 95-6).

Aynı yıl Foucault, aynı ilkelerin izinden giderek yazar kavramı eleştirisine girişir. Onu asıl ilgilendiren, yazarın gücünü yitirmesine dikkat çekmek veya yazarın ölümünü teyit etmek değil, ama daha çok, yazar kavramını, zorunluluğu verili olmaktan başka bir şey olmayan özne-işlevin basit bir belirlenmesi olarak tanımlamaktır: "Söylemin bir yazara ihtiyaç duymadan dolaşımda olacağı bir kültürü kolaylıkla tahayyül edebiliriz. Söylemler, statüleri, biçimleri veya değerleri ne olursa olsun, onları ele alış tarzımızdan bağımsız olarak, bir mırıltının anonimliğinde açımlanacaktır" (Foucault 1998: 222).

4.3 Diğer bilgi türleri ve alanlar bakımından arkeolojinin alanını belirlemeye yönelik anlaşılır ilgisi kapsamında Foucault, kendi sözceler kuramının etik içerimlerini hesaba katmayı –en azından, belli ölçüde– göz ardı etmiş gibidir. Foucault, ancak son yapıtlarında, yazarı yok ettikten ve psikolojikleştirilmesine-son-verdikten sonra, "Konuşan kimdir?" sorusunun paranteze alınmasında yazıya içkin etik benzeri bir şey saptadıktan sonra, yazarın özneliğini-yok-edişinin ve bileşimini-bozuşunun özne açısından içerimlediği sonuçlar üzerinde düşünmeye başlar. Dolayısıyla, Benveniste'nin terimleriyle, disipliner söylemlerin üst-

anlambiliminin, bu üst-anlambilimi mümkün kılan sözceleme anlambiliminin gizlenmesiyle tamamlandığını söylemek ve sözceler sisteminin bir pozitiflik ve tarihsel *a priori* olarak kurulmasının, bu sistemin öngerektirmesi olan öznenin silinişini unutmayı zorunlu kıldığını söylemek mümkündür. Böylelikle, "Konuşan kimdir?" biçimindeki yanlış soruyu geçersiz kılma kaygısı, büsbütün farklı ve kaçınılmaz bir sorunun formülleştirilmesini engellemiştir: Öznenin "boş yerini" doldurduğunda, bir sözceleme sürecine girip "aklımızın söylemlerin farklılığı, tarihimizin zamanların farklılığı, kendimizin de maskelerin farklılığı" (Foucault 1972: 131) olduğunu keşfettiğinde canlı bir bireyde meydana gelen nedir? Yani, bir kez daha ifade edecek olursak, özneliğin-yok-edilişine tabi olmak ne demektir? Bir özne kendi yıkımının hesabını nasıl verebilir?

Bu göz ardı ediş –tabii bir göz ardı edişse elbet– Foucault açısından bir unutkanlığa ya da yetersizliğe tekabül etmez açıkça; tam da bir sözceleme anlambilimi kavramında örtük olan bir güçlük içerir. Sözcenin metni değil de meydana gelişi üzerinde durduğu sürece –söylenen şeyle değil de saf söyleme ile ilgili olduğu sürece– bir sözceleme anlambilimi, ne bir metin ne de bir disiplin tesis edebilir. Dağılması, bir bilgi üst-anlambiliminin olanaklılığının temelini atan ve bir pozitif sistemde sözceler oluşturan sözcelemenin öznesi, kendisini anlamın bir içeriğinde değil ama bir dil olayında muhafaza eder; kendisini ifade ederek, bir nesne olarak kabul edememesinin nedeni de budur. Dolayısıyla, bilgiler arkeolojisi olması anlamında bir özne arkeolojisi olamaz.

Ama bu, öznenin boş yerini dolduran kişinin ebediyen gölgede kalmaya mahkum olduğu ve yazarın da kendisini "Kimin konuştuğunun ne önemi var?" biçimindeki anonim mırıltıda tamamen kaybetmek zorunda olduğu anlamına mı gelir? Foucault'nun yapıtları arasında, bu güçlüğün tematik olarak gün ışığına çıktığı, öznenin karanlığının tüm görkemiyle bir an için görünür olduğu

tek bir metin vardır belki de. Bu, "Adı Kötüye Çıkmış İnsanların Hayatı"dır ve başlangıçta, bir arşiv belgeleri, temerküz kayıtları (toplama kayıtları) ya da *letters de cachet* (kaşeli mektuplar*) antolojisi için önsöz olarak tasarlanmıştır. Tam da onları kötü şöhretle damgaladığı anda, güç/iktidar ile karşılaşma, aksi halde kendilerinden hiçbir iz kalmayacak insanların hayatlarını açığa vurur. Bu kısa ve özlü sözceler aracılığıyla bir an için görünür olan şey, belli bir sözlü tarihin dokunaklı vurgusunun çağrıştırdığı kişisel tarihlerin biyografik olayları değildir; daha çok, farklı bir tarihin pırıldayan izidir. Birdenbire gün ışığına çıkan şey, bastırılmış bir varoluşun anısı değil, hatırlanamayan bir *ēthos*'un sessiz alevidir –öznenin yüzü değil, ama öznenin boş yerini işaret eden canlı varlık ve konuşan varlık arasındaki ayrışımdır. Burada hayat, sadece içinde var olduğu kötü şöhrette varlığını sürdürebilir; burada bir ad, ancak onu kaplayan bir onursuzlukta, haysiyetsizlikte yaşayabilir. Ve bu onursuzluktaki, bu haysiyetsizlikteki bir şey, hayata bütün hayat öykülerinin ötesinde tanıklık eder.

4.4 Foucault sözceleme düzlemine, "sözcelerin genel oluşum ve dönüşüm sistemi"ne tekabül eden pozitif boyuta "arşiv" adını verir (Foucault 1972: 130). Ne bilinen anlamda bir arşive –yani, söylenmiş olanın izlerini geleceğin bir anısına havale etmek için kataloglayan bir depoya– ne de sözcelerin (açıklamaların) tozunu alıp tarihçinin bakışında tecelli etmelerini olanaklı kılan Babil kütüphanesine uyduğuna göre, bu boyutu nasıl anlamamız gerekir?

Söylem olaylarını tanımlayan bir kurallar kümesi olarak arşiv, olası cümlelerin –yani, konuşmanın olanaklarının– kuruluş sistemi olarak *dil* (*langue*) ile söylenen şeyler kümesini, fiilen dile getiril-

* Fransa'da eski rejim döneminde, özellikle bir kişinin tutuklanmasını sağlamak amacıyla kullanılan ve altında kralla birlikte bir bakanın da imzası bulunan kral buyrultusu, ç.n.

miş veya yazılmış şeyleri birleştiren *bütünce** (*corpus*) arasında konumlanmıştır. Dolayısıyla arşiv, her türlü anlamlı söyleme, onun sözcelemesinin bir işlevi olarak yerleşmiş olan anlamsal-olmayan kütledir; her somut söz edimini kuşatan ve sınırlayan bir tür karanlık sayfa kenarıdır. Yalnızca söylenmiş olanı bilen geleneğin baskıcı anısı ile yalnızca hiçbir zaman söylenmemiş olanı dikkate alan kayıtsızlığın abartılı düşüncesizliği arasında arşiv, sözce haline gelmiş olmasından dolayı söylenmiş olan her şeye yerleşmiş olan söylenmemiş veya söylenebilir-olandır; "Ben" deme ediminde her zaman unutulan bir anı kırıntısıdır. *Dil* (*langue*) ile *söz* (*parole*) arasında boşlukta kalan bu "tarihsel *a priori*"de Foucault kendi inşa alanını kurar ve arkeolojiyi, "zaten-söylenmiş-olanı kendi varoluş düzeyinde sorgulayan bir betimlemenin genel teması" olarak kabul eder (*a.g.y.*: 131) –yani, her söz ediminde söylenmemiş-olan ile söylenmiş-olan arasındaki, sözceleme işlevi ile bu işlevin kendisini ortaya koyduğu söylem arasındaki, dil içi ile dışı arasındaki ilişkiler sistemi olarak kabul eder.

Şimdi, Foucault'nun işlemini dile (*langue*) kaydırıp, Foucault'nun *dil* ile konuşma/söz edimleri arasında kurmuş olduğu alanın yerine geçirerek, yinelemeye ve dil (*langue*) ile arşiv arasındaki ayrımda yeniden-konumlandırmaya çalışalım. Yani, bu işlemi, söylem ve söylemin gerçekleşmesi arasında, söylenmiş-olan ve kendisini onda ortaya koyan sözceleme arasında değil, ama *dil* ve dilin gerçekleşmesi arasında, konuşmanın saf olanaklılığı ve bu haliyle varoluşu arasında yeniden-konumlandırmayı deneyelim. Eğer sözceleme, bir şekilde, *dil* ve *söz* arasında boşlukta kalıyorsa, o zaman bu, sözceleri fiili söylemin bakış açısından değil, dilin *(langue)* bakış açısından değerlendirme meselesi olacaktır; sözcelemenin alanından bir konuşma (söz) edimine değil, olduğu haliyle *dile* bakma meselesi olacaktır: yani,

* Bir dili betimlemek ve çözümlemek amacıyla derlenmiş sözlü ya da yazılı örnekler; sözceler bütünü, ç.n.

sadece dil ve fiili söylem düzleminde değil, ayrıca konuşmanın potansiyelliği olarak dil düzleminde de bir için ve dışın ifade edilmesi meselesi olacaktır.

