KURAM

Çocukluk ve Tarih

GIORGIO AGAMBEN

Deneyimin yıkımı üzerine bir deneme



KANAT



GIORGIO AGAMBEN, 1942'de Roma'da doğdu. Roma Üniversitesinde Hukuk ve Felsefe eğitimi aldı. Simone Weil'in siyasi düşüncesi üzerine tez yazdı. 1966'da ve 1968 yıllarında Heidegger'in, Hegel ve Herakleitos ile ilgili Le Thor seminerlerine katıldı. 1978-1986 arasında Walter Benjamin'in toplu eserlerinin İtalyanca basımını yayıma hazırladı. 1970'lerden itibaren dilbilim, filoloji, ortaçağ felsefesi ve şiir alanında yapıtlar verdi; daha sonra ağırlıklı olarak siyaset kuramı alanında çalışmaya başladı. Konuk öğretim görevlisi olarak pek çok üniversitede ders verdi. Halen Venedik IUAV Üniversitesinde görev yapmaktadır.
Agamben'in başlıca eserleri: *Stanze* (Dörtlükler, 1977), *La comunità che viene* (Gelecek Cemaat, 1990), *Mezzi senza fine* (Amaçsız Araçlar, 1996), *Kutsal İnsan* (Ayrıntı, 2001), *Auschwitz'den Artakalanlar* (Bağımsız Kitaplar, 2004), *Olağanüstü Hal* (Varlık, 2008), *Nesir Fikri* (Metis Kitap, 2009).

BETÜL PARLAK, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi mezunu, halen aynı fakültede Çeviribilim Bölümünde çalışıyor.

Çocukluk ve Tarih

Deneyimin yıkımı üzerine bir deneme

GIORGIO AGAMBEN

Çeviren

BETÜL PARLAK

KANAT

Kanat Kitap 92
Kuram dizisi 10
ÇOCUKLUK VE TARİH
GIORGIO AGAMBEN
Felsefe • Sosyoloji • Tarih
1. Baskı: Mart 2010
ISBN 978-605-4244-10-2
Yayıncılık sertifika no: 10468

© Giulio Einuadi, 1978
Özgün adı: *Infanzia e Storia*
© Yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2006
Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

İtalyancadan çeviren: Betül Parlak
Yayma hazırlayan: Orhan Koçak
Sayfa düzeni: Özgür Güder

Baskı: Şefik Matbaası, tlf. (0212) 549 62 62

Kanat Kitap
İnönü Cad: Dümen Sok. No. 1/4 Gümüşsuyu 34427 İstanbul
tlf. (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44
e-posta: kanat@kanatkitap.com
www.kanatkitap.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ
Experimentum Linguae 1

ÇOCUKLUK VE TARİH
Deneyimin yıkımı üzerine bir deneme 13

EĞLENCELER ÜLKESİ
Tarih ve oyun üstüne düşünümler 75

ZAMAN VE TARİH
An ve sürekliliğin eleştirisi 103

PRENS VE KURBAĞA
Adorno ve Benjamin'de yöntem sorunu 129

MASAL VE TARİH
Presepe üzerine düşünceler 151

BİR GÖZDEN GEÇİRME PROJESİ 159

ÖNSÖZ

Experimentum linguae*

* Bu önsöz kitabın Fransızca baskısı (Payot, 1989) için yazılmıştır.

Her yazılı eser, hiçbir zaman yazılmamış ve yazılamayacak bir eserin giriş bölümü (ya da daha ziyade, kırılmış alçı kalıbı) gibi değerlendirilebilir; hiçbir zaman yazılamayacaktır o eser, çünkü onunla karşılaştırıldıklarında sonraki eserler de dağınık parçacıklar ya da ölü maskeleri olarak, yine var olmayan başka eserlerin alçı kalıpları ya da giriş bölümleri olarak kalacaklardır. Var olmayan eser, tam olarak belli bir kronolojide konumlanamasa bile, yazılı eserleri var olmayan bir metnin *prolegomena*'sı [uzun giriş bölümü] ya da *paralipomena*'sı [devamı] olarak kurar; veya daha genel bir bakışla, gerçek anlamını ancak okunamaz bir *ergon* [eser] bağlamında bulan *parerga* [ekler] durumuna sokar onları. Montaigne'in mükemmel tasvirini kullanacak olursak, yapılmamış bir resmin etrafındaki grotesk çerçevedir bu eserler, ya da sözde-Platon'a ait bir mektup gibi, yazılması olanaksız bir kitabın taklididir.

İlk İtalyanca basımının üstünden geçen bunca yıldan sonra, bu kitabı yeniden sunmanın en iyi yolu, elinizdeki kitabın giriş bölümünü oluşturduğu o yazılmamış eserin ana hatlarını taslak halinde sunmayı denemek ve doğal olarak o eserin sonsözleri olan bazı sonraki kitaplara değinmek olacaktır. Aslında *Çocukluk ve Tarih* (1977) ile *Il linguaggio e la morte* [Dil ve Ölüm] (1982) arasında, inatla yazılmamış kalan bir eser projesine tanıklık eden pek çok sayfa yazıldı. Bu eserin başlığı *La voce umana* [İnsan Sesi] veya başka bir deyişle, *Etica, ovvero della voce* [Etik, ya da ses üstüne]. Sayfalardan birinde şöyle bir *incipit* [girizgâh] var:

"İnsan sesi diye bir şey var mıdır? Varsa, cırcırın ağustosböceğinin sesi olması veya anırtının eşeğin sesi olması gibi insana ait bir ses midir bu? Eğer varsa, bu ses dil midir? Ses ile dil, *phone* ile *logos* arasındaki ilişki nedir? Eğer insan sesi diye bir şey yoksa, insan hangi anlamda hâlâ dile sahip canlı varlık olarak tanımlanabilir? Böylece formüle ettiğimiz sorular felsefi bir sorgulamanın sınırlarını belirliyor. Antik geleneğe göre, ses sorunu, başlıca felsefi sorundu. Servius'da *De vocis nemo magis quam philosophi tractant* tümcesini okuruz. Dil yetisi üzerine Batı düşüncesine belirleyici bir itici güç veren Stoacılar içinse, ses diyalektiğin *arkhe*'sidir [ana madde/ilke]. Buna rağmen felsefe neredeyse hiçbir zaman sesi bir mesele olarak ortaya koymamıştır..."

Çocukluk üzerine düşünmenin, yazarı insan sesi (ya da insan sesinin yokluğu) üstüne bir araştırmaya yöneltmiş olması anlamlıdır. Kitapta sorgulanan çocukluk, kronolojik yeri yalıtılabilecek sıradan bir olay değildir; ne de psikoloji ya da paleoantropolojinin dilden bağımsız insani bir olgu olarak kurabileceği bir yaş dilimi yahut psikosomatik bir durumdur.

Eğer her düşünce, dilin sınırları sorununu ifade ediş biçimine göre sınıflandırılabiliyorsa, çocukluk kavramı da bu sınırları sıradan anlatılamazdan, dile getirilemezden farklı bir yönde düşünme girişimidir. Aslında, anlatılamaz olan, bağlantısız olan, sadece insan diline ait kategorilerdir; dile ait bir sınır belirtmek şöyle dursun, dilin o yenilmez varsayma gücünü ifade ederler: söylenemez olan, tam da dilin anlamlandırma işini yapabilmek için varsayması gereken şeydir aslında. Buna karşılık, çocukluk kavramına ancak Benjamin'in Buber'e mektubunda sözünü ettiği "söylenemeyenin dilden tamamen elenmesi" yoluyla arıtılmış bir düşüncede erişilebilir. Dilin anlamlandırmak zorunda olduğu tekillik, dile gelmeyen değildir, en üst düzeyde dile gelen, dile ait olan *şeydir*.

Bu nedenle, bu kitapta, çocukluk mantıksal yerini dil ile deneyim arasındaki ilişkinin açıklanmasında buluyor. Burada sözü edilen deneyim, Benjamin'in "geleceğin felsefesi projesi için belirlediği ana hatların izinden giderek ancak –Kant için kabullenilemez olan– "aşkınsal bir deneyim" bakımından tanımlanabilir.

Çağdaş düşüncenin en acil yükümlülüklerinden biri, kuşkusuz, "aşkınsal" kavramını dil ile ilişkisi içinde yeniden tanımlamaktır. Gerçekten de Kant'ın, kendi felsefesine özgü aşkınsal kavramını, ancak dil sorununu dışarıda bıraktığı ölçüde ifade edebildiği doğruysa, bu noktada "aşkınsal" kavramının tam tersine sadece dilde gerçekleşen bir deneyimi anlatması gerekir; kelimenin tam anlamıyla bir *experimentum linguae*'dir bu ve deneyimlenen şey de dilin ta kendisidir. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin (*Kritik der reinen Vernunft*) ikinci baskısına yazdığı önsözde, nesneleri "sadece düşünüldükleri ölçüde" değerlendirme girişimini bir *Experiment der reinen Vernunft* [salt akıl deneyimi] olarak sunar. Kant, bunun doğa bilimlerinde olduğu gibi nesnelerle yaşanan bir deneyim değil, *a priori* kabul ettiğimiz ilkeler ve kavramlarla yaşanan bir deneyim olduğunu yazar (bu nesnelerin "düşünülebilmesi bile yeter!" diye ekler).

Erdmann'ın yayınlanmış fragmanlarından birinde, bu deney salt aklın "yalıtılması" olarak betimlenmiştir:

> Benim niyetim aklın ne ölçüde *a priori* bilebileceğini ve bunun ne derecede duyarlıktan bağımsız olduğunu sorgulamak.... Bu soru, insana akıl bakımından kaderinin ne olduğunu gösterdiğinden, önemli ve büyük bir soru. Bu amaca ulaşmak için, duyarlık kadar aklı yalıtmanın yanı sıra (*die Vernunft zu isolieren*), sadece *a priori* bilinebilen şeyi ve onun akıl ortamına aitliğini göz önüne almayı gerekli buluyorum. Yalıtılma durumundaki bu değerlendirme (*diese abgesonderte Betrachtung*), bu salt felsefe (*reine Philosophie*) büyük yarar sağlar.

Kantçı düşüncenin devinimini dikkatli bir biçimde izlediğimizde şunu fark ederiz: Salt akıl deneyimi, zorunlu olarak bir *experi-*

mentum linguae'dir; böyle bir deneyim, Kant'ın "nesnesiz boş kavramlar" (örneğin numen) dediği, yani bugün çağdaş dilbilimin göndergesiz terimler diyebileceği (buna rağmen Kant aşkınsal bir *Bedeutung*'u da hâlâ koruduklarını yazar) aşkınsal nesneleri adlandırma olanağı üzerine temellenebilir ancak.

Çocukluk bu türden bir *experimentum linguae*'dir; orada dilin sınırları dil dışında, dilin göndergesi yönünde değil, bizatihi dil deneyiminde, dilin saf özgöndergeselliğinde bulunur.

Peki böyle bir deneyim ne olabilir? Bir nesneyi değil de, bizzat dilin kendisini deneyim haline getirmek nasıl mümkündür? Dile gelince, şu ya da bu anlamlı önerme değil de, salt konuşuluyor olması bir dil olduğu anlamına gelir mi?

Her yazar için kendi düşüncesinin yönlenişini tanımlayan bir çıkış sorusu olduğunu kabul edersek, benim bütün çalışmalarımın yöneldiği alan da yukarıdaki soruların kapsamıyla tümüyle örtüşüyor. Yazılmış ve yazılmamış kitaplarımda inatla tek bir sorunun peşine düştüm: "dil vardır" ve "ben konuşuyorum" ne anlama gelir? Açıktır ki, ne konuşan olmak ne de konuşulan olmak (ki bu da ilkine nesne olarak denk düşer) şu ya da bu özellikleriyle (kızıl olmak, Fransız olmak, yaşlı olmak, komünist olmak gibi) tanımlanabilecek gerçek yüklemlerdir. Bunlar daha çok terimin ortaçağ mantığında taşıdığı anlamla *trancendentia*'dırlar – yani kategorilerin her biri üzerinde ısrar ediyor olsalar da onları aşan bir konuma sahiptirler; daha net bir biçimde söylersek, birincil aşkınsallar olarak ya da Kant tarafından yeniden ele alınan skolastik yargı listesindeki (*quodlidet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*) ikinci güce aşkınsallar olarak düşünülmelidirler. Bunlar aşkınsalları aşarlar ve aynı zamanda bu aşkınsalların her birinde içerilirler.

Bu yüzden, *experimentum linguae*'yi gerçekleştiren kişi, tamamıyla boş bir boyuta (Kant'ın sınır-kavramının *leerer Raum*'u) dalmış, dilin saf dışsallığından başka bir şeyle karşılaşmayacağı

bir boyuta atılmış demektir; Foucault'nun felsefi açıdan en yoğun yazılarından birinde sözünü ettiği *étalement du langage dans son être brut*'den [dilin ham, çıplak varlığıyla boy gösterişi] başka bir şey değildir bu. Her düşünür herhalde en az bir kez bu deneyimle ilgilenmek zorunda kalmış olmalıdır, hatta düşünce dediğimiz şeyin de sadece ve basitçe bu *experimentum* olması mümkündür.

Heidegger *Dilin Özü* hakkındaki konferanslarında "dil ile deneyimlemekten" (*mit der Sprache eine Erfahrung machen*) söz eder. Bu deneyimi ancak adlardan yoksun olduğumuzda, sözün dudaklarımızda parçalandığı anda yaşarız Heidegger'e göre. Sözün bu parçalanışı "düşünce yolunda geri adımdır." Oysa çocukluğu mümkün kılan, sadece bir ad eksikliğinden ya da sözsüz bir acı çekme* deneyiminden ibaret olmayan bir dil deneyiminin varlığıdır; mantığı gösterilebilecek, yeri ve formülü ortaya konulabilecek bir deneyimdir bu, en azından belli bir noktaya kadar.

Çocukluk ve Tarih'te, böyle aşkınsal bir deneyimin yeri, dil ve söz (Saussure'de *langue* ile *parole*, ya da Benveniste'in terimleriyle göstergesel ile anlamsal) arasındaki farklılıktadır; bu farklılık kuşatılamaz, ama dil konusundaki her düşünümün de onunla yüzleşmesi gerekir. Benveniste, bu iki boyut arasında geçiş olmadığını göstermekle, dil bilimini (ve onunla birlikte, dilbilimin pilot bilim olduğu tüm insan bilimleri grubunu) en büyük çıkmazıyla karşı karşıya bırakmıştır; dil bilimi, felsefeye dönüşmeden bu çıkmazı aşıp yoluna devam edemez. O halde, dil deneyiminin her zaman dil ile söz arasında bölünmüş olmadığı bir varlık için, yani bölünmemiş bir dilde ezelden beri konuşan bir varlık için, ne tarih ne çocukluk ne de bilgi diye bir şeyin söz konusu olamayacağı açıktır: Böyle bir durumda varlık başından beri kendi dilsel doğasıyla bir olacak, herhangi bir bilginin veya tarihin üretilebileceği bir farklılık ve süreksizlikle hiçbir yerde karşılaşmayacaktır.

* *Sigetica*: Söylemsiz (sözsüz) acı düşüncesi; bu düşünce, doğmuş olmak ve konuşan/konuşulan olmak arasında, mantık ve etiğin temelidir. –ç.n.

O halde, dil ile sözün çifte eklemlenişi, insan dilinin özgül yapısını oluşturur gibi gözükmektedir. Aristoteles düşüncesinin felsefeye ve Batı bilimine miras bıraktığı o eyleyebilme gücü ve eylem, yani *dynamis* ve *energeia* karşıtlığı da ancak bu yapıdan yola çıkarak gerçek anlamını kazanır. Güç –ya da bilmek– belli bir yoksunlukla bağını sürdürebilme yetisidir, bu anlamda insani bir yetidir. Dil yetisi de söylem ve dile bölündüğünden yapısal olarak bu bağı barındırır, aslında bu bağdan ibarettir. İnsan ne yalnızca bilendir ne de yalnızca konuşan; ne sadece *Homo sapiens*'tir ne de sadece *Homo loquens*, insan *Homo sapiens loquendi*, bilen ve konuşabilendir (ve aynı zamanda konuşamayan), ve bu iç içe geçmişlik Batı'nın kendini anlama biçimini oluşturur, Batı bu girift ilişkiyi kendi bilgi ve tekniklerinin temeline koymuştur. İnsan gücünün benzersiz şiddetinin en derin kökleri dilin bu yapısında yatar. Bu anlamda, *experimentum linguae*'de deneyimlenen şey yalnızca söylemenin (dile getirmenin) olanaksızlığı değildir; asıl deneyimlenen, *bir dilden yola çıkarak* konuşmanın olanaksızlığıdır: Öyle bir deneyim ki, dil ile söylem arasındaki farklılıkta yerini bulan o çocukluk aracılığıyla, konuşma gücü ya da yetisi dediğimiz şeyin ta kendisidir aslında. Aşkınsal yöntem sorununu ortaya koymak, son tahlilde, "bir yetiye sahip olmanın" ne anlama geldiğini, "yapabilmek" fiilinin gramerinin ne olduğunu sormak demektir. Ve olanaklı tek yanıt da bir dil deneyimidir.

Ses üzerine (yazılmamış) eserimde, bu aşkınsal deneyimin yeri, daha çok ses ile dil, *phone* ile *logos* arasındaki farklılıkta aranmıştı; etiğin kendi özgül alanını açan da bu farklılıktır. O eserde, Aristoteles'in *Politika*'sından bir bölümü (1532 10-18) bu bakış açısıyla alıntılayan ve yorumlamayı deneyen pek çok taslak vardır; söz konusu bölümde, Aristoteles neredeyse farkına bile varmaksızın şu kilit sorunu ortaya koymuştur:

> Canlılar arasında sadece insan dil yetisine sahiptir. Sesle söz farklıdır; ses acı ve zevkin göstergesidir ve bu nedenle diğer canlılara da özgüdür; diğer canlıların doğası, aslında acı ve zevk duyumlarına sahip olacak ve onları anlamlandırabilecek düzeye varmıştır; dil ise uygun olan ile uygun olmayanı göstermek içindir, tıpkı haklı ile haksızı göstermek için olduğu gibi, bu diğer canlılardan çok insanlara özgü bir şeydir; çünkü iyi ile kötü, haklı ile haksız ve benzeri başka şeylerle ilgili duyumlara sadece insanlar sahiptir. Ve bu şeylerin birlikteliği yerleşim (*koinonia*), ev (*oikia*) ve kenti (*polis*) yaratır.

Aristoteles *Yorum Üzerine*'de dilsel anlamlandırmayı sesten ruhtaki acılara, sıkıntılara ve nesnelere bir gönderme aracılığıyla tanımladığında, onun sadece *phone*'den söz etmeyip *ta en te phone* ifadesini, yani "seste olan" ifadesini kullandığı belki de yeterince fark edilmemiş bir durumdur. İnsan sesinde hayvan sesinden *logos*'a, doğadan *polis*'e geçişi sağlayan şey nedir? Aristoteles'in yanıtı bilinir: Sesi eklemleyen *grammata*'lardır, yani harfler. Antikçağ gramercileri tartışmalarına hayvanların anlaşılmaz sesinin (*phone synkechymene*) karşısına insan sesini, hayvan sesinin aksine *enarthros* olan, yani eklemli olan sesi koyarak başlıyorlardı. Ama kendi kendimize insan sesinin bu eklemleme özelliğinin tam ne olduğunu sorarsak, *phone enarthros*'un antikçağ gramercileri için yalnızca *phone engrammatos*, *vox quae scribi potest*, yani yazılabilir ses, hatta başından beri yazılmış biçimde var olan ses olduğunu görürüz.

Zaten antikçağ Aristoteles yorumcuları da filozofun niçin *gramma*'yı dilsel anlamlandırma döngüsünü açıklayan diğer üç şeyin (ses, acılar, nesneler) yanında dördüncü *ermeneuta* olarak saydığını sormuşlardır. Onlar böylece *gramma*'nın kendine özgü konumunu, diğer üçü gibi sadece *gösterge* değil aynı zamanda sesin bir öğesi (*stoicheion*) olmasına, eklemli ses olmasına bağlamış oluyorlardı. Böylece hem gösterge hem de sesin kurucu öğesi olarak *gramma* paradoksal bir konum üstlenir: Kendi kendisinin

işaretidir (*index sui*). O halde, harf de ezelden beri hep *phone* ile *logos* arasındaki boşlukta yer alan şeydir; anlamlandırmanın/anlamın kökensel yapısıdır bu.

Yazmadığım kitabın hipotezi epey farklıydı. Ses ile dil arasındaki boşluk (dil ile söylem arasındaki, güç ile eylem arasındaki boşluk gibi), tam da *phone* ile *logos* arasında bir *arthros*, yani bir eklemlenme olmadığı içindir ki etik ve *polis* alanını açabilmektedir. Ses asla dilde yazılmamıştır ve *gramma* da (Derrida'nın umulmadık bir zamanda gösterdiği gibi) benliğin ve eyleyebilme gücünün varsayılma biçiminden başka bir şey değildir. Ses ile *logos* arasındaki uzam boş bir uzamdır, Kantçı anlamda bir sınırdır. Ancak insan bir ses tarafından dile götürülmeksizin kendini dile fırlatılmış bulduğu ve ancak *experimentum linguae* onu gramersiz bir halde o boşluğa ve o *aphonia*'ya [ses-sizlik] cezbettiği içindir ki herhangi bir tür *ethos* ve topluluk da mümkün hale gelmektedir.

Bu yüzden *experimentum linguae*'de doğan topluluk bir varsayım biçimini alamaz, salt "dilbilgisel" bir kendilik varsayımı biçiminde bile mümkün değildir bu. *Experimentum*'da kendimize ölçü aldığımız konuşan ve konuşulan olmak ne bir sestir ne de bir *gramma*; hatta, tıpkı birincil aşkınsallar gibi herhangi bir *şey* olarak, Plotinus'un mükemmel imgesiyle, *moirai* olarak, kendi payımızı alacağımız bir *quid* [şey] olarak bile düşünemeyiz onları. O halde *experimentum linguae*'nin ilk sonucu Topluluk fikrinin kökten yenilenmesidir. *Experimentum*'un tek içeriği *dil yetisinin var olduğudur*; bu, kültürümüzde egemen olan model uyarınca, bir dil, bir durum ya da her toplumun nesilden nesile aktardığı bir adlar ve kurallar mirası olarak gösterebileceğimiz bir şey değildir. Bunun yerine şöyle düşünmeliyiz: Bu dil, insanların ezelden beri ikamet ettikleri, içinde konuşarak soluk alıp devindikleri varsayılamayacak bir mantıksal çıkarımdır. *Homo sapiens*'in kırk bin yıllık geçmişine rağmen, insan hâlâ bu mantıksal çıkarımı gerçekten üstlenmeye girişmemiştir, konuşan varlığını deneyimlemeye kalkmamıştır.

Wittgenstein, kendilerini "sapkın" diye adlandıran bir kulübün üyelerine verdiği, kamuya açık tek konferansında, *experimentum linguae*'yi kendi tarzında şöyle tanımlar:

> Şimdi dünyanın varlığı karşısında hayranlığa kapılma deneyimini şu sözlerle betimleyeceğim: Dünya böylelikle bir mucize olarak deneyimlenir. Ve şimdi de bu betimlemeyi genişletmeyi deneyeceğim: Dünyanın varlığı mucizesinin dildeki doğru ifadesi, bizzat dilin varlığıdır, dilin *içinde* bunu ifade eden hiçbir şey olmasa bile.

Wittgenstein'a özgü deneyi izlemeye çalışalım ve kendimize şu soruyu soralım: Dünyanın varlığı karşısında en uygun hayranlık ifadesi dilin varlığı ise, o halde dilin varlığı için en uygun ifade nedir?

Bu soruya verilecek olanaklı tek yanıt şudur: Etik yaşam olarak, *ethos* olarak insan yaşamı. Bu boş ve varsayımlanamaz topluluğa uygun düşecek bir *polis* ve *oikìa* aramak gelecek kuşakların *çocuksu* görevidir.

Giorgio Agamben, 1988-89

ÇOCUKLUK VE TARİH

Deneyimin yıkımı üzerine bir deneme

Claudia Rugafiori'ye

O matematici, fate lume a tale errore!
Lo spirito non ha voce,
perché dov'é voce è corpo.

[Ey matematikçiler,
şu hatayı düzeltin artık!
Ruhun sesi yoktur,
çünkü sesin olduğu yer bedendir.]

LEONARDO DA VINCI

I

Günümüzde deneyimi konu eden her söylem, deneyimin artık yaşanılmasına izin verilen bir şey olmadığının kanıtlandığı gerçeğinden hareket etmelidir. Çağdaş insan kendi özyaşam öyküsünden yoksun kaldığı gibi, deneyimi de elinden alınmıştır; hatta insanın deneyimleme ve deneyimlerini aktarma yetisine sahip olmayışı belki de kendisiyle ilgili elindeki nadir verilerden biridir. Daha 1933'te, çok açık bir biçimde modern çağın "deneyim yoksulluğunu" teşhis etmiş olan Benjamin, bu yoksulluğun temellerinin Birinci Dünya Savaşı felaketinde yattığını belirtiyordu; savaş alanlarından

> insanlar dilsizleşmiş bir halde dönüyorlardı – başkalarına iletebilecekleri deneyimler açısından daha yoksuldular şimdi, daha zengin değil... Bir on yıl sonra ortalığı dolduran savaş kitaplarında anlatılan şeyin ağızdan ağıza aktarılan deneyimle ilgisi yoktu. Ve bunun şaşırtıcı bir yanı da yoktu. Çünkü taktik muharebenin stratejik deneyimi bu kadar erişilmez kıldığı, enflasyonun ekonomik deneyimle bu kadar çeliştiği, bedensel deneyimin mekanik savaşa bu kadar kurban edildiği, despotizmin ahlaki deneyimle bu kadar ters düştüğü bir durumla daha önce hiç karşılaşılmamıştı. Atlı tramvaylarla okula gitmiş bir nesil, bulutlardan başka her şeyin değiştiği bir kır manzarasında kalakalmıştı; ve o bulutların altında, önüne kattığı her şeyi sü-

rükleyip götüren sellerin ve patlamaların ortasında, küçücük ve kırılgan insan bedeni duruyordu.

Oysa bugün, deneyimin yıkımı için bir felaketin gerekli olmadığını biliyoruz; büyük bir kentte rutin bir gündelik varoluş buna yeter de artar bile. Çünkü çağdaş insanın ortalama bir günü deneyime çevrilebilecek neredeyse hiçbir şey içermemektedir artık: ne erişemeyeceği bir mesafeden ona ulaştırılan haberlerle dolu bir gazeteyi okumak, ne de trafik tıkandığında otomobilin direksiyonunda geçirdiği dakikalar; ne büyük kentlerde toplu taşıma araçlarında yaptığı tatsız yolculuk, ne de aniden anacaddeleri tutan gösteriler. Ne şehir merkezindeki binalar arasından havaya süzülen göz yaşartıcı bomba dumanı ne de nereden geldiği meçhul silah sesleri; ne gişe önünde kuyrukta beklemek ya da süpermarketin masalsı bolluk ülkesine yapılan ziyaret ne de otobüs ya da asansörde tanımadığı insanlarla yaşadığı dilsiz yakınlığın geçmek bilmeyen dakikaları... Modern insan akşam evine –eğlenceli ya da sıkıcı, sıra dışı ya da sıradan, korkunç ya da keyifli– bir sürü olay yaşamış ve tükenmiş olarak döner ama bu olayların hiçbiri deneyime dönüşmemiştir.

Bugün gündelik yaşamı –geçmişte hiç olmadığı kadar– dayanılmaz kılan şey onun deneyime çevrilemezliğidir, çağdaş yaşamın geçmişteki ne oranla anlamsız ya da yetersiz olması değil (hatta belki de gündelik varoluş asla bugünkü kadar anlamlı olaylarla dolu olmamıştı). Gündelik olanın verdiği bu sıkıntıyı gösteren ilk yazınsal örnekler ancak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmıştır. *Varlık ve Zaman*'da gündelik olanın "bayağılığı" hakkındaki bazı ünlü sayfalar –ki Avrupa toplumu iki savaş arasında orada hemen kendini görmeye zaten hazırdı– daha bir yüz yıl önce bile hiçbir anlam ifade etmeyecekti, çünkü her neslin kendinden sonrakine aktardığı deneyimin hammaddesi tam da bu gündelik olandan yapılmıştı, sıra dışı olandan değil. Yolculuk öykülerinin ve ortaçağ hayvan öykülerinin inanılmazlığı da buradan gelir; "fantastik" hiçbir şey içermeyen bu öykülerin tek

yaptıkları, sıra dışı olanın asla deneyime çevrilemeyeceğini göstermektir. Böylece ne kadar bildik ve önemsiz olursa olsun her olay, tıpkı bir incinin oluşumu gibi, çevresinde deneyimin kendi otoritesini biriktirdiği küçücük bir toz zerresi haline geliyordu. Çünkü deneyim kendine gereken bağlantıyı bilgide değil, otoritede, yani söz ve öyküde bulur; ve günümüzde hiç kimse bir deneyimin hakikatini garantilemeye yetecek otoriteyi elinde bulunduruyormuş gibi görünmemektedir, elinde bulundursa bile, kendi otoritesinin kökünün de bir deneyimde yattığı düşüncesi aklına bile gelmez. Tam tersine, günümüzün ayırt edici özelliği, her otoritenin dayanağının dile getirilemez olanda bulunmasıdır ve hiç kimse, tek meşruluk garantisini deneyimden alan bir otoriteyi geçerli saymaya yanaşmamaktadır (gençlik hareketlerinin deneyimin yararını reddedişi bunun anlamlı bir kanıtıdır).

Deneyimin otorite kılığına girdiği biçimler olan atasözleri ve özdeyişlerin ortadan kalkmasının nedeni de budur. Onların yerini alan slogan, deneyimi yitirmiş bir insanlığın atasözüdür. Bugün deneyimlerin var olmadığı anlamına gelmiyor bu. Deneyimler var, ama insanın dışında gerçekleşiyorlar. Daha da tuhaf olanı, insanın bu deneyimleri sadece seyrediyor olması, belirgin bir rahatlama hissiyle. Bu açıdan, özellikle bir müze gezisi ya da turistik bir gezi epeyce bilgi sağlar. Günümüzde dünyanın yedi harikası arasına girmiş eserler (örneğin Elhamra'daki *Aslanlı Yol*) karşısında, insanlığın büyük bir bölümü onları deneyimlemeyi reddedip bu deneyimi fotoğraf makinesinin yaşamasını yeğlemektedir. Kuşkusuz asıl mesele, bu duruma hayıflanmak değil, onu göz önüne almaktır. Kim bilir belki de, hissizlik gibi görünen bu reddin temelinde bir bilgelik kırıntısı saklıdır, bu bilgelik kırıntısında gelecekteki bir deneyimin filizlenmekte olan tohumunun saklandığı tahmininde bulunabiliriz. Bu yazının önerdiği görev –Benjamin'in "gelecek felsefe" programının mirasını üstlenerek– bu tohumun olgunlaşabileceği mantıksal yeri hazırlamaktır.

YORUM

Tieck'in "Das Lebensüberflüss" [Yaşamın Fuzuliliği] başlıklı öyküsü sefalet içinde yaşayan bir çiftten söz eder, âşıklar yavaş yavaş her türlü mal mülkü ve dış etkinliği reddedip odalarına kapanarak yaşamaya başlar. Sonunda, yakacak odun bulamaz hale geldiklerinde, ısınmak için odalarını evin diğer bölümlerine bağlayan merdiveni de yakarlar ve dış dünyadan tamamen yalıtılmış olurlar, aşklarından başka hiçbir meşgaleye, hiçbir eşyaya sahip değillerdir. Tieck, bu merdivenin deneyim olduğunu anlamamızı sağlar. Onlar deneyimi "saf bilginin" alevlerine feda etmiştir. Bu öyküde deneyimin makul gerekçelerini temsil eden ev sahibi geri döndüğünde, genç çifte kiraladığı kata çıkan eski merdiveni arar. Heinrich (kahramanın adı budur) onunla şöyle alay eder:

> siz aşağıda olanların, eski deneyime dayanmalarını ve yavaş yavaş hareket ederek, basamakları birer birer çıkarak en yüksek anlama derecesine tırmanmalarını istiyorsunuz, ama bu arada asla kendi doğrudan sezgimizi izlememizi istemiyorsunuz. Oysa bizler gibi davranmayıp deneyim ve aşamalarının tüm o alelade anlarını antik Pers inanışının canlı ve arındırıcı aleviyle saf bilgiye kurban etmeyenler hiçbir zaman bu aracısız sezgiyi bulamayacaktır.

Merdivenin, yani deneyimin ortadan kaldırılmasını Tieck, "kaderin onlara dayattığı bir yoksulluk felsefesi" olarak açıklar. Bugün gençlerin deneyimi reddedişini açıklayabilecek olan da tam böyle bir "yoksulluk felsefesidir." (Ama deneyimi reddeden sadece gençler değildir, "metropol yerlileri," turistler, hippiler ve aile babalan özdeş bir deneyim istimlaki nedeniyle aynı potada birleşmişlerdir.) Bunlar çocukluğumuzun çizgi film kahramanlarına benzerler; yaptığının farkına varmadığı müddetçe boşlukta yürüyebilen, farkına vardığında (yani bu durumu deneyimlediğinde) ise çaresizce yere düşen o tipler gibidirler.

Bu nedenle, durumları nesnel olarak korkunç da olsa, sahici deneyim olanaklarını son kırıntısına kadar yıkıma uğrattıktan sonra, deneyim yoksunluğunun verdiği mutsuzluğun suçunu artık deneyim yetisi olmayan bir gençliğe yükleyen bir yetişkinler nesli kadar tiksindirici bir görüntü yoktur. Deneyimi elinden alınmış bir insanlığa, laboratuvar fareleri için hazırlanmış bir labirent kadar güdümlü ve kontrollü bir deneyimin dayatılmak istendiği bir anda, yani olanaklı tek deneyimin korku ya da yalan olduğu bir zamanda, deneyimin –geçici olarak– reddedilmesi meşru bir savunma oluşturabilir.

Günümüzdeki yaygın madde bağımlılığı da bu deneyim yıkımı açısından değerlendirilmelidir. Yeni esrarkeşleri, on dokuzuncu yüzyılda esrarı keşfeden entelektüellerden farklı kılan şey şudur: öncekiler (en azından pek zeki olmayanları) kendilerini yeni bir deneyim yaşadıkları yanılsamasına kaptırabiliyorlardı, günümüz gençleri içinse tek mesele artık her türlü deneyimden kurtulmaktır.

II

Deneyimin istimlaki, modern bilimin kurucu projesinde örtük bir biçimde içeriliyordu.

> Aniden karşımıza çıkarsa, buna tesadüf denir ve deneyim olur; özellikle amaçlandığındaysa deney adını alır. Ama bu tür deneyim, sapları dağılmış bir çalı süpürgesinden başka bir şey değildir. Tıpkı gece yarısı yolunu kaybeden birinin doğru yolu bulma umuduyla bir o yana bir bu yana dönüp durarak yolunu araması gibidir, yani el yordamıyla kaydedilen bir ilerlemedir; oysa bunun için sabahı beklemek ya da bir ışık yaktıktan sonra ilerlemek çok daha temkinli ve yararlı olacaktır. Deneyimin gerçek düzeni ışık yakmakla başlar, böylece yol aydınlanır, düzensiz ve muğlak denemelerden değil, düzenli ve sindirilmiş deneyden yola çıkılır; önce aksiyomlar tümdengelim yoluyla ortaya konur, sonra yeni deneylere doğru yol alınır.

Francis Bacon'un *Novum Organum*'daki [*Yeni Organon*] bu sözlerinde, geleneksel anlamdaki deneyim –yani atasözleri ve özdeyişlere çevrilen deneyim– kesin olarak mahkûm edilmiştir. Leibniz'in "yarın güneşin doğmasını beklediğimizde ampiristler gibi davranıyoruzdur, çünkü günümüze dek hep böyle olageldiği olgusuna dayanırız. Sadece gökbilimci usla hüküm verir" saptamasını yaparken formüle ettiği "olgu doğruluğu" ve "yeter neden doğruluğu" ayrımı da bu mahkûmiyeti onaylar. Sıklıkla tekrarla-

nanın aksine, modern bilim, geleneksel olarak anlaşıldığı haliyle deneyime karşı daha önce benzeri görülmedik bir güvensizlikten doğmuştur (Bacon, düzene sokulması gereken bir "orman" ve bir "labirent" olarak tanımlamaktaydı deneyimi). Galileo'nun *perspicillum*'undan [teleskop] bakmak, deneyime güven ve kesinlik getirmiyor, Descartes'ın şüphesini ve tek işi duyularımızı yanıltmak olan meşhur şeytan varsayımını doğuruyordu.

Deneyimin deney içinde sağlanan bilimsel doğrulanışı da (duyusal izlenimlerin nicel saptama kesinliğiyle –tümdengelimle– belirlenmesi ve böylece gelecekteki izlenimleri de öngörme olanağının kazanılması) deneyimi olabildiğince kişinin dışına, gereçlere ve rakamlara taşıyarak cevap verir bu kesinlik yitimine. Ama geleneksel deneyim, böylece asıl değerini yitirmekteydi. Çünkü –hâlâ Avrupa kültürünün tamamıyla deneyim üzerine temellenen son kitabı olan Montaigne'in *Denemeler*'inin gösterdiği gibi– deneyimin kesinlik ile bağdaşması mümkün değildir, hesaplanabilen ve kesin hale gelen bir deneyim de derhal otoritesini yitirir. Bilimsel bir yasanın hüküm sürdüğü bir yerde, ne bir özdeyiş ortaya atılabilir, ne de bir öykü anlatılabilir. Montaigne'in ilgilendiği deneyim, bilime öylesine az yönelmiştir ki, o bu deneyimin maddesini "*subjet informe, quit ne peut rentrer en production ouvragère*" [şekillenmemiş, üzerinde çalışılacak bir şekilden yoksun konu] olarak tanımlar ve bunun üzerinde tutarlı herhangi bir yargı temellendirmek mümkün değildir ("*il n'y a aucune constante existence, ny de notre estre, ny de celui des objects...Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre...*") [varoluşta herhangi bir sabitlik yoktur, ne kendi varlığımızda ne de nesnelerinkinde... Dolayısıyla ne biri ne de öbürü hakkında kesin bir şey ileri sürülebilir].

Bilgiden ayrılmış bir deneyim düşüncesinin günümüzde bizlere böylesine yabancı gelişi, modern bilimin doğumuna kadar deneyim ve bilimin kendilerine ait, birbirlerinden farklı yerleri olduğunu unuttuğumuzu gösterir. Üstelik deneyim ve bilginin

bağlı oldukları özneler de farklıydı. Deneyimin öznesi, her bireyde bulunan *sağduyu*'dur (Aristoteles'in "muhakeme ilkesi", ortaçağ psikolojisinin *vis aestimativa*'sı; bunların ikisi de bizim şimdi sağduyu dediğimiz şeyle tam olarak örtüşmüyordu). Bilimin öznesi ise, deneyimden ayrı olan, "duyarsız" ve "ilahi" olan *nous* ya da aktif anlıktır (*intellect*). Hatta daha da açık söylemek gerekirse, bilgi modern anlamıyla *ego* olan bir özneye bile sahip değildi, sadece *sub-jectum* olarak tekil bireye sahipti ve bu *sub-jectum*'da aktif anlık tek ve ayrı olarak bilgiyi gerçekleştiriyordu.

Anlığın tekilliği, ayrılığı ve onun deneyim özneleriyle iletişimi bahsinde geç antikçağ ve ortaçağ dönemi Aristoteles yorumcularını bölen tartışmaların –hiçbir şekilde soyut ve anlaşılmaz olmayan aksine son derece somut– anlamını da deneyim ve bilim arasındaki bu ayrımda aramamız gerekir. Zihin (*nous*) ve ruh (*psyche*) aslında antik düşünce açısından aynı şey değillerdi (hatta ortaçağ düşüncesinde de, en azından Thomas Aquinas'a kadar öyleydi). Anlık, bizim kabul etmeye alıştığımız yorumda olduğu gibi, bir ruh "yetisi" değildi: anlık hiçbir şekilde ruha ait bir şey değildi, meşhur Aristotelesçi formüle göre "ayrı, bireyselleşmiş, duyarsız" bir şeydi; bilgiyi temin etmek için ruhla iletişim kurardı, o kadar. Sonuç olarak, antikçağ için bilginin temel sorunu, bir özne ile bir nesne arasındaki ilişki değil, bir ile çokluk arasındaki ilişkiydi. Bu nedenle, klasik düşünce böylesi bir deneyim sorununu bilmiyordu. Bizim için deneyim sorunu olarak ortaya çıkan şey, klasik düşüncede doğal olarak ilişki sorunu olarak ortaya çıkmaktaydı: Ayrık anlık ile tekil bireyler arasındaki, bir ile çokluk, duyulur ile düşünülür, insani ile ilahi arasındaki ilişki olarak ortaya çıkmaktaydı (Platon'un hem "katılım" hem de "fark" ilişkisi diyeceği bir şey). Aiskhylos'un *Oresteia*'sında koronun vurguladığı da bu farktır: Yazar, insani bilgiyi –Agamemnon'un *hybris*'ine karşı– bir *páthei máthos* olarak, yani ancak ve ancak bir acıdan sonra ve bu acı sayesinde öğrenilen ve her türlü öngörü olanağını, yani herhangi bir şeyi kesinlikle bilme olanağını dışlayan bir bilgi olarak sunar.

Montaigne'in ilgilendiği geleneksel deneyim de, deneyim ile bilim, insani bilgi ile ilahi bilgi arasındaki bu ayrıma sadık kalır. Aslında bu deneyim, söz konusu iki alanı ayıran sınırın deneyimidir. Bu sınır ölümdür. Bu nedenle, Montaigne deneyimin nihai amacını ölüme yaklaşma olarak formüle edebiliyordu, yani insanın deneyimin uç sınırı olarak ölümü öngörmesi ve böylece olgunluğa doğru ilerlemesi. Ama bu sınır Montaigne için deneyimlenemez bir sınır olarak kalmaktaydı, bu sınıra ancak yaklaşmak olanaklıydı ("*si nous ne pouvons le joindre, nous le pouvons approcher*"). Ama Montaigne tam da ölüme "alışmayı" ve "ölümün yabancılığını ortadan kaldırmayı" ("*ostons luy l'estrangeté, pratiquons le, n'ayon rien si souvent en teste que la mort*") önerdiği anda, bütün bunları söylemesine rağmen, ölüm deneyimini yaşamak ve bilince çıkarmak isteyen bazı filozofları ironiyle anmaktan da geri kalmıyordu: "zamanı o kadar iyi yönetmişlerdir ki, bizzat ölümü tatmak ve bu öte yana geçişi kavramak için kafalarını zorlamışlardır, ama geri dönüp bize oradan haberler getirmeyi başaramamışlardır." ("*si excellens mesnagers du temps, qu'ils ont essayé en la mort mesme de la gouster et savourer, et ont bandé leur esprit pour voir que c'estoit ce passage; mais ils ne sont pas revenus nous en dire les nouvelles.*")

Modern bilim, kesinlik arayışında bu ayrımı ortadan kaldırır ve deneyimi bilginin yeri –yani yöntemi, yolu– haline getirir. Bunu yapmak için, deneyimi yeni bir formülle tanımlaması, anlığı yeniden tanımlaması gerekir; bunu da her şeyden önce ikisindeki özneleri de ortadan kaldırıp yerlerine yeni, tek bir özne koyarak yapar. Modern bilimin büyük devrimi, otoriteye karşı deneyimi öne sürmesinden çok (yani aslında pekâlâ uzlaşabilir olmalarına rağmen *argumentum ex verbo*'ya karşı *argumentum ex re*'yi öne sürmesi), bilgi ve deneyimi tek bir öznede toplamasıdır. Bu özne bilgi ve deneyimin soyut bir Arşimet noktasında birbirlerine denk düşmesinden başka bir şey değildir: Kartezyen *ego cogito*, bilinç.

Bilim ve deneyimin tek bir öznede (bu özne evrensel ve sınırlanmış olduğu ve aynı zamanda bir *ego* olduğu için, ayrılmış anlığın ve deneyim öznesinin özelliklerini kendinde yeniden birleştirir) böylece bir araya gelmesiyle modern bilim *páthei máthos*'dan kurtulmayı başarır ve ilahi bilgi ile insani bilgi birliğini bir kez daha gerçekleştirir (bu birlik, daha önce, antik Yunan'da batıni deneyimin özgül karakterini oluşturuyordu ve bilim öncesi ifadelerini de astroloji, simya ve Yeni Platoncu spekülasyonlarda bulmuştu). Çünkü insani ile ilahi, *páthei máthos* ile saf bilim arasındaki sınır (ki Montaigne'e göre asla değmeksizin sadece yaklaşılabilirdi) ilk kez klasik felsefede değil, geç antikçağın gizemci dinselliğinin dünyasında aşılmıştır; bu geçişi belirleyen düşünce, dile gelmez bir *páthema* fikriydi; Batıni ritüellerden geçen ergin, bu *páthema*'da kendi ölümünü deneyimliyor (Pindaros, "ömrün sonunu bilir" demektedir) ve böylece "ölümle ve tamamlanan zamanla ilgili en tatlı öngörüleri" ediniyordu.

