cogito
Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: ٤٧-٤٨ / Yaz-Güz 2006

Derrida:
Yaşamı Yeniden Düşünürken



özel sayı

YKY

cogito

Derrida:
Yaşamı Yeniden Düşünürken

Sayı: 47-48 Yaz-Güz 2006

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 47-48 Yaz-Güz, 2006
4. baskı: Şubat, 2018
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK
Konuk Editör:
ZEYNEP DİREK

Yayın Kurulu:
NURİ AKBAYAR, ESRA AKCAN (Columbia University), ŞEYLA BENHABİB (Yale University), E. EFE ÇAKMAK (Columbia University, *Cogito* Danışmanı) BESİM F. DELLALOĞLU (Galatasaray Üniversitesi), YÜCEL DEMİREL, ZEYNEP DİREK (Galatasaray Üniversitesi), MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN (Bilgi Üniversitesi), M. SABRİ KOZ, KAAN H. ÖKTEN (Bilgi Üniversitesi), ZEYNEP SAYIN (İstanbul Üniversitesi), BÜLENT SOMAY (Bilgi Üniversitesi), GÜVEN TURAN
Katkıda Bulunanlar:
ELİS SİMSON, LARA FRESKO
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 2391

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Derrida'yla Yaşamı Yeniden Düşünürken

9 • Zeynep Direk: Giriş
17 • Jacques Derrida: İstanbul Mektubu
37 • Jacques Derrida-Giovanna Borradori: Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar
62 • Jacques Derrida: Şiddet ve Metafizik
161 • Jacques Derrida: İsim Hariç (Post-Scriptum)
174 • Jacques Derrida: "Kendime Karşı Savaştayım"

186 • Leonard Lawlor: Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu *"This is Not Sufficient: The Question of Animals in Derrida"*
213 • Zeynep Direk: Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri
223 • Recep Alpyağıl: "Marrano" Derrida, "Morisko" İbn Arabi
236 • Michael Naas: *"Alors, qui êtes-vous?"* Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu
251 • Ahmet Soysal: Derrida: İz ve Yokluk
256 • Eddo Evink: Patočka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine
273 • Esra Akcan: Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek
287 • R. Levent Aysever: Derrida ve Söz Edimleri Kuramı
334 • Barry Stocker: Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik *Contradiction, Transcendence and Subjectivity in Derrida's Ethics*
350 • Zafer Aracagök: Derrida Nietzsche ve Sevim Burak/ Birkaç Şemsiye Üstüne
359 • Nil Göksel: Unutma, Parodi ve İroni

370 • Jacques Derrida (1930-2004)
374 • Jacques Derrida Bibliyografyası
378 • Türkçede Derrida Bibliyografyası

Geçen Sayıdakiler

381 • Sayı 46: Ezoterizm.

382 • Yazarlar Hakkında

Derrida'yla Yaşamı Yeniden Düşünürken

Çağımızın en etkili filozofu, en kışkırtıcı düşünürü olarak bilinen Jacques Derrida ölümünden kısa bir süre önce *Le Monde* gazetesine verdiği son röportajında anlaşılmamaktan korkmadığını, sırf bir gazeteci kitabının adını anlamayacak ya da okur korkacak diye zor bir ifadeden, bir kıvrımdan, fazladan bir çelişkiden kaçınmanın kendisi için kölelikle aynı anlama geldiğini ifade etmişti. O kimileri tarafından hep anlaşılması güç bir kuramcı, nihilizmin, belirsizliğin ve göreceliliğin yandaşı olarak görüldü. Bu röportajında işaret ettiği gazetecilerden birinin, onun ölümünün hemen ardından kaleme aldığı ve *The New York Times* gazetesinin birinci sayfasında yayımladığı yazıya "Muğlak Kuramcı 74 Yaşında Öldü" başlığını atması, İngiliz *The Times* gazetesinin ise ölümünü neredeyse alaycı bir ifadeyle ("Jacques Derrida'nın Ölümünden Emin Olabilir miyiz?") duyurması kendisini mezarında üzmüştür belki ama çok da şaşırtmamıştır. Söz konusu röportajı, Derrida'nın daha önce Türkçede yayımlanmamış dört metniyle birlikte *Cogito* okuruna sunuyoruz. Yaklaşan ölümün ve yaşamayı öğrenememiş olmanın bilincinde geçirdiği son yıllarında verdiği bütün röportajlarda nasıl okunacağına, nasıl hatırlanacağına dair endişeleri olduğunu, bir taraftan da ölümünden kısa bir süre sonra geriye hiçbir şey kalmayacağını hissettiğini ifade eden Derrida'ya bu özel sayıyla veda etmekten ya da anmaktan çok, yazısını ve düşüncesini selamlamanıza, onunla diyalog kurmanıza ve yasını onun metinleriyle diyaloga girerek tutmanıza vesile olacağımızı umuyoruz.

"Jacques Derrida'nın yasını tutmak mı?" diye sorabilir kimileri. Ama nasıl? Jacques Derrida, aralarında Roland Barthes, Emmanuel Lévinas, Sarah Kofman, Paul de Man, Gilles Deleuze ve Michel Foucault'nun da bu-

lunduğu on dört ünlü düşünürün ölümleri ardından kaleme aldığı yazıları *Yas Çalışması*'nda toplamıştı. Düşünür yas tutmanın kaçınılmazlığını ve imkânsızlığını ele aldığı bu kitabında düşünce yoldaşı saydığı bu insanlarla diyalog kurmaya devam eder; yaşadığı sürece canlı tutmaya çalışacağı bir diyalogdur bu: Düşüncesini onlara borçludur, metinleri onların metinlerinden beslenir. Ölmüş arkadaşlarının yasını yazı yazarak tutan ve özellikle hayatının son dönemlerinde yas, arkadaşlık ve ölüm konularını metinlerinin merkezine alan Jacques Derrida adına hazırladığımız bu sayının konuk editörlüğünü Galatasaray Üniversitesi öğretim üyesi Zeynep Direk üstlendi.

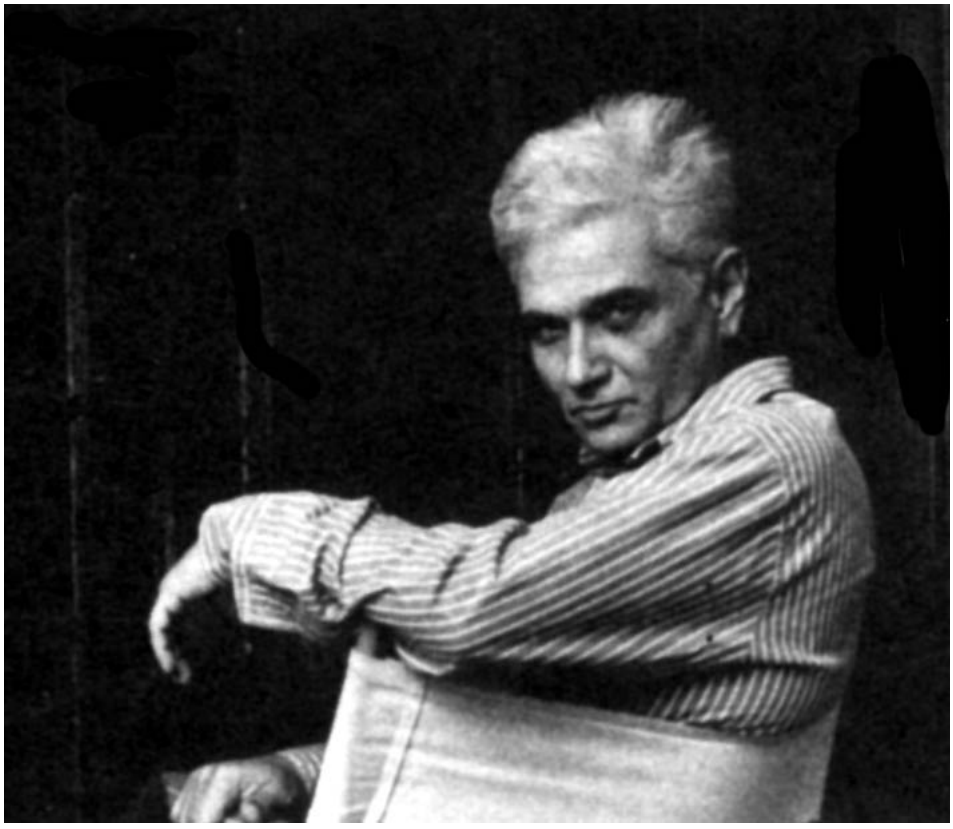
Zeynep Direk'e özverili çalışmasıyla derginin çatısını oluşturmada ve içeriğini kotarmada yardımlarını bizden esirgemediği için çok teşekkür ediyoruz.

Dört yıl boyunca *Cogito* dergisinin editörlüğünü yapan Emrah Efe Çakmak, Columbia Üniversitesi'nde doktora çalışmalarına başlamak üzere Amerika'ya gitti; dergimize danışman olarak dışarıdan destek vermeye devam edecek.

Güler yüzü ve çalışkanlığıyla hepimizin hayranlığını kazanan Elis Simson da bu sayının baş emekçisi. Ona da teşekkür etmeden geçmiş olmayalım.

İyi okumalar ve Merhaba,

Şeyda Öztürk



Giriş

ZEYNEP DİREK

Jacques Derrida çağdaş felsefenin en kışkırtıcı düşünürlerinden biridir kuşkusuz. Düşüncesi yalnızca ona açık olan felsefeciler tarafından değil, çok geniş bir yelpaze içinde, neredeyse tüm sosyal bilim, sanat disiplinleri ve entelektüeller tarafından da alımlanmıştır. Fransız Akademisi'nin her zaman marjında olmasına rağmen ilk önce İngilizce konuşulan dünyada ses getirmiş, oradan da tüm dünyaya yayılarak çeşitli yapıbozum pratiklerinin ilham kaynağı olmuştur. Elbette yapıbozum tek değildir ve Derrida'nın düşüncesi de yapıbozumculukla eşitlenemez. Yaklaşık kırk beş yıl zarfında yayımladığı çok sayıda kitabın felsefi olarak değerlendirilmesi ve düşüncesinin hakkının verilebilmesi için belki de yıllar geçmesi gerekecek. Yapıbozum radikal bir düşünüm, yakın okunan metnin bir deneyimiydi; ele aldığı düşüncenin protokollerine sonuna kadar uyan, ama aynı zamanda içerden ilerleyerek onun sınırlarını ihlal eden, daha doğrusu bu sınırların çoktan çoğul ve kesintili olduğunu göz önüne seren ve böylece düşünülmemiş olanın imkânına değmemizi sağlayan bir yolculuktu. Yapıbozum bazılarına, Derrida'ya özgü başka pek çok terim gibi, modası geçmiş bir terim gibi gelebilir, oysa tarif ettiğim şey hiçbir zaman bir moda olamayacak okuma ve yazmanın, okuyarak yazmanın ta kendisidir. Derrida moda haline getirilip popüler kültür içinde tüketilemeyecek kadar zor bir düşünürdü ve elbette adı bir meta, bir gösterge haline geldi. Onun adının anıldığı her yerde bu düşünceye muhatap olabilecek bir fikir üretimi bulduğumuzu sanmayalım. Onu yakın okuyacak sabrı pek az insan göstermiştir.

Elinizdeki özel sayı içinde Derrida'nın daha önce Türkçe yayımlanmamış metinlerini bulacaksınız. Yakında Kabalcı Yayınevi tarafından yayımlanacak olan Yazı ve Fark (*L'écriture et la différence*) içinden seçtiğimiz "Şid-

det ve Metafizik" (1964) adlı makale Derrida'nın en iyi metinlerinden biridir: Levinas'ın düşüncesinin ilk ve belki de başka bütün yorumların hesaba katmamazlık edemeyeceği en önemli yorumudur. Genç Derrida ("Şiddet ve Metafizik"i yazdığında henüz otuz dört yaşındadır) fenomenolojinin en zor sorunlarına değinmek suretiyle, etiği başka'ya doğru aşkınlık, başkasıyla karşılaşma olarak düşünen Levinas'ı Husserl, Heidegger ve Hegel felsefeleri karşısında sınar. Bu ilham dolu, ama pekinliğin hiçbir noktada feda edilmediği yazı, Levinas'ın düşüncesini tüm dünyaya tanıtmış, bu makalenin bir eleştiri mi yoksa bir yapıbozum mu olduğu uzun süre tartışılmıştır. Aslında "Şiddet ve Metafizik" yapıbozumun keşfedildiği makaledir. Bu deneme, barışı bir şiddet ekonomisi içinde ele alarak, dilin kökensel şiddetini başkasıyla karşılaşmanın indirgenemez koşulu haline getirmesiyle Levinas'ı kışkırtmış ve onun düşüncesinin gelişimini belirlemiştir; *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*'nin (Autrement qu'être ou au delà de l'essence, 1974) özellikle dili ele alışı buna bir yanıt olarak okunabilir. Bu sayıda ayrıca *Passion, Khora, Sauf le Nom* üçlemesinin üçüncü kitabı olan *İsim Hariç* (Sauf le Nom) adlı metinden bir parça bulacaksınız. Özellikle felsefe ile ilahiyatın kesiştiği sınırda çalışanlar veya ilâhi olan hakkında konuşma imkânını sorgulayanlar için önemli bir kaynaktır bu. Derrida bu metinde negatif teoloji üstüne, dilin adlandırılamaz olanın karşısında kendisine uyguladığı şiddet hakkında yazıyor. "Şiddet ve Metafizik"le birlikte okunması çok verimli olacaktır kuşkusuz.

Derrida'nın düşüncesinin en önemli taraflarından biri olgusallığını ciddiye almasıdır: olay'a, bağlama, felsefi, etik ve politik bir tepki, bir yanıt verme kaygısını hep taşımasıdır. Giovanna Borradori'nin Habermas ve Derrida'yla 11 Eylül saldırılarının anlamı, küreselleşme ve terör üzerine yaptığı söyleşilerden oluşan *Terör Günlerinde Felsefe* (Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida) adlı kitaptan seçtiğimiz parça bunu doğruluyor. Bu eser de yakında Yapı ve Kredi Yayınları'nın Cogito serisinden yayımlanacak. Derrida terörü bir bağışıklık sistemi problemi, bağışıklık sisteminin kendi kendini tahrip etmesi, kendine karşı bağışıklaştığı bir süreç olarak okumaya açar. O, yaptığı son söyleşi, bir anlamda vasiyetlerinden biri olan "Kendime Karşı Savaştayım"da içinde bulunduğumuz konjonktürde küreselleşmeyi bu açıdan konumlandırır. Platon felsefenin bir ölüm pratiği, filozofun ölmeye hazır kişi olduğunu söylemişti; pankreas kanserinden ölümüne çok az zaman

kala, çok agresif bir kemoterapi sürecinden geçerken yaptığı bu söyleşide Derrida yaşamayı hiçbir zaman öğrenmemiş olduğu gibi, ölmeye de hazır olmadığını, kendisine karşı savaşmaya devam ettiğini söylüyor. Kendine karşı savaş, kendine karşı bağışıklık (*auto-immunité*), dışarısı olarak tespit edilip konumlandırılamaz olan, insanın kendi bedeninin ürettiği ögelerin dışarıya aitmiş gibi konumlandırıldığı savaştır; hayatta kalmak için kendinin bir kısmının, hep daha fazlasının yok edilmesidir. Derrida için politik bir metafordur bu; 11 Eylül'ü ve terörle savaşan Amerika Birleşik Devletleri ve müttefiklerinin durumunu da bu terimlerle düşünür. Saldırı dışardan gelmez, onun yarattığı, bir zamanlar desteklemiş, eğitmiş olduğu insanlar tarafından, onun araçlarıyla, zaten Avrupa'da veya Amerika'da yaşayan kişiler tarafından yapılır. Herhangi bir ülkeye savaş açarak bu tehditten kurtulmak mümkün değildir, kendine karşı savaşmak gerekir. Türkiye'nin terörle mücadelesi de böyle değil mi, bir tür kendine karşı bağışıklık, kendiyle savaş, intihar değil mi? Şiddet şiddeti doğurdukça daha çok ölmüyor muyuz? Kendine karşı bağışıklık nasıl bir şiddet ekonomisidir? Önemli Derrida yorumcularından biri olan Leonard Lawlor kendine karşı bağışıklık izleğini politik düzlemle sınırlandırmıyor; onu genel olarak yaşam sorusuna bağlayarak günümüzün belki de en önemli felsefi meselesine bir pencere açıyor. Onun "Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu" başlıklı makalesinde gösterdiği gibi, teknolojik hayvan katliamı, doğanın insan uygarlığı tarafından tahrip edilmesi de yaşamın bir kendine karşı bağışıklık sürecine girmiş olduğunu düşündürebilir. En fena olan henüz gelmedi, ama gelecek diyor Derrida, tıpkı Heidegger gibi.

Derrida'nın doktora tezini kendisiyle yazmış olan eski öğrencisi ve arkadaşı Catherine Malabou'ya İstanbul'dan yazdığı 10 Mayıs 1997 tarihli mektup da –*Karşı-yol: Jacques Derrida'yla Yolculuk* içinde (La contre-allée: Voyage avec Jacques Derrida, La Quinzaine Littéraire-Louis Vuitton, 1999)– çeşitli açılardan ilginç bir metindir. Bu mektupta Derrida seyahat deneyimlerinden bahsederken bellek yaralarını tekrar kanatıyor bir bakıma: kendisininkileri ve bizimkilerden birini. 1997'de yaptığı ilk İstanbul seyahati –konukseverlik üstüne bir konferans vermek için Yapı ve Kredi Yayınları, Boğaziçi Üniversitesi ve Fransız Konsolosluğu'nun davetlisi olarak yaptığı akademik bir geziydi bu– sırasında Türkiye Cumhuriyeti tarihine, modernleşmeye, Atatürk devrimlerine ilişkin bir şeyler öğrenmiş ve bunları düşünmeye, anlamaya çalışmıştı. Konuşmasını yaptığı salonda arkasında

asılı olan büyük Atatürk fotoğrafı ilgisini çekmiş, girip çıktığı birçok başka mekânda da bu fotoğraflardan görmüştü. Bu fotoğraflar, Türkiye'nin bugününü, geri gelen (*revenant*), canlı ile ölü arasındaki karşıtlığı aşarak hayatta kalan (survivant), bizlerin gelecekte izinden gideceğimize söz verdiğimiz, ona bağlılığımızı koruyacağımıza and içtiğimiz bu baba, bu ata hayaletine (spectre) odaklanarak düşünmesine yol açmıştı. Hayaletlerle anlaşma, onlara ant içme, yaşamını onlarla sürdürme, yalnızca bizim için geçerli olan bir hal değildir elbette: Geçmişle ve gelecekle ilişki ruh çağırmaksızın, kendini hayaletlerin de dahil olduğu bir cemaate dahil etmeksizin kurulabilir mi? Gelenek de, gelenekten kopuş da, tam da kendi olmak hem bir bellek hem de bir gelecek tasarısı olduğu için, yalnızca yaşayanların cemaatinin sınırları içinde çözülebilecek sorunlar değildir. Fakat elbette, ilk ve belki de en önemli felsefi sorusu "yazı" olan bir düşünürün, K.A. diye andığı hayaletle bir ilişki kurar kurmaz ilkin yazı devrimi, alfabe değişikliği ve bunun bizim tarihsel belleğimizin sürekliliğinde yarattığı travmayla ilgilenmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Bellek, yine Kabalcı Yayınevi'nin yayımlayacağı *Dağılım*'da (Dissémination, *1972*) bulunan "Platon'un Eczanesi"nde okuyacağımız gibi, her zaman harflerle (*tupos*) kayıtlıdır ve üstelik üstü örtülmüş, unutulmuş, hatta hiçbir zaman öğrenilmemiş harflerin izlerini de taşıyabilir. Başka bir deyişle, belleğin harflerin kaydından muaf saf bir içselliği yoktur. Bu bağlamda, Nil Göksel'in "Unutma, Parodi ve İroni" başlıklı yazısı da, canlı belleğin yalnızca sonlu olması dolayısıyla değil, yasası yineleme ve başkalaşma olan harfle, izle kaçınılmaz bir ilişkisi olması bakımından nisyanla malul olduğunu belirtiyor. Derrida'nın dedelerinin dili Arapçaya çok yakındı; onun belleği de hiç öğrenmediği Arapçanın ve İbranicenin izlerini taşımış; hiçbir zaman üstlenmediği, hiçbir zaman sahiplenemediği yitirilmiş bir kültür onun tek dili olan Fransızcaya musallat olmuş, onda uğuldamaya devam etmiştir. Tıpkı bizim de konuşmakta olduğumuz Türkçede, Osmanlıcayla, terk ettiğimizi düşündüğümüz ne varsa onunla hâlâ tuhaf bir biçimde iletişim içinde bulunmamız, belleğimizde bilmediğimizin izini taşımamız gibi. Eski harfleri öğrenmeyi ve Osmanlıcayla haşır neşir olup okuyamadığımız kültürel mirasa ulaşmayı kimse bize yasaklamadı. Bunu yapma gereğini biz duymadık, yapmaya değecek bir şey olduğunu düşünmedik: Bunun sebebi bastırmadır belki de; Derrida'nın durumunda Fransız sömürgeciliğinin bir etkisi, bizim durumumuzda ise Avrupa kültürüyle örneksellik mantığı içinde kurduğumuz eşitsiz ilişkinin bizi kendimi-

ze karşı daha da ilgisizleştirmiş olmasıdır. Oysa paradoksal bir biçimde Avrupa kendisini tarihselliğiyle örnek göstermiştir. Bu örneksellik mantığını ve Derrida'nın onunla ilişkisini bu sayıda yayımlanan "Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri" başlıklı yazımda tartıştım.

Yitik harfler ve kültürler derken Sevim Burak'ı anmadan geçmeyelim: Zafer Aracagök "Derrida, Nietzsche ve Sevim Burak/Birkaç Şemsiye Üstüne" başlıklı yazısında Sevim Burak'ı Derrida'yla birlikte okumayı denerken dilde ve bellekte bütünleştirilemez, izlekleştirilemez kalanla uğraşıyor, Nietzsche'nin unuttuğu Derrida'nın *Mahmuzlar*'da (Épérons) izini sürdüğü şemsiye gibi, Nietzsche'nin, Derrida'nın, Sevim Burak'ın tarzları gibi. Avrupalı –Derrida kendisini böyle adlandırmaktan kaçınmadığı için bu sıfatı rahatça kullanmakta sakınca görmüyoruz– bir düşünürü bizim bir yazarımız veya düşünürümüzle birlikte okuma denemesi yeni bir girişimdir ve en az Derrrida'yı anlatma, açıklama, incelikli bir şekilde sunma, yorumlama çabası kadar değerlidir. Derrida'ya Avrupalı dedik, ama onun sıfatlarından yalnızca birisidir bu; kimliği kendiyle çakışmama olarak yorumladığı için o tek bir kimliği hep reddetmiştir. İstanbul'dan yazdığı mektupta Derrida kendisini bir sürgün, bir Marrano olarak konumlandırır. Recep Alpyağıl "Marrano Derrida, Morisko İbn-i Arabi" başlıklı yazısında bu iki düşünürün yerinden edilmenin, göçün, seyahatin düşünürleri olmasından söz ediyor; Derrida ile İbn-i Arabi arasında hangi felsefi yakınlıklar ve uzaklıklar bulunabileceğini merak ettiriyor. "Derrida kimdir?" diye düşünürken Derrida'nın "kimsiniz" sorusunu nasıl sorduğunu Michael Naas'ın "*'Alors, qui êtes-vous?'*: Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu"ndaki anlatımında deneyimleme ve Derrida'yı bütün kimliklerin ötesinde bir kişi olarak tanıma fırsatını da okuyucuya vermek istedik. Michael Naas Derrida'nın hem öğrencisi hem de dostu, Derrida'nın *Öteki Baş* (L'autre cap), *Serseriler* (Voyous) ve başka birçok önemli metnini İngilizceye çeviren kişi, önemli bir Derrida yorumcusu ve bu düşüncenin çetrefil yollarında tanışabileceğimiz en dikkatli kılavuzlardan biri. Naas'ın bu yazısı Derrida'nın ölümünden sonra yazılmış bir yazı, onun için tutulan yasın bir parçası, ama aynı zamanda da Derrida'nın konukseverlik düşüncesi üstüne *Açmazlar* (Apories), *Konukseverlik Üstüne* (De l'hospitalité), *Serseriler* gibi metinleri temel alarak yazılmış güzel bir yorum yazısı.

Ahmet Soysal'ın "İz ve Yokluk" başlıklı yazısı da Derrida'nın bir Türk entelektüelinin yanında, onu taklit ederek verdiği bir pozdan yola çıkarak

Derrida'da *présence* mefhumunda dönüp geleni düşünmeye girişiyor. Ahmet Soysal, Derrida'nın felsefi son-sözünü Levinas'ın öteki insan hümanizmasıyla ilişkilendiriyor.

Derrida'nın söz edimleri kuramı çerçevesinde Austin ve Searle'le girdiği tartışmayı bize tüm aşamalarıyla dikkatli bir biçimde anlatan Levent Aysever'in "Derrida ve Söz Edimleri Kuramı" başlıklı yazısı da dil felsefesi alanında okura kılavuzluk etmekte. Austin okumasının yanlış bir okuma olduğunu söyleyerek kendisini sert bir dille eleştiren J. Searle'e *Sınırlı Mürekkep* (Limited Inc) adlı kitabında verdiği yanıt, Derrida'nın gazabının ne kadar korkunç olabileceğinin tek örneğidir. Şunu söylemeden geçmeyelim: Derrida'nın hukuk ve politika üstüne yazdığı tüm metinleri ve özellikle de yakında Metis Yayınları tarafından yayımlanacak olan *Yasanın Gücü* (Force de Loi) adlı eseri değerlendirebilmek için edimsöz mefhumu doğru anlamak, dolayısıyla tüm bu tartışmayı bilmek gerekir.

Bu sayıda son dönem Derrida'da yapıbozumla ilgili tartışmalara da yer verdik: Barry Stocker'ın "Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik" başlıklı yazısı hem Derrida'nın ilk eserlerinde neler yaptığını kısaca özetliyor, hem de yapıbozumun açmazlara doğru yol alışını Derrida'nın erken döneminde bulunabilecek stratejilerle karşılaştırarak değerlendiriyor. Eddo Evink, "Patočka ve Derrida; Sorumluluk Üzerine" başlığını taşıyan makalesinde Derrida'nın *Ölüm Armağanı* (Donner la mort) adlı eserinde yaptığı Jan Patočka okumasını hem bu düşüncenin Hıristiyanlaştırılması hem de Levinasçılaştırılması bakımından sorunsallaştırıyor. Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik"te reddeder gibi göründüğü, fakat 1990'larda konukseverliği düşünme sürecinde benimsediği Levinasçı mutlak başkalığa, tekilliğe karşı sonsuz sorumluluk fikrinin Patočka'nın etikten anladığı şeye uygun düşmediğini ileri sürüyor. Gerçekten de Derrida'nın son döneminde yapıbozumu etik bir mesele haline getirme çabası ve gittikçe Levinas'a yaklaşması "Şiddet ve Metafizik" tonunda yazılmış ilk dönem eserlerini bir bilmece haline getiriyor. Son olarak, Esra Akcan "Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek" başlıklı yazısında mimari alanında yapıbozumculuğu ele alıyor. Bu akımın temsilcilerinin en önemli projeleri almak suretiyle iktidar konumlarını işgal ettikleri olgusunun altını çizerek bu akımın gerçekten mimariye ne katmış olabileceğini, genel olarak felsefe ile mimarlık arasındaki ilişkiyi sorgulayarak tartışmaya açıyor. Esra Akcan, mimaride yapıbozumculuk adı verilen akım içinde tasarlanan mekânların

hâlâ erkeklerin önceliklerine göre projelendirilmiş mekânlar olduğunun altını çizerek, bu akımı hem cinsiyet eşitliği hem de cinsiyet farklılığı açısından eleştirel bir biçimde değerlendirmek gerektiğini söylüyor ki, gerçekten dikkate değer bir saptamadır bu.

Elinizdeki Derrida özel sayısının Derrida'nın düşüncesinin ülkemizdeki alımlanma sürecinde değerli bir adım olduğundan hiç kuşku duymuyorum. Okurun karşısına iyi çevirilerle, okunaklı bir Türkçeyle, kayda değer yazılarla çıkmak için yoğun bir çaba sarf ettik. Kitap tanıtım dergilerinin düşünce dergilerinin yerine geçtiği, kuramın entelektüel hayatımızdan geri çekilmeye devam ettiği şu günlerde, *Cogito* bu sayısıyla bir boşluğun üstünde neredeyse tek başına duruyor.



Derrida'nın 1999'da İstanbul'da verdiği konferansın afişi.

İstanbul Mektubu[1]

JACQUES DERRIDA

İstanbul, 10 Mayıs 1997

"Jacques Derrida ile birlikte seyahat etmek [*voyager avec*]!" Benimle? Benimle mi gerçekten? Şaka yapıyorsun! Ne başlık ama!

Eğleniyorum, Catherine, başına gelecek olana gülüyorum: Catherine şu "ile" ile ne yapabilecek gerçekten? Kitabın başına oturup üzerinde çalışmaya başladığında bunun üstesinden nasıl gelecek acaba? Ne artık beni seyahat ederken gören, ne de benim geldiğini gördüğüm ya da ne beklemem gerektiğini bilmediğim Catherine. Güveniyorum, ama yine de en kötüsünü bekliyorum, hiçbir tahminde bulunamıyorum. Zaten seyahat etmenin bütün anlamı bundan ibaret değil mi? Aslında, evet. Düzgün bir Fransızcada *voyager* [yolculuk etmek] ne demek ki zaten? Katılıyorum, yolculuk kavramını düşünmek zaten zor ve hatta *risqué*, özellikle de, gereken pekinlikle, kavramın komşu anlamlarından sakınılmak isteniyorsa? Ayrılmaya varmaya etrafta dolaşmaya devam etmeye gitmeye gelmeye kımıldamaya geçmeye (evet, burada bir şey olabilir, "geçmek [*traverser*]") veya ziyaret etmeye keşfe çıkmaya yer değiştirmeye indirgenmediğinde seyahat etmek tam ne anlama gelir? Eğer "yolculuk" zaten ele geçirmesi zor bir şey ise, o zaman " –ile birlikte seyahat" anlaşılması daha da zor, hatta neredeyse imkânsız değil midir? Bu yapılabilecek bir şey *[viable]* midir? Yola çıkmaya değer mi? İmkân-sız değil midir?

Aslında şimdiye kadar kendi başıma, kendimle birlikte seyahat ettiğimden emin değilim. Yaşayan ve uyanık bir "ben"le. Uyurgezer olandan farklı olarak. Kişinin uyanık olması için gözlerinin açık olması yeterli değildir. Üstelik uyurgezerlik daha bu sabah –bir baştan çıkarma figürü gibi– çekici

bulduğum "yolculuk" denen trans ve geçiş deneyimimin gönderme yaptığı bir kimse veya bir şeydi. Hızlıca geçip giden uyurgezerin siluetini görüyorum, tek bir rüyanın emrinde: nihayet uyanmak. Uyanmak belki bir kâbustur, belki de değildir; bu yüzden benim yolculuklarım tereddütlüdür. Mümkün olduğunca çabuk eve, *kendi* yerine dönme arzusunun yanı sıra dönüşü sonsuza dek erteleme arzusu, bu çifte, eşzamanlı, çelişik arzunun endişesi, "belki"ye ilişkin bu fark etme aracılığıyla değilse, başka türlü nasıl anlatılabilir? Seyahat ederken, bir yerden bir yere yanımda taşıdığım benzersiz bir takıntıdır bu: Heyhat, yakında bitsin! Böylece, ki varmak istediğim nokta da bu, soru aslında hiçbir zaman yolculukla veya seyahatle ilgili olmamıştır; "–ile birlikte seyahat" sorusudur.

Fakat kiminle? Maceranın yola çıkış noktası, eski yolculuk sorusunun yerini değiştirir ve onu "ile"nin (*avec*) ve *apud hoc*'un (*apud*, hem "...'ın yanında, eşliğinde, evinde" anlamına hem de *cum*, "ile, eşlik, cemaat, paylaşım" anlamına gelir) çifte uçurumlu zemininde hareket ettirir. "İle" onun bir biçimini sunar ve sınırlarını tayin eder. Ötekine gelince, bana eşlik eden –veya asla eşlik etmeyen– o kadın, o erkek veya o [hayvan veya cansız şey]. Her "ile birlikte olma"nın başlangıcının veya sonunun, senin de söyleyeceğin gibi, yolculuk deneyiminde (fakat deneyim [*expérience*], sözcüğün de işaret ettiği gibi zaten bir yolculuktur, değil mi?) *geldiğini* görebiliyorum. Bu yüzden "seyahat etme"ye tüm deneyimlerin deneyimi, en çetin sınav, benim nihai öteki-sorum, bir ölüm kalım sorusu adını veriyorum. Kiminle seyahat etmek? Seyahat etmek tamam ama kiminle? Soru, "ile"de takılıp kalmış gibi görünüyor, ama hiçbir yerde durmuyor; endişeleniyor, uykusuzluk çekenler gibi dönüp duruyor, somut ve belirgin bir şekilde bende sürekli bir saplantı haline geliyor: Bu veya şu adam *ile* ya da kadın *ile* birlikte seyahat edebilecek miyim bakalım? İkincil konaklamalar [*accomodations*] olan "ile birlikte yaşamak" veya "ile birlikte olmak" değil, ama "ile seyahat" edebilecek miyim?