Söylenmemiş-olan ve söylenmiş-olan arasındaki ilişkiler sistemini ifade eden *arşivin* tersine biz, *dilin* içi ve dışı arasındaki, her dilde söylenebilir-olan ve söylenemez-olan arasındaki –yani, konuşmanın potansiyelliği ve varoluşu arasındaki, konuşmanın olanaklılığı ve olanaksızlığı arasındaki– ilişkiler sistemine *tanıklık* adını veriyoruz. Bir edimdeki potansiyelliği, *potansiyellik olarak* düşünmek, sözcelemeyi *dilin* düzleminde düşünmek, olanaklılıkta, onu hem bir olanaklılığa hem de bir olanaksızlığa, hem bir potansiyelliğe hem de bir potansiyelsizliğe bölen bir kesintiyi yerleşik hale getirmek demektir; tam da bu kesintiye bir özne konumlandırmak demektir. Arşiv, kuruluş itibariyle, basit bir işleve veya boş bir konuma indirgenmiş olan öznenin paranteze alınmasını öngerektirir; öznenin anonim bir sözceler mırıltısında kayboluşu üzerinde temellenmiştir. Oysa tanıklıkta, öznenin boş yeri belirleyici soru haline gelir. Ama bu, Foucault'nun "Bir öznenin özgürlüğü, bir dilin kurallarına nasıl yerleştirilebilir?" biçiminde göz ardı etmeye çalıştığı eski soruna dönüş meselesi değildir elbette. Bilakis, "Sözce gibi bir şey *dilin* alanında nasıl var olabilir? Bir konuşma olanaklılığı, olduğu haliyle, kendisini hangi şekilde gerçekleştirebilir?" soruları sorularak, özneyi konuşma olanaklılığı ve olanaksızlığı arasındaki ayrışıma konumlandırma meselesidir. Tanıklık, konuşmanın olanaklılığı ve gerçekleşmesi arasındaki ilişki olduğu için tam da, ancak konuşmanın olanaksızlığı ile bir ilişki kapsamında –yani, sadece bir *olumsallık* olarak, olmama kapasitesi olarak– var olabilir. Bu olumsallık, dilin bir öznede ortaya çıkışı, fiili söylemin sözcesi veya sözce-olmayanından, konuşmasından veya konuşmamasından, bir sözce olarak üretilmesinden veya üretilmemesinden farklıdır. Öznenin dile sahip olma ya da olmama kapasitesiyle ilgilidir. Dolayısıyla,

özne dilin var olmamasının, gerçekleşmemesinin olanaklılığıdır –daha doğrusu, sadece orada olmama olanaklılığı aracılığıyla meydana gelmesinin, olumsallığının olanaklılığıdır. İnsan varlık, konuşan varlıktır, dili olan canlı varlıktır, çünkü insan varlık, dile *sahip olmamaya* muktedirdir, çünkü kendi başlangıcına (in-fancy) muktedirdir. Olanaklılık, olanaksızlık ve zorunluluğun yanında, diğerleri arasında tek bir kiplik değildir olumsallık: bir olanaklılığın fiili verililiğidir; bir potansiyelliğin, olduğu haliyle, var olma şeklidir. Bir olma kapasitesi ile olmama kapasitesi arasındaki kesintinin verililiği olarak bir potansiyellik olayıdır (*olumsal*). Dilde, bu verililik, öznellik biçimine bürünür. Olumsallık da, bir özne sınavından geçirilmiş olanaklılıktır.

Söylenmiş-olan ve söylemenin meydana gelişi arasındaki ilişkide, sözcelemenin öznesini paranteze almak artık mümkündü, çünkü konuşma çoktan meydana gelmişti. Ama dil ve varoluşu arasındaki, *langue* ve arşiv arasındaki ilişki, bizatihi konuşmanın olanaklılığında, konuşmanın olanaksızlığına tanıklık eden şey olarak öznelliği talep eder. Öznelliğin *tanık* olarak ortaya çıkmasının nedeni budur; konuşamayanların yerine konuşabilmesinin nedeni budur. Tanıklık, konuşmanın potansiyelsizliği aracılığıyla fiili (edimsel) hale gelen bir potansiyelliktir; üstelik, bir konuşma olanaklılığı aracılığıyla kendisine varoluş kazandıran bir olanaksızlıktır. Bu iki hareket, ne bir özneyle ne de bir bilinçle özdeşleştirilebilir; yine de, iletişim kurulamayan iki farklı töze de bölünemezler. Bölünmez yakınlıkları ise tanıklıktır.

4.5 Kiplik kategorilerini, bizi ilgilendiren perspektiften yeniden-tanımlamaya çalışmanın zamanı geldi. Kiplik kategorileri –olanaklılık, olanaksızlık, olumsallık, zorunluluk– önermelerin yapısıyla veya bir şeyin bizim bilme yetimizle olan ilişkisiyle ilgili, önemsiz mantıksal veya epistemolojik kategoriler değildir. Ontolojik işlemcilerdir (operatör); yani, her defasında insan ve

insan-olmayan, "yaşatma" veya "ölmesine izin verme" konusunda bir karara varılan biyo-politik "Varlık" mücadelesinde kullanılan imha silahlardır. Bu savaşın sürdürüldüğü alan, öznelliktir. Varlığın kendisini kipliklerde verili kılıyor olması, "canlı varlıklar için Varlık hayattır" *(to de zēn tōis zosi einai estin)* (Aristoteles, *De anima:* 413b13) anlamına gelir ve canlı bir özneyi ima eder. Kant'ın öne sürdüğü gibi, kiplik kategorileri özne temelinde inşa edilmedikleri gibi, özneden türemezler de; tersine, özne, bu kategorilerin etkileşim süreçlerinde belirsiz olan şeydir. Öznede, olanaklı-olanı ve olanaksız-olanı, canlı varlığı ve konuşan varlığı, *Muselmann*'ı ve tanığı böler ve ayırırlar –ve bu yolla, özne hakkında karara varırlar.

Olanaklılık (ola-bilmek) ve olumsallık (olmaya-bilmek), olanaklı bir şeyin, bir olanaksızlıkla kurulan ilişki aracılığıyla kendisini verili kılarak, varoluşa geçtiği nokta olan özneleştirmenin işlemcileridir. Olanaklılığın olumsuzlanması ([olabilme]nin olmaması) olarak olanaksızlık ve olumsallığın olumsuzlanması ([olmaya-bilme]nin olmaması) olarak zorunluluk, özneliğin-yok-edilişinin, öznenin yıkılması ve yoksunlaştırılmasının işlemcileridir –yani, öznellikte potansiyellik ve potansiyelsizliği, olanaklı ve olanaksızı birbirinden ayıran süreçlerdir. İlk ikisi, Varlığı kendi öznelliğinde tesis eder, yani, son tahlilde daima *benim* dünyam olan bir dünya olarak oluşturur, çünkü olanaksızlık benim dünyamda var olur ve gerçeğe temas eder/rastlar (*olumsal*). Buna karşılık, zorunluluk ve olanaklılık, Varlığı kendi bütünlüğünde ve tamlığında, özne barındırmayan saf tözselliğinde tanımlar –yani, en uçta, asla *benim* dünyam olmayan bir dünyadır, çünkü onda olanaklılık barınmıyordur. Yine de, Varlığın işlemcileri olarak kiplik kategorileri, öznenin önünde, öznenin seçebileceği ya da reddedebileceği bir şey olarak durmazlar; öznenin, ayrıcalıklı bir uğrakta, üstlenip üstlenmemeye karar verebileceği bir görev olarak karşısına çıkmazlar. Özne, daha ziyade, akkor halde ve tarihsel olarak belirlenmiş potansiyellik ve potansiyelsizlik

akımlarınca, olmamaya muktedir olma ve olmamaya muktedir olmama akımlarınca her zaman zaten kat edilmiş olan bir kuvvetler alanıdır.

Bu perspektiften Auschwitz, bu süreçlerin çöktüğü tarihsel noktayı, olanaksız-olanın gerçek-olan haline gelmeye zorlandığı yıkıcı deneyimi temsil eder. Auschwitz olanaksız-olanın varoluşu, olumsallığın en radikal olumsuzlanmasıdır; bu nedenle, mutlak zorunluluktur. Auschwitz'in ürettiği *Muselmann*, öznenin yıkımıdır ve bunu da, olumsallığın yeri olarak öznenin silinişi ve olanaksız-olanın varoluşu olarak kalıcı kılınması izler. Burada Goebbel'in politika tanımı –"olanaksız görüneni olanaklı kılma sanatı"– gerçek önemini kazanır. Varlığın işlemcilerine ilişkin biyo-politik bir deneyi tanımlar: özneyi, özneleşme ve özneliğin-yok-edilişi arasındaki bağın kopmuş gibi göründüğü bir uç noktaya dönüştüren ve bağlantılarından koparıp parçalayan bir deney.

4.6 "Yazar" teriminin modern anlamı, nispeten geç bir dönemde belirir. Latince'de *auctor* aslında, yasaya göre yaşından ötürü hareketlerinden tam olarak sorumlu tutulamayacak bir kişi (veya nedeni ne olursa olsun, hukuksal olarak geçerli bir işlemde bulunma yeterliliğine sahip olmayan bir kişi) söz konusu olduğunda, bu kişinin ihtiyaç duyduğu geçerli-muteber bir unvana sahip olabilmesi için ona vesayet eden birini ifade eder. Dolayısıyla, *auctor fio* yasasını ifade eden vasi, vesayet ettiği kişiye sahip olmadığı "yetki"yi (otoriteyi) sağlar (bu durumda da, gencin *tutore auctore* hareket ettiği söylenir). Aynı şekilde, *auctoritas patrum* da, *–patres auctores* olarak adlandırılan– senatörlerin, her durumda geçerli ve yükümlü kılmak için yaygın bir karara bağladıkları onamadır.

Terimin en eski anlamları arasında, mülkiyet devir tesliminde "satıcı", "tavsiyede bulunan veya ikna eden kişi" ve son olarak, "tanık" da vardır. Eksik kalmış bir eylemi tamamlama fikrini ifade

eden bir terim, nasıl olup da, satıcı, danışman ve tanık anlamlarına karşılık gelebilir? Görünüşte birbirinden farklı anlamların kökeninde yatan ortak özellik nedir?

"Satıcı" ve "danışman" anlamlarının, terimin asıl anlamıyla ilgisini saptamak için ilgili metinleri hızlıca gözden geçirmek yeterlidir. Alıcınınkiyle birleşen iradesi söz konusu mülkiyeti geçerli ve meşru kıldığı sürece satıcıya *auctor* denebilir. Böylece mülkiyet devir teslimi, mülkiyet edinenin hakkının daima, satın alanın *auctor*'u haline gelen satıcının hakkına dayandığı bir süreçte, en azından iki tarafın birleşmesi görünümüne bürünür. *Digesta*'da* (50, 17, 175, 7) okuduğumuz *non debeo melioris condicioni esse, quam auctor meus, a quo ius in me transit,* basitçe şu anlama gelir: "Benim mülkiyet hakkım, zorunlu ve yeterli bir biçimde, bunu 'yetkili kılan' satın alanın hakkına dayanır." Ne olursa olsun, önemli olan, birinin diğerinin *auctor*'u olarak edimde bulunduğu iki özne arasındaki ilişki fikridir: *auctor meus*, alıcı tarafından, mülkiyeti meşru kılan halihazırdaki satıcıya verilen isimdir.

"'Tavsiyede bulunan veya ikna eden kişi' anlamı" da benzer bir fikri önvarsayar. Bir öznenin belirsiz veya tereddütlü istemine, gerçekleşme olanağı sağlayan dürtüyü veya katkıyı sağlayan yazardır. Plautus'un *Miles*'inde okuduğumuz, "*quid nunc mi auctor es, ut faciam?*", yalnızca "Bana ne yapmamı tavsiye edersin?" anlamına gelmez; yanı sıra, "Beni ne yapmaya 'yetkili kılıyorsun', belli bir davranış hakkında karar vermeye muktedir kılarak irademi ne şekilde tamamlıyorsun?" anlamına da gelir.