Değişimin ve bozulmanın mekânı olan ay altı yeryüzü dünyasından ayrı, değişim ve bozulmadan muaf, saf ve ilahi "anlıklar" olarak Aristotelesçi eşmerkezli göksel küreler tasarımı da, ancak deneyim ve bilgiyi özerk iki alan olarak algılayan bir kültürün bağlamına yerleştirilirse özgün anlamını yeniden bulabilir. Saf anlığın "göklerini" bireysel deneyimin "yeriyle" ilişkiye sokmak, astrolojinin büyük keşfidir; bu da onu modern bilimin muhalifi ya da karşı kutbu değil, tam tersine zorunlu koşulu haline getirir. Ancak astroloji (tıpkı müttefiki simya gibi) gök ve yeri, ilahi ve insaniyi, kaderin tek bir öznesinde (Yaratılış eserinde) bir araya getirmiş olduğu içindir ki, bilim o zamana kadar iki ayrı özneye tekabül eden bilim ile deneyimi yeni bir ego'da birleştirebilmişti. Deneysel bilimin temeli olarak tek bir öznenin tesis edilmesini mümkün kılan şey, Yeni Platoncu Hermetik gizemciliğin *nous* ile *psyche* arasındaki Aristotelesçi ayrımı ve bir ile çokluk arasındaki Platoncu farklılığı ortadan kaldırmasıydı; bu ayrılıkların birleşmesini sağlayan köprü de, Bir'den yola çıkıp ona

dönen "Büyük Zincir" içinde sürekli iletişim kurabilen anlaklar, melekler, şeytanlar ve ruhlar hiyerarşisinden (İbni Rüşt ve Dante'nin melek-anlaklarını hatırlayın) oluşan bir tecelli sistemiydi, tanrısal ışığı yayan bir sistem. Geç antikçağ ve ortaçağ düşüncesinde duyulur ve düşünülür, ruhani ve cismani, ilahi ve insani arasındaki bu dile gelmez birliğin evrensel aracısının, bir *pneuma*[1], bir ruh oluşu kesinlikle gözden kaçırılacak bir detay değildir, çünkü tam da bu "her yere sızabilen ruh" (ortaçağ gizemciliğinin *spiritus phantasticus*'u), Descartes'ta *esprit* olarak beliren bilimin yeni öznesine adından çok daha fazlasını sağlayacaktır. Modern felsefenin tüm gelişimi, tıpkı Spitzer'in "tarihsel anlambilim" olarak adlandırdığı bölümdeki gibi, *pneuma-spiritus-esprit -Geist* sözcükleri arasındaki anlamsal sınırdaşlıkta içerilmektedir; ve deneyim ile bilginin modern öznesi de –tıpkı deneyim kavramının kendisi gibi– köklerini mistik bir anlayıştan aldığı içindir ki modern kültürde deneyim ile bilgi arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik her girişim neredeyse aşılmaz güçlüklerle karşılaşmaya mahkûmdur.

Bilim aracılığıyla modern kültüre dahil olan, aslında Aristoteles'in bozulmaz evren ve ayrık anlağı değil, Yeni Platoncu gizemcilik ve astrolojidir. Eğer astroloji daha sonra terk edildiyse (ancak tedrici olarak: Tycho Brahe, Kepler ve Kopernik'in de astrolog olduklarını, pek çok yönüyle deneysel bilimi önceleyen Roger Bacon'un ateşli bir astroloji taraftarı olduğunu unutmamak gerekir) bunun nedeni sadece şudur: Astrolojinin temel ilkesi (yani bilim ve deneyimin birliği) yeni bir öznenin kuruluşu yoluyla yeni bilimin ilkesi olarak o kadar iyi özümsenmişti ki, bu birliğin söylensel-ilahi cihazlarına ihtiyaç kalmamıştı. Kültürümüzün vazgeçilmez bir parçası haline gelmiş olan rasyonalizm/irrasyonalizm karşıtlığının gizli temeli, astroloji, gizemcilik ve bili-

[1] Nefes; Sokrates öncesi düşünürlere göre yaşamsal ilke olarak ruh; Stoacılara göre dünyaya can veren ilahi ruh, Hıristiyan teolojisinde Kutsal Ruh. – ç.n.

min başlangıçtaki bu akrabalıklarında yatar; Rönesans entelektüelleri arasında astroloji ilgisinin yeniden canlanması bu durumun en göze çarpan belirtisidir. Tarihsel açıdan bu temel, günümüzde Warburg filolojisi sayesinde kesinleştirilmiş olan bir olguyla ilişkilidir: Antikçağın humanistik restorasyonu klasik antikçağın değil de geç antikçağ kültürünün, özellikle de Yeni Platonculuk ve Hermetizmin restorasyonudur. Bu nedenle, bir gizemcilik, astroloji ve simya eleştirisi zorunlu olarak bir bilim eleştirisi de içermelidir ve ancak bilim ile deneyimin kendi özgün yerlerini yeniden bulabilecekleri bir boyutun elde edilmesi rasyonel/irrasyonel karşıtlığının kesin bir biçimde aşılmasını sağlayabilecektir.

Batıni pratiklerde bilgi ile deneyimin birleşmesi, dilsizleşmiş bir müridin ölümü ve yeniden doğuşuyla tamamlanan, dile getirilemez bir olaydır. Simyada, Yaratış sürecinde gerçekleşmekteydi bu. Bilimin yeni öznesindeyse, söylenemez bir şey olmaktan çıkar, her düşüncede ve her cümlede zaten hep söylenmiş olana dönüşür; bir *páthema* değildir artık, sözcüğün özgün anlamıyla bir *máthema*'dır: Her türlü bilme ediminde her zaman ve hemen bilinen şey, her düşüncenin öznesi ve temeli.

Özneyi tözsel ruhsal bir gerçeklik olarak, yani ruhsal süreçlerin gerçekleştiği yer addedilen bir bilinç olarak göstermeye öylesine alıştık ki, ilk belirdiği zaman yeni öznenin tözsel ve ruhsal karakterinin bir bakışta anlaşılan apaçık bir şey olmadığını unutuyoruz. Kartezyen formülleştirmede ortaya çıkış anında, özne aslında ruhsal bir gerçeklik değildir (ne Aristoteles'in *psyche*'sidir, ne de ortaçağ geleneğinin *anima*'sı), saf düşünce edimi dışındaki tüm ruhsal içeriğin neredeyse mistik bir biçimde indirgenmesiyle oluşturulmuş saf bir Arşimet noktasıdır ("*nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...*" [Arşimet'in istediği, sadece tek bir sabit ve değişmez noktaydı]).

> *Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta*

sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit.

(Peki hayati güce atfettiklerim için ne demeli, beslenme ve yürümek gibi? Şimdi benim bir bedenim olmadığı için, bu ikisi de sadece birer kurmacadır. Ya algı, duyu? Kuşkusuz bu da bir bedenden bağımsız olarak gerçekleşmez; ve rüyalarda duyularımla algıladığımı sandığım, ama sonradan bana ait duyular olmadığı ortaya çıkan pek çok şey vardır. Ya düşünmek? İşte burada ona sahibim, düşüncem burada; benden çekip alınamayacak tek şey budur. (Descartes, "İkinci Meditasyon")

Başlangıçtaki saflığı içinde, kartezyen özne fiilin öznesinden başka bir şey değildir, tamamıyla dilsel-işlevsel bir kendiliktir; ortaçağ gizemciliğinin "aklın doruğu" ve "scintilla synderesis"ine[2] çok benzer, gerçekliği ve süresi de sözcelenme anına denk düşer.

...hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concepitur, necessario esse verum... Ego sum; ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem.

(...sonunda güvenle şöyle diyebilmeliyiz: "Ben benim, ben varım"; bunu o kadar sık söylüyorum veya düşünüyorum ki, zorunlu olarak doğru olmalı... "Ben benim, ben varım" kesindir. Ama ne kadar süreyle? Hiç kuşkusuz, düşünebildiğim sürece; çünkü artık düşünemez olduğum zaman, varlığım da sona ermiş olabilir. (a.g.y.)

Bu ego'nun duyularla algılanamazlığı ve tözsüzlüğü şuradan da bellidir: Descartes onu adlandırmaya ve saf sözceleme (*düşünüyorum, öyleyse varım*) ortamının dışında tanımlamaya çalışırken büyük güçlük yaşamakta ve *res* [şey] sözcüğünü belirsizliği nede-

2 "Synderesis": Skolastik ahlak felsefesinde, pratik aklın vazifenin yasalarını ve iyi davranışı sezgisel olarak bulmasına imkân veren ve her bireyde bulunan doğal kapasite. "Scintilla": Kıvılcım. – ç.n.

niyle terk ettikten sonra gönülsüzce geleneksel psikoloji sözlüğüne ("*res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*" ["düşünen bir şey, yani bir zihin veya ruh veya anlak veya akıl"], a.g.y.) başvurmakta ve sonunda kesin bir karara varamadan *mens* sözcüğü üzerinde konaklamaktadır (bu sözcük daha sonra *Meditasyonlar*'ın 1647 tarihli Fransızca baskısında *esprit*'ye dönüşecektir). Buna rağmen, bunun hemen ardından (tutarsızlığı *Meditasyonlar*'ın ilk okurlarının, özellikle de Mersenne'in ve Descartes'ı "yürüyorum, o halde yürüyüşteyim" gibi bir tümdengelim yapmakla suçlayan Hobbes'un gözünden kaçmamış olan mantıksal bir sıçramayla) bu özne bir töz olarak sunulur; ve maddi tözden ayrı bir şey olarak sunulan bu töze geleneksel psikolojinin ruhunu tanımlayan tüm özellikler yeniden yüklenir, bunların arasında duyum da vardır ("*Res cogitans? Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*" ["Düşünen bir şey? Nedir bu? Açıktır ki, şüphe eden, anlayan, olumlayan, isteyen, yadsıyan, aynı zamanda hayal eden, ve hisseden bir şey"]). Ve işte *nous* ile *psyche*'nin, deneyim ile bilginin birliğinin gerçekleştiği bu tözselleşmiş *ben*, Berkeley'den Locke'a kadar bütün bir ardıl düşüncenin dayanacağı temeli sağlar; bu *ben*, yeni metafizik özne olarak, Hıristiyan psikolojisinin ruhunun ve Yunan metafiziğinin *nous*'unun yerini alacak yeni bir ruhsal bilinç kavramını oluşturacaktır.

Öznesinin dönüşümü geleneksel deneyimi de değiştirir. Amacı insanı olgunluğa taşımak –yani ölümün tamamlanmış bir deneyim bütünlüğü olarak öngörülmesi– olduğundan, deneyim kendi içinde tamamlanmış bir şeydi; yani sadece *yaşanabilecek* bir şey değil, *sahip olunabilecek* bir şeydi. Ama, deneyim bir kez bilimin öznesine (ki olgunluğa ulaşamayacak, ancak bilgilerini çoğaltabilecek bir öznedir bu) bağlandığında, tam aksine öz itibarıyla tamamlanmamış bir şeye, Kant'ın *asimptotik*[3] diyebilece-

[3] Bilimsel matematiksel bir terimdir. Sürekli belli bir büyüklüğe yaklaşma ama asla ulaşamama eğilimde olmak anlamına gelir. – ç.n.

ği bir kavrama dönüşür, yani sadece maruz kalınarak *yaşanabilecek* ama asla *sahip olunamayacak* bir şey olur: Bu yüzden de, bilginin sonsuz sürecinden başka bir şey değildir.

İşte bu nedenle, bugün geleneksel deneyimi geri getirmeyi öneren herkes, kendini bir açmazda bulacaktır. Her şeyden önce deneyime ara vermek, bilgiyi askıya almak zorunda kalacaktır. Ama böylelikle hem yaşanabilecek hem de sahip olunabilecek deneyimi yeniden bulabileceği anlamına da gelmez bu. Nitekim artık deneyimin eski öznesi yoktur. O ikiye bölünmüştür. Şimdi yerinde iki özne bulunur, on yedinci yüzyılın başında (yani Kepler ve Galileo'nun keşiflerini yayınladıkları yıllarda) yazılmış bir roman, birini diğerinin yanı sıra yürürken gösterir: Faydasız olduğu kadar da maceracı bir arayışta, ayrılmaz yoldaşlar olmuşlardır.

Don Kişot, bilginin bu eski öznesi, büyülenmiştir; deneyime maruz kalıp onu yaşayabilir ama asla ona sahip olamaz. Yanı başındaki, deneyimin eski öznesi Sancho Panza ise asla deneyimi yaşayamaz, ancak ona sahip olabilir.

YORUMLAR

I. Fantezi ve deneyim

Hiçbir şey deneyimin anlamında meydana gelen değişikliğin çapını, hayal gücünün konumunda yarattığı tepetakla olma hali kadar iyi ifade edemez. Bugün "gerçekdışı" sayılıp bilgiden çıkarılmış olsa da hayal gücü antikçağda, bugünkü durumun tam aksine bilginin en üstün aracıydı. Duyu ve anlık arasındaki aracı olarak, fantazmada duyulur biçim ile potansiyel anlak arasındaki birliği mümkün kılan hayal gücü, antik kültürde ve ortaçağ kültüründe, bizim kültürümüzün bugün deneyime ayırdığı yere sahiptir. Gerçekdışı olmak şöyle dursun, *mundus immaginabilis* [hayal edilir dünya] tam da *mundus sensibilis* [duyulur dünya] ile *mundus intellegibilis* [düşünülür dünya] arasında kendi gerçekliğine sahiptir ve hatta bu iki dünyanın iletişiminin koşulu, yani

bilginin koşuludur. Antik düşünceye göre hayal gücü düşlerin imgelerini biçimlendirdiğinden, bu durum antik dünyada düşün hakikatle (uykuda kazanılan önbili gibi) ve etkin bilgiyle (hastalıkların kuluçka devresinde uygulanan tıbbi tedavideki gibi) ilişkisini açıklar. İlkel kültürlerde bu hâlâ geçerlidir. Sosyal antropolog G. Devereux, (bu konuda diğer Şaman kültürlerden farklı olmayan) Mohave'lerin Şamanlık güçlerini ve bu güçleri elde etmek için gerekli şarkıları, yöntemleri ve söylenlerle ilgili bilgileri düşlerinde kazandıklarına inandıklarını söyler. Dahası, bu bilgiler uyanıkken kazanılırsa, düşlere girene kadar hiçbir işe yaramayacak ve etkisiz kalacaklardır:

> Not almama ve onun sağaltıcı törensel şarkılarını öğrenmeme izin veren bir Şaman, bana iyileştirme gücüne sahip olamayacağımı, çünkü şarkılarını düşümde öğrenerek zihnime yerleştirip etkin hale getirmediğimi söylemişti.

Ortaçağ Aristotelesçiliğinin hayal gücünün bu aracı işlevini özetlediği formülde ("nihil potest homo intelligere sine phantasmate" [insan hayal gücü olmadan anlayamaz]) hayal gücü ve deneyim arasındaki türdeşlik hâlâ apaçıktır. Ama Descartes ve modern bilimin doğuşuyla, hayal gücünün işlevi yeni bilgi öznesi *ego cogito* tarafından üstlenilmiştir (ortaçağ felsefesi teknik sözlüğünde, *cogitare* fiilinin anlak ediminden çok hayal gücünün söylemini ifade ettiğini de unutmamak gerekir). Yeni *ego* ve cismani dünya arasında, *res cogitans* ve res *extensa* arasında, hiçbir aracıya gerek yoktur. Hayal gücünün böylece yerinden edilmesini, doğasının yeniden tanımlanmasında da görürüz: Geçmişte, hiç de "öznel" bir şey değilken, öznel ve nesnel olanın, içte ve dışta olanın, duyulur ve düşünülür olanın uyuşmasıyken, şimdi antikçağ düşüncesinde ikinci planda kalan sanrısal ve yapıştırıcı karakteri öne çıkmaktadır. Fantazma, deneyimin öznesi olmaktan çıkarak zihinsel yabancılaşmanın, görülerin ve büyülü görüngülerin öznesine, yani gerçek deneyimin dışında kalan her şeyin öznesine dönüşüyordur.

II. Cavalcanti ve Sade (Arzu ve gereksinim)

Ama hayal gücünün deneyim dünyasından çıkarılması o dünyaya bir gölge düşürür. Bu gölge arzudur, yani deneyimin tüketilemezliği ve fırariliği düşüncesi. Klasik psikolojide zaten geçerli olan ve ortaçağ kültürünce eksiksiz bir biçimde geliştirilecek bir fikir uyarınca hayal gücü ve arzu birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Hatta arzunun gerçek kaynağı olan fantazma ("*phantasia ea est, quae totum parit desiderium*") –insan ve nesne arasındaki aracı olarak– arzu nesnesinin ulaşılabilirliğinin de koşuludur ve bu nedenle, sonuç olarak, arzunun tatminin de koşuludur. Bu açıdan baktığımızda, ortaçağda *Stilnovo*'cu [yeni üslup] ve Provensal şairlerin aşkı keşfi, aşkın nesne olarak doğrudan duyulur olana değil de fantazmaya yöneldiğinin, yani aslında aşkın fantazmatik karakterinin keşfidir. Hayal gücünün dolayımlayıcı özelliğini de hesaba kattığımızda, bu, fantazmanın Eros'un sadece nesnesi değil, aynı zamanda öznesi de olduğu anlamına gelir. Nitekim aşkın yegâne varlık mekânı hayal gücü olduğundan, arzu asla nesnesini bedenselleşmiş halde karşısında bulamaz (*Stilnovo*'cu eros'taki bariz Platonculuğun nedeni budur); karşısında bulduğu şey bir imgedir. Bu imge (aşk şairleri ve Arap filozoflar için, sözcüğün sahip olduğu teknik anlamla bir "melek"tir: bedenden ayrı saf bir imgesellik, arzusuyla göksel katları hareket ettiren bir "ayrı töz"), bir "nova persona"dır, kelimenin tam anlamıyla arzunun yarattığı bir "yeni şahsiyet"tir (Cavalcanti "yeni kişiyi arzudan yaratarak" der). Bu imgede öznel ile nesnel, bedensel ile bedensel olmayan, arzu ile nesnesi arasındaki sınırlar ortadan kalkar. Tam da aşk burada bir arzu *nesnesi* ile arzulayan *özne* arasındaki karşıtlık olmadığı, aksine, fantazmada kendi öznenesnesini bulduğu içindir ki, şairler onun karakterini hazzı hiç sona ermeyen *"tamamlanmış bir aşk" (fin'amors)* olarak tanımlayabiliyorlardır (kendi nesnesini tüketen ama onunla asla birleşemeyen, asla onu deneyimleyemeyen bir *fol amour*'a karşıt olarak). Ve bu tanımlamayı fantazmayı tekil bireyin etkin anlıkla birliği-

nin tamamlandığı yer olarak gören İbni Rüşt'ün teorisiyle ilişkilendirerek, aşkı bir ilahi kurtuluş deneyimine dönüştürebilirler.

Hayal gücü, gerçekdışı sayılıp deneyimden dışlandığından ve onun yerini *ego cogito* aldığından beri (*ego cogito* arzunun öznesi haline gelmiştir, Leibniz'in sözcükleriyle "ens percipiens ac appetens"dir, algılayan ve iştahlanan şey), arzu köklü bir biçimde konumunu değiştirmiş ve özünde doyumlanamaz bir şeye dönüşmüştür. Bu arada, arzunun nesnesine uygunluğunun güvencesi ve aracısı (yani onu deneyimlemeyi sağlayan şey olmuş olan) fantazma şimdi kendi uygunsuzluğunun (yani deneyimlenemezliğinin) simgesine dönüşür. Bu nedenle Sade'da (Cavalcanti'nin tam tersine) fantazmanın harekete geçirdiği arzulayan ben sadece bir beden bulur karşısında; sadece tüketebileceği ve tahrip edebileceği ama asla onu tatmin edemeyecek bir nesnedir bu, çünkü bedende fantazma hep kaçıp gider ve sonsuza dek saklanır.

Hayal gücünün deneyim alanından kovulması, Poros ve Penia'nın çocuğu olarak kendinde arzu ve gereksinimi birleştiren Eros'u öyle bir biçimde ikiye ayırır ki, artık hayal gücüne bağlı, doyurulamaz ve ölçülemez arzu ile bedensel gerçekliğe bağlı, ölçülebilir ve teorik olarak doyurulabilir gereksinim asla aynı öznede bir araya gelemez. Yani arzunun öznesi olan Sade'ın insanının karşısında daima gereksinim öznesi olan bir başka insan vardır, çünkü gereksinim kendi arzusunun tersine dönmüş biçimi ve bu arzunun temel yabancılığının şifresinden başka bir şey değildir. Juliette, sindiriminin artığı ile doyum sağlamak isteyen şövalyenin bu özel isteğiyle karşılaştığında şöyle haykırır: "*Tenez, à l'instant, si vous le désirez; vous en avez l'envie, moi j'en ai le besoin*" – bu sözlerle en keskin biçimiyle ifade ettiği şey işte Eros'un bu ikiye ayrılışıdır.

Sadist evrendeki cinsel sapıklık zorunluluğu da buradan kaynaklanır: Arzu ve gereksinimi bir araya getirerek, arzunun temel tatminsizliğini hazza dönüştürmek. Çünkü sapığın sezdiği gerçek şudur: kendisine ait olmayan şey için duyduğu arzu, ötekin-

de gereksinim olarak ortaya çıkan şeydir. Juliette'in söylediğine, şövalye şöyle yanıt verebilirdi: "Senin bedensel gereksinimin mahrem yabancılığı olarak hissettiğin şey benim arzunun yabancı mahremiyeti olarak hissettiğim şeyle aynı: *senin gereksinimin benim isteğim, benim isteğim senin gereksinimin*" *(ton besoin, c'est mon envie; mon envie, c'est ton besoin).* Sade'ın kahramanları, tekrarcı cinnetleriyle, deneyimin yitirilişini kahince bir öngörüyle cisimleştirirler. Buna rağmen Sade'de hâlâ haz varsa eğer, neşe varsa; eğer *troubadour* ve *stilnovo* şiirinin saf cennet projesi çarpıtılmış biçimiyle onun romanlarında yaşamaya devam ediyorsa, bu cinsel sapıklık sayesindedir, çünkü *stilnovo*'cu şiirin fantasmaya ve melek-kadına yüklediği işlev, sadist Eros'ta sürdürülür. Cinsel sapıklık, Sade'ın insanını göklere yükseltmek üzere Eros'un kana bulanmış tiyatrosundan kanatlanıp kaçıp giden kurtarıcı baş melektir.

Bugün çokça tartışılan arzu ve gereksinim arasındaki ikiye bölünme, ne iyi niyet ile giderilebilecek bir şeydir, ne de giderek daha da körleşen bir siyasi pratiğin küçük bir hareketle çözebileceği bir düğümdür. Arzunun *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki konumu bunu oldukça anlamlı bir biçimde gösteriyor olmalıdır (Lacan, alıştığımız keskin kavrayışıyla *Autre*'un [Öteki] arzusu ve *objet à* olarak kavramlaştırıyordu bunu). Hegel'de arzunun (ki özbilincin ilk anı olarak belirir ve bu da sebepsiz değildir) tek yapabildiği kendi nesnesini inkâr etmeye çalışmaktır, ama asla o nesne üzerinden doyuma ulaşamaz. Nitekim arzulayan ben, kendi varlığının kesinliğine ancak ötekini bastırarak ulaşabilir. Şöyle diyor Hegel:

> Bu ötekinin hiçliğinden emin olan arzulayan özne, kendisi için bu hiçliği ötekinin hakikati sayar; bağımsız nesneyi yok eder, böylece kendi varlığının kesinliğine erişir... Ama bu doyumda, deneyim, özneye nesnenin kendi bağımsızlığına sahip olduğunu gösterir. Arzu ve bu arzunun doyurulmasıyla elde edilen kendilik-kesinliği nesne tarafından koşullandırılmıştır, çünkü kendi-

> lik-bilincinin kesinliği ancak bu ötekinin bastırılıp aşılmasıyla elde edilmektedir: Bu aşmanın gerçekleşmesi için, bu ötekinin var olması gerekir. O halde özbilinç, onunla kurduğu olumsuzlama ilişkisi aracılığıyla yok edemez nesneyi, bu biçimde aslında nesneyi yeniden üretir, tıpkı arzuyu yeniden ürettiği gibi.

Sade'de sapıklık sayesinde mümkün olan haz, Hegel'de, efendisinin hazzına aracılık eden köle-uşak sayesinde gerçekleşir.

> Efendi nesneye kölesi dolayımıyla yönelir; genelde özbilinç olarak köle de nesneyle olumsuzlayıcı bir ilişki kurar ve onun bağımsızlığını yok eder; ama aynı zamanda, nesne onun karşısında bağımsız kalır ve köle yadsıma edimiyle onu hiçleyemez: Kölenin yapabileceği, nesneyi emekle dönüştürmektir sadece. Bunun tersine, efendi için dolayımsız ilişki, bu dolayım sayesinde, aynı nesnenin düpedüz yadsınmasına, yani o nesneden doyum sağlanmasına dönüşür. Arzu bunu nesnenin bağımsızlığı nedeniyle gerçekleştiremez; ama efendi kendisi ve nesne arasına köleyi koyduğundan, sadece nesnenin bağımlı yanını kendine alır ve nesneden yalnızca haz duyup yararlanır. Nesnenin bağımsız yanını, ona emek veren köleye bırakır.

Ancak yanıtını hep bütünsel toplumsal sürece bırakarak sonsuza erteleyen bir diyalektik makinenin çıkardığı büyük gürültünün ortasında Sade'ın insanının sormaya devam ettiği soru da şudur: "Ya kölenin hazzı ne olacak? Eros'un birbirinden ayrılmış iki yansını yeniden bir araya getirmek nasıl mümkün olabilir?"

III. Deneyim, quête, macera

Ortaçağ *quête*'lerinde[4] deneyim sorunu özel bir biçimde ortaya çıkar. Ortaçağ Hıristiyan dünyasında bilim ve deneyim arasındaki ilişkide Autun'lu Honorius'un şu yazdıklarıyla örnek bir biçimde ifade edilen bir ilke hüküm sürüyordu: "İlk günahtan önce, insan

[4] Ortaçağ şövalyelerinin arayış yolculuğu ve bunu anlatan edebi tür, romans. – ç.n.

iyi ve kötüyü biliyordu: İyiyi deneyim yoluyla (*per experientiam*), kötüyü bilim yoluyla (*per scientiam*). İlk günahtan sonra, insan kötüyü deneyim yoluyla, iyiyi sadece bilim yoluyla biliyor." *Quête* (yani insanın iyiyi sadece *scientiam* yoluyla bilebilme ve onu bu biçimde deneyimleme girişimi) bilim ve deneyimi tek bir özde birleştirmenin olanaksızlığını ifade eder. Bu nedenle Graal'ı (Kutsal Kâse'yi) *gören* ama onu deneyimlemeyi başaramayan Parsifal *quete*'yi asıl temsil eden kahramandır – tıpkı kendi Kâse deneyimi dile gelmeze gömülen Galahad gibi. Bu bakış açısıyla Kâse (yani bilgi kırığının lehimlendiği ve bilim ile deneyim paralellerinin karşılaştıkları olanaksız birleşme noktası), insan deneyiminin içeriğini bir *aporia* olarak –yani kelimenin tam anlamıyla yol-suzluk (*a-poria*) olarak– kuran şeydir. Bu nedenle *quête*, bilim deneyinin tam tersidir (onu öngörse bile). *Scientia experimentalis* projesi ortaçağın sonlarında Roger Bacon tarafından düşlenmiştir ve daha sonra kodifikasyonunu Francis Bacon'da bulacaktır.

Aslında bilimsel deneyim bilgiye giden kesin bir yolun (bir *methodos*'un, yani bir patikanın) inşası iken, *quête*, yolun yokluğunun (*aporia*) insan için olanaklı tek deneyim olduğunun anlaşılmasıdır. Aynı nedenle, *quête*, yeniçağda deneyimin son sığınağı olarak beliren maceranın da karşıtıdır. Çünkü macera deneyime götüren bir yol olduğunu ve bu yolun (tanıdık, bildik ve ortak olanın aksine) sıra dışı ve egzotik olandan geçtiğini varsayarken, *quête*'nin evreninde egzotik ve sıra dışı sadece her deneyimin temel *aporia*'sının şifresidir. Bu nedenle, gündelik ve bildik olanı (Mançа'nın köy hayatını ve sakinlerini) sıra dışı olarak yaşayan Don Kişot, tam anlamıyla ortaçağdakilere denk düşen bir *quête*'nin öznesidir.

IV. Descartes'ın "karanlık gecesi"

Mistik deneyim ile Kartezyen *ego cogito*'nun deneyimi arasındaki yakınlık sanılandan çok daha somuttur. Elimizde bulunan *Olympiques* gibi notlarında Descartes harikulade bir keşfin temelini

nasıl anlamaya başladığından bahseder (*cepi intelligere fundamentum inventi mirabilis*). Bu notları dolaylı bir biçimde aktaran ilk Descartes biyografı Baillet'ye göre;

> [Descartes] 10 Kasım 1619'da, tamamen heyecan dolu bir halde, o gün harikulade bilimin temelini bulduğu düşüncesiyle dolu olarak uykuya daldığında, aynı gece birbiri ardına üç rüya gördü, bu rüyaların yukarıdan gönderildiğini düşündü.

(Ardından üç rüya anlatılır.) Descartes henüz uyanmamıştır, düş görmeye devam ederken kendi rüyasını yorumlamaya çalışır, uyandığında "açık gözlerle ve sakince" yoruma devam eder:

> İkinci rüyasında onu etkileyen korku Descartes'a göre, bir sinderesi[5] belirtisiydi, yani hayatı boyunca o güne kadar işlediği günahların bilincinde uyandırdığı bir vicdan azabı. Gümbürtüsünü duyduğu yıldırım, onu ele geçirmek için üstüne inen Hakikat Ruhunun göstergesiydi.

Ama sinderesi bu noktada Baillet'nin yorumladığı gibi sadece vicdan azabı değildir, ortaçağ ve Rönesans'ın mistik Yeni Platonculuğuna özgü teknik bir terimdir. Ruhun en yüksek ve en hassas bölümünü anlatır ve doğrudan duyuüstü olanla iletişime geçer, ilk günahla bozulmamıştır. Belki de bu sayfalarda sonraki *ego cogito* deneyiminin bir habercisini ve kültürümüzün sık sık karşıt kutuplar, karşıt tezler olarak algılamaya meyilli olduğu şeyler arasındaki özsel yakınlığın bir kanıtını daha görmek gerekir. Gördüğümüz gibi, *cogito*, tıpkı mistik sinderesi gibi, bir "karanlık gecenin" ardından, her türlü nitelik ve içerikten arınıp çıplaklaşan ruhtan geriye kalan şeydir. Ben'in bu aşkınsal deneyiminin odak noktası, bir Arap mistiği olan Hallac tarafından örnek teşkil edecek bir biçimde ifade edilmiştir: "Ben benim, artık özellikler yok; ben benim, artık nitelikler yok. Ben sözün saf öznesiyim."

[5] Ortaçağ felsefesine göre, iyiyi kötüden ayırt edebilmeyi sağlayan yeti. – ç.n.

III

Olanaklı deneyimin içeriğini zamanının bilimiyle (yani Newton'cu fizikle) özdeşleştirirken bu bilimin öznesindeki problemi yeni bir kesinlikle ortaya koyan Kant'ın deneyim sorununu temellendiriş biçimini de işte bu çerçeveye yerleştirmek gerekir. Kant, öznenin tek bir ruhsal ben'de tözselleşmesi karşısında, "*Ben düşünüyorum*"u, yani hiçbir şekilde tözselleşemeyecek ya da ruhsallaşamayacak ben'i, ruhsal bilinç ya da ampirik ben'den ayırmakla işe başlar.

Bu noktada ampirik ben olarak kendini özerk bir biçimde ortaya koyan, yine deneyimin eski ben'idir, bu ampirik ben "kendini yitirmiştir, özne kimliğiyle ilişkisi yoktur", bu haliyle gerçek bir bilgiye temel teşkil etme kapasitesinden yoksundur. Bu ben'in yanında, her türlü bilginin koşulu olarak "*ben düşünüyorum*", aşkınsal bilinç, yani bilincin özgün sentetik birliği yer alır; ancak "onun sayesinde kendi temsillerimin çoğulluğuna kendimle özdeş bir ben atfedebilirim", onun yokluğunda, deneyim asla bilgi olmayacak, "bir algılar rapsodisi" olmaktan öteye gidemeyecektir.

Kant, bu ikiliğin tek bir öznede bileşimini açıkça çürütmüştür, bunu bir yandan entelektüel sezginin dışarıda bırakılması, öte yandan da rasyonel psikolojinin temelindeki "psikolojik yanılım"[6] eleştirisi sayesinde yapmıştır. Kant'a göre aşkınsal özne,

bir nesneyi *bilemeyeceği* (bilebilmek için duyusal deneyimle donanmış sezgiye gereksinim duyar, ama kendinde böyle bir sezgi yetisi yoktur), nesneyi sadece *düşünebileceği* için, kendi kendisini de rasyonel bir psikolojinin nesnesi olabilecek tözsel bir gerçeklik olarak bilemez. Kant, öznenin yalnızca aşkınsal olan gerçekliğini büyük bir etkililikle tekrar tekrar açıkladığı pasajlardan birinde şöyle yazar:

> Bu bilimin temeline, bir "ben" temsilinden başka bir şey koyamayız, ben, kendi kendisi için de tamamen boş ve içerikten yoksun bir şeydir; bir kavram olduğu söylenemez, diğer bütün kavramlara eşlik eden basit bir bilinçtir. Bu düşünen Ben ya da O ya da Şu (nesne, şey), bir x'e eşit olan aşkınsal bir özneden başka bir şeyi temsil etmez. Bu aşkınsal özne, ancak kendisinin yüklemleri olan düşünceler sayesinde bilinebilir, bunlar dışında onunla ilgili, soyut bir biçimde dahi olsa, asla en küçük bir kavrama bile sahip olamayız. Onunla ilgili herhangi bir şey hakkında yargıda bulunmak için daima temsiline başvurmak zorunda olduğumuzdan, kesintisiz bir döngüde dolanıp dururuz: kendi içinde bilinç, özel bir nesneyi ayırt eden bir temsil olmayıp temsilin genel bir biçimi olduğundan, ondan ayrılabilir olmayışı rahatsız edici bir durumdur. Bilinç genel bir temsil biçimi olduğundan, bu haliyle ona bilgi denmelidir. Onunla ilgili söyleyebileceğim tek şey şudur: *Ben* her şeyi onun sayesinde *düşünürüm*... Bu noktada rasyonel psikolojinin doğuşunu düpedüz bir yanlış anlamanın sağladığı görülür. Kategorilerin temelindeki bilincin birliği bu noktada nesne olarak kabul edilen öznenin sezgisi sayılır ve bu sezgiye töz kategorisi uygulanır. Aslında bu birlik, *düşüncede* birlikten başka bir şey değildir ve düşünce ortaya bir nesne çıkarmaz; bu nedenle ona sürekli belli bir sezgiyi varsayan töz kategorisi uygulanamaz; bu yüzden de, bu özne kesinlikle bilinemez.

6 Paralogism/paralogismo: Mantıksal bakış açısına göre yanlış muhakeme sofisma'dan ayrılır çünkü yanlışlık kasıtlı değildir. – ç.n.

Deneyim sorununun bu en kesin biçimiyle ortaya konulması, onun deneyimlenemez olana dayanarak temellendirilmesi sonucuna götürmektedir. Ama Kant'ın her türlü karışıklık ve her türlü sınır aşımına karşı ben'in ikiye ayrılmasını savunuşundaki inadı, onun o aşkınsal boyutu her taraftan adeta titiz bir kadastrocu gibi sınırlama uğraşında tam da bilginin olanaklılığının koşulunu gördüğünü gösterir. Ve bu aşkınsal boyut da "adını aşkınla sınırdaş olmaktan alıyordur ve bu yüzden de sadece duyular-ötesine düşme tehlikesiyle değil, aynı zamanda, tamamıyla anlamdan yoksun kalma tehlikesiyle de karşı karşıyadır."

Salt Aklın Eleştirisi, deneyim sorununun Batı metafiziğinde, saf biçimde erişilebileceği, yani çelişkilerinin saklanmadığı son yer olmuştur. Kant sonrası düşünceyi başlatan ilk günah ise aşkınsal özneyi ve ampirik bilinci tek bir mutlak öznede tekrar birleştirmektir.

Hegel'in *Ansiklopedi*'sine göre, Kant felsefesi, tini sadece bilinç olarak tasavvur etmiş (yani özbilinç ve ampirik bilinç olarak düşünmemiş) ve bu yüzden "kendi içinde ve kendi için tin kavramına, yani bilinç ve özbilincin birliği olarak tin kavramına" ulaşmayı başaramamıştır. Başlangıçtaki adı *Bilinç Deneyiminin Bilimi* olan *Tinin Görüngübilimi*'nin önsözünde bu birlikten doğan deneyim kavramını anlamak mümkündür. Çünkü deneyim burada bilincin sadece biçimi ya da aracı ya da sınırı olmaktan çıkar ve yeni mutlak öznenin asıl özüne dönüşür: Yapısı, diyalektik sürecin yapısıdır, deviniminin yapısıdır.

> Bilincin kendi üzerinde gerçekleştirdiği ve hem bilgisini hem de nesnesini etkileyen bu *diyalektik* devinim, bilinç için yeni gerçek nesneyi doğurduğu için, *deneyim* (*Erfahrung*) denilen şeyin ta kendisidir. Bilinç *bir şey* bilir; bu nesne özdür ya da kendinde şeydir; ama aynı zamanda bilinç için de *kendinde şeydir*. Ve bu gerçeğin çiftanlamlılığı da böylece devreye girer. Şimdi bilincin iki nesnesi olduğunu görürüz: biri, yani ilki *kendinde şeydir*, ikincisi, *bu kendinde olanın bilinç için olmasıdır*. Bu

> ikincisi, ilk bakışta, bilincin kendi düşünümünden, kendini yansıtmasından başka bir şey değilmiş gibi görünür; yani bir nesnenin temsili değil, sadece bilincin o nesneye ait bilgisidir. Yine de, daha önce gösterdiğimiz gibi, ilk nesne bu süreçte değişime uğrar; kendinde olmayı bırakır ve bilinç için, sadece ve *sadece bilinç için kendinde* olan bir nesneye dönüşür. O halde hakiki olan budur: Kendinde olanın bilinç için olması. Bilincin *özüdür* bu, onun *nesnesi*'dir. Bu yeni nesne ilkinin hiçlenmesini içerir, onun üzerinde gerçekleştirilen deneyimdir... O halde süreç şöyle işlemektedir: İlk bakışta nesne gibi görünen şey bilinçte bu nesnenin bir bilgisi haline gelir, yani *kendinde olan bilinç için bir varlık* haline geldiğinde, bu artık yeni nesnedir ve bu nesne sayesinde öz olarak öncekinden daha farklı bir şeye sahip olan yeni bir bilinç figürü de ortaya çıkar. Bilinç figürlerinin, bilincin zorunluluğunda tümüyle birbirini izlemesine götüren işte bu durumdur. Bu zorunluluk nedeniyle, Bilim'e doğru yürüyüş zaten Bilim'in ta kendisidir ve bu nedenle, bu zorunluluğun içeriği açısından, *bilincin deneyiminin* bilimidir.

Heidegger, haklı olarak "*bilincin deneyiminin bilimi*" ifadesindeki tamlayanın nesneye değil, özneye ait olduğunu gözlemler. "*Bilincin deneyiminin* bilimi" şu anlama geliyordur: Bilinç, yeni mutlak özne, özünde bilime doğru bir *yürüyüştür*, bir deneyimdir (*ex-per-ientia*'dır, yani bir yerden gelip bir yere doğru gitmektir), yani zaten bilimin ta kendisi olan bir deneyim. Bu noktada, deneyim, yalnızca bilincin temel bir özelliğinin adıdır: onun özsel olumsuzluğu, yani her zaman, ta en başından beri, henüz olmadığı şey oluşu. Bu yüzden diyalektik de bilgiye dışardan eklenecek bir şey değildir. Aksine, diyalektik artık, yeni mutlak öznede (Kartezyen Ben'de olduğundan çok daha ileride), bilginin özünün deneyimin özüyle birleştiği, özdeşleştiğini göstermektedir. Bilincin diyalektik bir yapıya sahip oluşu, onun asla bütün olarak kavranıp ona sahip olunamayacağı anlamına gelir, bilinç ancak kendi oluşumunun tümel sürecinde, kendi "azap tepesin-

de"[7] bütündür. Daha önce gördüğümüz gibi, geleneksel deneyimde zaten örtük bir biçimde var olan olumsuz karakter –her zaman bir ölüm deneyimi olduğu ölçüde– burada insan varlığının kendi yapısına dönüşmektedir.

Bu nedenle deneyim kesinlikle sadece yaşanabilecek ama asla sahip olunamayacak bir şeydir artık. Deneyime asla bir bütün olarak erişilemez, tümel toplumsal sürecin sonsuz yakınlaşması dışında asla tamam değildir. Hegel, deneyimi Schiller'in *Tinin Görüngübilimi*'nin sonunda yer alan dizelerindeki "sonsuzluk köpüğü" imgesiyle betimler; deneyim burada tarih ve bilimin *Mutlak Bilgi*'de birleşmesidir:

> Bu ruhlar krallığının kutsal kadehinden
> Ona köpürüp taşan kendi sonsuzluğu

Engels'in bir doğa diyalektiği inşa etme girişiminden itibaren Hegelci sistemin sınırlarının epey ötesine geçen günümüz diyalektik egemenliğinin kökü de deneyimin bu edinilemez ve olumsuz karakteri anlayışında yatmaktadır – başka bir deyişle, hâlâ büyük ölçüde yaşamakta olduğumuz bir deneyimsizleşmede; ve işte bu deneyim kaybının diyalektiğinin (*dia-legesthai* olarak diyalektik: Bir şey üzerinde yoğunlaşmak ve konuşma yoluyla ötesine geçmek) görevi de bir birlik görüntüsü sağlamaktır, gerçekte var olmayan bir birlik. Bu nedenle, Hegelcilikten sahiden kurtulmuş bir Marx yorumunun bugün en acil görevlerinden biri de diyalektiğin eleştirisidir; tabii, Hegelci öznenin (bilinç) yürürlükten kaldırıldığını ilan ederken bir yandan da onu özsel yapısı ve içeriğiyle diyalektik sayesinde muhafaza etmenin bir çelişki olduğunu kabul ediyorsak eğer.

On dokuzuncu yüzyıl psikolojisi de, temel mitini, aşkınsal ben ve ampirik ben arasındaki Kantçı karşıtlığın aşılması ve öznenin bir "ruh"ta (*psyche*) tözselleştirilmesi üzerine inşa eder: Söz konusu olan psikosomatik bir bendir, *nous* ve *psyche*'nin mistik

[7] İsa'nın çarmıha gerildiği tepeye gönderme. – ç.n.

birliğinin ete kemiğe bürünmesidir (antikçağ metafiziği de bu ben'e takılarak başarısızlığa uğramıştı). Fechner'den Weber'e ve Wundt'a kadar, bilimsel denilen psikoloji, rasyonel psikolojinin özneyi tözselleştirmesinin (Kant'ın söz ettiği psikolojik yanılımdır bu) ve fizyolojinin ötesine geçmiş bir ampirik psikolojinin imkânsızlığını aşmaya çalışır. Özneye ulaşmak için kendini *bilinç olgularının* bilimi olarak kurar; bu olgular, ruhsal ve eşzamanlı fizyolojik olgular arasındaki (örneğin ruhsal durumlarla beyinsel bir durum ya da bir duyumla bir uyarım arasındaki) koşutluktan türetilmektedir bu yaklaşımda. Ama işte tam da bu ruhsal-fiziksel koşutluk hipotezi, bilimsel psikolojinin metafizik kökenini ele verir (Bergson, haklı olarak, *rex extensa* ile *res cogitans* arasındaki karşıtlığın insanda da geçerli olduğu yolundaki kartezyen yaklaşımın uzantısı olarak görüyordu bu "koşutluk" hipotezini). Bilimsel psikolojinin, bilinç olgularını bir kez fizyolojik süreç ve bilinç olarak ikiye böldükten sonra bu olguları eşzamanlı bir şekilde kavramasının olanaksızlığı da yine bununla ilgilidir. Üstelik bunun olanaksızlığı Leibniz tarafından çoktan gösterilmişti: *Monadoloji*'de, algının mekanik açıklamasına, yani "figürler ve devinimler" aracılığıyla açıklanmasına atıfla şöyle diyordu Leibniz:

> Kendi yapısıyla düşünce, duyum ve algı üretmeyi beceren bir makinenin olduğunu varsayalım; bu makinenin yeterince genişlediğini de varsayalım, öyle ki, içine bir değirmene girer gibi girilebiliyor olsun. Bu durumda, insan içeride birbirleriyle etkileşen parçalar görecek ama Algı'yı açıklayan bir şeyle hiçbir zaman karşılaşmayacaktır.

İşte on dokuzuncu yüzyıl psikofizyolojisinin hapsolduğu döngü budur ve modern psikiyatri de kendi yerini bu döngüde bulmuştur. Temel paradoksu, Eugen Bleuler'in *Lehrbuch der Psychiatrie*'nin giriş bölümündeki son derece açık sözlü itirafında ortaya çıkar: Bizler bilinci "ruhsal bir sürecin öznel öğesi" olarak betim-

lemekten başka bir şey yapamayız, ama bu öğe de "sadece kendi içselliğinde" doğrudan kavranabilir.