Cevabımın hemen hemen her zaman "hayır" olacağını söylemeliyim Catherine. Ciddi ve her durumda tehlikeli, evlilikten veya –bir kadınla, bir aileyle, yurttaşlarla ve hatta düşmanlarla– bir arada sürdürülecek yerleşik yaşamdan daha korkutucu bir karar bu. Kiminle seyahat etmeye razı olurdun? Bu soru, şu veya bu kişiyle aynı anda, aynı yerde doğmaya veya ölmeye razı olup olmadığını sormak gibidir. Özellikle ölmeye razı olup olunmadığını.

Eve dönmeden öleceğimi –imgelerle, filmlerle, tiyatroyla ve eksiksiz bir

orkestra eşliğinde– düşünmeden, kendimle "evim" arasına herhangi bir mesafe koymam, uzak bir yere geziye çıkmam, *gitmem*. Bu konuya zaten daha sonra tekrar döneceğim.

"İle birlikte seyahat etmek": Ölüm an'ımı ve hatta mezarımı paylaşmayı önceden kabul etmem gerekiyormuş gibi adeta. Kiminle gömüleceğim? Veya kiminle yakılacağım?[2] Gülebilirsin Catherine ama bu, o bilinmeyen nicelik kadar ciddi bir şey. Kurduğum bu senaryolardan daha az soyut ve daha az sanal bir şey yok. Bunu fark etmeyenler benim doğruluğu aştığını söylediğim şeyler [*transvérités*] hakkında hiçbir şey bilmiyorlar, ama ne önemi var ki? Döndüğümde doğru olup olmadığına bakacağım, ama sanıyorum ki Montaigne o enfes sözcüğü seyahatle bağlantılı bir biçimde kullanır (Montaigne "gezmek"le, "ikamet etmek"le, "uzaklaşmak"la ilgili söylenebilecek ne varsa söylemiştir. Uzaklaşmak onda da ölümle ve daha bir sürü başka şeyle ilişkilidir). Montaigne'in kullandığı ve benim çok kıskandığım sözcük, *commourans*.[3] İşte sana "ile birlikte seyahat" dizin için bir alt başlık: the *commourans* – beraber ölünen, yemek yenilen veya yaşanılanlar [birlikte yaşanılanlar (aynı zamanda *commourans*)]. Bir deniz kuşu için, deniz altında avlanan ölü bedenler (*corps mourants*) için kullanılan bir sözcükmüş gibi geliyor kulağa. Ölümüne.

Tamam, böylece başlamış oldum. Sana Türkiye'den kart atacağıma söz vermiştim Catherine. Fakat kuşkusuz bu bir mektup olacak, yine de posta kartı tonunda ve ritminde yazıyorum.

Aslında hep düşündüğüm tek şeydir bu, ki sen bunu bir semptom olarak okuyabilirsin: benim *ile birlikte seyahat* yolum. Sadece onu, harfi [*letter*] düşünüyorum. Bu durumda, Türklerin harflerini, Türk tarihini derinden etkileyen harf devrimini [*transliteration*], kaybolmuş harflerini, şiddetle değiştirmeye zorlandıkları alfabelerini düşünüyorum. Kısa bir zaman önce, senin de tanıdığın o yetenekli kahraman komutan K.A.'nın, "modern zamanlar"ın bu cüretkâr, sarih, fakat zalim kurtarıcısının, halkını modernliğin eşiğine taşıyan emirleriyle oldu bu. *En route*, ileri, büyük yolculuğa devam! İleri marş! Nasıl da travmatik! Bizde böyle bir şey olduğunu düşün: Cumhurbaşkanı, yarından itibaren yeni bir yazı sistemi kullanmamız gerektiğine karar versin. Üstelik dili değiştirmeksizin! Ve dünün harflerine dönüş kesinlikle yasaklanacak! Bu *coup de la lettre* [harf darbesi], bu şans veya bu darbe belki de her olayda bize vuruyor: Kişinin sadece soyunması değil, gitmesi, çıplak halde tekrar yola koyulması, beden değiştirmesi; harflerin,

işaretlerin, her tezahürün vücudunu değiştirmesi gerekir ve bunu yaparken aynı kalmış, yani kendi dilinin hâlâ efendisiymiş gibi davranmak zorundadır. Bu harf değişiminin şiddeti bütün İstanbul sokaklarını kuşatmış; deşifre ettiğim her şeyin üzerinde, işporta tezgâhlarında, yüzlerde, mimaride, yürüyüşe çıktığım her yerde veya birçok göstergenin Cezayir'le ilgili anılarımı canlandırdığı ve hatta Fas, Yunanistan, Filistin ve İsrail anılarımı da canlandırdığı her yerde yaralar açıyor. Türkiye farklı yine de, fakat buraya gelmeden önce bile buranın belli bir "anısı" vardı bende. Kaçınılmaz olarak her şeyi "tanıyorum", çünkü insan bilmediği şeyleri de tanıyabilir, seyahatin tam kalbindeki harabe ilkesi de buradan çıkmaktadır.

Yeni olanın belirişini önceden mahvetme kapasitesine de sahip olacaktır bu, fakat olaylar yanıltabilir; bir şey gider, gelir fakat her zaman o harabelerin içinde meydana gelmiştir; "tanıma" ve "teşhis etme"nin içinde olup bittiği hareket aracılığıyla, bu harabelerin içinden ötekinin hafızasını kendimin kılmaya ve yerine yenisini koymaya yönelirim. Ne kadar güçlü bir fantezi. Yurtdışında yaşamadığım anlara ilişkin bir nostalji yaratmaya kadar gidiyor bu bende. Sıla özlemiyle, benim yüzümden, benim başıma gelmiş şeyler yüzünden kaçmış fırsatlara duyulan özlemle, evimde, kendi yerimde karşılaşırım sanki. Başka bir ulusun tarihindeki bu gücül [*virtual*] fırsatlardan mahrum edilmişim sanki: örneğin, Fransız Direnişi, İrlanda'nın veya Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesi, Byron ve Shelley'le Lerici yakınlarında boğulma riskine rağmen yüzmek (böylesi örnekler üzerine kitaplar yazabilirim). Burada, konuşma yaptığım her yerde, özellikle de kamusal binalarda, "modernleştirici" K.A. dimdik yükseliyor. Hep ayakta dururken temsil ediliyor bildiğin gibi, ama Türklerin, hatta onu kült haline getirenlerin bile, onu sevdiğinden çok emin değilim. Yazıyla ilgili bu hikâye yüzünden ondan hâlâ nefret etmiyorlar mı (görebildiğim en derin yara bu, öyle ya da böyle herkesin kaderine mühürlenmiş bir kötülük figürü)? Kanımca, Türkler ona saygı duyarken, onu anıp yaşatırken bir yandan da ona beddua ediyorlar. Üstelik sadece Müslümanlar da değil! Tabii eğer yine bunları uydurmuyorsam, terk etmeyi, gerçekten dışarı çıkmayı, sokakta gezinirken bile ne "hayallerimden" ne de tek misafir olarak ağırlandığım yaklaşık yüz odalı bu görkemli sayılabilecek, kullanılmayan Fransız Elçiliği'nden ayrılmayı bile beceremeden hikâyeler uydurmuyorsam. Fransa'da olduğu gibi burada da yapayalnızım. Burası adeta uçsuz bucaksız, "Oryantalist" sanat eserleriyle dolu bir şato; burada kaybolabilirim. Her zaman kayıbım zaten (*je suis tout le temps à me perdre*).



Derrida, 1997 İstanbul.

Çoğunlukla yaptığım gibi, burada da sürgünleri sordum ve kaldığım yerin yakınında çok eski bir Sefarad cemaati olduğunu öğrendim. Onlarla ilgili çeşitli varsayımlar var (adının "Ammour" olduğunu sandığım ve sürgünden sonra hayatta kalanlarla ilgili araştırma yapan bir frankofon Müslüman bayanla karşılaştım) ve, belki biraz da onlar gibi, ben de kendimi bir hayatta kalan gibi, her zamankinden daha çok bir Marrano gibi hissettim. Çoğu zaman, yer değiştirmeksizin seyahat ederken izliyorum kendimi, dünyada hareket eden bedeninin başına neler geldiğini çözümleyen hareketsiz bir röntgenci gibi. Kamerası olmayan bir sinema makinesi, sonsuza kadar şifrelenmiş bir tür *errance* [başı boş gezinti] için bir kinetoskop: bilmeden taşıdığım bir sırrın her zaman tebdili kıyafet yer değiştirmesi. Geniş kitlelere konuşma yaptığım zamanlarda bile, bu sırrı taşıdığımı hissediyorum (ana rahmindeki çocuğunki gibi onun da kalp atışlarını duyabiliyorum) ama ondan hiçbir şey anlamıyorum. Belki de o sır bana yurtdışında söylenecek: bir vahiy, bir göz kamaşması, bir ihtida ve geriye doğru aşağı düşüyorum, doğuyorum, bilinmez bir yolun sonunda, uzun zamandır saklandığı

yerden, içimden çıkan Mesih'le karşılaştığım an ölüyorum. Sen de doğum yapıyorsun, değil mi? Yeni bir göreve atanmış casusu düşün. Bu gizli ajana okuyamadığı bir mesaj teslim ediyorlar, bu belki de kendi ölüm emri. Anlatacaklarımı dinlemek isteyen herkese aktardığım bir hikâyedir bu: Bellerophon, Hamlet, vs. Bu yüzden kendime Marrano diyorum: gezgin bir Yahudi'nin yolculukları yüzünden ya da birbirini izleyen sürgünler dolayısıyla değil; benden daha büyük ve yaşlı bir sırrı, benim için, benim kadar, eskatolojik, ölümcül olan bir sırrı gizlice aradığım için. Bu yüzden onu *avlıyorum* –bunu ifade edecek başka bir sözcük yok– onu takip ederken bir yandan da kaçıp gitmesini sağlıyorum. Bir avcı gibi seyahat etmiyorum, ama birilerini, dünyanın her yerinde onların izini saptıyormuş gibi yaparak kovalıyormuşçasına koşuyorum. Fakat bunu yaparken onların benim bedenimde gömülü olduğunu bilirim; kısacası, benden kaçarak kendilerini kurtarmaları için onlara yardım etmek isterim. Avlayan da izi sürülen de benim. İçimde tutarak kendimden korumak istediğim biri var. Beni benden kurtar, bu belki de benim "ile birlikte seyahat"imin en ekonomik ifadesidir; al bakalım, o kılavuzu takip et, *vademecum** ya da *viaticum,*** piramide girerken başını eğ. Bazı Marranolar gibi kendi soyumdan gelenleri unutarak, unuttuğuma inanarak başlayabilirdim. Seyahat ederken karşılaştığım ya da beni dinlemek için yığılan insanların bunu hissedebildikleri duygusuna kapılıyorum. Bir gün Şey'in veya Neden'in ifşa olduğunu görmeyi umuyorlar. Tıpkı, Kudüs'teki, Yafa Kapısı'na bakan eski mezarlığa gömülenler gibi. *O gün,* orada, dimdik ayakta (birisinin dediği gibi,"alkış yağmurunda dimdik" durmak için) olmak istiyorlar. Kudüs'teki gibi mezarlıkta ya da konferans salonunda kendilerine yer ayırtmak için bekliyorlar. Her zaman yaptığım gibi bu Mesih senaryolarıyla durumu abartıyorum, fakat bir yandan da korkuyorum onlardan ve çelişkili görünse de, her yolculuğumun olabildiğince sönük, önemsiz, kazasız belasız ve sürprizsiz geçmesi için yalvarıyorum: Lütfen bir şey olmasın! Sanki felaketlerden payımı almışım gibi. Olaydan *yana* olduğum, dedikleri gibi, olayın, *varış*ın, gelen şeye tekil bir maruz kalma düşüncesini geliştirdiğim izlenimini veriyorum. Zaten biliyorsun bu nakaratı. Hadi ordan! Sana bir sır vereceğim Catherine, sadece senin ve bu kitap için bir sır: Ben aslında hiçbir şey olmaması için yalvarıyorum (benim içimdeki biri yalvarıyor), sanki bir şey olursa, illa kötü bir şey olacakmış gibi. Olayı

* *vademecum* (Lat.): refakatçi
** *viaticum* (Lat.): yolluk

ötekilere bırakmalı! Bu sebeple, evde durmak mı yoksa, hiçbir şey olmasın diye –ve çoğunlukla en kötü şeyler kişinin evinin tam ortasında gerçekleştiği için– dışarıya koşup orada saklanmak mı daha iyi?

Bu yüzden, Türkiye'de bir harf katliamı olduğunu tahayyül ettiğim, geri dönüşü olmayan bir yolculuk olduğunu düşündüğüm şeyi üstlenmeye ve yanıma almaya, sanki içimdeymiş gibi onu kavramaya ve yeniden yaşamaya çalışıyorum. Her zaman olduğu gibi burada da, "halk"la ve de bu harf değişikliğinin ruh göçünü önceden tasarlamış olan, böyle bir kararı verebilen ve uygulamayı başaran "birey"le özdeşleşmeye çalışıyorum. Her an onları düşünüyorum, ama sanki bir rüya görüyormuşum gibi. Bu vesileyle, seyahat ederken, hatta kendimi başka bir yatakta bulur bulmaz, oldukça farklı rüyalar gördüğümü söylemiş miydim sana? Belki de aradığım bu. Seyahat etmeyi gerçekten hiç sevmediğimi söylememe rağmen neden manyak gibi seyahat ettiğimi soruyorlar bana. Şöyle cevap vermem olanaklıdır: Gece gördüğüm rüyaların sırasını ve işleyişini değiştirmeye çalışıyorum. Gecenin bir yarısında, karanlıkta, dünyayı başka harflerle yazabilmek için ya da tekrar uykumu, belirli bir uyku çeşidinin hakikatini bulmak için uyanık kalıyorum, sanki sahte bir kimlikle, sadece geceleri seyahat ediyormuşum ve hakikatin koşulu da buymuş gibi. "Evime" başka türlü girmeye cesaret edemeyecek rüya kişilerinden ve figürlerinden oluşan yeni bir nüfusun bana gelmesine, benim*le seyahat* etmesine izin veriyorum böylece. Benim konukseverlik etiğim. Başka bir yatakta, imgelerin başka türlü bir düzenlenişinde, izlekler işte böyle tuhaf bir şekilde tanınmaz hale gelmiş gibi; en eski ve en tanınmış olanlar aniden özgürlüklerine kavuşmuş gibi; sadece bunu bekliyorlarmış, geri dönmek için benim gitmemi bekliyorlarmış gibi görünür. Gitmek için bir uçağa atlıyor, rüyalarımı da özgür kılıyormuşum meğer! Rüyalarımdaki manzaranın yoğunluğu, *duygusal* rengi değişiverir. Gecelerimi izleyen gün doğumunun da değiştiği gibi. Eğer bir seyahat güncesi tutmuş olsam ilk bakışta, bu bir rüyayazımına [*oneirograph*], hatta rüya yorumuna [*oneirocritique*] benzerdi muhtemelen. Bazen seyahatlerimin eğitim görmeden kendi kendime yaptığım birer psikanalitik deney olduğunu düşünme fikri beni kışkırtıyor: ben seyahat ettikçe [*je "travelle"*], ülkeler ve yataklar değiştirdikçe, bir dolu rüya çalışması [*travail*] hemen harekete geçiyor. Bu "*travail*" [çalışma] –İngilizcede doğum yapmak anlamına da geliyor– çocuk doğurmadaki emeğe, çalışmaya benziyor. Belki de, aşırı yorgunluktan sonra yenilenme, yeniden doğma duygusu buradan gelir. Veya seyahate mahkûm

olmuşçasına seyahat etmeyi seven birinin şimdilik hayatta kalması da. Bu kişi her saniye kendisine şu soruları sorar: "Neden evimde kalmıyorum ki? Eşim dostumla beraber? Daha derin "düşünmeye" fırsat tanır bu, "yazmaya" daha çok olanak verir!" Bu yüzden utanç içinde seyahat ediyorum, bütün bu "düşünür"lerin önüne çırılçıplak çıkma fikri yüzümü kızartıyor, "uçuş"umu kınayan dostlarımdan bahsetmiyorum bile. Sırdaşım ve suç esnasında aslında suç mahallinde bulunmadığımı söyleyecek olan kişi Montaigne'dir. Onu asla seyahat etmeyen Heidegger'in karşısına koyuyorum. Heidegger acımasız savcı ve karşıt örnek rolünü oynuyor. Blanchot da öyle, ama tamamen farklı bir biçimde.[4] Heidegger hakkımda ne düşünürdü kim bilir? "Heideggerci" suçlama beni bir saniye bile bırakmıyor. Aslında bilmeden her zaman benimle seyahat eden Heidegger'i düşünüyorum –zavallı adamcağız bir bilse!– beni kenara çekmiş kızıyor ("Devamlı seyahat etmekten utanmıyor musun?"). Dünyanın her yerindeki havaalanlarında bana dersimi veriyor (birkaç sene önce, 1992'de böyle bir şey başıma geldi, fakat buna benzer ve hatta daha beter çılgınlıklarım var ki anlatsam tek bir kitaba sığmazlar). Örneğin, Japonya'nın güneyindeki bir adayı, mimari politikası ve habitat ("faxitexture" ki şiirsel bir biçimde ikamet etmek değildir artık bu) konulu konuşmamın ardından, sabah saat üçte terk edip, Fukuoka'dan Tokyo'ya gidecek uçağa binmek için gecenin karanlığında saatlerce arabayla yolculuk etmek (siyah bir araba, beyaz eldivenli bir şoför, kulağı telefona yapışmış) ve Tokyo'ya vardığımda Paris'e giden uçağı yakalamak için başka bir havaalanına gitmek ve Ris-Orangis'deki 24 saatlik moladan sonra, Charles-de-Gaulle'den Londra'ya uçmak ve tek bir dakika bile harcamadan yine arabayla (siyah bir araba, beyaz eldivenli bir şoför, kulağı telefona yapışmış) fahrî doktora işi(!) için Cambridge'e gitmek zorunda kaldım. Ne kadar *uneigentlich*! Bu hızda hareket ederken nasıl *denken* yapabilirsin ki? Al bakalım! Gerçekten her şey bununla ilgili mi? Doğruyu söylemek gerekirse, evet.

Nerede kalmıştım? Evet, her şey seninle başladı, teşekkür ederim sana. İstanbul'a gitmekle ilgili benimle ilk kez konuşan, bunu planlayan, beni teşvik eden kişisin sen Catherine. Gelememiş olmana çok üzüldüm tabii, ama bunun Felix'in geliyor olması gibi güzel bir gelişmeden dolayı olmasına sevindim. Ama sen benden önce burada bulunmuştun. Bu yüzden seni izliyorum: Önay, Gabriella, Zeynep ve Ferda, buradan geçişinle, burada bulunduğun zamanla ilgili hemen hemen her şeyi anlattılar. Dahası, "geçiş" buraya vardığımdan beri bir parola haline geldi: tam da "sınırları geçiş" [*passage*

des frontières] ile ilgili çalışmalarım üstüne düzenledikleri konferans –"*Pera, Peras, Poros, Yabancının Uzamlaşması ve Zamanlaşması*"– sırasında, yine her zamanki gibi, karşılık vermem gereken halka açık konuşmamın yanı sıra bunun senin kitabının da başlığı olabileceğini söyledi arkadaşlarımız. Neden "sınırlar sorusu" üzerinde uzmanlaşmış bir filozof sanıldığımı sen biliyorsun. Önay sana konferansın taslağını göndermiş olmalı ama ben yine de kenarlarına notlar aldığım taslağı mektubuma iliştireceğim.[5]

Bu yüzden seni izliyorum –ve benim tek "yaşayan" özne, dolayısıyla ilk canlı özne[6] olacağım bu dizideki, hatta yanılmıyorsam, en azından başlıklarının şimdiden yayımlandığı bu serinin içindeki bu kitap boyunca "benim ile birlikte seyahat etme" riskine razı olduğun için sana minnettarım. Ne zaman bir kitap yayımlasam veya geziye çıksam (bu tuhaf bağlantı başıma bir şeyin geleceğine işaret ediyor olmalı), sevdiklerim için her an endişe duymam dışında (bu endişenin kendisini göstermesi için Ris-Orangis'den Paris'e gitmem yeterli), tek bir soru diğerlerine hâkim oluyor: Bundan kurtulabilecek miyim? Çevirisi: Canlı olarak dönebilecek miyim? Ve eğer seyahat sırasında ölürsem, sevdiklerim bedenime ne yapacaklar? Bu, galiba, evden ayrılırken beni kaygılandıran ilk şey (onları kaygılandıran şey de, ölü bir bedenle ilgilenmek zorunda kalmaktır öyleyse). Hayır, her zamanki gibi yine biraz abartıyorum, tabii ki sadece bedenimin bu dönüşünü, eve bu şekilde dönüşümü düşünmüyorum. Ama benden kalanların bu yolu katedişlerinin düşüncesi, bütün düşüncelerimi kateder. Bu düşünce bunu dinç ve canlı [*au pas d'un bon vivant*] bir şekilde yapıyor üstelik, sanki seyahatteyken gerçekleşen ölümünün renkli –ve sesli– filmini izleyerek vaktini harcayan ve hatta örneğin, New York'taki veya Newport Beach'teki bir sinemada kalp krizi geçiriyormuş gibi yapacak kadar –tehlikeli bir biçimde ve sadece bir kez de değil– ileri giden biri gibi. Sinemaya çok gittiğimi sana söylemiştim sanıyorum, seyahatteyken Paris'te gittiğimden daha fazla gidiyorum sinemaya. Seyahat tabii ki "politika" demek sonuçta, öncelikle politika, politika ve geriye kalan azıcık şey demek, jeopolitik arka planın büyülenerek incelenişi ve yorulmak bilmeden çözümlenişi demek, zaten politik boyut ancak sınırın geçilmesiyle ölçülebilir; fakat her şeyden önce seyahat şu anlama gelir: şifreli yazı + rüya politikası + sinema + televizyon (kalacağım otel odasının televizyonsuz olması, beni suyunun akmamasından daha çok endişelendirir) + politik tarih ve dolayısıyla, dar anlamıyla "politikacıların" politikası. Evet ölüyormuş gibi yapacak kadar ileri gitmek, üstelik dediğim

gibi bunu tehlikeli boyutlara varacak şekilde yapmak, sırf neler olacağını ölen kişinin bakış açısından, hem de imgelerin, varsayımların, anlatıların ve sanal konuşmaların geçit töreni eşliğinde görebilmek için. Ölümümün ardından neler yapacaklar? Neler söyleyecekler? Özellikle de bedenim bulunmamışsa? Tabii ki her zamanki gibi hayatlarına devam edecekler, hiçbir şey olmamış gibi, her şey aynıymış gibi. Çocukluğumdan beri, gerçekten anlayamayacağım veya kabullenemeyeceğim şeyin olgusu karşısında, eskimeyen bir sürprizin kaynağı olmuştur: benim için, hâlâ içimde yaşayan çocuk için, yetişkin olmak, bir yakının ölümünün ardından yaşamaya devam etmek veya bir kez daha yeniden başlayabilmek demektir. 1940'ta ağabeyim Norbert'in ölümünden bir hafta sonra, babamı bahçede sigarasını yakarken hatırlıyorum: "Bunu nasıl yapabiliyor bir daha? Daha sekiz gün önce hıçkıra hıçkıra ağlıyordu!" Bunu asla atlatamadım.

Şu üzerinde çalışmayı denediğin "ile birlikte seyahat"i düşününce, kim kimi izleyecek bilemiyorum, sen mi beni yoksa ben mi seni? Kendimi her türlü sürprize hazırlıyorum. Bunu nasıl ele alacağın hakkında hiçbir fikrim yok ama böylesi daha iyi. Kendi açımdan, seyahat hakkında sadece "düşünmek"le kalmayıp, sadece gezi "kavramı"yla uğraşmayıp onu hatırlamayı, anlatmayı başarabilseydim nasıl olurdu diye düşünüyorum; hiçbir zaman yapamadım bunu. Türkiye'ye bu ilk gelişimi anlatmaktan tamamen acizim. Bu işin yüzlerce cilt ve yeni bir dilin icadını kesinlikle gerektirmesi karşısında ezilmekteyim. O halde, düpedüz sapkınlıktan, cahil önyargılarımı doğrulamak için kendimi sadece bir açıklamayla, politik bir "metonimi"yle sınırlandıracağım: başlarken söylemiş olduğum gibi, buraya ayak bastığımdan beri saplantılı bir halde, yeni bir yazı şeklini halkına dayatma kararı aldığında yakışıklı Kemal Atatürk'ün aklından neler geçtiğini düşünüyorum: "Tamamdır, herkes iş başına, her şey halledildi, artık yeni bir alfabemiz var! Yeni harflerimizle yola koyulabiliriz!" Modern kültüre geçiş bahanesiyle insanlar, bir günde, yüzyılların hafızasını okuyamaz hale geldiler, cahil kılındılar. İşte bu, kişinin ülkesini kim bilir hangi serüven arayışına terk etmesinin korkunç yolu, bunu yapmanın en canavarca ama belki de tek yolu, bellek yitimidir! Farklı yazmayı öğrenmek, yayımlanmayacak bir mektup yazmak (bu ama öteki değil, tamamen eşsiz ama ödünç alınmış, adresinin yepyeniliği yüzünden ödünç alınmış görünen bir mektup). Üstelik kırbaç zoruyla ve çağın diktatörlüğü altında, keyfi gibi görünen bir disiplinin baskısı altında, yine de yaptıkları için dünyadaki en iyi

gerekçeleri her zaman sıralayabilen bir baskı altında. Bir şeyin olması için, *dönüşü olmayan* bir çıkışın [*sortie*] gerçekleşmesi için zorunlu ve kötücül bir koşul, bir makineleşme değil mi bu? Kim bilir?

Bana gelince, tersine, bir karşı-örnek. "Geri dönüş olmaması" riskine mümkün olduğunca girerim, ama bunun tek sebebi geri geleni [*revenance*], karşı gelişi [*contrevenue*], aykırılığı, karşıt bir yoldan veya *tersine gidişi* yoğunlaştırmaktır; amacım bunu bana yola çıkışımı ifşa edecek duyulmamış bir olay haline getirmektir. Başka bir deyişle bellek. Yalnızca belleği seviyorum, peşinden koştuğum geleceğin bir diğer adı, koşuyor koşuyorum. Kovalıyorum…

Bu yüzden hayatımda "seyahat" takma adıyla andığım şeyin anısını uyandırmakla başlarım işe. Kışkırtıcı olan, başlangıçta, mümkün olan en safdilce biçimde, masum bir hassasiyetin mümkün olduğunca yakınına, felsefi düşünümün sürükleyişine kapılmadan çıplak ilerlemektir; çünkü kuşkusuz, zaten felsefi düşünüme doğru gideceksin, orası kendi başına, sağlam, düşünceli, donanımlı, incelikli, çözümleyici bir kitap yazmanı daha iyi sağlayacak bir yer…

Başladıktan kısa bir süre sonra silahlarıma iki şekilde veda ederim ve hangilerine veda ettiğimi sana söyleyeceğim. Sanki beklenmedik bir şekilde eve dönermiş gibi, o ilk defaya, doğumumun o doğal saflığına, "yolculuk" sözcüğünün, yolculuğun kendisinin değil, sadece sözcüğünün hayatıma girdiği çocukluğuma dönebilmek isterdim. Biliyorsun, on dokuz yaşıma kadar hiç yolculuğa çıkmamıştım (1949: gemiyle ve trenle ilk seyahat, Cezayir, Marsilya, Paris). O zamandan bu yana seyahatlerimin tarihçelerini anlatmak, onların koşulunu, genel bir seyahat tarihçesini, seyahat tarzlarını, seyahati nakletmenin teknik, ekonomik ve dilbilimsel araçlarını yeniden oluşturmayı da zorunlu olarak içerecektir. Bu araçlar benim neslimde ve son elli yılda, bir önceki bin yıla göre daha radikal bir dönüşüme uğradılar. Yolculuk, seyahat kavramı, her zamankinden daha hızlı yolculuk etti; işte bu, benim ilk eleştirel deneyim, ilk merakım. Bu seyahat tarihi içinde (havacılık, telefon, oteller, kredi kartları, sınır politikasında birçok devrim anlamına gelen, genel olarak, şu sözde "bilgisayar devrimi") akademik seyahat, üniversite tarihi veya kültürel diplomasi için de bir yer bulunması gerekir. Seyahatin içinde giderek hızlanarak seyahat ettim –sadece ulaşım araçlarını değil, telefonla iletişimin hızını da düşünüyorum (1949'dan 1975'e kadar, seyahatlerimde zar zor ve neredeyse hiç denebilecek kadar az

telefon görüşmesi yapabiliyordum, şimdiyse her an, dünyanın her yerine telefonla ulaşabiliyorum)... Yolculuğun bana, çoğunlukla okulda, edebiyatın içinden geldiği bu fırsatlar bir yana, –*Gülliver'in Seyahatleri, Paul ve Virginie, Hintli Kulübesi, René* ve özellikle de *Yalnız Gezenin Düşleri*'nden rastgele alıntılar yapabiliyordum– en iyi hatırladığım şey "seyahat" sözcüğünün *iki dünya* anlamına geldiğiydi. Sözcüğün kendisi de bu iki dünya arasında seyrediyordu. Heterojen, hatta birbirleriyle uyumsuz iki anlam arasında. Başka bir deyişle, bu eşsesli sözcük iki ifade ailesine aitti. İki "kutba" sahipti, onları şöyle adlandırabilirim: Baba yurdu* ve Metropol.** Bildiğin gibi, savaştan önce, savaş sırasında ve savaştan sonra Cezayir'de oldu bu. Savaşın tam ortasında, Kasım 1942'de Müttefikler karaya çıktılar, uzaktan gelen yabancılarla ilk kez karşılaşmanın sürpriziydi bu. Başka bir kültürle karşılaşmanın. Amerika'nın keşfi. Ben Amerika'ya gitmeden önce Amerika benim "ev"imi ele geçiriyordu. Bu arada, benim şu "Amerika meselemi" ele almayı düşünüp düşünmediğini, düşünüyorsan da nasıl ele alacağını bilmiyorum. Tabii ki birden fazlalar (ilk ciddi seyahat, yurtdışında ilk uzun kalış 1956-57'dedir. Ders verdiğim üniversiteler, yapılan çeviriler, edinilen arkadaşlar ve düşmanlar vs. hakkında yetersiz olmasına rağmen ben de çok şey yazdım). Eğer yerinde olsaydım ve bu "Amerika meselesi"yle uğraşmak zorunda kalmış olsaydım, öncelikle alaycı bir ton edinme fikri beni ayartırdı. "Amerika bağlantısı" hakkında konuşma biçimini, ama özellikle Fransa'dakini, her zaman komik bulmuşumdur. Bir sürü beceriksizlik, bilgisizlik ya da toyluk girer işin içine, tabii ki bunun kendisi komik değildir, ama tonu ve tavrı insanı güldürmeye yeter. Taşralı bir tarzda ("Yurtdışında çok iyi tanınır o, özellikle de Amerika'da, asla tahmin edemezdin onun bizim oradaki o küçük adam olduğunu") olduğu zaman bile, saygıya ve dikkate değer bulmaz, kibirlidir ve Amerikalı-karşıtıdır, hatta yabancı düşmanıdır, somurtur durur ("Amerikalılar için sorun değil, ama biz buna meraklı değiliz" demek, bir iç çekme ve yüz buruşturma eşliğinde "keşke, orada kalsaydı!" anlamına gelir). Bu şekilde tepki gösteren insanlar –zaten bu şekilde konuşabilmek için gerçekten bilmiyor olmaları gerekir–, düzenli olarak Paris'te ders verirken yılda sadece birkaç hafta Amerika'da kalsam bile bütün

* Fransızcada "vatan" [*la patrie*] sözcüğünün "baba"yı içermesi ve babayla ilişkili bir anlama sahip olmasını "Baba yurdu" şeklinde karşılamayı uygun gördük. Çocukluğunu geçirdiği Cezayir'i de zaten babasıyla bağlantılı bir şekilde anlatıyor Derrida. (ç.n.)

** "Metropol" sözcüğüyle anlatılmak istenen, anavatan olmayan, sömürgeci Fransa'dır. (ç.n.)

bir "Amerikan kültürü"nü hoş görmediğimi bilmiyormuş gibi davranırlar. Yıllardır seyahat ettiğim dünyanın her yerindeki diğer ülkelerde, Avrupa'da ve Avrupa dışında, özellikle de "Doğu Avrupa" diye anılan yerde daha iyi "anlaşıldığım" gerçeğinden hiç bahsetmiyorum bile... Yaptıkları fesat tantanayı duyabilirsin. Basın ve üniversite arasında, her zamanki gibi, birinin bıraktığı yerden diğeri başlayarak birbirlerini tekrar ediyorlar.

Nerede kalmıştım? Evet, iki kutup; Baba yurdu ve Metropol.