Bu perspektiften, "tanık"ın anlamı da şeffaf hale gelir ve Latince'de tanıklık terimini ifade eden üç terim de, böylece kendi karakteristik görünümlerini kazanır. Eğer *testis*, iki özne arasındaki bir davada üçüncü taraf olduğu sürece tanığı ifade ediyorsa ve *superstes* de, bir deneyimi tam olarak yaşadığı için bunu diğerle-

* Pandectae olarak da bilinir, Romalı hukukçuların yapıtlarından alınmış bölümlerden oluşan derleme, ç.n.

rine aktarabilecek kişi anlamına geliyorsa, tanıklığı her zaman kendisinden önce var olan, gerçekliği ve gücü geçerli kılınmak veya onaylanmak zorunda olan bir şeyi –bir olgu, bir şey veya bir söz– önvarsaydığı sürece tanık da, *auctor*'un karşılığı olarak kullanılabilir. Bu anlamda *auctor, res*'e [şey] (*auctor magis... quam res... movit;* tanık, tanık olunan şeyden daha büyük yetkiye sahiptir [Liv.2, 37,8]) veya *vox*'a [söz] (*voces... nullo auctore emissae;* geçerliliğine hiçbir tanığın güvence veremediği sözler [Cicero, Coel. 30]) karşıttır. Bu sebeple, tanıklık her zaman bir "yazar" davranışıdır: her zaman, bir yetersizliğin veya güçsüzlüğün bütünlendiği veya geçerli kılındığı özsel bir ikiliği ima eder.

Dolayısıyla, hem "bir neslin veya bir şehrin kurucusu" olarak şairler için *auctor* teriminin anlamını açıklamak, hem de Benveniste'in *augere*'nin özgün anlamı olarak saptadığı genel "varlık olma" anlamını açıklamak mümkündür. Çok iyi bilindiği üzere, klasik dünya *ex nihilo*'nun [hiçlik] yaratılışına aşina değildir; antikler için her yaratma edimi her zaman başka bir şeyi ima eder; bu ister biçimlenmemiş madde olsun ister Varlık olsun, daima bütünlenecek veya "büyütülecek" bir şeyi ima eder. Her yaratıcı aynı zamanda bir ortak-yaratıcıdır, her yazar/yaratıcı da bir ortak-yazar/yaratıcıdır. *Auctor*'un edimi, kendi içinde barındırmadığı ispat gücünü bahşederek ve tek başına yaşayamayacak olana hayat vererek yetersiz bir kişinin edimini bütünler. Bu şu şekilde de ifade edilebilir: kusurlu, noksan edim veya muktedirsizlik *auctor*'un edimini önceler ve kusurlu edim, *auctor*-tanığın sözünü bütünler ve ona anlam kazandırır. Kendi hesabına geçerli olma iddiası taşıyan bir yazar edimi ise anlamsızdır; tıpkı kurtulanın tanıklığının, ancak tanıklık edemeyecek biri tarafından bütünlenmesi koşuluyla doğru olması ve bir varoluş nedenine sahip olması gibi. Kurtulan (hayatta kalan) ve *Muselmann*, tıpkı vasi ve yetersiz kişi gibi, yaratıcı ve malzemesi gibi, ayrılmazdır; onların bütünlükleri-farklılıkları tek başına tanıklığı oluşturur.

4.7 Şimdi Levi'nin paradoksuna geri dönelim: "*Muselmann* eksiksiz tanıktır." Bu, iki çelişkili önerme içerimler: 1) "*Muselmann* insan-olmayandır; asla tanıklık edemeyecek olandır." ve 2) "Tanıklık edemeyen, asıl tanıktır, mutlak tanıktır."

Bu paradoksun anlamı ve anlamsızlığı, bu noktada açığa çıkar. Bu önermelerde ifade edilen şey, bir *auctor* edimi olarak, konuşmanın, insan-olmayan ve insanın, canlı bir varlığın ve konuşan bir varlığın olanaksızlığının ve olanaklılığının farklılığı ve bütünlenmesi olarak tanıklığın örtük ikili yapısından başka bir şey değildir. Tanıklığın öznesi, kuruluş itibariyle, bölük pörçüktür; ayrışım ve yanlış konumlandırılmışlıktan başka bir tutarlılığı yoktur –ama yine de, bunlara indirgenemez. "Özneliğin-yok-edilişinin öznesi olmak" anlamına gelmesinin ve tanığın, etik öznenin, özneliğin-yok-edilişine tanık olan özne olmasının nedeni budur. Tanıklığın devredilemezliği de, bu bölük pörçüklük için, *Muselmann*'ın ve tanığın, konuşmanın potansiyelsizliği ve potansiyelliğinin ayrılmaz birlikteliği için ödenen bedelden başka bir şey değildir.

Levi'nin "İnsan varlık, insan varlığı hayatta tutabilen kişidir." biçimindeki ikinci paradoksu da, asıl anlamını burada kazanır. *Muselmann* ve tanık, insan-olmayan ve insan-olan hem yan yana bulunurlar hem de örtüşmezdirler; hem bölünmüş hem de ayrılmazdırlar. Bu bölünmez bölünme, bu bölük pörçük (parçalanmış) ama yine de parçalanmaz hayat, kendisini ikili bir hayatta kalış aracılığıyla ifade eder: insan-olmayan, insan varlığı hayatta tutabilendir ve insan varlık da, insan-olmayanı hayatta tutabilendir. *Muselmann* bir insan varlıkta tecrit edilebildiği için ancak, insan hayatı özsel olarak yok edilebilir ve parçalanabilir olduğu için ancak tanık, *Muselmann*'ı hayatta tutabilir. Tanığın insan-olmayanı hayatta tutuşu, *Muselmann*'ın insan-olanı hayatta tutuşunun bir işlevidir. Sonsuzca yok edilebilen şey, sonsuzca hayatta tutulabilen şeydir.

4.8 Bichat'ın ana savı, hayatın kendisini hayatta tutabileceği ve hayatın aslında, kuruluş itibariyle, bir hayatlar çoğulluğuna ve dolayısıyla bir ölümler çoğulluğuna bölünmüş olduğudur. *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* adlı kitabı bütünüyle, Bichat'ın hayatta temel bir bölünme tespiti temelinde yazılmıştır; Bichat bunu, her organizmada iki "hayvan"ın birlikte-mevcudiyeti olarak sunar. Öncelikle, "içeride var olan hayvan" vardır ve bu "hayvanın" hayatı –Bichat bunu "organik" olarak adlandırır ve bir bitkinin hayatıyla kıyaslar– "sindirim ve boşaltıma dayalı alışkanlık zinciri"nden başka bir şey değildir. Bir de, "dışarıda yaşayan hayvan" vardır ve bu "hayvan"ın hayatı da –"hayvan" adını hak eden tek hayat da budur– dışsal dünyayla olan ilişkisince tanımlanır. Organik ve hayvan arasındaki bölünme, bireyin bütün hayatını kaplar ve organik işlevlerin sürekliliği (kan dolaşımı, solunum, sindirim, boşaltım vb.) ile hayvani işlevlerin kesintililiği (en belirgin kanıtı, düş görmek-uyanmak) arasındaki karşıtlığa; organik hayatın asimetrisi (yalnızca tek bir mide, tek bir karaciğer, tek bir kalp) ile hayvani hayatın simetrisi (simetrik bir beyin, iki göz, iki kulak, iki kol vb.) arasındaki karşıtlığa; bir de, organik hayatın ve hayvani hayatın başlangıcının ve sonunun örtüşmemesine damgasını vurur. Tıpkı ceninde organik hayatın, hayvani hayatınkinden önce başlaması gibi, yaşlanma ve ölmede de hayvani ölümünü hayatta tutar. Foucault, Bichat'ta ölümün çokluğuna, ölümü bir dizi kısmi ölüme (beyin ölümü, karaciğer ölümü, kalp ölümü vb.) bölen hareketli veya ayrıntılı bir ölümün ortaya çıkışına dikkat çekmiştir. Fakat Bichat'ın kabul edemediği şey, ona indirgenemez bir muamma vermeye devam eden şey, ölümün bu çokluğu değil ama, organik hayatın hayvan hayatını hayatta tutuşudur daha ziyade, "dışarıdaki hayvan" var olmaya son verince "içerideki hayvan"ın kavranamayan hayatta kalışıdır (varlığını sürdürmesidir). Eğer organik hayatın hayvan hayatı bakımından önceliği, giderek yükselen ve daha karmaşık biçimlere

yönelik bir gelişme süreci olarak anlaşılıyorsa, içerinin anlamsız hayatta kalışındaki hayvanı açıklamak nasıl mümkün olur?

Bichat'ın, hayvan hayatının organik işlevlerin kayıtsız hayatta kalışındaki tedrici ve önlenemez tükenişini betimlediği pasaj, *Recherches*'daki en yoğun anlardan birini oluşturur:

> Doğal ölüm, organik hayatın son bulmasından çok önce hayvansal hayata neredeyse tam bir son vermesi açısından çarpıcıdır. Uzun süren bir yaşlılık döneminin sonunda yavaş yavaş yok olan bir insanı düşünün. Ayrıntılı bir şekilde ölür: dışsal işlevleri, birbiri ardına, son bulur; bütün duyuları işlevini yitirir; duyumun alışıldık nedenleri artık onun üzerinde hiçbir izlenim uyandırmaz. Bakışları gittikçe sönükleşir, bulanıklaşır, sonunda nesnelerin imgesini iletemez duruma gelir; gözleri yaşlılıktan ötürü körleşir. Kulağına gelen sesleri ayırt edemez ve çok geçmeden, kulağı seslere büsbütün duyarsızlaşır. Bu noktada, sertleşmiş, kısmen damardan yoksun nasırlarla kaplanmış ve artık etkisini yitirmiş deri tabakası, sadece belli belirsiz ve anlaşılması güç bir dokunma duyusu sağlar. Ne olursa olsun, alışkanlıklar duyumu bütünüyle köreltmiştir. Deriye bağlı olan bütün organlar giderek gücünü yitirir ve ölür; saç ve vücut kılları incelir. Kendilerini besleyen sıvılar olmayınca kılların çoğu dökülür. Kokular artık koklama duyusunda çok hafif bir his uyandırır... Doğanın ortasında tecrit edilmiş, duyu organlarından kısmen yoksun kalan yaşlı insanın beyni, çok geçmeden tükenir. Artık pek çok şeyi algılayamaz hale gelir; duyuları neredeyse hiç kullanılamaz durumdadır. İmgelemi yavaş yavaş azalarak yok olur. Yakın zaman belleği çöker; gücünü yitirmiş, hatta neredeyse ölmüş olan dışsal duyuları, tininin kavradığını düşündüklerini onaylayamadığı için, yaşlı adam ona söylenen şeyi saniyesinde unutur. Duyularının izlediği imgeler artık akılda kalmazken, düşünceler de unutulur (Bichat 1986: 200-201).

Dünyadan bu örtük yabancılaşma, dışsal duyulardaki bu azal-

maya tekabül eder; kamplardaki *Muselmann* betimlemelerini fazlasıyla anıştıran bir yabancılaşmadır bu:

> Yaşlı adamın hareketleri pek az ve yavaştır; kendini bulduğu konumu ancak büyük bir şey pahasına terk eder. Oturtulduğu, kendisini ısıtan şöminenin karşısında günlerini, çevresindekilere yabancılaşmış bir şekilde, arzuların, tutkuların, duyuların yokluğunda –ve hiçbir şey onu sessizliğini bozmaya itmediği için, neredeyse hiç konuşmadan– kendisine yoğunlaşarak geçirir. Neredeyse bütün diğer duyguların yok olmasına karşın, hâlâ var olduğunu duyumsamaktan mutludur... Söylediklerimizden doğru bakıldığında, hayvani hayat neredeyse tamamen son bulmasından sonra bile, yaşlı adamda dışsal işlevlerin birer birer yittiği ve organik hayatın devam ettiği kolaylıkla görülebilir. Bu bakış açısından, ölümle yok olmak üzere olan yaşama koşulu, kendimizi ana rahminde bulduğumuz hale veya yalnızca içeride yaşayan ve doğaya sağır olan bitkiler aleminin hallerine benzer (*a.g.y.*: 202-203).