On dokuzuncu yüzyıl sonunda Dilthey ve Bergson (daha sonra da Husserl ve Scheler) "yaşamı saf bir deneyimde" kavrama girişimlerini işte bu psikofizyolojinin eleştirisi üzerinde temellendirirler. Psikolojinin ruhsal-fiziksel tözselleşmeler aracılığıyla oluşturmaya çalıştığı bilinç olaylarının karşısına, tözsel olmayıp sadece niteliksel olan bir bilinç yerleştirirler; bu bilinç dolaysız deneyimde ortaya çıkıyordur: Bergson'un "saf süre"si, Dilthey'ın *Erlebnis*'i. Tıpkı yüzyıl sonu kültürünün önemli bir bölümü gibi (buna şiir de dahildir) bütün bir "yaşam felsefesi" de, bu yaşanmış deneyimi içe bakışın sağladığı o kavram-öncesi dolaysızlığında yakalamaya yönelmiştir. Kant için herhangi bir bilişsel değer taşımayan ve bir "algılar rapsodisinden" ibaret olduğu için de sadece aşkınsal ben'in olanaksızlığını ifade eden o içsel duyu, şimdi en sahici deneyimin kaynağına dönüşmektedir. Ama işte yaşam felsefesi de kendi çelişkilerini tastamam *Erlebnis*'in bu "yaşanmış deneyim" düşüncesinde ortaya koyar ("yaşanmış zaman" ve "saf süre"de olduğu gibi).

Erlebnis'te içsel deneyim, aslında başı sonu olmayan, sadece niteliksel olduğu için de ne ölçülebilen ne de kavranabilen bir "bilinç akışı" olarak ortaya çıkar. Bu nedenle Dilthey, içsel deneyimde (innere Erfahrung) ortaya çıkan varlığımızı, kökü ve gövdesiyle toprak altında bulunan ve yukarıya sadece yaprakları çıkan bir bitkiye benzetirken, Bergson da bilinç olaylarının akışına ve otantik saflığındaki süreye erişmemizi sağlayan edimi açıklamak için *sezgi*'ye başvurmak zorunda kalır; ve bu sezgiyi de ancak Yeni Platoncu gizemciliğin Bir ile birliği karakterize eden terimleriyle betimleyebilir: "zihnin, zihin tarafından doğrudan görülmesidir bu.... kendiliğinden bilinçtir, gördüğü nesneden güç bela ayrılan bir görüş." ("*c'est la vision directe de l'esprit par l'esprit.... conscience immediate, vision qui se distingue a peine de l'object vu.*") Ya da yazarın aniden kendini "konunun yüreğinde" bulma-

sını sağlayan ilham ile karşılaştırır onu; ve bu da son derece firari bir deneyimdir, yakalanması mümkün değildir, çünkü "Eğer biri ardında hissettiği uyarımı yakalamak için arkasına dönerse, o uyarım kaçıp gider." ("*si l'on se retourne brusquement vers l'impulsion qu'on sent derriere soi pour la saisir, elle se derobe.*")

Böylece yaşam felsefesi, *Erlebnis*'i, yani kendi temeli olması gereken saf deneyimi yakalayıp kavrama görevini ya şiire (şiir de bu mirası ancak içerdiği avantajlarla kabul eder ya da kendini çıkışı olmayan bir yola hapseder) ya da gizemciliğe bırakır (o da yüzyılın sonundaki teozofi rönesansında bu görevi şevkle kabul eder). Dilthey'ın yaşanmış deneyimi, ancak "dilsiz" ve "karanlık" olmaktan çıkarak şiirde ve edebiyatta "ifade" haline geldiğinde incelemeye değer sayması ve böylelikle "yaşam felsefesini" hermeneutik'e dönüştürmesi tesadüfi değildir. Bergson'a gelince, "dağınık ve yaygın bir mistik sezginin" ve "genişlemiş bir bilimsel deneyim içinde elde edilen bir 'öte' vizyonunun" mesihvari bekleyişine düşer.

Husserl'in kartezyen ben'in aşkınsal deneyimini "*Erlebnis*'lerin akışı" içine yerleştirme girişimini de bu çerçeveye oturtmak gerekir. Ama Husserl'in hemen karşısına çıkan çelişki, ikinci *Kartezyen Meditasyon*'un bir pasajında açıkça görülmektedir. Husserl ampirik psikolojinin bilinç deneyimine sahici bir veri sağlama olanağını sorgulamaktadır:

> Bu tür bir başlangıç, varsayım olarak, bilinç yaşamının "dışsal" ya da en iyi ihtimalle "içsel duyarlılık" verileri manzumesi olarak yanlış kavranmasına sürükleyebilir bizi; o zaman, bu verileri çeşitli birliklere bağlama işi de biçim-niteliklere havale edilecektir. Bu durumda atomculuktan kaçınmak için işin içine bir doktrin daha katmak gerekecektir: Biçimler zorunlu olarak verilerde bulunur ve bu yüzden bütünler de kendi parçalarından önce gelmektedir. Ama bilincin betimleyici teorisi radikal bir başlangıç yaptığında, karşısında ne böyle veriler bulur ne de böyle bütünler; bulacağı, olsa olsa sadece önyargı halinde-

> ki birtakım "veri" ve "bütünlerdir". Bu teori için başlangıç noktası saf deneyimdir, hatta daha uygun bir ifadeyle, henüz dilsiz olan deneyim; ve bu deneyim şimdi, ilk defa kendi anlamının saf ifadesine kavuşturulmalıdır. Bu nedenle, gerçekten ilk olan, en önce gelen söz, kartezyen "ego cogito" (düşünüyorum) sözüdür.

Aslında en ilginç olanı, Husserl'in, bu *dilsiz* deneyim kavramıyla (*İçsel Zaman Bilincinin Görüngübilimi Üzerine Dersler*'in bir bölümünde içsel zamansallik ve onun özneyle ilişkisi hakkında şöyle der: "bunun için elimizde adlar yok") saf bir deneyim ideasına en büyük yakınlaşmayı gerçekleştirmiş olmasıdır. Bu dilsiz deneyim, hem öznellikten hem de varsayılan bir psikolojik gerçeklikten önce geliyor olmalıdır. Ama o zaman da bu deneyimi *ego cogito*'daki "ifadesiyle" özdeşleştirmesi, yani *dilsiz* olandan *konuşan*'a geçmesi biraz tuhaf olmaktadır. Belki de bu alıntıda, aşkınsal öznenin doğrudan ifade olarak, yani dilsel bir şey olarak anlaşılması da bir tesadüf değildir. Bu durum, hem bir *pronuntiatum* [beyan, söz, sözcelem] olarak *ego cogito*'nun kesinliğinin kartezyen temellendirmesini hem de Dilthey'ın *Erlebnis* ile onun ifadesi arasında kurduğu özdeşliği sorgulama olanağı verir bize. Köken sorununu gerçekten radikal bir biçimde ortaya koymak isteyen bir deneyim kuramı, zorunlu olarak bu "ilk ifade"nin ötesine gidip, "deyim yerindeyse hâlâ dilsiz olan" deneyimden yola çıkmalıdır, ki bu da şunları sormayı gerektirir: Dilsiz bir deneyim var mıdır? Deneyimin çocukluğu [*in-fancy*: dilsizlik] var mıdır? Varsa bunun dille ilişkisi nedir?

YORUMLAR

I. Montaigne'in attan düşüşü ve bilinçaltı

Denemeler'in ikinci kitabının VI. Bölümü, *De L'Exercitation* başlığının da fısıldadığı gibi, deneyim üzerine küçük bir deneme içerir. Burada Montaigne kendisi için özel bir önem taşır gibi görünen bir kazadan söz etmektedir. Bir gün evinin yakınlarında ayakta zor duran küçük bir at üzerinde geziniyordur:

> .... benim işçilerden biri, iri yarı sağlam bir adam, kocaman ağızlı kızıl kahverengi genç güçlü bir hayvana binmişti. Bir cesaret gösterisi yapmak ve diğerlerini geçmek için, atın dizginlerini çekip hayvanı üzerime sürdü. Küçücük bir adam ve küçücük atın üzerine dev bir heykel gibi düştü. Hızlı hamlesi ve ağırlığıyla bizi yıldırım çarpmışa döndürdü. Beni bir tarafa, atı başka tarafa savurdu, ayaklarımız havada yerde bulduk kendimizi: At tamamen sersemlemişti, ben ondan on on iki adım ötedeydim, ölü gibi yüzükoyun yatıyordum, elimdeki kılıç on adım ötedeydi, kemerim paramparça olmuştu, ne hareket edebiliyordum ne de bilincim yerindeydi, kökü toprakta bir kütük gibiydim.

Yavaş yavaş duyularına kavuştuğu anları betimlerken Montaigne benzersiz ustalığını da kanıtlar:

> Yeniden görmeye başladığımda, güçsüz, ölü, bulanık bir görüş söz konusuydu, sadece ışığı fark edebiliyordum... Ruhun işlevlerine gelince, onlar da bedeninkiyle birlikte yavaş yavaş doğuyordu. Kendimi kanlar içinde gördüm, kustuğum kan gömleğime bulaşmıştı... Bana öyle geldi ki, yaşamım uçup gidiyordu, tek yaşam belirtisi dudaklarımın ucundaydı: Kendime yardım edebilmek için gözlerimi kapadım, böylece o yaşam belirtisini de dışarı itebilecekmişim gibi geldi, baygın düşmekten ve kendimden geçmekten zevk almaya başlamıştım. Bu öyle bir imgeydi ki, geri kalan her şey gibi, zayıf ve bitkin ruhumun yü-

> zeyinde yüzmekten başka bir şey yapmıyordu, ama aslında acıdan yoksun olmaktan ibaret olmayan bir durumdu, hatta insan uykuya dalarken bir hoşluk yaşar ya, onunla karışık bir durumdu.

Bu anı Montaigne'e bir dizi açıklama yapma fırsatı sağlar; bir alacakaranlık durumu, özel bir deneyim modeline dönüşür burada; belli bir ana özgü, tikel bir deneyim olsa da, bir bakıma en uç ve sahici biçimiyle deneyimdir bu ve *Denemeler*'in tüm araştırmasını mükemmel bir biçimde özetler gibidir. Çünkü kendi bilinçsizlik hali ona "ölüm döşeğinde güçsüzlükten baygın düşerken gördüğümüz ve büyük acılar çektiklerine ya da ruhlarının acı veren düşüncelerle ezildiğini sandığımız insanlar" ile aynı görünür: "Hep, ruh ve bedenleriyle gömülüp uykuya daldıklarını düşünürdüm: *vivit, et est vitae nescius ipse suae.* Organları böylesine büyük bir sarsılma içindeyken ve böylesi bir duyum yitimindeyken ruhun kendini tanıyabilecek gücü içinde barındırabileceğine asla inanmadım." Uykuya dalmak üzere iken de, oldukça benzer bir durum ortaya çıkar. Tıpkı uykunun ilk anlarında, o bizi tamamıyla esir almadan önce, "uykudaymış gibi etrafımızda olan biteni duyduğumuzda ve pek de net olmayan bir biçimde, belirsiz ruhun sınırlarına dokunmaktan öteye gidemezmiş gibi görünen sesleri algıladığımızda ve buna mukabil bize yöneltilen son sözlere anlamsız sözcüklerle yanıt verdiğimizde olduğu gibi." Sözlerine şöyle devam eder:

> midem pıhtılaşmış kanla doluydu, ellerim kendiliğinden oraya uzanıyordu, tıpkı kaşındığını hissettiğimizde kaşınan yere (irademiz dışında) uzandıkları gibi. Öldükten sonra, kaslarını doğrultan ve hareket ettiren pek çok hayvan vardır, aynı şeyi insanlarda da görürüz. Hepimiz, deneyim yoluyla, izin almaksızın hareket eden, doğrulup kalkan ya da aşağı doğru inip duran organlarımız olduğunu biliriz. Bu acılar bize ancak yüzeyden temas eder, bizimdir diyemeyiz. Bizim olmaları için, insa-

nın bunları tamamıyla üstlenmesi gerekir; uyurken hissettiğimiz el ve ayak ağrıları bize ait değildir.

O halde bize ait olmayan deneyimler vardır, bu deneyimler "bizimdir" diyemeyiz ve tam da bu nedenle, tam da deneyimlenemez deneyimler olduklarından, deneyimimizin ölüme doğru uzanırken dayandığı en uç sınırı oluştururlar. "Böylesine anlamsız bir olayın öyküsü" diyerek sözlerini sürdürür Montaigne, "eğer ondan çıkardığım şu ders olmasa, oldukça boş bir şey olarak kalacaktı: Aslında, ölüme alışmak için, ona yaklaşmaktan başka yapılacak bir şey olmadığını anlıyorum.... bu benim öğretim değil, benim dersim; bir başkasının dersi değil, benim."

İki yüzyıl sonra, Rousseau *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde çok benzer bir öyküden söz eder, öylesine benzer bir bölümdür ki, Jean-Jacques'a atfetmeye alıştığımız bezdiren hazcılık olmasa, bu bölümün doğrudan Montaigne'den türediği düşünülebilir.

> Saat altıya doğruydu, Ménilmontant yokuşundan iniyordum, Galant-Jardinier'in karşısına varmıştım ki, önümde yürümekte olan bir grubun ansızın dağılıp birbirlerinden ayrıldığını gördüm. Kocaman bir köpek üzerime atıldı, tüm gücüyle bir atlı arabanın önünden kaçmaktaydı, ne hızını kesecek ne de beni fark ettiğinde çarpmamak için yönünü değiştirecek gücü kalmıştı... Tekrar kendime gelene kadar, ne çarpmayı, ne düşmeyi, ne de ardından olup bitenleri hissettim... O an içinde bulunduğum durum o kadar kendine has, tekil bir şeydi ki, burada betimleyemiyorum. Gece ilerliyordu. Gökyüzünü gördüm, yıldızları ve etrafımdaki bitki örtüsünü. Bu ilk duygu bir an için çok hoştu. Bu duygu sayesinde, kendimi hissediyordum. O an dünyaya geliyordum. Sanki algıladığım tüm nesneler benim hafif varlığımla doluyordu. O anda etrafımdaki şeyler bana hiçbir şey hatırlatmıyordu; kimliğim hakkında ayırıcı ufacık bir şey bile yoktu, başıma ne geldiği konusunda en ufak bir fikrim bile yoktu: Ne kim olduğumu ne de nerede olduğumu biliyordum. Ne acı çekiyor, ne korku ne de tedirginlik duyuyordum.

> Kanımın akıp gidişini, bir derenin süzülüşünü izlermiş gibi izliyordum. Bu kanın bana ait olduğunu aklımdan bile geçirmiyordum. Tüm varlığımla dingin bir esriklik hissediyordum. Bu esriklik ne zaman aklıma gelse, bildik tüm zevkler içinde ona benzer, onunla mukayese edilebilecek hiçbir şey bulamıyorum.

Burada da bir alacakaranlık (çöküş) ve bilinçsizlik durumu söz konusudur ve bu durum özel bir deneyimin modeli haline gelir, ancak Montaigne'deki gibi ölüm öncesi bir durum değildir, daha çok bir doğum deneyimidir ("O an dünyaya geliyordum").

Alıntıladığımız bu olaylar birbirlerinden bağımsız iki yalnız haberci gibidirler, bildirdikleri ise on dokuzuncu yüzyıldaki bilinçaltı kavramının ortaya çıkışı ve yayılmasıdır. Bu kavram Schelling'den Schopenhauer'a oradan da Freud'a geçmiş ve onun eserindeki özgün yeni formulasyonuna ulaşmıştır. Bu kavramın bu noktada bizi ilgilendirmesinin tek nedeni, bir rahatsızlık semptomu olarak ortaya çıkan bir deneyim kuramını çağrıştıran göndermelere sahip olmasıdır. Kuşkusuz, modern deneyim kavramının krizi –yani kartezyen özne üzerine temellenen deneyimin krizi– bilinçaltı ideasında en üst seviyede açıklığa kavuştuğundan, bir üçüncü kişiye, bir *O*'na mal edilişi açık seçik ortaya konduğundan, bilinçaltı deneyim aslında öznel bir deneyim değildir, Ben'in deneyimi değildir. Kantçı bakış açısıyla, bir deneyim olduğu bile söylenemez, çünkü her türlü deneyimin temeli ve garantisi olan, bilincin o sentetik birliği (özbilinç) bulunmamaktadır. Yine de, psikanaliz bize, en önemli deneyimlerin özneye ait olmadıklarını, bir üçüncü kişiye, "o"na ait olduklarını gösterir. "O" Montaigne'in attan düşmesindeki gibi ölüm değildir, çünkü o andan itibaren deneyim sınır tersyüz olmuştur: Artık ölüm yönünde değildir, çocukluğa doğru gerilemiştir. Sınırın bu geriye gidişinde, tıpkı birinci kişiden üçüncü kişiye geçişte olduğu gibi, yeni bir deneyimin kendine özgü yanlarını ortaya çıkarmalıyız.

II. Modern şiir ve deneyim

Modern şiir de kendine özgü konumunu bu deneyim krizi ortamında bulur. Çünkü yakından baktığımızda Baudelaire'den bu yana modern şiir yeni bir deneyim üzerinde değil, öncülleri olmayan bir deneyim yokluğu üzerinde temellenmiştir. Baudelaire'in büyük bir cesaretle kendi sanatsal üretiminin merkezine şoku yerleştirmesinin nedeni budur. Aslında deneyim, her şeyden önce sürprizlerden korunmaya yöneliktir ve bir şok yaratmak deneyimde bir gedik açmayı gerektirir. Bir şeyi deneyimlemek, o şeyin yeniliğini ortadan kaldırmak, onun şok potansiyelini etkisiz hale getirmek anlamına gelir. Metalann ve makyajın –yani özellikle deneyimlenemez olanın– Baudelaire'i büyülemesi de bununla ilişkilidir.

Baudelaire'de, deneyimi haczedilen bir insan, kendini şokun şiddetine maruz bırakır. Deneyimden yoksun bırakılmaya şiirin verdiği yanıt, bu yoksun bırakılma deneyimini bir hayatta kalma sebebine dönüştürmek ve deneyimlenemez olanı kendi normal koşulu haline getirmektir. Bu perspektifte "yeni" arayışı da yeni bir deneyim nesnesi arayışı olarak görünmez, aksine, bir deneyim ertelemesi ve deneyim tutulması anlamına gelir. Bu noktada yeni olan deneyimlenemezliktir, çünkü "bilinmezin derinliklerinde" yer alıyordur[8]: Kant'ın "kendinde şey"i, deneyimlenemez olanın ta kendisi. Baudelaire'de bu arayış "ortak bir yer" yaratma özlemi gibi paradoksal bir biçim alır – ve onun berraklığının, ayıklığının da kanıtıdır bu ("*créer un poncif c'est le génie*" diyordu, "deha bir basmakalıp yaratmaktır"; Baudelaire şiirinde apansız bayağılık belirişleriyle şekillenen o çok özgün ritmi düşünün, Proust'u en çok çarpan özelliklerinden biriydi bu). Bununla kastedilen, yüzyıllar süren bir deneyim birikimiyle yaratılabilecek, tekil bireyin keşfi olamayacak bir ortak yerdir. Ama insanın de-

[8] Baudelaire'in "Seyahat" şiirinin son dizelerine gönderme: "Cennet ve Cehennem her neyse, dalmak uçurumun dibine / Bulmak için Meçhulün derinliğinde yeniyi." (Vasfi Mahir Kocatürk çevirisi) – e.n.

neyimden yoksun bırakıldığı bir durumda, böylesi "bir ortak yer" yaratımı sadece ve sadece deneyimin yok edilmesiyle mümkündür; ve tam da yok edildiği, sahtesinin yaratıldığı ve bu kalp deneyimin bir otorite haline geldiği noktada şu gerçeği de açığa çıkarıyordur: Bu tahribat aslında insanın yeni barınağıdır. En bildik nesnelerin deneyimlenebilirliğini ortadan kaldıran yabancılaşma, böylece, deneyimlenemez olanı yeni "ortak yere", insanlığın yeni deneyimine dönüştürmeye çalışan bir şiirsel projenin örnek yöntemi haline gelir. Bu anlamda *Kötülük Çiçekleri*, deneyimlemez olanın atasözleridir.

Yine de modern deneyim kavramına yönelik en keskin itiraz Proust'un eserinde ortaya çıkar. *Recherche*'in nesnesi yaşanmış bir deneyim değildir, aksine, ne yaşanmış ne de uygulamaya konmuş bir şeydir. Ve bu nesnenin *intermittences du coeur*'de[9] aniden yüzeye çıkması bile bir deneyim oluşturmaz, çünkü bu aniden belirmenin koşulu da deneyimin Kantçı koşullan olan zaman ve uzamda bir bocalamadır. Bu durumda sadece deneyimin koşullan şüpheli hale gelmekle kalmaz, aynı zamanda deneyimin öznesi de şüpheli hale gelir, çünkü o artık kesinlikle modern bilgi öznesi değildir (Proust'un aklında, bazı belirsizlik ya da alacakaranlık durumlan var gibi görünür, tıpkı uyku ile uyanıklık arasında olmak ya da bilinç kaybı gibi: İlkin, kim olduğumu bilemedim (*je ne savais pas au premier instant qui j'étais*) onun tipik formülüdür, eleştirmen Georges Poulet sayısız varyasyonunu kaydetmiştir). Ama burada söz konusu olan Bergson'un söz ettiği özne de değildir (çünkü onun öznesinin nihai gerçekliğine sezgi sayesinde erişebiliriz). Sezginin açığa çıkardığı aslında bilinç durumlarının birbirini saf bir biçimde takip etmesinden başka bir şey değildir, yani hâlâ öznel bir durum söz konusudur (hatta öznelliğin saf hali bile denebilir). Oysa Proust'ta artık herhangi bir özne yoktur, sadece ve sadece, kendine özgü bir materyalizmle nesnelerin ve duyumların rastlantısal bir biçimde karşılaşması ve

9 Kalbin durmalan, aritmi. Proust'un romanının bir bölümünün başlığı. – e.n.

sonsuz bir türeme söz konusudur. Burada, deneyimi haczedilmiş olan özne, bilim açısından bakıldığında ancak deneyimin en radikal inkârı olarak görünen durumu doğrulamak üzere ortaya çıkar: Ne nesnesi ne de öznesi olan mutlak bir deneyim. Jacques Rivière'e göre Proust'un ölümüne neden olan o *l'inexpérience*, yani tecrübesizlik ("....*il est mort de ne pas savoir comment on allume un feu, comment on ouvre une fenêtre*" [nasıl ateş yakacağını ya da nasıl pencere açacağını bilmediği için öldü]) düz anlamıyla anlaşılmalıdır: Deneyimin inkân ve reddedilmesi.

Acımasızca deneyimden yoksun bırakılmış olmanın, emsalsiz bir "deneyim boşluğunun" bilinci Rilke'nin şiirinin de merkezinde yer alır. Ama onun şiiri, insanlığın yeni deneyimini deneyimlenemez olana emanet etmekten çekinmeyen Rimbaud ve Baudelaire'in şiirinden çok farklıdır. O, birbirinden tamamen farklı ve karşıt iki dünya arasında bocalar. Bir yandan, melekte, kuklada, cambazda ve çocukta her türlü deneyimden tamamen kurtulmuş bir *Dasein*'ın figürlerini sunarken, öte yandan da kişilerin "insani olanı biriktirdikleri" şeyleri özlemle anar (Hulevicz'e mektubunda, bu biriktirme sürecini şeyleri deneyimlenebilir kılan bir süreçle özdeşleştirmiştir). Bunlar, "Amerika'dan uzayıp gelen" ve varlıkları artık "paranın şıkırtısıyla" titreşen şeylerin görüntüsünün aksine, bu biriktirme sayesinde "yaşanabilir" (*erlebbaren*) ve söylenebilir (*säglichen*) kılınmış şeylerdir Rilke'ye göre. Bu iki dünya arasında bir miras yoksunu gibi asılı kalmak ("Duino Ağıtları"nın yedincisinde şöyle der: Her devrin "mirastan yoksun bıraktığı çocukları vardır, artık olmayanla hiç gelmeyecek olan aittir onlara") Rilke'nin çoğu zaman "Batını" olarak anılan şiirinin temel deneyimidir; oysa bu deneyim hiçbir şekilde gizemli bir içeriğe sahip değildir, bir yirminci yüzyıl vatandaşının günlük hayatıyla ilgilidir.

IV

Deneyim sorunuyla ilgili titiz ve kesin bir formülasyon, kaçınılmaz olarak dil sorununa da temas edecektir. Hamann'ın Kant eleştirisi de bu noktada ağırlığını hissettirir. Bu eleştiriye göre, "aşkınsal özneye uygun görülen" ve dilden bağımsız olduğu iddia edilen herhangi bir saf aklın hiçbir anlamı yoktur, çünkü "düşünce tümüyle dilde ikamet etmekle kalmaz, dil aynı zamanda aklın kendi kendisini yanlış anlamasının odağını oluşturur." Hamann'ın Kant'a itirazı, haklı olarak, ne kadar *a priori* olursa olsun, dilin her türlü düşünce edimine içkinliğiyle ilgilidir. Bu içkinlik, "saf aklın saflığının bir üst-eleştirisini", yani bir dil arındırmasını gerekli kılacaktır; ama bu da *Salt Aklın Eleştirisi*'nin terimleriyle gerçekleştirilemez, çünkü Hamann'ın en büyük sorunu, meseleyi bir akıl ve dil özdeşliği dışında dile getiremiyor oluşudur: "Akıl dildir: *logos*'tur. Ölünceye kadar kemirip duracağım kemik budur."

Bilgi sorununu matematik modeli üzerinde kurmak, gerek Kant'ın gerekse Husserl'in, aşkınsal öznelliğin dil içindeki kökensel yerini kavramasını ve dolayısıyla dilsel ve aşkınsal olanı birbirinden ayıran sınırları da açık bir biçimde çizmesini engellemiştir. Bu ihmal, *Eleştiri*'de aşkınsal tamalgının, neredeyse doğalmış gibi, "ben düşünüyorum" olarak, bir dilsel özne olarak, hatta son derece önemli bir pasajda bir "metin" olarak sunulmasına neden olur.

("'Ben düşünüyorum' rasyonel psikolojinin tek metnidir ve bu bilimin tamamını bu metinden yola çıkarak geliştirmek zorundadır.") İşte aşkınsal alanın bu "metinsel" şekillenişi, dil sorunuyla ilgili özgül bir formülasyonun yokluğunda, "ben düşünüyorum"u aşkınsal ve dilsel olanın birbirine karışmış gözüktüğü bir bölgeye yerleştirmekteydi ve Hamann da, haklı olarak, bu bölgede saf akıl karşısında dilin "soykütüksel üstünlüğünü" gösterebiliyordu.

Geometrinin Kökeni'ndeki bir bölümde Husserl'in geometrik nesnelerin ideal nesnelliğini sorgularken dil sorununu bu nesnelliğin koşulu olarak ortaya koymaya yönelmiş olması anlamlıdır:

> Geometrik idealite (diğer tüm bilimlerin idealitesi gibi), onu ilk bulanın ruhunun bilinçli uzanımında bir yapı olduğu o ilksel kişi-içi kökeninden yola çıkarak kendi ideal nesnelliğine nasıl ulaşabilir? Bunu hemen görebiliriz: dil aracılığıyla, deyim yerindeyse, ona dilsel bedenini (Sprachleib) sağlayan şey aracılığıyla....

Husserl'ın "insanlık başından beri dolaysız ve dolaylı dilsel topluluk olarak bilinir" ve "insanlar, insan olduklarından, insanlık birlikteliği, dünya.... ve öte yandan dil, ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmişlerdir ve ezelden beri oluşturdukları karşılıklı bağın çözülmez birliğinde yer alırlar" diyecek kadar ileri gittiğini de biliyoruz. Ama yine de, geometrik-matematiksel modelin bilgi kuramındaki egemenliğinin sürüp gitmesi, bu noktada onu dilin kökeni sorununun olası her türlü aşkınsal ufuk ile ilişkisini ortaya koymaktan alıkoymuştur: "Her ne kadar bu noktada bunu söylesek de, şimdi dilin kökeniyle ilgili genel sorunla ilgilenmiyoruz..."

Ama biz Hamann'ın uyarısını dikkate alıp da kesin bir aşkınsal matematik modelini (ki Batı metafiziğinde kökleri çok eskiye dayanır) terk eder ve her türlü bilgi kuramının vazgeçilmez önkoşulunu bilginin dille ilişkisinde ararsak, işte o zaman, öznenin kökeninin ve kendine özgü yerinin dilde bulunduğunu ve aşkınsal tamalgının da ancak dilde ve dil aracılığıyla bir "ben düşünüyorum" olarak biçimlendirilebileceğini görürüz.

Emile Benveniste'in –Hamann'ın aşkınsal öznenin bir üsteleştirisinin gerekliliği konusundaki sezgisini doğrulayan– "Adılların Doğası" ve "Dilde Öznellik" üzerine çalışmaları insanın kendini özne olarak dilde ve dil sayesinde oluşturduğunu göstermektedir. Öznellik, konuşucunun kendini bir *ego* [ben] olarak konumlama kapasitesinden başka bir şey değildir; ve bireyin kendisi olmasına ilişkin herhangi bir dilsiz duyguyla ya da *ego*'nun herhangi bir dile getirilemez ruhsal deneyimine göndermeyle değil, olası her türlü deneyimi aşan bir dilsel ben aracılığıyla betimlenebilir ancak:

> Fenomenolojide ya da psikolojide bu öznellik nasıl konumlandırılırsa konumlandırılsın, dilin temel bir özelliğinin varlık bulmasından başka bir şey değildir. Ego diyen "ego"dur. İşte bu da, kişinin dilsel durumuyla belirlenen öznelliğin temelidir.... dil, her konuşucuya kendini bir "ben" olarak göstermek suretiyle dilin tamamından yararlanma olanağı sağlayacak şekilde düzenlenmiştir.

Dilde sadece özneye ait olan bu konum, ben adılının kendine özgü karakterini açıklamamızı sağlar. Husserl, bu adıl ile uğraşmış ama kendine özgü karakterini derinlemesine kavrayamamıştır, çünkü onu şu saptama ile açıklayabileceğini sanmıştır:

> Tek kişilik söylemde Ben'in anlamı (*Bedeutung*) esas itibarıyla kendi kişiliğimizin dolaysız temsilinde gerçekleşir, iletişim söyleminde de bu sözcüğün anlamını bulduğu yer aynıdır. Her konuşucu, kendi ben gösterimine (ve bireysel ben kavramına) sahiptir ve bu yüzden, bu sözcüğün anlamı her birey ile değişir.

Ama bu noktada da Benveniste "dolaysız bir temsile" ve her bireyin kendinde sahip olabileceği "bir ben kavramına" başvurmanın pratikte imkânsız olduğunu göstermiştir:

> *Ağaç* sözcüğünün tüm bireysel kullanımlarının üzerinde birleştiği bir "ağaç" kavramı olmasına rağmen, tüm konuşucula-

> rın dudaklarında her an sözcelenen tüm *ben*'leri kapsayan bu türden bir *ben* kavramı yoktur. *Ben* hiçbir sözlüksel birimi adlandırmaz. O halde *ben*'in özel bir bireye gönderme yaptığı söylenebilir mi? Eğer böyle olsaydı, dilde kalıcı bir karşıtlık olurdu, pratikte bu bir anarşiye yol açardı: Nasıl olur da aynı sözcükle hem ayrımsız bir şekilde her bireye işaret edip hem de onu kendine özgülüğüyle tanımlayabiliriz? Bir sözcükler sınıfıyla karşı karşıyayız, kişi adıllarıyla, bu adıllar, dilin tüm diğer göstergelerinin durumundan farklı bir durumdadırlar. O halde *ben* neye gönderir? Çok tekil bir şeye, yalnızca dilsel olan bir şeye: *Ben* dile getirildiği bireysel söylem edimine gönderir ve edimin konuşucusunu gösterir. Ancak bir söylem durumu içinde tanımlanabilecek bir terimdir.... Belirttiği gerçeklik, söyleme ait bir gerçekliktir.

Eğer bu doğruysa, eğer özne, gördüğümüz anlamda, bir "söylem gerçekliği" ise, eğer özne konuşmanın belirteçler dizgesinin –ki bu dizge sadece kişi adıllarını değil, öznenin uzamsal zamansal ilişkilerini düzenleyen (*bu, şu, burada, şimdi, dün, yarın* gibi) tüm diğer terimleri de kapsar– insanın üzerine düşürdüğü bir gölgeden başka bir şey değilse, o zaman öznellik olarak, bir "ben düşünüyorum" olarak, aşkınsal alanın da aslında aşkınsal ile dilsel arasındaki bir değiş tokuş ilişkisine dayandığı açıklık kazanır. *Aşkınsal özne "konuşucu"dan başkası değildir ve modern düşünce de dilin öznesinin açıkça dile getirilmeksizin bilgi ve deneyimin temeli olma görevini üstlenmesi üzerine kurulmuştur*. Kant sonrası psikolojinin aşkınsal bilince psikolojik bir töz atfetmesini sağlayan da bu değiş tokuş ilişkisidir (aşkınsal bilincin tıpkı ampirik bilinç gibi bir *ben* olarak, bir özne olarak belirdiği andan itibaren).

Bu nedenle, aşkınsal alanın katı Kantçı ayrımını hâlâ geçerli sayıp onaylayacaksak eğer, bu ayrım aynı zamanda kesin bir biçimde aşkınsal alanı dil alanından ayıran sınırları çizen ve aşkınsalı "metnin", *ben düşünüyorum*'un, yani öznenin ötesine yerleştiren bir üst-eleştiriyle yan yana ortaya konmalıdır. Aşkınsalın öz-

nel olması mümkün değildir – tabii, aşkınsal düpedüz dilsel anlamına gelmiyorsa eğer.

Deneyim sorununu bulanıklıktan uzak, açık terimlerle ortaya koymak ancak bu temel üzerinde mümkün olabilir. Özne konuşucudan başkası değilse eğer, Husserl'ın sandığı gibi, öznede deneyimin ilk durumuna, "saf deneyime, deyim yerindeyse hâlâ dilsiz olan deneyime" asla ulaşamayız. Aksine, öznenin dilde ve dil sayesinde oluşturulması tam anlamıyla bu "dilsiz" deneyimden yoksun bırakılmak anlamına gelir. O halde, bir ilksel deneyim de, öznel olmak şöyle dursun, insanda özneden önce, yani dilden önce ortaya çıkan şeydir: Terimin düz anlamıyla "dilsiz" bir deneyim, insanın çocukluğu (*in-fancy* [dilsizlik]), sınırını tam da dilin çizeceği yer.

Bu anlamda bir deneyim kuramı ancak ve ancak bir çocukluk kuramı olabilir ve bu kuramın merkezindeki soru ancak şu biçimde formüle edilebilir: *İnsanın çocukluğu diye bir şey var mı? İnsani olgu olarak çocukluk nasıl mümkün? Mümkünse, yeri neresi?*

Ancak bu çocukluğun dilden önce ve dilden bağımsız (ve dil tarafından ifade edilen) bir ruhsal gerçeklikte aranabilecek bir şey olmadığı da kolayca görülebilir. Ruhbiliminin öznenin ötesinde ve özneden bağımsız olarak ulaşabileceğini sandığı "öznel ruhsal hakikatler", "bilinç hakikatleri" yoktur, çünkü bilinç dilin öznesinden başka bir şey değildir ve ancak "ruhsal süreçlerin öznel yüklemi" (Eugen Bleuler) olarak tanımlanabilir. Kuşkusuz, firari ve elle tutulmaz bir ilksel ruhsal süreç olarak sunulan bir "bilinç akışı" fikrine dayanarak bir özne "sessizliğini", bir çocukluğu (dilsizliği) tözselleştirmeye çalışmak mümkündür; ama ne zaman *Erlebnisse*'lerin [yaşanmış deneyimlerin] bu ilksel akışını kavramak ve ona gerçeklik kazandırmak istense, onu içsel bir "monolog" ile konuşturmaktan ötesi mümkün olmamıştır. Ve Joyce'un berrak zekâsı da, bilinç akışının monologdan başka bir gerçekliğe, yani dilden başka bir gerçekliğe sahip olmadığını anlamış olmasında yatar. Bu nedenle *Finnegan's Wake*'de içsel mo-

nolog, yerini her türlü "yaşanmış deneyimin" veya her türlü önsel "ruhsal gerçekliğin" ötesinde mitik bir dil mutlaklaştırılmasına bırakabilmektedir. Kuşkusuz insanın bu çocukluğunu Freud'un bilinçdışıyla özdeşleştirmek mümkündür. Bilinçdışı ruhsal toprağın sular altındaki bölümünü işgal eder; ama *Id* olarak, "üçüncü kişi" olarak, aslında, Benveniste'in bir kez daha gösterdiği gibi, kişi-olmayandır, özne-olmayandır (Arap gramercilerin söyledikleri gibi *al-ya'ibu*'dur, orada olmayandır) ve sadece kişiyle olan karşıtlık ilişkisinde anlam kazanır. Bunda şaşıracak bir şey yoktur, çünkü Lacan bize bu *Id*'in de dilden başka bir gerçekliğe sahip olmadığını, *Id*'in dilin ta kendisi olduğunu göstermiştir. (Burada, Ego ve Id'in dildeki varlığını anlamış olma durumunun Lacancı Freudculuk yorumunu kesinlikle psikolojinin dışına yerleştirdiğini belirtmek gerek.)

O halde, özne öncesi bir "ruhsal töz" olarak çocukluk ideasının, tıpkı dil öncesi bir özne düşüncesi gibi bir mit olduğu ortaya çıkmaktadır. Çocukluk ve dil, çocukluğun dilin kökeni, dilin de çocukluğun kökeni olduğu bir döngüde sürekli birbirine gönderir gibi görünmektedirler. Ama belki de insanın çocukluğunda deneyimin yerini işte bu döngüde aramamız gerekir. Çünkü deneyim, burada konu ettiğimiz çocukluk, kronolojik olarak.dili önceleyen ve belli bir noktada söze dökülmek için var olmayı bırakan bir şey olamaz; belli bir an geldiğinde, konuşmak için sonsuza dek terk ettiğimiz bir cennet değildir. Aksine, köken itibarıyla dille birlikte var olur, hatta her seferinde bireyin özne olarak üretilmesine yol açan bir dilsel temellük içinde, kendisi de dil tarafından istimlak edilerek kurulur.

Eğer bu doğruysa, dile toslamadan çocukluğa girmemiz mümkün değilse (dil, Cennetin eşiğinde elinde alevli kılıçla bekleyen melek gibi çocukluğa bekçilik ediyordur sanki), o zaman insanın kökensel vatanı olarak deneyim sorunu da *dil* ve *söz*'den oluşan çifte gerçekliği içinde dilin kökeni sorununa dönüşür. Ancak ve ancak insanın orada bulunduğu ama dilin henüz bulunmadığı bir

ana ulaşabilirsek "dilsiz ve saf deneyimin", dilden bağımsız insani bir çocukluğun avuçlarımızda olduğunu söyleyebiliriz. Ama böyle bir dil kökeni anlayışı, dil biliminin Humboldt'tan beri nafileliğini gösterdiği bir şeydir: "Bizler her zaman, tamamlanmış bir insanın, kendisi gibi tamamlanmış bir benzerini keşfettiği ve ikisinin arasında yavaş yavaş dilin oluştuğu saf dil bir ilk dönem imgesini kabul etmeye yatkınız. Bu katıksız bir fantezidir. Dilden ayrılmış insanı asla bulamayız ve insanı dili icat etmekte olduğu anda asla göremeyiz.... Dünyada bulduğumuz, bir başka insanla konuşan bir insandır ve insanı insan olarak tanımlayan da dildir." O halde, insanı, bizim onu tanıdığımız haliyle insan olarak oluşturan dildir ve dilbilim zamansal olarak ne kadar geriye giderse gitsin, asla dilin kronolojik başlangıcına, dilin "öncesine" ulaşamaz.

Bu, insani ve dilsel olanın tamamen özdeşleştiği ve bu nedenle dilin kökeni sorunun bilime yabancı bir şey olarak bir kenara bırakılması gerektiği anlamına mı gelir? Yoksa bilimin, gerçekten de Aşılamaz olan bu sorun sayesinde, kendine özgü yerini ve kesinliğini bulduğu anlamına mı gelir? Dil bilimi aracılığıyla bu Aşılamaz'a ulaşma olasılığından; öznenin koşullandırmasından kurtulmuş yeni bir deneyim kavramını temellendirmeyi sağlayacak bu çocukluğa varma olasılığından gerçekten de vazgeçmemiz mi gerekiyor? Aslında vazgeçmemiz gereken tek şey, doğa bilimlerinin de artık terk ettikleri bir modele uydurulmuş bir köken kavramıdır; bu model, kökeni bir kronolojiye, zamanda önce ile sonrayı ayıran bir ilksel nedene indirger. Her seferinde ardında zaten insani olanı varsayan bir "nesneyi" değil de, bizzat insani olanın oluşturucusunu sorun eden insan bilimlerinde bu tür bir köken kavramı hiçbir işe yaramaz. Böyle bir "varlığın" kökeni *tarihselleştirilemez*, çünkü bizzat kendisi *tarihselleştiricidir*, "tarih" diye bir şeyin varlığını olanaklı kılan bizzat kendisidir.

Dilde "insani bir buluş" gören her kuramın karşısına hep onda "ilahi bir armağan" gören bir başka kuram çıkarılmasının nedeni de budur. Bu iki tezin çatışması ve Hamann, Herder ve

Humboldt'un düşüncelerinde aşamalı olarak çözüme kavuşması modern dilbilimin doğuşunu belirlemiştir. Aslında, sorun, dilin bir *menschliche Erfindung* mu yoksa bir *gottliche Gabe* mi olduğu değildir, insan bilimlerinin bakış açısıyla her iki hipotez de mitin sınırlarına dayanır. Sorun, dilin kökenini artsürem ile eşsürem, tarihsel ile yapısal arasındaki sürekli karşıtlığın aşıldığı bir noktaya, icat ile armağanın, insani ile insani olmayanın, konuşma ile çocukluğun farklılığını/birliğini bir tür *Urfaktum* ya da *ilk olay* olarak kavramanın mümkün olabileceği bir kırılma noktasına yerleştirme zorunluluğunun farkına varmaktır. (Hamann'ın alegorik bir biçimde de olsa büyük bir kararlılıkla, insan dilini, ilahi dilin çevirisi olarak tanımlamak ve böylece dilin ve bilginin kökenini insani ile ilahi arasındaki bir *communicatio idiomatum* [sözel iletişim] ile özdeşleştirmekle yaptığı şey tam da budur).

Böyle bir köken kavramı hiç de soyut ve tümüyle varsayımsal bir şey değildir; aksine, dil bilimi bunun somut örneklerini sunabilir. Nitekim, tarihsel dillerin filolojik karşılaştırılması sayesinde bulgulanan Hint-Avrupa kökü tam da böyle bir köken değil de nedir? Sadece zamanda geriye götürülen bir köken olarak kalmayıp aynı zamanda ve aynı ölçüde tarihsel dillerde hâlâ bulunan, geçerli bir gerekliği gösteren bir köken değil de nedir? Bu kök, artsüremlilik ile eşsüremliliğin birbirine yaklaşıp birleştiği noktada yer alır; orada, tarihsel olarak kanıtlanmamış, "asla konuşulmamış", buna rağmen gerçek olan bir dil olarak, hem dilsel tarihin anlaşılabilirliğini, hem de dizgenin eşsüremli bağdaşıklığını sağlar. Böylesi bir köken tarihsel olarak gerçekleştiği varsayılan "olaylarla" hiçbir zaman tamamıyla açıklığa kavuşturulamayacaktır, henüz oluşumunu tamamlamamış bir şeydir. Böyle bir boyutu bir aşkınsal tarih boyutu olarak tanımlayabiliriz, bu *aşkınsal tarih* boyutu bir anlamda her türlü tarihsel bilginin *a priori* yapısını ve sınırını oluşturur.

Tıpkı insanın çocukluğu gibi hem özneden hem de her türlü psikolojik alt-katmandan kurtulmuş saf ve aşkınsal bir deneyimin

dil ile ilişkisini de bu model üzerinde göstermemiz gerekir. Kronolojik yerini kolayca saptayıp yalıtabileceğimiz bir olay değildir bu; (*söz* düzlemindeki) bir çocukluk psikolojisinin ve (*dil* düzlemindeki) bir paleoantropolojinin dilden bağımsız bir insani olgu gibi inşa edebilecekleri psikosomatik bir durum da değildir. Bununla birlikte, değindiğimiz anlamda bir ilksel sınır ya da aşkınsal köken olarak ele alınmadıkça tamamıyla dilde çözüme kavuşturulabilecek bir şey de değildir. *İnsanın çocukluğu bağlamında deneyim insani ve dilsel arasındaki basit farklılıktır. Bireyin en başından beri konuşan olmayışı, çocuk olmuş olması ve hâlâ çocuk oluşu, işte deneyim budur.* Ama bu anlamda bireyin bir çocukluğu olması, insani ve dilsel olan arasında fark olması, beşeri tarih alanında diğerlerine denk bir olay ya da *homo sapiens* türüyle özdeşleştirilen onlarca özellik arasındaki basit bir özellik değildir. Nitekim çocukluk, her şeyden çok dili etkiler, dili kurar ve temel bir biçimde koşullandırır. Tam da çocukluk diye bir şeyin varlığı, yani dilin aşkınsal sınır olarak deneyimin varlığı, dilin bizzat kendini bütünlük ve hakikat olarak sunabilme olanağını dışlar. Deneyim olmasaydı, insanın bir çocukluğu olmasaydı, dil kesinlikle Wittgenstein'ın kullandığı anlamda bir "oyun" olurdu. Dilin hakikati de dilin kendi mantıksal kuralları uyarınca doğru kullanımıyla aynı şey olurdu böylece. Ama deneyim diye bir şey var olduğundan, insanın bir çocukluğu olduğundan (ki bunun yitirilmesiyle dilin öznesi ortaya çıkmaktadır), dil de deneyimin hakikate dönüşeceği yer olarak varsayılmalıdır. Başka bir deyişle, dilde ilksel sınır olarak çocukluk, dili hakikatin mekânı olarak kurmakla kendini gösterir. Wittgenstein'ın *Tractatus*'un sonunda, dilin "gizemsel" sınır varsaydığı şey, dilin dışında ya da ötesindeki herhangi bir "mistik deneyimin" sisli atmosferinde yer alan ruhsal bir gerçeklik filan değildir, dilin kendi aşkınsal kökenidir, insanın çocukluğundan başka bir şey değildir. *Dile getirilemez olan aslında çocukluktur.* Deneyim, her insanın bir çocukluğa sahip olması dolayısıyla sezdiği *mysterion*'dur. Bu gizem bir sessizlik yemini ve-

ya mistik bir dile gelmezlik değildir, aksine insanı söze ve hakikate yükümlü kılan andın ta kendisidir. Çocukluk nasıl dili hakikate yazgılı kılıyorsa dil de hakikati deneyimin kaderi olarak kurar. Ama hakikat böylece verili bir olgu olarak ya da olguyla dil arasında bir "denklem" olarak dilin içinde (ya da dışında) tanımlanabilecek bir şey haline geliyor da değildir: Çocukluk, hakikat ve dil burada tanımladığımız anlamda ilksel, tarihsel-aşkınsal bir ilişkiyle karşılıklı olarak birbirini sınırlar ve kurar.