Öncelikle babam. Babamın "geziler"i, [*voyages*] biz öyle derdik. "Gezi" sözcüğü, evde zorunlu seferler konusunda söylenenleri duymadan önce bana bir şey ifade etmiyordu, zorunlu sefere tabi olan ilk ve tek kişi babamdı. Yollara atılmış, *geworfen* [fırlatılmış], zavallı kurban ve terk edilmeye ilişkin ilk, acı verici imge. İlk olarak, babam giden tek kişiydi, bu yüzden "gezi" terimi, El Biar'daki evimizden uzağa hiç gitmemiş olanlarımız için tek başına gitmek anlamı taşıyordu. On dokuz yaşıma kadar evden dışarıda bir yerde hiç uyumamıştım, hiç değişik bir yatakta yatmamıştım. Babam sık sık şunu söylüyordu: "O gün seyahatteyim [*en voyage*]". "Gezgin satıcı" da deniyordu ona, haftada dört gün "geziyordu". Birisi ona mesleğini sorduğunda "gezgin" diyordu, "gezgin tüccar" [*voyageur de commerce*] ya da "seyyar satıcı" [*commis voyageur*] değil, "gezgin" nokta. (*Voyageur commis* terimini seviyorum: *commis d'office,* yetkili, tayin edilmiş, emir verilmiş, göreve gönderilmiş [*en mission*] kısacası biraz bana benziyor, ama kim tarafından gönderilmiş ve ne yapmak için yetkilendirilmiş?)[7] "Gezi"nin bir de eşanlamlısı vardı: "tur [*tournée*]." Tura çıktığı günlerde babam sabah saat beşte evden çıkıp arabasına biniyordu ve gece geç saatlerde dönüyordu, o da evden uzakta uyuyamazdı. Eve yorgun argın, kamburu çıkmış bir halde, elinde mallar için siparişler ve paralarla dolu bir çantayla dönerdi. Kilolarca bozukluk ve kâğıt para, fabrikaya nakit ödenmek içindi; "satış temsilcisi" olarak çalıştığı, köklü Katolik paternalist bir aileye ait Tachet Şirketi'nin[8] "İçkiler"i içindi. Kendi rakı (Arakî) markaları vardı. Damıtılmış anason kokusunu parfüm gibi sürekli üzerinde taşıyan babam, hayatının büyük bir kısmını Cezayir limanının gemilere bakan pasajlarında, Tachetlerin düşük ücretle işçi çalıştırdıkları dükkânlarında [*à la tâche pour les Tachet*] geçirdi. Babam, on iki yaşından altmış yaşına kadar hep uysal bir çalışandı, tıpkı ona Büyükbaba Tachet'ninki gibi Charlers adını veren babası gibi. Böylece babam neredeyse kırk yıl boyunca Tachetler için "gezmiş", Charles, Louis ve de genç Charlie Tachet için çalışmış, üç kuşaktan "patronları" olmuştu. Evden çıkmadan,

sabahın çok erken bir saatinde, yemek odasındaki masanın üzerine yayılmış nakit paranın hesabını yapmak zorundaydı. Sık sık ona yardım ederdim, hesaplar dengelenmediğinde dünyası kararırdı, felaketti bu. On sekiz yaşımdan itibaren, araba kullanmayı öğrendikten sonra, Kabylie, Vialar, Güney Cezayir "turlarında" bazen ona eşlik etmeye başladım. Bunlar kelimenin tam anlamıyla ilk keşiflerimdi, belki de tek keşiflerimdi ve hepsi de Cezayir'deydi, en fazla El Biar'ın iki yüz kilometre ötesindeydi, çünkü aynı gece eve dönüyorduk hep. Bu yıllardan sonra dünyanın çeşitli yerlerinde, Tokyo'dan Moskova'ya, Stockholm'den Kalküta'ya, Ramallah'tan Santiago'ya, Reykjavik'ten Kotonu'ya kadar, yaptığım bir sürü uzun gezi bana yeni bir zafer getirmeyecekti. Bunlar Cezayir'de, özellikle de Kabylie'de yaptığım nefes kesici ilk keşiflerimin ancak soluk birer kopyası, gecikmiş etkisi veya yansıması olabilirler, devede kulak kalırlar, hiçbir şekilde kıyas kabul etmezler. Hiçbir isim, bu Berberî yerlerin isimlerinin kayıtlı olduğu dizilere giremez benim için. Benim için bir kez daha şakımalarını arzu ettiğim için –bugün umut ettiğim için demeliyim– onları telaffuz etmeyi seviyorum. Sanki bu isimleri korumak için, bugünkü trajedi karşısında onlara dokunulmazlık verecek olan dualaların gücünü elimde tutuyormuşum gibi.[9] Tizi Ouzou, Tigzirt, Djidjelli, Gueyon Limanı –turumuzun güzergâhı böyleydi– ve de Yakouren Ormanı. Onları kaybetmekten korkuyorum, koruyacağım diye yayımlayarak yani dışarıya, birkaç harfin yoksullaşmış arşivine emanet ederek unutmaktan korkuyorum. O yılankavi yollarda arabayla gitmekten çok zevk alıyordum, ama özellikle babama yardım etme, onunla birlikte bir tür "politik dayanışma" sergileme, "dünyanın bu lanetlileri" için kaygı duyduğumu gösterme konusunda kararlıydım. Onun gibi ben de işini yorucu ve hatta küçük düşürücü buluyordum… Çocukken ona modern çağın bir kurbanı, "gezileri"ne ise katlanılmaz sınavlar gözüyle bakıyordum. İlk politik deneyimim, iki talihsizin [*misérables*] haksız ıstırabını birbirine bağladı: "Arap"ın ıstırabı ile "gezgin" olan babamınkini. Sömürgeciyi belirtmeden önce "patron" sözcüğü, zavallı babamın ("zavallı babam" da kendi babasından hep "zavallı babam" diye bahsederdi, "iki zavallı baba" da hayatları boyunca aynı patronlar için çalışmışlardı, Baba Tachet ve oğulları) gezilere çıkmasını emreden zalim pederane şefi ifade ediyordu…

Bunu neden sana anlatıyorum? Bunun başka sebepleri de var, ama onların ötesindeki muhtemel sebep, bazen kendi seyahatlerime, hatta konferans "tur"larıma ilişkin kötü bir izlenim taşımamdır: yorgunluk, ağır valizler,

göçmen bürosu memurları karşısındaki tedirginlik, özellikle de Prag'daki tutuklanma hadisesinden sonra,[10] ikna edici ve baştan çıkarıcı olması gereken konuşmalar, hiçbir zaman şansımın yaver gitmediği bütün "akademik kültür pazarı." Bunu söyleyerek bir koda teslim olmuş oluyorum; söylediklerime tamamen inanmıyorum, yine de bu kadar basit değil; bu "pazar"dan geçerken ne yaptığımı veya ne yapmak istediğimi anlatmak için bilgece demeçler vermeyi kesinlikle istemiyorum – çünkü "yapıbozum" kısaca belli bir seyahat deneyimidir değil mi, *seyahatteki* harflerin ve dillerin deneyimi. Bu kadar doğru ve böylesine basit olsaydı, kötü izlenim her şeye egemen olsaydı, seyahat etmeye son verirdim kuşkusuz; fakat seyahat yalnızca bir dilden diğerine geçişten ibaret olmadığı sürece, hakikatin gölgesi ve yüzeysel bir bilgisi kalacak seyahatin içinde: o, dili geçer ve ötesine gider.

Bu kötü izlenim, babamın yaptığı "turları" hatırlatıyor bana. Hayatım boyunca onun bu köleliğini protesto ettikten sonra belki onun yaptığını ben de yapar mıydım? Konuşmalarım, küçük düşürülmüş bir babanın teatral, saygın, yüceltilmiş bir versiyonu mu? Babamın seyahat ederken çektiği ıstıraba, onu böyle yollara atan, "patronlarının" ve "müşterilerinin" merhametine bırakan şeyin karşısında duyduğum o iktidarsız şefkat, her "kurban"ın kederine ortak olmamın bitmez tükenmez bir kaynağıdır. "Kurban" sözcüğünü –iç geçirerek halinden şikâyet etmek için kullanırdı, her zaman iç geçirirdi– sadece bu anlamıyla öğrenmiştim, hâlâ bundan bir şeyler kalmış içimde. İlkel Fransızcamda *"voyage"*, işe, hizmet etmeye, köleliğe eşitti ve utanca, hatta toplumsal utancın kökenine. Bunun sonucu olan ve seyahati yöneten şey şudur: Seyahati asla boş zamanla, aylaklıkla, hatta aktif turizmle, ziyaretle, merakla (yolculuk, seyahat, gezi, *reise, fahrt)* ilişkilendirmeme. Dilini ve başka birçok şeyini paylaşmadığım bu kişilere gösterdiğim ilgiye rağmen veya bu ilgi yüzünden etno-sosyolojik bir bakış (üstelik bu bakış bana, doğal olarak, hiçbir şey öğretmiyor; zaten aşina olmadığım bir şey öğretmiyor) açısından bakmaktan kaçınmak için elimden gelen her şeyi yaparım. Keyif almanın, keşfin, yabancı olana maruz kalmanın aslında sır olan bir şeyin korunması ve gizlice taşınmasından ibaret olması için de her şeyi yaparım. Tabii ki bol gün ışığında, bu en iyisi. Bir konuşmanın etkililiği ve bu performans karşısında dinleyicilerin memnuniyetinin değeri, meraklı bakışları saptırmasından, onların asla bilemeyecekleri bir keyif için kişinin kendisine kısa bir zaman ayırabilmesini sağlayabilmesinden gelir. Her şey göz önüne alındığında, ikna edici bir

başka yerde olma savunusu, itiraf edilemez olanın meşrulaştırılmasıdır bu. Tanıklık etme, tanık çağırma ve itiraf etme arzusunu engellemez. Ama kimin huzurunda? Ve kötü olan nerede?..

Beklerken, deneyimin hakikatinin şifresi çözülmelidir aslında. Sadece onu güvenli bir yere koymak için bile olsa. Onu kaybetmenin en emin yolu bu olduğu için diye yanıtlayacak Öteki. İşte böyle…

Bu yüzden, seyahatle ilgili en sevilen şey görünmez olabilme şansıdır elbette. O halde seyahat, hayatını kazanmak için değil, kişinin gözden kaybolması için para ödemesidir (bundan daha önce bahsetmiştim, *jouissance* ve rüya çalışması, gece seyahat etmek, ölümle oynaşmak).

Babamın bunu fark etmesini ve bu yolla kendini beraat ettirmesini umdum her zaman, gizlice…

"Seyahat" sözcüğünün diğer kutbu, Cezayir'in küçücük bir röntgeni gibi, Baba yurdu değil, Metropol: "zengin" ailelerin tatil için veya şifa bulmak için Fransa'ya seyahat etmeleri (Vichy, Evian, Vittel, Contrexéville duyduğum ve "seyahat"le ilişkilendirdiğim ilk Fransız kasabalarıydı). Denizi aşıp diğer tarafa geçmek bir kaplıcaya gitmek demekti. Artık söz konusu olan babamın "turları" olmayınca, seyahate çıkmak, tedavi amaçlı "Fransa'ya gitmek" için Cezayir Gemisi'ne, Oran Gemisi'ne binmek ya da Kairouan'a gitmek demek oldu. Ancak "patronlar"ın yapabileceği bir şeydi bu. İşi icabı "gezgin" olan babam hiç tatile çıkmadı. Annem ve babam, hayatlarının geç bir döneminde, metropole son göçten, 1962'deki son büyük kafileden kısa bir süre önce iki veya üç kez tedavi amaçlı seyahate çıktılar. Hiç dönmediklerine, Cezayir'e geri gelmediklerine göre, seyahat ederken öldüklerini sanıyorum. Yurtdışında öldüklerini ve özellikle orada gömüldüklerini görenler olmuş.

Bense on dokuz yaşından önce El Biar'dan hiç ayrılmadım. Bırak uçağı, trene hatta gemiye bile binmemiştim, ta ki 1949'da Marsilya'ya gitmek için gemiye binip trenle Paris'e gidene kadar. Bu sürekli hareketsizliğin hareket ettirilemez anısının *buradaki* yerinin *kendisini* hiçbir yolculuk alamaz. O zamandan beri, seyahatin attığı her çentikle başıma gelen her şeyde, bir devrimin veya bir travmanın, bir yaralanmanın veya bir dönüşmenin şedit gücül [*virtual*] biçimi var. Her şey ölümü uzaklaştırmanın tarihine, kendimi bir saldırıdan onu "sanallaştırarak" [*virtualizing*] koruyabilmeme izin veren bir ekonomiye geçer. Bu uzun tarihin de sınırları var, bu sebeple ki, seyahat ettiğim ve gördüğün gibi ondan bahsettiğim her yerde ölüm beni gölgeliyor. Ayrıca, "seyahat etmek" terimi, en dar anlamıyla bile ima ettiği şeylerin hiç

birine, ne harekete, yani bir yolda yürümeye veya bir taşıtla gitmeye ne de geri dönmeye, yürümeye veya koşmaya, uzaklaşmaya, yokluğa veya ayrılığa indirgenmediği ölçüde, bende de kendi seyahat hallerimi "kargaşa" [*commotions*] –"ile", "–sız", *cum et sine, sans*– olarak adlandırma isteği uyanıyor. Seyahat etmek kişinin ayaklanmaya, kargaşaya katılmasıdır, sonuç olarak, kemiklerine kadar işleyen, her şeyi yağmaya açan, baş döndüren ve hiçbir beklentiyi el değmeden bırakmayan bir huzursuzluğa kapılmasıdır. Her ayaklanmadan sonra kişinin yeniden doğması ve bilinçli hale gelmesi gerekir. Bundan daha korkutucu, ama bir o kadar da arzu uyandırıcı bir şey yoktur. Vesilesi ne olursa olsun, hangi yer, an, taşıt olursa olsun, o kadar çok dolayım var ki, hepsine, hareket etme [*locommotion*] aracı diyeceğim. Bu yüzden seyahatlerimde çok az "ziyaret ederim", nezaketen veya can sıkıntısından ölmemek için buna zorlandığım zamanlar dışında asla turist olmam. Tek bir merak beni, benim onu beslediğimden daha çok besler beni; beni önce beklentiye, korkmuş belleğe, bu kargaşanın çekim noktasına, kendi bilinçsiz ve ölümlü merkezine taşır. … Burada duracağım, Catherine… Daha sonra, senin *seyahatte* neler yazdığını okumaya başlayınca, sana "gerçek" posta kartları atacağım... Sana annemin kızlık soyadının Safar olduğunu, belirli bir Arap aksanıyla telaffuz edildiğinde "sefer", "seyahat", "yola çıkış" anlamına geldiğini söylemiş miydim? Adı Safaa (Fathy) olan genç bir şair söylemişti, başka bir aksanla telaffuz edildiğinde bu sözcük Müslümanların ay yılına göre düzenlenmiş Hicri (hicret: Muhammed'in Mekke'den "göçü") takvimindeki ikinci ayı gösteriyormuş: sürgün, göç, exodus.

İngilizceden çeviren: Elis Simson

Notlar

1 Jacques Derrida bu mektubu 1997'de Yapı Kredi Yayınları ve Boğaziçi Üniversitesi'nin davetlisi olarak geldiği İstanbul'dan, arkadaşı ve 1999 tarihinde yayımlanacak olan *La Contre-allée* başlıklı kitabının editörü Catherine Malabou'ya yazmıştır. Mektup kitabın İngilizce çevirisi *Counterpath, Traveling with Jacques Derrida* (çev. David Willis, Stanford University Pres, 2004) temel alınarak Türkçeye tercüme edilmiştir. (ç.n.)

2 Yazdıklarımı yeniden okuyunca şunu ekleme isteği duydum. Belki de bu yazdığım veya en azından yayımladığım her şey için geçerlidir: "kimin için?" demek, "kiminle?" "kiminle paylaşmak?" "hangi muhatap ile?" "hangi hedefe doğru?" demektir. Seyahat sorusu harf tarafından bir baştan bir başa katedilmiştir, değil mi? Burada herhangi bir muhatapla,

önüme gelen ilk kişiyle hayatımın en kutsal, en gizli ve en çok korunmuş bölümüne dair sırlarımı seyahat başlığı altında paylaşmak istediğimden emin değilim. O halde bu oyunu nasıl oynamalı? Bana göre, otobiyografi denen şeyde seyahat en sakınılmış harekettir; bir sırrı korumanın, saklamanın, gözetim altında tutmanın bir başka yoludur. Dışarıda çok fazla görülsem bile kendimi ifşa etmek için değil, tersine saklanmak için seyahat ederim. Varmaktan çok bırakıp gitmek için. Aslında geri gelmek ve ters gitmek [*contre-aller*] için: evimde olup aynı zamanda hiç görmediğim yepyeni yerlerde olmak gibi. "Hac" sözcüğünden ve (yeniden kurmamız gereken) tarihinden pek fazla çekinmememe rağmen seyahatle ilgili tek sevdiğim şeyin, ilk kez sığınacak kutsal bir yer bulduğum ve bu ilk karşılanma zarfında bir tür melankolik kutsallığın ortaya çıktığı an olduğunu sana açıklıyorum. Bu yer sadece bana ayrılmıştır. Ötesi yok. Sadece ateist bir hacı, ölüme inanan bir iman sahibi, mekânlara böylesine aşk duyabilir – dönüşlerin sonlu gelecekleriyle saplantılı törensel bir aşk. Karşı yol'un sonlu geleceğinin perspektifinden, kendi belleğimi gözetim altında tutabiliyorum; sanki bir hayalcinin hızıyla onun yolunun kenarından geçip gidiyorum; zamanın dışında, ters yöne değil, ölümün verdiği sıkıntıda, ama mutlak bir *contretemps*'ın anakronisi uyarınca, gizemli "karşı taraf"ın [*contrepartie*] simgesini, birleşmesini ve umudunu sessizce kutlamak için. Bu eski sözcük "karşı taraf" her şeyden önce, yazının yasasına ait: Onu, *contre-allée*'yi ve *karşı taraf, karşı yol* olarak adlandırılan kadınsı silueti sevdiğim kadar seviyorum. Karşı yol, beni asla terk etmeyen bir karşı taraf olabilir; fark etmez.

3 "Herkes ölme biçimleri arasında biraz olsun seçim yapabileceğinden, biraz daha çaba harcayıp bütün tatsızlıklardan bağımsız bir ölme biçimi bulmayı *deneyelim*. Hatta şehvetli olmasını bile düşünebiliriz, tıpkı "ölümde eş olan [commourans]" Antonius ve Kleopatra gibi. Felsefenin ve dinin sert ve örneksel kazanımlarını bir kenara bırakıyorum tabii" [Montaigne, *Denemeler* III: 9, *The Complete Works of Montaigne*, çev. Donald Frame (Stanford, California: Stanford University Pres, 1958), 752, çeviri değiştirilmiştir]. "Deneyelim"i [*essayons*] vurguluyorum, sanki "deneme" ve "denemek", öncelikle "beraber ölmeyi deneyelim" [*commourir*] demektir. Veya "zamanı beraber geçirelim" terk etmek için, varışta, tam aynı anda. Bence *Romeo ve Juliet* bir seyahat romansı: ölümde mutlak bir zamansızlık [*contretemps*] vardır. Her ikisi de ölür, her ikisi de ötekinin ölümünden önce *ve* sonra ölür, ötekinin ölümünden sonra*ymış gibi* önce ölür. Seyahat ve bölünebilirlik. Seyahat çoğaldıkça böler de. Bu açıdan hayatın kendisidir o, yani ölüm. Montaigne'in kitabının bütün o bölümü seyahat üzerine engin bir çalışmaydı; kısaca *Montaigne ile Seyahat* bir "–ile birlikte seyahat etme" sanatı ve özellikle yine onun kadar önemli "–sız seyahat etme" ve tek başına seyahat etme sanatıdır. Yolculuk, deneyimin ve mevcudiyete getirmenin anlamını ifade etmekten önce, Öteki deneyimi olmayanın ve yokluğa getirmenin hazzını anımsayacaktır. Bakışımsızlık, tersine çevrilmezlik, geri dönüşü olmayan. Bana kalırsa, kendisini sevdiklerinden sanki onları kendisinden korumak ve kendisini kendisinden amacıyla, uzaklaştırmayı benim kabul edebileceğimden daha çok seven biri olarak, bu "uzaklaşma" düşüncesini kabul ediyorum (bu mektubun "uzaklaşması" [*esloingnement*] adı verilebilecek her şey için geçerlidir, *Çalınan Mektup*, benim Posta Kartı'mın bakış açısından okunmuşu için de). "Benim uzmanı olduğum gerçek dostlukta, dostumu kendime çekmekten çok kendimi ona veririm. Onun bana iyilik etmesi yerine ona iyilik etmeyi sevmekle kalmam, bana iyilik etmek yerine kendisine iyilik etmesini tercih ederim; bana en büyük iyiliği kendisine iyilik ederek yapar. Eğer onun yokluğu onun için hoş veya faydalıysa, bana yanımda bulunmasından daha tatlı gelir; iletişim kurma imkânımız varsa gerçekten yokluk denemez buna. Başka zamanlarda ayrılığımızı faydalı bir hale getiririm... Ayrı mekânlarda olmak istemlerimizin arasındaki bağı güçlendirdi. Bedensel mevcudiyete kavuşmak, duyulan bu doyurulamaz açlık ruhların birbirinden keyif alışındaki bir zayıflığı ele verir... Planım [*dessein*] her yerde *bölünebilir* [ita-

likler bana ait J.D.]. Büyük umutlara dayanmıyor. Her günün [*chaque jour*] yolculuğu bir son bulur. Hayatımın yolculuğu da aynı şekilde yapılıyor. Bununla birlikte, uzak yerler [*lieux esloignés*] gördüm yeterince, buralarda alıkonmak isterdim... Eğer doğduğum yer dışında bir yerde ölmekten korkuyor olsaydım, ailemden uzakta [*esloigné*] daha rahatsız öleceğimi düşünseydim, Fransa'nın dışına hemen hemen hiç çıkmazdım. Dehşete kapılmaksızın yaşadığım yerden çıkamazdım. Ölümün boğazımı sıktığını sürekli hissediyorum. Fakat benim yapım farklı: Ölüm benim için her yerde aynı. Bununla birlikte, eğer seçim yapma imkânım olsaydı, yatakta ölmektense at sırtında, evimin dışında, halkımdan uzakta [*esloigné*] ölmeyi tercih ederdim. Dostlardan ayrılırken teselliden çok üzüntü var (*a.g.e.*, 746-47).

4 Mektubu yayımlanmadan önce bir kez daha okuduğumda bu detayı eklemem –ve mektubu farklılaştırmam– gerektiğini hissettim. Heidegger'le hiç tanışmadım, hiç konuşmadım; fakat bir gün Blanchot bana dostça kendi tedirginliklerini anlattı. Seyahat etmekten değil de, "konuşma"nın hatiplik sahnesinde yazının neye maruz kaldığı konusunda endişeleniyordu. Genet daha da şüpheciydi: "bunu nasıl yaparsın?" demeye getirdi, sanki ben kendimi veya yazdıklarımı haysiyetsiz bir şekilde sergilemeye razı olmuşum gibi. Her ikisinin de itiraz ettiği şey seyahat etmenin kendisi, ayrılmak, mesafe kaydetmek (zaten Genet bu konuda konuşabilecek en son insanlardandı) değil, benim durumumda seyahatin genelde ilişkilendirildiği şey, yani halk önünde konuşmak ve yurtdışında Fransa'da olduğundan daha çok duyulmuş olmaktı. Bu kaygıları taşıyanların gözünde kendimi haklılaştırmaya çalışabilirim, fakat bunu yapmaktan kaçınacağım. Bu durumda yurtdışında bu hitaplarla ne yaptığıma ve o muhataplara ne dediğime, neyi nasıl söylediğime başvurarak kendimi savunabilirim.

5 İstanbul gezim ve gelecekte yapacağım geziler kitabında yer almayacağı için özellikle şu altını çizdiğimi okuyabilirsin: "İstanbul'un bugünkü merkezinin adı eskiden *Pera*'ydı... tam anlamıyla kozmopolit... Yunanca adının da belirttiği gibi tüccarlar, denizciler kadar yabancı büyükelçilerin de oturduğu Galata mahallesinin *öbür yanı*nı, *öte*sini temsil ediyordu. Pera gibi Galata da zamanında, Ayasofya Kilise-Cami ve Topkapı Sarayı'nın yer aldığı ve merkez kabul edilen mahallenin öbür yanı, ötesi olmuştu... mahalleler gece kapatılan ancak gündüz boyunca geçişe izin verilen [Ben tam tersiyim, gündüz kapalı, gece açığım: parola, rüya, geçiş] kapıların bulunduğu sınır-duvarlarıyla ayrılmıştı. Bu *öbür yan*/*öte-uç*/*sınır-geçiş* (*pera-peras-poros*) yapısı, sadece kent tarihi açısından değil, aynı zamanda simgelerin doğuşu açısından da kentin yaşamını oluşturmuştur. Fatih Sultan Mehmet'in İslamın yeni merkezini İstanbul olarak dönüştürmek istediği eski Bizans'ın kendisi de köken olarak öbür yan, öteydi... O gün bugündür yabancı, sadece kentin dışında değil, aynı zamanda içinde de oturandır. Böylece İstanbul, sürekli değişen, temelleri yapısızlanarak (*deconstructed*) yapılanan bir kent olarak ortaya çıkmaktadır... Kendi ile başkasının ayrışamaz bir şekilde birbirine karıştığı; farklı halk ve kültürlerin kendi yeri ile yaban arasındaki geçişlilikte komşuluk yaptığı yaşayan bir *aporia* (çıkmaz, olanaksız *poros*) biçimi olmuştur. Tüm logoslardan daha ilksel olan Bosfor efsanesi de bu yapıyı anlatır: Zeus'la sevişen, Hera'nın kıskançlığıyla öküze dönüşen Io, eski haline dönmek için yüzerek Boğaz'ı *geçmek* zorunda kalmış ve böylece Boğaz Bos-phoros, öküz geçidi adını almıştır –yabancılaşma ve özdeşliğin kontrastı." Zeus tarafından kaçırılıp boğaya dönüştürülen Europa'nın hikâyesiyle karşılaştırılabilir. Örneğin İstanbul'a gelmek için Avrupa'dan ayrıldığım anda, bu *raptus* ile, bu Avrupa-merkezcilikle ne yapmalı?

6 Aslında Jünger de vardı, fakat kısa bir süre sonra öldü, ondan çok daha genç olmama rağmen bu "ile birlikte seyahat" beni korkutuyor (Jünger'in ölümünden sonra eklenen not).

7 [*commis* sözcüğü "satıcı" veya "dükkân çırağı" anlamına gelir, ama çok çeşitli mesleklere de işaret eder (örneğin *commis aux vivres:* "gemi kâhyası" veya *commis voyageur:* "seyyar

satıcı"), hatta eskiden devlet bakanının başkâtibi gibi üst düzey bürokratik pozisyonlar için de kullanılıyordu. *Commettre* fiilinin geçmiş zaman çekimi olan bu sözcük, *avocat commis d'office* ifadesinde mahkemeye atanmış avukat anlamında kullanılmıştır; görevlendirilmiş, yerine getirmesi gereken bir görev veya emir verilmiş biri anlamını da taşır. *En mission,* yani görevde, tayin edildiği yerde anlamına gelen bu ifade, özellikle, resmi işler için seyahat eden devlet memurları (akademisyenler de dahil) için kullanılır. –ç.n.]

8 ["Tachet" , *taché*: "lekeli" ya da *tâchez*: "denemeye devam edin", "işinizde/görevinizde kendinizi gösterin" sözcüğünü hatırlatıyor. *A la tâche* çalışmak ise parça başı iş yapmak anlamına gelir. –ç.n.]

9 Cezayir'den, hem yaralı hem de öldürücü olarak tanıdığım o Cezayir'den ayrıldığım zamanları bu şekilde hatırlayınca, beni asla terk etmeyen ölüm tadının aslında oradan gelip gelmediğini kendime tekrar sordum; bu varsayıma pek katılmıyorum; ama hak etmediği halde, ruhunda taşıdığı ölüm, bedenine yıllar boyunca hatta yüzyıllar boyunca zulmetmiş bir ülke gibi görünür bazen bana.

10 Her şeyi göz önüne getirince, 1981 yılında Prag'da tutuklanışım bütün hayatım boyunca seyahat sözcüğünü en çok hak eden seyahatimi oluşturmuştur. İçindeki her şey öngörülmemiş, tanınmamış veya yabancı olduğu için değil, onda bulanık da olsa bir tür tekrar vardı. En "yeni" olanın karmaşası, baskını, hatta "zorla girmesi", o daracık hücrenin içinde, hapishaneye kapatılmış olmada en sıkışmış ne varsa onun içinde gerçekleşti. Öyleyse, *homo viator* [*seyahat eden insan*] figürü, o eski kaçış, açık alan, başını alıp gitme, hatta macera şiirlerinden çıkarılabilir. Eğer yer ve zaman müsaade etseydi, Prag'daki Ruzyne hapishanesiyle ilgili, oradan ne zaman çıkabileceğimi bilmediğim zamanlarda ne yazmayı planladığımla ilgili, 1982 yılının ilk günü serbest bırakıldığımda Fransız Elçilik binasında Chateaubriand'ın *Mezar Ötesinden Hatıralar*'ını tekrar okuyuşumla ilgili bir not eklemek isterdim. *Voyage Autour de Ma Chambre* [*Odamın Etrafında Seyahat*] adlı kitabını hapisteyken yazan Xavier de Maistre'i burada saygıyla selamlıyorum: "Dünyaya yeni bir seyahat tarzını tanıtıyorum." Belki onun son sözlerini hatırlıyorsundur, bizim de mektuplaşmamızın arka planını oluşturabilecek, turizmin karşı-tarihinin parolası: "Bu beyefendilere güvenim tarafından kaç defa kandırılmadım! Sildiğim bir notta bununla ilgili bir şey söylüyordum. Ne var ki not metnin tamamından daha uzun sürdüğü ve bu seyahatimin adil oranlarını değiştireceği için –çünkü onun taşıdığı en büyük değer kısa sürmesidir– onu sildim.

Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar*

JACQUES DERRIDA'YLA SÖYLEŞİ

GIOVANNA BORRADORI

Borradori: 11 Eylül [*Le 11 septembre*], özellikle de bir dünya savaşına tanık olmamış olanlarda *büyük bir olay*,[1] ömrümüz boyunca tanık olacağımız en önemli tarihsel olaylardan biri olduğu izlenimini bıraktı. Katılıyor musunuz?

Derrida: Söylediğiniz gibi *Le 11 septembre* ya da madem iki dilde konuşma konusunda anlaştık, "September 11".[2] Bu dil sorununa daha sonra dönmek zorunda kalacağız. Bir de bu adlandırma edimine: sadece bir tarih olarak adlandırmaya. "11 Eylül" dediğinizde zaten bir alıntı yapıyor olmuyor musunuz? Beni, beş haftadan beri kamusal alanımızı ve özel yaşamlarımızı işgal eden bir tarihi ya da tarihlendirmeyi tırnak içinde anarak konuşmaya davet ediyorsunuz. Bir Fransız deyişiyle söyleyecek olursam bir şeyler *fait date*; bir şeyler bir güne, tarihte bir güne damgasını vuruyor. En çarpıcı olan da bu; bu olayın gerçekten damgasını vuran, gerçekten iz bırakan, tekil ve burada dendiği gibi "emsalsiz"[3] bir olay olduğunun görünüşte derhal *hissedilmesi*. "Görünüşte derhal" diyorum, çünkü bu "his" aslında göründüğü kadar kendiliğinden değil; büyük ölçüde koşullanmış, fiilen tertip edilmiş olmasa da tesis edilmiş ve her halükârda medya üzerinden, devasa bir teknik-toplumsal-siyasi makine aracılığıyla dolaşıma sokulmuş bir his. "Tarihte bir güne damgasını vurmak" her durumda "bir şeyin," henüz nasıl tanımlaya-

* Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, 2003, ss-85-106'dan alınmıştır. Kitap YKY tarafından "Terör Günlerinde Felsefe" adıyla yayına hazırlanmaktadır.

cağımızı, belirleyeceğimizi, tanıyacağımızı ya da çözümleyeceğimizi bilmediğimiz, fakat bu noktadan itibaren unutulmaz kalmak durumunda olan "bir şeyin" ilk ve son kez geldiğini veya olduğunu önvarsayar: evrensel bir takvimin, yani *sözde* evrensel bir takvimin –en baştan bunların sadece varsayım ve önvarsayımdan ibaret olduğunu ısrarla belirtmek istiyorum– ortak arşivinden silinemez bir olay. Kaba ve dogmatik veya üzerinde ayrıntılı olarak düşünülmüş, düzenlenmiş, hesaplanmış ve stratejik, ya da bunların hepsi. Çünkü bu tarihi işaret eden gösterge, bu yalın edim, bu minimal gösterici, bu tarihlendirmedeki minimalist amaç başka bir şeye de damgasını vuruyor. Yani, belki de bu henüz gerçekleşen "şeyi", bu sözde "olay"ı herhangi bir şekilde adlandırmamıza elverecek kavram ya da anlama sahip değiliz. Örneğin bir "uluslararası terörizm" eylemi, ki buna daha sonra döneceğiz, tartışmaya çalışacağımız şeyin tekilliğini kavramamıza yardım edecek pekin bir kavram değil. "Bir şey" oldu, onun geldiğini görmediğimiz hissine sahibiz ve bu "şey"in yadsınamaz belli sonuçları var. Fakat tam da bu şey, bu "olay"ın anlamı ve yeri, kavramsız bir görü gibi, ufkunda bir genellik barındırmayan ya da hiçbir ufku olmayan bir biriciklik gibi ifade edilemez kalıyor; güçsüzlüğünü teslim eden ve bu nedenle mekanik bir biçimde bir tarih üretmeye ve bu tarihi bir büyü ayini gibi, bir ruh çağırma şiiri, gazetecilere has bir tekrar ya da neden söz ettiğini bilmediğini kabul eden retorik bir nakarat gibi durmadan tekrar etmeye indirgenen bir dilin eriminin dışında kalıyor. Biz de 11 Eylül ya da *Le 11 septembre* derken ne dediğimizi, bu yolla neyi adlandırdığımızı aslında bilmiyoruz. Bu adın (11 Eylül, 9/11) kısalığı yalnızca ekonomik ya da retorik gereksinimden kaynaklanmıyor. Bu metonimin –bir ad, bir sayı– kısacık mesajı, anlamadığımızı, hatta farkına bile varmadığımızı, nasıl niteleyeceğimizi henüz bilmediğimizi, neden söz ettiğimizi bilmediğimizi teslim ederek nitelenemez olanı işaret ediyor.