Bichat'ın tasviri, bir muamma karşısındaki ıstıraplı bir güçsüzlük itirafı olan bir soruda doruk noktasına ulaşır:

> Peki ama, duyular, hareket yeteneği vb., her şeyden önce bizi, bizi besleyen bedenlerle ilişki haline sokmak üzere tasarlandığına göre, dışarıda var olmaya son verdiğimizde içeride yaşamaya devam etmemizin nedeni nedir? Neden bu işlevler içsel olanlardan giderek daha zayıf hale gelir? Neden eşanlı olarak son bulmazlar? Bu muammayı tam olarak çözmede başarılı olamıyorum (a.g.y.: 203-204).

Bichat, tıbbi diriltme teknolojisinin ve buna ilaveten, biyo-politikanın, ilişki hayatını sonsuzca hayatta tutan bir bitkisel hayat kabusunu, insan varoluşundan sonsuzca ayrılabilir bir insani-olmayan hayat kabusunu gerçekleştirerek, tam da organik ve hayvani arasındaki bu ayrışma üzerinde çalışacağı zamanın geleceğini

önceden kestirememiştir. Fakat, neredeyse bu kabusun kasvetli bir önsezisi birdenbire aklına gelirmişçesine, insanın organik işlevleri tamamen kaybolurken hayvani işlevlerinin hayatta kaldığı tersine çevrilmiş bir ölümün simetrik olanaklılığını tahayyül eder:

> Ölümü sadece içsel işlevleri (dolaşım, sindirim, salgılama vb.) etkileyerek, hayvani hayatın işlevler kümesinin hayatta kalmayı devam etmesini olanaklı kılan bir insanı tahayyül etmek mümkün olsaydı, bu insan organik hayatının sonunu kayıtsızca izlerdi. Çünkü varoluşunun değerinin organik işlevlere bağlı olmadığını ve bu işlevlerin "ölümü"nden sonra bile, o zamana kadar kendisini mutlu etmiş ne varsa hepsini duyumsayıp deneyimlemeye muktedir olacağını hissederdi (Bichat: 1986: 205-206).

Hayatta kalan, ister insan-olan ister insan-olmayan olsun, ister hayvani ister organik olan olsun, hayat yine de, hayatta kalma düşünü –veya kabusunu– kendi içinde barındırıyor gibidir.

4.9 Gördüğümüz üzere, Foucault modern biyo-iktidar ve eski bölgesel Devletin egemen iktidarı arasındaki ayrışımı, iki simetrik formülün harmanlanması kapsamında tanımlar. *Ölüme terk etmek ve yaşamasına izin vermek*, kendisini her şeyden önce öldürme hakkı olarak ortaya koyan eski egemen iktidarın yöntemini özetler; *yaşatmak ve ölüme terk etmek* ise, asıl amacı hayatın ve biyolojik olanın olduğu haliyle gözetimini Devlet iktidarının ilgisine dönüştürmek olarak ortaya koyan biyo-iktidarın güç simgesidir.

Yukarıdaki düşüncelerin ışığında, diğer ikisi arasında kendisini sezdiren bir üçüncü formül olduğu söylenebilir; bu, yirminci yüzyıl biyo-politikasının en özgül özelliğini tanımlayan bir formüldür: artık ne *ölüme terk etmek* ne de *yaşatmak* söz konusudur, aslolan sadece *hayatta tutmak*tır. Biyo-iktidarın zamanımızdaki belirleyici etkinliği, hayatın ya da ölümün üretimine dayanmaz; daha ziyade,

değişim geçirebilir ve sanal olarak sonsuz bir hayatta kalışın üretilmesine dayanır. Ne olursa olsun bu, her durumda, hayvani hayatı organik hayattan, insani-olanı insani-olmayandan, tanığı *Muselmann*'dan, bilinçli hayatı belli bir eşiğe ulaşılana kadar diriltme teknikleriyle işlevsel tutulan bitkisel hayattan ayırma meselesidir; söz konusu eşik ise özsel olarak değişken bir eşiktir ve jeopolitik sınırlar gibi, bilimsel ve politik teknolojilerin ilerlemesine göre değişir. Biyo-iktidarın en büyük tutkusu, insan bedeninde, canlı varlık ve konuşan varlığın, *zoē* ve *bios*'un, insani-olmayan ve insani-olanın mutlak ayrılmasını –hayatta kalış– üretmektir.

Kampta, *Muselmann* –günümüzde komada olan bir kişinin veya yaşam destek ünitesine bağlanmış yeni ölmüş bir kişinin bedeni gibi– biyo-iktidarın etkililiğini kanıtlamakla kalmaz yalnızca, yanı sıra kampın gizli şifresini, deyim yerindeyse *arcanum*'unu (görünmeyen yüzünü) da açığa vurur. *De arcanis rerum publicarum* (1605) adlı kitabında Clapmar, iktidarın yapısında görünen bir yüz *(jus imperii)* ile gizli bir yüzü (mücevher kutusu veya sandığı anlamındaki *arca* sözcüğünden türediğini öne sürdüğü, *arcanum*) birbirinden ayırır. Çağdaş biyo-politikada, hayatta kalma, bu iki yüzün örtüştüğü, *arcanum imperii*'nin olduğu haliyle gün ışığına çıktığı noktadır. Kendisini bütünüyle ifşa edişinde, adeta görünmez kalmasının, kendisini olduğu haliyle gösterirken bile yine de gizli kalmasının nedeni budur. Biyo-iktidar *Muselmann*'da nihai sırrını üretmeye çalışmıştır: tanıklığın her türlü olanaklılığından ayrılmış bir hayatta kalış; yalıtılmışlığında bile, demografik, etnik, ulusal ve politik kimliğin atfedilmesini olanaklı kılan bir tür mutlak biyo-politik töz. Eğer, Nazi bürokrasisi jargonunda ifade edildiği şekliyle, "Nihai Çözüm"e katılan her kim olursa olsun, ona *Geheimnisträger,* yani sır tutan adı veriliyorsa, *Muselmann*, mutlak olarak, biyo-iktidarın tanıklık edilemez, görünmez kutusudur. Görünmezdir çünkü boştur, çünkü *Muselmann, volkloser Raum*'dan, kampın merkezindeki insanlar-

dan yoksun uzamdan başka bir şey değildir; hayatla olan bağını bütünüyle kopararak, yurttaşın Ari ırktan olmayan *Staatsangehörige*'ye (tebaa), Ari ırktan olmayanın Yahudi'ye, Yahudi'nin sürgüne ve son olarak da kendi benliğinden sürgün edilmiş Yahudi'nin *Muselmann*'a, yani çıplak, devredilemez ve tanıklık edilmez bir hayata geçtiği noktayı işaret eder.

Bu yüzden, bugün Auschwitz'in anlatılamazlığını öne sürenlerin, açıklamalarını daha dikkatli yapmaları gerekir. Auschwitz'in benzersiz bir olay olduğunu, öyle ki karşısında, tanığın her sözünü, bir şekilde, konuşmanın olanaksızlığı sınavından geçirmesi gerektiği eşsiz bir olay olduğunu söylemek istiyorlarsa, dedikleri doğrudur. Fakat, benzersizliği anlatılamazlığa bağlayarak, Auschwitz'i dilden mutlak olarak ayrılmış bir gerçekliğe dönüştürüyorlarsa, konuşmanın olanaksızlığı ile olanaklılığı arasındaki bağı, *Muselmann*'da tanıklığı oluşturan bağı koparıyorlarsa, o zaman, bilinçsizce, Nazilerin jestini yinelerler; *arcanum imperii* ile gizli bir dayanışma içine girerler. O zaman sessizlikleri, Levi'nin *Boğulanlar, Kurtulanlar* adlı kitabının daha en başında yazıya döktüğü, SS'lerin kamptakilere yönelik aşağılayıcı uyarısını yineleyecek gibi görünür:

> Bu savaş nasıl sona ererse ersin, size karşı savaşı biz kazandık; tanıklık etmek için bir tekiniz bile hayatta kalmayacak, ama biriniz kaçmayı başarsa bile, dünya onun anlattıklarına inanmayacak. Belki kuşkular, tartışmalar, tarihçilerin araştırmaları olacak, ama kesin bilgiler bulunmayacak; çünkü sizinle birlikte kanıtları da yok edeceğiz. Geriye birkaç kanıt kalsa, içinizden birileri yaşamını sürdürse bile, insanlar anlattığınız olayların inanılmayacak kadar vahşice olduğunu söyleyecekler... Lagerlerin tarihini yazdıracak olanlar bizleriz (Levi 1989:11-12; [1996: 9]).

4.10 Tanıklık, her sözüyle, tam da hayatta kalışın hayattan bu

tecrit edilişini çürütür. Tanık, insani-olmayan ve insani-olan arasında, canlı varlık ve konuşan varlık arasında, *Muselmann* ve hayatta kalan arasında ayrılmaz bir bölünme ve örtüşmeme olduğu için tanıklık diye bir şeyin olabileceği gerçeğine delalet eder. Tam da, olduğu haliyle dilde barındığı sürece, tam da yalnızca bir potansiyelsizlik aracılığıyla konuşmanın potansiyelliğinin gerçekleşmesine tanık olduğu sürece, yetkisi olgusal bir hakikate dayanmaz, söylenmiş bir şey ile bir olgu arasındaki veya anı ile olmuş olan şey arasındaki uyuma dayanmaz; bilakis, söylenemez olan ile söylenebilir olan arasındaki, dilin dışarısı ile içerisi arasındaki hatırlanamayan ilişkiye dayanır. *Tanığın yetkisi (güvenilirliği), yalnızca konuşma yetersizliği adına konuşma yeterliliğine –yani, bir özne haline gelmesine– dayanır.* Böylece tanıklık, arşivde korunan ifadenin olgusal doğruluğunu değil, tersine onun arşivlenemezliğini, arşiv karşısındaki dışsallığını –yani, dilin varoluşu olarak, hem bellekten hem unutulmaktan kurtulma zorunluluğunu– garantiler. Yalnızca konuşmanın olanaksızlığının olduğu yerde tanıklık olduğu için; sadece özneliğin-yok-edilişinin olduğu yerde tanık olduğu için, *Muselmann* tam tanıktır ve hayatta kalan ile *Muselmann* birbirinden ayrılamazdır.