Ancak çocukluğun dil üzerindeki etkisinin daha belirleyici bir başka sonucu da vardır. Çocukluk *dil* ile *söylem* arasındaki bölünmenin de kaynağıdır ve bu bölünme insan dilini temel ve tekil bir biçimde karakterize eden özelliktir. Çünkü dil ve söz arasında bir fark olması ve birinden diğerine geçişin mümkün olması –konuşan her bireyin de bu farkın ve bu geçişin gerçekleştiği yer olması– doğal ve apaçık bir şey değil, insan dilini insan dili yapan temel olgudur. Ancak şimdi, yine Benveniste'in çalışmaları sayesinde, bu sorunsalı anlamaya başladık; gelecekteki her türlü dil biliminin sınanacağı yer de bu sorunsaldır. Batı metafizik geleneğine göre insan bir *zoon lógon échon*'dur (konuşabilen hayvan); oysa insanı diğer canlı türlerinden ayırt eden şey genel olarak dil değil, dil ile söz arasındaki, (Benveniste'in kullandığı anlamda) göstergesel ile anlamsal arasındaki, göstergeler dizgesi ile söylem arasındaki bölünmedir. Aslında hayvanlar dilden yoksun değildir, aksine, onlar her zaman ve tamamen dildirler. Hayvanlarda, Mallarmé'nin bir cırcırböceğinin cırıltısını dinlediğinde *une* ve *non-décomposée* [tek ve bölünmez] olarak insan sesinin karşısına koyduğu o *la voix sacrée de la terre ingénue* [bilinmedik toprakların kutsal sesi] kesintiye uğrama ve kırılma tanımaz. Hayvanlar dile girmezler, onlar zaten hep dilin içindedirler. İnsana gelince, bir çocukluğu olduğundan, en başından beri konuşan olmadığından, bu tek dili böler: Konuşmak için önce kendini dilin öznesi olarak kurması, "ben" demesi gerekmektedir. Bu nedenle eğer dil gerçekten de insanın doğası ise (ve do-

ğa, iyi düşünüldüğünde, ancak sözsüz dil anlamına gelebilir, Aristoteles'in tanımıyla bir *génesis synechés*'dir, "sürüp giden köken"dir; böylece doğa olmak her zaman zaten dilin içinde olmak anlamına gelir) o zaman insanın doğası daha kaynağında bölünmüştür, çünkü çocukluk bu doğaya bir süreksizlik, bir kesinti getirmekte, dil ile söylem arasına farklılık sokmaktadır.

İnsanın tarihselliğinin temeli de bu farklılıkta, bu süreksizlikte yatar. Sırf insanın bir çocukluğu olduğundan, sırf dil insani olan ile tam özdeşleşmediğinden, dil ile söylem arasında, göstergesel ile anlamsal arasında bir fark olduğundan, işte sırf bu yüzden tarih vardır, işte sırf bu yüzden insan tarihsel bir varlıktır. Saf dil özünde tarihsiz olduğuna göre, kesinlikle doğa olarak değerlendirilir ve hiçbir şekilde bir tarihe gereksinimi yoktur. Zaten dil ile donatılmış bir biçimde dünyaya gelen, doğduğu anda konuşan bir insan hayal edin. Çocukluğu olmayan böyle bir insan için dil, önceden var olup da kendisinin elde etmesi gereken bir şey olmayacaktır; onun için ne dil ile söz arasında kırılma, ne de dilin tarihselliği olacaktır. Ama böyle bir insan, bu şekilde doğrudan kendi doğasıyla birleşmiş olacağından, doğası her zaman önceden var olacağından, hiçbir yerinde bir süreksizlik ve bir tarih üretilebilmesini sağlayacak bir farklılık bulamayacaktır. Marx'ın "kendi yaşamsal faaliyetiyle doğrudan bir olan" diye tanımladığı hayvan gibi, bu faaliyetle kaynaşacak ve onu asla kendi karşısına bir nesne olarak çıkaramayacaktır.

Tarihin uzamını ilk kez açan şey, dil ile söz arasındaki farklılığın aşkınsal deneyimidir, çocukluktur. Bu nedenle, Cennetin saf dilinden çıkış ve çocukluğun kekelemesine (dilbilimciler, bebeğin dünyanın tüm dillerinin sesbirimlerini oluşturduğunu belirtirler) giriş olan Babil, tarihin aşkınsal kökenidir. Bu anlamda, deneyimlemek, zorunlu olarak, tarihin aşkınsal kökeni olarak çocukluğa yeniden kabul edilmek anlamına gelir. İnsan için çocukluğun getirdiği gizem sadece tarihte çözülebilir; tıpkı çocukluk ve insanın doğduğu yer olarak deneyimden de her seferinde

yeniden uzaklaşmamız, her seferinde dile ve söze düşmemiz gibi. Bu yüzden tarih, konuşan insanın çizgisel zaman boyunca gerçekleştirdiği sürekli ilerleme olamaz, özünde, aralık, süreksizlik, *epoche*'dir. Kökeni çocuklukta olan şey, çocukluğa doğru ve çocukluk içinden yolculuğunu sürdürmek zorundadır.

YORUMLAR

I. Çocukluk ve dil

İnsanın kökensel aşkınsal-tarihsel boyutu olarak çocukluk kuramı dil biliminin kategorileriyle, özellikle de Benveniste'in formüle ettiği ve dil biliminin tutarlı bir biçimde geliştirdiği *göstergesel* ve *anlamsal* ayrımıyla ilişkilendirilirse asıl anlamını kazanır.

Bilindiği gibi, Benveniste bu ayrımla dile, "Saussure'ün *dil* ve *söz* arasında yapmaya çalıştığından tamamıyla farklı temel bir bölümleme" biçimi verir. Saussure'ün *dil* ve *söz* ayrımı genelde sadece kolektif ve bireysel olan arasında, "senfoni" ile onun seslemlemede icrası arasında bir ayrım gibi anlaşılırken, Benveniste'in ayrımı daha karmaşıktır. Saussure'ün yayınlanmamış bir elyazmasında, dilden söyleme geçiş sorunu olarak çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi: "Söylem göz önüne alınmadıkça dil var olmaz, peki söylemi dilden ayıran şey nedir? Ya da belli bir anda, dilin söylem olarak eyleme geçtiğini söylememizi sağlayan nedir? *Göl, gökyüzü, kırmızı, öküz, üzgün, beş, görmek, yarmak* gibi farklı kavramlar dilde hazır bulunmaktadır (dilsel bir biçime bürünmüşlerdir). Hangi anda ve hangi işlemle, aralarındaki hangi etkileşime dayanarak, hangi koşullarda bu kavramlar söylemi oluşturacaklardır? Bu sözcükler dizisi, çağrıştırdıkları fikirlerin bolluğuyla, bir insan bireyinin bu sözcükleri telaffuz etmekle başka bir bireye iletmek istediği herhangi bir anlamı asla ona iletemeyecektir." Benveniste'in bir dizi örnek çalışmasında (*Les niveaux de l'analyse linguistique*, 1964; *La Forme et le sens dans le langage*, 1967; *Sémiologie de la langue*, 1969) uğraştığı ve onu dilde bir *do-*

uble signifiance (çift anlamlayıcılık), yani iki ayrık ve karşıt anlamlama biçimine (göstergesel ile anlamsal) götüren sorun budur:

> Göstergesel, dilsel GÖSTERGE'ye özgü anlamlama biçimini belirler ve onu bir birlik olarak oluşturur. Çözümlemenin gerekleri nedeniyle, göstergenin iki yüzünü birbirinden ayrı tutarak göz önüne almak gerekebilir, ama anlamlama açısından bakıldığında o birliktir ve birlik olarak kalır. Göstergenin uyandırdığı tek soru var olup olmadığı sorusudur ve buna da ancak bir evet ya da hayır yanıtı verilir: *arbre-chanson-lavernerf-jaune-sur* vardır, **orbre-*vanson-*laner-*derf-*saune-*tur*[10] yoktur.... Gösterge kendi başına ele alındığında kendi kendisiyle saf özdeşliktir ve öteki her göstergeye göre saf farktır.... gösterge dilsel topluluğun üyelerinin tamamınca bir anlamlandıran/gösteren olarak kabul edildiğinde var olur.... Anlamsal ile, SÖYLEM tarafından üretilen anlamlamanın kendine has biçimine gireriz. Burada karşımıza çıkan sorunlar dilin mesaj üreticisi olarak işleviyle ilgilidir. Çünkü ileti ayrı ayrı belirlenecek birimlerin art arda gelişine indirgenemez; anlamı üreten, göstergelerin bir toplamı değildir; aksine, bütüncül bir biçimde kavranan anlam ("kastedilen") özel "göstergelere" (SÖZCÜKLER) bölünür ve onlarda gerçekleşir. Anlamsal düzen sözceleme dünyasına ve söylem evrenine tekabül eder.

> Burada birbirinden farklı iki ayrı nosyon ve iki kavramsal evrenin söz konusu oluşu, ayrıca her biri için gereken geçerlilik ölçütündeki farkla da gösterilebilir. Göstergesel olanın (gösterge) TANINMASI, anlamsal olanınsa (söylem) ANLAŞILMASI gerekmektedir. Tanımak ve anlamak arasındaki fark anlığın iki ayrı yetisiyle ilişkilidir: Bir yanda şimdi orada olanla daha önce orada olmuş olan arasında bir tekabüliyet algılama yetisi vardır, öte yandaysa yeni bir sözcelemin anlamını algılama yetisi. Göstergesel, dilin bir özelliği olarak belirir, anlamsal

[10] Sözcüklerin başındaki yıldız işareti, bu sözcüklerin dilde olmadığını (ya da henüz olmadığını) göstermek için kullanılır. – ç.n.

> ise dili eyleme geçiren bir konuşucunun etkinliği sonucunda ortaya çıkar. Gösterge kendinde var olur, dilin gerçekliğini temellendirir, ama özgül uygulamalar gerektirmez; anlamsalın ifadesi olan cümleyse ancak özgül olabilir.... Çözüm bulmaya çalıştığımız kuramsal eklemlemeyi aydınlatırmış gibi görünen bu kayda değer olgu üzerinde biraz daha düşünelim. Bir dilin anlamsallığı bir başka ("*salva veritate*") dilinkiyle yer değiştirilebilir: Bu, çevirinin olanaklılığıdır; ancak bir dilin göstergeselliği bir başka dilinkine aktarılamaz: bu da çevirinin olanaksızlığıdır. Anlamsal ile göstergesel arasındaki fark da işte bu noktada kendini gösterir.

Saussure'ün değinip geçtiği sorun Benveniste tarafından tüm karmaşıklığıyla ortaya konulmuştur; hatta Benveniste'in dil bilimine (sözcelem kuramı gibi) yeni ve verimli başlıklar ekleyip temellendirmesini sağlayan da bu sorunun temel önemini kabul etmiş olmasıdır. Ama Saussure'ün sorusu ("Söylemi dilden ayıran şey nedir? Ya da belli bir anda, dilin söylem olarak eyleme geçtiğini söylememizi sağlayan nedir?") böylece önemini yitirmiş olmaz. Nitekim Benveniste iki düzenin (göstergesel ve anlamsal) birbirinden ayrı ve birbirleriyle iletişimsiz kaldığını kabul eder, öyle ki, teorik olarak, birinden ötekine geçişi belirtecek hiçbir şey yoktur: "Göstergenin dünyası kapalıdır. Göstergeden cümleye, ne dizimsel olarak, ne de başka bir biçimde geçiş yoktur, bir gedik onları birbirinden ayırır." Bu doğruysa eğer, Saussure'ün sorusu sadece biçim değiştirmiş ve şu biçimi almış olur: "Niçin insan dili böyledir, neden kökeninde böyle bir gedikle oluşmuştur? Böyle bir çift anlamlayıcılık olmasının sebebi nedir?"

Bu soruya tutarlı bir yanıt verilmesini sağlayan şey çocukluk kuramıdır. Bu terimin işaret ettiği aşkınsal-tarihsel boyut, aslında tam da göstergesel ile anlamsal, saf dil ile söylem arasındaki o "aralıkta" yer alır ve deyim yerindeyse onun geçerli nedenini oluşturur. İnsanın bir çocukluğa sahip olması (yani konuşabilmek için çocukluktan kurtularak kendini dilde bir özne olarak

kurma gerekliliği) göstergenin "kapalı dünyasını" ikiye ayırır ve saf dili insan söylemine, göstergesel olanı anlamsal olana dönüştürür. İnsan, bir çocukluğa sahip olduğu, en başından beri konuşan olmadığı içindir ki, göstergeler dizgesi olarak dile onu köklü bir biçimde dönüştürmeden ve onu söylemde kurmadan giremez.

Benveniste'in sözünü ettiği "çift anlamlayıcılık"ın nasıl anlaşılması gerektiği böylece açıklığa kavuşmuş olur. Göstergesel ve anlamsal iki özdeksel gerçeklik değildir, göstergesel ve anlamsal hem insanın çocukluğunu belirleyen, hem de onun tarafından belirlenen iki aşkınsal sınırdır. Göstergesel olan doğanın Babil öncesi saf dilinden başka bir şey değildir, insan da konuşmak için buna katılır, ama çocukluğun Babil'i onu her seferinde geri çekiyordur. Anlamsal olansa ancak söylem sırasında göstergesel olanın içinden bir an için sıyrıldığında var olabilir; söylemin öğeleri bir kez dile getirildikten sonra yeniden saf dilin eline geçerler, o da onları yeniden o suskun göstergeler sözlüğünün içine alır. Yalnızca bir an için, insan dili tıpkı yunuslar gibi, doğanın dilsel denizinden başını dışarı çıkarır. Ama insani olan da tastamam bu saf dilden söyleme geçiştir; ve bu geçiş, bu an, tarihtir.

II. Doğa ve kültür ya da çifte miras

Filozoflar ve antropologlar arasında büyük bir hararetle tartışılagelen doğa ve kültür karşıtlığı, biyologların aşina oldukları endosomatik ve ezosomatik terimlerine çevrildiği takdirde daha açık hale gelecektir. Bu bakış açısıyla doğa genetik kod sayesinde aktarılmış bir miras anlamına gelir, kültür ise genetik olmayan araçlarca aktarılmış mirastır ve bu araçların en önemlisi de hiç kuşkusuz dildir. *Homo sapiens* böylece doğal dil (genetik kod) ve ezosomatik bir dilin (kültürel gelenek) yan yana işlediği çifte bir mirasın biçimlendirdiği canlı türü olarak tanımlanabilir. Ama kendimizi bu değerlendirmelerle sınırlarsak, sorunun en önemli yanlarını karanlıkta bırakma tehlikesiyle karşı karşıya ka-

lırız: İki miras biçimi arasındaki karşılıklı ilişkiler karmaşıktır ve hiçbir şekilde basit bir karşıtlığa indirgenemez.

Her şeyden önce, dil üzerine yapılan en son çalışmaların dilin bütünüyle ezosomatik ortama ait olmadığını göstermeyi başardıklarını kaydetmek gerekir. Dilin doğuştanlığı tezlerinin Chomsky'ye dayanarak yeniden dile getirilişine koşut olarak, Lenneberg de dilin biyolojik temellerini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Kuşkusuz, hayvan türlerinin büyük bir bölümünde meydana gelenden farklı olarak, insan dili bütünüyle genetik koda yazılmamıştır (Bentley ve Hoy yakın zamanlarda cırcırböceğinin ötüşü konusunda da göstermişlerdir bu farkı; gerçekten de Mallarmé'nin deyişiyle doğanın sesini, *le voix une et non décomposée* [bir ve parçalanmamış ses] olarak işitebiliriz bu ötüşte). Thorpe, bazı kuşların çok küçükken aynı türün diğer bireylerinin ötüşünü dinleme olanağından yoksun bırakıldıklarında, normal ötüşü ancak kısmen gerçekleştirdiklerini gözlemlemiştir; o halde, onların da belli bir ölçüde bu ötüşü öğrenmeye gereksinim duyduklarını söyleyebiliriz; insandaysa, dille karşılaşmak, ona maruz kalmak dil edinimi için vazgeçilmez koşuldur. İnsan yavrusunun iki ve on iki yaş arasında söz edimleriyle karşılaşmaması durumunda, dil edinme olanağının kesinlikle tehlikeye atılıyor olması, dilin yapısının anlaşılması konusunda önemi asla yeterince vurgulanmamış bir olgudur. Antik bir geleneğin söylediğinin aksine,bu açıdan bakıldığında insan "dile sahip hayvan" değildir, tersine dilden yoksun hayvandır ve bu yüzden onu dışarıdan almak zorundadır.

Öte yandan, dilin ezosomatik yanını aydınlığa kavuşturan bu verilerin yanında, dilin belli bir ölçüde endosomatik ortama da ait olduğunu varsaymamıza olanak veren başka öğeler de vardır (Jakobson'un dikkat çektiği, dünyadaki tüm çocuklarda dil edinimi aşamalarındaki kronolojik eşzamanlılık ya da Chomsky'nin dikkat çektiği çocuğun dil yetkinliği ile dışarıdan alınan dilsel veriler arasındaki dengesizlik gibi). Buna rağmen, dilin genetik şifreye yazıldığını düşünmek gerekmez, şimdiye kadar yapılan araş-

tırmalarda dil geni diye bir şey de tespit edilememiştir. Lenneberg'in gösterdiği gibi, hayvan türlerinin büyük bir bölümünde, iletişimsel davranış genetik olarak önceden belirlenmiş olgunlaşma kanunlarına göre değişmez bir biçimde gelişip en sonunda hayvana türüne ait karakteristik işaretlerden oluşan kullanabileceği bir repertuar sunarken, insanda dile yatkınlık (iletişime hazır olma) ile bu gücüllüğü eylemselleştirme süreci arasında bir ayrılma olduğu kesindir. Yani insan dilinin aslında en başından bir endosomatik ve bir ezosomatik alana bölündüğü ve bu iki alan arasında eylemselleştirmeyi sağlayan bir rezonans olgusunun kurulduğu (ya da kurulabileceği) söylenebilir. Ezosomatik mirasla karşılaşma beyin gelişiminin belli bir safhasında olmazsa (Lenneberg'e göre bu gelişimin son sınırı, beynin iki yarım küresinin gelişiminin on iki yaş civarında tamamlanmasıdır) dilden yararlanma yetisi telafi edilemeyecek bir biçimde yitirilmiş olur.

Bu doğruysa, endosomatik ve ezosomatik miras ikiliği, insan türündeki kültür ve doğa ikiliği, yeni bir biçimde anlaşılabilir. İki ayrı ve iletişimsiz alanı yan yana getirme meselesi değildir bu. Söz konusu olan, her zaman kültürün temel öğesi olarak değerlendirilen dilin bizzat kendisinde zaten kayıtlı olan bir ikiliktir. Yani insan dilini karakterize eden şey onun ezosomatik ya da endosomatik alana ait olması değildir, deyim yerindeyse birinin bitip diğerinin başladığı yerde, her ikisinin tam ortasında bulunuşudur. Başka bir deyişle, varlığı bu iki alanın hem farklılığı hem de rezonansı üzerinden eklemlenir. Bu perspektifte, dilin tüm düzeylerinde karşılaşılan ikili karşıtlıklar (dil ile söylem, bilinçsiz seslemleme düzeyi ile söylemin anlamsal düzeyi, biçim ile anlam arasındaki gibi) özel bir anlam kazanır. Ezosomatik ve endosomatik bir mirasa bölünmüş olan insan dili, zorunlu olarak birinden diğerine geçişi sağlayacak belli bir yapı içinde hareket etmek zorundadır. Thom'un imgesini (birbiriyle rezonansa giren iki çizgisel salınım) burada yeniden ele alırsak, rezonansı sağlayan ortak niteliksel özellikler gösterseler de, aslında farklı olduklarını görürüz,

ama bir kez rezonans sağlandı mı bu iki dizge bağımsızlıklarını kaybeder ve tek bir dizge oluştururlar. Benzer bir şekilde endosomatik ve ezosomatik olanı, doğa ve kültürü, dilde rezonansa girerek yeni ve tek bir dizge oluşturan iki ayrı dizge olarak algılayabiliriz. Bununla birlikte, iki dizgenin rezonansa girmesini sağlayan bir aracı öğe olmalıdır. Bu, Jakobson'un dilin sesbirimsel düzeyi olarak betimlediği öğedir (ya da, öğrenim düzleminde, Chomsky'nin evrensel üretici dilbilgisi olarak kurguladığı şeydir).

O zaman Jakobson'un sesbirimin varlığının *yeri* ve *biçimi* sorununu ontolojiye kaydırmış olması da sadece ironik bir yordam olarak görünmez. Sesbirimler, "hem anlamlandıran hem de anlamdırmayan" (yani birer "gösterilensiz gösteren" olan) bu "saf ve boş" ayrımsal göstergeler, tam olarak ne göstergesel ne de anlamsal alana, ne dile ne de söyleme, ne biçime ne anlama, ne endosomatik olana ne de ezosomatik olana aittirler; bu sesbirimler bu iki bölge arasındaki özdeşlikte-farkta yer alırlar; Platon'un *chōra*[11] diye adlandırabileceği bu yer, topolojik bir betimleme vermekten öteye gitmenin mümkün olmadığı, önceki sayfalarda insanın *çocukluğu* olarak tanımladığımız –dilin öznesinden önce gelen ve somatik bir tözden yoksun olan– aşkınsal-tarihsel bir bölgeye denk düşer.

Böylece endosomatik ile ezosomatik arasındaki, doğa ile kültür arasındaki fark-özdeşlik üzerinde yapılanan dil, iki dizgeyi rezonansa sokar ve iletişimlerini sağlar. İnsan dilinin saf göstergesel alanı aşabilmesini ve (Benveniste'in ifadesiyle) "çift anlamlayıcılık" kazanabilmesini sağlayabilen şey de işte bu hem sürekli hem süreksiz iki boyut arasındaki *sınırda yer alma* durumudur.

[11] Eski Yunancada "kap", "zarf" veya "alıcı" anlamına gelen bu terimi, Platon *Timaios* adlı eserinde (51), "her şeyi alan ve nasıl olduğu tam anlaşılmayacak bir biçimde akılla kavranabilir de olan görünmez ve şekilsiz bir varlık" olarak tanımlar; "anne ve zarftır". Her türlü şekillenmiş uzamın öncesinde yer alan *chōra*, dilbilimci ve psikanalist Julia Kristeva tarafından da simgesel-göstergesel düzenin yanı sıra işleyen ve ritim gibi işitsel/dokunsal öğelerle kendini belli eden ikinci bir anlamlama düzeninin temel öğesidir. – e.n.

Tamamıyla tek bir boyuta dahil edilebilen her dil (gerek cırcırböceğinin ötüşü gerekse insan tarafından kullanılan dil dışı diğer gösterge dizgeleri) zorunlu olarak göstergeselde kalır ve –işlevini yerine getirmek için– *anlaşılması* değil sadece *tanınması* gerekir. Sadece insan dili –hem endosomatik hem de ezosomatik olana ait olduğundan– göstergesel anlamlamaya başka bir anlam ekler ve göstergenin kapalı dünyasını anlamsal ifadenin açık dünyasına dönüştürür. Dolayısıyla, Jakobson'un da gözlemlediği üzere, insan dili, (gördüğümüz gibi, tam da göstergesel olandan anlamsal olana geçmeye yaradıkları için) aynı zamanda hem anlamlayan hem de anlamlamayan, başka bir deyişle, gösterilenleri olmayan gösterenlerle işleyen öğelerden (sesbirimler) oluşmuş tek göstergeler dizgesidir.

İnsanın çocukluğu –yukarıda, tarihin ve deneyimin kökeni olarak belirlediğimiz dönem– insan türündeki endosomatik ve ezosomatik miras arasındaki ayrımın temeline yerleştirildiğinde asıl anlamını kazanmaktadır.

III. Lévi-Strauss ve Babil'in dili

Çocukluğun, saf dil ile insan dili, göstergesel ile anlamsal arasındaki bu konumu, günümüzde insan bilimlerini temelden yenilemiş olan bir eserler bütününün anlamını yeni bir biçimde kavramamızı sağlar: Lévi-Strauss'un çalışmalarından söz ediyorum. İnsani olgulara ilişkin Lévi-Strauss'a özgü anlayışı belirginleştiren şey, yazarın bu olguları anlamak için kendini tamamıyla saf dil düzlemine, yani yarılmanın olmadığı bir yere yerleştirmesidir; dil ve söylem, göstergesel ve anlamsal arasında çocukluğun bulunmadığı bir yerdir bu. (Lévi-Strauss'un araştırmalarının modeli sesbilimden gelir ki bu da tesadüfi değildir: Sesbilim tamamıyla *dil* düzleminde konumlanan bir bilimdir.) Lévi-Strauss'ta dil ve söylem arasında herhangi bir kırılma olmaması, Paul Ricoeur'ün onun çalışmasını "aşkınsal öznesi olmayan bir Kantçılık" olarak ve yapılarını da "Freudcu olmaktan çok Kantçı bir bilinçaltına,

kategorisel, birleştirici bir bilinçaltına.... düşünen bir özneye göndermeyen kategorisel bir dizgeye.... doğaya benzer bir dizgeye" ait olarak tanımlamasına yol açmıştır (uygunluğu Lévi-Strauss'un kendisince de teslim edilmiş bir analizdir bu). Filozofların Descartes'tan bu yana dilin öznesinde aradıkları bu ilksel temeli, Lévi-Strauss, onların yaptıklarının tam aksine öznenin dışına atlayarak (dehası da bu noktada ortaya çıkar) doğanın saf dilinde bulur. Ama bunu yapmak için, insan dilini saf dile çeviren, birinden diğerine kırılma olmadan geçmesini sağlayan bir makineye ihtiyacı vardır. Bu türden bir makine Lévi-Straussçu mit anlayışıdır. Lévi-Strauss mitte dil ile söz arasında aracı bir boyut görür:

> Mit, dil evreninde, kristalin fiziksel madde dünyasında işgal ettiği yere benzetilebilecek bir konuma sahip olan sözsel bir varlıktır. Gerçekten de, bir yanda söze, öte yanda dile oranla mitin durumu kristalin durumuna benzer: Moleküllerin istatistiksel bir toplamı ile, oluşmuş bir moleküler yapı arasındaki bir ara yapıdır.

Lévi-Strauss'un miti, "*traduttore, traditore* [çevirmen haindir] formülünün değerinin pratikte sıfıra indiği söylem biçimi olarak" tanımlamasının ardında yatan örtük varsayım, mitin böylece göstergesel ile anlamsal karşıtlığı açısından ortada bir bölgeyi işgal ediyor olduğudur ki, Benveniste de zaten bu karşıtlığı tam da çevirinin olanaklılığı ve olanaksızlığı arasındaki karşıtlık olarak karakterize etmiştir.

Bu anlamda, Lévi-Strauss'un eserlerinin tümünün insan dilini *Babil-öncesi* dile, tarihi doğaya dönüştüren bir makine olduğu söylenebilir. Bu nedenle, onun çözümlemeleri, söylemden dile geçmek söz konusu olduğunda (yani insandaki doğayı tanımlamak diyebileceğimiz bir şey söz konusu olduğunda) böylesine aydınlatıcıdır, ama dilden söyleme geçmek söz konusu olduğunda (yani insanın doğasını tanımlamak diye bir şey söz konusu olduğunda) çok da yararlı değildir. Bu bakış açısıyla, *çocukluk, tam*

da aksi yönde işleyen bir makinedir, Babil öncesi saf dili insan söylemine, doğayı tarihe dönüştüren bir makine.

IV. Çocukluk ve gizem

Araştırmacılarca değişik biçimlerde açıklanmış olan antikçağın gizemsel deneyiminin özü, insani olanın ilk boyutu olarak bir çocukluk perspektifinde belki de daha kavranır hale gelecektir. Şöyle ki, bu gizemli deneyimin *páthema* [maruz kalmak, acı çekmek] olarak son kertede ölümün öngörülmesi olduğunu (Plutarkhos'a göre, *teleutan* ve *teleísthai*, yani ölmek ve gizemli bir deneyime başlamış olmak aynı şeydir) biliyorsak eğer; eğer bu deneyimin tüm kaynaklarca öz olarak görülen öğe olduğunu ve "gizem" (*mysterion*) sözcüğünün de zaten buradan türediğini (yani ağız kapalıyken çıkarılan *mu sesinden türediğini – ağzı kapalı mırıldanmak, inlemek anlamındaki *mugolare* fiili de buradan gelir), başka bir deyişle "suskunluk" anlamına geldiğini biliyorsak, o zaman şimdiye dek bu olguya yeterli bir açıklama getirilmemiş olduğunu da kabul etmemiz gerekir. İlk biçimiyle gizemli deneyimin merkezinde bir bilme değil de bir acı çekme (Aristoteles'in deyişiyle, *"ou mathein, allà pathein"*) olduğu doğru idiyse ve bu *páthema* özünde dilden ayrılmış bir şey idiyse (bir söyleyememek durumundan, kapalı ağızla bir inlemeden ibaret idiyse) o zaman bu deneyim burada gördüğümüz anlamda insanın çocukluk deneyimine bir hayli yaklaşmaktaydı. (Erginliğe geçiş ritüellerinin kutsal sembolleri arasında oyuncakların –*puerilia ludicra*– bulunuyor olması bu noktada yararlı bir araştırma sahası olabilir).

Antikçağ, hiç kuşkusuz hakkında en fazla bilgi sahibi olduğumuz (yani İS dördüncü yüzyıldan başlayarak gizemlerin büyük ölçüde yayıldığı) dönemde, ama belki daha sonra da, bu gizemli çocukluğu söze dökülmemesi gereken bir bilgi olarak, bekçilik edilmesi gereken bir sessizlik olarak yorumluyordu. Giamblico'nun *De Mysteriis*'inde temsil edildiği gibi, gizemler artık bir "teurgia" olmuştur, yani öz itibarıyla bir hüner, tanrılan etki-

lemek için bir "teknik." *Páthema* bu noktada *máthema*'ya dönüşür, çocukluğun söylenmezi de Batını bir sessizlik yemininin ağırlığını taşıyan gizli bir öğretiye.

Bu nedenle, insanın özgün boyutu olarak çocukluğun hakikatini içeren şey de hakkında konuşulmaması gereken gizem değil peri masalıdır, ancak anlatmakla var olabilecek olan masal. Çünkü gizemin susma zorunluluğundan masalda onu büyülenmeye dönüştürerek kurtulur insan. İnsanın dilini yutmasına yol açan şey, bir bilgi kültüne katılım değil, hayranlık dolu bir büyülenmedir burada. Sihir olarak maruz kalınan gizemli sessizlik bir kopuş olarak yaşanır, böylece insan doğanın saf ve dilsiz diline geri döner; ama büyü gereğince, sonunda sessizlik paramparça olmalı ve aşılmalıdır. Bu nedenle, insan masalda dilsizleşirken, hayvanlar doğanın saf dilinden çıkar ve konuşurlar. İki alanın geçici olarak karışması sayesinde, *açık ağzın* dünyası doğar; Hint-Avrupa kökeninden **bha* kökeninden geliyordur bu sözcük (*fa-vola* yani masal sözcüğü de bundan türemiştir) ve "*mu*" kökünden gelen *kapalı ağzın* dünyasına karşı masala değer kazandırır.

Ortaçağa özgü tanımında "animalia muta... sermocinasse finguntur" bir öyküleme olan ve bu haliyle, öz itibarıyla "contra naturam" yani doğaya aykırı olan masal, ilk bakışta sahip olduğu düşünülenden çok daha fazla hakikat içerir. Aslına bakılırsa, masalın, insan ve doğanın tarihte kendilere özgü yerlerini bulmadan önce rol değiştirdiği, kapalı ağız/açık ağız, saf dil/çocukluk kategorilerinin tersyüz olduğu yer olduğu söylenebilir.

EĞLENCELER ÜLKESİ

Tarih ve oyun üstüne düşünümler

Claude Lévi-Strauss'a
Yetmişinci doğum günü için saygıyla

Collodi'nin romanında, Pinokyo'nun gece boyunca konuşan sıpanın sırtında yolculuk ettikten sonra, şafak sökerken "eğlenceler ülkesine" mutlu mesut varışını herkes bilir. Collodi bu ütopik çocuk cumhuriyetini betimlerken bize içinde oyundan başka bir şeyin olmadığı bir evren imgesi bırakmıştır:

> Bu ülke dünyanın hiçbir ülkesine benzemiyordu. Nüfusu tamamıyla çocuklardan oluşuyordu. En büyükleri on dört, en küçükleri ise sekiz yaş civarındaydı. Sokaklarda bir neşe, bir şamata, aklınızı başınızdan alacak bir gürültü! Her yerde, sürüyle yumurcak vardı: kimi misket, kimi seksek, kimi top oynuyordu; kimi bisiklete biniyor, kimi tahta atın üzerinde koşturuyordu. Körebe oynayanlar, koşuşturup duranlar, palyaçolar gibi giyinip ateş yutanlar... Kimi rol yapıyor, kimi şarkı söylüyor, kimi ölümcül atlayışlar yapıyor, kimi elleri yerde ayakları havada yürüyerek eğleniyordu. Kimi çember çeviriyor, kimi başında kâğıttan şapka ve oyuncak süvarileriyle general kılığında salınıp duruyordu. Kimi gülüyor, kimi çığlık atıyor, kimi sesleniyor, kimi ellerini çırpıyor, kimi ıslık çalıyor, kimi tavukların yumurtlarken çıkardıkları sesi taklit ediyordu: Kısacası, öyle bir kıyamet, öyle bir cırıltı, öyle bir şamata vardı ki, sağır olmamak için kulaklara pamuk tıkamak gerekirdi. Tüm meydanlara küçük tiyatro çadırları kurulmuştu.

Hayatın oyun tarafından böyle istila edilmesinin doğrudan sonucu zamanın değişmesi ve hız kazanmasıdır: "Birbirini kovalayan

eğlenceler sayesinde günler, haftalar yıldırım gibi geçiyordu". Tahmin edilebileceği gibi, zamanın böyle hızla akıp gitmesi takvimi de değiştirecektir. Özünde ritim, ardıllık ve tekrar bulunan takvim şimdi tek bir tatil gününün ölçüsüz genleşmesinde aniden duruverir. Lucignolo, Pinokyo'ya şöyle demektedir: "Bütün haftalar altı perşembeden ve bir pazardan oluşuyor. Düşün ki, sonbahar tatili bir ocakta başlıyor ve aralık sonunda bitiyor".

Lucignolo'nun söylediklerine inanmamız gerekirse eğlenceler ülkesinin "şenliği", "curcunası", "çılgınlığı", takvimin felç olup çökmesiyle sonuçlanacaktır.

Lucignolo'nun açıklaması üzerinde durmak gerekir. Aslında antik dönemde ve günümüzde ilkel denilen toplumlarda (Lévi-Strauss'un tavsiyesine uyarak, soğuk toplumlar ya da tarihin durağanlaştığı toplumlar dersek daha iyi bir ifade kullanmış oluruz), böyle bir "şenlik", "curcuna" ve "çılgınlığın" işlevinin, bunun tam aksine, takvimin istikrarını güvenceye almak olduğunu biliyoruz. Mesafe ve zaman açısından birbirine uzak, birbirinden farklı kültürlerde ortak olan ve etnograflarla din tarihçilerinin "yeni yıl törenleri" dedikleri ritüeller bütününü düşünelim. Bunların en belirgin özelliği, bir zevk ve sefa düzensizliğidir; toplumsal hiyerarşilerin askıya alındığı ya da tersyüz olduğu, her şeye izin verilen bu törenlerin amacı, her durumda, hem zamanın yenilenmesini hem de takvimin değişmezliğini sağlamaktır. Eski Çinlilerin, yeni yılın aylarını yönetecek on iki bilgenin tahta çıkarılışını kutladıkları *No* adıyla bilinen törenlerin bir betimlemesi var elimizde. İşte, bu geleneği uygunsuz bulan Lieou Yu isimli okumuş bir zatın yazdıkları:

> Gözlerimle gördüm. İlk ayın dolunaylı her gecesinde, caddeler ve sokaklar tıka basa insan doluyordu, davulların sesi gökyüzünü sağır ediyor, meşaleler yeryüzünü aydınlatıyordu. İnsanlar hayvan maskeleri takıyor, erkekler kadın gibi giyiniyor, ozanlar ve hokkabazlar garip kılıklara giriyorlar. Kadınlar ve erkekler birlikte oyun izlemeye gidiyor, birbirlerinden kaçına-

cakları yerde aynı mekânda bir arada bulunuyorlar. Varlıklarını çarçur ediyor, miraslarını heba ediyorlar...[1]

Frazer ise, yıl sonunda yapılan *calluinn* adlı eski bir İskoç festivalini betimler. İnek derisine bürünmüş bir adam ve onun peşi sıra bağırıp çağırarak koşuşturan bir sürü çocuk; çocuklar sopalarla deriye vurarak ses çıkarır, her evin önünde üç kez dönerler, böylece güneşin seyrini taklit etmiş olurlardı. Düzen öncesi kaosa dönüş ve düzenin yeniden sağlanmasını içeren Babil yeni yıl şenliği *akitu* da böyleydi, bu şenlik yılın tüm ayları için kehanetlerin yapıldığı "kader bayramı"na (*zakmuk*) yakındı. O yıl için herkesin kaderinin çizildiği Perslerin yeni yılı Nevruz da yukarıdaki örnek gibidir.

Böylesine heterojen kültürlere ait, birbirinden farklı ritüelleri karşılaştırarak elde edilecek sonuçların bilimsel açıdan geçerli sayılmama riski var. Bu nedenle, ritüeller ve takvim arasındaki bu ilişkinin sadece yeni yıl törenleriyle de sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Törenler ve takvim arasındaki işlevsel ilişki, genelde çok sıkıdır. Lévi-Strauss son dönem çalışmalarından birinde bu konuda şöyle yazmıştır: "Nasıl mahaller bir güzergâhın uğraklarını sabitliyorsa, törenler de takvimin dönüm noktalarını belirlerler. Birinciler mekânda yayılmayı, ikincilerse süreyi kalıcı hale getirirler. Ritüelin özgül işlevi yaşanmış deneyimin sürekliliğini korumaktır."[2]

Eğer bu doğruysa –hep Lucignolo'nun düşüncelerini ciddiye alarak– oyun ve ritüel arasında hem bir denklik hem de bir karşıtlık ilişkisi olduğunu varsayabiliriz. Her ikisinin de takvim ve zamanla bir ilişkisi vardır, ama bu ilişki iki durumda da birbirinin tersidir: Ritüel takvimi *sabitler* ve yapılandırır, oyun ise, tam tersine, henüz nasıl ve neden olduğunu bilmesek de, takvimi değiştirir ve *tahrip eder*.

[1] M.Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris 1959, c. 1, s. 321.

[2] C.Lévi-Strauss, "Mythe et oubli", *Langue, discours, société* içinde, Emile Benveniste için, Paris, 1975, s. 299.

Aslında, oyun ve ritüel arasında bir terslik ilişkisi olduğu hipotezi, ilk bakışta göründüğü kadar keyfi bir varsayım değildir. Araştırmacılar, oyun ile kutsallık dünyalarının birbiriyle çok sıkı bir ilişki içinde olduklarını uzun süredir biliyorlar. Çok sayıdaki iyi belgelenmiş araştırma, bildiğimiz oyunların çoğunun kökeninin antik kutsal ayinlerde, danslarda, temsili dövüşlerde, kehanet törenlerinde bulunduğunu gösteriyor. Örneğin, top oyununda, tanrıların güneşe sahip olmak için birbiriyle savaştığına ilişkin bir mitin törensel temsilinin izlerini görebiliriz; halka olup dönmek antik bir evlilik ayiniydi; zar oyunlarının kökeni kâhinliktedir; topaç ve satranç tahtası da kehanet gereçleriydi.

Büyük dilbilimci Benveniste, eserleri arasında özel yeri olan bir çalışmasında, antropologların sonuçlarından yola çıkarak oyun ve ritüel arasındaki ilişkiyi derinleştirir; bu ikisinde ortak olan şeylerin yanı sıra, karşıt olanları da gösterir. Oyunun kutsallık alanından geldiği doğruysa onu köklü bir biçimde dönüştürdüğü de doğrudur; hatta onu öyle bir biçimde tersyüz eder ki, pekâlâ "ters dönmüş kutsal" olarak tanımlanabilir.

> Kutsal edimin gücü tam da mit ile ritüelin birleşmesinde yatar. *Mit* tarihi söze dökerken, *ritüel* de o tarihi yeniden üretir. Bu şemayı oyun şemasıyla karşılaştırırsak, aralarında temel bir farklılık olduğu görülür: Oyunda sürüp giden tek şey ritüeldir; kutsallıktan geriye kalan tek şey de kutsal dramın *biçimidir* ve bu dramın her öğesi zamanı geldikçe tekrarlanıyordur. Ama anlamlı sözcüklerle edimlere amacını ve etkisini kazandıran bir öyküleme olarak mit ya unutulmuş ya da hükümsüzleşmiştir.[3]

Benzer değerlendirmeler *jocus* için, yani söz oyunları için de geçerlidir: "*ludus*'un aksine ama simetrik bir biçimde, *jocus* saf mitten ibarettir, onu gerçekliğe bağlayabilecek herhangi bir ritüele tekabül etmez." Bu değerlendirmeler, Benveniste'e oyunun bir yapı olarak tanımının öğelerini sağlar: "Oyunun kökeni kutsal-

[3] Emile Benveniste, "Le jeu et le sacré", *Deucalion*, no. 2, 1947, s.165.

dadır, kutsalın baş aşağı ve bölünmüş bir imgesini sunar. Kutsal eğer mit ile ritüelin tözsel birliği olarak tanımlanabilirse, oyunun da kutsal canlandırmanın ancak bir yarısı tamamlandığında ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Miti sadece sözcüklere ve ritüeli sadece eylemlere tercüme ediyordur."[4]

O halde, Lucignolo'nun değerlendirmelerinin çağrıştırdığı kutsal ile oyun arasındaki ters bağın temelde doğru olduğu ortaya çıkıyor. Eğlenceler ülkesi, tüm sakinlerinin, anlamını unuttukları ritüelleri ve kutsal sözleri tekrarlamakla ve ne işe yaradığını hatırlamadıkları nesnelere dokunmakla meşgul oldukları bir ülkedir. Ve bu unutma sayesinde, Benveniste'in sözünü ettiği ters dönme ve parçalanma sayesinde, kutsalı da takvimle ve kendi onayladığı zamanın döngüsel ritmiyle bağlantısından kurtarmalarına ve böylece saatlerin "yıldırım" gibi akıp gittiği, günlerin değişmeden kaldığı bir başka zaman boyutuna girmelerine hiç şaşırmamak gerekir.

İnsan oynayarak kutsal zamandan kurtulur ve insani zamanda onu "unutur."