Bu, şu anda bulunduğumuz yerin çok yakınında, tam olarak 11 Eylül tarihinde olanların (hesaplanmış veya iyi hesaplanmış olsun ya da olmasın) ilk ve tartışmasız etkisi: bu tarihi tekrarlıyoruz, *tekrarlamalıyız*, bu yolla adlandırdığımızın ne olduğunu bilmediğimiz sürece bu daha da zaruri, bir seferde iki şeytanı birden kovmak gibi: bir taraftan, bu "şey"in kendisini, saldığı korkuyu ve dehşeti büyü yapar gibi yok etmek (çünkü tekrarlama her zaman travmayı etkisiz hale getirmek, zayıflatmak ve uzaklaştırmak yoluyla bizi korur; daha sonra ele alacağımız televizyonda yayınlanan görüntülerin tekrarı için de geçerlidir bu). Diğer yandan, bu dil edimine ve

sözcelemeye [*enunciation*] olabildiğince yaklaşarak, söz konusu şeyi uygun biçimde adlandırma, niteleme, düşünme ve bu tarihin salt göstergesinin ötesine geçmekteki güçsüzlüğümüzü yadsımak: 11 Eylül'de korkunç bir şey oldu, fakat sonuçta ne olduğunu bilmiyoruz. Çünkü şiddete maruz kalabileceğimiz için ne kadar öfke dolu olsak, ölenlerin sayısına –diğer herkesle beraber, benim gibi– ne kadar içtenlikle üzülsek de hiç kimse olan bitenin sonuçta bundan ibaret olduğuna ikna olmayacak. Buna sonradan döneceğim; şimdilik sadece onun hakkında konuşmaya kendimizi hazırlıyoruz.

Üç haftadır New York'tayım. Bu konu üzerine konuşmamak imkânsız değil yalnızca, özellikle toplum içinde bu tarihe neredeyse daima bir ölçüde kör bir gönderme yapmadan, bu yükümlülüğe teslim olmadan herhangi bir şey hakkında konuşmaya başlamanın aslında *yasak* olduğunu, buna hakkınız olmadığını hissediyorsunuz ya da hissetmeye zorlanıyorsunuz (bu, 11 Eylül sırasında bulunduğum Çin'de, sonradan 22 Eylül'de gittiğim Frankfurt'ta da böyleydi).[4] Ben de genelde bu emre boyun eğdim, kabul ediyorum, bu dostane söyleşiye katılarak da tam anlamıyla aynı şeyi yapıyorum, ama yine de bu kargaşanın ve en içten merhametin ötesinde, buradan birkaç adım ötede Manhattan'da ya da yine çok uzakta olmayan Washington D.C.'de 11 Eylül tarihinde olan bitene ilişkin sorulara ve bir "düşünceye" (her şeyden önce gerçek bir politik düşünceye) başvurmaya çalışıyorum.

Her zaman, öncelikle bu dil, adlandırma ve tarihlendirme fenomenine, (aynı anda retorik, büyülü ve poetik olan) yineleme zorlantısına, bu zorlantının işaret ettiği, tercüme ettiği veya ele verdiği şeye karşı dikkatli olmak gerektiğine inandım. Amacım, bazılarının alelacele inanmamızı isteyecekleri gibi, kendimizi dilde yalıtmak değildi, tam tersine dilin *ötesinde* tam olarak neyin sürüp gittiğini, tam da dilin ve kavramın sınırlarına dayandıkları yerde, bizi ne hakkında konuştuğumuzu bilmeden, sonsuz kere tekrarlamaya itenin ne olduğunu anlamaktı: "11 Eylül, September 11, *Le 11 septembre*, 9/11."

Bu olay adı verilen şeyin ilk etkisi üzerinde düşünmeye başlamak için daha fazla bilmeye, daha fazla zaman harcamaya ve özgürlüğümüze tutunmaya çalışmalıyız. Bu tehditkâr emir [*injunction*] bize nereden geliyor? Bize nasıl zorla dayatılıyor? Bu tehditkâr emri (terörist değilse bile, terörize eden bir emri) veren *kim* ya da *ne?* Ne dediğini, bu yolla neye gönderme yaptığını henüz düşünemesen de "11 Eylül"ü, *"Le 11 septembre"*ı adlandır, tekrarla, tekrar adlandır. Size katılıyorum: kuşkusuz bu "şey," "11 Eylül" "bize *büyük*

bir olay olduğu izlenimini verdi." Peki bu durumda bir izlenim nedir? Ya bir olay? Özellikle de "*büyük* bir olay"? Sizin sözünüzü –ya da sözlerinizi– kullanmak suretiyle birkaç önlemin altını çizeceğim. Bunu, görünüşte "ampirik" bir tarzda, ama ampirizmin ötesini hedefleyerek yapacağım. Bir 18. yüzyıl ampirisistinin burada tam anlamıyla bir "izlenim" olduğunu söyleyeceği ve bu "izlenim"in İngilizcede "*büyük olay*" dediğiniz –ki bu bir rastlantı değildir– şeyin izlenimi olduğu inkâr edilemez. İngilizce üzerinde duruyorum, çünkü burada, New York'ta, bu dil ne sizin ne de benim anadilim olmasına rağmen İngilizce konuşuyoruz; ısrarımın bir başka sebebi de bu emrin öncelikle İngilizcenin hâkim olduğu bir yerden gelmesi. Bunu sadece ABD hedef alındığı, vurulduğu ya da neredeyse iki yüzyıldır –kesin bir tarih vermek gerekirse 1812'den beri[5]– ilk defa kendi topraklarında saldırıya uğradığı için söylemiyorum; bu şiddet olayının hedefi olduğunu hisseden dünya düzenine büyük ölçüde Anglo-Amerikan dili hâkim olduğundan ve bu dil tüm dünyada uluslararası hukuka, diplomatik kuruluşlara, medyaya, en büyük tekno-bilimsel, kapitalist ve askeri güce hükmeden politik söylemle kopmaz şekilde ilişkili olduğundan söylüyorum. Bu pekâlâ söz konusu hegemonyanın enigmatik ve *kritik* özüne ilişkin bir mesele. *Kritik* derken kastettiğim şey bu hegemonyanın hem belirleyici, potansiyel olarak karar verici ve karar alıcı, hem de *krizde* olması: bugün her zamankinden daha savunmasız ve daha fazla tehdit altında olması.

Bu "izlenim," haklı olsun ya da olmasın, kendi içinde bir olaydır, bunu asla unutmayalım; özellikle de, bütünüyle farklı yollardan olsa da, tam anlamıyla küresel bir etki yarattığı için. "İzlenim" kendisini aynı anda yansıtan, iletişime sokan ve "küreselleştiren" tüm duygulanımlardan, yorumlardan ve retorikten, onu aynı zamanda ve öncelikle biçimlendiren, üreten ve olanaklı kılan şeylerden ayrılamaz. Böylelikle "izlenim" onu üreten "şeyin ta kendisine" benzer. Bu "şey" ona indirgenemese de; dolayısıyla *olayın* kendisi ona indirgenemese de. Olay, (olan ya da meydana gelen) "şey"in kendisinden ve verilen, bırakılan ya da "şey" adı verilen tarafından (hem "kendiliğinden" hem de "denetim altında") oluşturulan izlenimden oluşur. Bu izlenimin, kelimenin her iki anlamıyla "malumatlandırılmış" [*informed*] olduğunu söyleyebiliriz: hâkim bir sistem ona biçim [*form*] verdi ve bu biçim örgütlü bir enformasyon [*information*] makinesi (dil, iletişim, retorik, imaj, medya ve diğerleri) aracılığıyla dolaşıma sokuldu. Bu enformasyonel aygıt baştan beri politik, teknik ve ekonomiktir. Bu sözde çıplak olgu, bu "izlenim" ile

yorum arasında ayrım yapabiliriz ve inanıyorum ki, yapmalıyız (bu görev hem felsefi hem de politiktir). Elbette bu "çıplak" olguyu onun hakkında "enformasyon" üreten sistemden ayırt etmenin neredeyse imkânsız olduğunun farkındayım. Fakat çözümlemeyi mümkün olduğunca ileri götürmek gerekli. İleri teknoloji denen şey yoluyla birkaç saniye içinde dört bin kadar insanın, özellikle de "sivilin" ölümüne sebep olmak, bunu söylemek çok üzücü ama, "büyük bir olay" yaratmak için yeterli değil; bir süredir böyle bu. Dünya savaşlarında (siz bu olayın "bir dünya savaşına tanık olmamış olanlara" daha da önemli göründüğünü belirtmiştiniz) ve sonraki savaşlarda gerçekleşen birçok kitle katliamı örnek gösterilebilir – bunlar "büyük bir olay" olarak kaydedilmeyen, yorumlanmayan, hissedilmeyen, sunulmayan, ve sanki birdenbire olup biten katliamlardı. Bu olayların unutulmaz felaketler olduklarına dair bir "izlenim" en azından herkeste oluşmadı.

Niçin böyle olduğunu sormalı ve iki "izlenim"i birbirinden ayırmalıyız. Bir yanda, kurbanlara duyulan merhamet ve katliama duyulan öfke var; kederimiz ve kınamamız sınırsız, koşulsuz, tereddütsüz olmalı; bu hisler bütün simülakrların ve sanallaştırmaların ötesinde yadsınamaz bir "olaya" tepki veriyor, deyim yerindeyse, kalbimizle olayın merkezine giderek tepki veriyoruz. Diğer yandaysa, bizi bunun "büyük bir olay" olduğuna inandıran yorumlanmış, yorumlayan, malumatla biçimlendirilmiş bir izlenim, koşullu bir değerlendirme var. *Güvence* [*credit*] ve *güvence vermeye* [*accreditation*] ilişkin bir fenomen olan *kanı*, üzerinde konuştuğumuz zorlantılı şişirmenin [*inflation*] yaptığı değerlendirmenin ve tarihlendirmenin temel bir boyutunu oluşturuyor. İzlenimi kanıdan ayırarak, İngiliz ampirizminin diline bir ayrıcalık tanıyormuş gibi yapmayı sürdürüyorum; bu noktada, buna direnmemiz yanlış olur. Bütün felsefi sorular, belki de yeni ve orijinal bir biçimde tekrar açılana kadar açık kalırlar: Bir izlenim nedir? Bir kanı nedir? Fakat özellikle, olay olarak adlandırılmayı hak eden bir olay nedir? Ya "büyük" bir olay, yani bir "olay"dan aslında aktüel bir biçimde daha fazlası olan, her zamankinden daha aktüel bir "olay" nedir? Örneksel veya aşırı [*hyperbolic*] bir biçimde bir olayın özüne, hatta özün ötesinde bir olaya tanıklık eden bir olay nedir? Zira bir öze, bir yasaya veya bir hakikate uyan, aslında olay kavramına uygun olan bir olay, hiç büyük bir olay olabilir mi? Büyük bir olay, bir olayı olay olarak kabul ederken temel aldığımız kavram ya da öz ufkunu altüst edecek kadar öngörülemez ve akıncı olmalı. Mesele olayı düşünmek olduğu sürece, bütün bu "felsefi" soruların açık, hatta belki felsefenin de ötesinde kalmasının sebebi budur.

Borradori: "Olay"ı Heideggerci anlamda mı kullanıyorsunuz?

Derrida: Kuşkusuz, fakat ilginç bir şekilde, Heidegger'de *Ereignis* düşüncesi sadece kendinin (*eigen*) olanın *kendinin kılınmasına* değil, Heidegger'in *Enteignis* adını verdiği belli bir *kendinin olmaktan çıkarmaya* [*expropriation*] yöneldiği ölçüde. Bir olaya katlanmak, katlanma veya sınanma sırasında kendini *hem deneyime açan hem de ona direnen şey*, bana öyle geliyor ki, gelenin ya da olanın benimsenemezliği, kendinin kılınamazlığıdır [*inappropriability*]. Olay, gelen ve gelişiyle beni şaşırtacak olan, kavrayışımı şaşırtmaya ve askıya almaya gelendir. Olay her şeyden önce ilk olarak kavramadığım şey*dir*. Daha doğrusu olay her şeyden önce *kavramamamdır*. Olay *buna*, *kavramamama* dayanır: *kavramadığım* şeye ve ilkin *kavramamama*, kavramadığım gerçeğine: benim kavrayamayışıma. Bu, burada üzerinde durmak istediğim, hem içsel hem dışsal sınırdır: bir olayın deneyimlenişi, bizi etkileme şekli bir kendinin kılma hareketini (bir öngörü, bilgi, adlandırma vb ufku temelinde kavrama, tanıma, saptama, betimleme, belirleme, yorumlama) talep etse de, bu kendinin kılma hareketi indirgenemez ve kaçınılmaz olsa da, bir sınırda veya hudutta *tereddüt* etmedikçe olay olarak adlandırılmayı hak eden bir olay yoktur. Ancak ne cephesi olan ne de meydan okunabilecek katı bir cephe biçimi almadığından kavrayışsızlığın doğrudan toslamadığı bir hudut kaçıp gider; açık, kararsız, belirlenemez kalır. Buradan da kendinin kılınamazlık, öngörülemezlik, mutlak hayret, kavrayamama, yanlış anlama riski, öngörülmemiş olan yenilik, katışıksız tekillik, ufuk yokluğu ortaya çıkar. Olayın bu minimal, fakat çifte ve paradoksal tanımını kabul edecek olsaydık "11 Eylül"ün emsalsiz bir olay teşkil ettiğini doğrulayabilir miydik? Öngörülemez bir olay? Baştan sona tekil bir olay?

Hiçbir şey daha az kesin değil. "Terörist" (oldukça müphem ve politik anlam yüklü bu sözcüğe geri dönmek zorunda kalacağız) denen bu kimselerin Amerikan topraklarına oldukça hassas, görkemli ve son derece sembolik bir bina ya da kuruma saldırı düzenlemelerini öngörmek imkânsız değildi. Oklahoma City'yi bir kenara bırakırsak (bu olayda saldırganın Amerika'dan geldiği söylenecektir; oysa bu "11 Eylül" için de geçerli) birkaç yıl önce zaten İkiz Kuleler'e bir bomba saldırısı düzenlenmişti ve bu "terörizm" faaliyetinin zanlıları hâlâ tutuklu olduğundan ve yargılandığından,[6] bu saldırıdan artakalan tortu hâlâ güncel bir olayın etkisi gibi hissediliyordu. Amerikan ulusal toprakları dışında, fakat Amerikan "çıkarları"na karşı aynı türden başka pek çok saldırı oldu. Bu saldırıların yaklaşmakta olduğunu görmesi

ve böylesi sürprizleri önlemesi gereken CIA ve FBI'ın, Amerikan organizmasına ait bu iki duyarganın dikkat çekici başarısızlıkları söz konusu. ("11 Eylül"ün ifşa ettiği ya da aslında tekrar hatırlattığı Amerikan "ulusal toprakları" ve "Amerikan çıkarları"ndan söz ederken belirteyim ki, sayısız sebep yüzünden bu "şeyler"in, "ulusal topraklar" ve "çıkarlar"ın kesin *sınırlarını* tanımlamakta gerçekten zorlanıyoruz. Bugün bu sınırlar nerede bitiyor? Bu soruyu yanıtlama yetkisi kimde? Sadece Amerika vatandaşları mı? Sadece onların müttefikleri mi? Belki de sorunun temeline –ve bir "olay"ın olup olmadığını, nerede ve ne zaman olduğunu *stricto sensu** bilme konusunda çektiğimiz zorluğun nedenlerinden birine– ulaşabileceğimiz nokta budur.)

Yine de bu hipotezi kabul edelim ve yavaşça, sabırla bundan bir "olay" olarak bahsederek ilerleyelim. Üstelik ne zaman bir şeyler olsa, en sıradan günlük deneyimde bile olaya ve onun tekil öngörülemezliğine ait *bir şeyler* bulunur. Her an bir olayı, "başka" olan her şeyi, her doğumu, her ölümü, en mutedil ve en "doğal" olanını bile işaretler. Peki o halde sizden alıntı yaparak, 11 Eylül'ün "büyük bir olay" olduğunu söylemeli miyiz? "Büyük" sözcüğü yüksekliği ve boyutu ifade etse de, burada salt *niceliksel*, kulelerin boyutuna, saldırılan alanın büyüklüğüne ve kurbanların sayısına ilişkin bir değerlendirme yapamayız. Elbette biliyorsunuz ki, yerkürenin her tarafında ölüler aynı şekilde dikkate alınmıyor. İkiz Kuleler'in kurbanlarından ötürü duyduğumuz kederi, bu suç karşısında duyduğumuz korkuyu ve öfkeyi hafifletmeden bunu hatırlatmak görevimiz. Böylesi cinayetlerle yaratılan bu şok dalgalarının hiçbir zaman saf bir biçimde doğal ve kendiliğinden olmadığını hatırlatmak görevimiz. Bu şok dalgaları tarihi, siyaseti ve medyayı vb kapsayan karmaşık bir düzeneğe bağlılar. Psikolojik, politik, siyasi ve askeri bir yanıt ve tepkiden söz ediyor olsak da, hem niceliksel hem de niteliksel olarak besbelli olanı teslim etmeliyiz: Nicelik olarak bununla karşılaştırılabilecek olan katliamlar, hatta sayıca daha büyükleri, Avrupa ya da Amerika dışında (Kamboçya, Ruanda, Filistin, Irak vb) gerçekleştiğinde, Avrupa için, ABD için, onların medyaları ve kamuoyları için doğrudan veya dolaylı olarak bu kadar yoğun bir karışıklık yaratmıyorlar. Yeni ve "büyük" *görünen* şey, kullanılan silah ya da sivillerle dolu binaları yıkan uçaklar değil. Bunun sayısız örneğini bulmak için, ne yazık ki, 2. Dünya Savaşı'ndaki bombardımanlara, Hiroşima ve Nagazaki'ye kadar

* Dar anlamıyla. (ç.n.)

geri dönmeye gerek yok. En azından bu saldırıların, niceliksel ya da diğer ölçüler açısından "11 Eylül"'den aşağı kalır bir yanları olmadığını söyleyebiliriz. ABD de her zaman, hafif bir biçimde ifade edecek olursak, kurbanların tarafında değildi.

Bu yüzden başka açıklamalar aramalıyız –anlamlı ve *niteliksel* açıklamalar. Öncelikle ABD'nin müttefiki olunsun ya da olunmasın, ABD siyasetinde bir hükümetten diğerine, az çok kalıcı ve sürekli olan ne varsa onaylansın ya da onaylanmasın, hiç kimse *Soğuk Savaşın Sonu* denen şeyden beri "dünya"nın ufkunu belirleyen açık seçik bir olgunun varolduğuna itiraz etmeyecektir (bu şeyi, bu *Soğuk Savaşın Sonu* denen şeyi birkaç farklı perspektiften yorumlamalıyız; bunu ileride yapacağım, fakat şimdilik "11 Eylül"ün aynı zamanda hâlâ pek çok bakımdan Soğuk Savaşın kendisinin uzak bir etkisi olduğunu anımsatmama izin verin; Soğuk Savaşın "sonu"ndan önce ABD, şimdi kendi düşmanları haline gelen Sovyetler Birliği'nin düşmanlarına –sadece Afganistan'la sınırlı kalmayarak– eğitim ve silah sağladığından beri). Açık seçik olan şu ki, "Soğuk Savaşın Sonu"ndan beri dünya düzeni denebilecek şey, göreli ve şüpheli istikrarı içinde, büyük oranda Amerikan gücünün sağlamlığına ve güvenilirliğine, *güvence*sine dayanıyor. Her düzeyde: ekonomik, teknik, askeri düzeyde, medyada ve hatta söylemsel mantık düzeyinde, dünya çapındaki yasal ve diplomatik retoriğe ve dolayısıyla uluslararası hukuka temel oluşturan aksiyomatik düzeyinde, ABD sebebini savunmaktan geri kalmadan bu yasayı çiğnediğinde bile. Bu nedenle, hâkim olan dünya düzeninin hiç olmazsa muhafızlığı "rolünü" oynayan bu süper gücü istikrarsızlaştırmak, ABD'in düşmanı olarak tanınanların yaşadığı yerler de buna dahil olmak üzere bütün dünyayı istikrarsızlaştırmak tehlikesini içinde barındırıyor. Şu halde tehdit altında olan nedir? Bu süper güç tarafından az çok güvence altına alınan bu düzene bağlı olan, ABD'nin en kararlı düşmanlarınınkiler de dahil, çok sayıda kuvvet, güç ya da "şey" değil, aynı zamanda *çok daha radikal bir biçimde* (bu noktanın altını çizmek isterim) tam olarak "11 Eylül" gibi şeylerin *kavranılmasına* ve açıklanmasına olanak tanıyan yorumlama sistemi, aksiyomatik, mantık, retorik kavramlar ve değerlendirmeler de tehdit altında. Dünyanın kamusal alanında yaygın, baskın ve hegemonik bir biçimde *güvenilen söylem*den söz ediyorum. Halihazırdaki sistem (kamuoyu, medya ve politikacıların retoriği ile çeşitli mekanizmalar aracılığıyla kamusal alanda konuşan ya da konuşma yetkisi verilen kimselerin sahip

oldukları varsayılan yetkilerinin bir birleşimi) tarafından meşrulaştırılan şey normlardır: şiddet, saldırganlık, suç, savaş ve terörizm söz dağarcığını kullanarak, savaş ile terörizm, ulusal terörizm ile uluslararası terörizm, devlet terörizmi ile devlet terörizmi olmayan terörizm arasındaki varsayılan farklara başvurarak, egemenliğe, ulusal topraklara vb saygıya ilişkin kurulabilecek anlamlı gibi görünen her cümlenin içine işlemiş normlardır. O halde bu çifte *çarpma* aracılığıyla el sürülen, yaralanan, travmatikleştirilen sadece belli birkaç şey mi? "Ne" veya "kim"? Binalar, stratejik kentsel yapılar, politik, askeri ya da kapitalist gücün sembolleri mi, yoksa çok farklı kökenlerden gelip, uzun süre saldırıya uğramamış bir ulusal toprağın bünyesinde yaşayan çok sayıda insan mı? Hayır *sadece* bunlar değil, belki de özellikle, bütün bunların yanı sıra kişinin "11 Eylül'ün" gelişini görmesine, onu kavramasına, yorumlamasına, tanımlamasına, konuşmasına ve adlandırmasına –bunu yaparken de travmayı etkisizleştirmesine ve bir "yas tutma hali" yoluyla onu kabullenmesine– olanak tanıyan kavramsal, semantik ve hatta denebilir ki yorumbilimsel bir aygıt. Burada öne sürdüğüm şeyin, soyut ve basit bir kavramsal ya da söylemsel etkinlik gibi görünen şeye, bir bilgi sorununa fazlasıyla dayanmış olduğu düşünülebilir. Sanki "11 Eylül"le ilgili olarak asıl korkunç olanın, bu yarada asıl "baki" kalanın onun ne olduğunu *bilmememiz*, bu yüzden de onu nasıl tanımlayacağımızı, tarif edeceğimizi, hatta adlandıracağımızı bilmememiz olduğunu söylemekten memnunmuşum gibi görünebilir. Aslında söylediğim bu. Fakat bu bilmeme ufkunun ya da bilme ufuksuzluğunun (kavrama, tanıma, fark etme, saptama, adlandırma, betimleme, öngörme güçsüzlüğünün) hiç de soyut ve idealist olmadığını göstermek için daha fazla konuşmam gerekecek. Kesinlikle, daha somut bir şekilde konuşmam gerekecek.

Bunu *üç uğrakta*, "Soğuk Savaş", "Soğuk Savaşın sonu" ya da "terör dengesi" denen şeylere atıfta bulunarak gerçekleştireceğim. Bu üç uğrağın ya da savlar dizisinin hepsi de aynı mantığa başvuruyor. Başka bir çalışmamda amansız bir yasa biçiminde sınırsızca genişletmeyi önerdiğim mantığa başvuruyor: her *otoimmün süreci*[7] düzenleyen mantığa. Bildiğimiz gibi, otoimmün bir süreç canlı bir varlığın *intihar*-benzeri bir tavırla "kendi kendine" kendi savunmasını yıkmaya, "kendi" bağışıklığına *karşı* bağışıklık kazanmaya çalıştığı tuhaf davranıştır.



1. Birinci uğrak, birinci otoimmünite. Refleks ve düşünüm. Zihinlerde Soğuk Savaş.

ABD'nin ötesinde bütün dünya bir ihlalden karanlık bir şekilde etkilenmiş olduğunu hissetmekte. Bu ihlal sadece tarihte benzeri olmayan bir ihlal değildir (yaklaşık iki yüz yıldır ABD ulusal topraklarına yapılan ilk saldırı ya da en azından iki yüz yıldır süren bir hayal söz konusu), yeni bir *tür* ihlal olarak sunulmaktadır aynı zamanda. Ama hangi *tür*? Bu soruyu yanıtlamadan önce apaçık olanı bir kez daha anımsatmama izin verin: bu ihlal, özellikle de "Soğuk Savaşın sonu" denen şeyden beri düşmanlarının nazarında diğer egemen ülkelere egemen olma rolü üstlenmiş bir ülkenin topraklarına yöneliyor. Bu rol, bütün dünya düzeninin muhafızlığını ya da garantörlüğünü üstlenmeyi, ilkece ve son çare olarak genel anlamda güvence sağlamayı, finansal işlemlere olduğu kadar, dillere, yasalara, politik ve diplomatik işlemlere de güvence vermeyi içeriyor. ABD onu yok etmeye çalışanlar da dahil olmak üzere herkesin ihtiyaç duyduğu bu güvenceyi elinde tutuyor. Bunu sadece zenginliğiyle, tekno-bilimsel ve askeri gücüyle değil, bütün anlaşmazlıklarda arabulucu rolü üstlenmesiyle, Güvenlik Konseyi ve başka pek çok uluslararası kuruluştaki baskın varlığıyla da gösteriyor. Bu kuruluşların ve getirdikleri çözümlerin ne ruhuna ne de kurallarına –kendisini cezadan muaf tutarak– saygı göstermemesine rağmen. ABD dünya önünde hâlâ belli bir kendini sunma ve onaylatma gücünü elinde tutuyor: gücün ve hukukun, en büyük gücün ve hukuk söyleminin nihai, varsayılan birliğini temsil ediyor.

Ancak intihar eğilimli otoimmünitenin ilk semptomu şudur: bu "hukukun gücü"nün kuruluşunun ve temelinin somutlaştığı toprakların bir saldırıya *maruz kalmış* gibi *görünmesi* ve nesnesi (bu nesne hem tam anlamıyla şiddete maruz kalmış hem de "bir döngü içerisinde"[8] kendi kameralarına) olduğu saldırının, adeta kendi içinden, tek başlarına güçsüz gibi göründükleri halde hileyle ve teknolojik bilgiye başvurarak Amerikan silahlarını, bir Amerikan şehrinde, bir Amerikan havaalanında ele geçirebilenler tarafından yapılmış olması.

ABD'de eylem düzenlemek için oraya göç eden, Amerika tarafından eğitilen ve hazırlanan bu *uçak korsanları*, deyim yerindeyse iki intiharı birleştiriyorlar: kendi intiharlarını (bir intihar saldırısı, yani otoimmün bir saldırı karşısında daima savunmasız kalınacaktır; en dehşet verici olan şey de budur) ve onları kabul eden, silahlandıran ve eğitenlerin intiharını. Zira

unutmayalım, ABD "bin Ladin" –ki en çarpıcı örnek odur– gibi insanları eğiterek ve her şeyden önce, onların ortaya çıkmasına ve bağlılıklarındaki (örneğin ABD Afganistan'da Sovyetler Birliği'ne ya da Rusya'ya karşı yaptığı savaşta, Suudi Arabistan'la ve diğer Müslüman Arap ülkeleriyle ittifak yapmıştır –bu intihar paradokslarının örnekleri sonsuzca çoğaltılabilir) değişimlere yol açan politik-askeri koşulları yaratarak "düşman" kuvvetlerinin önünü açmış ve onları güçlendirmiştir.

Çifte intihar niteliğindeki bu kuvvet olağanüstü bir *ekonomiye göre düzenlenmişti* (azami düzeyde güvenlik, hazırlık, teknik yeterlilik, yıkım gücü ve ödünç alınan asgari düzeyde araç!). Halihazırdaki dünya düzeninin tam kalbini, daha doğrusu sembolik başını hedeflemiş, vurmak istemişti. Bu çifte intihar Amerikan gövdesinin hem sembolik temelini hem de işlemesinin temelini teşkil eden iki yere birden, tam baş (*cap*, *caput*, *capital*, *Capitol*) hizasından saldıracaktı. Dünya sermayesinin ekonomik yerine, sermayenin "başı"na (Dünya Ticaret Merkezi bunun ilk örneğidir, zira şu anda dünyanın pek çok yerinde, örneğin Çin'de –aynı adı taşıyan– DTM'ler var) ve Kongre'nin bulunduğu Capitol binasından çok uzak olmayan, Amerikan sermayesinin stratejik, askeri ve idari mekânı, Amerikan siyasal temsilinin başı olan Pentagon'a saldıracaktı.

Bu noktada Capitol'den söz ederken aynı "olay"ın *ikinci* veçhesine doğru ilerliyorum; onu "büyük bir olay" kılabilecek olan şeydir bu. Yine söz konusu olan otoimmün bir terördür, bu terör soğuk savaşın ve biraz fazla hızlı bir biçimde onun sonu denen şeyin ve Capitol'den göründüğü kadarıyla soğuk savaştan daha kötü olabilecek bir şeyin yarattığı terördür.

2. İkinci uğrak, ikinci otoimmünite. Refleks ve düşünüm. Soğuk Savaş'tan daha kötüsü.

Travmatik bir olay nedir? Öncelikle bu adı hak eden olay "mutlu" bir olay olsa bile içinde travmatize edici bir şeyler vardır. Bir olay tarihin günlük seyrinde bütün deneyimlerin sıradan tekrarı ve beklentisinde her zaman bir yara açar. Travmatik bir olay gerçekleşmiş olanın anısıyla –bilinçdışı anısı bile olsa– damgalanmış bir olay değildir sadece. Bunu söylerken, besbelli olan bir şeye karşı çıkıyor gibi görünüyorum: yani olay şimdi ve burada mevcudiyete [*présence*] ya da geçmişe, bir kez ve artık olmuş olanın meydana gelmesine inkâr edilemez bir biçimde bağlıdır. Öyleyse onu takip edebilecek tekrar zorlantısı zaten olmuş veya meydana getirilmiş olanı yeniden üretmekten başka

bir şey yapmayacaktır. Ancak bu şemayı (söz konusu şema bütünüyle yanlış olmasa bile) karmaşıklaştırmamız gerektiğine inanıyorum; bu şemanın "krono-loji"sini, yani içerir gibi göründüğü zamansallaşma düşüncesini ve düzenini sorgulamalıyız. "11 Eylül"ün nasıl "büyük bir olay" gibi *göründüğünü* kavramak istiyorsak travmanın zamansallaşmasını yeniden düşünmeliyiz. Çünkü yara sadece geçmiş değil, *gelecek* karşısındaki dehşetimiz yüzünden de açık kalır. (Aslında siz de sorunuzda olayı gelecekle ilişkili bir biçimde tanımladınız; "hayatımız boyunca tanık *olacağımız* en önemli tarihsel olaylardan biri" derken bir öngörüde bulunuyordunuz.) Olayın büyük sıkıntısının trajik bağlılaşığı [*correlative*] şimdi olmakta olan veya geçmişte olmuş olan şey değildir; olmakla tehdit eden şeyin haberci işaretleridir. Olayın benimsenemezliğini [*unappropriability*] şimdi ya da geçmiş değil, gelecek belirler. Bu benimsenemezliği geçmiş veya şimdi belirdiğinde de, olay, meydana gelebilecek veya belki de meydana gelecek olanın, şimdiye kadar meydana gelmiş olan her şeyden daha kötü olanın korkunç işaretlerini bedeninde taşımaktadır.