Öznenin belirli statüsünü, bu perspektiften düşünmek gerekir. Tanıklığın öznesinin –eğer bir özne olmak ve tanıklık etmek, son tahlilde, tamamen aynı şeylerse, doğrusu bütün öznelliklerin– bir *kalıntı* olması gerçeği, Yunanca *hypostasis* teriminin anlamlarından birine göre öznenin, tarihsel özneleştirme ve özneliğin-yok-edilmesi, insanlaştırma ve insanlaştırmaya-son-verme süreçleri sonucu bir tür arka plan veya temel olarak artakalan bir alt-katman, birikinti veya tortu olduğu anlamında anlaşılmamalıdır. Böyle bir kavrayış, bir şeyin –bizim örneğimizde, yalın hayatın– öznelere bir mülk olarak tahsis edilmesi için koparılıp silinmek zorunda olduğunu gerektiren temellendirme diyalektiğini yineleyecektir bir kez daha (bu anlamda *Muselmann*, Ari hayat gibi bir

şeyin üretilebilmesi için Yahudi hayatının silinmek zorunda olmasının göstergesidir). Burada temel, insan varlığın temellendirilmesi, insanca-olmayanın insanca-olması olan bir *telos*'un işlevidir. Bütünüyle sorgulanması gereken, bizatihi bu perspektiftir. Özneleştirme ve özneleşmeye-son-verilmesi, canlı varlığın konuşan varlık haline gelmesi ve konuşan varlığın da canlı varlık haline gelmesi süreçlerine bakmaya son vermeliyiz; daha genel olarak da, tarihsel süreçlere sanki canlı varlık ve konuşan varlığın, insanca-olmayan ve insanca-olanın –veya her türlü tarihsel süreç teriminin– yerleşikleşmiş, tamamlanmış bir insanlıkta birleştiği ve gerçekleşmiş bir kimlikte bağdaştırıldığı kıyametvari veya sarsıcı bir *telos*'a sahiplermiş gibi bakmamamız gerekir. Ama bu, söz konusu süreçlerin bir sona sahip olmamaları bakımından anlamsızlığa veya hüsrana uğramış, sonsuz bir akıntıya kapılışın boşluğuna mahkûm oldukları anlamına gelmez. Bir *sonları* yoktur belki, ama bir *kalıntıları* vardır. Onlarda ya da altlarında hiçbir temel yoktur; tersine, tam merkezlerinde, her terimin bir kalıntının yerine geçip öne çıkarak tanıklık edebileceği indirgenemez bir ayrışım vardır. Gerçekten tarihsel olan, zamanı geleceğin, hatta geçmişin ipoteğinden kurtaran şey değildir; bilakis, bir ortamın fazlalığında zamanı tamamlayan şeydir. Mesih'in Krallığı ne gelecek (milenyum) ne de geçmiştir (Altın çağ): tersine, *artık zamandır* (*inkıta*).

4.11 1964 yılında bir Alman televizyon kanalıyla yaptığı röportajda Arendt'e, kendisinin deneyimlemiş olduğu Hitler-öncesi Avrupa'dan kendisi için geriye ne kaldığı sorulmuştu. "Geriye kalan mı?" diye karşılık verdi Arendt, "Geriye kalan, anadili." (*Was bleibt? Die Muttersprache bleibt*). Bir kalıntı olarak dil nedir? Bir dil, özneleri, hatta onu konuşan insanları nasıl hayatta tutabilir? Peki, artakalan bir dille konuşmak ne demektir?

Ölü bir dil, bu açıdan iyi bir örnektir. Bütün diller, biri yenileme ve dönüştürme, diğeri de istikrar ve muhafaza etme yönünde

hareket eden iki karşıt gerilimin kat ettiği bir alan olarak düşünülebilir. Dilde, ilk hareket bir *anomia* (kuralsızlık) bölgesine, ikinci hareket de dilbilgisi kuralına tekabül eder. Bu iki karşıt akım arasındaki kesişme noktası ise konuşan öznedir; söylenebilecek-olana ve söylenemeyecek-olana, bir dilin söylenebiliri ve söylenemezine her daim karar veren *auctor*'dur. Kural ve *anomia*, söylenebilir ve söylenemez arasındaki ilişki, öznede koptuğunda, dil ölür ve yeni bir dilsel kimlik belirmeye başlar. Dolayısıyla, ölü bir dil, bundan böyle kural ve *anomia*'nın, yenileme ve muhafaza etmenin birbirine karşıt olmasının mümkün olmadığı bir dildir. Bu nedenle, ölü bir dilden, artık konuşulmayan, yani *bir öznenin konumunu tayin etmenin olanaksız olduğu bir dil,* diye söz edebiliriz. Burada zaten-söylenmiş-olan, kapalı ve hiçbir dışsallık barındırmayan, ancak bir *bütünce* (*corpus*) aracılığıyla aktarılabilecek ya da bir arşiv aracılığıyla canlandırılabilecek bir bütün oluşturur. Latince'de bu, konuşucuların Cumhuriyet döneminde çoktan ayırdında olduğu, *sermo urbanus* ve *sermo rusticus* arasındaki gerilimin kesin çöküşü döneminde meydana gelmiştir. Karşıtlık, içsel bir kutup çatışması olarak algılandığı sürece, Latince yaşayan bir dildi ve özne tek bir dil konuştuğunu duyumsardı. Karşıtlık ortadan kalktığında ise, kural kısmı ölü bir dil haline gelir (veya Dante'nin *grammatica* olarak adlandırdığı dil haline gelir) ve kuralsızlık kısmı Latince kökenli yerel dilleri doğurur.

Şimdi yirminci yüzyıl başlarında, yani Latince'nin yüzyıllardır ölü bir dil olduğu bir dönemde yaşamış olan ama Latince şiirler yazan Giovanni Pascoli örneğini ele alalım. Pascoli örneğinde, bir birey, ölü bir dilde öznenin konumunu üstlenmede başarılı olur ve böylece, ona, tanım gereği yoksun olduğu, söylenebilir-olanı ve söylenemez-olanı, yenileme ve muhafaza etmeyi karşıt hale getirme olanağını bir kez daha kazandırır. İlk bakışta, kendisini ölü bir dilde özne olarak yerleşik hale getirdiği sürece, böyle bir şairin ölü bir dili sahiden diriltiği söylenebilir. Halkın, tecrit edilmiş bir

auctor örneğini izlediği durumlarda da tam olarak meydana gelen budur. Örneğin Forno'nun Piemonte lehçesinde olduğu gibi, dili konuşan son kişi, dili konuşmaya başlayacak olan bir grup gence 1910 ila 1918 yılları arasında aktardığında; veya cemaatin bir bütün olarak, tamamen dinsel hale gelmiş bir dil kapsamında kendisini bir özne konumuna yerleştirdiği modern İbranice örneğinde bu meydana gelmiştir. Fakat bu son örnekte durum daha karmaşıktır. Ölü bir dilde yazan bir şairin, tecrit edilmişliğini sürdürme ve anadilinde konuşmaya ve yazmaya devam etme ölçüsünde, şairin bir bakıma bir dilin, onu konuşan özneleri hayatta tutmasını sağladığı söylenebilir; şair bu durumda dili, canlı bir dil ile ölü bir dil arasında duran ikircikli bir araç –veya tanıklık– olarak üretiyordur. Böylelikle, şair, bir tür filolojik *nekuia*'da, kendi sesini ve kanını ölü bir dilin gölgesine sunar, böylece dil –olduğu gibi– konuşmaya, söze geri dönebilir. Konuşmanın mutlak olanaksızlığını yetkili kılan ve onu konuşmaya davet eden de bu tuhaf *auctor*'dur.

Tanıklığa dönecek olursak, tanıklık etmenin, kişinin kendisini kendi dilinde bu dili kaybetmiş olanların konumuna yerleştirmesi olduğunu, kişinin kendisini canlı bir dilde, sanki bu dil ölü bir dilmiş gibi yerleşikleştirmesi veya ölü bir dilde sanki bu dil canlı bir dilmiş yerleşikleştirmesi olduğunu söyleyebiliriz –ama ne olursa olsun, her durumda bu hem arşivin hem de zaten söylenmiş olanın *bütüncesinin* dışıdır. Tanığın jestinin, şairin jestiyle, türünün en mükemmel örneği olarak *auctor*'un jestiyle aynı olması hiç de şaşırtıcı değildir. Hölderlin'in "Geriye kalan şey, şairlerin bulduğu şeydir." (*Was bleibt, stiften die Dichter*) ifadesi, şairlerin yapıtlarının zamana dayanan ve olduğu gibi kalan şeyler olduğu biçiminde saçma bir anlamda anlaşılmamalıdır. Tersine bu, şairin sözünün daima bir kalıntı konumunda konumlanmış bir söz olduğu, dolayısıyla tanıklık edebileceği anlamına gelir. Şairler –tanıklar– dili, kalan şey olarak, konuşmanın olanaklılığını veya olanaksızlığını sahiden hayatta tutan şey olarak bulmuştur.

Peki böyle bir dil neye tanıklık eder? Zaten-söylenmiş olanın *corpus*'unda kaydı tutulabilecek bir şeye mi? *–bir olguya veya bir olaya, bir anıya veya bir umuda, bir sevince veya bir acıya mı?* Yoksa arşivde, söylemenin söylenmiş-olana indirgenemezliğine delalet eden sözcelemeye mi? Ne birine ne de öbürüne tanıklık eder. İfade edilemez olan şey, arşivlenemez olan şey, yazarın kendi konuşma yetersizliğine tanıklık etmeyi başardığı dildir. Bu dilde, konuşan özneleri hayatta tutan bir dil kendisinin ötesinde kalan bir konuşucuyla buluşur. Bu, Levi'nin Celan'ın şiirinde, "arka plandaki gürültü" gibi, yükseldiğini duyduğu "karanlık gölgelerin" dilidir; bu, söylenmiş-olanların kütüphanelerinde ya da ifadelerin arşivinde hiçbir yeri olmayan, Hurbinek'in dil-olmayan dilidir *(mass-klo, matisklo)*. Tıpkı geceleri gördüğümüz yıldızlarla kaplı gökyüzünde olduğu gibi, parıldayan yıldızları kuşatan mutlak karanlık, evrenbilimcilere göre, yıldızların henüz parıldamadığı bir zamanın tanıklığından (kanıtından) başka bir şey değildir; tanığın konuşması da, tıpkı bunun gibi, insan varlıkların henüz konuşmaya başlamadığı bir zamana tanıklık ediyordur; insan varlıkların tanıklığı da, onların henüz insan olmadığı bir zamana delalet ediyordur. Benzer bir hipoteze başvuracak olursak, tıpkı evrenin genişlemesinde olduğu gibi, en uzaktaki galaksiler bize ulaşamayan ışıklarınınkinden daha büyük bir hızla bizden uzaklaşırlar, dolayısıyla gökyüzünde gördüğümüz karanlık, bilinmeyen yıldızların ışıklarının görünmezliğinden başka bir şey değildir; işte Levi'nin paradoksuna göre, tam tanık da bu yüzden bizim göremeyeceğimiz kişidir: *Muselmann*'dır.