Yine de oyunun dünyası daha da özel bir anlamda zamanla bağlantılıdır. Aslında oyuna ait olan her şeyin bir zamanlar kutsalın ortamına ait olduğunu gördük. Ama bu, oyun ortamını tüketmez. Gerçekten de, insanlar oyunlar icat etmeyi sürdürürler ve bir zamanlar pratik-ekonomik ortama ait olan bir şey ile de oynanabilir. Oyuncakların dünyasına şöyle bir göz gezdirmek, insanlığın eskicileri olan çocukların, ellerine geçen her türlü eski eşya ile oynadıklarını ve oyunun böylece artık var olmayan kutsal dışı davranış ve nesneleri koruduğunu gösterir. Eski olan her şey kutsal kökeninden bağımsız olarak oyuncak haline gelmeye uygundur. Dahası var: Hâlâ kullanılmakta olan nesneler söz konusu olduğunda da bunların dönüştürülüp –örneğin, küçültülmeleriyle– oyuna dahil edilmeleri mümkündür: Bir otomobil, bir tabanca, elektrikli bir ocak küçültülerek birdenbire oyun-

[4] *a.g.y.*

cağa dönüşür.[5] Peki o halde oyuncağın özü nedir? Oyuncağın özsel karakteri –iyi düşünülürse, onu diğer nesnelerden ayırt etmeyi sağlayan tek özellik– sadece "bir zamanların", "artık olmayan bir şimdinin" zamansal boyutunda kavranabilecek son derece tekil bir şeydir (ancak, küçültme örneğinin de gösterdiği gibi, bu "bir zamanlar" ve bu "artık olmayan şimdiyi" sadece *artsüremli* anlamda değil, *eşsüremli* anlamda kavramak gerekir). Oyuncak –*bir zamanlar, artık olmayan bir ortamda*– kutsalın alanına ya da pratik-ekonomik alana ait olmuş şeydir. Eğer bu doğruysa oyuncağın özü (çocukların oyuncaklarını ellerinde döndürüp dururken, onları sallarken, yere atarken, içini dışına çıkarırken ve en sonunda paramparça ederken boşu boşuna kavramaya çalıştıkları şey – Baudelaire'e göre oyuncağın "ruhu") her şeyden önce *tarihsel* bir şeydir; hatta, deyim yerindeyse, saf haldeki Tarihselliktir. Tarihin zamansallığını, kendine özgü saf ayrımsal ve niteliksel değeriyle hiçbir yerde bir oyuncakta olduğu gibi kavrayamayız: Ne (Benjamin'in "maddi içerik" diyebileceği) kendi pratik ve belgeleyici karakterini zamanda muhafaza eden arkeolojik araştırma nesnesi ve bilgi kaynağı bir anıtta; ne değerini niceliksel bir eskilik işlevinden alan bir antikada; ne de değerini geçmiş bir olayla, bir doğruluk ve yakınlık ilişkisinde bir kronolojiye yerleştirilmiş olmaktan alan bir arşiv belgesinde kavrayabiliriz. Bütün bu nesnelere oranla, oyuncak çok daha fazlasını ve daha değişik bir şeyi temsil eder. Asıl modelin oyuncağa dönüşmesinden sonra geriye ne kaldığı sıklıkla sorulmuştur, çünkü söz konusu olan kültürel anlamı değildir, işlevi, hatta biçimi de değildir (oyuncakların elastik ikonizmine alışık olanların iyi bileceği gibi, öylesine kusursuzca yeniden üretilebilir ya da dönüştürülebilir ki, biçim tanınmaz hale gelir). Oyuncağın kendi kutsal ya da ekonomik modelinden alıp muhafaza ettiği, parçalanıp bölünmesi ya da küçültülmesinden sonra da sürüp giden şey,

[5] Bu da bir "illüzyon"dur, sözcüğe *in-ludere*'den [oynamak] gelen etimolojik anlamı yeniden kazandırılarak. – e.n.

onda içerilmiş olan insani zamansallıktan, onun saf tarihsel özünden başka bir şey değildir. Oyuncak, nesnelerde içerilen tarihselliğin maddeleşmesidir ve onu özel bir manipülasyon sayesinde ortaya çıkarmayı başarır. Bir antika nesnenin ya da bir belgenin anlamı ve değeri kendi çağlarının işleviyken (yani görece uzak bir geçmişi elle tutulur hale getirme ve görünür kılma işlevi) oyuncak, geçmişi çarpıtarak ve bölüp parçalayarak ya da şimdiyi küçülterek –yani hem *artsüremlilik* hem de *eşsüremlilikte* oynayarak– insanın bizatihi zamansallığını, yani "bir zamanlar" ile "artık olmayan" arasındaki saf ayrımsal sapmayı kendinde görünür kılar ve elle tutulur hale getirir.

Bu açıdan bakıldığında, oyuncak, Lévi-Strauss'un artık klasikleşmiş bazı sayfalarında yer alan ve mitik düşüncenin izlediği yolu göstermek için yararlandığı *yaptakçılık (bricolage)* ile bazı benzerlikler taşır. Oyuncak da *yaptakçılık* gibi (değişmiş yapısal bütünler de olsa), başka yapısal bütünlere ait "kırıntı" ve "parçalardan" yararlanır ve böylelikle oyuncak da antik gösterilenleri gösterenlere ya da gösterenleri gösterilenlere dönüştürür. Ama "oynanan" şey, aslında sadece bu kırıntı ya da parçacıklar değildir: Küçültme durumunda açıkça görüldüğü gibi, nesnede ya da parçası olduğu yapısal bütünde zamansal biçimde içerilen (deyim yerindeyse) "kırıntısallıktır." Bu perspektiften bakıldığında görüldüğü üzere, oyuncağın şifresi olarak küçültmenin anlamı, Lévi-Strauss'un sanat eseriyle yaptakçılığın ortak karakterini genel olarak "küçültülmüş model"le özdeşleştirirken buna atfettiği anlamdan daha geniştir. Çünkü küçültme burada, nesnede korkulabilir olan ne varsa (*"La poupée de l'enfant n'est plus un adversaire, un rival ou même un interlocuteur..."* –şimdi çocuğun oyuncağı bir düşman, bir rakip, hatta bir muhatap değildir) onu bir bakışta kavrayarak parçalardan önce bütünü tanımayı ve ona galip gelmeyi sağlayan bir şey olmaktan çok, nesnede içerilen saf zamansallığı yakalamayı ve onun keyfini çıkarmayı sağlayan şey olarak görünür. *Yani küçültme tarihin şifresidir.* Bu yüzden, yap-

takçıdan ziyade koleksiyoncu, oyuncuya sınırdaş bir figür olarak ortaya çıkar. Antika nesneler gibi, nesnelerin minyatürlerinin de koleksiyonu yapılır. Ama her iki durumda da, koleksiyoncu nesneyi artsüremli uzaklığından ya da eşsüremli yakınlığından çeker alır ve onu Benjamin'in bir tanımlamasında dediği gibi "*une citation à l'ordre du jour*" diye tanımlanabilecek tarihin uzak yakınlığında, tarihin son hüküm gününde toplar.

Eğer bu doğruysa, eğer çocukların oynadıkları şey tarihse ve eğer oyun nesneler ve onlardaki saf tarihsel-zamansal karakteri kavrayan insan davranışlarıyla ilişkiyse, o halde, Herakleitos'un bir fragmanında –yani Avrupa düşüncesinin köklerinde– özgün anlamıyla zaman olan *aion*'un "zar oynayan bir çocuk" olarak tasvir edilmesi ve "çocuk ülkesinin" de bu oyunun kapsamı olarak tanımlanması önemsiz görünmeyecektir. Kökenbilimciler, *aion* sözcüğünü, "yaşamsal güç" anlamına gelen **ai-w* köküne götürüyorlar ve dediklerine göre bu *aion* sözcüğünün "ömürlük" anlamını almazdan önce ve nihayetinde, pek de kolay açıklanamayacak bir geçişle, "süre" ve "ebediyet" anlamlarını almazdan önce Homeros metinlerindeki en eski kullanımlarında sahip olabileceği anlam. Aslında, bu terimin Homeros'taki anlamlarını daha dikkatlice incelersek *aion*'un sık sık *psykhe* sözcüğüyle bağdaştırılarak kullanıldığını görürüz ve ölümü anlatmak için kullanılan şu tür ifadelerle karşılaşırız: "*psykhe* ve *aion* onu terk ettiler." Eğer *psykhe* bedene can veren yaşamsal ilke ise, burada *aion* ile birlikte kullanılmasının, basit bir tekrarın ötesinde, anlamı ne olabilir? Yukarıda sözü edilen çeşitli anlamları tutarlı bir bütüne indirgememizi sağlayan tek makul yoruma göre, *aion* canlı varlıktaki yaşamsal gücü zamansal bir şey olarak, "süren" bir şey olarak, yani canlının *zamansallaştıran özü* olarak gösterir, oysa *psykhe* bedene can veren soluktur, *thumos* ise kol ve bacakları devindiren şey. Herakleitos bize *aion*'un oynayan bir çocuk olduğunu söylediğinde, böylece canlının zamansallaştıran özünü oyun olarak tasvir etmiş olmaktadır – biz, onun "tarihselliği" de diyebiliriz ("ta-

rih oynayan bir çocuktur" şeklindeki çevirisi epeyce cüretli ve kuşkulu da olsa).

Yunan dilinde, zamanı göstermek için *aion*'un yanı sıra *chrónos* terimi de vardır, nesnel bir süreyi, ölçülebilir ve sürekli bir zaman niceliğini ifade eder. *Timaios*'taki ünlü bir pasajda, Platon *chrónos* ve *aion* arasındaki ilişkiyi, kopya ile modelin ilişkisi olarak, yıldızların devinimince ölçülen döngüsel zaman ile devinimsiz ve eşsüremli zamansallığın ilişkisi olarak sunar. Burada bizi ilgilendiren, hâlâ yaşamakta olan bir gelenek boyunca *aion*'un sonsuzlukla, *chronos*'un artsüremli zamanla özdeşleştirilmesinden çok, kültürümüzün en başından beri karşılıklı olarak birbirine bağlı ve karşıt iki farklı zaman kavrayışı arasındaki bir parçalanmayı tasavvur etmiş olmasıdır.

Şimdi oyun ve ritüel arasında var olduğunu gördüğümüz karşıtlık ve tekabül ilişkisine ve onların takvim ve zaman karşısındaki ters konumlarına dönebiliriz. *Yaban Düşünce*'nin bir bölümünde, Fox Kızılderililerinin[6] evlat edinme törenlerinden söz ederken, Lévi-Strauss ritüel ve oyun arasındaki karşıtlığı örnek bir formülle özetlemiştir: Ritüel olayları yapılara dönüştürürken, oyun yapıları olaylara dönüştürür. Önceki değerlendirmelerin ışığında bu tanımı geliştirerek, ritüelin görevinin mitik geçmiş ile şimdi arasındaki çelişkiyi, onları birbirinden ayıran zaman aralığını geçersiz kılarak ve tüm olayları yeniden eşsüremli yapıya yedirerek, gidenmek olduğunu ileri sürebiliriz. Oyun ise bu işlemin simetrik karşıtını sunar: Geçmiş ve şimdi arasındaki bağı parçalamaya, tüm yapıyı olaylara bölmeye yönelir. Yani eğer ritüel, artsüremi eşsüreme dönüştüren bir makineyse, oyun de tam aksine eşsüremi artsüreme dönüştüren bir makinedir.

Bakış açımıza göre, söz konusu dönüşümün her iki durumda da hiçbir zaman tamamlanmadığını netleştirmek şartıyla bu tanımı doğru sayabiliriz. Bunun tek nedeni, zamanda ne kadar geri gitsek ve etnografik incelemeleri ne kadar yaygınlaştırsak da,

[6] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris 1962) s. 44-47.

oyunları hep ritüelle, ritüelleri de hep oyunlarla birlikte bulmamız değildir; daha önemlisi, her oyunun, daha önce de kaydettiğimiz gibi, bir ritüel yanının ve her ritüelin de bir oyun yanının olması ve bu durumun çoğunlukla onları birbirinden ayırt etmeyi güçleştirmesidir. Karl Kerényi, Roma ve Yunan seremonileriyle ilgili olarak, onların gerçekleştirdikleri yaşam içinde mit "alıntısının" her zaman oyunla ilgili bir öğe içerdiğini gözlemlemiştir. Iuvenalis, Romalı kadınların müstehcen bir kültünün dine aykırı niteliğini tanımlamak istediğinde "*Nil ibi per ludum simulabitur/ omnia fient ad verum*" (burada hiç "-miş gibi yapmak" yok, yalan dolan yok) diye yazar, neredeyse dinsel *pietas* [ibadet] ile oyun eğilimi aynı şeymiş gibi.[7] Huizinga da, ayinsel davranışlarda, oyuncunun oyun oynadığının farkında olduğunu hatırlatan bir "-miş gibi yapma" bilincini ele verdiğini gösteren örnekleri kolayca bulabilmiştir. Ritüel ve oyun her toplumda işleyen iki eğilim olarak görünürler, değişik ölçülerde biri diğerine üstün gelse de, asla karşılıklı olarak birbirlerini devre dışı bırakmayı başaramazlar, her zaman artsüremlilik ve eşsüremlilik arasında bir ayrımsal aralığın bulunmasını sağlarlar.

O halde, yukarıda alıntıladığımız tanım, oyun ve ritüelin her ikisinin de artsüremlilik ve eşsüremlilik arasında ayrımsal aralıklar üreten makineler olduğu şeklinde düzeltilmelidir, bu aralık iki durumda birbirinin tersi bir devinimin sonucu olsa da. Hatta daha net bir biçimde, *ritüel ve oyunu birbirinden ayrı iki makine olarak değil, tek bir makine, tek bir ikili dizge olarak değerlendirebiliriz, bu dizge yalıtılması mümkün olmayan iki kategori üzerinde eklemlenir, işleyişi onların bağlılaşımı ve farklılığı üzerinde temellenir.*

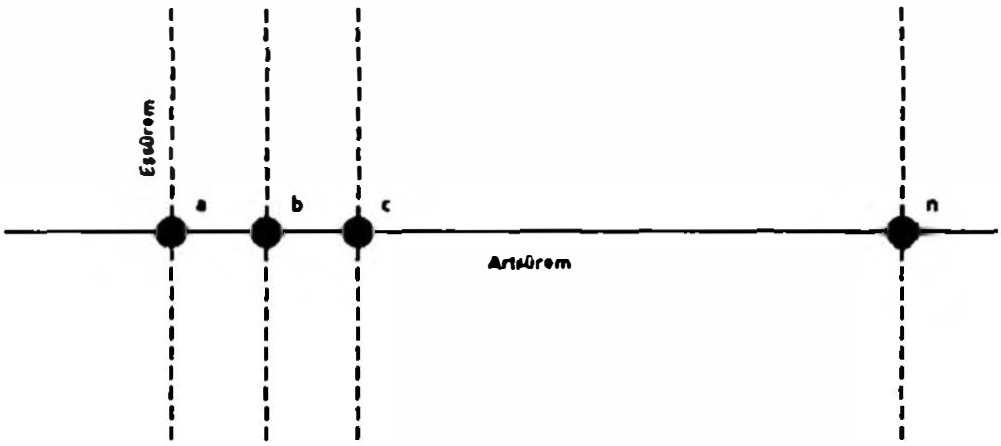
Ritüel ile oyun, artsüremlilik ile eşsüremlilik arasındaki bu yapısal bağlılaşımdan bazı önemli sonuçlar çıkarabiliriz. Bu açıdan baktığımızda, insan toplumları bize, ilki artsüremliği eşsüremliliğe dönüştürmeye, ikincisi de tam karşıt etki yaratmaya yö-

[7] K. Kerényi, *Die Religion der Griechen und Römer* (Münih-Zürih 1963), s. 34.

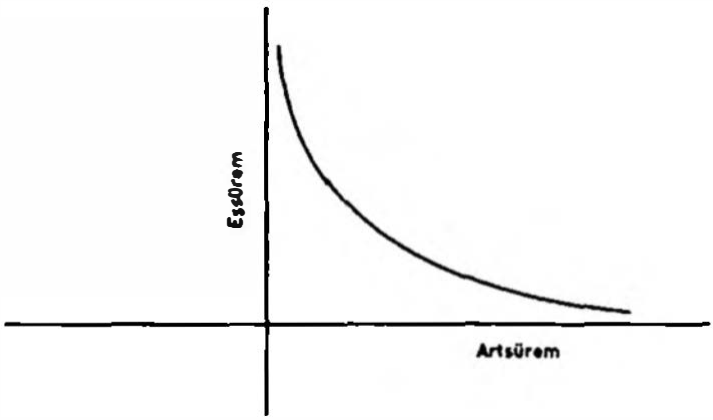
nelik iki karşıt eğilimin kat ettiği tek bir dizge olarak görünüyorlarsa eğer, bu eğilimlerin işleyişinin sonunda ortaya çıkan şey (yani dizgenin –insan toplumunun– ürettiği şey) her durumda artsüremlilik ve eşsüremlilik arasında bir ayrımsal aralıktır: *Tarih, yani insani zaman.*

Böylece, tarih bilimlerinde inatla korunan budun-merkezci bir perspektifin naif tözselleştirmesinden kurtulmuş bir tarih tanımına izin veren öğelere de ulaşırız. Gerçekten de, tarihyazımı, kendi nesnesini, sanki tözsel-nesnel bir gerçeklikmiş gibi artsüremlilikte bulabileceğini farz edemez: Lévi-Strauss'un eleştirilerinin gösterdiği gibi, bu nesnenin kronolojik bir matriks kullanan bir kodifikasyonun ürünü olduğunu anlamak zorundadır. Tüm insan bilimlerinin yapması gerektiği gibi, tarih de nesnesini doğrudan gerçeklikte bulacağı yanılgısından vazgeçip, onu karşıt ve bağlılaşık iki düzen arasındaki anlamlandırma ilişkilerinin terimleriyle göstermelidir: Tarihin nesnesi artsüremlilik değildir; tarihin nesnesi, artsüremlilik ile eşsüremlilik arasındaki, bütün insan toplumlarını karakterize eden karşıtlıktır. Tarihsel oluş, salt bir olaylar ardışıklığı, mutlak bir artsüremlilik olarak gösterildiği takdirde dizgenin tutarlılığını kurtarmak adına, her noktasal anda etkili olan (ve nedensel yasa ya da erekbilim olarak gösterilen) ama anlamı ancak bütünsel toplumsal süreçte diyalektik olarak beliren gizli bir eşsüremliliğin bulunduğunu da varsaymak gerekir. Oysa artsüremlilik ve eşsüremliliğin kesiştiği bir noktasal an (bir mutlak şimdi) Batı metafiziğinin kendi çift zaman kavrayışının sürekliliğini sağlamak için yararlandığı saf bir mittir. Sorun sadece –Jakobson'un dilbilim için gösterdiği gibi– eşsüremliliğin durağanlıkla, artsüremliliğin de dinamiklikle özdeşleştirilemeyecek olmasından ibaret değildir; saf olay (mutlak artsürem) ve saf yapı (mutlak eşsürem) diye bir şey de yoktur: Her tarihsel olay artsüremlilik ve eşsüremlilik arasında ayrımsal bir aralık gösterir ve bu ikisi arasında bir anlamlandırma ilişkisi kurar. Bu yüzden tarihsel oluş, eşsüremlilik ve artsüremliliğin çakıştığı

ayrık anları *a, b, c, ...n* noktalarıyla belirten (aşağıdaki gibi) artsüremli bir eksen olarak gösterilemez.

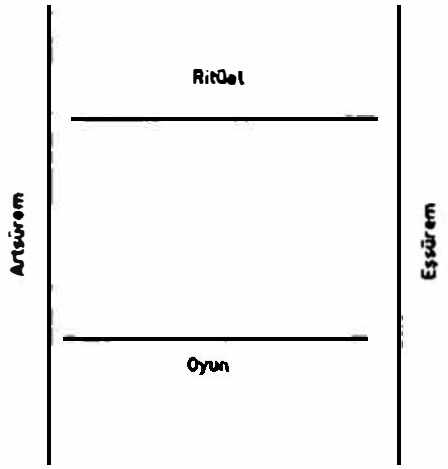


Bunun yerine, eşsüremlilik ve artsüremlilik arasındaki bir dizi ayrımsal sapmayı ifade eden hiperbolik bir eğri olarak temsil etmek daha yerinde olur (bu eğriye göre eşsüremlilik ve artsüremlilik sadece iki asimptotik dayanak ekseni oluştururlar):

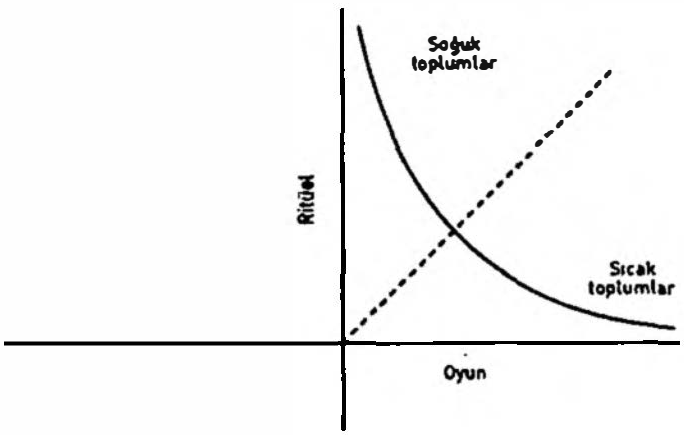


Tarih –artık tüm antropologların kabul ettiği ve tarihçilerin de anlamakta pek zorluk çekmedikleri üzere–, tarihsiz olarak sunulan başka bazı halklar dışında kalan halkların ayrıcalıklı mirası değildir. Bunun nedeni, tüm toplumların zamanda yani artsüremlilikte yer alıyor olması değil, toplumların artsürem ve eşsürem arasında ayrımsal sapmalar üretmesidir: Burada ritüel ve oyun dediğimiz şey, her toplumda artsürem ile eşsürem arasında anlamlandırma ilişkileri kurmak için işbaşındadır. Bu perspektifte, tarih, artsüremli *continuum* ile özdeşleştirilmek şöyle dursun, oyun ve ritüelin dur durak bilmeden ürettiği artsüremli ve eşsüremli göste-

renler arasındaki ilişkilerin sonucundan başka bir şey değildir: Terimin pek çok dilde bulunan mekanik anlamını kullanarak söylersek, eşsüremlilik ve artsüremlilik arasındaki "oyundur" tarih.



Bu bağlılaşım kabul edildiğinde, Lévi-Strauss'tan beri tarihsel toplumlar ve tarihsiz toplumlar arasındaki geleneksel ayrımın yerini alan "soğuk" ya da tarihsel olarak durağan toplumlar ile "sıcak" ya da birikimsel tarihe sahip toplumlar arasındaki ayrımın nasıl ifade edilebileceği de anlaşılır. Ritüelin alanının oyununkini daraltma pahasına genişleme eğiliminde olduğu toplumlar "soğuk", oyun alanının ritüele baskın çıkma eğiliminde olduğu toplumlar "sıcaktır."



Eğer tarih bu perspektifte, ritüeli oyuna ve oyunu ritüele dönüştürme sistemi olarak görülürse, iki tür toplum arasındaki farklılığın da niteliksel olmaktan çok niceliksel olduğu açığa çıkar: Ancak bir anlamlama düzeninin diğerine üstün gelmesi bir toplumun

hangi türe ait olduğunu tanımlıyordur. Böyle bir sınıflandırmanın uç noktalarından birine, oyunun tamamıyla ritüele, yani artsüremliliğin tamamıyla eşsüremliliğe dönüştüğü bir toplum durumu yerleştirilebilir (bunun gerçekliği tamamıyla asimptotiktir, çünkü böyle bir toplumun hiçbir örneğini bilmiyoruz). Geçmiş ve şimdi arasındaki artsüremli mesafenin tamamıyla kapandığı böylesi bir toplumda, insanlar sonsuz bir şimdi içinde yaşayacaklardır, yani pek çok dinin tanrıların evi olarak gösterdikleri devinimsiz ebediyette yaşıyor olacaklardır. Tam karşıt kutba ise oyunun tamamıyla ritüeli aşındırdığı ve tüm yapıların parçalanıp olaylara bölündüğü aynı ölçüde ideal bir toplum durumu yerleştirilebilir: Bu, saatlerin yıldırım hızıyla geçip gittiği "eğlenceler ülkesidir" ya da Yunan mitolojisinde, İxion'un tekerleği ve Sisyphos'un yükü ile sembolize edilen cehennemi zamanın mutlak artsüremidir. Her iki durumda da bizim insani zaman, yani tarih olarak belirlediğimiz artsüremlilik ve eşsüremlilik arasındaki o ayrımsal aralık eksiktir.

Bu anlamda, hem sıcak toplumlar hem soğuk olanlar –karşıt yönlerde– aynı projeyi izler görünmektedir ve bu proje de tarihin ortadan kaldırılması olarak betimlenebilir (betimlenmiştir de). Ama –en azından şimdilik– her ne kadar sıcak toplumlar artsüremli gösterenlerin etkisini en üst düzeye çıkartmayı, soğuk toplumlar ise onu en alt düzeye indirmeyi başarmış olsalar da, hiçbir toplum bu projeyi tamamıyla gerçekleştirmeyi ve eğlenceler ülkesi gibi, Hades'in krallığı gibi takvimden büsbütün yoksun bir toplum kurmayı ya da bir bakıma ilahi toplumu kurmayı başaramamıştır. Tarihsel olarak birikimsel toplumlarda zamanın çizgiselliği her zaman bayram zamanlarının takvimsel tekran tarafından durdurulmuştur; tarihsel olarak durağan toplumlardaysa, döngüsellik dünyevi zaman tarafından kesintiye uğratılmıştır.

Asıl mesele, hem oyunun hem de ritüelin elenemeyecek bir artık barındırmasıdır ve projelerini kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkûm eden de bu engel, bu ayak bağıdır. Lévi-Strauss *Yaban*

Düşünce'nin bazı sayfalarında, *churinga* olarak bilinen taş ya da tahta nesnelerin muhteşem bir çözümlemesini yapar. Avustralya'nın orta bölgelerinde yaşayan bir topluluk olan Aranda'lar bu nesnelerde atalarından birinin bedenini temsil ederler ve bu nedenle, bu nesneler her nesilde kutsal bir törenle o atanın zaman zaman yeniden ete kemiğe büründüğüne inanılan kişiye aktarılır. Lévi-Strauss'a göre, bu nesnelerin özel karakteri ve işlevi, şimdi ve geçmiş arasındaki ilişkiyi de eşsüremlilik terimleriyle gösterecek kadar eşsüremliliğe ayrıcalık tanıyan Aranda gibi bir toplumda, *churinga*'ların artsüremli geçmişi elle tutulur biçimde göstererek artsüremli yoksullaşmayı telafi etmelerinden kaynaklanmaktadır.

> Eğer yorumumuz doğruysa, *churinga*'ların kutsal karakteri, artsüremli anlamlandırma işlevinden kaynaklanır. Sınıflandırıcı olduğundan, süreyi bile kendine mal etmeyi başaran bir eşsüremlilikte yer alan bir dizgede, sadece onlar artsüremli anlamlandırma işlevini sağlayabilirler. *Churinga*'lar mitik dönemin dokunulabilir tanıklarıdır: Onlarsız da kavranabilecek olan, ama varlıkları artık somut olarak kanıtlanamayacak olan *alcheringa*'ya tanıklık ederler.[8]

Levi-Strauss *churinga*'nın artsüremin göstereni olma işlevini üstlenmesini sağlayan mekanizmayı ayrıntılarıyla açıklamaz. Basit bir mekanizma söz konusu değildir kesinlikle. Mitik geçmişin ele gelir varlığı olarak, "ata ve onun soyundan gelenin tek bir beden oluşunun dokunulabilir kanıtı olarak", aslında *churinga* artsüremliliğin göstereni olmaktan çok, *mutlak eşsüremliliğin göstereni gibidir. Ama artsüremliliğin eşsüremliliğe dönüşümü yeni bir bireyin bedeninde bir kez tamamlandıktan sonra, mutlak eşsüremin göstereni olan şey özgür kalır ve özgür kaldıktan sonra da, kendi göstereninin (yeni bireyin embriyonunu) yitirmiş olan artsürem tarafından üstlenilir ve bu kez mutlak artsüremin gösterenine dönüşür.* Bu nedenle –Lévi-Strauss'un düşündüğünün aksine– Aranda'ların *churinga*'nın atanın bedeni olduğunu beyan etmeleri ile atanın bir başka bedene geç-

8 Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, s. 320

me anında kendi bedenini yitirmemesi, *churunga*'nın yeni bedene geçmesine izin vermesi arasında çelişki yoktur. Burada söz konusu olan, ritüelin tamamlanmış ya da hâlâ sürmekte oluşuna göre, aynı nesnenin karşıt iki gösteren işlevi üstlenmesidir. Eğer bu doğruysa, artsüremliliğin eşsüremliliğe ritüel dönüşümü zorunlu olarak artsüremli bir artakalan bırakır (*churinga* da bir bakıma bu artığın şifresidir) ve bir toplumun artsüremliliği ortadan kaldırmak için düşünebileceği en mükemmel dizge bile, tam da bu ortadan kaldırmayı sağlayan nesnede bir artsürem ürünü ortaya çıkarır.

Tahmin edilebileceği gibi, oyunda da benzer bir olguyla karşılaşırız; orada da kurtulmanın mümkün olmadığı bir ayak bağı vardır. Saf bir zamansal aranın gösterimi olduğunu göre, oyuncak kesinlikle mutlak artsüremin, yapının olaya dönüşümünün bir gösterenidir. Ama burada da, özgür kalan bu gösteren istikrarsızlaşır ve karşıt bir anlam üstlenir; burada da, *oyun bittiğinde*, oyuncak kendi karşıtına dönüşür ve artık oyunun elemeyi başaramayacağı eşsüremli bir artık olarak belirir. Çünkü eşsüremin artsüreme dönüşümü gerçekten tamamlanmış olsaydı geride herhangi bir iz bırakmazdı ve minyatür kendi modeliyle özdeşleşirdi, tıpkı *ritüel tamamlandığında, churinga*'nın ortadan kaybolup atanın yeniden vücut bulduğu bireyin bedeniyle özdeşleşmesi gerektiği gibi. Bu nedenle, oyuncaklar ve ritüel nesneleri benzer davranışlar gerektirir: Ritüel ve oyun bittikten sonra, bu nesneler mahcubiyet verici artıklara dönüşürler ve bir kenara konmaları gerekir, çünkü bir bakıma, mümkün hale gelmesine katkıda bulundukları şeyin somut bir tekzibini oluşturuyorlardır bu halleriyle (bu noktada, toplumumuzda sanat ortamının, ne tümüyle eşsüremliliğe ne de artsüremliliğe, ne ritüele ne de oyuna ait olan bu istikrarsız, "değişken" gösterenleri toplamakla görevli bir sandık odası olup olmadığı sorulabilir).

Böylece oyun ve ritüel –başka türlü olamayacağı da görülür– artsüremlilik ve eşsüremlilik gösterenleri üzerinde etkili olan işlemler olarak karşımıza çıkarlar: Artsüremli gösterenleri eşsürem-

li gösterenlere dönüştürüyor ya da tam tersini yapıyorlardır. Bununla birlikte, her şey sanki toplumsal dizge kendi ikili yapısını garanti edecek bir emniyet tertibatı içeriyormuşçasına olup biter: Tüm artsüremli gösterenler eşsüremli gösterenlere dönüştüklerinde bunlar da artsüremli gösterenlere dönüşürler ve böylece dizgenin sürekliliği sağlanır. Aynı şey tersi durumda da meydana gelir.

Belli koşullarda artsüremliliğin ve eşsüremliliğin gösterenlerine içkin olan bu tersine dönme potansiyeli, ritüel ve oyunun benzersiz bir biçimde birbirlerine yaklaştıkları törenlerin (örneğin cenaze törenlerinin) niteliğini açıklamamızı da sağlar. *Ilyada*'nın XXIII. bölümünde Patroklos'un cenaze töreninin sonundaki oyunların canlı ve kılı kırk yaran betimlemesini herkes hatırlayacaktır. Akhilleus bütün gece arkadaşının cansız bedeninin yanmakta olduğu ateşin başında beklemiştir. Bu sırada onun ruhunu yüksek sesle çağırmış, ateşe şarap dökmüş, ya da acısını vahşice, henüz gömülmemiş olan Hektor'un cesedinden çıkarmıştır. Bu noktada, araba yarışlarına, boks, güreş ve okçuluk müsabakalarına (bunlar, kendi spor yarışmalarımızdan aşina olduğumuz terimlerle betimlenmektedir) bakarken, birden içindeki üzüntünün yerini yarışma heyecanı alır. Rohde, tartışma götürmez filolojik temellere dayanarak, cenaze törenlerine ait müsabakaların ölü kültünün bir parçası olduğunu ve bunun da ölünün oyunlara gerçekten katıldığı varsayımını gerektirdiğini gözlemlemiştir. Oyunlar "ölüyle" oynanmaktadır, tıpkı bugün de bazı iskambil oyunlarında olduğu gibi. Bachofen'in daha da ileriye gittiği bilinir: "bütün oyunların ölüm ve cenazeyle ilişkili bir karakteri vardır.... Amaç hep bir mezar taşıdır.... ve ister duvar fresklerinde olsun, ister lahitlerin rölyeflerinde, kabirler dünyasında mezar taşları da varlıklarını oyunların bu dinsel anlamına borçludurlar." Öyle ki, önceki sayfalarda oyuncağın şifresi olduğunu saptadığımız o küçültmenin en eski örnekleriyle karşılaştığımız yer de mezarlardır. Ariès *Çocukluğun Yüzyılları*'nda şöyle yazar:

> Oyuncak tarihçileri, bebek ve minyatür nesne koleksiyoncuları, oyuncak bebekleri kazı alanlarında neredeyse endüstriyel miktarda ortaya çıkan ve büyük bir bölümü, yeri geldiğinde, ev kültü, cenaze kültü gibi dinsel bir anlam taşıyan küçük heykelcikler ve tüm diğer imgelerden ayırmakta büyük güçlük çekerler...

Eğer, oyuncaklar artsüremliliğin gösterenleri ise, mezarlık ortamı olan o devinimsiz eşsüremlilik dünyasında neyi temsil ederler, hangi sıfatla yer alırlar? Dahası da var: Lévi-Strauss'un değindiği Fox Kızılderililerinin evlat edinme törenlerinde, ölü bir ebeveynin yerine canlı biri geçirilir ve böylece ölenin ruhunun nihayet salıverilmesi sağlanır. Bu törenler iki gruba ayrılmış halk arasındaki yetenek oyunları, şans oyunları ve spor müsabakaları eşliğinde gerçekleşir. Bu iki grup, *Tokan* ve *Kicko*, ölenleri ve yaşayanları temsil ederler. Ama burada bizi ilgilendiren şey şudur: Bu oyunların sonucu en başından belirlenmiştir; eğer ölen *Tokan* grubundaysa *Tokanlar*, eğer *Kicko* grubundaysa *Kickolar* kazanmış olur. Yani karşımızda bir ritüel gibi algılanan ve gerçekleştirilen bir oyun vardır ve koşul öğesinin eksik olduğu bu oyun, kesinlikle yapıları olaylara dönüştürmeye yarayamaz. Yaşam süresince birbirinden ayrı tutulan oyun ve ritüelin, oyuncaklar ve ritüel nesnelerinin, artsürem ve eşsürem gösterenlerinin ölümle birlikte tersine döndüğü ve birbirinden ayırt edilemez hale geldiği de söylenebilir.

Şimdi, cenaze törenlerinin işlevini ve anlamını daha yakından gözlemleyelim. Bu noktada, farklı ve uzak kültürlerde büyük değişiklikler göstermeyen bir inançlar sistemi buluruz karşımızda ve bu nedenle, bu inançlar sistemini pekâlâ tekil bir bütün gibi kabul edebiliriz. Bu inançlara göre, ölümün ilk etkisi ölen bir hayalete (Latinlerin *larva*'sı, Yunanlıların *eidolon* ve *phâsma*'sı, Yerlilerin *pitr*'i vb), yani yaşayanların dünyasında kalan tehditkâr ve müphem bir varlığa dönüştürmesidir; bu varlık, ölenin hayattayken sıklıkla gittiği yerlerde belirir. Cenaze törenlerinin amacı –bu konuda bütün araştırmacılar hemfikirdir– bu huzursuz ve tekinsiz

varlığın ayrı bir dünyada yaşayan dostane ve güçlü bir ataya dönüşümünü sağlamaktır ve bu atayla ilişkiler ritüelin terimleriyle tanımlanacaktır. Bu müphem ve tehditkâr "larva"nın doğasını belirlemeye çalıştığımızda, tüm tanıklıkların aynı kanıda olduğunu görürüz: Larva ölünün imgesidir, görünümü, bir çeşit gölge ya da ayna yüzeyindekine benzer bir yansımadır. (Akhilleus'a gömülme isteğini dile getiren bu imgedir, kahramanımız bu imgenin Patroklos'a şaşırtıcı benzerliği karşısında şaşkınlıkla bocalamaktan kendini alamaz: "şaşılacak bir biçimde ona benziyordu" diye haykırır).

O halde, belki, görünüşte karışık olan bu inançlar bütünüyle tutarlı bir dizge oluşturmayı deneyebiliriz. Ölüm, ölenin yaşayanların çevresinden (bu çevrede artsüremli ve eşsüremli gösterenler bir arada bulunurlar) ölenlerin çevresine (buradaysa eşsüremden başka bir şey yoktur) göçmesine yol açar. Ama bu süreçte, boşaltılan artsürem bu kez tam da eşsüremin gösterenini istila edecektir: Ölümün bedensel dayanağından ayırdığı ve özgür kıldığı imge. Yani *larva* bir eşsürem gösterenidir ve yaşayanlar dünyasında bir dengesiz gösteren olarak tehditkâr bir biçimde ortaya çıkmaktadır; ve bu istikrarsız gösteren, sürekli başıboş gezginliğin (Yunanlılar, gömülmemiş bedenin hayaletine *alástor* yani aylak aylak dolaşan derlerdi) ve belli bir duruma yerleşmenin imkânsızlığını bir artsüremli gösterilen (yani anlam) olarak üstlenebilir. Ama bu gösteren, yine de kendi anlamsal dönüşümünün olanaklılığı sayesinde, yaşayanlar ile ölülerin dünyası arasında bir köprü kurmayı ve birinden diğerine *onları özdeşleştirmeden* geçmeyi sağlayan şeyin de ta kendisidir. Böylece, ölümün üstesinden gelinmiş olur (ölüm ki insan toplumunun ikili dizgesine doğanın yönelttiği en ağır tehdittir, çünkü dizgenin temeli olan artsürem ve eşsürem gösterenleri arasındaki karşıtlığın ölüm durumunda sürdürülmesi çok zordur) ve bu aşmayı mümkün kılan da, ne kadar değerli bir işleve sahip olduğunu *churinga* ve oyuncak örneğinde gördüğümüz o dengesiz gösterenlerden biridir. Eşsüremlilik ve artsüremlilik arasındaki dengesiz gösteren olan *larva*, *lare*'ye yani ata-

nın totemsel imgesine ve maskeye dönüşerek durağan bir gösteren haline gelir ve dizgenin sürekliliğini garanti eder. Granet'den alıntılayacağımız bir Çin atasözünün dediği gibi: "Ölülerin ruh-soluğu göçebedir: Onları yerleşik kılmak için maskeler yaparız."[9]

Bunun ne ritüelin ne de oyunun şemasına tam olarak uyan ama her ikisine de aitmiş gibi görünen çok özel törenler gerektirmesinin nedeni de şimdi anlaşılır hale gelmektedir. Cenaze törenlerinin nesneleri, diğer ritüellerin (ve oyunların) aksine, artsüremlilik ortamından eşsüremlilik ortamına (ya da aksi yönde) durağan gösterenlerin aktarılması değildir: Onların nesnesi, değişken gösterenlerin durağan gösterenlere dönüşmesidir. Bu nedenle oyunlar ancak bir ritüelin öğeleri olarak kabul edilmek koşuluyla cenaze törenlerine dahil olurlar. Ritüeller ve oyunlar değişken gösterenlerin sürmesine izin verebilirler, ama cenaze ritüel-oyunları herhangi bir artık bırakmazlar: larva, hayalet –değişken gösteren– eşsüremin durağan gösterenine, ölüye dönüşmelidir.[10]

Ama yaşayanlar ve ölüler dünyası arasındaki, artsürem ve eşsürem arasındaki gösteren karşıtlığı sadece ölüm tarafından kırılıp parçalanmaz. Bir başka kritik an, aynı oranda korkutucu bir

9 Granet, *Danses et Légendes*, s. 335

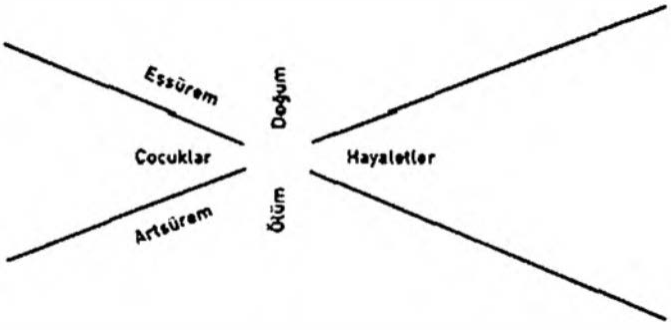
10 Malinowski tarafından incelenen ("Baloma; the Spirits of the Dead in the Trobriand islands", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* içinde, c. 46, 1916) Trobriand yerlilerinin durumu kendine özgü yapısıyla bu yorumu tamamıyla doğrular. Genelde, tek bir değişken gösteren olarak sunulan şeyin, burada ta en başından beri iki farklı gösterene ayrıldığı görülür: (ölüler ülkesine giden imge olan) Baloma ve (insanların özel müdahalesine gerek duymadan kendi kendine ortadan kaybolmadan önce köyün yakınlarında bir süre başıboş dolaşıp duran gölge olan) Kosi. Bu durumda da, artsüremlilik ve eşsüremlilik arasındaki gösteren karşıtlığı ölüm anında böylelikle sağlanmıştır; ama burada değişken gösteren zaten iki ayrı bileşene ayrıldığından, Malinowski'nin fark ettiği gibi, cenaze ritüelleri hiçbir şekilde ölünün ruhuyla ilgili gözükmezler: "*Baloma*'ya (ruh) bir sevgi ya da yazıklanma mesajı göndermek ya da onun geri dönmesini önlemek amacıyla sahnelenmezler; ne onun refahını etkilerler ne de hayatta kalanlarla ilişkilerini."

başka tehdit de doğumdur. Dolayısıyla, doğumda da değişken gösterenlerin oyuna girdiğini görebiliriz: nasıl ki ölüm doğrudan ataları üretmeyip larvaları üretiyorsa, doğum da doğrudan insanları değil, bebekleri üretir; ve bebekler de tüm toplumlarda özel ayrımsal bir konuma sahiptirler. Eğer larva bir ölü-canlıysa ya da bir yarı ölüyse, çocuk da bir canlı-ölü ya da yarı canlıdır. O da, yaşayanlar ile ölüler dünyası arasındaki süreksizliğin elle tutulur kanıtı olarak ve her an kendi karşıtına dönüşebilen bir dengesiz gösteren olarak, hem etkisiz hale getirilmesi gereken bir tehdittir hem de bir ortamdan diğerine (anlam farkını ortadan kaldırmadan) geçişi mümkün kılan bir araçtır. Ve nasıl larvaların işlevi çocukların işlevine denk düşüyorsa, cenaze törenleri de erginleşme ritüellerine denk düşüyordur: Amaçları bu dengesiz gösterenleri dengeli gösterenlere dönüştürmektir.

Lévi-Strauss bazı unutulmaz sayfalarında,[11] merkezinde Noel Baba figürünün bulunduğu Noel folklorundan yola çıkarak erginleşme ritüellerinin anlamını yeniden kurgulamıştır; buna göre, çocuklar ve yetişkinler arasındaki karşıtlığın arkasında daha temel bir karşıtlık, ölüler ve yaşayanlar arasındaki karşıtlık bulunmaktadır. Gerçekten de, gördüğümüz gibi, çocukların işlevi ölülerden çok larvalara yakındır. Gösteren işlevi açısından bakıldığında, ölüler ve yetişkinler aynı düzene aittirler; durağan gösterenlerin ve artsüremlilik ile eşsüremlilik arasındaki devamlılığın düzenidir bu. (Bu açıdan bakıldığında, bu devamlılığın yaşayanların ölülere ve bunların da yeri geldiğinde yaşayanlara dönüştüğü bir döngü gibi temsil edildiği soğuk toplumlarla, bu sürekliliği çizgisel bir süreçte geliştiren bizimki gibi sıcak toplumlar arasında pek fark yoktur. Her iki durumda da, önemli olan dizgenin sürekliliğidir.) Çocuklar ve larvalar ise –değişken gösterenler olarak– iki dünya arasındaki süreksizlik ve farkı temsil ederler. Ölen, ata değildir: Larvanın anlamı budur. Ata, canlı insan değildir: Çocuğun anlamı da budur. Eğer ölenler hemen ata-

[11] C. Lévi-Strauss, "Le Père Noël supplicié", *Les Temps Modernes*, no. 77, 1952.

lara dönüşüyor ve atalar da hemen canlı insanlara dönüşüyor olsaydı, o zaman tüm şimdi aniden geçmişe dönüşür ve tüm geçmiş de şimdiye dönüşürdü ve bu da anlamlandırma ilişkilerinin dayandığı artsüremlilik ve eşsüremlilik arasındaki o ayrımsal sapmayı ve onunla birlikte, tarih ve insan toplumunun olanaklılığını azaltırdı. Bu nedenle, ritüelin *churinga*'da bir indirgenmez artsüremli artığın, oyunun da oyuncakta eşsüremli bir artığın varlığını sürdürmesine izin vermesi gibi, yaşayanlar ve ölüler dünyası arasındaki geçiş de, anlamlandırma işlevini etkin kılmak için gerekli iki süreksizlik noktasının sürmesini sağlar. Eşsüremlilik ve artsüremlilik arasındaki, yaşayanlar ve ölüler dünyası arasındaki geçiş, böylece, bir çeşit "kuantumsal sıçrama" sayesinde meydana gelir, bu sıçramanın değişken gösterenleri şifredir:



Bu perspektifte, larvalar ve çocuklar ne eşsüremliliğin ne de artsüremliliğin gösterenlerine aittirler, toplumsal sistemin olanaklılığını oluşturan iki dünya arasındaki anlam karşıtlığının gösterenleri olarak belirirler. *Onlar gösteren işlevinin gösterenleridir*, bu işlev olmadan ne tarih ne de insani zaman olabilir. Eğlenceler ülkesi ve larvalar ülkesi, tarih ülkesinin ütopik topolojisini belirlerler; ve bu topolojinin de artsüremlilik ve eşsüremlilik, *aion* ve *chrónos*, yaşayanlar ve ölüler, doğa ve kültür arasındaki gösterensel bir ayrım dışında yeri yoktur.