Açıklamama izin verin. Travmadan söz ediyoruz; yani zamansallığı ne şimdi olan şu an'dan ne de geçmiş şimdi'den gelen bir olaydan değil, sunulması mümkün olmayan bir gel-ecek'ten (*à venir*) gelen bir olaydan bahsediyoruz. Silah yaralar ve bilinçdışı bir yarayı sonsuza dek açık bırakır; bu silah ürkütücüdür, çünkü gel-ecek olandan, gelecekten, gelecek zamanın hikâyesinin (*future anterior*) gramerine bile direnecek kadar radikal bir gelecekten gel-ecektir. Amerikalılara ve onlar aracılığıyla bütün dünyaya şunun söylendiğini hayal edin: meydana gelen şey, iki kulenin görkemli çöküşü, sadece birkaç saniye içinde binlerce insanın teatral, ama görünmez ölümü çok feci bir şey, korkunç bir suç, ölçüsüz bir acı; fakat hepsi bitti, bir daha olmayacak, asla bunun kadar ya da bundan daha korkunç bir şey olmayacak. Bu durumda yasın görece daha kısa süreceğini sanıyorum. İster üzüntü ister neşe duyalım, her şey çabucak, sıradan tarihteki normal seyrine dönerdi. Yas çalışmasından bahsedilir ve çoğunlukla yapıldığı gibi o sayfa kapatılabilirdi ve eğer olaylar Amerika ve Avrupa'dan uzak, başka yerlerde meydana geldiyse daha da kolay yapılabilirdi bu. Fakat bu olmadı hiç. Eğer kötülüğün geldiği yer en kötünün geleceği imkânıysa, en kötü olduğu halde gel-ecek'in tekrarıysa, yas çalışması yapma imkânı bırakmayan bir travma vardır. Travma "olup bitmiş"[9] bir saldırıdan ziyade, *gelecek* tarafından, *gel-ecek* tarafından, daha kötüsünün *geleceği* tehdidi tarafından meydana getirilir. Gerektiği kadar açık söylenmese de –ki bunun haklı gerekçeleri vardır– olan şudur:

bu işaretlerin imledikleri tehdit gelecekte ve daima diğerlerinden daha kötü, hatta "Soğuk Savaş" denen şeyi örgütleyen tehditten bile –ki bunu ilerde açıklayacağız– daha kötü olabilir. Bu da elbette *kimyasal* veya *bakteriyolojik* bir saldırı tehdididir (11 Eylül'ü takip eden haftalarda bunun gerçekten yaşanacağının düşünüldüğünü anımsayın), özellikle de *nükleer* bir saldırı tehdididir. Bundan çok az bahsedilmiş olsa da, yönetimde ve Kongre'de sorumluluk sahibi olanlar, anayasal devletin, devletin başı olan Washington'a ve Kongre'ye (Pentagon'a, Beyaz Saray ve Kongre binasına) düzenlenecek *nükleer* bir saldırının atlatılmasını sağlayacak gerekli önlemleri aldılar. Kongre'nin bazı temsilcileri, benim de burada izleme fırsatı bulduğum, televizyondaki bir tartışma sırasında şunu açıkladılar: şu andan itibaren, devletin *başları* (başkan, başkan yardımcısı, hükümet ve Kongre üyeleri) eskiden olduğu gibi aynı zamanda ve yerde, örneğin "Ulusa Sesleniş Konuşması" için bir araya gelmeyecekler. "Büyük olay"ın, yani "11 Eylül"ün geçmişteki bir saldırıdan ibaret olmadığını, hâlâ mevcut ve etkili bir olay olduğunu gösteriyor bu. X travma yaşayacaktı (X kimdir ya da nedir? ABD'nin çok ötesinde, bütün "dünya," her halükârda bütün "dünya" imkânı travma yaşayacaktı), ama bu travma şimdide ya da geçmiş bir şimdi olacak bir şeyin anısında yaşanmamıştır. Hayır, sunulamaz [*unpresentable*] gelecekten, en âlâ egemen ulus-devletin *başını* bir gün vurabilecek bir saldırının açık tehdidinden dolayı travma yaşamıştır.

Bu tehdit neden "Soğuk Savaş'ın sonu"yla belirtiliyor? Neden "Soğuk Savaş"ın kendisinden daha kötü? Müslüman Arap terörist şebekelerinin Soğuk Savaş sırasında teçhiz edilerek ve eğitilerek oluşturulması gibi, bu tehdit *hem* Soğuk Savaş'tan artakalan *hem de* Soğuk Savaş'ın ötesine geçişin kalıntısı olan bir sonucu temsil ediyor. Bir yandan nükleer kapasitenin şimdi artık denetlenemez bir biçimde artması yüzünden bu gücün derecelerini ve biçimlerini ölçmek zordur, tıpkı bu artışın sorumluluğunun sınırlarını çizmenin zor olduğu gibi. Fakat bu konuyu burada daha fazla ele alamayız. Öte yandan, ki bu noktada Soğuk Savaş'tan daha kötü olana değiniyoruz, artık bir terör dengesi olamaz. İki güçlü devlet (ABD ve SSCB) birbirlerinin nükleer gücünü, alınan riskleri karşılıklı ve örgütlü bir biçimde değerlendirerek etkisiz kılma kapasitesine sahip oldukları bir oyun kuramının parçası haline gelmişlerdir; bu yüzden, aralarında bir düello ya da bir kaçınma durumu söz konusu olamaz. Şu andan itibaren nükleer tehdit, topyekûn tehdit artık bir devletten değil, mutlak anlamda öngörülemez ve hesap edilemez olan anonim güçlerden gelmektedir. Bu mutlak tehdit Soğuk Savaş'ın sonu ve ABD kampının "zafe-

ri"yle örtbas edileceği için; dünya düzenini, bir dünya olanağını, herhangi bir küresel çaba [*mondialisation*] (uluslararası hukuk, bir dünya pazarı, evrensel bir dil vb) olanağını yaşattığı varsayılan şeyi tehdit ettiği için bu *dehşet verici* kendine karşı bağışıklık [*autoimmunitary*] mantığı, dünyanın ve küresel olanın varlığını tehlikeye atar. Öncülleri ve kaynakları Soğuk Savaş'ın uzun tarihinde bulunan, ama Soğuk Savaş'tan sonsuz derecede daha tehlikeli, korkunç ve dehşet verici gibi görünen bu tehdidin artık hiçbir sınırı yoktur. Aslında bu tehdidin Soğuk Savaş'ın sonunu hızlandırdığı ve doğruladığı yönünde, eşit derecede korkmuş iki düşmanın, en azından görünüşte barışmasına hız verdiği yönünde sayısız işaret var. Bush ve müttefikleri "şer eksenini" suçladıklarında, bir balon olan bu retoriğin dinsel çağrışımlarına, çocuksu aldatmacalarına, cehalete sürükleyen gizemleştirmelerine hem gülmeli hem de onları ifşa etmeliyiz. Ama aslında tehdidi, gölgesi her taraftan yayılan mutlak bir "şer" söz konusudur. Mutlak bir şer, mutlak bir tehdittir bu, çünkü tehlikede olan şey küreselleşme ya da küresel dünya hareketi, yeryüzünde veya başka bir yerde topyekûn yaşamdan başka bir şey değildir.

Fakat işte bu başka bir paradoks. Aslında "terörizmler"in birbirine karşı kullandıkları "terör"ün kökeni bu olsa bile, bu terör olabilecek en kötüsü olsa bile, canlı her varlığın jeopolitik bilinçdışına temas etse ve orada silinmez izler bıraksa bile, "11 Eylül" bu mutlak terörün (bilinçli-bilinçsiz) ilk işareti olduğu için, düşman anonim ve görünmez olduğu için, terörün kaynağı belirlenemediği için, bu terörde bir bireyin ya da devletin yüzü görülemediği için, bir bilinçdışı olayı veya bilinçdışı için bir olay nedir bilmediğimiz için (buna rağmen yine de bu olayı hesaba katmalıyız) benim ve sizin "11 Eylül"den "büyük bir olay" olarak söz ederken kastettiğimiz şey, yani en kötü olan, aynı zamanda tözünü kaybetmiş, geçici, hafif bir şey olarak belirebilir ve böylece, inkâr edilmiş, bastırılmış, hatta unutulmuş, diğer olaylar arasında bir olay olma konumuna düşmüş gibi görünebilir. Ancak, bu travmanın etkilerini azaltma veya onu etkisiz kılma çabalarının tümü (inkâr etme, bastırma, unutma, atlatma) umutsuz girişimlerdir. Aştıklarını iddia ettikleri canavarlığın ta kendisini üreten, icat eden ve besleyen bir sürü otoimmün harekettir.

Bu sebeple, unutulmaya asla izin vermeyecek olan şey, bizzat otoimmün olanın sapkın etkisidir. Çünkü artık bastırmanın hem psikanalitik hem de politik anlamda –ister polis ister asker aracılığıyla veya ekonomik olsun– tam da etkisizleştirmek istediği şeyi ürettiğini, yeniden ürettiğini ve yeniden doğurduğunu biliyoruz.

3. Üçüncü uğrak, üçüncü otoimmünite. Refleks ve düşünüm. Bastırmanın Kısırdöngüsü

Bu şer tehdidi karşısında insanlığın savunmasız kaldığı söylenemez. Fakat savunmaların ve iki eş derecede sorunlu sözcükle ifade edilen "terörle savaş"ın[10] bütün biçimlerinin tümüyle ortadan kaldırma iddiasında oldukları kötülüğün sebeplerini kısa veya uzun vadede yeniden doğuracak şekilde işlediğini fark etmeliyiz. İster Irak, ister Afganistan, isterse de Filistin söz konusu olsun, "bombalar" hiçbir zaman, kurbanlarını (asker ve/veya sivil, bu da daha az güvenilir hale gelen başka bir ayrımdır) bizzat veya vekâleten, sonradan meşru misilleme ya da terörizme karşı mücadele olarak sunulması kolay olacak bir şekilde karşılık vermekten alıkoyacak kadar "akıllı" olmayacaklar. Ve bu, sonsuza kadar [*ad infinitum*] böyle devam edecek…

Açıklık adına ve çözümleme öyle gerektirdiği için üç otoimmün terörü birbirinden ayırdım. Fakat gerçekte terörün bu üç kaynağı birbirinden ayrılamaz, birbirini fazlasıyla belirler ve besler. Algısal "gerçeklikte" ve özellikle bilinçdışında –ki bu en az gerçek olan gerçeklik değildir– aynıdırlar aslında.

Borradori: 11 Eylül büyük öneme sahip bir olay olsa da olmasa da, felsefeye hangi rolü biçiyorsunuz? Felsefe olan biteni anlamamıza yardımcı olabilir mi?

Derrida: Böylesi bir "olay" elbette felsefi bir karşılığı gerektiriyor. Daha doğrusu felsefi söylemin en derinine yerleşmiş olan kavramsal varsayımları en temel düzeylerinde sorgulayan bir karşılık. Bu "olay"ı betimleyen, adlandıran, kategorize eden kavramlar "dogmatik bir uyku"nun ürünleridir; bizi bu uykudan ancak yeni bir felsefi düşünüm, felsefe *üzerine* bir düşünüm ve özellikle de siyaset felsefesi ve onun mirası üzerine bir düşünüm uyandırabilir. Medyanın ve resmi retoriğin hakim söylemi, kolayca kabul edilen (ulusal ya da uluslararası) "savaş" ve "terörizm" gibi kavramlara yaslanır.

Bu yüzden örneğin *eleştirel* bir Schmitt okuması oldukça yararlı olurdu. Bir yandan klasik savaşı (köklü Avrupa hukuk geleneğine göre klasik savaş, iki düşman devlet arasında doğrudan ve ilan edilmiş bir karşı karşıya gelmedir) "iç savaş"tan ve "gerilla savaşı"ndan (bu savaşın modern biçimlerinden; Schmitt'in belirttiği gibi, gerilla savaşı 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır) ayırmakta Schmitt'i olabildiğince takip etmeliyiz. Diğer yandan ise Schmitt'e *karşı*, şimdi boşalan şiddetin "savaş"ın sonucu olmadığını teslim etmemiz gerekir (bu nedenle "terörizmle savaş" ifadesi en karışık ifadelerden bi-

ridir; bu karışıklığı ve böyle bir retorik suiistimalinin halihazırda hizmet ettiği çıkarları çözümlemek zorundayız). Bush "savaş"tan söz ediyor, fakat aslında savaş ilan ettiğini ilan ettiği düşmanın kimliğini saptama yeteneğinden yoksun. Afganistan'ın sivil nüfusunun veya ordusunun ABD'nin düşmanı olmadığı tekrar tekrar söyleniyor. Bu noktada "bin Ladin'in" egemen karar verici olduğu varsayılırsa, herkes onun Afgan olmadığını, ülkesinden (aslında, neredeyse istisnasız her "ülke" ve devlet tarafından) sürüldüğünü, eğitimini büyük ölçüde ABD'ye borçlu olduğunu ve elbette yalnız olmadığını biliyor. Ona dolaylı olarak yardım eden devletler, bunu devlet olarak yapmıyorlar. Hiçbir devlet onu alenen desteklemiyor. Terörist şebekelere yataklık eden devletlere gelince, onları da tespit etmek zor. ABD ve Avrupa, Londra ve Berlin de dünyanın tüm "teröristleri" için sığınak, eğitim, yapılanma ya da bilgi toplama yeridir. Hiçbir coğrafya, "toprağa ilişkin" hiçbir belirleme bu yeni aktarım ve saldırı teknolojilerinin yerini tespit etmekte artık işe yaramaz. Kökeni anonim olan ve hiçbir devletle ilişkili olmayan mutlak bir tehdit hakkında az önce söylediklerimi biraz daha genişletecek ve aydınlatacak şekilde çabucak özetlersek, böyle "terörist" saldırıların artık uçaklara, bombalara ya da kamikazelere ihtiyacı yok zaten: bütün bir ülkenin ya da kıtanın ekonomik, askeri ve politik kaynaklarını felç etmek için stratejik açıdan önemli bir bilgisayar sistemine sızmaları ve onun içine bir virüs ya da başka bir yıkıcı öğeyi sokmaları yeterli. Yeryüzündeki hemen hemen her yerden, çok az maliyetle ve asgari araçla bu yapılmaya kalkışılabilir. Yeryüzü, *terra*, bölge [*territory*] ve terör arasındaki ilişki değişti ve bunun bilgi yüzünden, yani tekno-bilim yüzünden olduğunu anlamak zorundayız. Savaş ile terörizm arasındaki ayrımı bulanıklaştıran tekno-bilimdir. Bu bakımdan dünyanın bilgisayar ağlarında gelecek için *saklı tutulan* yıkım ve kaotik düzensizlik olanaklarıyla karşılaştırıldığında, "11 Eylül," hayal gücünü vurmayı amaçlayan arkaik şiddet tiyatrosunun hâlâ bir parçasıdır. Yarın, görünmez, sessiz bir şekilde, daha hızlı ve hiç kan dökmeden "büyük bir ulus" un, yeryüzündeki en büyük gücün tüm hayatının (toplumsal, ekonomik, askeri vb) dayandığı bilgisayar ve bilgi ağlarına saldırılarak bunun daha kötüsü bile yapılabilecek. Bir gün şöyle denebilir: "11 Eylül" son savaşın şu eski ("iyi") günleriydi. Her şey hâlâ görünür ve kocaman, devasa olanın düzenindeydi: O ne boyut, o ne yücelik! Daha kötüsü de var. Her türden nano-teknoloji çok daha güçlü, görünmez, denetlenemez ve her yere sessizce sızma yeteneğine sahiptir. Mikropların ve bakterilerin mikrolojik rakipleri onlar. Ancak bilinçdışımız bunun zaten farkında, bunu zaten biliyor, korkutucu olan da bu.

Eğer bu şiddet devletler arasındaki bir savaş değilse, böyle pek çok savaş gibi bir ulus-devlet zemininde iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan ulusal bir ayaklanma ya da kurtuluş hareketini içermedikçe ("bin Ladin" şebekesinin ikincil ya da birincil amaçlarından biri, ABD'nin muğlak müttefiki Suudi Arabistan'ın istikrarını bozmak ve yerine yeni bir yönetim kurmak olsa bile), Schmitt anlamında ne "iç savaş" ne de "gerilla savaşı"dır. Bu noktada "terörizm"den söz etmekte ısrar edilse bile, bu adlandırma artık yeni bir kavramı ve yeni ayrımları içerir.

Borradori: Bu ayrımların sağlam şekilde yapılabileceğini düşünüyor musunuz?

Derrida: Bu her zamankinden daha zor. Çoğu zaman medya retoriğinin ve siyasal iktidarların hizmetkârı olan hâkim dile körü körüne güvenilmeyecekse, "terörizm" özellikle de "uluslararası terörizm" terimlerini çok dikkatli kullanmalıyız. Öncelikle nedir terör? Onu korku, kaygı ve panikten ayıran şey nedir? Az önce 11 Eylül olayının, bilinci ya da bilinçdışını etkileyen travmayla değil, Soğuk Savaş tehdidinden daha tehlikeli, belirsiz bir gelecek tehdidiyle ilişkili olduğu ölçüde "büyük" olduğunu öne sürdüğümde, terörden mi yoksa korku, panik ya da kaygıdan mı söz ediyordum? Örgütlenmiş, kışkırtılmış ve araçsallaştırılmış bir terör nasıl oluyor da *korkudan* farklılaşıyor? Hobbes'tan Schmitt'e, hatta Benjamin'e kadar tüm bir gelenek, hukukun ve egemen güç kullanımı yetkisinin koşulunun, politik olanın ve devletin koşulunun korku olduğunu kabul etmez mi? *Leviathan*'da Hobbes sadece "korku"dan değil, "terör"den de söz eder.[11] Benjamin devletin bir şiddet tekelini, tam da tehdit yoluyla kendine mal etmeye nasıl eğilimli olduğundan bahseder ("Şiddetin Eleştirisi")[12]. Her terör deneyiminin zorunlu olarak bir terörizmin sonucu olmadığı söylenecektir kuşkusuz. Elbette, "terörizm" sözcüğünün siyasal tarihi, büyük ölçüde Fransız İhtilali sırasındaki Terör Dönemi'ne, yani devlet adına uygulanan ve aslında yasal bir şiddet tekelini varsayan bir teröre göndermeden türetilmiştir. Peki son zamanlarda hukuki açıdan yapıldığı açıkça görülen terörizm tanımlarında ne buluyoruz? Her durumda, insan hayatına karşı, ulusal ya da uluslararası yasaları çiğneyerek işlenen bir suçtan bahsetmek için hem sivil ve askeri arasında (terörizmin kurbanlarının sivil oldukları varsayılır) hem de bunlarla siyasi bir amaç (sivil nüfusu terörle korkutarak bir ülkenin politikasını etkilemek ya da değiştirmek) arasında bir ayrım yapmak gerekir. Öyleyse bu tanımlar "devlet

terörizmi"ni dışarıda bırakmıyor. Dünyadaki her terörist, bir devletten gelen, fakat başka isimler alabilen ve kendisini her türden az çok güvenilir haklılaştırmalarla örten sabık bir terörizme karşı kendisini savunmak için bir karşılık verdiğini iddia eder. Örneğin, özellikle de devlet terörizmi uyguladığından ya da onu teşvik ettiğinden şüphelenilen ABD'ye yöneltilen suçlamaları biliyorsunuz.[13] Ayrıca köklü Avrupa hukuk geleneğine uygun bir biçimde, devletler arasında ilan edilen savaşlar sırasında bile sık sık terörist aşırılıklar olmuştu. Son iki dünya savaşının ağır bombalama seferlerinden çok önce de, sivil nüfusa yaygın bir biçimde gözdağı verilirdi. Yüzyıllar boyunca.

Dünya çapındaki resmi politik söylemin bir unsuru haline gelen "uluslararası terörizm" ifadesi hakkında da bir şeyler söylemeli. Bu ifade BM tarafından da sayısız resmi kınamada kullanılır. 11 Eylül'den sonra, BM'de temsil edilen devletlerin ezici çoğunluğu (aslında hepsi de olabilir, kontrol etmem gerek) son birkaç on yılda bir defadan fazla olmak üzere "uluslararası terörizm" denen şeyi kınadılar. BM'nin televizyonda yayınlanan bir oturumu sırasında, Genel Sekreter Kofi Annan geçmişte yaptıkları bazı tartışmaları hatırlatmak zorunda kaldı. Bunun sebebi, "uluslararası terörizm"i kınamaya hazırlanırlarken, bazı devletlerin kavramın açıklığı ve onu tanımlamakta kullanılan ölçütle ilgili kuşkularını ifade etmesiydi. Mefhumların, pek çok can alıcı hukuki mefhum gibi, karanlık, dogmatik ya da eleştiri öncesi kalması, iktidarları, meşru denen iktidarları işlerine geldiğinde onları kullanmaktan alıkoymuyor. Tam tersine, kavram ne kadar karışıksa, fırsatçı bir kullanıma o kadar müsait olur. Alelacele alınmış birkaç kararın ardından, "uluslararası terörizm" ve onun kınanması konusunda hiçbir felsefi tartışma yapılmadan, BM'nin ABD'ye, Amerikan yönetiminin "uluslararası terörizm" denen şeye karşı gerekli ve uygun gördüğü *her* aracı kullanarak kendini koruma yetkisi vermesi bu yüzdendir.

Tarihte çok geriye gitmeye ve hatta teröristlerin bir bağlamda (örneğin, Afganistan'da Sovyet işgaline karşı mücadele ederken) özgürlük savaşçısı olarak övülebildiklerini, başka bir bağlamda ise terörist olarak suçlanabildiklerini (ve bugün için onlar, aynı silahları kullanan aynı savaşçılardır) hatırlamaya ki, günümüzde bu sık sık ve haklı olarak hatırlanmaktadır, gerek yok. Cezayir, Kuzey İrlanda, Korsika, İsrail ya da Filistin vakalarında terörizmin "ulusal" mı yoksa "uluslararası" mı olduğu hakkında karar verirken yaşayacağımız sıkıntıyı unutmayalım. 1954'ten 1962'ye kadar süren Cezayir'deki Fransız bastırması sırasında devlet terörizmi olduğunu kimse

inkâr edemez. Cezayir ayaklanmasının uyguladığı terörizm, Cezayir Fransız ulusal topraklarının ayrılmaz bir parçası sayıldığı için uzun bir süre yurtiçi bir fenomen olarak kabul edildi. Dönemin (devlet tarafından uygulanan) Fransız terörizmi ise, iç güvenlik adına gerçekleştirilen bir polis operasyonu olarak sunuldu. Fransız Parlamentosu ancak 1990'larda, onlarca yıl sonra, haklarını isteyen "emekli askerler"in maaşlarını ödeyebilmek için geriye dönük olarak bu çatışmaya "savaş" statüsünün (ve dolayısıyla *uluslararası* bir çatışma statüsünün) verilmesini görüştü. Bu yasa neyi ifşa etti? Cezayir'de, tevazuyla, tamı tamına "olaylar" (bir kez daha, popüler kamuoyunun "şeyi," gerektiği gibi adlandırmadaki yetersizliği) olarak adlandırılan şeyleri nitelemek için daha önce kullandığımız bütün adları değiştirmemiz gerektiğini ve bunu yapabileceğimizi ifşa etti. Silahlı bastırma, iç güvenliği sağlamaya yönelik bir polis operasyonu ve devlet terörizmi, böylece bir anda "savaş" haline geldi. Diğer taraftan, teröristler dünyanın büyük bir kısmında özgürlük savaşçıları ve ulusal bağımsızlık kahramanları olarak görüldü ve görülüyor. Bu, İsrail devletinin kurulması ve tanınmasına yardım eden silahlı grupların terörizmi gibi, ulusal mı yoksa uluslararası mı? Peki günümüzdeki Filistinli farklı terörist gruplar? İrlandalılar? Sovyetler Birliği'ne karşı savaşan Afganlar? Çeçenler? Peki terörizm, meşru bir mücadelede geriye kalan tek çare olarak selamlanmak için hangi noktada artık terörizm olarak suçlanmaz? Peki ya tersi? Bir bölgede ve bir "toplum"un savunma ya da saldırma kapasitesini sağlayan yapıların içinde, ulusal ile uluslararası, polis ile ordu, "barışı koruyan" müdahale ile savaş, terörizm ile savaş, sivil ile asker arasındaki sınır nerede çizilecek? Burada basitçe "toplum" diyorum, çünkü az çok organik ve örgütlü politik bir varlığın ne bir devlet ne de tam olarak devlet olmayan bir varlık olduğu, adeta bir devlet olduğu vakalar söz konusudur: bugün, Filistin'in ya da Filistin otoritesinin nasıl adlandırıldığına bakın.

Anlambilimsel istikrarsızlık, kavramlar arasındaki sınırlarda bulunan indirgenemez sorun noktaları, tam da sınır kavramındaki karar-verilemezlik: bütün bunlar sadece spekülatif bir bozukluk, kavramsal bir kaos ya da kamusal veya politik dildeki geçici kargaşa bölgesi olarak çözümlenmemeli. Burada kuvvet stratejileri ve ilişkilerini de teslim etmeliyiz. Baskın güç, terminolojiyi ve dolayısıyla belirli bir konuma en uygun düşen yorumu dayatmayı ve böylelikle meşrulaştırmayı, ulusal ya da dünya sahnesinde (bu her zaman bir hukuk sorunu olduğu için) yasallaştırmayı başaran güçtür.

Uzun ve karmaşık bir tarih süreç içinde ABD, Güney Amerika'da mevcut iktidarlara, aslında kendisinin iktidara getirmiş olduğu iktidarlara karşı her örgütlü politik direnişi resmi olarak "terörizm" olarak adlandırma konusunda hükümetler-arası bir konsensüs elde etmeyi başardı; "terörizm" adı verilen şeye karşı savaşmak için silahlı bir koalisyonun kurulması talebi bu sayede gündeme getirilebilmiştir. Bu sayede ABD tereddüt etmeden sorumluluğu Güney Amerikalı yönetimlere havale edebildi ve böylece kendisine meşru bir biçimde yapılan bir suçlamadan, şiddet içeren bir biçimde müdahale ettiği suçlamasından kurtulabildi.

Fakat örnekleri çoğaltarak bu doğrultuda devam etmektense, bir kez daha yeniliğin altını çizmekle yetineceğim. Hem, tabii bundan hâlâ söz edilebilirse, hukuki-siyasal olanın yeniden kuruluşunu hem de aynı anda anlambilime, sözcük dağarcığına ve retoriğe ilişkin kavramsal bir mutasyonu acil hale getiren yeniliktir bu. Kimilerinin (ulusal ya da uluslararası) "terörist" faaliyetler, savaş faaliyetleri ya da barışı koruyan müdahaleler olarak teşhis etmeye ve yorumlamaya çalıştığı çok sayıda fenomene bakalım. Bunlar bir toprağı fethetmek, kurtarmak ve bir ulus-devlet kurmak amacını artık gütmüyorlar. Artık kimse bunu amaçlamıyor; ne ABD ya da (müreffeh) "Kuzey" devletleri artık hegemonyalarını sömürgeci ya da emperyal, toprağı işgal etme modeline göre uyguluyor ne de evvelce bu sömürgeciliğe ya da emperyalizme tabi olan ülkeler bunu [bir toprağı fethetmeyi, kurtarmayı veya bir ulus devlet kurmayı] amaçlıyor. "Terörist/özgürlük savaşçısı" karşıtlığı da geçmişin kategorilerine ait. "Devlet terörizmi" söz konusu olduğunda bile, mesele artık bir yurt toprağını elde bulundurma meselesi değil, toprağa pek az ihtiyacı olan bir tekno-ekonomik iktidarı ya da politik denetimi koruma meselesidir. Geriye kalan nadir topraklar içinde, yeryüzünün sanallaştırılamaz [*nonvirtualizable*] son yerleri içinde petrol rezervleri kalmış olsa da, boru hattı döşeme hakkı kolaylıkla güvence altına alınabilir. Hegemonyacı ülkelerin tüm tekno-endüstriyel yapılarının şimdilik bu kaynaklara bağlı olduğu doğrudur. Bu yüzden, ne kadar karışık ve üst-belirlenmiş olursa olsun, hakkında konuştuğumuz her şeyin olanağı, tabiri caizse, başka hiçbir yerin yerine geçemeyeceği [*nonreplaceable*] bu yerlerde, bu yersiz-yurtsuzlaştırılamayacak [*nondeterritorializable*] bölgelerde çakılı kalır. Bu bölgeler hukuken, halen katı uluslararası hukuk geleneği içinde, egemen ulus-devletlere ait olmaya devam eder.

Notlar

1 Orijinali İngilizce. (ç.n.)

2 Birkaç formülleştirmeyi değiştirmiş ve bir ya da iki argümanı aydınlatmayı ya da geliştirmeyi denemiş olsam da, 22 Ekim 2001'de New York'ta gerçekleşen söyleşinin kaydına mümkün olduğunca sadık kaldım. Elbette hem soruların sorulduğu düzene, hem de tona ve sözlü doğaçlamanın kısıtlamalarından kaynaklanan şeylere saygı göstermek gerektiğini düşündüm. Bütün referanslar ve notlar söyleşiden sonra eklendi. Okurun söyleşi süresi ve türü sebebiyle kısa kesmek zorunda kaldığım çözümlemeleri, arzu ederse daha da geliştirmesine yardımcı olmak için bu referansları vermek bana gerekli göründü –J.D.

3 Orijinali İngilizce. (ç.n.)

4 Derrida Adorno Ödülü'nü kabul ettiği 22 Eylül 2001'de Frankfurt'ta yaptığı konuşmaya işaret ediyor. Bkz. *Fichus: Discours de Francfort* (Editions Galilée, 2002) –G.B.

5 Japonların 7 Aralık 1941'de Pearl Harbor'a yaptıkları saldırı, ABD'nin kıta topraklarında gerçekleşmemişti. Hawai ABD toprağı [*territory*] olduğu halde, saldırının teknik bir biçimde konuşursak, ABD'nin "ulusal toprağına" [*national territory*] yapılmış bir saldırı olmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeble 11 Eylül'ün 1812 Savaşı'ndan beri ABD ulusal topraklarına yapılan ilk saldırı olduğu söylenebilir –G.B.

6 Aslında bazı mimarların İkiz Kuleler üstüne düşünümleri 11 Eylül 2001'den birkaç yıl önce (uyarı niteliğinde, yazgısal, hayaletimsi, bilinçdışının taşına kazınmış) "terörist" bir saldırı ihtimalini çoktan hesaba katmıştı. Terry Smith, dikkate değer (ve henüz yayımlanmamış) makalesi "Target Architecture: Destination and Spectacle before and after 9-11"de bir "travma mimarisi"nden söz eder ve Joseph B. Juhas'ın Yamasaki üzerine yazdığı bir yorum yazısından (*Contemporary Architects*, 3. baskı, ed. Muriel Emanuel, (St. James Press, 1994)) alıntı yapar. Joseph B. Juhas'ın metni 1994 yılına ait! "DTM Beyaz Kent'e açılan Fildişi Kapılarımız olmuştur... En azından uzaktan bakıldığında DTM hâlâ parıldasa da, şu anda Ortadoğu terörizminin hedefi olma talihsiz rolüyle tümden gölgelenmiş durumda." Dahası: "Elbette, açık sistemlerin bastırılması temelindeki bir 'istikrar' felaketle son bulmak *zorunda olan* bir dramın öğesi haline gelir. Alegorik anlamda, DTM'nin ikiz, çifte hayaletimsi o muazzam varlığı, felaket gününde hayaletlerin dirilen ölüler gibi uyanıp ayağa kalkmayacağı bir mezarı sergiliyor; daha ziyade Golemlerin ve Zombilerin uyanıp ayağa kalkacağı kehanetinde bulunan bir mezar taşı gibi."
DTM'nin ortaya koyduğu (kentsel, teknik, politik, estetik) mimari sorunları hesaba katmasak da, en azından şunu teslim etmeliyiz: uyandırdığı duygu, aslında duygulanım, esinlediği sevgi (örneğin çifte hayaleti on yılı aşkın bir süredir benim belleğimi istila eden bir sevgi) en azından bilinçdışı korkunç bir kırılganlık hissini, bu iki devasa dikey gövdenin hain ya da sevecen saldırganlığa karşı büyüleyici savunmasızlığını dışarıda tutamaz. İnsan bu iki kuleyi, onların peşinen yaralanmış olduğunu önceden görmeden nasıl görebilir? Muğlak bir dehşetin içinde, yıkılışlarını hayal etmeden? Yani onların film arşivindeki yüce kaldırılmalarını [*sublation; Aufhebung*]? Dünyanın küreselleşmesinin (*mondialisation*) üzücü, idealleştiren anısını taşıdığı için hiç olmadığı kadar unutulmaz bir film.
Zorunlu pek çok çözümlemeye ek olarak, kafalarında ve uçaklarında, bu çifte kuleyi yaralamaya ve yıkmaya karar veren ve bunu eyleme geçirenlerin –hem bilinçli hem de bilinçdışı– fantezilerini yeniden inşa etmemiz gerekmez mi? Arkaik ve hep çocuksu, ürkütücü bir biçimde çocukça olan bu eril fanteziler sadece bilimkurgu türünden değil, aslında bütün bir tekno-sinematografik kültür tarafından beslenmişti. Açık ki bu, 11 Eylül saldırılarını bir "sanat yapıtı" kılmaya yetmez, tam tersine; bu ucuz provokasyonla bir orijinallik yoksunluğuna sahip çıkmak için Stockhausen gibi çok kötü bir zevke sahip olmak gerek –J.D.