4.12 Kalıntı teleolojik ve mesihliğe özgü bir kavramdır. Eski Ahit'in kutsal metinlerinde, kurtarılan, bütün İsrail halkı değil, Yeşaya'da *shear yisrael* (İsrail'in artakalanı), Amos'ta* *sherit Yosef* (Yusuf'dan artakalanlar) biçiminde ifade edilen bir kalıntıdır

* Eski Ahit'te kendi adıyla anılan bir kitabı bulunan ilk Yahudi peygamberi, ç.n.

yalnızca. Burada şöyle bir paradoks vardır: peygamberler bir yandan, iyiye dönebilsinler diye bütün İsrail'e seslenirken, bir yandan da tüm halka sadece bir bölümünün kurtulacağını bildirmektedir (dolayısıyla, Amos 5:15'de: "Kötülükten nefret edin, iyiliği sevin, mahkemede adaleti koruyun. Belki RAB, her şeye egemen Tanrı, Yusuf'un soyundan sağ kalanlara lütfeder."; ve Yeşaya 10:22'de: "Ey İsrail, halkın denizin kumu kadar çok olsa da, ancak pek azı [sağ kalanlar] dönecek).

Burada "kalıntı"dan ne anlamalıyız? Burada belirleyici olan, teologların gözlemlediği gibi "kalıntı"nın basitçe İsrail'in sayısal bir kısmına gönderme yapıyor gibi görünmediğidir. *Kalıntı*, daha ziyade, *bir* eskhaton*'la, seçimle ya da mesihliğe özgü bir olayla ilişkilendirildiğinde İsrail'in varsaydığı tutarlılığı ifade eder.* Dolayısıyla, kurtulmayla ilişkisinde, bütün (halk) kendisini ister istemez kalıntı olarak ortaya koyar. Bu, özellikle Pavlus'ta belirgindir. Romalılara Mektup'unda Pavlus, mesihliği, İsrail halkını ve aynı zamanda Yahudi olmayanları, her seferinde kalıntı olarak oluşturmak üzere bölen bir dizi kesinti biçiminde kavramak amacıyla İncil'den bir dizi alıntı yapar: "Aynı şekilde, şimdiki zamanda da [Pavlus'un mesihin zamanı için kullandığı teknik terim kelimesi kelimesine, *en to nun kairo,* 'şimdinin zamanında'dır) Tanrı'nın lütfuyla seçilmiş küçük bir topluluk [kalıntı] vardır." (Romalılar 11: 5). Fakat kesintiler parçayı bütünden ayırmakla kalmaz yalnızca (Romalılar 9: 6-8: "Çünkü İsrail soyundan gelenlerin hepsi İsrailli sayılmaz. İbrahim'in soyundan olsalar bile, hepsi onun çocukları değildir. Ama, 'Senin soyun İshak'la sürecek' diye yazılmıştır. Demek ki Tanrı'nın çocukları olağan yoldan doğan çocuklar değildir; İbrahim'in soyu sayılanlar Tanrı'nın vaadi uyarınca doğan çocuklardır."). Kesintiler halktan olmayanları da halktan ayırır, tıpkı Romalılara Mektup 9: 25-6'da olduğu gibi: "Tanrı, Hoşea Kitabı'nda şöyle diyor: Halkım olmayana halkım, sevgili olmayana sevgili diyeceğim. Kendilerine siz halkım değilsiniz

denilen yerde, yaşayan Tanrı'nın çocukları diye adlandırılacaklar." Nihayetinde kalıntı, bölünmesini ve yitirilmesini göstermiş olduğu bütünün kurtuluşunu olanaklı kılan kurtarıcı bir makine olarak görünür (Romalılar 11: 26: "Sonunda bütün İsrail kurtulacaktır.").

Kalıntı kavramında, tanıklık çıkmazı mesihlik çıkmazıyla örtüşür. Tıpkı İsrail'in artakalanının gerek halkın bütününü gerek halkın bir parçasını ifade etmeyip, yalnızca bütünün ve parçanın örtüşmemesini göstermesi gibi ve tıpkı mesihin zamanının tarihsel bir zaman ya da ebediyet olmayıp, onları bölen ayrışım olması gibi, Auschwitz'in artakalanları –tanıklar– da, ne ölüdür ne hayatta kalanlardır, ne boğulandır ne de kurtulanlardır. Onlar, bunların arasında kalan şeylerdir.

4.13 Tanıklığı sadece *Muselmann* kapsamında tanımladığı sürece Levi'nin paradoksu, imha kamplarının varoluşunun her inkârının olası tek çürütülmesini içerir.

Şimdi, tanıklık etmenin mümkün olmadığı Auschwitz'i ve tanıklık etmenin mutlak olanaksızlığı olarak *Muselmann*'ı ele alalım. Eğer tanık *Muselmann* için tanıklık ederse, eğer konuşmanın olanaksızlığını söze dökmeyi, konuşmayı başarırsa –eğer *Muselmann* bu yüzden tam tanığı oluşturuyorsa–, o zaman Auschwitz'in inkârı daha en başından çürütülmüş olur. Tanıklık etmenin olanaksızlığı artık *Muselmann*'da önemli bir eksiklik değildir. Daha doğrusu, artık gerçek olmuştur; olduğu haliyle var olur. Hayatta kalan, gaz odalarına veya Auschwitz'e değil de *Muselmann*'a tanıklık ediyorsa, sadece konuşmanın olanaksızlığı temelinde konuşuyorsa, o zaman tanıklığı inkâr edilemez. Tanıklık edilmesi olanaksız olan Auschwitz, mutlak olarak ve çürütülemeyecek bir biçimde kanıtlanmış olur.

Bu da, "*Muselmann* için tanıklık ediyorum" ve "tam tanık *Muselmann*'dır" sözlerinin, saptayıcı yargılar, edimsel eylemler veya Foucault'nun anladığı anlamda sözcelemeler olmadığını gös-

terir. Tersine, bunlar bir konuşma olanağını yalnızca bir olanaksızlık aracılığıyla dillendirirler ve bu yolla, bir dilin bir öznellik olayı olarak meydana gelişini işaret ederler.

4.14 Primo Levi'nin ölümünden bir yıl sonra 1987 yılında Zdzislaw Ryn ve Stanslaw Klodzinski, *Muselmann*'ı konu alan ilk çalışmayı yayımladılar. "Ölüm ve Hayat Arasındaki Sınırda: Toplama Kampında *Muselmann* Fenomeni Üzerine Bir İnceleme" biçiminde önemli bir başlıkla *Auschwitz-Hefte*'de yayımlanan bu makale, neredeyse hepsi de Auschwitz'in eski tutsaklarının ifadelerinden oluşan seksen dokuz tanıklığı içeriyordu. Kendilerinden, *Muselmann* teriminin kökeni, *Muselmann*'ların fiziksel ve psikolojik özellikleri, "*Muselmann*'laşma"yı üreten koşullar, tutsak-görevlilerin ve diğer tutsakların *Muselmann*'lara yönelik davranışları ve *Muselmann*'ların ölümü ve hayatta kalma şansları hakkında sorular içeren bir anketi yanıtlamaları istenmişti. Makalede derlenen tanıklıklar, zaten biliyor olduğumuz şeylere önemli bir şey eklememiştir, ama Levi'nin yalnızca tanıklığını değil, onun temel önvarsayımlarından birini de sorgulamamızı gerektirecek özellikle ilginç bir noktaya dikkat çekmiştir. Monografinin bölümlerinden biri, *Ich war ein Muselmann* ("Ben Bir *Muselmann'dım*") başlığını taşır (Ryn ve Klodzinski 1987: 121-24). Bu bölüm, *Muselmann* olma koşulundan kurtulmuş olan ve şimdi de bunu anlatmanın yollarını arayan on kişinin tanıklığını içerir.

"Ben Bir *Muselmann*'dım" ifadesinde, Levi'nin paradoksu en uç formülleştirmesine ulaşır. *Muselmann* sadece tam tanık değildir; şimdi birinci şahıs olarak da konuşuyor ve tanıklık ediyordur. Artık bu uç formülleştirmenin –"Ben, bu konuşan, bir *Muselmann*'dım; yani, hiçbir anlamda konuşamayan kişiydim"– Levi'nin paradoksuyla çelişmemekle kalmadığının, onu bütünüyle doğruladığının da anlaşılmış olması gerekir. Bu nedenle, son sözü onlara –*Muselmann*'lara– bırakıyoruz.

Muselmann *olduğum günleri unutamam. Güçsüz, bitkin, ölesiye yorgundum. Nereye baksam yiyecek bir şey görüyordum. Rüyamda ekmekle çorba görürdüm, bir uyanırdım ki açlıktan kıvranıyorum. Dün akşam bana verilen yemek (payıma düşen ekmek, elli gram margarin, elli gram reçel ve kabuğuyla pişmiş dört patates) geçmişte kalan bir şeydi. Baraka sorumlusu ve görevli diğer koğuş sakinleri patates kabuklarını, bazen de bir patatesi olduğu gibi atıverirlerdi. Gizlice onları izler, sonradan yiyebilmek için çöpteki kabukları arardım. Üzerlerine reçel sürerdim; gerçekten güzel gelirdi. Domuza versen yemezdi, ama ben yerdim. Dişime toprak gelene dek ağzımda çiğnerdim onları...* (Lucjan Sobieraj)

Şahsen benim kısa süren bir Muselmann*'lığım oldu. Barakaya nakledildikten sonra, psikolojik olarak bütünüyle çökmüştüm. Çöküntü şu biçimde olmuştu: Genel bir ilgisizlik vardı bende; hiçbir şeyle ilgilenmiyordum; ne içten ne de dışarıdan gelen bir şeye artık tepki vermiyordum; yıkanmıyordum, su varken bile yıkanmayı bırakmıştım; artık açlık bile hissetmiyordum...* (Feliska Piekarska).