Böylece toplumsal sistem, anlamlamanın (değişken) gösterenlerinin karşısında durağan gösterenlerin yer aldığı ama gerçekte sistemin işleyişini sağlamak için ikisinin de birbiriyle yer değiştirebildiği karmaşık bir düzenek olarak görülebilir. Dolayı-

sıyla, hayaletler ölü olabilsin diye yetişkinler kendileri hayalete dönüşmeye razı olurlar; ve ölüler, çocuklar insan olabilsin diye çocuk olmaya boyun eğerler. O halde cenaze törenleri ve erginlik ritüellerinin amacı, gösteren işlevinin aktarılmasıdır ve bu işlev doğum ve ölümün ötesinde sürmek ve dayanmak zorundadır.[12] Bu nedenle –en soğuk ve tutucusundan en sıcak ve ilerlemecisine kadar– hiçbir toplum bu değişken gösterenlerden vazgeçemez ve bunlar bir huzursuzluk ve tehdit öğesi oluşturduğu ölçüde, her toplum bu gösteren alışverişinin kesintisizce sürmesini sağlamak zorundadır, yoksa hayaletler ölülere ve çocuklar da yaşayan insanlara dönüşemeyecektir.

Eğer şimdi, bu sorunlardan kurtulduğuna ve geçmişin gösterenlerinin şimdiye aktarımını akılcı bir biçimde çözdüğüne inanan kültürümüze bakarsak, Warburg okulunun, hakkında çok verimli ve örnek çalışmalar yaptığı *Nachleben*'lerde (yaşam-sonrası, ikinci yaşam) ve geçmişin gösterenlerinin ilk anlamlarından arınmış biçimde sürüp gidişlerinde tam da yukarıda değindiğimiz larvaları bulmakta hiç zorluk çekmeyiz. Pagan tanrılarının dondurulmuş imgeleri, iki gezegenin aynı açıdan geçtiği anda oluşturduğu paralel, astrolojik simgelerin korkutucu imgeleri, yüzyıllar boyunca kesintisiz bir biçimde izini sürebileceğimiz geçmişin tüm diğer sayısız göstereni gibi, gösterilenlerinden yoksun bırakılmış bunaltıcı ve tedirgin edici semboller olarak sunu-

12 Etnografları her zaman büyülemiş bir erginleşme ritüelinin, Pueblos Yerlilerinin *katcina* ritüelinin çözümlemesi bu bağlamda özellikle öğreticidir. Bu erginleşim sırasında, yetişkinler erginleşecek olanlara ne herhangi bir öğreti ne de herhangi bir hakikat dizgesi açıklarlar, sadece *katcina*'ları gösterirler, bunlar doğaüstü varlıklardır, erginleşecek çocuklar onları yıllık törenler sırasında köyde dans ederken görmüşler ve sıklıkla onları dikenli dallardan yapılmış kırbaçlarıyla korkutmuşlardır; aslında bunlar *katcina maskesi takmış* yetişkinlerdir. Bunun yeni erginlerce öğrenilmesi, onlara saklayacak yeni bir sır verir ve sırası geldiğinde onlar da *katcina* kılığına girerler. Ritüelin içeriği, aktarılan "sır", aslında *aktarımın kendisinden başka* aktarılacak bir şey olmadığıdır: Bizatihi gösteren işlevi.

lan larvasal ve larvalaşmış hayatta kalışlardır. Bu halleriyle larvaların tamı tamına eşdeğeridirler. Kültürler onlarla oynamak yerine tehditkâr hayaletlermiş gibi içlerindeki şeytanı çıkardıkça onları hayatta tutmuş olurlar.

Diğer değişken gösterenler sınıfına gelince; toplumumuzun gençlere uygun gördüğü işleve şöyle bir baktığımızda oldukça öğretici olduğunu görürüz. Bir kültür kendi geçmişinin gösterenlerine böylesine saplanıp kalmışsa eğer, onları gömmek yerine onlardaki şeytanı çıkarmayı ve "hayaletler" olarak hayatta tutmayı tercih ediyorsa ve şimdinin değişken gösterenlerinden onlarda düzensizlik ve yıkıcılıktan başka bir şey göremeyecek kadar korkuyorsa, bu kesinlikle sağlıklı bir durum değildir. Bu tatminsizlik ve kültürümüzde çocukların ve larvaların gösteren işlevinin bu denli katılaşması, ikili dizgenin tıkandığının ve işleyişini sağlayan gösteren değiş tokuşunu artık gerçekleştiremediğinin en açık işaretidir. Dolayısıyla, geçmişin hayaletlerinden sadece ve sadece kendi çocuklarının yetişkin olmasını engelleyecek öcüler olarak yararlanan ve çocuklarını da sadece ve sadece geçmişin hayaletlerini gömme konusundaki kendi beceriksizliklerinin mazereti olarak kullanan yetişkinlerin hatırlaması gereken şey şudur: Tarihin işleyişinin temel kuralı, süreklilik gösterenlerinin süreksizlik gösterenleriyle değiştirilmeyi kabul etmeleridir ve gösteren işlevinin aktarımı gösterenlerin kendisinden daha önemlidir. Gerçek tarihsel süreklilik, süreksizlik gösterenlerini bir eğlenceler ülkesine ya da bir larvalar müzesine (günümüzde ikisi de çoğunlukla tek bir yerle, üniversite kurumuyla örtüşüyor) sürgüne göndererek onlardan kurtulmuş gibi yapamaz. Gerçek tarihsel süreklilik, bu gösterenleri geçmişe iade etmek ve geleceğe aktarmak için onlarla "oynayarak" kurulur. Aksi takdirde, kelimenin tam anlamıyla ölü rolü yapan ve kendi hayaletlerini çocuklara, çocukları da bu hayaletlere emanet etmeyi yeğleyen yetişkinlerin karşısına ya çocukları yutmak için geri dönen geçmişin larvaları çıkacaktır ya da çocuklar geçmişin gösterenle-

rini yakıp yıkacaktır, ki bu da gösteren işlevinin –yani tarihin– bakış açısısından zaten aynı şeydir. Bu, Pueblos yerlilerinin erginlik ritüellerinden birinde köken miti olarak anlatılanın tam aksi bir durumdur. Mite göre, ölülerin larvaları çocukları alıp götürmek için canlılar dünyasına geri döndüğünde, yetişkinler her yıl eğlenceli bir maskeliler alayı düzenleyerek larvaları kişileştirmeyi önerirler, böylelikle çocuklar yaşayabilecek ve bir gün onların yerine geçebilecektir.

ZAMAN VE TARİH

An ve sürekliliğin eleştirisi

Victor Goldschmidt ve Henri-Charles Puech'e

I

Her tarih anlayışının içerisinde mutlaka, kendisinde örtük olarak bulunan, onu koşullandıran ve bu nedenle de açığa çıkarılması gereken belli bir zaman deneyimi yer alır. Aynı şekilde, her kültür her şeyden önce, belli bir zaman deneyimidir ve bu deneyimde bir değişiklik olmadan yeni bir kültür mümkün değildir. Bu nedenle, özgün bir devrimin ilk görevi sadece "dünyayı değiştirmek" değil, aynı zamanda (ve öncelikli olarak) "zamanı değiştirmektir." Dikkatini tarih üzerinde yoğunlaştıran modern politik düşünce, buna denk düşen bir zaman anlayışı ortaya koymamıştır. Tarihsel materyalizm bile, şimdiye dek kendi tarih anlayışını gerçekleştirecek güce sahip bir zaman kavramı geliştirmekten geri durmuş, bu konuyu atlamıştır. Tarihsel materyalizm bu ihmal nedeniyle farkına bile varmadan, yüzyıllardır Batı kültürüne egemen olan bir zaman anlayışına başvurmak zorunda kalmış ve böylece bağrında devrimci bir tarih anlayışıyla geleneksel bir zaman deneyiminin yan yana yaşamasına neden olmuştur. Zamanın dakik (noktasal) ve türdeş bir *continuum* (süreklilik) şeklindeki vülger temsili böylece Marksist tarih kavramını sulandırmıştır: Bu temsil, ideolojinin tarihsel materyalizmin kalesine sızmasını sağlayan gizli gediğe dönüşmüştür. Daha önce, Benjamin, "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"de bu tehlikeyi dile getirmişti. Şimdi, Marksist tarih anlayışında örtük bir biçimde bulunan zaman kavramını açıklığa kavuşturmanın vaktidir.

II

İnsan aklı zaman deneyimine sahip olmasına rağmen onun temsiline sahip olmadığından, zaman zorunlu olarak uzamsal imgeler aracılığıyla temsil edilir. Antik Yunan-Roma dönemindeki zaman anlayışı temel olarak döngüsel ve süreklidir. Puech şöyle yazar:

> Sahici ve tam varlığı, kendisinde var olana ve kendisine tekabül edene, yani sonsuza ve değişmeze özümseyen bir düşünülürlük ideasının egemen olduğu antik Yunan, devinim ve oluşu gerçekliğin düşük dereceleri olarak görür; öyle ki, burada tekabül –en iyi durumda– ancak süreklilik ve ebedilik, yani bir geri dönüş olarak anlaşılır. Tekrarlanma ve sürekli geri dönüş suretiyle şeylerin değişmeden sürdürülmesini sağlayan döngüsel devinim, hiyerarşinin en üst noktası olan mutlak devinimsizliğin en dolaysız ve en mükemmel (dolayısıyla ilahi olana en yakın) ifadesidir.

Platon'un *Timaios*'unda, göksel kürelerin döngüsel devrimiyle ölçülen zaman, sonsuzluğun devinim halindeki imgesi olarak betimlenir: "dünyanın yaratıcısı, birden ve hareketsiz sonsuzluktan yola çıkıp gökyüzüne düzen vererek hareketli bir sonsuzluk imgesi yaratmıştır, sayı kurallarına göre hareket eden bu imgeye biz zaman deriz." Aristoteles de algılanan zamanın döngüsel karakterini onaylar:

> Zaman işte bu yüzden kürenin hareketi olarak görünür, çünkü diğer hareketleri ve zamanı da ölçen bu harekettir... zaman da bir tür çembere benzer... bu nedenle, yaratılmış şeylerin bir çember oluşturduğunu söylemek bir zaman çemberi olduğunu da söylemektir.

Bu anlayışın ilk sonucu, özü itibarıyla döngüsel olan zamanın yönünün olmamasıdır. Tam anlamıyla, ne bir başlangıcı, ne ortası, ne de sonu vardır, ya da bunlar sadece zamanın döngüsel devinimi durmaksızın kendi üzerinde döndükçe belirirler. Aristoteles'in *Problemata* [Problemler] başlıklı eserinin çok çarpıcı bir bölümünde açıkladığı gibi, bu açıdan baktığımızda, Truva Savaşının öncesinde mi yoksa sonrasında mı yer aldığımızı söylemek mümkün değildir:

> Truva Savaşı zamanında yaşayanlar bizden öncekiler midir ve onlardan önce yaşayanlar daha da eski bir zamanda yaşamış olanlar mıdır ve böylece sonsuza kadar gidersek, geçmişte daha geride bulunan insanlar hep ötekilere göre daha öncekiler olarak mı konumlanırlar? Yoksa evrenin bir başlangıcı, bir ortası ve bir sonu olduğu ve yaşlanan şeyin, sonuna yaklaşınca tam da bu nedenle başlangıcına geri döndüğü doğruysa; ve öte yandan, başlangıca daha yakın şeylerin önce geldiği de doğruysa, o zaman kim bizlerin, başlangıca, Truva Savaşı zamanında yaşayanlardan daha yakın olmamızı engelleyebilir? .... Eğer olayların birbirini izlemesi bir döngü oluşturuyorsa, döngünün tam olarak ne başlangıcı ne de sonu bulunmadığına göre, biz başlangıca daha yakın olmakla onlardan önce geliyor olmayız, tıpkı onların da bizden önce olduğunun söylenemeyeceği gibi.

Yine de Yunan zaman deneyiminin temel karakterinde (ki Aristoteles'in *Fizik* adlı eseri sayesinde iki bin yıl boyunca Batılı zaman temsilini belirlemiştir) zaman noktasal, sonsuz ve ölçülen bir sürekliliktir. Nitekim Aristoteles zamanı "önce ve sonraya göre devinim sayısı" olarak tanımlar ve zamanın sürekliliği de, ge-

ometrik noktaya (*stigme*) benzeyen ayrışık anlara (*tò nyn*, şimdi) bölünmüşlüğüyle garantiye alınmıştır. An, kendi içinde, zamanın sürekliliğinden (*synécheia chrónou*) başka bir şey değildir, geçmiş ve geleceği hem birleştiren hem bölen saf bir sınırdır. An, bu haliyle hep firari, yakalanamaz bir şeydir. Ve Aristoteles de anın bu paradoksal olarak hiçleşmiş, geçersizleşmiş karakterini şöyle açıklar: Zamanı sonsuzca böldüğünden bu an ya da şimdi daima "başkadır", ötekidir; bununla birlikte, geçmiş ile geleceği birleştirir ve zamanın sürekliliğini garanti ederken de hep "aynıdır." Anın kendine özgü bu doğası, zamanın radikal "ötekiliğinin" ve "yıkıcı" karakterinin temelini oluşturur:

> "An" zamanın hem başı, hem de sonudur, ama aynı zamanın değil: Geçmişin sonu, geleceğin başlangıcıdır. Tıpkı çemberin aynı dışbükey ve içbükey noktada olması gibi, zaman da daima başlama ve bitme anında olacaktır ve bu yüzden hep öteki gibi görünecektir.

Batı insanının, zamana hâkim olma konusundaki yetersizliğinin (ve bundan kaynaklanan zaman kazanmak ve zaman geçirmek konusundaki hastalıklı takıntısının) temelinde, zamanı ölçülen ve uçup giden noktasal anların sonsuz bir *continuum*'u olarak gören bu Yunan zaman anlayışı bulunur.

Böylesi bir zaman temsiline sahip olan bir kültürün, gerçek ve tam bir tarihsellik deneyimine sahip olması mümkün değildi. Antikçağın yaşanmış bir zaman deneyimine sahip olmadığını söylemek, kesinlikle bir basitleştirmedir, ama aynı ölçüde kesin olan bir şey de, Yunan filozoflarının zaman sorununu daima *Fizik*'te çizilen çerçeve içinde ele almış olmalarıdır. İçindeki şeyleri bir kabuk (*periechón*) gibi saran zaman, nesnel ve doğal bir şeydir: Her şeyin bir yerde bulunması gibi, her şey zamanda yer alır. Modern zaman anlayışının başlangıcı için sıklıkla Herodotos'un *Tarih*'in başındaki sözlerine başvurulur: "Halikarnaslı Herodotos burada, zaman insanların girişimlerini silmesin diye araştırmala-

rının sonuçlarını sunmaktadır..." Herodotos'un *Tarih*'inin mücadele etmek istediği şey zamanın yıkıcı karakteridir ve bu antikçağa özgü zaman anlayışının temelde tarihsel olmayan doğasını doğrular. Bilme edimini gösteren *eidénai* sözcüğü gibi, tarih (*historia*) sözcüğü de görmek anlamına gelen *id* kökünden gelmektedir. Köken açısından *histor*, görsel tanıktır, gören kişidir. Yunanlılara göre görmenin üstünlüğü burada da doğrulanmış olur. Sahiciliğin "göz önünde bulunma" olarak belirlenmesi, hiçbir zaman olduğu haliyle gözler önünde bulunmayan ve buna rağmen hep orada olan bir tarih deneyimini dışarıda bırakır.

III

Hıristiyanlığa özgü zaman deneyimi pek çok açıdan öncekinin karşı tezi görüntüsündedir. Zamanın klasik temsili bir döngüyken, Hıristiyan zaman kavramsallaştırmasına rehberlik eden imge düz bir çizgidir. Puech şöyle yazar:

> Hellenizmin aksine, Hıristiyan için dünya zamanda yaratılmıştır ve zamanda son bulmalıdır. Bir uçta Yaratılış öyküsü, öbür uçta eskatolojik Kıyamet perspektifi. Yaratılış, Son Yargı ve bu iki olayı birbirine bağlayan ara dönem tektir. Bu yaratılmış tek evren zamanda başlamıştır, onda sürer ve onda bitecektir. Tarihinin iki ucundan da sınırlanmış ve bitmiş bir dünyadır. Kendi süresince ne sonsuzdur, ne de ebedi; ve onda gerçekleşen olaylar bir daha asla tekrarlanmayacaklardır.

Klasik dünyanın yönü olmayan zamanının aksine, bu zamanın bir yönü ve anlamı vardır: Yaratılıştan sona doğru geriye döndürülemeyecek bir biçimde yol alır. İsa'nın yeniden ete kemiğe bürünmesinde temel dayanak noktasını bulur, bu olay onun başlangıçtaki düşüşünden sondaki kurtuluşuna doğru bir ilerleme olarak gelişmesini karakterize eder. Bu nedenle Aziz Augustinus Yunan filozoflarının *sahte döngülerinin* karşısına İsa'nın *doğru yolunu*, hiçbir şeyin yeni olmadığı paganizmin bengisel tekrarının karşısına, her şeyin daima sadece bir kez meydana geldiği Hıristiyan *novitas*'ını [yenilik] koyabilmiştir. İnsanlığın tarihi böylece

bir selamet tarihi olarak, yani kurtuluşun ilerleyen gerçekleşmesi olarak görünür, temeli ise tanrıdadır. Burada her olay tektir ve yerine başka bir şey konulamaz.

"Çağ" fikrini açıkça küçümsediği halde bir tarihsellik deneyiminin temellerini atan da Hıristiyanlıktır, dünyevi olaylara dikkat etmesine rağmen antik dünya değil. Gerçekten de Hıristiyanlık, zamanı yıldızların doğal deviniminden kesin bir biçimde ayırır ve onu temelde insani ve içsel bir olgu haline getirir. "Varsayalım ki gökyüzündeki yıldızlar durdu," diye yazar Aziz Augustinus, oldukça modern görünen bir ifade kullanarak,

> ama çömlekçinin tekeri dönmeye devam ediyor; bu durumda dönüşlerini ölçmemizi, eşit aralıklarla mı yoksa kimi kez daha hızlı kimi kez daha yavaş tamamlanıp tamamlanmadıklarını söylememizi sağlayacak zaman olmayacak mıdır acaba? .... O halde, göksel cisimlerin deviniminin zamanı oluşturduğu söylemek bana artık uygun gelmiyor.... Ey ruhum senin içinde ben zamanı ölçüyorum.

Böylelikle içselleştirilmiş olan zaman yine de Yunan düşüncesindeki noktasal anlarının sürekli birbirini izlemesinden ibarettir hâlâ. Augustinus'un *İtiraflar*'ının on birinci kitabının tamamı, firari zaman hakkındaki sancılı ve çözümsüz sorgulamasıyla, ölçülebilir ve sürekli zamanın ortadan kaldırılmadığını, sadece yıldızların seyri yerine içsel sürenin konulduğunu gösterir. Nitekim, Augustinus'un zaman sorununu çözmesini engelleyen şey, tam da Aristotelesçi noktasal an kavramını aynen korumuş olmasıdır:

> Geçmiş artık olmadığına ve gelecek henüz gelmediğine göre, nasıl olur da bu iki zaman, geçmiş ve gelecek vardır? Şimdiye gelince, eğer o hep şimdi ise, geçmişe akmayı başaramıyorsa, böyle bir an zaman değil ebediyet olur. Ama eğer şimdiki an sadece zamansa, çünkü geçmişe akabiliyorsa, nasıl olur da onun var olduğunu söyleyebiliriz? Çünkü bu durumda, ancak var olmayı bırakarak var oluyor demektir...

> Daha da küçük parçacıklarına bölünemeyen bir zaman noktası algılanırsa, sadece onun şimdi olduğu söylenebilir: Bu nokta öylesine hızlı bir biçimde gelecekten geçmişe uçuverir ki, hiçbir kalıcılığı olmaz. Yaygın olsaydı, geçmiş ve geleceğe bölünebilirdi, ama şimdi yaygın bir kaplama sahip değildir.

Ilkel Hıristiyanlıkta zaman zaman karşılaşılan daha dolu, daha somut ve daha özgün bir zaman deneyiminin üstü böylece klasik Antikitenin matematikselleşmiş zamanıyla örtülmektedir. Buna bağlı olarak, Yunan metafiziğinin kadim döngüsel temsili de, önce Kilise Babalarının Yeni Platonculuğu, ardından da skolastik teoloji sayesinde kaçınılmaz biçimde geri döner. İlahiyatın rejimi olarak ebediyet, durağan döngüsüyle, insani zaman deneyimini geçersiz kılma eğilimindedir. Ayrışık ve fîrari an, zamanın ebediyet çarkını kestiği nokta haline gelir. Auvergne'li Guillaume *de Universo*'da [Evren Üzerine] şöyle der:

> Ebediyet ve zaman arasındaki ilişkinin imgesine sahip olmak için ebediyeti çok büyük bir çark gibi hayal etmeyi dene, onun içinde de zaman çarkı olsun, öyle ki, bu ikinci çark, birincisine tek bir noktada dokunsun. Çünkü bildiğin gibi, eğer bir çember ya da küre bir diğer çember ya da küreye değiyorsa, ister içerden ister dışarıdan olsun, bu temas ancak tek bir noktada meydana gelebilir. Dediğim gibi, ebediyet tamamen devinimsiz ve tamamen eşanlı olduğundan, temas, zaman çarkının dönüşü sırasında ebediyet çarkına sadece noktasal olarak dokunmasıyla gerçekleşir, bu nedenle zaman eşanlı değildir.

IV

Modern çağın zaman kavramı, Hıristiyanlığın çizgisel ve tersinmez zaman anlayışının laikleştirilmesidir; herhangi bir "son" fikrinden koparılmış, şimdi ve sonraya göre yapılanan bir süreç olma dışında her türlü anlamdan arındırılmış olmasına rağmen böyledir. Zamanın bu türdeş, çizgisel ve içi boş temsili, imalathanelerdeki iş deneyiminden doğar ve döngüsel olana karşı tekbiçimli düz çizgili devinimin üstünlüğünü yerleştiren modern mekanik tarafından da onaylanır. Fabrikalarda ve büyük modern kentlerde yaşamı karakterize eden ölü ve deneyimden yoksun zaman deneyimi, kaçıp giden noktasal anın tek insani zaman olduğu fikrini güçlendirir gibidir. Önce ve sonra: Antik anlayış için öylesine belirsiz ve boş olan (ve Hıristiyanlık için de ancak zamanın sonu göz önüne alındığında anlam kazanan) bu iki kavram, şimdi kendilerinde ve kendileri için anlam haline gelmektedirler ve bu anlam da gerçekten tarihsel olarak sunulmaktadır.

Hartmann'ın "dünya süreci" fikri vesilesiyle ("sadece süreç kurtuluşa götürebilir") Nietzsche'nin çok önceden sezmiş olduğu gibi, *süreç* on dokuzuncu yüzyıl tarih kavrayışına rehberlik eden kavramdır. Anlam sadece bütünlüğü içindeki sürece aittir, asla noktasal ve firari *şimdi*'ye ait değildir. Ama aslında bu süreç *şimdi*'lerin önce ve sonraya göre basit bir art arda gelişi olduğu için ve bu arada kurtuluş tarihi de saf bir kronolojiye dönüştüğü

için, belli bir anlamlılık görüntüsünün korunmasının tek yolu, işin içine *sürekli ve sonsuz bir ilerleme* fikrinin (herhangi bir akılcı temelden yoksun olsa da) dahil edilmesi olmaktadır. Aslında sadece kronolojik olarak yönlenmiş bir süreç fikrinin tercümesi olan "gelişme" ve "ilerleme", doğa bilimlerinin etkisiyle, tarihsel bilginin rehber kategorilerine dönüşürler. Böylesi bir zaman ve tarih kavrayışı zorunlu olarak insanı kendi boyutundan yoksun bırakır ve sahici tarihselliğe girişini engeller. Dilthey ve Kont Yorck'un gözlemlediği gibi ("o okul hiç de tarihsel değildi, sadece antikacıydı; baskın faaliyetin mekanik inşa olduğu bir dönemde olguları estetik olarak kurguluyordu") on dokuzuncu yüzyıl tarihselciliğinin görünür zaferinin ardında, aslında doğa bilimleri üzerine modellenmiş bir bilgi ideali adına tarihin radikal bir biçimde reddi saklıdır.

Bu, Lévi-Strauss'çu eleştiriye de iyi bir hedef sunmuştur: Lévi-Strauss, kronolojik doğanın ve tarihyazımsal kodlamanın süreksizliğine işaret eder ("koddan bağımsız ve nesnel bir tarihsel süreklilik iddiası sadece hileli yordamlarla sağlanmaktadır"); bunun sonucunda tarih de "kapsamlı bir mit" haline gelmektedir. Lévi-Strauss tarih ile insanlığın eşitlenmesini reddeder: Böyle bir eşitlemenin açıkça söylenmeyen amacı da "tarihi aşkınsal bir hümanizmin son sığınağı" yapmaktır.

Ancak burada tarihin terk edilmesi değil, daha sahici bir tarihsellik kavrayışına erişilmesi söz konusudur.

V

Hegel zamanı Aristoteles'in noktasal an modeline göre düşünür. Aristoteles'e özgü *nyn*'in karşısına *şimdi*'yi koyar; nasıl Aristoteles *nyn*'i *stigme* [çentik] olarak düşündüyse, Hegel de *şimdi*'yi nokta olarak düşünür. "Kendi varlığından hiçliğe ve hiçlikten kendi varlığına geçmekten başka bir şey olmayan" bu *şimdi*, "gerçek şimdi" olarak ebediliktir. Batı'nın zaman kavrayışına egemen olan uzamsal temsiller ile zamansal deneyim bağıntısı, Hegel tarafından, zamanı uzamın yadsınması ve diyalektik aşımı olarak kavrama yönünde geliştirilmiştir. Uzamsal nokta yalnızca kayıtsız, farksız olumsuzluk iken, zamansal nokta yani an, bu farklılaşmamış olumsuzluğun yadsınması, dönüşüm halindeki uzamın "felce uğramış devinimsizliğinin" aşılmasıdır. Bu yüzden, bu anlamda, yadsımanın yadsımasıdır.

Zamanı böylece yadsımanın yadsıması olarak tanımlayan Hegel, deneyimin hiçlenmesini (ki zamanın noktasal anların birbirini izleyen sürekliliği olarak belirlenimi de zaten örtük olarak böyle bir hiçleşmeyi içermektedir) en uç sonuçlarına götürmekten kaçınamaz. Hegel, *Ansiklopedi*'de, zamanın firari özü karşısında Augustinus'a özgü tedirginliğin (azalmış ve bilinçli biçimde üstlenilmiş de olsa) hâlâ yankılandığı bir bölümde şöyle der: "Zaman, olduğunda olmayan, olmadığında olan şeyin varlığıdır: Ancak sezilebilen oluştur". "Olmadığında olan, olduğunda olma-

yan" bu olumsuz varlık, bu haliyle biçimsel olarak insana özdeştir. Hatta belki de, Hegel zamanı metafiziğin noktasal an modeline göre düşündüğü içindir ki, insan ruhunda işbaşında gördüğü ve diyalektiğin temel devindiricisi olan "olumsuz güce" kendi dizgesinde bunca yer verebilmiştir. Yani, Hegel'in dizgesinde, her ikisi de yadsımanın yadsıması olarak anlaşılan zamanın ve insan ruhunun biçimsel özdeşliği, Batı insanının hiçlenmiş zaman deneyimi ile kültürünün yadsıyıcı gücü arasındaki –hâlâ araştırılması gereken– bağdır. Ancak böyle bir zaman deneyimine sahip olan bir kültür, insan ruhunun özünü yadsıyabilirdi. Ve Hegel diyalektiğinin gerçek anlamı da, bütünlük içinde olduğu zaman kavrayışıyla ilişkilendirildiğinde anlaşılabilir ancak. Diyalektik her şeyden önce olumsuz ve uçup giden yakalanamaz anların sürekliliğini (*continuum*) toplamayı ve bütünleştirmeyi (*dialégesthai*) sağlar.

Yine de, Hegel, zamanın kökenini ve onun ruh ile biçimsel özdeşliğinin anlamını, bu halleriyle sorgulamamıştır. Zaman sadece "kendinde tamamlanmamış olan ruhun kaderi ve zorunluluğu olarak" görülür. Ruh zamana *düşmek* zorundadır. *Tarihte Akıl*'da şöyle der: "Tarihin evriminin zamanda üretiliyor olması, ruh kavramıyla uyumludur". Gördüğümüz gibi, zaman "olduğunda olmayan, olmadığında olan varlık" ise, Mutlak sadece bir "sonuç" olarak hakiki olabilir; ve "zamanda yabancılaşan ruh" olan tarih de özünde *Stufengang*'tır, tedrici bir süreç. Yabancılaşmanın yabancılaşması olarak bir "azap yolu" ve mutlak ruhun "yeniden bulunması"dır, sonsuzluğun kadehinden ona yükselen köpüktür.

Özü saf bir yadsıma olan zaman gibi, tarih de asla anda yakalanamaz, sadece bütüncül süreç olarak yakalanabilir. Bu yüzden, ideali mutluluk olan tekil bireyin yaşanmış deneyiminin bir adım uzağında kalır. "Tarih incelenirken, mutluluk da bakış açısı olarak kullanılabilir, ama tarih mutluluğun mekânı değildir." Hegel'in tarih felsefesinde "dünyanın ruhunun" ete kemiğe bü-

ründüğü "büyük tarihsel kişiliklerin" karanlık imgesi de bu noktada ortaya çıkar. "Büyük adamlar" evrensel Ruhun ilerleyen yürüyüşünde gereçten başka bir şey değillerdir. Tekil bireyler olarak "genelde mutlu denilen kişilerden değillerdir". "Bir kez amaçlarına ulaştıktan sonra boşalmış çuvallara dönerler." Tarihin gerçek öznesi Devlet'tir.

VI

Marx'ın tarih anlayışı tamamıyla farklı bir bağlamda konumlanır. Marx'a göre, tarih insanın içine *düştüğü* bir şey değildir, yani sadece insan ruhunun zamanda oluşunu ifade eden bir şeyden ibaret değildir. Bir *Gattungswesen* (türsel varlık) olarak, türeyen bir varlık olarak insanın özgün boyutudur; yani kendini başından beri ne salt birey olarak, ne de soyut genellik olarak değil de, evrensel birey olarak üretmesini ifade eder. Bu yüzden tarih, Hegel'de ve ondan kaynaklanan tarihselcilikteki gibi yadsımanın yadsıması olarak çizgisel zaman deneyimiyle değil, *praksis*'le, insanın kökeni ve özü olarak somut etkinlikle belirlenmiştir. İnsanın hem köken hem de doğa olarak konumlandığı *praksis*, aynı zamanda "ilk tarihsel eylemdir", tarihin ilk eylemidir; insani özün insanın doğası haline gelmesinin, doğanın da insanlaşmasının aracıdır. Tarih artık Hegel'deki gibi insanın yabancılaşma kaderi ve içinde kendini sonsuz bir süreçte yeniden bulduğu olumsuz zamana zorunlu düşüşü değildir. Tarih, insanın doğasıdır, başka bir deyişle, *Gattungswesen* olarak insanın kendi kendine orijinal aidiyetidir; yabancılaşması, onu bu aidiyetten geçici olarak çıkar-

mıştır. *İnsan zamana düştüğü için tarihsel bir varlık değildir, aksine, sırf tarihsel bir varlık olduğu için zamana düşebilir, zamansallaşabilir.*

Marx kendi tarih fikrine uygun bir zaman kuramı geliştirmedi, ama onun tarih anlayışını noktasal anların sonsuz ve sürekli ardışıklığı olarak Aristotelesçi ve Hegelci kavrayışla uzlaştırmak da imkânsızdır. Bu hiçlenmiş zaman deneyiminin ufkunda devindikçe sahici tarihe erişmemiz mümkün değildir. Çünkü hakikat her zaman bir bütün olarak süreçle rekabet halinde olacaktır ve insan asla somut olarak ve pratikte kendi tarihini sahiplenemeyecektir. Çağdaş insanın temel çelişkisi hâlâ kendi tarih fikrine uygun bir zaman deneyimine sahip olmamasıdır ve bu yüzden anların firari akışı olarak "zamanda oluşu" ile, insanın özgün boyutu olarak anlaşılan "tarihte oluşu" arasında tedirgin edici bir biçimde bölünmüştür. Her modern tarih anlayışında bulunan çifte karakter de (hem *res gestae* [olmuş şeyler]'dir hem de *historia rerum gestarum* [olmuş şeylerin anlatımı], hem eşsüremli yapıdır hem de artsüremli gerçeklik; ve bunlar zamanda asla örtüşemezler) bu imkânsızlığı ifade eder: zamanda kaybolmuş insanın, kendi tarihsel doğasını ele geçiremeyişi.

VII

İster döngüsel olarak düşünülsün ister çizgisel, Batılı zaman kavrayışına egemen olan karakter noktasallıktır. Yaşanmış zaman geometrik-metafizik bir kavram aracılığıyla temsil edilir (nokta, ayrışık an) ve sonra bu kavramın kendisi sanki gerçek zaman deneyimiymiş gibi ilerlenir. Vico geometrik noktanın, metafiziğin fiziğe sızmasını sağlayan "şeytani geçit" olduğunu, sırf bu işe yarayan metafizik bir kavram olduğunu çoktan fark etmişti. Vico'nun geometrik nokta için söylediği şey bir zamansal "nokta" olarak an için de söylenebilir. Zamansal nokta metafiziğin ebediyetinin insani zaman deneyimine sızdığı geçittir ve bu insani deneyimi bir daha eski haline gelemeyecek biçimde böler. Bu nedenle, zamanı farklı biçimde düşünmeye yönelik her girişim kaçınılmaz olarak bu kavramla hesaplaşmak zorundadır ve bir an eleştirisi yeni bir zaman deneyiminin mantıksal koşuludur.

Farklı bir zaman anlayışının öğeleri Batı'nın kültürel geleneğinin gölgeleri ve derin kıvrımları arasına dağılmıştır. Bize gönderilmiş ve doğrulanması bizim görevimiz olan bir mesajın ulakları olarak ortaya çıkabilmeleri için, bunları açıklığa kavuşturmamız yeterlidir. Gnostisizmde, Batı'nın bu yenik düşmüş dininde, hem Hıristiyanlığın hem de antik Yunan'ınkine kökten bir karşıtlık oluşturan bir zaman deneyimiyle yüz yüze gelinir. Bu inanç, Yunan deneyiminin çemberinin ve Hıristiyanlığın düz çiz-

gisinin karşısına bir başka zaman anlayışı koyar: Uzamsal modelini ancak kırık bir çizgiyle gösterebileceğimiz bir zaman fikri. Böylece, hem antikitede hem de Hıristiyanlıkta aynı olan şeye isabet eder: Süre, noktasal ve sürekli zaman. Yunan deneyiminin kozmik zamanı Gnostisizm tarafından, tanrının dünyaya mutlak yabancılığı adına reddedilmiştir (Tanrı *allótrios*'tur, en üstün derecedeki yabancıdır); onun tanrısal eylemi kozmik yasaları korumaktan değil, onları kesintiye uğratmaktan ibarettir. Kurtuluşa doğru yöneliş anlamında, çizgisel Hıristiyan zamanı da yadsınmıştır. Çünkü Gnostik için kurtuluş zamanda beklenmesi gereken, er ya da geç, gelecekte meydana gelecek bir şey değildir, çoktan meydana gelmiş olandır.

O halde Gnostisizmin zamanı yekpare ve türdeş olmayan bir zamandır; bu zamanın hakikati, ansızın gerçekleşen bir kesinti anında, insanın ani bir bilinç edimiyle kendi diriliş koşuluna sahip oluşudur ("*statim resurrectionis compos*"). Bu kesintiye uğramış zaman deneyimiyle uyumlu biçimde, Gnostiğin tavrı kesin olarak devrimcidir: Geçmişi reddederken, örnek teşkil edebilecek bir şimdileştirmeyle, bu geçmişte olumsuz diye mahkûm edilmiş ne varsa onlara değer verir (Kabil, Esau ve Sodom'un sakinleri) ve bu arada gelecekten hiçbir şey beklemez.

Stoa döneminde de, artık sona ermekte olan antik düşünce kendi zaman anlayışını aşar gibi görünmektedir. Bu aşma *Timaios*'un astronomik zamanının, sonsuzluk imgesinin ve Aristotelesçi matematiksel an kavramının reddedilmesi olarak ortaya çıkar. Stoacılar için, şimdiyi ayrışık anlara bölen, türdeş, sonsuz ve belirlenmiş zaman gerçek dışı zamandır, bu zamanın örnek deneyimi bekleyiş ve ertelemedir. Bu ele avuca sığmaz zamana boyun eğmek insan varlığının temel hastalığını oluşturur, sonsuz ertelemesiyle onu kendi deneyimini tekil ve tamamlanmış bir şey olarak ele geçirmekten alıkoyar ("*maximum vitae vitium est, quod imperfecta semper est, quod ali quid in illa differtur*"). Stoacı bunun karşısına özgürleştirici bir zaman deneyimi koyar, bu deneyim

kontrolümüzün dışında, nesnel bir şey değildir, eylemden ve insanın kararından kaynaklanan bir şeydir. Modeli *kairós*'tur: kararın kendi fırsatını yakaladığı ve hayatın tüm potansiyeline anda ulaştığı ani ve beklenmedik bir denk gelme. Sonsuz ve ölçülebilen zaman böylece aniden sınırlanmış ve şimdileştirilmiş olur: *kairos* çeşitli zamanları damıtarak kendi içinde toplar ("*omnium temporum in unum collatio*") ve onda, bilge kişi kendi kendinin efendisidir, ebediyetteki tanrı gibi rahata kavuşmuştur. Bu, kâğıtların her dağıtılışında hayata düşen son "el"dir, insanı ölçülebilir zamanın köleliğinden çekip çıkaran fırsat ("*qui cotidie vitae suae summam manum imposuit, non indiget tempore*").

VIII

Çağdaş düşüncenin, zamanı yeniden düşünmeye her kalkıştığında, kaçınılmaz olarak, ölçülebilir sürekli zamanın eleştirisiyle işe başlamak zorunda kalışı kuşkusuz tesadüf değildir. Böylesi bir eleştiri gerek Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"inin, gerekse Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da tamamlamayı başaramadığı zamansallık çözümlemesinin çıkış noktasıdır. Böylesine uzak iki düşünürün aynı noktadan başlaması, neredeyse iki bin yıl boyunca Batı kültürüne egemen olan bu zaman anlayışının artık geçerliliğini kaybetmekte olduğunun göstergelerinden biridir.

Kafka'yı "Kıyamet Günü, normal tarihsel koşuldur" cümlesini yazmaya ve sonsuz çizgisel zaman boyunca ilerleyen tarih fikrinin yerine, kilit olayın hep oluşum halinde bulunduğu ve amacın uzak gelecekte değil de hep şimdide olduğu bir "tarih durumunun" paradoksal imgesini koymaya götürmüş olan Yahudiliğin o Mesihçi sezgisi Benjamin'de de iş başındadır. Benjamin bu temaları ele alarak, "acil durumun kural olduğu" saptamasına denk düşen bir tarih anlayışı arar. Benjamin, metafizik geleneğin hiçlenmiş şimdisinin yerine "kendisi bir geçiş olmayan, zamanın durakaldığı bir şimdi"yi koyar. Tarihselcilik ve sosyal demokrasiye özgü, insanlığın "boş ve türdeş bir zamanda ilerleyişinden ayrılamaz olan" bir tarihte ilerleme fikrinin karşısına, devrimcile-

rin "tarihin sürekliliğini havaya uçurmak üzere olduklarına ilişkin bilincini" koyar. Boş ve ölçülebilen anın karşısına, "insanlığın tarihini büyük bir kısaltmada bir araya getiren" ve meydana gelişin Mesihçi tutulması olarak anlaşılan bir "şimdi-zaman" (*Jetzt-Zeit*) koyar. Benjamin, tam da Nazi-Sovyet anlaşması sırasında, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa solunu felakete sürükleyen nedenler üzerine yazdığı muhteşem eleştirisini de "tarihin oluştuğu gerçek yer" olan "bu dolu zaman" adına sürdürmüştür. "Her saniyenin, Mesih'in içeri girebileceği dar kapı olarak görüldüğü" Yahudiliğin Mesihçi zamanı, böylece "politikacıların dayandığı tarih anlayışıyla her türden suçortaklığını engelleyen" bir tarih anlayışının modeli haline gelir.

Ama noktasal ve sürekli zaman anlayışının, Batı metafiziğini bir bütün olarak istila eden bir yıkım/tekrar perspektifi çerçevesinde radikal bir eleştiriye maruz kaldığı yer Heidegger'in düşüncesidir. Heiddegger'in arayışı en başından beri, tarihin vülger tarihselciliği aşacak şekilde konumlandırılmasına yöneliktir; Heidegger bu bağlamda şunu da belirtir: "'*Dasein* tarihseldir' şeklindeki tezi ileri sürerken amaçlanan, insanın 'dünya tarihinin işleyişinde az çok önemli bir birim olduğu' yolundaki ontik gerçekten ibaret değildir." Bu nedenle Dilthey'ın insan bilimlerine doğa bilimlerinden bağımsız bir tarihsel temel bulma girişimi, tam da yetersiz sayıldığı bir anda Heidegger tarafından yeniden ele alınmıştır. Ama *Varlık ve Zaman*'ın yeniliği, tarihselliği temellendirme çabasını, daha farklı ve sahici bir zaman deneyimini açıklığa kavuşturan bir zamansallık çözümlemesiyle birlikte yürütmesidir. Bu deneyimin merkezinde artık çizgisel zaman boyunca sürekli kaçış halinde olan o noktasal, firari an değil, içinde *Dasein*'ın kendi sonluluğunu deneyimlediği, her seferinde doğumdan ölüme yayılan sahici karar anı bulunur ("Artık var olmayan bir *Dasein*, kesin ontolojik anlamıyla geçmiş değildir; *orada-olmuşluktur*"). Kendini tasada ileri fırlatarak, özgün tarihselliğini özgürce kader olarak üstlenir. O halde insan zamana düşmez, "başından beri za-

mansallaştırma olarak var olur." Sırf varlığında hem ileriye bakan hem de olmuş-olan olduğu içindir ki, kendi fırlatılmışlığını üstlenebilir ve "kendi zamanının" anında var olabilir.

Aslında, tamamen farklı bir bölgede konumlanıyor olsa da, insanın varlığında tarihselliğin bu tasa olarak temellendirilmesinin, Marksist tarihsellik temellendirmesiyle (praksis) hiçbir şekilde karşıtlık içinde olmadığını göstermek kolaydır. Her ikisi de vülger tarihselciliğin karşıt kutbunda konumlanırlar. Bu nedenle Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup"ta, "Marksist tarih anlayışı her türlü tarih yazımından daha üstündür" diye yazabilmiştir. Daha da ilginç olanı, son yıllardaki yazılarında, özellikle de *Varlık ve Zaman*'daki, zamanı varlığı anlamanın ufku olarak kavramsallaştırma projesini bir yana bırakınca, Heidegger'in düşüncesi, metafizik artık aşılmış olduğundan, insanın tarihselliğinin nasıl tamamıyla yeni bir biçimde düşünülebileceği üzerine odaklanır. Heidegger düşüncesinin *Varlık ve Zaman*'dan sonra hem merkezi hem uç sınır olan *Ereignis* (Olay) kavramını açıklamaya girişmenin en uygun yeri bu çalışma değildir. Ancak, burada bizi ilgilendiren yanıyla bakarsak, en azından Olay'ın artık uzamsal-zamansal bir belirlenim olarak değil de, her türlü uzamsal-zamansal boyutu temellendiren asıl boyutun açılışı olarak düşünülmesine imkân verdiğini de vurgulamamız gerekir.

IX

Bununla birlikte, yeni bir zaman kavramını temellendirmek için, herkese açık ve dolaysız bir deneyim de vardır. Bu deneyim insani olan için öylesine temel bir şeydir ki, çok eski bir Batı miti, bu deneyimi insanın ilk vatanı yapar: Zevkten söz ediyoruz. Aristoteles, sürekli ve ölçülebilir zaman deneyimine kıyasla onun heterojen bir şey olduğunu fark etmişti. *Nikomakhos'a Etik*'te, "Zevkin biçimi (*eidos*) her an mükemmeldir (*téleion*)" diye yazar ve zevkin, devinimin aksine, bir zaman kesitinde ortaya çıkmadığını, "her an içinde tamamlanmış ve bütün" bir şey olduğunu ekler. Ölçülebilir zamana göre zevkin ölçülemezliği, bizim unutmuş göründüğümüz bir şeydir; oysa ortaçağda öylesine tanıdık bir şeydi ki, Aquinas, "*utrum delectatio sit in tempore*" sorusuna olumsuz yanıt verebiliyordu; aynı farkındalık Provensal şairlerde de vardı. Bu farkındalık, ölçülebilir süreden kurtulduğu için cennete özgü mükemmel bir zevk projesini (*fin'amors, joi*) ayakta tututuyordu.

Bu, zevkin yerinin ebediyet olduğu anlamına gelmez. Batılı zaman deneyimi ebediyet ile sürekli çizgisel zaman arasında ikiye bölünmüştür. İkisinin birbirine değdiği bölünme noktası, ayrışık ve ele geçmez bir nokta olarak andır. Zamana egemen olmaya yönelik her türlü girişimi başarısızlığa mahkûm eden bu anlayışın karşısına, insanın özgün boyutu olarak zevkin yerinin, ne

sürekli noktasal zaman ne de sonsuzluk olduğunu, tarihten başka bir yer olmadığını söyleyen anlayışı koymak gerekir. Hegel'in vurguladığının aksine, tarih ancak mutluluğun özgün yeri ve kaynağı olarak insan için bir anlam taşıyabilir. Bu anlamda, Âdem'in cennetteki yedi saati her türlü sahici tarihsel deneyimin ilk çekirdeğidir. Çünkü tarih, egemen ideolojinin söylediği gibi, insanın sürekli çizgisel zamana köleliği değil, ondan kurtuluşudur: Tarihin zamanı, insanın içinde kendi girişimi için uygun fırsatı yakaladığı ve kendi özgürlük anına karar verdiği *kairós*'tur. Vülger tarihselciliğin boş, sürekli ve sonsuz zamanının karşısına zevkin dolu, süreksiz, sonlu ve tamamlanmış zamanını koymak gerektiği gibi, sözde tarihin kronolojik zamanının karşısına da sahici tarihin kayrolojik zamanını koymak gerekir.