7 Örneğin, *Religion* içinde, "İman ve Bilgi: Yalnızca Aklın Sınırlarındaki Dinin İki Kaynağı," çev. Samuel Weber, ed. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo (Stanford University Press, 1998). "Bilim ile Dini her zaman birbirine bağlayacak olan *salim olanın otoimmünitesinin ürkütücü*, fakat kaçınılmaz mantığı"nı çözümlerken anlamı ya da kökeni ilkin doğal adlı verilen yaşam ya da saf ve yalın yaşamla, salt "zoolojik," "biyolojik," ya da "genetik" olanla sınırlı gibi görünen bir otoimmünite figürünü *genel anlamda* yaşama genişletmeyi önerdim: Bağışıklığın sözlükçe kaynakları otoritelerini özellikle biyoloji alanında geliştirmiştir. Bağışıklık reaksiyonu, yabancı antijenlere karşı antikorlar üreterek bedenin *ayniyetini* [*indemn-ity*] korur. Bizi burada özellikle ilgilendiren otoimmünleşme sürecine gelince, bilindiği kadarıyla ve kısaca, canlı bir organizmanın kendi bağışıklık sistemini tahrip ederek öz-korumasına karşı kendi kendisini koruması anlamına gelir. Bu antikorlar fenomeni nasıl geniş bir patoloji bölgesine yayılıyor ve bazı organ nakillerinde organın kabulünü kolaylaştırmaya ve dışlama mekanizmalarını sınırlandırmaya yönelik bağışıklık-kırıcıların *olumlu* işlevlerine giderek daha fazla başvuruluyorsa, biz de kendimizi bir tür *otoimmünite* genel mantığından söz etmekte yetkili göreceğiz. Bu mantık bugün bize, hem iman ile bilgi, din ile bilim arasındaki ilişkileri hem de genel olarak kaynakların ikiliğini düşünmek için vazgeçilemez gibi görünüyor. (s.27)
Yukarıda, bir hipotezi ileri sürmek için "ürkütücü" sözcüğünün altını çizdim. Burada terörizm ve dolayısıyla terörden söz ettiğimiz şunu belirteceğim: mutlak terörün indirgenemez kaynağı, tanım gereği kendini en kötü tehdit karşısında en savunmasız bulan kaynak, "içeriden" gelen, en kötü "dışarısı"nın "benim" içimde ya da benimle yaşadığı bölgeden gelen tehdit olacaktır. Kırılganlığım bu yüzden, tanım ve yapı gereği, durum gereği sınırsızdır. Dolayısıyla terör de sınırsızdır. Terör her zaman, en azından kısmen "içeriden"dir ya da her zaman o hale gelir. Terörizm her zaman, ulusal olmasa da "yerel" [*domestic*] bir şeylere sahiptir. En kötü, en etkili "terörizm" dışarıdan ya da "uluslararası" göründüğü zaman bile, *yurda* bir iç tehdidi sokar ya da bir iç tehdidi hatırlatır; yani düşmanın *da her zaman,* ihlal ve terörize ettiği sistemin içinde yaşadığını hatırlatır.

8 "Döngü" [*loop*] figürü en azından *üç nedenle* burada kendini gösteriyor:
1. Yeniden üreten yeniden iletim, yayın "döngüleri" adını verdiğimiz şey, bir "canlı yayın"ın aynı televizyon görüntülerinin (örneğin iki kulenin yarılması ve ardından yıkılışının) tüm dünyada, ekranlarda durmaksızın yayınlanması ve tekrar yayınlanmasıdır; bu yineleme zorlantısı bu gerçekliğin etkisini hem onaylıyor hem de nötrleştiriyor; korkutucu, korkmuş, dehşet verici bir acı, itiraf edilemez bir keyif alışla [*jouissance*], yani belli bir mesafeden işlediği sürece, gerçekliği nötrleştiren ve dolayısıyla uzakta tutan itiraf edilemez, denetlenemez, bastırılamaz bir keyif alışla bağlanıyor.
2. Döngü hem başkası tarafından dehşete düşürülen hem de burada görmekten hoşlandığımız şeyler olduğunu keşfetmekten dehşete düşen ve bizi kendimizi dehşetimizi sapkınlıkla yatıştırırken bulmaktan dehşete düşen bu acı dolu hoşlanmanın, bu doruğun dairesel ve narsisistik aynasallığına işaret ediyor.
3. Son olarak döngü, kendisini inkârında itiraf eden, kendisine şahitlik ederek kendinden iğrenen, kendi şahadetiyle kendinden geçen, *tanıksız* "intiharlardan" (korsanlar ve "kayıp" cesetler) artakalana tanıklık eden bir intiharın kısırdöngüsüdür –J.D.

9 Bu travmanın kötülüğü *saldırganlığın bitmemiş olmasıyla* ilgilidir. Bitmedi ve sona ermedi; ilk sonuç bu. Olayın haberinin televizyonlarda verilme şeklinden esinlenmiş olabilecek tüm düşünümlerle ilgili olarak, gerçekte tartışılmamış olduğunu düşündüğüm aşağıdaki noktayı belirtmek istiyorum. Tam ve sürekli olarak erişilebilir, her an bir döngü biçiminde yeniden üretilebilir bir arşiv oluşturarak kendimizde, olayın "bittiği" yönünde rahatlatıcı bir his uyandırıyoruz. Geçti, çünkü arşivlendi ve herkes arşivi ziyaret edebilir! Arşiv, arşiv etkisi güven tazeliyor (Mesele kapandı! Her şey kayıt altında! Her şey kaydedildi!) ve ardından kayıtları anıtsallaştırmak için her şeyi yapıyoruz ve böylece ölünün ölü olduğuna dair güvenimizi

tazeliyoruz; bir daha olmayacak, çünkü çoktan oldu. En kötüsünün gerçekleşmediğine, henüz gerçekleşmediğine ilişkin karşı konulmaz önseziyi bu sayede yadsıyoruz. İkiz Kuleler'in çöküşü sırasında polisler ve itfaiyeciler arasında geçen tüm konuşmaların San Francisco'daki amatör bir radyo operatörü tarafından yapılan kayıtları, yakın zamanda bu yüzden görsel arşive eklendi. Arşivlenmekten kurtulan tek tanıklıklar kurbanlara ait; ölülere ya da cesetlere değil, (az sayıdaki) kayıplara ait. Kayıp, tanımı gereği, gelecek gibi, tıpkı hayaletlerin en dik kafalısı gibi yas tutmaya direnir. Arşivin kaybı, hortlak, hayalet; işte gelecek budur. –J.D.

10 Orijinalde İngilizce –ç.n.

11 Thomas Hobbes, *Leviathan,* Giriş ve ed. C.B. Macpherson (Penguin, 1968), 11:27 –G.B.

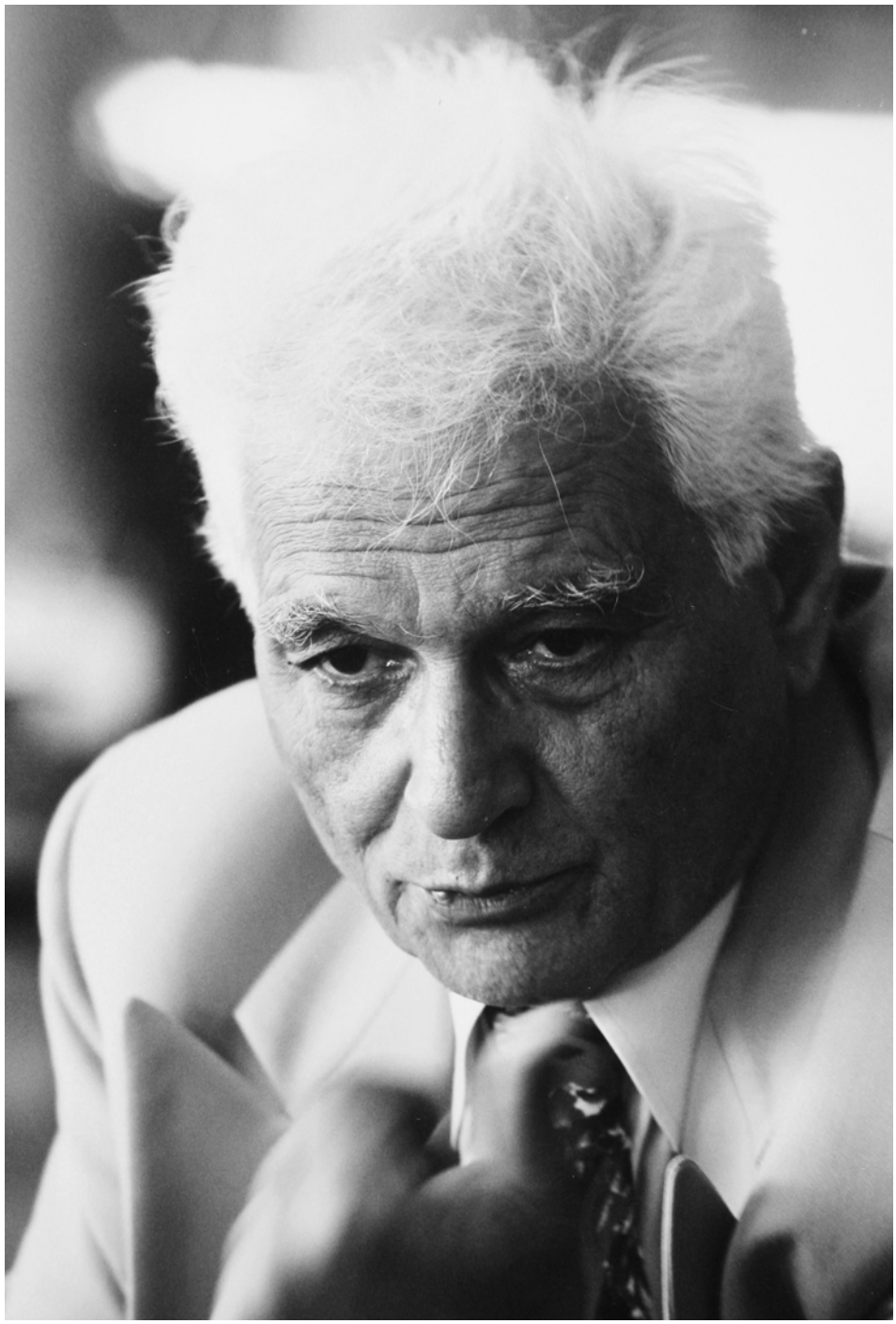
12 Bkz. Walter Benjamin, *Reflections* içinde, "Critique of Violence," çev. Edmund Jephcott (Schoken Boks, 1978), s. 277-300 –G.B.

13 Örneğin bkz. Noam Chomsky, *9-11* (New York: Seven Stories Press, 2001), s. 43-54. Bu sayfalar "11 Eylül" kurbanlarının sayısı ile diğer görece yakın tarihli "devlet terörizmi" saldırılarının kurbanlarının sayısına ilişkin bazı ilginç karşılaştırmalı istatistiksel bilgilere yer veriyor. Terörizmin Amerikan kuruluşları tarafından yapılan resmi tanımları, terörizm faaliyetlerinin (bireysel ya da toplu, ulusal ya da uluslararası, devlet terörizmi ya da devletle ilişkisiz terörizm) *kökeninin* ya da *failinin statüsünü* kesinlikle tanımlamıyor. Dolayısıyla fail, bir birey, bir grup, bir bireyler grubu ya da bir devlet olabilir. Amerikan yönetimi, terörizmi değil, "terörist faaliyet" dediği şeyi şöyle tanımlıyor:

İşlendiği yerin yasalarına göre kanunsuz olan (ABD'de işlenirse, ABD'nin ya da herhangi bir eyaletin yasaları altında kanunsuz olan) ve aşağıdakilerden herhangi birini içeren bir faaliyet: 1. Herhangi bir taşıma aracının (hava taşıtı, gemi ya da taşıt) kaçırılması ya da sabote edilmesi [başka bir deyişle, terörizm araç hırsızlığıyla başlıyor; metnin kastettiği şeyin bu olmaması kavramın karışık olduğunu düşünmeye yol açıyor]. 2. Başka bir bireyi kaçırmak ya da alıkoymak, ölümle ya da yaralamayla tehdit etmek ya da alıkoymayı sürdürmek. Kaçırılan ya da alıkonulan kişiyi serbest bırakmak için üçüncü bir kişiyi (bir devlet kuruluşu da dahil olmak üzere) bir şey yapmaya zorlayan veya herhangi bir faaliyetten alıkoyan açık ya da örtük bir koşul öne sürmek. 3. Uluslararası koruma altında (Birleşik Devletler Yasası, madde 18, 1116 (b)(4)'te tanımlanan) bir kişiye ya da böyle bir kişinin özgürlüğüne şiddet içeren bir saldırıda bulunmak. 4. Suikast düzenlemek. 5. Doğrudan ya da dolaysız olarak bir ya da daha fazla bireyin güvenliğini tehlikeye atmak ya da mülke ciddi hasar vermek maksadıyla (a) biyolojik bir madde, kimyasal bir madde ya da nükleer bir silah ya da cihaz, yahut (b) patlayıcı ya da ateşli silah (salt kişisel mali kazanç için olmamak kaydıyla) kullanmak. 6. Yukarıda sayılanların herhangi biriyle tehdit etmek, herhangi birine kalkışmak ya da planlamak (Chomsky'den alıntı, s. 123-124).

(Nükleer silahları da içeren ve benim az önceki savımı destekleyen) bu yasal "tanım" pratik olarak herhangi bir suçu, herhangi bir "suikastı" kapsayacak kadar geniş. Dolayısıyla da hiç pekin değil. Terörist olmayan bir suç ile terörist olan bir suç, ulusal terörizm ile uluslararası terörizm, bir savaş faaliyeti ile bir terörizm faaliyeti, asker ya da sivil arasındaki fark görülemiyor. "Salt kişisel mali kazanç için olmamak kaydıyla" kısıtlaması, terörizmi silahlı soygun, banka soygunu ya da çete faaliyetlerinden ayrı tutuyor gibi görünse de, bu da, "mülke ciddi hasar vermeyi" amaçlayan herhangi bir şeyi terörist olarak tanımlamasıyla çelişiyor.

Birleşik Devletler Yasası Kongre ve İdari Haberleri (98. toplantı, 2. oturum, 19 Ekim 1984, cilt 2, böl. 3077, 98 STAT.2707 [West,1994]) tarafından verilen tanım daha kısa olmakla beraber, önemli bir fark hariç, temel olarak aynı: "sivil" bir nüfusun sindirilmesi ya da baskı altına alınması maksatlı ya da sindirme ve baskı yoluyla bir hükümetin politikasını değiştirmek maksatlı şiddet eylemlerinden söz ediyor. "Sivil" nüfus aynı zamanda FBI tarafından yapılan tanımda da anılıyor. Uluslararası boyuttan ise CIA ve Dışişleri ile Savunma bakanlıklarının yayımladığı tanımlarda açıkça söz ediliyor –J.D.



Derrida 1999, İstanbul.

Şiddet ve Metafizik*

JACQUES DERRIDA

Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üstüne Deneme[1]

> İbranilik ve Hellenizm – dünyamız bu iki etki noktası arasında dönüyor. Kimi zaman bunlardan birisinin çekimini daha güçlü bir biçimde hissediyor, kimi zaman da diğerinin; dünyamız bu etki noktaları arasında eşit ve mutlu bir biçimde dengelenmelidir, ama hiç bir zaman bu gerçekleşmiyor. (MATTHEW ARNOLD, *Kültür ve Anarşi*)

Felsefenin dün, Hegel veya Marx'tan, Nietzsche veya Heidegger'den beri öldüğü – ve felsefe hâlâ ölümünün anlamına ulaşmak için nereye varacağını bilmeden dolaşıp durmalıdır – veya *philosophia perennis'i ilan eden* söylemin ta kendisinin gölgesinde sessizce itiraf edildiği gibi, felsefenin hep ölmekte olduğu bilgisiyle yaşadığı; *bir gün*, tarihin içinde *öldüğü* ya da her zaman kendi bunalımından, kendi imkânını felsefe-olmayanın karşısında (ki felsefe olmayan onun karşıt zemini, geçmişi, olgusu, ölümü ve kullandığı kaynaktır) konumlandırarak tarihi şiddetli bir biçimde açışından beslenerek yaşadığı; felsefenin bu ölümünün veya ölümlülüğünün ötesinde, belki de onlar sayesinde, düşüncenin bir geleceği olduğu, hatta bugün söylendiği gibi, düşüncenin felsefede hâlâ korunandan itibaren bütünüyle gelecek olduğu; daha da acayip bir biçimde, bizzat geleceğin ancak böyle bir geleceği olabileceği – işte cevaplanamaz sorular bunlardır. Bunlar, doğumu itibariyle ve en az bir kez felsefenin karşısına çözemeyeceği problemler olarak konulmuşlardır.

* Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, s. 117-228.

Hatta belki de bu sorular *felsefi* değildir, *felsefeden gelen* sorular değildir. Yine de bugün, dünyada hâlâ bir hatıraya dayanarak filozoflar adı verilenlerin cemaatini kurabilecek olan sorular yalnızca bunlar olmalıdır. En azından enstitülerin, dillerin, yayımların ve bunların beraberinde getirdiği, sermaye veya sefalet biçiminde ürettiği ve çoğalttığı tekniklerin diasporasında yorulmak bilmeden sorgulanması gerekir bunların. O halde soru cemaati; ama soru şu kırılgan anda, soru kisvesi altında bir yanıtın ikiyüzlülüğü zaten çoktan davet edilmiş olacak kadar, yanıtın sesi aldatıcı bir biçimde sorunun sentaksına eklemlenecek kadar belirlenmemiştir henüz. Karar cemaati, girişim cemaati, mutlak başlangıçsallığın tehdit altındaki cemaati, ki onda soru aramaya karar verdiği dili, kendi imkânının güvencesini henüz bulmamıştır. Soru cemaati, ki sorunun imkânının sorgulanması üstüne kurulmuştur. Az bir şeydir bu – bir hiçtir hemen hemen – ama bugün karar vermenin sarsılmaz haysiyeti ve ödevi burada barınır ve korunur. Sarsılmaz bir sorumluluk.

Neden sarsılmaz? Çünkü imkânsız *çoktan* vuku bulmuştur. Sorulanın bütünlüğü [*totalité*] uyarınca, olanın [*étant*], nesnelerin ve belirlenimlerin bütünlüğü uyarınca imkânsız olan, olguların tarihi uyarınca imkânsız olan meydana geldi: sorunun bir tarihi, saf sorunun saf bir hatırlanışı vardır ki, belki de her mirası ve saf hatırayı yetkilendiren şey de genel olarak ve bizzat onun imkânıdır. Soru çoktan başlamıştır, bunu biliyoruz. Başka bir mutlak kökenle ilgili olan ve kendi güvencesini sorunun geçmişinde bulan bu tuhaf kesinlik başka hiçbir şeyle ölçülemez bir öğretiyi serbestçe meydana çıkarır: soru disiplini. Yine olumsuzun (olumsuz belirlenimin) zaten akıl almaz geleneği olmayan, dahası ironiden, maiötikten, epoke'den [askıya alma] ve şüpheden önce gelen bu disiplin boyunca (boyunca, yani okumayı *zaten* biliyor olmak gerekir) bir buyruk ilan edilir: soru korunmalıdır. Soru olarak. *Soru/nun* özgürlüğü (çifte iyelik eki) [*double génitif*] dile getirilmeli ve korunmalı. Soru olarak kalan sorunun gerçekleşmiş geleneği, kurulmuş meskeni. Eğer bu emrin etik bir anlamı varsa, bu anlam onun etiğin *alanına* ait olmasından değil, genel olarak her etik yasayı – sonradan – yetkilendirmesinden kaynaklanır. Bir konuşma özgürlüğüne hitap etmeyen hiçbir emir, hiçbir yasa olamaz. Sorunun imkânını onaylamayan, *kapatmayan* – yani varsaymak suretiyle gizlemeyen – ne bir yasa ne de bir emir olabilir öyleyse. Soru böylece her zaman kapatılmıştır, hiçbir zaman dolaysız, olduğu gibi belirmez; yalnızca bir önermenin kapalılığının içinde, yanıtın onu

çoktan belirlemeye başladığı yerde belirir. Saflığı yalnızca hermönötik bir çalışmanın yarattığı fark boyunca ilan edilecek ve hatırlanacaktır.

Böylelikle felsefenin imkânını, hayatını, ölümünü sorgulayanlar, sorunun kendi üstüne ve kendisiyle diyaloğuna takılmış, zaten onun tarafından şaşırtılmışlardır, felsefenin hatıratındadırlar, sorunun kendisiyle yazışmasına angaje olmuşlardır. Kendi içinde kendisi üstüne spekülasyon yapması, düşünmesi, sorgulamaya girişmesi bu yazışmanın kaderinin özüne aittir öyleyse. Nesnelleştirme, ikinci yorum ve dünya içinde kendi tarihinin belirlenmesi buradan itibaren başlayacaktır; genel olarak soru ile sorunun belirli – sonlu veya ölümlü – bir anı ya da kipi olarak "felsefe" arasındaki mücadele de buradan başlayacaktır. Bizzat sorunun gücü ya da serüveni olarak felsefe ile bu serüven *içinde* belirli bir olay veya dönüm noktası olarak felsefe arasındaki fark.

Bu fark bugün daha iyi düşünülmektedir. Şüphesiz olgu, teknik ve fikir tarihçisi bu farkın aydınlatılmış, *kendisi olarak* kavramsallaştırılmış olduğunu fark edemez veya onun gözünde özsel olmayan, önemsiz bir göstergedir bu. Fakat belki de bu, ima ettiği her şeyle beraber ele alındığında, çağımızın ona en derin biçimde kaydolmuş olan özelliğidir. Bu farkı daha iyi düşünmek, eğer içindeki filozofları hep şaşırtan gelenekten hâlâ bir şey çıkmak ve bize gelmek zorundaysa, bunun ancak, o geleneğin kökenini durmaksızın yeniden elde etmek ve o kökene yakın durmak için ciddi bir çaba sarfetmek koşuluyla olacağını bilmek değil midir? Çocukluğun oyuklarında mırıldanmak ve tembelce büzülüp kalmak değildir bu. Tam tersine.

Bize yakın olan ve Hegel'den bu yana, onun devasa gölgesinde, bütün bu tekrarı bize dikte eden, böylelikle bizi kendimize çağıran, onu birincil felsefi aciliyet olarak en iyi tanıyan iki büyük ses kuşkusuz Husserl ve Heidegger'in sesleridir. En derin benzemezliklere rağmen geleneğe – gelenekçilikle hiçbir ortak yanı olmayan – bu başvuru Husserlci fenomenolojiye ve geçici bir biçimde, yakınsayarak ve kullanım kolaylığı olsun diye Heideggerci "ontoloji"[2] adını vereceğimiz düşünceye ortak olan bir yönelimle yönlenmiştir.

Buna göre, çok kısa bir özetle:

Felsefe tarihinin bütünü Yunan kaynağından itibaren düşünülecektir. Bilindiği gibi, Batıcılık ya da tarihselcilik değildir bu.[3] Basitçe felsefeyi kuran kavramlar öncelikle Yunancadır ve onların ögesinin dışında felsefe yapmak ya da felsefeyi telâffuz etmek mümkün olmayacaktır. Platon'un Husserl'in gözünde, telos'u hâlâ karanlıkta uyumakta olan felsefi bir aklın ve görevin

kurucusu olması; Heidegger için ise varlık düşüncesinin unutulduğu ve felsefe olarak belirlendiği anı işaretliyor olması, bu fark ancak Yunanlı olan bir ortak kökün nihayetinde belirleyicidir. Aynı soydan gelenler içinde kardeşlerin farkına benzer bu ve bütünüyle aynı tahakküme boyun eğilmiştir. Aynı'nın tahakkümüdür bu da, ki ne fenomenolojide ne de "ontoloji"de silinir.

Husserl ve Heidegger'in değişik yollardan bizi götürdüğü arkeoloji, her defasında, bir tabi olma ve bir ihlal, herhalükârda *metafiziğin indirgenmesini* buyurur. İki durumda da, en azından görünüşte, bu jestin çok farklı bir anlamı olsa bile.

Son olarak, *etik* kategorisi metafizikten ayrılmış olmakla kalmaz, kendisinden başka bir şeyin, ondan önce ve daha radikal olan bir şeyin buyruğu altına girer. Etik kategorisi böyle düşünülmediğinde ve yasa, kararlılık gücü ve başka'yla ilişki *arkhe*'nin* bir parçası haline geldiğinde, bunlar etik özgüllüklerini kaybederler.[4]

Tek felsefenin tek kaynağının [*source*] buyruğuna giren bu üç motif, genel olarak her felsefi dağarcık [*ressource*] için mümkün olan tek yönü belirtecektir. Husserlci fenomenoloji ile Heideggerci "ontoloji" arasında bir diyalog açılırsa eğer, bu düşüncelerin az çok doğrudan bir biçimde ima edilmek suretiyle bulundukları her yerde bu diyalog ancak bir tek Yunan gelenekselliği içinde işitilebilecektir gibi görünmektedir. Yunanlı-Avrupalı serüvenden kaynaklanmış olan temel kavramsallığın bütün insanlığı ele geçirmekte olduğu anda, bu üç motif logos'un bütünlüğünü ve dünyanın tarihsel-felsefi durumunu önceden belirleyecektir. Hiçbir felsefe onlara boyun eğmeye başlamadan veya kendini felsefi dil olarak yok etmekle nihayet bulmadan onları sarsamaz. Tarih biliminin ve felsefelerinin yalnızca varsayabildikleri bir derinlikte, Yunan ögesinin güvenliğine emanet edildiğimizi biliyoruz ki, bu bilgi ve bu güven ne alışkanlıktan ileri gelir ne de bir rahatlıktır. Tersine, her tehlikeyi düşünebilmemizi ve her tedirginliği ya da üzüntüyü yaşayabilmemizi olanaklı kılacak olandır. Örneğin kriz bilinci Husserl için Descartes ve Kant'ta Yunan gayesini gerçekleştirmeye başlamış olan aşkınsal [*transcendantal*] bir motifin geçici, neredeyse zorunlu bir biçimde, üstünün örtülmesidir: bilim olarak felsefedir bu motif. Heidegger örneğin, "uzun zamandır, çok uzun zamandır düşünce kurumuştur," tıpkı denizden karaya çıkmış bir balık gibi dediği zaman düşünceyi geri vermek istediği öge yine – zaten – Yunan ögesidir, Yunan

* İlk ilke, köken, neden anlamına gelen Eski Yunanca terim. (ç.n.)

varlık düşüncesidir, akını ve çağrısı Yunanistan'ı üretmiş olan varlık düşüncesidir. Sözünü ettiğimiz bilme ve güvenlik dünyada değildir öyleyse: bunlar daha ziyade dilimizin imkânı ve dünyamızın dayanağıdır.

Emmanuel Levinas'ın düşüncesi bizi bu derinlikte titretecektir.

Gittikçe kuruyan zeminde, büyüyen çölde, temelinde artık varlığın ya da görüngünün [*phénoménalité*] düşüncesi olmak istemeyen bu düşünce, bize, daha evvel hiç duyulmadık bir biçimde, harekete geçirici gerekçelerin kaybını ve elden çıkarmayı hayal ettirmektedir.

Yunancada, dilimizde, tarihinin tüm alüvyonlarıyla zengin bir dilde – ve sorduğumuz soru şimdiden ilan edilmektedir – baştan çıkarma gücünü durmaksızın oyuna sokan bir dilde, bu düşünce bizi Yunan logos'unun yerinden edilmesine davet etmektedir. Kimliğimizin ve belki de genel olarak kimliğin yerinden edilmesine çağrılmaktayızdır. Artık ne bir köken ne de (tanrıları rahatça buyur eden) bir yer bile olmayana doğru, bir *solumaya* doğru, peygamberâne bir söze doğru – ki bu söz, kökene Platon'dan ve Pre-sokratiklerden daha yakın olarak fısıldanmış değildir yalnızca – her Yunanlı kökenin berisinde, Yunanlının ötekisine doğru (ama Yunanlının ötekisi Yunanlı olmayan mı olacaktır? Her şeyin üstünde, Yunanlı-olmayan olarak *adlandırılabilecek* midir? Ve sorumuz yakınlaşıyor) Yunan yerini ve belki de genel olarak yeri terk etmeye çağrılmaktayızdır. Bir toprak tabakasının üstünde değil, daha eski bir volkanın etrafında yatışmış olan humus gibi Yunan logos'unun bütünü çoktan vuku bulmuştur bu düşünceye göre. Filolojiye başvurmadan, sadece bizzat deneyimin elden kaçan dolaysız çıplaklığına sadık kalmak suretiyle, Aynı'nın ve Bir'in (ki varlığın ve fenomenin ışığının diğer adlarıdır bunlar) Yunanlı tahakkümünden, sanki ezilmekten özgürleşmek ister gibi özgürleşmek isteyen düşünce. Elbette dünyada başka hiçbir ezilmeye benzemez bu, ontolojik ve aşkınsal [*transcendantale*] bir ezilmedir, ki aynı zamanda da dünyadaki tüm ezilmenin kökeni ve yerinin şaşırtılmasıdır [*alibi*]. Son olarak, "varlığın savaşta görünen yüzü"yle büyülenmiş ve "Batı felsefesine takakküm eden bütünlük kavramına saplanıp kalmış" (*TI*, x) bir felsefeden kurtulmak isteyen düşünce.

Buna rağmen bu düşünce kendisini ilk imkânında metafizik olarak tanımlamak istemektedir (ne var ki bu mefhum, sorumuzun damarını takip ederek vurgulamalıyız ki Yunanlıdır). Levinas'ın tâbiyet bağlarından kurtarıp, koruyup yükseltmek ve kavramını Aristoteles'ten türeyen geleneğin bütününe karşıt bir biçimde restore etmek istediği metafizik.

Bu düşünce etik ilişkiye – sonsuzca başka olan, başkası olarak sonsuzla şiddet içermeyen ilişkiye çağırır ki, yalnızca bu ilişki aşkınlığın [*transcendance*] uzamını açabilecek ve metafiziği özgürleştirebilecektir. Ve bunu etiği ve metafiziği kendilerinden başka bir şeye dayandırmayarak ve onları yüzeye çıkışlarında başka sularla karıştırmayarak yapar.

Yunan sözünün tarihinden ayrılmaksızın, onunla birlikte açıklamak yönünde güçlü bir istem söz konusudur öyleyse. Güçlüdür, çünkü bu girişim tipinin ilk örneği değilse de, kurduğu diyalogda öyle bir yüksekliğe ve vukufa erişir ki, Yunanlılar ve öncelikle de Husserl ve Heidegger gibi iki Yunanlı yanıt vermeye çağrılırlar. Levinas'a ilhâm veren mesianik eskatoloji, ne felsefi bir kanıt adı verilen şeye benzemek, ne de felsefi kanıtı "tamamlamak" (*TI,* x) ister. Buna karşın söyleminde ne bir teoloji ne de Yahudi mistisizmi olarak gelişir (hatta teolojinin ve mistisizmin yargılanması olarak anlaşılabilir). Ne bir dogmalar bütünlüğü, ne bir din ne de bir ahlâk olarak ortaya konulur. Yetkisini hiçbir zaman nihai olarak İbrani metinlerinden ve tezlerinden almaz. *Bizzat deneyime bir başvuru* içinden anlaşılmak ister. Deneyimin ta kendisine ve onda en indirgenemez olanadır bu başvuru: başka'ya doğru geçiş ve çıkış. Başka olanın ta kendisi, onun en indirgenemez biçimde başka olduğu: başkasıdır. Her zaman felsefi bir girişim adı verilen şeyle karıştırılmayacak bir başvurudur bu, zira aştığı felsefenin onun tarafından sorgulanmaktan kaçamayacağı bir noktaya ulaşır. Doğruyu söylemek gerekirse, mesianik eskatoloji hiçbir zaman sözcük anlamıyla vaaz edilmemiştir: mesele çıplak deneyimin içinde bir uzamı, bir oyuğu göstermektir yalnızca, ki bu eskatoloji işte orada işitilebilecektir, orada tınlamalıdır. Bu oyuk, diğer açılışlar gibi bir açılış değildir. Açılışın ta kendisidir, açılışın açılışıdır ki, hiçbir kategorinin ya da bütünlüğün içine kapatılmaya gelmez. Yani deneyime ilişkin olduğu halde geleneksel kavramsallık içinde betimlenmeye izin vermeyen ve her filozofeme direnen her şeydir.