Ben bir Muselmann*'ım. Beraber olduğumuz diğer arkadaşlarım gibi, öne doğru eğilip kalkarak, omuzlarımı gerebildiğim kadar gererek ve sabırla, ellerimi göğüs kemiğimin üzerinde gezdirerek, kendimi zatürreeye yakalanmaktan korumaya çalıştım. Almanlar bakmadığında kendimi bu şekilde sıcak tuttum.*

Ondan sonra kampa arkadaşlarımın omuzlarında döndüm. Ama biz Muselmann'lardan *her zaman daha fazla vardı...* (Edward Sokòl)

1942'den 1943'ün başına kadar ben de Muselmann*'dım. Ama onlardan biri olduğumun farkında değildim. Bence*

Muselmann'*ların çoğu kendilerinin bu kategoriye dahil olduğunun farkında değildi. Esirler dağıtıldığında, beni* Muselmann *grubuna katmışlardı. Çoğu durumda, bir arkadaşın* Muselmann *sayılıp sayılmadığı onun dış görünüşüne bağlıydı.* (Jerzy Mostowsky)

Genelde, Muselmann'*ların arasındaki farklılıkların, yani fiziksel ve psikolojik farklılıkları kastediyorum, normal koşullarda yaşayan insanların arasındaki farklılıklarla tamamen aynı olduğu söylenebilir. Kamp koşulları bu farkları daha da belirginleştirdi ve fiziksel ve psikolojik faktörlerin oynadığı rollerin tersine döndüğüne sık sık tanık olduk.* (Adolf Gawalewicz)

Bu durumun başıma geleceğini önceden seziyordum. Hücrede, hayatın beni bırakıp gittiğini hissettim. Dünyevi şeylerin artık bir önemi yoktu; bedensel işlevler yavaş yavaş yok oluyordu. Açlık bile canımı daha az yakıyordu. tuhaf bir hoşluk hissediyordum. Sadece kamptaki yatağımdan çıkacak gücüm yoktu, eğer olsaydı kovaya çişimi yapmak için duvara yaslanmak zorunda kalacaktım... (Wlodzimierz Borkowski)

Kendi bedenimle, kampın en iğrenç yaşam türünü, Muselmann *olma korkusunu yaşadım. İlk* Muselmann'*lardan biriydim. Kampta başıboş bir köpek gibi dolaştım; her şeye karşı kayıtsızdım. Sadece bir gün daha yaşamak istiyordum. Tarnow hapishanesinin ilk kafilesiyle, 14 Haziran 1940 günü kampa geldim... Baştaki bazı sıkıntıların ardından, aynı yılın sonbaharına kadar patates toplayıp ot biçtiğim ve harmanda çalıştığım çiftlik Kommando'suna verilmiştim. Kommando'da aniden bir olay oldu. Kamp dışından sivillerin bize yemek verdiğini anladılar. Kendimi, kamp hayatımın faciasının başladığı disiplin grubunun arasında buldum. Gücümü ve sağlığımı yitirdim. Birkaç günlük ağır işin ardından eski Kommando'nun Kapo'su beni disiplin grubundan alıp bıçkıhane*

Kommando'suna göndertti. İş o kadar ağır değildi, ama bütün gün dışarıda olmak zorundaydım ve o yıl sonbahar çok soğuk geçiyordu. Yağmur hep karla karışık yağıyordu. Buz tutmaya başlamıştı ama üzerimizdeki giysiler ince kumaştandı –iç çamaşırı, gömlek, çorapsız tahta ayakkabı ve başımızda bez bere. Böyle bir durumda, yeterli beslenme olmadan her gün sırılsıklam olup donduğun zaman, bizim için ölümden başka çıkış yolu yok gibi geliyordu... Dışarıda çalışan bütün takımlarda Muselmann'lığın [das Muselmanntum] *giderek daha fazla yaygınlaştığı dönem böyle başlamıştı. Herkes* Muselmann*'lardan nefret ediyordu;* Muselmann*'ın en yakın arkadaşı bile... Duyuları köreliyor ve etrafındaki her şeye olan ilgisini tamamen kaybediyordu. Artık hiçbir şey konuşamıyordu; dua bile edemiyordu, ne de olsa artık cennete veya cehenneme inanmıyordu. Artık evini, ailesini, kamptaki diğer insanları düşünmüyordu.*

Neredeyse bütün Muselmann*'lar kampta öldü; sadece çok küçük bir yüzdesi bu durumun dışına çıkmayı başarabildi. Şansları ya da Tanrı'nın lütfu sayesinde bazıları kurtuldu. Kendimi bu durumdan nasıl çıkarabildiğimi ancak böyle ifade edebiliyorum...*

Muselmann*'ları her yerde görebilirdiniz: tenleri ve yüzleri kararmış, bakışları donuk, gözleri içine çökmüş, giysileri dökülen, kötü kokan ve çok pis, bir deri bir kemik, iğrenç görünümlü şeylerdi. Yavaş, tereddütlü adımlarla yürüyüşün ritmine uymayı beceremeden yürürlerdi... Sadece kendi anılarından ve yemekten söz ederlerdi –dün çorbada kaç parça patates varmış, kaç lokma et; çorba kıvamlı mıymış değil miymiş... Evlerinden onlara gelen mektuplar onları teselli etmezdi; bir gün yuvalarına kavuşacaklarına dair hayalleri yoktu.* Muselmann*'lar paketlere can atar, en az birinin dolu olacağını düşünürdü. Mutfak çöpünü altüst edip ekmek dilimleri ve kahve bulmayı hayal ederlerdi.*

Muselmann*'lar tembellik etmeden çalışırlardı, daha doğrusu çalışırmış gibi görünürlerdi. Örneğin, bıçkıhanedeki işim sırasında,*

gerçekten kesip kesmediğine aldırmadan kullanması daha kolay olan kör testereleri seçerdik. Böylece bütün gün, tek bir tahta parçasını bile kesmeden çalışırmış gibi yapardık. Çivileri düzeltmek yerine, çekiçle durmadan örsü döverdik. Ama kimsenin bizi görmediğinden emin olmamız gerekiyordu, ne var ki, bu da yorucu bir işti. Muselmann*'ların hiçbir amacı yoktu. İşlerini hiç düşünmeden yapar; sadece sırada, daha fazla çorba, daha kıvamlı çorba alabilecekleri bir yer kapmanın hayaliyle, hiç tasasız etrafta gezerlerdi.* Muselmann*'lar, kepçeyi üste mi alta mı daldırdığını görmek için yemek görevlisinin davranışlarına çok dikkat ederdi. Sadece ikinci bir tabak almayı düşünerek çabucak yerlerdi. Ama bu hiçbir zaman olmazdı –yemek görevlileri tarafından tercih edilerek ikinci tabağı alanlar sadece en çok ve en ağır işte çalışanlardı...*

Diğerleri Muselmann*'lardan uzak dururdu.* Muselmann*'lar sadece yemek hayali kurduğu ve yemekten söz ettiği için aralarında konuşacak ortak bir konu olmazdı.* Muselmann*'lar, kendilerinden yiyecek bir şeyler almadıkça, 'daha iyi' esirlerden hoşlanmazdı. Ekmek, peynir ve sosis karşılığında kolayca, sigara veya başka bir yiyecek alışverişinde bulunabilecekleri, kendileri gibi olanların arkadaşlığını tercih ederlerdi. Revire gitmeye korkarlardı; hiçbir zaman hastayız demezlerdi. Genellikle çalışma sırasında aniden yığılıp kalırlardı.*

Beşli sıralar halinde çalışmadan dönen takımlar hâlâ gözümün önünde. En öndeki beşli sıra orkestranın ritmine göre yürür, ama arkasındaki sıra çoktan onlara yetişemeyecek hale gelmiş olurdu. Onların arkasındaki beşli birbirine yaslanırdı; son sıralardaki en güçlü dört kişi de en güçsüz olanı, ölmek üzere olduğundan, kollarından ve bacaklarından tutarak taşırdı...

Dediğim gibi 1940 yılında, hiç olmazsa bir patates kabuğu bulurum hayaliyle kamp içinde başıboş bir köpek gibi geziniyordum. Bıçkıhanenin yanında domuz ve öbür hayvanlara yem yap-

mak için patatesleri mayalandırdıkları çukurlara inmeye çalıştım. Çiğ patateslere, sakarin sürüp yiyen esirler vardı, sakarinli patatesin tadı nasıl oluyorsa armuda benziyordu. Durumum her geçen gün kötüleşiyordu; bacaklarımda çıbanlar çıkmaya başladı ve artık yaşamaktan umudumu kesmiştim. Dikkatimi toplayıp inanarak dua edecek gücüm olmasa bile, bir mucize bekledim...

Son yoklamadan sonra barakalara giren subaylar beni fark ettiğinde, tam da bu haldeydim. Onları SS doktorlar sandım. Üç ya da dört kişiydiler ve özellikle Muselmann*'larla ilgileniyorlardı. Bacaklarımdaki kabarıklıklar dışında, ayak bileğimde de yumurta büyüklüğünde bir şiş vardı. Bu yüzden ameliyata karar verip, beni, başkalarıyla birlikte 9. Barakaya (eski 11. Baraka) naklettiler. Orada da bize, diğerleriyle aynı yemek veriliyordu, ama çalışmaya gitmediğimiz gibi, bütün gün dinlenmemize de izin veriliyordu. Kamp doktorları bizi muayene etti; ben ameliyat oldum –ameliyat izi bugün bile belli– ve biraz toparlandım. Yoklamalarda bulunmak zorunda değildik; orası sıcaktı ve durumumuz iyiydi. Sonra bir gün, barakadan sorumlu SS subayları gelmedi. Havanın çok boğucu olduğunu söylenip, bütün pencereleri açmamız emredildi. 1940 yılının Aralık ayıydı... Birkaç dakika içinde hepimiz soğuktan titriyorduk; daha sonra, ısınalım diye, hepimiz sırılsıklam ter içinde kalana kadar bizi odanın içinde koşturdular. Sonra "Oturun" dediler, biz de oturduk. Terimiz soğuyup, tekrar üşümeye başladığımızda, sıra daha fazla koşmaya gelmişti –ve bu bütün gün böyle devam etti.*

Neler olup bittiğini anladığım an, oradan gitmeye karar verdim. Muayene sıram geldiğinde, bütünüyle iyileştiğimi ve çalışmak istediğimi söyledim. Olanlar bunlardı. 10. Barakaya (daha sonra numarası 8 olan barakaya) nakledildim. Beni içinde sadece yeni gelenlerin olduğu bir odaya koydular... Ben kıdemli bir esir olduğum için, baraka sorumlusu beni seviyordu ve diğer esirlere örnek olarak gösteriyordu... Sonunda, inek ahırındaki Çiftlik

Kommando'suna nakledildim. Orada da birlikte kaldığım esirlerin güvenini kazandım ve fazladan yemek, pancar dilimi, esmer şeker, domuz aşından yapılmış çorba, bol miktarda süt ve üstüne bir de inek ahırının sıcağı. Beni ayağa diken bu oldu; Muselmann*'lıktan kurtardı beni...*

Muselmann *olduğum dönem hafızamda derin bir iz bıraktı. 1940 sonbaharında Bıçkıhane Kommando'sunda yaşanan kazayı çok iyi hatırlıyorum; testere, kütük yığınları, barakalar,* Muselmann*'ların birbirini ısıtması, onların mimikleri...* Muselmann*'ların son anları, tıpkı şu kamp şarkısında söylendiği gibiydi:*

> Muselmann*'dan daha kötü ne var?*
> *Yaşamaya bile hakkı var mı?*
> *Çiğnenmeyi, itilip kakılmayı, dövülmeyi beklemiyor mu orada?*
> *Başıboş bir köpek gibi geziniyor kampta.*
> *Herkes kovalıyorlar onu, ama kurtuluşu krematoryumda.*
> *Kamp reviri kaldırır onu ortadan!*

(Bronislaw Goscinki)

(Residua desiderantur)

Kaynakça

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Negative Dialects,* [Negative Dialektik], çev.: E. B. Ashton (New York: Continuum, 1973).

———, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life,* [Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben], çev.: E. F. N. Jephcott (Londra: Verso, 1974).

———, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar,* çev.: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan (İstanbul: Metis Yayınları, 1998).