Gerçek tarihsel materyalist sonsuz çizgisel zaman boyunca anlamsız bir gelişme hayali peşinde koşan kişi değildir; insanın ilk vatanının zevk olduğu anısına sahip olduğu için, her anda zamanı durdurabilecek kişidir. Benjamin'in hatırlattığı gibi, otantik devrimlerde deneyimlenen bu zaman, zamanın durdurulması ve kronolojinin kesintiye uğratılması olarak yaşanır, ama ondan doğan bir devrim yeni bir kronoloji değildir, niteliksel bir zaman değişimidir (bir *kayroloji*); en yüklü, en etkili sonucuysa, bu değişimin, restorasyonun geriye doğru akışında özümsenemeyecek yegâne şey olmasıdır. Zevkin parantezinde tarihi kendi ilk vatanı gibi hatırlayan kişi, gerçekten de her şeye bu anıyı taşıyacak ve her anda şu vaadin yerine getirilmesini isteyecektir: O, zamandan binyılların içinde değil, *şimdi*'de kurtulmuş gerçek devrimci ve gerçek kâhindir.

PRENS VE KURBAĞA

Adorno ve Benjamin'de yöntem sorunu

Theodor W. Adorno'dan Walter Benjamin'e

New York, 10 Kasım 1938

Sevgili Walter,

Bu mektubun bu kadar gecikmesi bana ve bizlere karşı tehditkâr bir suçlamanın doğmasına yol açacak. Ama belki de bu suçlamanın içinde küçük bir savunma da saklı. Çünkü Baudelaire çalışmanıza yanıtımın tam bir ay gecikmesi, söylemeye bile gerek yok, sadece bir umursamazlığın sonucu değildir.

Nedenler tamamıyla somut: Çalışmanızla ilgili tutumumuzdan, özellikle de benim tutumumdan kaynaklanıyor – *Pasajlar* çalışmasına gösterdiğim özel ilgiyi göz önünde bulundurarak, bunu hiç tevazu göstermeden söyleyebilirim. Baudelaire çalışmanızın gelişini büyük heyecanla bekledim ve baştan sona bir çırpıda yutarcasına okuyup bitirdim. Çalışmayı belirlenen zamanda bitirmeniz karşısında büyük bir hayranlık duyuyorum. Bu hayranlık, benim tutkulu beklentim ile metin arasına giren şeyden söz etmemi özellikle güçleştiriyor.

Pasajlar için bir model olarak Baudelaire hakkında bir deneme yazma fikrinizi çok ciddiye aldım ve Faust'un, Brocken Dağında, pek çok muammanın açıklığa kavuşacağını sanıp fantazmagoryaya[1] yaklaşmasından pek de farklı bir biçimde

[1] Görüntü oyunu, buradaki anlamı gergin bir zihnin ürettiği görüntüler ve illüzyonlar. – ç.n.

yaklaşmadım doğrusu o şeytani sahneye. Benim de kendi kendime Mefisto'nun yanıtını vermek zorunda kaldığımı, yani pek çok muammanın yeniden çözüm bekler hale geldiğini söylersem beni bağışlayabilir misiniz? *Flâneur* ve *Modernizm* başlıklı bölümlerin yer aldığı denemenizin bende belli bir hayal kırıklığı yaratmış olmasını anlayabilir misiniz?

Bu hayal kırıklığının temelinde, çalışmanızın bildiğim kısımlarının *Pasajlar* için aslında ne bir model ne de bir giriş bölümü oluşturmayışı var. Fazla işlenmemiş konuların derlenmesi söz konusu. Max'a [Horkheimer] yazdığınız, çalışmanızla birlikte gelen mektupta, niyetinizin tam da bu olduğunu söylüyorsunuz ki, sorulara kesin kuramsal yanıtlar getirmeyi reddeden, hatta soruların kendilerini bile sadece uzmanlar için görünür kılan o çileci disiplinin ben de yabancısı değilim. Ama bu çileci ruhsal eğitimin böylesine bir konu karşısında ve böylesine buyurgan iç gereksinimler bağlamında sonuna kadar sürdürülebilir olup olmadığını sormak isterim size. Yazılarınızın sadık takipçisi olarak, eserlerinizde bu çalışma tarzının bir evveliyatı olduğunu iyi biliyorum. Örneğin, *Die literarische Welt*'teki Gerçeküstücülük ve Proust üzerine denemeleriniz. Ama bu yöntem *Pasajlar*'ın bütününe aktarılabilir mi? Hiçbir kuramsal yorum olmaksızın, panorama ve "iz", *flâneur* ve pasajlar, modernizm ve değişmez olan – kendi halesince tüketilmeksizin uzun süre yorumsuz kalabilecek bir "malzeme" midir bu sizce? Bu konuların pragmatik içeriklerinin yalıtılması, kendi yorum imkânı aleyhine neredeyse şeytani bir komplo oluşturmaz mı? Königstein'daki unutulmaz söyleşilerimiz sırasında, *Pasajlar*'daki düşüncelerin her birini deliliğin hüküm sürdüğü bir bölgeden çekip almak zorunda olduğunuzu söylemiştiniz. Merak ediyorum, bu düşünceler böyle nüfuz edilmez malzeme katmanlarının ardında erişilmez kılındığında, çileci disiplininizin onlardan beklediği yararı sağlayabilecek midir acaba? Şimdiki metninizde, pasajlar, kaldırımların *flâneur*'ün gezinmesini engelleyen darlığı bağlamında konuya dahil

ediliyor. Bana öyle geliyor ki, bu pragmatik giriş, fantazmagoryanın nesnelliğine gölge düşürüyor (bu noktayı Hornberg'den yazdığım mektuplarda da inatla vurgulamıştım) ve birinci bölümün kurgusu da bu fantazmagoryayı yazınsal bohemin davranış biçimine indirgiyor. Çalışmanızda fantazmagoryanın dolaysızca hayatta kalmasını ya da çalışmanın kendisinin de fantazmagorik bir karakter edinmesini önerdiğim endişesini taşımayın. Ama fantazmagoryanın adamakıllı tasfiyesi, ancak nesnel bir tarih felsefesi kategorisi olarak işlendiği sürece başarılı olabilir, yoksa toplumsal karakterlerin "vizyonu" olarak değil. Sizin kavrayışınız da işte tam bu noktada on dokuzuncu yüzyıla ilişkin diğer bütün yaklaşımlardan cesaretle ayrılıyor. Önermenizin kanıtlanmasını sonsuzca ertelemek, ya da bu kanıtlamayı söz konusu koşulların daha masumane bir sergilenişiyle "hazırlamak" mümkün değil. İşte benim itirazım bu. Üçüncü bölümde, on dokuzuncu *yüzyılın* prehistoryasının yerini on dokuzuncu *yüzyıldaki* prehistoryanın alması da –özellikle de Péguy'nin Victor Hugo hakkındaki sözlerinde– aynı şeyi farklı bir biçimde ifade etmek anlamına gelir sadece.

Ancak benim itirazım sadece bir konuyu yorumlamaktan çileci biçimde "feragat edilmesi" ve böylece konunun da çileciliğin aslında karşı olduğu bir bölgeye –tarihle büyü arasındaki bir salınım bölgesine– havale edilmesiyle de sınırlı değil sanırım. Asıl önemlisi şu: Metnin kendi öncüllerinin gerisine düştüğü noktalarda, onun diyalektik materyalizm ile ilişkisinin önemli bir rol oynadığını görüyorum – bu noktada sadece kendi adıma değil, Max adına da konuşmaktayım, onunla bu sorunu en ince ayrıntısına kadar tartıştık. Bu noktada kendimi olabildiğince sade ve Hegelci bir biçimde ifade etmeme izin verin. Çok yanılmıyorsam eğer, bu diyalektikte eksik olan tek şey dolayım. Çalışmanızda Baudelaire'in yapıtının pragmatik içeriğini zamanın toplumsal tarihinin yakın çizgilerine ve özellikle de ekonomik etkenlere dolaysızca bağlama eğilimi hâkim. Şarap vergisiyle ilgili bölümü düşünüyorum, barikatlarla ilgili

çeşitli gözlemleri ya da pasajlar hakkında daha önce de sözünü ettiğimiz bölümü – ki bana özellikle sorunlu görünen de bu sonuncusu, çünkü işte tam bu bahiste fizyolojilerin genel bir kuramsal tartışmasından *flâneur*'ün somut temsiline geçiş özellikle kırılgan ve cılız kalıyor.

Çalışmanızda, kategorik terimlerin yerini metaforik ifadelerin aldığı her yerde kaçınılmaz olarak bu yapaylık duygusunu hissettim. Bu durum özellikle *flâneur* için kentin bir *iç mekân*'a dönüştüğü bölümde ortaya çıkıyor; bu bölümde çalışmanızın en güçlü fikirlerinden biri sadece "sanki öyleymiş gibi" sunuluyor bana kalırsa. Bu türden materyalist konu dışına çıkışlarla (örneğin flâneur'ünki gibi somut davranış biçimleri) karşılaştığımda, elimde olmadan, tüyleri diken diken olmuş bir halde kendini soğuk suya atan bir yüzücü karşısında hissettiğim endişeyi hissediyorum. Ya da daha aşağıdaki bölümde kentte duymak ile görmek arasındaki ilişkiyle ilgili pasaj ki, burada Simmel'den bir alıntıya başvurulması hiç de tesadüfi değil. Bütün bunlar beni tedirgin ediyor. Bunu durumu kendi ilgi alanımda at koşturma fırsatı sayacağımdan endişe etmeyin, atın ağzına bir parça şeker vermekle yetineceğim yalnızca. Tek derdim, metninizdeki o kendine özgü somutluk biçimine ve bunun davranışçı çağrışımlarına duyduğum tepkinin kuramsal nedenlerini açıklamaya çalışmak. İtirazımın nedeni, üstyapı ortamından alınmış tekil çarpıcı özellikleri, doğrudan yapıya denk düşen özelliklerle nedensel ilişkiye sokmanızı metodolojik bir talihsizlik saymam. Kültürel özelliklerin materyalist belirlenimi ancak *bütünsel toplumsal süreç* dolayımıyla mümkündür.

Baudelaire'in şarap şiirlerine gelince, şarap vergisi ve gümrük kapıları onu esinlemiş olsa bile, yapıtında bu temanın sürekli tekrarlanması ancak dönemin genel ekonomik ve toplumsal eğilimiyle açıklanabilir – yani, çalışmanızın temel sorununa uygun olarak, Baudelaire'in çağındaki meta biçiminin çözümlenmesiyle. Bu noktadaki müşkülleri hiç kimse benden daha iyi bilemez: Wagner kitabımın fantazmagorya ile ilgili bö-

lümünde de bu güçlük henüz aşılmış değil. *Pasajlar* da, son halini aldığında bu yükümlülükten kaçamayacak. Şarap vergisinden "Şarabın Ruhu"na dolaysız bir çıkarsama yapmak, olgulara kendiliğindenlik, elle tutulurluk ve yoğunluk gibi tam da kapitalizmde çoktan kaybettikleri nitelikleri atfetmek olur. Neredeyse antropolojik materyalizm diyebileceğim bu türden bir dolayımsızlıkta en derinlerde romantik bir öğe saklıdır; bunu, Baudelaire'in biçimsel dünyasını yaşamın zorunluluklarıyla karşılaştırma biçiminizde hem çok açık bir biçimde, hem de en sert ve en rahatsız edici haliyle hissediyorum. Eksikliğini duyduğum ve gizemli materyalist-tarihyazımsal çağrışımlarca üstü örtülen "dolayım", çalışmanızın atladığı kuramdan başka bir şey değil. Kuramın atlanması ampirik veriyi de etkiliyor. Bir yandan ona aldatıcı destansı bir karakter veriyor, öte yandan salt öznel olarak deneyimlenmiş olguları gerçek tarihsel-felsefi ağırlıklarından yoksun bırakıyor. Meseleyi şu biçimde açıklamak da mümkün: Nesneleri isimleriyle çağırmaya yönelik teolojik tema, fazla masum ve hayretle dolu bir saf olgusallık gösterimine dönüşme eğilimi taşıyor. Daha da net bir biçimde açıklamak gerekirse, çalışmanızın büyü ve pozitivizmin kesişme noktasına yerleştiği söylenebilir. Bu yer büyülenmiş bir yerdir. Büyüyü ancak kuram bozabilir: Sizinki gibi çok cüretkâr ve iyi bir spekülatif kuram. Burada sadece bu kuramın iddialarını size karşı kullanmış oluyorum...

Bu da beni eleştirimin özüne getiriyor. Çalışmanızın bıraktığı genel izlenim (sadece benim ve pasajlar ile ilgili ortodoks tutumum üzerinde de değil) sizin kendi kendinize şiddet uygulamış olduğunuz. Enstitü [Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü] ile dayanışmanız, ki en çok beni memnun eder, sizi Marksizme fazla saygı göstermeye zorlamış, ama bunun ne size ne de ona bir faydası var. Marksizme uygun değil, çünkü çalışmanızda bütünsel toplumsal sürecin dolayımı eksik ve maddi envantere neredeyse batıl bir aydınlatma gücü yüklüyorsunuz ki, böyle bir güç pragmatik göndermelere değil, kuramsal kurgu-

ya aittir aslında. Sizin kendi kişisel tabiatınıza da uygun değil, çünkü en gözüpek ve verimli fikirlerinizi, bir çeşit ön sansür-le, materyalist kategoriler uyarınca (ki bunlar da hiçbir şekilde Marksist kategorilere denk düşmüyor) ketlemiş oluyorsunuz – bu ketleme sadece yukarda değindiğimiz erteleme biçiminde bile olsa. Bunları söylerken sadece kendi adıma değil, Horkheimer ve ötekiler adına da konuşuyorum: Fikirlerinizi bu türden mülahazalara takılı kalmadan geliştirmeniz (San Remo'da benim itirazlarıma kendi karşı itirazlarınızı ortaya koymuştunuz ve ben bunları çok ciddiye alıyorum) sadece "kendi" üretiminiz açısından daha hayırlı sonuçlar vermekle kalmayacak, aynı zamanda, özgül seziş ve sonuçlarınızı, onlara bazı başka öğeler karıştırmadan öylece teslim etmeniz, hem diyalektik materyalizm davasına hem de Enstitü'nün temsil ettiği teorik ilgilere daha yararlı olacaktır (bu sonradan karıştırılan öğeleri sizin de tatsız bulduğunuzu biliyorum ve bu yüzden ben de onların çok hayırlı olmayacağına inanmaktayım). Tanrı biliyor ki sadece tek bir hakikat vardır; ve zekânız bu tek hakikati kendi materyalizm anlayışınız temelinde düzmece görünebilecek kategorilerle ancak ele geçirebiliyorsa eğer, hareketlerine her an kendi elinizin de direnç gösterdiği birtakım teorik silahları kullanmaya çalışmaktan daha iyidir bu, çünkü o bir doğrunun daha büyük kısmına erişmenizi sağlıyordur....

Walter Benjamin'den Theodor W. Adorno'ya

Paris, 9 Aralık 1938

Sevgili Teddie,

10 Kasım tarihli mektubunuza yanıtımın kısa sürede size ulaşmaması herhalde sizi şaşırtmamıştır. Mektubunuzun uzun süre gecikmesi içeriğini zaten bir parça tahmin etmemi sağlasa da, bu tahmin yine de onun beni tam da istenen noktadan yakalamasını ve sarsmasını engellemedi. Mektubunuzda söz ettiğiniz taslakları da beklemek istedim, onlar da elime ancak 6 Aralık'ta geçti. Kazandığım zaman, eleştirilerinizi olabildiğince temkinli bir biçimde tartmama yardımcı oldu. Verimsiz, hele hele anlaşılmaz eleştiriler değil bunlar. Temel bir çizgi izleyerek kendimi ifade etmeye çalışacağım.

San Remo'daki konuşmalarımızı hatırlayarak, sizin de sözünü ettiğiniz noktadan başlamak istiyorum. Eğer orada, kendi üretici ilgilerim adına, ezoterik bir entelektüel gelişimi benimsemeyi ve diyalektik materyalizmin çıkarlarını ihmal ederek.... konuya girmeyi reddettiysem, son tahlilde.... bunun nedeni sırf diyalektik materyalizme bağlılık değil, aslında son 15 yıldır hepimizin paylaştığı deneyimlerle dayanışmaydı. Yani aslında burada da kendi çok kişisel üretici ilgilerim söz konusu; ama bu ilgilerimin zaman zaman öncekilere zarar verebileceğini de inkâr edemem. Burada bir karşıtlık söz konusu ve ben de bu karşıtlıktan düşlerimde bile kurtulmayı arzu et-

mem. Bu karşıtlığın aşılması aslında benim çalışmamın sorununu oluşturmakta; bu sorun da bir kuruluş sorunudur, bir kurucu yapı sorunudur. Şuna inanıyorum: Spekülasyonun o zorunlu olarak cüretkâr uçuşuna belli bir başarı şansıyla başlaması, ezoteriğin balmumundan kanatlarını reddederek güç kaynağını sadece kurucu yapısında araması halinde mümkündür ancak. Bu yüzden de, kurucu yapıcı, kitabın ikinci bölümünün temelde filolojik malzemelerle biçimlenmesini gerektiriyordu. Bu noktada "çileci bir disiplin" izlemekten çok yöntemsel bir sakınım söz konusu. Ayrıca, bu filolojik bölüm bağımsız olarak tamamlanabilecek tek bölümdü – bu da göz önüne almam gereken koşullardan biriydi.

"Fazla masum ve hayretle dolu bir saf olgusallık gösterimi" derken, aslında gerçek filolojik tavrı tanımlamış oluyorsunuz. Bu tavır sadece sonuçları için gerekli değildi, başlı başına kurucu yapının bir parçası olmak zorundaydı. Aslında büyü ve pozitivizm arasındaki kayıtsızlık (sizin çok yerinde formülasyonunuzla) ortadan kaldırılmalı. Şöyle de söylenebilir: Yazarın filolojik yorumu, diyalektik materyalistlerce Hegelci tarzda korunmalı ve aşılmalıdır. Filoloji, bir metnin bütün ayrıntıları üzerinde teker teker durarak ilerleyen ve böylece okuru da metne sımsıkı mıhlayan bir incelemeden başka bir şey değildir. Faust'un eve "siyah beyaz halinde" götürdüğü şeyle Grimm'in küçük olgulara bağlılığı çok sıkı bir biçimde birbiriyle ilintilidir. Ortak özellikleri sihirli öğedir, bu sihirli öğeden kurtulmak, onu ortadan kaldırmak felsefeye düşer.

Kierkegaard kitabınızda, şaşırmanın "diyalektik, mit ve imge arasındaki ilişkinin en derin kavranışına" işaret ettiğini yazıyorsunuz. Bu bölüme gönderme yapmak benim için belki de pek kolay olurdu. Oysa ben tam aksine size bir düzeltme önermek istiyorum (ayrıca, bir başka fırsatta diyalektik imgeye ilişkin bunu izleyen bir tanım yapmak da var aklımda): Şaşkınlık böyle bir kavrayışın çok değerli bir *nesnesidir*. Nesne tarihsel bir perspektif içinde kurgulandığı ölçüde, filolojik araştırmaya eşlik

eden ve araştırmacıyı büyüsü altına alan kapalı olgusallık görünümü de silinmeye başlayacaktır. Bu kurgulamanın temel çizgileri kendi tarihsel deneyimimizde birbirine yaklaşarak birleşiyor. Böylece nesne bir monad olarak kuruyor kendini. Bir metinsel gönderme olarak mitik bir katılık içinde donmuş olan her şey monad'da tekrar hayat buluyor. İşte bu yüzden, sizin metnimde "şarap vergisinden 'Şarabın Ruhu'na dolaysız bir çıkarsama" bulmanız bir yanlış değerlendirme gibi geliyor bana. Benim metnimde bu ikisi arasındaki çakışma filolojik bağlamda meşru bir biçimde tespit ediliyordu – tam da bir antik dönem yazarının yorumlanmasında olması gerektiği gibi. Şiir doğru okunduğunda ona özgül ağırlığını kazandıran da bu bağlantıdır – Baudelaire okumalarında şimdiye kadar pek yapılmamış bir şey. Ancak bu şiir böylece kendi özgür ağırlığına kavuştuktan sonra yoruma elverişli hale gelecek, hatta belki yorum tarafından sarsılabilecektir. Söz konusu şiir açısından, bu yorum vergi sorunuyla değil, Baudelaire için sarhoşluğun anlamıyla ilgilenecektir.

Diğer çalışmalarımı düşünürseniz, filologların tutumunun eleştirisinin benim eskiden beri yapmayı arzuladığım bir şey olduğunu, bu eleştiriyi temelde mit eleştirisiyle özdeş saydığımı da anlayacaksınız. Ama her durumda bizzat filolojik çabayı kışkırtan da yine bu eleştiridir. *Die Wahlverwandtschaften*[2] hakkındaki denememin terimleriyle söyleyecek olursak, böyle bir eleştiri, maddesel içeriklerin gösterilmesini gerekli kılar, çünkü hakikat içeriği de bu maddesel içeriklerde tarihsel olarak açığa çıkarılacaktır. Sizin için konunun bu yönünün ikinci sırada yer alışını anlıyorum. Ama başka bazı önemli yorumlar da öyleydi. Bunu derken, ne sadece şiir yorumlarını ("Geçen Bir Kadına") ne de düzyazı ("Kalabalıkların Adamı") yorumlarını düşünüyorum; asıl düşündüğüm, modernlik kavramının çözümlemesi ki, konuyu filolojik sınırlar içinde tutmak benim için özellikle önemliydi....

[2] Johann Wolfgang von Goethe'nin 1809 tarihli romanı. Türkçede *Gönül Bağları* ve *Gönül Yakınlıkları* adı altında yayımlanmıştır. – ç.n.

Burada yöntem sorunuyla yakından ilişkili bazı bölümlerini aktardığımız iki mektup, Benjamin'in Horkheimer ve Adorno tarafından yönetilen Toplumsal Araştırma Enstitüsünün bir yazarı olarak 1938 Ağustos'unda onlara ulaştırdığı "Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Paris'i" başlıklı denemesiyle ilgili. Bu deneme Benjamin'in 1927'den ölümüne dek üzerinde çalışmış olduğu Paris Pasajları (*Passagenarbeit*) hakkındaki bitmemiş eserin bir bölümü olarak tasarlanmıştı; deneme, Benjamin'in deyişiyle o eser için "küçültülmüş bir model" teşkil etmeliydi.

Adorno'nun mektubunda Benjamin'e yönelttiği itirazlar ilk bakışta doğru görünüyor. Bu itirazlar o kadar güçlü ve derin bir yöntemsel çekinceden kaynaklanıyordu ki, Adorno 1955'te bile bunları aşağı yukarı aynı terimlerle bir kez daha dile getirecekti. O tarihte, Adorno'nun deyişiyle, "Hitler'in muhafızlarından kaçıp bir sığınak ararken yaşamına son veren filozofun adının çevresinde çoktan bir otorite halesi oluşmuştu." Adorno, *Prismen*[3] [Prizmalar] kitabında yayınlanan Walter Benjamin yazısında şöyle diyor:

> Onun mikrolojik ve fragmanter yöntemi, Marx'ta olduğu gibi Hegel'de de bütünlüğü doğuran evrensel dolayım fikrini hiçbir zaman tam olarak içeremedi. Gözlemlenen en küçük gerçeklik hücresinin dünyanın geri kalanını dengeleyeceği düşüncesinden de hiçbir zaman sapmadı. Görüngüleri materyalist biçimde yorumlamak, Benjamin için, onları toplumsal bütünün ürünleri olarak açıklamaktan çok, doğrudan doğruya, yalıtılmış tekillikleri içinde, maddi eğilimlerle ve toplumsal mücadelelerle ilişkilendirmek anlamına geliyordu.

Bu itirazların temeli Marksist düşüncenin belli bir yorumuna, özellikle de yapı ve üstyapı arasındaki ilişkinin yorumuna dayanıyordu – yüceltilmiş bir ortodoksluk iddiasında olan ve bu ilişkiden her türlü sapmayı anında "kaba materyalizm" olarak reddeden bir yorum. Benjamin'in Baudelaire şiiri için yaptığı çö-

[3] Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesselschaft*, Frankfurt a.M. 1955.

zümleme bu açıdan "şarap vergisinden 'Şarabın Ruhu'na dolaysız bir çıkarım" olarak sunulur: Üstyapının tekil öğeleriyle yapının mütekabil öğeleri arasında doğrudan bir nedensel ilişki öngörülmektedir ve bu da Marksizme ödenen bir borç, bir haraç izlenimi vermektedir ki, bunun ne Marksizm'e ne de yazara yaran vardır. "Marksizme uygun değil, çünkü çalışmanızda bütünsel toplumsal sürecin dolayımı eksik, ve maddi envantere neredeyse batıl bir aydınlatma gücü yüklüyorsunuz ki, böyle bir güç pragmatik göndermelere değil, kuramsal kurguya aittir aslında." Çalışmada baştan sona "eksik olan şey, dolayım. Çalışmanızda Baudelaire'in yapıtının pragmatik içeriğini zamanın toplumsal tarihinin yakın çizgilerine ve özellikle de ekonomik etkenlere dolaysızca bağlama eğilimi hâkim."

"Kaba materyalizm" suçlamasını bundan daha açık ve net terimlerle ifade etmek zordur. Ama Adorno'nun uslamlaması da kendi doktriner bakış açısıyla son derece tutarlı görünmektedir. J.Bloch'a yazdığı pek çok kez alıntılanan bir mektubunda, üretimin ancak *son tahlilde* belirleyici tarihsel etken olduğunu söyleyen de Engels'in ta kendisi değil miydi? Bu "son tahlilde"nin yapı ve üstyapı arasında açtığı uçurumun üzerinde Adorno "dolayım" ve "bütünsel toplumsal süreç" köprülerini kurmaktadır ve böylece "iyi" spekülatif kuram her türlü "dolaysız çıkarsama" karşı uygun korunma ve savunma gereçleriyle peşinen donanmış olmaktadır. "Marx'ta olduğu gibi Hegel'de de bütünlüğü doğuran bu evrensel dolayım" Adorno'nun eleştirisinin Marksist ortodoksluğunun şüphe edilmeyecek kefilidir, bu eleştiri böylece kendi doktriner sağlamlığını onaylanmış sayar.

Bize kalansa, bu eleştirinin, söz konusu denemeyi okuyan herkesin bileceği gibi, kapitalizmin tarihsel gelişimindeki bir küresel kültürel anın belki de en aydınlatıcı çözümlemesini içeren bir metne yöneltilmiş olmasının üzüntüsüdür sadece. Bu üzüntüye, böylesine tartışılmaz doktriner temellere dayanan bir eleştirinin, berrak bir felsefi çürütmenin terimleri yerine, kiliseye öz-

gü bir aforoz ve cin çıkarma sözlüğüne yakışacak bir terminolojiye başvurma ihtiyacı duymuş olmasının verdiği rahatsızlık duygusu da ekleniyor. Adorno arkadaşının metnine, Faust'un Brocken Dağındaki fantazmagoryanın "şeytani sahnesine" yaklaştığı gibi yaklaşmıştır. Benjamin suçludur, çünkü konusunun pragmatik içeriğinin yorumlanma imkânına karşı "neredeyse şeytani bir biçimde" komplo kurmasına izin vermekte ve dolayımı "materyalist-tarihyazımsal sihirli çağrışımlarla" karartmaktadır. Bu dil, mektupta Benjamin'in yönteminin büyü terimleriyle betimlendiği bölümde doruk noktasına ulaşır: "Daha da net bir biçimde açıklamak gerekirse, çalışmanızın büyü ve pozitivizmin kesiştiği noktaya yerleştiği söylenebilir. Bu yer büyülenmiş bir yerdir. Ancak kuram bu büyüyü bozabilir..."

Her türlü cin çıkarmanın cinlenmiş olanla kendi dayanışmasını da ele verdiği doğruysa eğer, Adorno'nun eleştirisinin dayandığı kuramsal temeller hakkında bazı kuşkular ortaya atmak da yerinde olabilir. Belki de cin çıkarmanın hedefi olan o batıl "aydınlatma gücü", kuramın sonunda hakkını vereceği aydınlanmayla aynıdır. Ve burada cin çıkarma görevi "dolayım"a verildiğine göre, bu kavramın dayandığı diyalektik rasyonali daha yakından incelemek de belki yararlı olabilir.

Adorno'nun "dolayım" terimiyle neyi kastettiği şu cümlesinde açıklanmıştır: "Kültürel özelliklerin materyalist belirlenimi ancak *bütünsel toplumsal süreç* dolayımıyla mümkündür." Bu cümle, öncesindeki itirafta da olduğu gibi ("kendimi olabildiğince sade ve Hegelci bir biçimde ifade etmeme izin verin"), dolayım derken Adorno'nun aklındakinin Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin girişindeki bir bölümde dile getirdiği methiye olduğunu gösterir:

> Doğru, bütündür. Ama bütün de kendi gelişimi içinde kendini mükemmelleştirip tamamlayan özden başka bir şey değildir. Mutlak hakkında söylenmesi gereken şey, onun esas itibarıyla bir *sonuç* olduğu, yani ancak *en sonunda* gerçekten olduğu şey haline geldiğidir; onun doğası da budur zaten: Edimsel

olmak, özne olmak ve kendisinin kendiliğinden gelişimi olmak. Mutlak'ı özünde bir sonuç olarak algılamak çelişkili gibi görünse de, bu çelişki görünümünü yerli yerine oturtmak için küçük bir değerlendirme yeterli olacaktır. Başlangıç, ilke ya da Mutlak, ilk dolaysız söylenişinde, sadece evrensel olandır. "*Tüm* hayvanlar" dediğimde bu sözcükler zooloji yerine geçmez; aynı şekilde, "İlahi", "Mutlak", "Ebedi" vb sözcükler de kendilerinde içerilen şeyi ifade etmezler; aslında sezgiyi sanki dolaysızmış gibi ifade eden de sadece böyle sözcüklerdir. Bu tür sözcüklerden fazla olan her şey, sadece bir önermeye geçiş bile, tekrar geri alınması gereken bir *ötekine-dönüşme*, bir başkalaşma içerir ve bu da bir dolayım demektir. Ama işte dehşetle reddedilen de tastamam bu dolayımdır: Dolayımın mutlak olmadığını, Mutlak'ta dolayım olmadığını söylemenin ötesine geçip dolayıma daha fazla şey atfettiğinizde mutlak bilgiye ihanet etmiş olmaktasınızdır sanki.

Ama bu dehşetin temelinde dolayımın ve mutlak bilginin doğasına ilişkin bir cehalet yatmaktadır. Çünkü dolayım kendi kendini devindiren bir özdeşlikten başka bir şey değildir; ya da başka bir deyişle, kendi kendinin bir düşünümüdür, ben'in kendisi için olduğu saf olumsuzluk anıdır; ya da kendi en saf soyutlamasına indirgendiğinde, *basit oluştur*.

Şu halde, materyalizmi bayağılıktan korumak için üstyapı ile yapı arasına kendi aracılık ofisini açan dolayım, Hegelci diyalektik tarihselciliktir ve her aracı gibi o da kendi komisyonunun zamanında ödenmesini talep etmektedir. Bu komisyon, bütünsel toplumsal sürecin "son tahliline" ertelemek adına, her tekil olayın ve praksisin her mevcut anının somut kavranışını reddetme biçimini alır. Mutlak "sonuç" olduğuna göre ve "ancak en sonunda gerçekten olduğu şey olduğuna" göre sürecin her tekil somut anı ancak "saf olumsuzluk" olarak gerçektir, bu olumsuzluğu da diyalektik dolayımın sihirli değneği –en sonunda– olumluya dönüştürecektir. Bunun sadece bir adım sonrasında, tarihin her anının

ancak amaca (sona) giden bir araç olduğunu ve 19. yüzyıl ideolojisine egemen olan ilerlemeci tarihselciliğin de bunu tek bir sıçramayla gerçekleştirdiğini ilan etmek vardır. Bu Hegelci dolayım ve bütünsel toplumsal süreç anlayışını sahici Marksizmmiş gibi gümrükten kaçırmaya kalkışmak, Marksizmin Hegelci diyalektiğe yönelttiği "soyut, biçimsel süreç" eleştirisini bir çırpıda silmek anlamına gelir. Bu eleştiri 1844 Elyazmaları'nın en önemli bölümünü oluşturmaktadır. O halde –kuşkusuz bu eleştiriden habersiz olmayan– Adorno, Marx'ın hiçbir yerde diyalektik bir ilişki olarak tasarlamadığı üstyapı ve yapı arasındaki ilişkiyi yorumlamak için "bütünsel toplumsal sürecin" dolayımını ne diye işin içine karıştırmaktadır? Nedenini, bir kez daha, korkmak için belki de pek çok haklı nedene sahip olduğu bir tehlikeden korunma isteğinde aramak gerekir. Marx'ın maddi temel ve üstyapı arasındaki ilişkiyi diyalektik bir ilişki olarak sunmamasının nedeni, ilk bakışta, bunu bir nedensel belirlenim ilişkisi olarak algılaması gibi görünür; işte bu noktada "bayağı" bir yorum olasılığından korunmak için diyalektik bir aracıyı işe karıştırmak gerekir. Ama nasıl ki bayağılık korkusu korkunun bayağılığını ele veriyorsa, bayağı bir yorum şüphesi de onu formüle eden kişinin her şeyden önce kendisine yönelteceği bir şüphedir. Engels'e muhteşem "son tahlil"[4] kuramı için ilham veren de bu türden bir korkudur ve bu kuram –bunu yine de söylemek gerekir– bir takıyyecilik şaheseridir. "Materyalist tarih anlayışına göre tarihte son tahlilde belirleyici olan faktörün gerçek hayatın üretimi ve yeniden üretimi" olduğunu söyleyerek bayağı materyalizme karşı gardını alıyordur Engels:

> Bundan fazlasını ne Marx, ne de ben ileri sürdüm. Şimdi birileri, ekonomik faktörün belirleyici tek olay olduğunu ileri sürerek konuyu saptırırsa, bu önermeyi içi boş, soyut ve saçma bir önermeye dönüştürmüş olur.[5]

[4] Althusser çevirilerinde "son kerte" olarak da kullanılmıştır. – ç.n.

[5] F. Engels'ten J. Bloch'a (21 Eylül 1890), K. Marx ve F. Engels, *Ausgewahlte Briefe*, Berlin 1953, ss.502-4.

Ama açık olan şudur ki, eğer bu saptırma gerçekleştiyse, bu durum maddi temel ve üstyapı arasındaki ilişki bir neden-sonuç ilişkisi olarak yorumlandığı anda çoktan vuku bulmuştur. Bu saptırma bir kez gerçekleştikten sonra, onu kendi bayağılığından kurtarmanın tek yolu da, bir elde bayağı materyalizm korkuluğunu sallarken ötekini de ona karşı savaşmak için hazır etmektir artık.

Her korkuluk gibi, bu korkuluğun da en çok onu sallayanların içinde barındığını söyleyecek cesareti bulmalıyız artık. Marx yapı ve üstyapı arasındaki ilişkinin anlaşılma biçimini netleştirme konusunda bir endişe taşımadıysa ve ara sıra "bayağı" sayılmaktan da korkmadıysa eğer, ilişkinin nedensel bir yorumunun Marksist terimlerle zaten düşünülemez olmasındadır bu; ve nedensel bir yorum zaten baştan beri söz konusu değilse, o zaman bunu düzeltmesi gereken diyalektik yorum da fuzulidir. Aslında nedensel her yorum Batı metafiziğiyle dayanışma içindedir ve gerçekliğin iki farklı ontolojik düzeye ayrılmasını bir önkabul olarak içerir. Ekonomik olayları metafiziğin Tanrı'sının *causa sui* [kendi kendisinin nedeni] ve her şeyin nedeni oluşuyla aynı anlamda birincil neden olarak alan bir materyalizm, metafiziğin öteki yüzünden başka bir şey olmayacaktır. Praksisin gerçekliğin somut ve üniter kaynağı olduğu yolundaki Marksist anlayış da benzer bir ontolojik ayrıştırma tarafından düzeltilemez bir biçimde zedelenmektedir; ve bayağı yorumun karşısına konması gereken de böyle bir praksis anlayışıdır, yoksa şu ya da bu "diyalektik neden ve sonuç anlayışı" değil. Aslında praksis, daha sonra üstyapı biçiminde bir olumluluk halinde temsil edilmek için diyalektik bir dolayıma gereksinim duymaz, o en başından beri "gerçekten olan şeydir" ve en başından beri bütünlük ve somutluğa sahiptir. İnsan insanlığını praksiste keşfediyorsa eğer, bunun nedeni üretici bir etkinlikte bulunuyor olmasının ötesinde bu etkinliği bir üstyapıya taşıması ve orada geliştirmesi (yani düşünmesi, şiir yazması vb) değildir; eğer insan insanî ise (yani bir *Gattungswesen* ise, özü cins olan bir varlıksa) insanlığı ve tür-

sel varlığı da kendi maddi yaşamını üretme tarzının –yani praksisin– ayrılmaz bir boyutu olmalıdır. Marx, hayvan ile akıl, doğa ile kültür, madde ile biçim arasındaki metafizik ayrımı ortadan kaldırır: Praksis içinde hayvanlığın insanlık, doğanın kültür ve maddenin biçim olduğunu söyler. Eğer bu doğruysa, üstyapı ile yapı arasındaki ilişki de ne bir nedensel belirlenim olabilir, ne de bir diyalektik dolayım ilişkisi – ancak *dolaysız bir denklik* ilişkisi olabilir, dolaysız biçimde birbirlerine tekabül ediyorlardır. Dolayımın daha sonra diyalektik peçesiyle gizlemeyi görev bildiği ekonomik süreç belirleyici neden sayıldığı takdirde, ekonomik yapı ile üstyapı ayrımının içerdiği örtük takıyyecilik de aynen sürüp gidecektir. Gerçek materyalizm köktenci bir biçimde bu ayrımı ortadan kaldıran ve somut tarihsel gerçeklikte asla bir yapı ve bir üstyapı toplamı görmeyen, ancak praksis içinde iki terimin dolaysız birliğini gören materyalizmdir.

"Şarap vergisinden 'Şarabın Ruhu'na dolaysız çıkarsama" mümkün ve gereklidir, çünkü bu tekabül ilişkisine dayanır. O halde, üstyapı ve yapıyı dolaysız ilişkiye sokan "bayağı materyalizm" de aslında bayağı bir şey değildir belki de; çünkü böylesi bir dolaysızlıkta, nedensel bir ilişki akılcı bir biçimde önerilemez bile. Bayağılık, tam tersine, yapı ve üstyapı ilişkisini bir neden-sonuç ilişkisi gibi algılayan, bu ilişkiye bir anlam atfetmek ve aynı zamanda kendi idealist utancını kurtarmak için de "dolayıma" ve "bütünsel sürece" gereksinim duyan yaklaşıma aittir.

Adorno'nun sihirli diline dönersek, sözcülüğünü yaptığı diyalektik tarihselciliğin prensi kurbağaya dönüştüren cadı olduğunu söyleyebiliriz; bu cadı, böylelikle her türlü mümkün dönüşümün sırrının diyalektiğin sihirli değneğinde yattığına inanıyordur. Ne var ki tarihsel materyalizm, kurbağayı dudağından öpen ve böylece diyalektik büyüyü bozan genç kızdır. Cadı, her kurbağanın bir prense dönüşebileceğini, çünkü her prensin aslında bir kurbağa olduğunu bilir; bunu bilmeyen genç kızdır ve onun öpücüğü tam da kurbağada ve prenste özdeş olan şeye dokunur.

Şimdi bu düşünümlerin ışığında Benjamin'in yöntemini ve Adorno'ya yanıtında bu yöntemi savunmasını değerlendirmemiz gerekir. Benjamin'in entelektüel tutumunu tanımlayan, yalnızca görünüşte şifreli olan bir niyete uygun olarak, bu savunma, belli bir açıdan tarihsel bilgi nesnesinin bir "monad" olarak sunulduğu bir filoloji eleştirisi biçimini alır. Tarihteki materyalist bakış açısının (Marksist) bir sanat tarihi, (Marksist) bir felsefe tarihi, (Marksist) bir edebiyat tarihi vb yazmaktan ibaret olamayacağını titiz bir biçimde söylemeye çalışmaktadır; bu tür tarihlerde her seferinde ayrık olarak algılanan yapı ve üstyapı daha sonra bütünsel toplumsal sürecin diyalektik perspektifinde kuramsal olarak birbiriyle ilişkilendirilecektir. Materyalist olan tek bakış açısı, yapı ve üstyapı ayrımını radikal biçiminde aşan bakıştır, çünkü özgün tutarlılığında praksisi tek nesne olarak, yani "monad" olarak alır (monad, Leibniz'in tanımlamasıyla, basit bir tözdür, yani "parçasızdır"). Bu "monad"ın birliğini sağlama ödevi filolojiye bırakılmıştır ve filolojinin nesnesi de, Adorno açısından olumsuz bir yargı olan şeyin (her türlü ideolojik varsayımı dışlayan bir "dışa kapalı olgusallık görünümü") karşı kutbunda yer alıyordur. Böylece praksisin "monadı" da her şeyden önce "metinsel bir bulgulama" olarak, filoloğun hiyeroglifi olarak sunulur: Filologun bir yapay bütünlük halinde kurguladığı bu hiyeroglifte, hem yapının hem üstyapının öğeleri başından beri "mitik bir katılık" içinde bir arada var olmaktadır. Filoloji, diyalektik önlemler almadan, praksisin kurbağasını dudaklarından öpen genç kızdır. Ama filolojinin böylece kendi kapalı olgusallığı içinde devşirdiği her şey, Benjamin'in filolojinin *Aufhebung*'u[6] olarak tanımladığı bir işlemle tarihsel perspektife yerleştirilmelidir. Ne var ki bu perspektiftin ana hatları da "bütünsel süreçte" veya "iyi bir spekülatif kuramda" değil, "bizim kendi tarihsel deneyimimizde" bulunacaktır. Nesneyi filolojinin

[6] Karşı çıktığı kazanımlarını koruyarak aşma. Marksist terminolojideki "yadsımanın yadsıması" kavramına denk düştüğü söylenebilir. – ç.n.

mitik katılığından çıkarıp canlandırma kapasitesine sahip olan tek etken de bu deneyimdir.

Filoloji ve tarih ilişkisinin en özgün halini aldığı bu bölümü Benjamin *Die Wahlverwandtschaften* hakkındaki denemesine[7] yaptığı atıfla açıklar. Söz konusu pasajın tamamını buraya almak yerinde olacaktır, çünkü "konu içeriği" (*Sachgehalt*) ile "hakikat içeriği" (*Wahrheitsgehalt*) gibi iki temel kavram arasındaki ilişkiyi betimlemektedir:

> Eleştiri bir sanat eserinin hakikat içeriğini arar, açıklama [*kommentar*] ise konu içeriğini. Bu iki kavramın ilişkisini belirleyen, edebiyatın şu temel yasasıdır: Bir eserin hakikat içeriğinin konuyla bağı sıkılaştığı ve böylece görünmezleştiği oranda bu hakikat içeriği de daha anlamlı olur. Tam da hakikatin en derin biçimde konuya/malzemeye sindirildiği eserler kalıcı oluyorsa eğer, o zaman bu kalma süresi boyunca eserin somut gerçeklikleri de dünyada silindikleri oranda izleyicinin gözünde daha canlı, daha çarpıcı hale geleceklerdir. Ama böylece konu içeriği ile hakikat içeriği eserin gençliğinde bir aradayken, eserin yaşadığı süre boyunca gittikçe birbirlerinden ayrılırlar; hakikat içeriği saklı kalmayı sürdürse de konu içeriği iyice çarpıcılaşır. Bu yüzden de, çarpıcı ve tuhaf olanın –yani konu içeriğinin– yorumu, artan ölçüde, her yeni eleştirmen için bir önkoşul haline gelir. Bir eski yazı uzmanına benzetebiliriz eleştirmeni: Elindeki parşömenin solmuş metni, ondan söz eden daha görünür bir yazının harfleriyle örtülmüştür. Nasıl ki, eski yazı uzmanı ilk önce daha görünür olanı okuyacaksa, eleştirmen de işe açıklamayla [*kommentar*] başlayacaktır. Ve bir çırpıda, paha biçilmez bir yargı ölçütü çıkar karşısına: Hakikat içeriğinin görünüşü/parıltısı konu içeriğine mi bağlıdır, yoksa konu içeriğinin hayatı hakikat içeriğine mi – eleştirinin bu temel sorusunu ancak şimdi sorabilecek durumdadır. Çünkü eserde bu ikisi birbirinden ayrılırken, eserin ölümsüzlüğüne de karar verirler.

7 Goethe'nin eseriyle ilgili bu deneme, ilk kez *Neue Deutsche Beitrage*'de yayınlanmıştır (Nisan 1924 ve Ocak 1925).

> Bu anlamda eserlerin tarihi onların eleştirilerini hazırlar ve bu nedenle tarihsel mesafe arttıkça eserlerin otoriteleri de artar. Eğer tarihte gelişmekte olan eseri üstünde ölülerin yakıldığı bir odun ateşine benzetecek olursak, bu durumda açıklamacı [*kommentator*] bir kimyacı gibidir, eleştirmen ise bir simyacı. İlki için, odun ve kül tek çözümleme nesnesi olarak kalır; oysa ikincisi için alevin kendisi bir bilmece olarak sürüp gider: Canlı olmanın bilmecesi. Dolayısıyla eleştirmen hakikati arar; o hakikat ki, canlı alevi geçmişin ağır kütüklerinde ve yaşanmışın hafif küllerinde yanmaya devam ediyordur.