İbranilik ve Hellenizm gibi iki kökene ve iki tarihsel söze ilişkin bu açıklama ve bunların karşılıklı olarak birbirini aşması ne anlam ifade eder? İskenderiyeli rastgeleliğin spiral biçiminde dönüşü olmayan yeni bir atılım ve tuhaf bir cemaat mi ilan edilmektedir? Eğer Heidegger'in de, dayanağını felsefede bulduğu halde felsefenin ötesine veya berisine götüren eski bir söze geçit açmak istediği düşünülürse, bu öteki geçit ya da öteki söz ne anlam ifade eder? Ve her şeyin üstünde, felsefede bulmamız gereken ve iki sözün diyalog halinde olduğu dayanak noktasının anlamı nedir? Levinas'ın ese-

rinin – çok kısmi[5] – bir okuması için işte bu sorgulama uzamını seçtik. Elbette, utangaç bir başlangıç sayılmak için bile olsa, bu uzamı baştan başa keşfetmek gibi bir hırsımız yok. Onu uzaktan belirtmeyi deneyeceğiz, belli belirsiz gösterecek şekilde. İlkin, yorumlama tarzında bir düşüncenin izleklerine ve gözüpekliklerine (şaşkınlığımızı içeren bazı parantezler ve notlara rağmen) sadık kalmayı istiyoruz. Ve sabrı ve tedirginliğiyle sözünü etmek istediğimiz karşılıklı sorgulamayı zaten özetleyen ve taşıyan tarihine de sadık kalmak.[6] Sonra bazı sorular sormaya girişeceğiz. Bunlar bu açıklamanın ruhuna ulaşmayı becerirlerse eğer, itirazlardan çok Levinas tarafından bize sorulan sorular olacaklardır.

"İzlekler" ve "bir düşüncenin tarihi" diyorduk. Zorluk klasiktir ve yalnızca yönteme ilişkin bir zorluk değildir. Bu sayfaların kısalığı zorluğu daha da vahimleştirir. Seçmeyeceğiz. Levinas'ın düşüncesinin ve eserlerinin tarihini, büyük kitap *Bütünlük ve Sonsuz* içinde biraraya gelen ve zenginleşen izleklerin düzenine veya demetine – sistemine dememek gerekiyor – feda etmeyi reddediyoruz. Zira eğer bu kitabın gördüğü davanın en büyük suçlusuna bir kez olsun inanırsak, oluş olmadan sonuç bir hiçtir. Yönelmenin kendisine sadık birliğini de oluşa feda etmeyeceğiz, yoksa ortaya saf bir düzensizlik çıkardı. Açılış ile bütünlük arasında seçim yapmayacağız. Rabıtasız olacağız demek ki, ama kendimizi sistematik bir biçimde rabıtasızlığa teslim etmeden. İmkânsız sistemin imkânı bizi ampirisizmden korumak için ufukta olacak. Bu tereddüdün felsefesi üstüne burada düşünmeksizin, parantez içinde not edelim ki, onu yalnızca dile getirerek Levinas'a özgü sorunsala çoktan girmiş olduk.

I. Işığın Şiddeti

Yunanistan'dan çıkış *Husserl'in Fenomenolojisi'nde Görü Kuramı*'nda gizlice tasarlanmıştı. 1930 yılında, Fransa'da yayımlanan, Husserlci düşüncenin bütününe ayrılmış ilk büyük eserdi. Ustanın yayımlanmış eserlerinden ve öğrettiklerinden yola çıkılarak yapılan, o zamanlar erişilebildiği kadarıyla fenomenolojideki gelişmelerin dikkate değer bir sunumu içinde, Husserl'in düşünümünün ve yayımlanmamış eserlerinin bizim için "sürprizler" barındırabileceğine işaret eden önlemler alınmak suretiyle, bir çekince ilan edilmekteydi. *Theoria*'nın emperyalizmi Levinas'ı o zamanlar bile endişelendiriyordu. Başka her felsefeden ziyade, Platon'un izindeki *fenomenoloji*yi ışık çarpmış olmalıydı. Son safdilliği, bakışın safdilliğini indirgemeyi bilemeyerek, varlığı nesne olarak ön-belirlemekteydi.

Suçlama henüz utangaç kalıyor ve tek bir parça halinde değil.

a) İlkin, ışığa karşı bir felsefi söylem tutturmak zordur. Ve otuz yıl sonra, Husserlci kuramcılıktan [*théoretisme*] ve fenomenolojiden yakınmalar gelenekten kopuşun özsel gerekçeleri haline geldiğinde, başkasının yüzünün çıplaklığının – önünde her türlü şiddetin susmak ve silahını bırakmak mecburiyetinde olduğu belli bir ışık-olmayanın bu "epifanisi"nin – yine de belli bir aydınlatmaya maruz kalması gerekecektir. Oysa özellikle de fenomenolojiye bağlı olan şiddetin bu epifaninin önünde susması ve silâhını bırakması gerekmekteydi.

b) Sonra, gözardı etmek güç, Husserl varlığı nesne olarak o kadar belirlemez ki, *Ideen I*'de, mutlak varoluş yalnızca bilince tanınmıştır. Doğrudur, bu farkın hiç önemli sayılmaması gerektiği ve bir bilinç felsefesinin her zaman bir nesne felsefesi olduğu sık sık iddia edilmiştir. Levinas'ın Husserl okuması bu noktada her zaman incelik, esneklik ve tezat içermiştir. Daha henüz *Görü Kuramı*'nda kuram genel olarak nesnellikten ayırt edilmiştir. İlerde göreceğiz : pratik, aksiyolojik bilinç vs de Husserl için bir nesne bilincidir. Levinas bunu net bir biçimde farketmiştir. Öyleyse suçlama, aslında, özne-nesne bağlılaşıklığının önceliği olmasına yöneliktir. Fakat, daha sonra, gittikçe artan bir biçimde Husserl fenomenolojisinde bizi özne-nesne bağlılaşıklığının ötesine veya berisine götüren şey üstünde ısrar edecektir. Bu örneğin "başkalıkla ilişki olarak yönelimsellik," "nesnel olmayan dışsallık olarak" yönelimselliktir. Duyarlık, edilgin sentez, zamansallaşma hareketidir,[7] vs.

c) Dahası, Levinas'a göre *epekeina tes ousias*'ın* güneşi, saf uyanıklığı ve düşüncenin tükenmez kaynağını aydınlatacaktır. Bütünlüğü (varlığın ya da noemanın,** aynı'nın ya da ben'in bütünlüğünü) aşan Sonsuz'un Yunanlı atası[8] değildir o yalnızca, Varlık ya da Ben olarak Aynı'nın nötr bütünlüğüne tabi olan ontolojinin ve fenomenolojinin tahribatının da [*destruction*] aracıdır. 1947'de *Varoluştan Varolana* başlığı altında toplanmış tüm denemeler, "İyiyi Varlığın ötesine koyan Platoncu formülasyonun" işareti altına konulacaklardır. (*Bütünlük ve Sonsuz*'da "Eros Fenomenolojisi" okşama deneyiminin ta kendisinde *epekeina tes ousias*'ın hareketini betimler.) 1947'de Levinas, teolojik olmayan, "daha üstün bir varoluşa" doğru

* Platon'un *Devlet*'te İyi ideasından söz ederken kullandığı bir ifadedir, "varlığın ötesinde" anlamına gelir. (ç.n.)

** Eski Yunanca'dan "*Nous*" (Akıl) kökenli bir terimdir. Aklın (*Nous*) akıldaki nesnesi demektir; Husserlde yönelimselliğin nesne kutbu olarak tarif edilir. (ç.n.)

bir aşkınlık olmayan bu harekete "eksandans" adını verir. Eksandans, bir ayağını varlıkta tutarak "varlıktan ve onu betimleyen kategorilerden çıkıştır." Bu etik eksandans metateoloji, metaontoloji, metafenomenoloji olarak metafiziğin yerini, hatta bir yeri olmayışını belirtir. *Epekeina tes ousias*'ın bu okumasına ve ontolojiyle arasındaki ilişkilere geri dönmemiz gerekecek. Işıktan bahsediyor olmamız vesilesiyle şimdilik şunu not edelim: Platoncu hareket öyle yorumlanmıştır ki, güneşe değil, ışığın ve varlığın bile ötesine, varlığın ışığının ötesine götürür: "Varlık'ın ötesindeki Platoncu İyi idesiyle *kendi tarzımızda* karşılaşmaktayız" diye okuyacağız *Bütünlük ve Sonsuz*'un sonundaki yaratma [*création*] ve doğurganlık [*fécondité*] bahsinde (italikler bize ait). *Kendi tarzımızda*, yani etik eksandans iyinin nötrlüğüne doğru değil, başkasına doğru fırlatır kendini ve *epekeina tes ousias* özü itibariyle ışık değil, doğurganlık ve cömertliktir. Yaratma başka(*nın*) yaratılmasından başka bir şey değildir, ancak babalık olarak gerçekleşir ve babanın oğulla ilişkisi, başka olanın mutlaklığının zorunlu bir biçimde aynı olduğu mantığın, ontolojinin ve fenomenolojinin tüm kategorilerinin elinden sıyrılarak kaçar. (Fakat Platoncu güneş görünür güneşi zaten aydınlatmaz mıydı ve eksandans bu iki güneşin meta-foru içinde oynamaz mıydı? İyi her ışığın – zorunlu bir biçimde karanlık – kaynağı değil miydi? Işığın (ötesindeki) ışığı. Işığın kalbi karadır, sık sık fark edilmiştir bu.[9] Dahası, Platon'un güneşi yalnızca aydınlatmaz: vücuda getirir. İyi, varlıklara "oluşumu [*genèse*], büyümeyi ve besini" veren görünür güneşin babasıdır (*Devlet* 508a-509b).

d) Kuşkusuz nihai olarak Levinas, Husserl'in yaptığı çözümlemelerde kuramsal bilincin ilkselliğini yumuşatan ve karmaşıklaştıran her şeye çok dikkat eder. *Kuramsal olmayan bilince* ayrılmış bir paragrafta, *Ideen I*'de genel olarak nesnelliğin önceliğinin kuramsal tavrın önceliğiyle zorunlu bir biçimde karışmadığı fark edilmiştir. Kuramsal olmayan edimler ve nesneler vardır ki, bunlar "yeni ve indirgenemez bir ontolojik yapıya" sahiptirler. "Örneğin Husserl der ki, *değer verme* [*valorisation*] edimi *aksiyolojik* bir nesne oluşturur (*Gegenständlichkeit*). Söz konusu nesne, nesneler dünyasına göre özgül bir nesnedir ve yeni bir bölgeye ait bir varlıktır..." Levinas kuramsal nesneliğe verilen önemin *Ideen I*'de en sık seçilen aşkınsal ipucuna dayandığını çeşitli vesilelerle konuyu yeniden ele aldığında kabul etmiştir. Uzamlı şeyin algısıdır bu aşkın ipucu. (Bununla birlikte bu ipucunun geçici olarak seçilmiş bir örnekten başka bir şey olmayabileceği zaten biliniyordu.)

Bütün bu önlemlere rağmen Husserl'in yazısı ile ruhu arasında sürekli bir salınıma (ki sık sık ruhu adına yazısına itiraz edilmiştir[10]), "Husserl'in düşüncesinin dalgalanması" adı verilen şeyin üstünde ısrar edilmesine rağmen bir daha geri dönüp üstünde yeniden düşünülmeyecek olan bir kopuş ifade edilmiştir. Husserl'in gözünde "tarihsel rolü ... bir sorun bile olmayan" fenomenolojik indirgeme doğal tavrın esiri olarak kalır, "doğal tavır kuramsal olduğu ölçüde"[11] onun tarafından olanaklı kılınır. "Husserl kendi kendisine kuram özgürlüğünü verir, tıpkı kuramın kendisini verdiği gibi." *Kuramsal Bilinç* başlığını taşıyan çalışmanın dördüncü bölümü, sıkı dokunmuş ve incelikli bir çözümlemenin içinde ayrılma yerini belirtir: nesneleştiren edimin önceliği ile kuramsal olmayan bilincin indirgenemez orijinalliği aynı anda savunulamaz. "*5. Untersuchung*'taki* bilinç kavrayışı, gördüğümüz kadarıyla, yalnızca kuramsal bilincin önceliğini olumlamakla kalmaz onu nesnenin varlığını yaratan şeye tek erişim olarak görür" ise; "bize ifşa olmuş olan varolan dünya, kuramsal bakışa verilen nesnenin varoluş kipine sahip" ise; "reel dünya bilginin dünyası" ise; "eğer (Husserl'in) felsefesinde ... bilgi, temsil[12] diğerleriyle aynı derecede bir yaşam kipi değilse, ikincil bir kip de değil" ise, "ondan ayrılmak zorunda kalacağız."

Kuramsal rasyonelliğin mükemmelliğini reddeden bir düşüncenin, daha sonra nasıl bir rahatsızlığa teslim olmak zorunda kalacağını şimdiden öngörebiliriz, özellikle de mistisizmin ve tarihin şiddetine karşı, heyecanın ve vecdin sürükleyip götürüşüne karşı kökünden en çok sökülmüş bir rasyonalizme ve evrenselciliğe başvurmaktan hiçbir zaman vazgeçmediği düşünülürse. Kuramcılığın [*théorétisme*] indirgenmesinin içinden bir ayrılık metafiziğine götüren yolun zorlukları da öngörülmektedir. Zira kuramcılığa ve nesnelciliğe karşı getirilen klasik itirazlar buraya kadar "ayrılığı," "mesafeyi" ya da "geçilmezliği" hedef almıştı. Tersine, kuramcılığın körlüğünü, mutlak dışsallığa doğru, bambaşka'ya, sonsuzca-başka'ya, "nesnellikten de nesnel olana" (*TI*) doğru kendinden çıkmaktaki yetersizliğini ilan etmekte hem daha fazla güç hem de tehlike olacaktır. Kuramsal nesnellik ile mistik birleşmenin [*communion*] suç ortaklığı, işte Levinas'ın nişan aldığı gerçek hedef budur. Tek ve aynı şiddetin metafizik-öncesi birliği. Hep ötekinin aynı kapatılmasını değişikliğe uğratan art arda dönüp gelme.

* Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ının 5. kitabı kastediliyor. (ç.n.)

1930'da Levinas Husserl'e karşı Heidegger'e döner. *Sein und Zeit* yayımlanmıştır ve Heidegger'in öğretisi ışınlarını yaymaya başlamıştır. Yorumu ve Husserl'in metninin "harfini" [yazısını] aşan her şey "Heidegger'in terime verdiği çok özel anlamda" "ontoloji"ye doğru yönlenir. Husserl eleştirisinde Levinas Heideggerci iki izleği elinden bırakmaz: 1. "Ontolojik düzende bilim dünyasının algının somut ve bulanık dünyasından sonra geldiği ve ona bağımlı olduğu yolundaki gerçekten derin fikir"e rağmen Husserl "bu somut dünyada, her şeyden önce bir algılanan nesneler dünyası görmekte belki de haksızdır" (*THI*). Heidegger daha ileri gider, onun için bu dünya ilkin bir bakışa verilmemiştir; "fakat kendi varlığında, eylemin bir merkezi olarak, bir etkinlik olarak veya *ötekilere gösterilen ilgi* [*sollicitude*]" olarak verilmiştir (*a.g.e*). 2. Tarihselciliğe ve doğalcı tarihe karşı çıkışında haklı olsa bile Husserl "başka bir anlamda ... insanın tarihsel durumunu ihmal etti."[13] İnsanın bir tarihselliği ve bir zamansallığı vardır ki, bunlar onun yalnızca sıfatları değil, "tözünün tözselliğinin ta kendisidir." Heidegger'in düşüncesinde çok önemli bir yer tutan ... yapı" budur (*a.g.e.*).

"İnsanın tarihsel durumundan her şeyi *sub specie aeternitatis* göz önüne almaya çalışan bir kuram kadar bağımsız görünen" (*THI*) bir "felsefe"nin mükemmeliğini reddeden bir düşüncenin daha sonra nasıl bir rahatsızlığa teslim olmak zorunda kalacağı çoktan görülmektedir. Özellikle de daha sonra varlıkları tarihin yargılamasından çekip çıkaran "eskatoloji"ye ve deneyime tarihin ötesi olarak başvurmayı hiç bırakmıyorsa... Burada çelişki yoktur, daha ziyade kavramların yer değiştirmesi söz konusudur – bu durumda yeri değişmiş olan tarih kavramıdır – ve bunu izlemeliyiz. Belki de bunu yaptıktan sonra çelişki görünümü, temel ögelerinin kavramsallığına gömülmüş bir felsefe hayali olarak ortadan kalkacaktır. Levinas'ın çoğunlukla "biçimsel mantık" adını vereceği şeyi izlersek çelişkidir bu.

Bu yer değiştirmeyi takip edelim. Husserl'e saygı dolu ve alçakgönüllüce, Heideggerci bir tarzda yöneltilen eleştiri, bu defa Heidegger'e döndürülen bir ithamın başlıca suçlaması haline gelecek ve şiddeti durmadan artacaktır. Levinas'ın yaptığı şey, ilk ediminden itibaren nesnenin apaçıklığını nihai başvurusu olarak ele almayı reddetmiş olan bir düşüncenin militan bir kuramcılık olduğunu ilan etmek değildir elbette. O düşünce ki, ona göre, anlamın tarihselliği, Levinas'ın kendi terimlerini kullanarak söylersek, "açıklığı [*clarté*] ve kuruluşu tinin kendine has varoluş kipleri olarak yıkar" (*EDE*); O düşünce ki, onun için, apaçıklık akletmenin [*intellection*] temel kipi değildir, "varoluş

apaçıklığın ışığına indirgenemez" ve "varoluşun dramı ışıktan önce oynanır" (*a.g.e*). Buna rağmen tekil bir derinlikte – ancak olgu ve suçlama bu derinlikte daha da çok anlam kazanır – Heidegger kuramcılığı hâlâ Yunanlı-Platoncu bir geleneğin adına ve onun içinde sorgulamış ve indirgemiş olacaktır ki, bu gelenek bakış örneğinin ve ışık metaforunun gözetimi altında bulunur. Yani özne-nesne karşıtlığını besleyen mekânsal iç-dış çifti tarafından gözetilir (fakat acaba bu, bütünüyle *mekânsal* bir çift midir?). Heidegger bu son şemayı indirgediğini iddia ettiği halde, onu mümkün ve zorunlu kılan şeyi elden bırakmayacaktı: ışık, örtüsü açılma [*dévoilement*], kavrama ya da önkavrama. *Varoluşu Keşfederken*'den sonra yazılmış metinlerde bize söylenen şey budur. "Heideggerci ilgi [*souci*], bütünüyle kavrama tarafından aydınlatılmış olarak (kavramanın kendisi ilgi olarak verildiği halde) ışığı karakterize eden iç-dış yapısıyla zaten belirlenmiştir." "İç-dış" yapısını, yapının Heidegger'e direneceği noktada sarsarken Levinas asla onu sildiğini iddia etmez ya da anlamını ve varoluşunu yadsımaz. Özne-nesne veya cogito-cogitatum yapıları söz konusu olduğunda da aynı tavrın geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Böylece "Heidegger'in zamansallığı bilgi değildir, ama bir ekstaz'dır, 'kendi dışında olmak'tır. Kuramın aşkınlığı değil asla, fakat bir içselliğin bir dışsallığa doğru çıkışı." *Mitsein* yapısının kendisi Platon'un bıraktığı bir miras ve ışık dünyasına aidiyet olarak yorumlanacaktı. Aslında eros ve babalık deneyimlerinin içinden, ölümü bekleme deneyiminin içinden "artık Eleacı Varlık mefhumu"nun bir kipliği olarak kavranılmaya izin vermeyen bir başka'yla ilişki çıkmalıydı (*TA*). Eleacı varlık mefhumu birliğin imparatorluğu tarafından çokluğun kavranması ve tabi kılınmasını talep edecektir. Levinas'a göre bu mefhum Platon'un felsefesine hükmetmektedir hâlâ. Onun (etkinlik ve edilginlik kategorileriyle madde olarak düşünülmüş) dişilik mefhumuna, "ideaların dünyasına öykünmek zorunda olan" kent kavramına bile hükmetmektedir (*TA*).

"Biz birliğin içinde erimeyen bir çoğulculuğa doğru yol almak; ve eğer buna cüret edilebilirse, Parmenides'ten kopmak istiyoruz" (TA). Öyleyse Levinas bizi ikinci bir baba katline kışkırtır. Bizi hâlâ yasası altında tutan Yunanlı babayı öldürmek gerekmektedir – ki bir Yunanlı – Platon – hiçbir zaman bunu yapmak için ciddi bir kararlılık gösterememiş – onu halüsinasyonlarda görülen bir cinayet haline getirip ertelemiştir. Sözün halüsinasyonu içinde bir halüsinasyon. Ama burada bir Yunanlı'nın yapamadığı şeyi Yunanlı-olmayan biri Yunanlı kılığına girmeden, Yunanca *konuşmadan*,

krala yaklaşmak için Yunanca konuşurmuş gibi yapmadan başaracak mıdır? Ve mesele bir sözü öldürmek olduğundan, kimbilir bu aldatmacanın son kurbanı kim olacaktır? İnsan bir dili konuşurmuş gibi yapabilir mi? Eleacı yabancı ve Parmenides'in öğrencisi dilin hesabını verebilmek için ona hakkını vermek zorunda kalmıştır: Varlık olmayanı varlığa göre şekillendirerek "varlığın adlandırılamaz zıttına elveda demek," varlık-olmayanı varlığa göreliliği içine, yani başkalığın hareketi içine yerleştirmek zorunda kalmıştır.

Levinas'a göre, cinayetin tekrarı neden zorunluydu? Çünkü çoğulluk ve başkalık, *varolan*ın *varolma*sındaki mutlak *yalnızlığı* olarak anlaşılmadıkları sürece Platoncu hamle etkisiz olacaktır. Varolan ve varolma terimleri Levinas'ın "ses uyumu sebebiyle" (*TA*) *Seiende* ve *Sein* için seçtiği çeviri karşılıklarıdır. Bu seçim belli bir muğlaklığı her zaman koruyacaktır: *varolan*'dan Levinas, her zaman değilse eğer, aslında hemen hemen her zaman insan-olanı, *Dasein** biçiminde olanı anlar. Halbuki varolan böyle anlaşıldığında genel olarak olan (*Seiendes*) değildir fakat – ve öncelikle aynı kök olduğu için – Heidegger'in *Existenz* dediği şeye gönderir. Existenz "varlığın kipi ve tam da varlığın açıklığı için ve açıklığında [*apérité*] açık bulunan olanın varlığının kipi"dir. *Was bedeutet "Existenz" in Sein und Zeit? Das Wort mennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht* (*Metafizik Nedir'e G*iriş).

Halbuki "varolan"ın "varolma"sındaki bu yalnızlığı *varolma*'nın nötr birliğinden itibaren düşünülebilir. Levinas bunu sık sık ve derin bir biçimde *il y a*** başlığı altında betimler. Fakat *il y a* varlığın ta kendisinden ziyade, belirlenmemiş, nötr, anonim olanın bütünlüğü değil midir? Bu *il y a* izleğini Heidegger'in *"es gibt"*e*** ilişkin imalarıyla (*Sein und Zeit, Hümanizm Üstüne Mektup*) sürekli olarak karşılaştırmak gerekir. Levinas'ın Hediegger'in endişesinin karşısına koyduğu dehşet veya terörü de Heidegger'in *Metafizik Nedir*'e Giriş'te "özsel endişenin pek yakınında oturur" dediği dehşet (*Scheu*) deneyimiyle karşılaştırmak gerekir.

* *Dasein* terimi Almancada "varoluş" demektir; Heidegger onu *Varlık ve Zaman*'da bizim kendisi olduğumuz olanı belirtmek için kullanır. Olanlar arasında yalnızca bu olan varlığı anlama ve soru sorma ayrıcalığına sahiptir. (ç.n.)

** Bkz. Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, 2005. Bu eserde *il y a* terimi "var" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

*** *Geben* fiilinin nötr üçüncü tekil şahıs için çekimi; "o verir," "vardır" manasında. Heidegger bu terimi Varlığın verişini, armağanını, cömertliğini düşünürken öne çıkarır. (ç.n.)

Başka'yla ilişki bu yalnızlığın dibinden çıkar. Yalnızlık olmadan, bu ilk sır olmadan, baba katli felsefenin teatral bir kurgusudur. Sırrı kavramak için, onun *varolduğunu* ve varolanın sırrı *olduğunu* bahane ederek, "varolma"nın birliğinden yola çıkmak, "birliğin içinde kapanıp kalmak ve Parmenides'in her baba katlinden kaçmasına izin vermektir" (*TA*). Öyleyse buradan itibaren Levinas kökensel bir fark düşüncesi yönünde gidecektir. Bu düşünce Heidegger'in niyetleriyle çelişir mi? Bu fark ile Hediegger'in sözünü ettiği fark arasında bir fark var mıdır? Yakınlıkları laftan başka bir şey değil midir? Ve hangisi daha kökensel olan farktır? Bu soruları daha ilerde ele alacağız. Işık ve birlik dünyası, "bir ışık dünyasının ve zamansız bir dünyanın felsefesi." Bu helio politika* içinde "toplumsalın ideali bir füzyon idealinde aranacaktır ... özne ... kolektif bir temsilde, ortak bir idealde yitip gidecektir. 'Biz' diyen, idrak edilebilir güneşe, hakikate dönmüş kollektiflik başka'yı kendisinin yanında hisseder, karşısında değil ... *Miteinandersein*** da ile'nin [*avec*] kolektifliği olarak kalır ve özgün biçimini hakikatin çevresinde ifşa eder." Halbuki, "biz, başka'yla orijinal ilişkiyi betimlemesi gereken ön ekin *mit* olmadığını göstermeyi umut ediyoruz." Dayanışmanın altında, yoldaşlığın altında, başka'yla ilişkinin türevsel ve dönüşmüş bir biçiminden başka bir şey olmayan *Mitsein*'dan*** önce, Levinas çoktan yüz-yüze'ye ve yüzle karşılaşmaya yönelir. "Aracı olmaksızın yüz-yüze," "birleşme" olmaksızın. Aracısız ve birleşmesiz, ne dolayımlılık ne de dolayımsızlık, başka'yla ilişkimizin hakikati budur, geleneksel logos'un hiçbir zaman konuksever olamayacağı hakikattir bu. Felsefi söz, Levinas'ın durmaksızın geri geldiği canlı deneyimin düşünülemez hakikatini, kendi ışığı içindeki zavallı çatlakları ve bir sağlamlıkmış gibi görülmüş olan katılığını göstermeksizin barındıramaz. Şüphesiz, belirleyici anlamında, hep bu çatlaklar boyunca hareket etmenin, olumsuzlamalar ve olumsuzlamaya karşı olumsuzlama yoluyla ustaca ilerlemenin Levinas'ın yazısına has bir özellik olduğu gösterilebilirdi. Ona özgü yol "ya o ya bu" değildir, "ne o ne de bu"dur. Metaforun poetik gücü sık sık bu reddedilen seçeneğin ve dildeki bu yaranın izidir. Bu iz boyunca, onun açılışında, deneyimin kendisi sessizce kendisini gösterir.

* Güneş merkezli, ışık metaforunun kurduğu politika. (ç.n.)
** Biri-diğeri-ile-birlikte-olmak. (ç.n.)
*** Birlikte-olmak, ile-olmak. (ç.n.)

Aracısız ve birleşmesiz, mutlak yakınlık ve mesafe: "başka'nın yakınlığında mesafenin integral bir biçimde korunduğu, pathos'u* hem bu yakınlıktan hem de bu ikilikten oluşmuş olan eros ..." Mevcudiyet-olmayanın [*non-présence*], dolayısıyla görüngüsellik olmayanın [*non-phénoménalité*] cemaati. Işıksız cemaat değil, gözü bağlı sinagog değil, Platoncu ışıktan önce olan cemaat. Nötr ışıktan, üçüncü aracılığıyla gelen "kendisine beraber baktığımız" hakikatten, yargının ve hakemin doğru dediğinden önce gelen ışık. Sadece başka, bambaşka, ortak hakikatten önce, belli bir açığa vurma olmayanın içinde, belli bir yokluğun içinde neyse o olarak kendisini açığa vurabilir. Onun hakkında görüngüsünün belli bir görüngüsellik-olmayan, mevcudiyetinin *belli* bir yokluk olduğu söylenebilir yalnızca. Saf ve basit yokluk değil, aksi takdirde bu mantığın işine yarardı, fakat belli bir yokluk. Böyle bir formülasyon şunu çok iyi gösterir: Bu başka deneyiminde, çelişmezlik mantığı, Levinas'ın "biçimsel mantık" adı altında belirttiği ne varsa hepsi kökünde tartışmalı hale gelecektir. Bu kök bizim dilimizin kökü değil yalnızca, tüm Batı felsefesinin,[14] özellikle de fenomenolojinin ve ontolojinin kökü olacaktır. Bu naiflik onların başka'yı düşünmelerine engel olacaktır (yani düşünmelerine engel olacaktır, gerçekten de sebep bu olacaktır, bunu söyleyen Levinas, "düşüncenin düşmanı" olmadığı halde) ve söylemlerini başka'ya göre düzenlemelerine de mani olacaktır. Bunun çifte sonucu vardır: a) Başka'yı düşünmediklerinden zamanları yoktur. Zamanları olmadığından, tarihleri yoktur. Anlamın mutlak başkalığı, ki bu başkalık olmadan zaman da olmayacaktır, öznenin veya varolanın özdeşliğinde üretilemez, kurulamaz. Bu başkalık zamana başkasından gelir. Bergson ve Heidegger bunu görmezden gelmişlerdi (*EE*). Husserl daha da çok görmezden gelmişti. b) Daha da ciddi bir biçimde, kendini başka'dan mahrum etmek (sütten kesilmeyi andırır biçimde ondan ayrılarak değil, zira bu tam da onunla ilişkili olmak, onu görmezden gelmek suretiyle onu tanıyarak, onunla özdeşleşerek, onu asimile ederek ona saygı duymak olurdu) başka'dan mahrum olmak, bir yalnızlığa kapanıp kalmak (katılığın ve kendiyle özdeşliğin kötü yalnızlığı) ve etik aşkınlığı bastırmaktır. Aslında Parmenidesçi gelenek – şimdi bunun Levinas için ne demeye geldiğini biliyoruz – "varolan"ın indirgenemez yalnızlığını görmezden geliyorsa, bunu yaptığı için başka'yla ilişkinin ta kendisini görmezden gelir. Yalnızlığı düşünmez, kendisine yalnızlık olarak görünmez, çünkü bütünlüğün ve saydam olmamanın yalnızlığıdır. "So-

* "Pathos"tan kasıt duygu, duygulanım, bir şeyden duygusal olarak etkileniş. (ç.n.)

lipsizm ne bir sapkınlık ne de bir sofizmdir; aklın yapısının ta kendisidir." Öyleyse aklın kendisiyle bir konuşması ve ışığın bir yalnızlığı vardır. Başka'ya varlığında ve anlamında saygı göstermeye muktedir olmadıkları için fenomenoloji ve ontoloji şiddet felsefeleri olacaklardır. Onların içinde, bütün felsefe geleneği, anlamında ve derinliğinde aynı'nın zulmü ve bütünleyiciliği [*totalitarisme*] aynı amaca hizmet edecektir. Işık ile güç arasındaki eski karanlık dostluk, kuramsal nesnellik ile tekno-politik[15] sahip olma arasındaki eski suç ortaklığı. "Eğer başka sahip olunabilse, yakalanabilse ve tanınabilse, başka olmayacaktır" (*TA*). Görmek ve bilmek, sahip olmak ve yapabilmek aynı'nın ışıklı ve baskılayıcı özdeşliğinde serimlenir ve Levinas'ın gözünde fenomenolojinin ve ontolojinin temel kategorileri olarak kalırlar. Işık içinde bana verilmiş olan her şey bana benim tarafımdan verilmiş gibi görünür. Bundan böyle, heliolojik *metafor* bakışımızı ondan çevirmemize, ışığın tarihsel şiddetini gizleyerek bizi oyalamaya yarayacaktır. Çünkü metaforların masumlaştırdığına, şeylerin ve edimlerin ağırlığını kaldırdığına her zaman inanılmıştır. Tarih yalnızca dilin aracılığıyla varsa ve eğer dil (varlığın *kendisini* veya hiçi adlandırdığı zamanlar hariç: yani neredeyse hiçbir zaman) temel ögeleri itibariyle metaforik ise, Borges haklıdır: "Belki de evrensel tarih birkaç metaforun tarihinden ibarettir." Işık bu temel "birkaç metafor"un bir örneğidir yalnızca, ama ne örnek! Kim ona tahakküm edebilir, kim onun anlamını söyleyebilir hiç, önce onun tarafından söylenmeye razı olmadan? Hangi dil ondan kaçabilir? Başka'nın *epifanisi* olarak yüz metafiziği ondan nasıl kurtulabilir? Işığın karşıtı yoktur belki de, bir karşıtı varsa bile kesinlikle gece değildir. Eğer tüm diller aynı metaforu *yalnızca dönüştürerek* ve *en iyi* ışığı seçerek ışığın içinde çarpışıyorlarsa Borges birkaç sayfa ilerde yine haklıdır: "Belki de evrensel tarih birkaç metaforun çeşitli titremlerinin [*intonations*] tarihinden ibarettir." (*Pascal'ın Küresi*, italikler bize ait.)