Agamben, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity,* [Il Linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività], çev.: Karen E. Pinkus ve Michael Hardt (Minneapolis: Minnesota University Press, 1991).

Améry, Jean, *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities,* [Jenseits von Schuld und Sühne], çev.: Sidney Rosenfeld ve Stella P. Rosenfeld (Bloomington: Indiana University Press, 1980).

Antelme, Robert, *The Human Race,* [L'espèce humaine], çev.: Jeffrey Haighy ve Annie Mahler (Marlboro, VT, Marlboro Press, 1992).

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on Banality of Evil* (Londra, Penguin, 1992).

———, *Essays in Undserstanding* (New York, Harcourt Brace, 1993).

Aristoteles, *Metaphysics,* [Prote Filosofia], çev.: Christopher Kirwan (Oxford, İngiltere: Clarendon, 1993).

Bachmann, Ingeborg, *Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössicher Dichtung* (Zürih ve Münih, Piper Verlag, 1982).

———, *Frankfurt Dersleri,* [Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössicher Dichtung] çev.: Zeynep Sayın, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989).

Bart, Karl, *Church Dogmatics,* 3. Cilt: *The Doctrine of Creation,* 2. Bölüm (Edinburg, T. & T. Clark, 1960).

Benjamin, Walter, *One-Way Street and Other Writings,* [Einbahnstraße], çev.: Edmund Jepchott ve Kingsley Shorter (Londra, Verso, 1979).

Benveniste, Emile, *Problems in General Linguistics,* çev.: Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, FA: University of Miamai Press, 1971).

———, *Problèmes de linguistique générale,* 2. Cilt (Paris: Gallimard, 1974).

Bertelli, S., "Lex animata in Terris," *La città e il sacro* içinde, der.: Franco Cardini (Milano, Garzanti-Scheiwiller, 1994).

Bettelheim, Bruno, *The Empty Fortress* (New York: The Free Press, 1967).

———, *The Informed Heart* (New York: The Free Press, 1960).

———, *Surviving and Other Essays* (New York: Knopf, 1979).

Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (Paris: Flammarion, 1986).

Bin, Kimura, *Ecrits de psychopatalogie phénoménologique* (Paris: Presses Universitaries de France, 1992).

Binswanger, Ludwig, *Being-in-the-world: Selected Papers of Ludwig Binswanger,* çev.: Jacob Needleman (New York: Basic Books, 1963).

Blanchot, Maurice, *The Infinite Converation,* [L'entretien infini], çev.: Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

Cardini, Franco, der., *La città e il sacro,* (Milano, Garzanti-Scheiwiller, 1994).

Carpi, A., *Diario di Gusen* (Torino: Einaudi, 1993).

Chrysostome, Jean, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (Paris: Editions de Cerf, 1970).

Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's*

Theory of Signs, [La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl], çev.: David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

Des Pres, Terence, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps* (New York: Washington Square Press, 1976).

Felman, Shoshana ve Dori Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York ve Londra: Routledge, 1992).

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language,* [L'Archéologie du savoir], çev.: A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972).

———, *Essential Works,* 2. Cilt: *Aesthetics, Method and Epistemology,* der.: James D. Faubion, çev.: Robert Hurley v.d. (New York: The Free Press, 1998).

———, *Il faut défendre la société* (Paris: Gallimard-Seuil, 1997).

Frontisi-Ducroux, Françoise, *Du masque au visage* (Paris: Flammarion, 1995).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Aesthetics: Lectures on Fine Art,* [Vorlesungen über die Ästhetik], 2 Cilt, çev.: T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Heidegger, Martin, Toplu Eserler 79. Cilt: *Bremer und Freiburger Vorträge* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1994).

———, *Parmenides,* çev.: André Schuwer ve Richard Rojcewicz (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

———, *Kant and the Problem of Metaphysics,* [Kant und das Problem der Metaphysik], çev.: Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

Hilberg, Raul, *The Destruction of the European Jews* (New York: Harper & Row, 1979).

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason,* [Kritik der reinen Vernunft], çev.: Norman Kemp Smith (Londra: Macmillan, 1929).

Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodie: A Study in Medieval Political*

Theology (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957).

Keats, John, *The Letters of John Keats* (Oxford: Oxford University Press, 1935).

Kerényi, Karl, *La religione antica nelle sue linee fondamentali,* çev.: Delio Cantimori (Bologna: N. Zanchelli, 1940).

Kogon, Eugen, *The Theory and Practice of Hell: The German Concentration Camps and the System Behind Them,* [Der SS-Staat], çev.: Heinz Norden (New York: Octagon Books, 1979)

Langbein, Hermann, *Auschwitz: Zeugnisse und Berichte,* der.: H. G. Adler, Herman Langbein ve Ella Lingens-Reiner (Frankfurt am Main: Athenäum, 1988).

———, *Menschen in Auschwitz* (Vienna: Europe Verlag, 1972).

Levi, Primo, Toplu Eserler 2. Cilt: *Ad ora incerta* (Torino: Einaudi, 1988).

———, Toplu Eserler 3. Cilt: *"L'alturi mestiere"* (Torino: Einaudi, 1990).

———, *Conversazioni e interviste* (Torino: Einaudi, 1997).

———, *The Drowned and the Saved,* [I sommersi e i salvati], çev.: Raymond Rosenthal (New York: Random Hause, 1989).

———, *Boğulanlar, Kurtulanlar,* [I sommersi e i salvati], çev.: Kemal Atakay, (İstanbul: Can Yayınları, 1996).

———, *Survival in Auschwitz* [Se questo è un uomo] *and The Reawakening: Two Memoirs,* [La tregua], çev.: Stuart Woolf (New York: Summit Books, 1986).

———, *Bunlar da mı İnsan,* [Se questo è un uomo], çev.: Zeyyat Selimoğlu, (İstanbul: Can Yayınları, 1996)

———, *Ateşkes,* [La tregua], çev.: Semin Sayıt, (İstanbul: Can Yayınları, 2002).

Lévians, Emmanuel, *De l'évasion* (Montpellier: Fata Morgana, 1982).

Lewental, S., *Gedenkbuch, Hefte von Auschwitz 1* (Oswiecim: Staatliches Auschwitz-Museum, 1972).

Lyotard, Jean-François, *The Differend: Phrases in Dispute,* [Le Différend], çev.: Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

Manganelli, Giorgio, *La notte,* (Milano: Adelphi, 1996).

Mauss, Marcel ve Henri Hubert, *Sacrifice: Its Nature and Function,* [Essai sur la nature et la fonction du sacrifice], çev.: W. D. Halls (Chicago, University of Chicago Press, 1964).

Pessoa, Fernando, *Always Astonished: Selected Prose,* çev. ve der.: Edwin Honig (San Francisco: City Lights, 1988).

Oxford English Dictionary, 2. Baskı, haz.: J. A. Simpson ve E. S. C. Weiner, cilt: VII (Oxford: Clarendon, 1989).

Rilke, Rainer Maria, *The Book of Hours,* [Das Stundenbuch], çev.: Stevie Krayer (Salzburg: Salzburg University, 1995).

———, *The Notebooks of Malte Laurids Brigge,* [Die Aufzeichnungen der Malte Brigge], çev.: Stephen Mitchell (New York: Random House, 1983).

———, *Malte Laurids Brigge'nin Notları,* [Die Aufzeichnungen der Malte Brigge], 2. Basım, çev.: Behçet Necatigil (İstanbul: Adam Yayınları, 1998).

Ryn, Zdzislav ve Stanslaw Klodzinski, *An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des "Muselmanns" im Konzentrazionslager, Auschwitz-Hefte,* Cilt 1 (Weinheim ve Basel: Beltz, 1987).

Satta, Sebastiano, *Il mistero del processo,* (Milano: Adelphi, 1994).

Sereny, Gitta, *Into That Darkness: An Examination of Conscience* (New York: Random House, 1983).

Sofsky, Wolfgang, *The Order of Terror: The Concentration Camp,* [Die Ordnung des Terrors, das Konzentrationslager], çev.: William Templer (Princeton: Princeton University Press, 1997).

Spinoza, Baruch, Toplu Eserler 3. Cilt: *Compendium grammatices linguae hebraeae,* der.: Carl Gebhardt (Heidelberg: C. Winter, 1925).

Wiesel, Elie, "For Some Measures of Humanity", *Sh'ma, A Journal of Jewish Responsibility* sayı 5, 31 Ekim 1975.

AUSCHWITZ'DEN ARTAKALANLAR: Tanık ve Arşiv
Giorgio Agamben

"Batının siyasal modeli Şehir değil Toplama Kampı'dır: Atina değil Auschwitz'dir." Bugüne dek Auschwitz hakkında çok şey söylendi, birçok çalışma yapıldı. Ama tarihsel bir perspektiften anlaşılır kabul edilen pek çok şey, felsefi açıdan muğlaklığını hâlâ koruyor. Yapılan çalışmalar Yahudilerin imhasının gerçekleştiği tarihsel, yasal, bürokratik koşulların belli yönlerine ışık tutuyor belki ama, genel bir çerçeve oluşturmaktan öteye gitmiyor. Yaşananların, yapılanların insani bir çerçeveye yerleştirilmesi hâlâ imkânsız görünüyor. Hatta kampın "içinden", kurtulanların kendi ağzından duyduklarımız bile birçok açıdan hâlâ anlaşılmaz görünüyor.

Yirminci yüzyılın önde gelen felsefecilerinden Giorgio Agamben'in çalışması, bugün etik adına ileri sürülen ilkelerin hiçbirinin belirleyici sınavdan, Auschwitz'in bizi karşı karşıya bıraktığı etik sınavdan geçemediğini söylüyor bize. Agamben kurtulanların tanıklığının özünde önemli bir boşluk içerdiğine dikkat çekiyor. Kurtulanlar, hayatta kalanlar tanıklık edilmesi olanaksız bir şeye tanıklık etmek zorunda bırakıldıkları için tanıklıkları bir boşluk içeriyor.

Agamben bu çarpıcı çalışmasında tanıklığın özündeki bu boşluğu sorguluyor. Daha doğrusu "olmayan" bir şeye kulak vermeye çalışıyor. "Eğer insana tanıklık eden tek kişi, insanlığı bütünüyle yok olmuş kişiyse, bu insan ile insan-olmayan arasındaki özdeşliğin asla tam olmadığı ve insanı tamamen yok etmenin gerçekten mümkün olmadığı, daima bir şeyin geride kaldığı anlamına gelir. Tanık da işte bu artakalandır." diyor bize. Tanığı böyle kavradıktan sonra, Auschwitz'in ardından etik adına geliştirilmiş öğretilerin neredeyse hepsini bir kenara bırakarak, Antik Yunan'dan günümüze, Spinoza'dan Nietzsche'ye, Kierkegaad'dan Heidegger'e, Benjamin'den Adorno'ya, Blanchot'dan Foucault'ya pek çok felsefeciyle hesaplaşıp, geleceğin yeni etik sınırlarının haritasını çizmeye yöneliyor.

BAĞIMSIZ KİTAPLAR

ISBN 975-7917-22-2

9 799757 917228