Konu içeriği ve hakikat içeriği arasındaki burada ana hatları aktarılan ilişki, Benjaminci bakış açışıyla, yapı ve üstyapı arasındaki ilişkinin de modeli olabilir. Yapı ve üstyapıyı birbirlerinden ayrılmış biçimde gören tarihçi (idealist ya da materyalist oluşuna göre) birini diğerine temel alarak diyalektik bir açıklama yapmaya çalışır. Tarihçi bu haliyle Benjamin'in sözünü ettiği, karşısında sadece kül ve odun gören kimyacıya benzetilebilir; tarihsel materyalist ise tıpkı konu içeriği ve hakikat içeriği gibi, yapı ile üstyapının da birbirleriyle özdeşleştikleri ateşe gözünü dikmiş olan simyacıdır. Tıpkı konu içeriği ve hakikat içeriğinin başlangıçta eserde birleşmiş olup da daha sonra zaman içinde ayrılmış görünmeleri gibi, praksis içinde bir arada olan yapı ve üstyapı da zaman içinde kalıcı olan eserde birbirlerinden ayrılırlar. Öyleyse, geçmişin anıt ve yıkıntılarından bize bakan ve neredeyse alegorik bir biçimde bizi kendilerinde gizlenmiş bir anlama gönderir gibi yapan şey de, anlayabilmek için, sabırlı bir aracılık işlemiyle, onu belirlemiş olan tarihsel yapıya geri götürmek zorunda olduğumuz bir ideolojik üstyapı artığı değildir. Tam tersine, şimdi karşımızda olan şey, köken ve monadik tarihsel yapı olarak praksisin ta kendisidir. Praksis, tarihin doğası haline gelirken, ikiye bölünmüştür (tıpkı eserde konu içeriği ve hakikat içeriğinin birbirinden ayrılması gibi); taşlaşmış bir manzara gibi, doğa gibi bilmecemsi bir mevcudiyet kazanmış bu şeyin yaşama iade

edilmesi söz konusudur. Eleştirmenin görevi, önünde bir filolojik bulgu olarak duran eserin tılsımlı olgusallığında, konu içeriği ile hakikat içeriğinin, yapı ile üstyapının ilk ve dolaysız birliğini görüp tanımaktır.

"Yapı üstyapıdır" saptaması, sadece nedensel anlamda determinist bir tez değildir, yüklemin yerine yadsımanın ve *Aufhebung*'un yavaş ilerleyen sürecini koymak durumunda olduğumuz diyalektik bir tez bile değildir: Spekülatif bir tezdir, yani hareketsiz ve dolaysız bir tezdir. Benjamin'in tarihsel materyalizme miras bıraktığı "durakalmış diyalektiğin" anlamı budur ve tarihsel materyalizm er geç bu mirasla hesaplaşmak zorundadır. Tarihi sürekli çizgisel süreç olarak tasarlanan bir zaman anlayışıyla özdeşleştirmekten vazgeçmenin zamanı geldiğine göre diyalektiğin, bu yüzden çizgisel zamana düşmek zorunda kalmadan tarihsel bir kategori olabileceğini de anlamanın zamanı gelmiştir. Önceden var olan, bayağı bir zaman anlayışına uydurulması gereken şey diyalektik değildir; tam tersine, bu zaman anlayışının her türlü "soyutluktan" gerçekten arındırılmış bir diyalektiğe uygun hale getirilmesi gerekmektedir.

MASAL VE TARİH

Presepe üzerine düşünceler

Presepe'yi[1] anlamak istiyorsak eğer, her şeyden önce, onun minyatür halinde sunduğu dünya imgesinin tarihsel bir imge olduğunu anlamalıyız. Çünkü bize gösterdiği şey, masal dünyasının tam da büyüleyici bir düşten uyanıp da tarihe gireceği andaki halidir. Aslında masal, ancak merkezindeki gizemli deneyimi ortadan kaldırarak ve bu deneyimi büyüye dönüştürerek kendini erginleşme ritüellerinden ayırabilmişti. Masal yaratığı, gizli bir dünyaya kabul edilmek için belli sınavlara ve gizemli bir sessizliğe tabi tutulur, ama bu sınavları deneyimlemez, çünkü her şeyi büyü olarak yaşamıştır. Büyülenmedir onu dilsiz bırakan şey, gizli bir bilgiye katılım değil; ama bu bir büyülenme olduğu kadar, gizemin büyübozumuna uğramasıdır da ve bu haliyle parçalanması ve aşılması gerekir. *Fabula muta*'ya (Petronius'un *Satirikon*'undaki bir karakter de geç antik çağ dinselliğinin dilsizliğini bu yoğun oksimoronla[2] billurlaştırır: Jupiter'den söz ederken "*inter coelicolas fabula muta taces*" demektedir) dönüşen şey konuşma yetisini yeniden kazanmak zorundadır. Bu nedenle peri masalında, büyülenen insan dilsizleşir, büyülenen doğa ise dile gelir. Böylece söz ile sessizliğin, tarih ile doğanın yer değiştirmesiyle masal tarihte kendi büyübozumunun kehanetini ortaya koyar.

[1] İsa'nın doğumunu imgeleyen ve Noel zamanı ağaç ile birlikte küçük heykelciklerin kullanımıyla hazırlanan maket. – ç.n.

[2] *Fabula* masal, öyküleme demektir, *muta* ise sessiz, dilsiz. Retorikteki tanımıyla bir *oksimoron*'dur bu, imkânsız bir kombinasyon. – ç.n.

İsa'nın doğum tasviri olan *presepe*, bu geçişin mesihçi anında masalın dünyasını yakalar. Bu nedenle masalda doğanın saf ve sessiz dilinden çıkıp konuşan hayvanlar, şimdi dilsizleşmişlerdir. Eski bir efsaneye göre Noel gecesi hayvanlar bir an için dile gelirler: tekrar sonsuza dek doğanın sessiz diline girmeden önce son kez büyülü yeteneklerle donatılan masal hayvanları olarak karşımıza çıkarlar. İsa'nın doğumunun ikonik gösterimlerine eşek ve öküzün de dahil olmasını sağlayan, sözde "Matta İncili"nde[3] şöyle bir ifade vardır: "Öküz sahibini tanır, eşek de Efendi'nin yemliğini." Aziz Ambrose, İsa'nın doğumuyla ilgili en eski betimlemelerden birinin bir bölümünde, bebek İsa'nın işitilen *ca-yaklamasıyla*, efendisini tanıyan öküzün sessiz *böğürtüsünü* karşı karşıya getirir. Büyünün yabancılaştırmış ve can vermiş olduğu nesneler, şimdi cansız olanın masumiyetine dönmüşlerdir ve insanın hiç de yabancısı olmadığı araç gereçler gibi elinin altında duruverirler. Konuşan kazlar, karıncalar, kuşlar, altın yumurtlayan tavuk, para sıçan eşek, kendi kendine kuruluveren sofra, bir emirle kendi kendine adam döven sopa: *Presepe* bunların hepsini büyüden kurtarmalıdır. Yiyecek, ticari mal ya da araç gereç olarak –yani gündelik ekonomik görünümleriyle– doğa ve cansız nesneler, pazar tezgâhlarında toplanmakta, han meyhanelerinin masalarında sergilenmekte (masalda sahtekârlık ve suçun mekânı olan han burada güvenilir kimliğini yeniden bulur) ve kiler tavanlarına asılmaktadırlar.

Masalın büyüsünün ekonomik işlevinden kopardığı insan da, şimdi müthiş bir jestle bu işleve yeniden sahip olur: *Presepe*'nin insani dünyasını masalınkinden ayıran da o jestin ta kendisidir. Masalda her şey mahkûm eden ya da temize çıkaran, yasaklayan ya da izin veren, büyüleyen ya da büyüyü bozan sihirin ve hukukun muğlak jestidir; ya da her yaratığın elini kolunu bağlamış

[3] 1537'de John Rogers'ın Thomas Matthews takma adıyla yayımladığı "Matthews İncili".

kader zincirini doğrulayan astrolojik figürlerin ve dekanların esrarengiz ciddiyetidir (masal, bütün bunların üzerine büyünün baygınlaştırıcı sır örtüsünü atmış olsa bile). Oysa, İsa'nın doğum tasvirinde, insana tek seslilik, tek anlamlılık ve kendi tarihsel davranışının şeffaflığı yeniden kazandırılır. Terziler ve ormancılar, köylüler ve çobanlar, meyve sebze satıcıları ve kasaplar, meyhaneciler ve avcılar, sucular ve kestane kebapçılar: Pazarın ve sokağın bütün bu dünyevi evreni, Bachofen'in "eterik" olarak betimlediği (ve Kafka'nın öykülerinde geçici olarak yeniden dirilen) o dünyanın tarih öncesi derinliğinden bir jestle sıyrılarak tarihin yüzeyine çıkar. Denebilir ki, masalın uykulu ve sisli dünyası, rahiplerin gizemli törensel jestiyle *presepe*'nin tarihsel jesti arasındaki *medyum*'dur (aracı).

Çünkü Mesih'in gecesinde, bebeğin jesti, her türlü ilahi-hukuki-sihirli katmanından kurtularak yalnızca insani ve dünyevi bir hal alır. Burada hiçbir şey artık bir alamet ya da mucize değildir; tüm alametler gerçekleştiğine göre, insan onlardan kurtulmuştur. Nitekim, Carbonara'daki San Giovanni Kilisesinde bulunan Alamanni'nin *presepe*'sinde kâhin kadınlar hayvan yemliğinin önünde ayakta sessiz dururlar; ve Napoliten *presepe*'lerde klasik iç organ kehanetlerinin *monstra*'ları (canavarlar) ve *terata*'ları (yapışık ikizler) güleç ucubelere benzerler (Giacomo Colombo'nun guatrlı kadın figürünü ya da San Martino müzesinde on sekizinci yüzyıldan bir anonim sanatkârın sakatlarını düşünün) – bunlar gelecekteki herhangi bir olayı anlamlandırmıyorlardır artık; tek gösterdikleri, yaratığın dünyevi masumiyetidir. İlk dönem *presepe*'lerinin durağan gizemine karşılık, burada yaratıkları kendi gündelik jestleri esnasında yakalayan bir gerçekçilik vardır; bir tanrıya tapınma sahnesi olması gereken bu sahnede, pagan ve ön-Hıristiyan kültlerine ait sahnelerin belirgin karakteristiklerinden olan tapanın ikonografik temsili daha şimdiden kaybolmaya yüz tutmuştur. Yalnızca sihir ve hukuk dünyasının temsilcileri olan Bilge Krallar –en azından ilk başlarda, isimsiz kalabalığa karışmadan önce– tapınma ey-

lemi içinde gösterilirler: Geri kalan her şey, ayinselliğin her türlü izi, günlük yaşamın ekonomik masumiyeti içinde dağılıp gitmektedir. Çobanların sunduğu yiyeceğin bile kutsal bir niyet taşıdığı söylenemez: Laik bir davranıştır, ayinsel bir *piaculum* değil. Nedense her sahnede hep yemliğin yakınlarında şekerleme yaparken bulduğumuz uykucu da belki masalın dünyasından gelmiş bir figür olarak görülebilir, kurtarılma anında uyanmayı beceremediğinden gölgeli yaşamını çocuklar arasında sürdürecek gibidir. Ve onun da uykusu ne ilahi mucizelerle dolu bir kehanet uykusudur, ne de cadının hışmına uğrayan Uyuyan Güzel'in zaman ötesi uykusu: Bebeğin dünyevi uykusudur yalnızca. Yakup'un Ön-İncilindeki[4] gibi ("yürüyorlardı ama yürümüyorlardı.... çiğniyorlardı ama çiğnemiyorlardı.... koyunları sürüyorlardı ama koyunlar ilerlemiyordu.... çoban sopasını vurmak üzere kaldırıyordu ama eli havada kalıveriyordu") zaman durmuştur, ama masalın ve mitin sonsuzluğunda değil, iki an arasındaki mesihçi zaman aralığında, yani tarihin zamanında ("her şeyin askıda kaldığını gördüm, sonra bir anda her şey yoluna devam etti"). On yedinci yüzyıl başlarında, ilk hareketli doğum tasvirleri yapıldığında, barok sanatın derin alegorik yönelişi de bu "yürümeden gerçekleşen" tarihsel yürüyüşün temposunu, otlayan koyunun hareketinin ya da çobanın adımının ritmik tekrarında nerdeyse bire bir temsil edecektir.

Büyüden bu dünyevi kurtuluşun şifresi minyatürleştirmedir, küçültmedir. Her dönemde oyuncak bebeklere, kuklalara ve on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında *petit besognes d'Italie* [İtalya'nın küçük eserleri] olarak adlandırılan biblolara düşkünlüğün de gösterdiği gibi, "küçüğün kurtuluşu" hiç kuşkusuz İtalyan kültürel fizyonomisinin belirleyici bir özelliğidir; ama aynı şeyi zaten geç antikçağ dünyasında da iş başında görebiliriz. Taşlaşmış bir anıtsallı-

[4] *Protovangelo di Giacomo* (Yakup'un Ön-İncili) veya *Vangelo dell'Infanzia di Giacomo* (Yakup'un Çocukluk İncili) olarak bilinen bir apokrif metin. Yaklaşık M.S. 150 yıllarına ait olduğu düşünülür. – ç.n.

ğın kendi tarihsel uyanış ümidini emanet ettiği bir aksiseda gibidir bu küçük şeyler. Alois Riegl'in büyük bir özenle minyatürlerde, mozaiklerde ve geç Roma dönemi fildişi eserlerde saptadığı özelliklerin hepsi –uzamdan bağımsızlaştırılmış figürlerin eksensel yalıtılması ve her şeyin "sihirli" bir şekilde birbirine bağlanması– kesinlikle *presepe*'de de bulunur. Sanki "minyatürcü", "renklendirici" ve "illüzyonist" (Viyana'daki etkileyici Yaratılış minyatürlerinin meçhul üç yaratıcısını araştırmacılar böyle vaftiz etmişlerdir), Celebrano'nun, Ingaldi'nin, Giacomo Sanmartino'nun, Lorenza Mosca'nın, Francesco Gallo'nun, Tommaso Schettino'nun ve günümüzde ayakta kalmış bir Napoli atölyesinde halen çalışmakta olan isimsiz tasvircilerin elini mucizevi bir biçimde hareket ettirmekteydiler. Ama figürler arasındaki *sihirli* bağ burada tamamen *tarihsel* bir bağda çözülür. Kuşkusuz *presepe*'nin her figürü kendi başına bir bütündür, diğerleriyle hiçbir plastik ya da uzamsal bağ aracılığıyla birleşmez, sadece onlarla bir anlığına yan yana gelmiştir; yine de istisnasız tüm figürler Mesihçi kurtuluş olayına katılmanın görünmez yapıştırıcısıyla tek bir yapıda birbirlerine bağlanmışlardır. San Martino müzesindeki Cuccitiello gibi kompozisyon arayışının daha güçlü biçimde göründuğu *presepe*'ler bile envai çeşit öğe içeren bir yığılmadır (çünkü özünde sonsuza kadar çoğalma ve genişleme potansiyeli içermek zorundadırlar); bu *presepe*'lerin mutlak birliği ne maddi ne de uzamsaldır, sadece tarihsel bir birlik söz konusudur.

Presepe'nin figüratif yönelişinin merkezinde ne uzamsal-zamansal (yani kronolojik) bir vaka, ne de mitik bir olay vardır, asıl niyet *kayrolojik*'tir: Özünde, Mesih'in doğuşuyla dünyaya gelen tarihselliğin temsilidir. Bu nedenle figürlerin ve olayların görkemli ve sonsuz çoğalıp genişlemesinde özgün kutsal sahne neredeyse unutulmuştur, onu bulmaya çalışan göz yorulur, kutsal ve dünyevi arasındaki her farklılık ortadan kalkar ve bu iki ortam tarihte birbirine tamamıyla denk düşer. *Heimarméne*'nin[5]

[5] Yunan mitolojisinde yazgının kişileştirilmiş hali. – ç.n.

katı yasalarında (neşeli bir dehşetle "ilerlemeye" doğru itilip sürüklendiğini hisseden zamanımızın yasalarından çok da farklı değildir bu yasalar) donup kalmış bir dünyanın anıtsalhğına karşı, *presepe*'nin getirdiği dünya, deyim yerindeyse doğmakta olan bir tarihin ufak, önemsiz şeylerini içerir. Buurada her şey parça parçadır, küçük parçacıklar birbirinden ayrı ve yalıtılmıştır, ama her biri de anında tarihsel olarak bütünlenmiştir.

Tam da *presepe*'nin artık aile geleneğinden çıkmak üzere olduğu, hatta hayatta kalmayı hak eden şeylerin ebedi bekçisi olan çocuklukla (ki oyun ve masalla birlikte onu da bizim zamanımıza dek saklayıp korumuştur) bile söyleşmeyi bırakmış göründüğü şu noktada, Napolili son *presepe* zanaatçılarının acemi işi figürleri, bizlere, yüzyıllık bir tarihin bu pejmürde aşın ucunun sakinlerine bir mesaj fısıldar gibi görünüyorlar. Çünkü Napoli'nin kenar mahallelerindeki isimsiz son zanaatçıların eserlerindeki en etkileyici şey, bir yanda yüz çizgileri bir rüyadaymış gibi silik, hareketleri uyuşuk ve belirsiz görünen insan tasvirlerinin hantallığıyla öte yanda sepetler, teraziler, bıçaklar, çanak çömlekler arasına yerleştirilmiş küçük tezgâhlardaki kırmızı, mor ve gökkuşağının tüm renklerinden tepecikler oluşturan domatesler, patlıcanlar, lahanalar, kabaklar, havuçlar, tekirler, ıstakozlar, ahtapotlar, midye ve limonların düzenlenmesine adanmış o sevgi dolu, çılgınca gözlem gücü arasındaki sonsuz uyuşmazlıktır. Bu büyük uyuşmazlıkta, doğanın masala yeniden girmek üzere olduğunun, tarihten bir kez daha söz isterken, bu sırada insanın da kendi adına bir kez daha kaderin karanlık patikalarını üstlenen bir tarih tarafından büyülenip dilsizleştirildiğinin alametlerini mi görmeliyiz? Yeni bir gece gelene kadar sürecektir bu büyü. Bu gecenin alacakaranlığında yeni bir *presepe* henüz bilmediğimiz renkler ve figürlerle ışıl ışıl yanacak, doğa sessiz diliyle kendini kapatan bir duvar örecek ve insan da dilinin mührünü kırarak sihirden söze çıkacaktır.

BİR GÖZDEN GEÇİRME PROJESİ

Burada programı sunulan inceleme, kendi durumunun bilincinde olduğu ölçüde bir otorite iddiası taşımaktadır. Ancak böyle bir bilince uygun davranıldığında –tam da "gazetelerin söz ettiklerinden" başka herhangi bir güncellik ölçütünün kalmadığı ve "gazetelerin söz ettiklerinin" de gerçeklikle uzaktan yakından hiçbir ilişkisinin bulunmadığı bir zamanda– bu iddia, büyüklük taslamadan kendi güncellik ölçütünü yine kendi içinde bulmayı amaçlayabilir. Kendini konumlandırmak istediği bakış açısı aslında öylesine köktenci ve özgün bir biçimde tarihseldir ki, kolayca her türlü kronolojik perspektiften vazgeçebilir ve hatta üstlendiği ödevler arasına edebiyat tarihi yazımının "yıkılmasını" da koyabilir: Kendine yaşamsal mekân olarak seçtiği yer, ne bir süreklilik ne de yeni bir başlangıçtır; bir ara verme, kesintiye uğratma, bir sapmadır ve güncelliğinin temelini oluşturan da kurucu tarihsel olay olarak bu sapmanın deneyimidir.

Burada sözü edilen sapma, modern Batı kültüründe, kültürel miras ve onun aktarımı, hakikat ve aktarılabilirliği, yazı ve otorite arasında zaman içinde üretilen aralıktır. Bizim kültürümüz bu sapmayı kaydetmekten öylesine uzaktır ki, uzaklığının bilincinde bile değildir, hatta bununla ilgili açıklamalar bile başka kültürlerden ödünç alınan kategorilere başvurmadan yapılamaz, bu durum neredeyse aşılması olanaksız güçlükler yaratır. Bu aralığı daha iyi algılamak için, Talmud kategorilerinden *Halaha* (kendinde Yasa, her türlü mitik içeriğinden ayrılmış hakikat) ve *Haggada*

(duygusal içeriğiyle hakikat) veya Yasa'yı lafzı ve ruhsal anlamıyla ortaya koyan Arap kategorileri *Şeriat* ve *Hakikat*'ten yararlanılabilir; ya da "konu içeriği" ve hakikat içeriği gibi iki kategoriye başvurulabilir ki, bunların orijinal birliği ve zaman içindeki ayrışımı, Benjamin'e göre, sanat yapıtının tarihselliği ve özüdür.

Bu terimlerle, Batı kültürünün kendine özgü karakteri, *Halaha* ile *Haggada* arasında, *Şeriat* ile *Hakikat* arasında, konu içeriği ile hakikat içeriği arasında tamir edilemez bir kırık olarak tanımlabilir. Bu kırığı kaynaştıracak bir ilişki imkânsızlaşmıştır; bu imkânsızlık, yaratıcı biçimler olarak şerh ve yorumun da ortadan kaybolmasında kendini gösterir – en azından ortaçağdaki kutsal yazılarda dört anlam kuramının çöküşe geçtiği andan itibaren böyledir (bu kuramın bir metnin birbirini takip eden dört tane farklı yorum alıştırmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade onların arasına yerleşir, konu içeriği ve hakikat içeriği arasındaki canlı ilişkide yer alır). Öyle ki, bir hakikat vardır ama onu aktarma olanağı yoktur; aktarma araçları bulunur, ama ne bir şey öğretir ne de aktarırlar.

Kültürümüzde eski ve yeni, geçmiş ve şimdi, *anciens* ve *modernes* arasındaki karşıtlık olarak her seferinde belirip duran şey işte bu temel bağlantısızlıktır. Bugün hem yeninin hem eskinin tamamıyla erişilemez hale geldiğini görmeyi engelleyen şey de bu *querelle*'dir[1] [münakaşa]. Zamanımızın karakteristik özelliği sadece geçmiş değerleri unutma ve geçmişe kuşkuyla yaklaşma değildir. Aksine, geçmişle hem böylesine takıntılı bir biçimde ilgilenip hem de onunla yaşamsal bir ilişki kurma konusunda böylesine yetersiz kalan, *Halaha*'yı anımsayan ama ona *Haggada*'ya özgü bir içerik vermeyi beceremeyen bir dönem belki de daha önce hiç yaşanmamıştır. Yadırgatma, *ready-made*, *detournement*

[1] *Querelle des anciennes et des modernes*, eskilerle modernlerin tartışması. On yedinci yüzyılda, önce Fransa'da ardından İngiltere'de, klasik (Greko-Romen) kültür ve öğrenimle modern öğrenim taraftarları arasındaki tartışma. – e.n.

ve alıntı, yüzyılımızda bu ilişkiyi yeniden oluşturmaya yönelik son çabalardır[2] (avangard, ne yaptığını bildiği dönemde, asla geleceğe yönelmez, aksine müthiş bir geçmişle ilişki kurma çabası içindedir). Onların da değer yitirmesi yeni bir dönemin başlangıcını gösterir. Bu yeni dönemde, şimdiki zaman taşlaşmış bir arkaik yüz halinde, bir çorak toprak olarak kalırken, geçmiş de yabancılaştırılmış modern maskesinde şimdiye ait bir anıttan başka bir şey değildir.

Bizim projemiz de kendine yer olarak bu aralığı, bu sapmayı seçti. Betimlediğimiz olgu kuşkusuz, Batı kültürünün tamamını ilgilendiriyor olsa da, en yaygın biçimiyle İtalyan kültüründe görüldüğü için bu tercih yapıldı. İtalyan kültürünü diğer Avrupa kültürlerine göre daha farklı kılan, başlangıçtaki akıcı haline kavuşturulması gereken kemikleşmiş bir geleneğin olmayışı değildir sadece; asıl mesele, en başından beri kültürel mirasın aktarımıyla kaynaşmamış olması, *Halaha*'nın kendi *Haggada*'sını bulamamış olmasıdır. Öyleyse bu projenin kendini konumlamak istediği sapma asıl kökensel olaydır ve İtalyan kültürü söz konusu olduğunda, bu olay hâlâ meydana gelmeye devam etmektedir. Burada hiçbir şey bitmemiştir, çünkü henüz başlamamıştır: Bir başlangıç yoktur, çünkü her şey sondan başlar. Sonuç olarak, bu kültürde bütün gelenekler sahtedir, bütün otoriteler yalanlarla ikna edilmiştir; ama doğrudan yeniye yapılan tüm atıflar da aynı hızla yeniden geçmişe düşüverirler, esrardan arındırmaya yönelik her çaba esrarlı bir hava kazanır. İtalya'daki tüm entelektüel konumların kendine özgü kırılganlığı bu yüzdendir, her zaman çöpe atılacak olmanın aleni korkusuna yakalanmış gibi görünür-

[2] Yadırgatma: Brecht'in epik tiyatrosunun temel yöntemi. *Ready-made*: 1913'te Marcel Duchamp'ın gündelik hayattan bir nesneyi (örneğin bir pisuar) kendi bağlamından koparıp sanat olarak sunmasıyla ortaya çıkan yapıt. *Detournement*: 1950'ler ve 60'larda Guy Debord çevresinde "Durumcu Enternasyonal"de toplanan sanatçı ve yazarların kullandığı bir "yıkım" tekniği: Geçmişten ve bugünden öğelerin kendi bağlamlarından saptırılarak birleştirilmesi. – e.n.

ler. Ama kendini herhangi bir yaşayan gelenekle meşrulaştıramayacağının bilincinde olan kişinin gücü de yine bundan kaynaklanır: Çoktan kalıntılara dönüşmüşlerdir, silinip gitmişlerdir çoktan, ama her kalıntı gibi, onlar da çıkacak ani esintilerden korkmazlar, hatta zaman zaman yankılarını hissettirirler.

Bu nedenle, konumunun projemize dayattığı görev, aslında tamamen gerekli de olsa, sadece geleneğin "yıkımı" olarak tanımlanamaz, daha çok, bir "yıkımın yıkımı" olarak ele alınması gerekir: Kültürümüzün özgün karakterini oluşturan *aktarılabilirliğin yıkımı* ancak bu şekilde diyalektik bir biçimde bilince taşınabilir. Ancak böyle bir yıkımda İtalyan kültürünün kategorik yapıları görünür hale gelecektir – tıpkı alevler içindeki bir evin mimari iskeleti gibi. Komedinin tercih edilip trajedinin reddedilmesi; mimari öğenin egemenliği ve güzellik karşısında son derece savunmasız bir duyarlılık – öyle ki onu ancak "cazibe" olarak kavrayabilmektedir; insan masumiyetine dayalı bir yaratılış anlayışının yanı sıra Yasa'nın üstünlüğü; günahı yüzünden büyülenmiş bir dünya olarak masala yönelik saf dikkat ve İsa'nın doğum tasvirinin "tarihsel" minyatüründe bu dünya için ödenen Hıristiyan kefareti; insan yaşamının "masal" olarak kavranışının yanı sıra tarihyazımına yönelik ilgi – bunlar, sözünü ettiğimiz kategorilerden bazılarıdır. İtalyan olgusu bu kategorilerin çatışkısal gerilimine dayanır.

Bu özel durum nedeniyle, bu projede filoloji, dar akademik anlayışın ona dayattığı sınırları aşma çabasındadır. Aslında böyle bir filoloji kendi "yıkımının yıkımı" için gereken araç olmalıdır. Kutsal metinlerin tefsiri ve aktarımı için kendine özgü kategorileri olmayan kültürümüzde, filolojiye her zaman özel bir görev, kültürel geleneğin sürekliliğini ve anlığını sağlama görevi yüklenmiştir. Bu nedenle filolojinin özünün ve tarihinin bilgisi her türlü yazınsal eğitimin önkoşulu olmalıdır; ama böyle bir bilgiyi filologlar arasında bile bulmak zordur. Hatta filoloji söz konusu

olduğunda, genelde karmaşıklık ve kayıtsızlığın hüküm sürdüğü görülür. Öyle ki, hiç kuşkusuz bir filoloji biçimi olan yazınsal ve sanatsal avangard akımlar –yöntemleriyle ilgili yüzeysel bir çözümleme bile bunu kolayca kanıtlayabilir– sanat ve edebiyat tarihinde sınıflandırılırken, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde şiir sayılacak eserler insan bilimleri ve filolojik bilimler alanına yerleştirilmiştir. Batı kültürünün filolojiyi neden katı bir bilimsel disiplin olarak ürettiği, bu disiplinin her yeniden doğuşunda neden şairlerin (Helenistik dönemde Philetas ve Kallimakhos, Hümanizmin ilk dönemlerinde Petrarca ve Poliziano, Romantizm döneminde Friedrich Schlegel) filolog haline gelme gereğini hissettikleri yeterince sorgulanmamış ve hâlâ açıklanmayı bekleyen bir durum olarak durur karşımızda.

En başından beri kendini sadece metinlerin maddi aktarımını sağlamakla sınırlamayan, *emendatio*[3] ve *coniectura*'yı[4] özel görevler olarak üstlenmiş olan filoloji, kendine özgü konumunun *Halaha* ile *Haggada*, hakikat ile aktarımı, konu içeriği ile hakikat içeriği arasında bulunduğunu gösterir. Anlı şanlı filologların yarattığı sahte metinler, ortaya çıktıklarında kuraldışı, istisnai olgular olarak mahcup bir suskunlukla geçiştirilirler, ama bu gibi durumlar filolojinin özünü kesinlikle farklı sayan tekil iddiayı da yalanlarlar.

Aktarılacak şey ile aktarma eylemi arasındaki, yazı ile otorite arasındaki sapmanın ortadan kaldırılması aslında en başından beri filolojinin görevidir. Bu ortadan kaldırma her zaman mitin temel karakteri olarak göz önüne alınmış ve değerlendirilmiş olduğundan, filoloji de bu bakış açısıyla "eleştirel bir mitoloji" olarak betimlenebilir. Schelling, bilim ve şiirin yeniden birleştirilmesine aracılık etme görevini "yeni mitoloji"ye yüklemişti. "Tek bir şairin değil de bir neslin icadı olan bir mitolojinin nasıl doğabileceğini" soruyordu. Blake'den Rilke'ye, Novalis'ten Yeats'e

[3] Filolojide elyazması geleneğinden kaynaklanan hataları düzeltmek. – ç.n.

[4] Filolojide metnin boşluklarını doldurmak ve bozulmuş bir bölümü yeniden oluşturmak için önerilen yöntem. – ç.n.

modern şairlerin boşu boşuna gerçekleştirmeye çalıştığı yeni mitoloji zaten vardır. Bu mitoloji, görevlerinin bilincinde olan bir filolojidir. (Burada filoloji sözcüğü bütün eleştirel-filolojik disiplinler için kullanılmıştır, bugün birkaç uyuşmazlık dışında "insan bilimlerini" anlatan sözcüktür.)

Benjamin'in filolojik yöntemin asıl özellikleri olarak gördüğü "hayretle dolu bir saf olgusallık gösterimi" ve detaylara yönelik "sihirli" tapınma kadar, modern filolojinin manifestosu olan Poliziano'nun *Lamia*'sında filoloğun *philomythos ve fabellae studiosus* olarak tanımlanması da eleştirel-filolojik disiplinler ve mitoloji arasındaki gün ışığına çıkarılması gereken bu akrabalığa tanıklık etmektedirler. Öz itibarıyla ve tarihsel olarak mitolojinin bir *Aufhebung*'u [içerilerek aşılması] olan filoloji daima bir *fabulari ex re*'dir. Filolojik bulgunun "değişmez mitolojik özü" eleştirel açıdan canlandırılmalı ve bu bulgu, temel çizgileri kendi tarihsel deneyimimize doğru yönelen bir perspektifte ortaya çıkan bir nesne olmalıdır. İncelememizin gerçekleştirmeyi önerdiği şey, bu filolojinin *Aufhebung*'unun "eleştirel mitoloji" olarak geriye artakalan bir şey bırakmadan şiir ile özdeşleştiği bir bakış açısıdır. İncelemenin dayanacağı pragmatik ilkelerden biri filologları "şair, tarihçi, hatip, gramer uzmanı" olarak gören Vico'nun tanımını yeniden ele alarak eleştirel-filolojik disiplinler ve şiiri tam olarak aynı düzlemde değerlendirmek olacaktır. Şiir ve filoloji: Filoloji olarak şiir, şiir olarak filoloji. Tabii burada şairleri filolojinin işini yapmaya, filologları da şiir yazmaya davet etmekten söz etmiyoruz, her ikisini de Batı kültüründe sözün kırıldığı noktaya yerleşmeye davet ediyoruz: Şiirle felsefeyi birbirinden ayıran bu kırılma, mahcubiyetle gizlenmek ve bastırılmak yerine, sorunsal bir deneyim olarak bilinçli bir biçimde üstlenilmelidir. Benjamin ya da Poliziano, Kallimakhos ya da Valéry gibi kesin bir kategoride sınıflandırılması çok güç olan yazarları düşünmekle kalmayalım, Dante'yi, *Zohar*'ın yazarını, Hölderlin ve Kafka gibi şairleri de düşünelim: Hepsi de farklı kültürel durumlarda, hakikat ile

bunun aktarılabilirliği arasındaki açılmayı kendi temel deneyimleri haline getirmişlerdi. Aynı özel dikkat, mükemmel bir eleştirel-yazınsal edim olan çeviriye de gösterilmelidir.

Ancak bu biçimde, bir "disiplinlerarası disiplin" projesi tutarlılık ve biçim kazanabilir; bu disiplinde şiirle birlikte tüm insan bilimleri birbirine yönelecek ve birçok çevrede gelecek neslin kültürel ödevi olarak ilan edilen bu disiplinin amacı "genel insan bilimi" olacaktır. Bizim projemiz de, kendi sınırları içinde, henüz adı konmamış böyle bir bilimin gelişini hazırlamak amacındadır – bir bilim ki, şiirle denkliği içinde, daha önce betimlediğimiz yeni eleştirel mitolojinin kendisi de olabilir (Yasa'nın ve Kader'in güçlerine boyun eğmekten kurtulmuş ve tarihe iade edilmişlik anlamında eleştirel).

Böyle bir projenin eleştiriye hak ettiği değeri ve şiddetini iade etmek zorunda oluşu, kendi görev tanımında örtük olarak içerilir. Politikayla ilişkilerini sergilemeye gerek duymayışı, buna hiç ihtiyacı olmaması, bu değerin ve şiddetin verdiği bir ayrıcalıktır. Politika ve şiirin ilk bağlaşıklığı, Aristoteles'in müzikle ilgili incelemesinin *Politika*'sında yer alması ve Platon'un *Devlet*'inde şiirin ve sanatın tematik yerinin ortaya konmasıyla kültürümüzde en başından beri onaylanmıştır – tartışılması bile gerekmez. Sorun şiirin politikaya göre daha önemli olup olmayışı değildir, asıl sorun politikanın hâlâ şiirle özgün ve orijinal bağlaşıklık ilişkisini sürdürebilecek durumda olup olmamasıdır. Eleştiri, politikaya hakiki boyutunu yeniden kazandırmak istiyorsa, bu bağlaşıklığın çözülmesini görev sayan bir ideolojinin karşı tezi olarak ortaya koymalıdır kendini. Günümüzde, karanlık açıklığıyla her yerde sorunlara erişimi engelleyen "yanlış bilinç", sürekli açık tutmaya çalıştığı o uçuruma düşürülmelidir. Bu filolojik proje, modern tarihselciliğe egemen olan tarih anlayışının gözden geçirilmesini zorunlu kılar. Tarihin sürekli, çizgisel ve sonsuz bir süreç olarak bayağı bir zaman anlayışıyla özdeşleştirilmesinden

vazgeçmenin ve tarihsel kategorilerle zamansal kategorilerin aynı şey olmayabileceğinin farkına varmanın zamanı gelmiştir. Tarih ve zaman arasındaki ilişkilerde yeni bir duruma, yani her şeyden önce yeni ve daha özgün bir tarih ve zaman deneyimine varma önerisinin bu projenin görevi olduğunu söylemek yerine, bunun, onun tüm görevlerinin öncelikli koşulu olduğunu söylemeliyiz. Tarihselciliğin, en başta kendisinin saf bir kronolojiye indirgediği bir tarihe Hıristiyan "kurtuluş tarihi"nin sahte anlamlarını yeniden sokmak üzere seferber ettiği *süreç*, *gelişme* ve *ilerleme* kavramları yıkıma uğratılmalıdır. Bayağı tarihselciliğin içi boş, sürekli, sayılabilen ve sonsuz zamanının karşısına, somut insani deneyimin dolu, kesikli, sayılara bölünemeyen, kusursuz zamanını koymak gerekir. Sözde tarihin kronolojik zamanının karşısına hakiki tarihin kayrolojik zamanını; zamanda kendini yitirmiş bir diyalektiğin bütünsel toplumsal sürecinin karşısına, durakalmış bir diyalektiğin doğrudanlığını ve kesintililiğini koymak gerekir. Dilthey'ın insan bilimlerinin eleştirel temellendirilmesi perspektifinde tüm yönleriyle ele aldığı tarihsel aklın eleştirisi, tarihi terk etmek için değil, daha kökensel bir tarih anlayışına ulaşmak için sürdürülmeli ve tamamlanmalıdır. Kont Yorck'un "modern insan, yani Rönesans-sonrası insan, gömülmeye hazırdır" saptaması, Valéry'nin "Dünyanın sona ermesinin çağı başlıyor" saptamasıyla bütünleştirilmelidir. Böylece filolojinin *Aufhebung*'u yeni bir tarih deneyiminden geçer ve onun yöntemiyle bu projenin konumlandığı yer örtüşür.

TARİHSEL-FİLOLOJİK YORUM

Kronolojiden bağımsızlaşmasıyla miti arketipik yalıtılmışlığından kurtarabilecek bir tarih anlayışı için model aranabilecek yer tarihyazımı değil filolojidir.

Tarihsel dillerin birbirinden ayrı, tekil biçimlerinin filolojik karşılaştırılmayla çıkarsanan bir Hint-Avrupa biçimi (örneğin **deiwos, *ar-, *wegh, *med*) aslında nedir? Tarihsel olarak kanıtlanmamış ve karşılaştırma yoluyla restore edilmiş bir dilin durumu nedir? Kuşkusuz, burada gerçekleşen şey –tıpkı mitte olduğu gibi– bir köken üretimidir, ama bu köken *illo tempore*'de [o zaman] ayrılmış arketipik bir olay değildir, kökenin kendisi de esas olarak tarihseldir. Ancak, bu tarihsellik, sanki dilin sadece kronolojik olarak daha eski bir durumu söz konusuymuş gibi, tümüyle artsüremli anlamda anlaşılmamalıdır; aksine, "tanımlanmış bir denklikler dizgesi" olarak, tarihsel dillerde mevcut ve işleyen bir eğilimdir. O bir kökendir, ama artsüremli bir biçimde geçmişe itilmiş bir köken değildir, aksine, dizgenin eşsüremli tutarlılığını sağlar. Ne sadece artsüremli terimlerle ne de tamamen eşsüremli terimlerle betimlenebilecek bir şeyi ifade eder; ancak artsürem ve eşsürem arasındaki bir ayrım ve bir sapma olarak algılanabilir. Bu sapmayı tarihsel bir *arkhe* [ilk örnek] olarak tanımlayabilir ve onu böylece geleneksel kronolojinin noktasal ve sürekli anından ayırt edebiliriz. Benzer bir "eşsüremli tarihselliğin" bilimsel olarak meşruluğunu temellendirmek için Ja-

kobson'un *Tarihsel Fonolojinin İlkeleri* adlı eseri bir başlangıç noktası olmuştur. Bu ilkeler her şeyden önce durağan ve eşsüremli olarak değerlendirilen kategorilere tarihsellik ve erekbilimi sokmuştur ve böylece tarihsel dilbilim ve betimleyici dilbilim arasında aracılık edebilecek kapasiteye sahip bir dil anlayışına yol açmışlardır. Bu bakış açısıyla tarih ve yapıların karşıtlığı yeterli değildir: *arkhai* olarak Hint-Avrupa biçimleri tam olarak ne yapısaldır ne de tarihsel, ne eşsüremlidir ne de artsüremli.

Dumézil yapısalcı tezlerle girdiği polemiklerde kendi karşılaştırmalı mitolojisinin nesnesini şöyle ortaya koymuştu: "Benim çabam bir filozofun çabası değildir, bir tarihçinin çabasını amaçlıyorum: Makul ve kabul edilebilir bir biçimde ulaşılabilecek en eski tarihin ve bir ultra-tarihin en uzak ucunun tarihçisi." Bu "ultra-tarihin ucu" söylediğimiz anlamda bir *arkhe* değilse nedir? Çünkü, onun kronolojik olarak meydana geldiği varsayılan olaylara hiçbir zaman tamamıyla indirgenemeyeceği kesindir, tabii niyet kendi özgün belgelerini yine kendisi üreten bir tarihyazımı araştırmasının *monstrum*'unu [acaipliğini] meşrulaştırmak değilse eğer. Burada ultra-tarih olarak tanımlanan şey henüz oluşumunu tamamlamış bir şey değildir; tıpkı mit dizgesi gibi, tarihin anlaşılabilirliğini ve eşsüremli tutarlılığını sağlayan bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında Hint-Avrupa "sözcükleri" mitik isimlerin eşdeğeridir: Birer sebep değil, kökendirler.

Bu anlamda filolojiden "eleştirel bir mitoloji" olarak söz etmek mümkündür. Mite girmemizi engelleyen şey filoloji olduğuna göre, onunla otantik, yani özgür bir ilişkiyi yeniden kurmamızı da o sağlayabilir. Çünkü filoloji miti arketipik katılığından ve yalıtılmışlığından çıkarıp onu tarihe iade edebilir. Kendisinin eleştirel olarak ürettiği köken her türlü töremsel karakterinden ve her türlü kader bağından kurtulur. Mit ile ilişkisi çocukluğun insanlığın gizemli geçmişiyle sürdürdüğü ilişkiyi hatırlatır. Tıpkı çocukların oyunlar ve masallarda töremin boyundurluğundan kurtulan söylensel dünyaya bekçilik etmeleri gibi, kehanet için kullanılan zar-

lan oyuncağa, dilekte bulunma gerecini topaca, doğurganlık törenini halka oyununa dönüştürmeleri gibi; filoloji de söylensel isimleri sözcüklere dönüştürür ve böylece tarihi kronolojiden ve mekanikçilikten kurtarır. Bir zamanlar kaderin esnemeyen dilsel bağlarını ifade eden şey tarihin dilsel tözüne dönüşür. Hint-Avrupa sözcüklerinden oluşan bir sözlük biçimindeki bir eleştirel mitoloji, filolojinin Batı kültürüne yeni bir çocukluk olarak miras bıraktığı bir şeydir, bu miras şimdi şiirin eline geçmelidir.



İnsan oynayınca kutsal zamandan kurtulur ve insani zamanda onu "unutur." Yine de oyunun dünyası daha da özel bir anlamda zamanla bağlantılıdır. Aslında oyuna ait olan her şeyin bir zamanlar kutsalın ortamına ait olduğunu gördük. Ama bu, oyun ortamını tüketmez. Gerçekten de, insanlar oyunlar icat etmeyi sürdürürler ve bir zamanlar pratik-ekonomik ortama ait olan bir şey ile de oynanabilir. Oyuncakların dünyasına şöyle bir göz gezdirmek, insanlığın eskicileri olan çocukların, ellerine geçen her türlü eski eşya ile oynadıklarını ve oyunun böylece artık var olmayan kutsal dışı davranış ve nesneleri koruduğunu gösterir. Eski olan her şey kutsal kökeninden bağımsız olarak oyuncak haline gelmeye uygundur. Dahası var: Hâlâ kullanılmakta olan nesneler söz konusu olduğunda da bunların dönüştürülüp –örneğin, küçültülmeleriyle– oyuna dahil edilmeleri mümkündür: Bir otomobil, bir tabanca, elektrikli bir ocak küçültülerek birdenbire oyuncağa dönüşür. Peki o halde oyuncağın özü nedir? Oyuncağın özsel karakteri –iyi düşünülürse, onu diğer nesnelerden ayırt etmeyi sağlayan tek özellik– sadece "bir zamanların", "artık olmayan bir şimdinin" zamansal boyutunda kavranabilecek son derece tekil bir şeydir (ancak, küçültme örneğinin de gösterdiği gibi, bu "bir zamanları" ve bu "artık olmayan şimdiyi" sadece artsüremli anlamda değil, eşsüremli anlamda kavramak gerekir). Oyuncak –bir zamanlar, artık olmayan bir ortamda– kutsalın alanına ya da pratik-ekonomik alana ait olmuş şeydir. Eğer bu doğruysa oyuncağın özü (çocukların oyuncaklarını ellerinde döndürüp dururken, onları sallarken, yere atarken, içini dışına çıkarırken ve en sonunda paramparça ederken boşu boşuna kavramaya çalıştıkları şey – Baudelaire'e göre oyuncağın "ruhu") her şeyden önce tarihsel bir şeydir; hatta, deyim yerindeyse, saf haldeki Tarihselliktir.