II. Fenomenoloji, Ontoloji, Metafizik

Katettiğimiz bu yollar eleştireldi, fakat tam kesinliklerin sesine boyun eğmişlerdi. Bu yollar yabancıllığı, okşamayı, uykusuzluğu, doğurganlığı, işi, ânı, yorgunluğu söyleyen somut ve ince çözümlemeler ve denemeler boyunca betimlenemez yıkılamazın [*l'indescriptible indestructible*] klasik kavramsallığı sarstığı ve redler arasında kendi kavramsallığını aradığı bu noktada, bu dorukta belirirler. *Bütünlük ve Sonsuz*, büyük eser, bu somut çözümlemeleri zenginleştirmekle kalmaz, onları güçlü bir mimarinin içinde düzenler.

Levinas başka'yı küçümseme ve tanımamanın ötesine, yani onu takdir etme ve ele geçirmenin ötesine, onu kavramanın ve bilmenin ötesine götüren olumlu hareketi *metafizik* veya *etik* olarak adlandırır. Metafizik aşkınlık *arzu*'dur.

Bu arzu kavramı mümkün olduğu kadar anti-Hegelci'dir. "Kendinden emin" "kendi bilinci" (*Tinin Görüngübilimi* ve *Ansiklopedi*) haline gelmek için ilkin zorunlu olan yadsıma ve asimile etme, başkalığın yadsınması hareketini belirtmez. Tam tersine, Levinas için arzu, başka'ya başka olarak saygı ve başka olarak başka'nın bilgisidir; bilincin ihlal etmeyi kendisine yasaklamak zorunda olduğu etiko-metafizik andır [*moment*]. Buna karşın bu ihlal etme ve asimile etme hamlesi, Hegel'e göre özsel bir zorunluluktur. Levinas onda doğal, metafizik öncesi bir zorunluluk görür ve zarif çözümlemelerle arzuyu keyif almadan ayırır – Hegel bunu yapmaz gibi görünür. Keyif alma iş içersinde yalnızca ertelenmiştir [*différée*]. Öyleyse Hegel'in arzu dediği şey, Levinas'ın kullandığı anlamda ihtiyaçtan başka bir şey olmayacaktır. Fakat *Tinin Görüngübilimi*'nde arzunun kesinliği ve hakikatinin hareketi ayrıntılı bir biçimde izlendiğinde her şeyin daha karmaşık görüneceğinden kuşkulanabiliriz. Anti-Kierkegaardçı itirazlarına rağmen Levinas burada *Korku ve Titreme*'nin izleklerine katılır: Arzu hareketi ancak paradoks olarak arzu olabilir; yani arzulananı elde etmekten vazgeçtiğinde.

Ne kuramsal yönelimsellik ne de ihtiyacın duygulanımsallığı arzu hareketini tüketebilir: Bunların anlamı ve amacı aynı'nın bütünlüğünde ve özdeşliğinde gerçekleşmek, doymak ve tatmin olmaktır. Tersine, arzu sonsuzca upuygunsuz kalmak zorunda olduğu başka'nın mutlak bir biçimde indirgenemez dışsallığı tarafından çağrılmaya bırakır kendisini. Arzu ölçüsüzlüğe eşittir ancak. Hiçbir bütünlük asla onu kapatamaz. Arzu metafiziği, sonsuz ayrılığın metafiziğidir öyleyse. Yahudi bilinç, mutsuz bilinç olarak ayrılık bilinci değildir hiç: Hegel'in Odysseia'sında İbrahim'in mutsuzluğu bir tedbir, uzlaşmanın, kendine geri dönüşün ve mutlak bilginin ufkundaki bir figürün ve bir geçişin geçici zorunluluğu olarak belirlenmiştir. Dahası arzu mutsuz değildir. Açılış ve özgürlüktür. Ayrıca sonsuz arzulanan ona buyurabilir, fakat mevcudiyetiyle hiçbir zaman onun susuzluğunu gideremez. "Arzu eğer Tanrı'yla birlikte bitmeliyse / Ah cehennem, seni kıskanacağım." (Levinas'ı yorumlamak için Claudel'i alıntılayabilir miyiz, Levinas "ilk gençliğimizden beri hayran olduğumuz bu ruha" (*DL*) karşı da bir polemik yürüttüğü halde?)

Sonsuzca başka görünmezdir, çünkü görmek kuramın ve ihtiyacın yanılsamalı ve göreli dışsallığını açar sadece. Tüketilmesi, harcanması *amacıyla* verilen geçici dışsallık. Erişilmez, görünmez olan çok yüksek [*très haut*] olandır.* Bu ifade – belki de Levinas'ın duyurmaya çalıştığı Platoncu tınıların ikamet ettikleri bir ifadedir. Ama şüphesiz daha hızlı bir biçimde tanınacak başka tınılar da onda ikamet etmektedir – metaforun uzamsal harfini [*la lettre spatial de la métaphore*] superlatif aşırılığıyla [*l'excès superlatif*] yırtar. Ne kadar yüksek olursa olsun yükseklik erişilebilirdir; çok yükseğin kendisi yükseklikten daha yüksektir. Yüksekliğin hiçbir artışı ona denk gelemez. Uzama ait değildir, dünyadan değildir. Fakat tam o uzamı aştığı anda dilin uzama böylece kaydolmasının zorunluluğu nedir? Ve eğer metafizik aşkınlığın kutbu uzamsal yükseklik-olmayansa, J. Wahl'den ödünç alınan *trans-ascendance*** ifadesini son çözümlemede meşrulaştıran nedir? Yüz izleği bunu kavramamıza yardım edebilir belki de.

Ben aynıdır. Ben'e içsel başkalık ya da olumsuzluk, içsel fark bir görünüşten ibarettir: bir *yanılsama*, "Aynı'nın bir oyunu," özsel uğrakları beden, sahip olma, ev, ekonomi vs olan bir ben'in "özdeşleşmesinin kipi." Levinas bunları çok güzel betimler. Fakat aynı'nın bu oyunu monoton değildir, monolog ve biçimsel totoloji içinde yinelenmez. Özdeşleşme işi ve egoizmin somut üretilmesi olarak *belli* bir olumsuzluk taşır. Ben özdeşleşme hareketinde kendi kendisini sonlu olumsuzluk, içsel ve göreli dönüşüm yoluyla etkiler. Böylece kendisinde kendisine doğru değişir. Çalışmaya karşı gösterilen direnç, çalışmayı kışkırttığından aynı'nın bir uğrağı olarak kalır. Bu sonlu uğrak, faille birlikte sistem ve bütünlük oluşturur. Bundan kendiliğinden ortaya çıkan sonuç, Levinas'ın *tarih*'i başka'ya karşı körlük ve aynı'nın emekle meydana çıkışı olarak betimlemesidir. Acaba olumsuzluk aynı'nın çemberi içine alınıp kapatıldığında, çalışma başkalığa gerçekten çarpmadığında ve kendisine karşı direndiğinde tarih tarih olabilir mi, *tarih diye bir şey kalır mı* diye sorabilir insan kendi kendisine. Tarihin kendisi Levinas'ın öteye yerleştirdiği başka'yla bu ilişkiyle başlamaz mı diye sorulacaktır. Bu sorunun şeması *Bütünlük ve Sonsuz*'un tümünün okunmasına kumanda edebilir. Her halükârda böylelikle yukarda sözünü ettiğimiz tarihsellik kav-

* Bkz. Emmanuel Levinas, "Sonsuzluk ve Yükselik," *Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Zeynep Direk-Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, 2003. (ç.n.)

** *Trans-ascendance*: hem aşkınlık (*transcendance*) hem de yükselme (*ascendance*) sözcüklerinden türetilmiştir. Yükseklikle ölçülemeyen yükselmeyle ulaşılamayacak bir yükseklik kastedilmektedir. (ç.n.)

ramının yer değiştirmesi takip edilir. Bu yer değiştirme olmasaydı, hiçbir anti-Hegelciliğin sonuç olarak ortaya çıkamayacağını fark etmek lâzımdır. Öyleyse bu anti-Hegelciliğin *zorunlu* koşulu yerine getirilmiştir.

Bir önlem alınmalıdır: bu somut (biçimsel-olmayan) totoloji veya (sonlu) sahte heteroloji izleği, bu zor izlek, *Bütünlük ve Sonsuz*'un başında usulca ileri sürülmüştür, fakat bu kitabın olumladığı tüm önermeleri koşullar. Eğer olumsuzluğun (iş, tarih vs) hiçbir zaman başka'yla ilişkisi yoksa, eğer başka aynı'nın basit olumsuzlanması değilse, ne ayrılık ne de metafizik aşkınlık olumsuzluk kategorisi altında düşünülebilir. Nasıl ki – yukarıda gördüğümüz gibi – yalın içsel bilinç bambaşka'nın baskını olmaksızın, zamanı ve anların mutlak başkalığını kendisine veremezse, ben de başkasıyla karşılaşmadan başkalığı kendinde vücuda getiremez.

Eğer ben'in aynı'yla eşitlenmesini yetkilendiren başlangıçtaki bu önermelerden ikna olmadıysak, daha sonra da ikna olmayacağız demektir. Eğer Levinas işe ve arzuya sunulan şeylerin – Hegelci anlamda (örneğin doğal nesnellik) bana ait, ben'in ekonomisine (aynı'ya) ait olduklarını ve başka'ya (başkasına) mahsus mutlak direnci ben'e göstermediklerini öne sürdüğünde onu takip etmiyorsak; başkasının direncinin, en kendine özgü anlamda şeylerin direnci imkânını, onunla karıştırılmadan varsaydığını düşünme eğilimindeysek (şeylerin direnci imkânı: ben olmayan dünyanın varoluşu ve benim dünyada orijinal – ne kadar orijinal olması istenirse o kadar orijinal olsun – bir biçimde bulunmam, örneğin dünyanın, dünyanın içindeki kökeni olarak bulunmam ...); eğer Levinas aynı'ya gösterilen hakiki direncin şeylerin direnci olmadığını, *gerçek* [*réelle*] olmadığını, fakat *anlaşılır* [*intelligible*][16] bir direnç olduğunu olumladığında onu takip etmiyorsak; eğer saf bir biçimde *anlaşılır* direnç mefhumuna isyan ediyorsak, daha sonra da Levinas'ı takip edemeyeceğiz demektir. Aynı ile başka'nın klasik bakışımsızlığının tersine çevrilmek suretiyle veya (klasik bir kafa şöyle diyecektir) klasik bakışımsızlığın *aynı* kaldığı cebirsel bir ikameden etkilenmediği halde tersine çevrilebilir*miş gibi* yaparak serbest bıraktığı kavramsal işlemleri ancak tarifsiz bir rahatsızlıkla takip edeceğizdir. Mutlak-başka'yla bu karşılaşma nedir o halde? Ne temsildir, ne sınırlandırmadır ne de aynı'yla kavramsal ilişkidir. Ben ve başka, bir ilişki kavramıyla bastırılmaya ve bütünleştirilmeye izin vermeyeceklerdir. Ve öncelikle her zaman *başka'ya verilmiş* olan kavram (dilin maddesi) başka'nın üstüne kapanamayacak, onu kavrayamayacak olduğu için. Dilin kökensel yönünü açan e hali veya hitap

etme boyutu [*la dimension dative ou vocative*], şiddet olmaksızın, dilin i hali veya nesneyi niteleyici boyutu içinde kavranmaya ve dönüştürülmeye izin vermez. Öyleyse dil kendi imkânını bütünleştiremez [*totaliser*] ve kendi kökenini veya kendi amacını kendinde *kavrayamaz*.

Doğrusu bu karşılaşmanın *hangisi* olduğunu kendimize sormamalıyız. Karşılaşmadır *bizzat* o, görülemez bir biçimde-başka olana doğru tek çıkış, kendinin dışına tek maceradır. *Dönüş umudu olmaksızın*. Bu ifadenin her anlamında ve işte bu nedenle *hiçbir şey* beklemeyen bu eskatoloji bazen sonsuz bir biçimde umutsuz görünür. Doğrusu *Başka'nın İzi*'nde* eskatoloji yalnızca umutsuz "görünmez." Öyle verir kendisini ve vazgeçme onun özsel anlamına aittir. Levinas liturjiyi, arzuyu ve eseri Ekonomi'nin ve Odysseia'nın kesintiye uğraması, aynı'ya dönüşün imkânsızlığı olarak betimlerken "kişinin kendisi için umut vermeyen bir eskatolojiden veya kendi zamanından kurtulması"ndan söz eder.

Karşılaşmanın kavramsallığı yoktur öyleyse: Karşılaşma başka tarafından, "kategoriye boyun eğmeyen" önceden görülmez olan tarafından mümkün kılınır. Kavram başkalığın duyurularak, önceden görülerek hızının kesildiği bir öngörüyü, bir ufku varsayar. Sonsuzca başka bir kavramla bağlanmaz, her zaman aynı'nın ufku olan bir ufuktan, filiz veren ve şaşırtıcı bir biçimde ortaya çıkanların her zaman bir kavrayışla buyur edildiği ve tanındığı ilksel [*élémentaire*] bir birlikten itibaren düşünülmez. Öyleyse düşüncemizin ve dilimizin eterinin [*éther*] ta kendisi olduğuna inanılabilecek – inanmamazlık edemeyeceğimiz – bir apaçıklığa [kanıta] karşı düşünmek zorunda kalırız. Bunun zıttını düşünmeyi denemek nefes kesicidir. Ve mesele *zıttı* düşünmek değildir yalnızca, çünkü zıt da yine onun suç ortağıdır, kişinin düşüncesini ve dilini klasik alternatiflerin ötesine gitmek suretiyle karşılaşma için özgürleştirmesidir. Kuşkusuz ilk defa görüsel [*intuitif*] bir temas biçimine sahip olmayan bu karşılaşma (Levinas'ın etiğe verdiği anlamda etikte en başta gelen merkezi yasak temas yasağıdır), ayrılık biçimine sahip olan bu karşılaşma (ayrılık olarak karşılaşma, 'biçimsel mantık'ın[17] diğer bir kırılması), şüphesiz önceden görülemez olanın *kendisiyle* bu karşılaşma zamanın mümkün tek açılışı, tek saf gelecek [*avenir*], ekonomi olarak tarihin *ötesindeki* tek saf harcamadır. Fakat bu gelecek, bu öte başka bir zaman, tarihin yarını değildir. Deneyimin kalbinde *mevcut*tur. Bütün bir mevcudiyet

* *Sonsuza Tanıklık* içinde, Metis Yayınları, 2003. (ç.n.)

olarak mevcut değil, *izin* mevcudiyeti olarak mevcuttur. Deneyimin ta kendisi eskatolojiktir öyleyse, kökeni ve her veçhesi itibariyle her dogmadan, her ihtidadan [*conversion*], her iman veya felsefe şartından önce eskatolojiktir.

Mesafeyi tutan ve tüm bütünlükleri kesintiye uğratan bir bakışta ve sözde, başka'yla yüz yüze, ayrılık olarak bu beraber olma, toplumu, birlikteliği, cemaati önceler veya aşar. Levinas ona *din* adını verir. Etiği açar. Etik ilişki dinsel bir ilişkidir (*DL*). *Bir* din değil, dinin ta kendisi, dinselin dinselliği. Olumsuzluğun ötesine bu aşkınlık, olumlu bir mevcudiyetin görüsünde tamamlanmaz, "ne hayırın ne de evetin ilk sözcük olduğu dili kurar yalnızca" (*TI*) ve (bu dil) sorgulamadır. Buna rağmen kuramsal bir sorgulama değil, bütün soru, dert ve soyunma, niyaz, bir özgürlüğe hitap ederek ondan talep eden bir dua, yani emir. Söz konusu emir mümkün olan tek etik buyruktur, şiddet olmayanın biricik vücuda gelişidir, çünkü başka'ya saygıdır. Başka'nın ta kendisine gösterilen dolaysız saygıdır, zira Levinas'ın yazısındaki herhangi bir ibareye dayanmaksızın şunu söyleyebiliriz belki de, evrenselin nötr öğesinden ve Yasa'ya gösterilen – Kantçı anlamda[18] – saygıdan geçmez.

Metafiziğin bu restorasyonu fenomenolojinin ve ontolojinin daha önceki indirgemelerini radikalleştirmeyi ve sistemleştirmeyi olanaklı kılar öyleyse. *Görme* şüphesiz öncelikle saygılı bir bilgidir ve ışık üçüncü olarak, en sadık ve en nötr biçimde, bilineni olmaya bırakan öğe olarak geçer. Kuramsal ilişkinin metafizik ilişkinin tercih ettiği şema olması bir rastlantı değildir (bkz. *TI*). Üçüncü terim, en nötr belirsizliğinde, varlığın ışığı olduğu sürece – ki varlığın ışığı ne bir olan ne de bir olmayandır, halbuki aynı ve başka (olan ve olmayan) *dırlar* – kuramsal ilişki ontolojidir. Ontoloji, Levinas'a göre, varlığın birliğine hizmet ederek her zaman başka'yı aynı'nın bağrına geri getirir. Ve varlık düşüncesine erişen kuramsal özgürlük aynı'nın özdeşleşmesinden; içinde, karşılaştığımı söylediğimi kendime verdiğim ışıktan; Levinas'ın bu sözcüğe verdiği özel anlamda *ekonomik* özgürlükten ibarettir. İçkinlikteki özgürlük, metafizik öncesi özgürlük, neredeyse fizik diyabileceğimiz ampirik özgürlük, bunun tarihteki adı akıl olsa bile. Akıl doğa olacaktır. Metafizik kuram kendisini ontoloji olarak, aynı'nın dogmatizmi ve kendiliğindenliği olarak eleştirdiğinde açılır, kendisinden çıkarak kendisini etik hareket içinde başka tarafından sorgulanmaya bıraktığında açılır. Olgu itibariyle sonra geldiği halde metafizik, ontolojinin eleştirisi olarak, yasa itibariyle ve felsefi olarak ilktir. Eğer "Batı felsefesinin çoğunlukla bir ontoloji" olduğu, Sokrates'ten beri kendine verdiğinden[19] başka bir şeyi kabul

etmeyen, hiçbir zaman kendisini hatırlamaktan başka bir şey yapmayan bir Aklın tahakkümü altında olduğu doğruysa, ontoloji bir totoloji ve bir egoloji ise, başka'yı her zaman her anlamda *nötrleştirmiştir*. Fenomenolojik nötrleştirmenin, bu tarihsel, politik ve polisvari [*policière*] nötrleştirmeye en ince ve en modern biçimini verdiğini söyleme eğilimi duyulacaktır belki de. Varlığın veya fenomenin "varlıktan direnişini söküp alan" bu ışığından yalnızca metafizik başka'yı özgürleştirebilecektir.

Heideggerci "ontoloji" baştan çıkarıcı görünümlerine rağmen bu şemadan kaçamayacaktır. Yine de "egoloji," hatta "egoizm" olarak kalacaktır: "*Sein und Zeit*'ın belki de tek bir tezi vardır: varlık varlığın kavranılışından (ki bu zaman olarak açılır) ayrılmazdır, varlık zaten öznelliğe yapılan bir çağrıdır. Heideggerci ontolojinin önceliği herkesin bildiği şu doğruluğa [*truisme*] dayanmaz. "Olanı bilmek için, onun varlığını anlamış olmak gerekir." *Varlığın* [*être*] *olan*a [*étant*] göre önceliğini olumlamak, felsefenin özü hakkında konuşmaktır çoktan, bir olanla, *birisiyle* ilişkiyi (etik ilişkiyi) *olanın varlığıyla* ilişkiye tabi kılmaktır, ki kişisel olmayan bu ilişki olanın yakalanmasını ve tahakküm altına alınmasını (bilgi ilişkisi) mümkün hale getirir; adaleti özgürlüğe tabi kılar ... Başka'nın bağrında Aynı kalmanın tarzıdır." Heideggerci düşüncenin gördüğü bu muamelede bulunabilecek tüm yanlış anlamalara – daha ilerde bunları bağımsız olarak inceleyeceğiz – rağmen Levinas'ın niyeti her halükârda açık gibi görünür. Varlığın nötr düşüncesi başkasını olan olarak nötrleştirir: "İlk felsefe olarak ontoloji, bir güç felsefesidir" nötrün felsefesi, anonim ve insani olmayan devletin tiranlığı. Burada devlete ilişkin bir yabancılaşmanın eleştirisinin öncülleri bulunur ki, bu eleştirinin anti-Hegelciliği ne öznelci ne Marksisttir. Anarşist de değildir, zira bu "yalnızca emir olabilecek bir ilke" felsefesidir. Heideggerci "olanaklar" yine de yapabilirliklerdir [*pouvoirs*]. Teknik-öncesi ve nesnellik-öncesi oldukları halde yine de baskıcı ve sahiplenmecidirler. Başka bir paradoks da nötr felsefesinin bir yer, kök salmışlık, pagan şiddet, esrime, şevk felsefesiyle, kutsala sunulan, yani anonim ilahiye, Tanrı'sız ilahiye sunulan felsefeyle iletişim halinde olmasıdır (*DL*). "Utanç verici maddecilik"te tamamlanır, zira maddecilik temelinde öncelikle bir duyumculuk [*sensualisme*] değil, önceliğin nötre tanınmasıdır (*TI*). Levinas'ın bu denli sık kullandığı *öncelik* mefhumu tüm eleştirisinin hareketini tercüme eder. Arkhe mefhumunda mevcut olan bir ibare uyarınca, felsefi başlangıç dolaysızca etik veya politik bir emre aktarılmıştır. *Öncelik* daha oyuna girerken

ilke *ve* şeftir. Levinas tarafından sorgulanan tüm klasik kavramlar böylece *agora*'ya doğru çekilmiş, kendilerini, her zaman konuşmaya çalışmadıkları veya konuşmaya çalışmadıklarına inandıkları etiko-politik bir dilde açıklamaya (haklılaştırmaya) çağrılmış, şedit [*violent*] amaçlarını itiraf etmek suretiyle kendilerini bu dile aktarmaya davet edilmişlerdir. Oysa bu kavramlar, kentte bu dili zaten konuşmakta ve felsefenin dolambaçlı yollarıyla ve onun – iktidarın kendisine geri döndürülmesi talebine rağmen – görünüşteki çıkar gözetmezliğiyle gayet iyi söyleşmekteydiler. Burada ideoloji olarak felsefenin Marksist olmayan bir okumasının öncülleri bulunur. Levinas'ın takip etmeyi seçtiği yollar kuşkusuz zordur: İdealizmi ve öznellik felsefelerini reddederken, "kimsenin fiili olmayan bir Logos"un (*a.g.e.*) nötrlüğünü de ifşa etmek zorundadır. (Kuşkusuz Levinas'ın Husserl ile Heidegger arasındaki farkın içinde rahatsız bir biçimde yerleşmiş olduğu – ve onu buraya yerleştiren düşüncesinin tarihidir – gösterilebilirdi. O, bu düşünürlerden birini her zaman diğerinden alınmış bir tarz ve şema uyarınca eleştirir ve sonunda onları "Aynı'nın oyunu"ndaki ortaklar ve aynı tarihsel-felsefi darbenin suç ortakları olmakla damgalar.) Fiil birisinin fiili olmak zorunda değildir yalnızca, konuşan özne adı verileni başka'ya doğru aşmalıdır. Hiçbir sözün bütünleştiremediği sözün bu güzergâhını, ne nötrün filozofları ne de öznelliğin filozofları tanıyabilirler. Tanım itibariyle eğer başka başka ise ve eğer tüm söz başka içinse, mutlak bilme olarak hiçbir logos diyaloğu ve başka'ya doğru güzergâhı *kavramaya* muktedir değildir. Bu kavranamazlık, logos'un bu kesintisi akıldışılığın başlangıcı değil, sözü açan ve ardından tüm logos'u ve tüm akılcılığı mümkün kılan yara veya ilhamdır. Bütün bir logos, logos olmak için, kendi bütünlüğünün ötesindeki başka'ya sunulmaya olanak tanımalıdır. Örneğin bir ontoloji veya (olanın) varlığı(nı) kavramanın bir logos'u varsa, "kendisini sunduğu izleğin gerisinde yeniden ortaya çıkan bir olana [*un étant*] söylendiği" için vardır. Bu "Başkası'na söyleme" – muhatap olarak Başkası'yla bu ilişki, bir *olan*la bu ilişki – tüm ontolojiyi önceler. Varlıktaki nihai ilişkidir. "Ontoloji metafiziği varsayar" (*TI*). Kendisini ifade eden olanla ilişki, bilginin zemini ve varlığın anlamı olarak genel olarak varlığın örtüsünü açmasından önce varolur; etik düzlem ontolojik düzlemden önce varolur. "Ahlak felsefenin bir dalı değil, ilk felsefedir."

Aynı'nın bütünlüğü ve birliği olarak ontolojinin mutlak aşılması: varlığın başka tarafından aşılması sonsuz olarak vuku bulur, zira hiçbir bütünlük onu kısıtlayamaz. Sonsuzun *temsiline* indirgenemez olan sonsuz, içinde dü-

şünüldüğü ideatum'u aşan, düşünebileceğimden daha çok düşünülmüş olan, idenin nesnesi veya yalın "nesnel gerçekliği" olamayan sonsuz, metafizik aşkınlığın kutbu budur. *Epekeina tes ousias*'tan sonra Descartesçı sonsuz fikri, Batı ontolojisinde metafiziğe ikinci bir defa çiçek açtıracaktır. Fakat Platon'un da Descartes'ın da fark etmediği şey (bunu fark etmeyen başkaları da vardır, eğer ne gerçek aşkınlığı ne de tuhaf sonsuz fikrini anlamayan felsefi güruhun içinde Descartes ve Platon yalnızlıklarına, Levinas'ın inandığı kadar inanmamamıza izin verilirse) bu sonsuzun ifadesinin *yüz* [*visage*] olduğudur.

Yüz, şeylerin yüzü olabilecek yüzey veya hayvanların çehresi, veçhe veya tür [*espèce*] değildir yalnızca. Sözcüğün kökeninin dilediği gibi, *görülen*, çıplak olduğu için görülen değildir yalnızca. Aynı zamanda görendir. Şeyleri gören – kuramsal ilişki – değil, daha ziyade bakış alışverişinde bulunan. Yüz ancak yüz-yüze *içinde* yüzdür. Scheler'in dediği gibi (ama bu alıntımız Levinas'ın asla Schelerci olmadığını bize unutturmamalı): "Bir başkasının gözlerini görmem sadece, onun bana baktığını da görürüm."

Zaten Hegel bunu söylemiyor muydu? "Ama bu organların hangisinde ruhun ruh olarak belirdiğini kendimize sorarsak derhal gözü düşünürüz, çünkü ruh gözde yoğunlaşmıştır; ruh, gözü görmek için bir araç olarak kullanmakla kalmaz sadece, kendisi de onda görülür. Nasıl insan vücudunun dışından söz ettiğimizde, onun tüm yüzeyinin, hayvanın bedeninin yüzeyinin tersine, kalbin mevcudiyetini ve atışlarını ifşa ettiğini söylediysek, sanatın görevinin de, kendi yüzeyinin her noktasında, fenomenal olanın ruhun otağı ve tini görünür kılan göz haline gelmesini sağlamak olduğunu söyleyeceğiz." (*Estetik*) (Göz ve ruhun içselliği üstüne burada alıntılayamayacağımız uzun ve güzel sayfalara da bakınız. Cilt III, 1. Bölüm.) Belki de belirli bir noktaya ilişkin olarak daha ilerde geliştireceğimiz bir izleği vurgulamanın zamanıdır: Levinas Hegel'e arzu ettiğinden çok daha yakındır, hem de ona görünüşte en radikal bir biçimde karşı çıktığı anda çok daha yakındır. Bu onun bütün anti-Hegelci düşünürlerle paylaştığı ve nihai anlamı üstünde uzun uzun düşünülmesi gereken bir durumdur. Özellikle de burada arzu ile göz, ses ile kuram arasındaki ilişki söz konusu olduğundaki benzeşme farklılık kadar derindir ve farklılığa ne basitçe eklenebilir ne de onun yanına konulabilir. Gerçekte, Levinas gibi, Hegel de "tüketmeyi" hedeflemeyen gözün arzuyu askıya aldığını düşünmekteydi. Göz arzunun sınırının ta kendisi (ve belki de bundan dolayı kaynağı) ve ilk kuramsal duyudur. Işığı ve gözün açılışını herhangi bir fizyolojiden değil, ölüm ile arzu arasındaki ilişkiden yola

çıkarak düşünmemiz gerekir. Tattan, dokunmadan ve kokudan söz ettikten sonra Hegel *Estetik*'te şunu da yazar: "Öte yandan *görme*nin nesnelerle ışık aracılığıyla saf bir biçimde kuramsal bir ilişkisi vardır. Bu maddi olmayan madde, nesneleri aydınlatır ve ışıklandırırken onların serbestliklerine müdahale etmez; havanın ve ateşin, biz algılamadan veya aşikâr bir biçimde algılarken, yaptıkları gibi onları tüketmez. Arzulardan muaf olan görme mekânda maddi bir biçimde varolan, fakat birlik ve bütünlüğünü koruyarak biçimi ve rengiyle görünür olan her şeye yönelir.

Arzunun bu nötrleştirilmesi Hegel için görmenin mükemmelliğidir. Fakat Levinas için de aynı sebepler yüzünden ilk şiddettir, bakış mevcut olmadığında yüz olduğu şey olmadığı halde. Şiddet dilsiz bir bakışın, sözsüz bir yüzün yalnızlığı, görmenin *soyutlaması* olacaktır öyleyse. Levinas'a göre bakış, *kendinden ibaret bakış*, sanılabileceğin tersine başka'ya *saygı* göstermez. Tutmanın ve temasın, dokunmanın, kokunun ve tadın ötesinde saygı, ancak arzu olabilir ve metafizik arzu, Hegelci arzu veya ihtiyacın tersine, tüketmeyi aramaz. Levinas bu yüzden sesi ışığın üstüne koyar – ("Düşünce dildir ve ışığa değil, sese analojik olan bir öğe içinde düşünülür." Burada bu analoji, farklılık ve benzerlik, duyumsanır ses ile anlaşılır söz olarak düşünce arasındaki ilişki, duyarlık ile anlamlandırma, duyular ile anlam arasındaki ilişki ne ifade eder? *Sinn* sözcüğüne hayran olan Hegel'in de sorduğu bir soru budur.)

Öyleyse *Bütünlük ve Sonsuz*'da metafiziğin hareketi, işitmenin görmeye aşkınlığıdır aynı zamanda. Fakat Hegel'in *Estetik*'inde de durum böyledir: "Duyma diğer kuramsal duyudur. Burada göze ilişkin olarak betimlediğimiz şeyin tersi vuku bulur. Duymanın renkle, biçimle vs ilişkisi yoktur ... sesle, cismin titreşimleriyle ilişkilidir. Bu titreşim kokuyla algılanan nesneler için geçerli olduğu gibi çözülme ya da uçup gitme süreci değildir, bütünlüğünü koruyarak olduğu gibi kalan nesnenin basit bir titremesidir. Yalın öznelliğin, tınlayan cismin ruhunun ifşa olduğu bu ideal hareketi, kulak, gözün rengi veya formu kuramsal bir biçimde algılamasıyla aynı tarzda, kuramsal bir biçimde algılar, nesnenin içselliği böylelikle öznenin ta kendisinin içselliği haline gelir." Fakat: "... Görme gibi pratik duyuların değil, kuramsal duyuların parçası olan duyma ... görmeden daha da idealdir [*idéelle*]. Zira sanat eserlerinin sakin, çıkar gözetmez bir biçimde temaşa edilmesi, nesneleri yok etmeye çalışmaktan ziyade, onların neredeyseler orada ve oldukları gibi varlıklarını sürdürmelerine olanak tanır, görmeyle yakalanan şey kendisinde ideal değildir, tersine duyumsanır varoluşunda

ayak direr. Bunun tersine kulak, nesnelere pratik bir biçimde dönmeksizin, cismin bu iç titreyişinin sonucunu algılar. Bu titreyişle maddi şekil [*figure*] değil, ruhtan gelen ilk ideallik ortaya çıkar ve ifşa olur."

Böylelikle *analoji* sorusu bizi, idealliğe geçişi açtığı için, Hegel'in *Estetik*'inde belirleyici gibi görünen bu *titreyiş* mefhumuna götürür. Öte yandan Hegel ve Levinas'ın düşüncelerini yüz izleği üstünde sistemli bir biçimde karşı karşıya getirmek için *Tinin Görüngübilimi*'nin fizyonomiye ayrılmış sayfalarına göz atmak yetmez sadece, *Ansiklopedi*'nin tin, yüz ve dil üstüne olan 411. paragrafını da incelemek gerekir.

Şimdi bize tanıdık olan sebepler dolayısıyla yüz-yüze her kategoriden kaçar demek ki. Zira yüz yüz-yüzede eşzamanlı olarak kendisini ifade ve söz olarak verir. Yalnızca bakış olarak değil, bakışın ve sözün orijinal birliği gözlerin ve konuşan, ama açlığını da söyleyen ağzın orijinal birliği olarak. Öyleyse görünmezi *duyan*dır o aynı zamanda, zira "düşünce dildir" ve "ışığa değil sese analog olan bir öğede düşünülür." Yüzün ifade ettiği anlam içersindeki bu birliği duyarlığın duyularının ve organlarının dağılımını önceler. İfade ettiği anlam indirgenemezdir öyleyse. Dahası yüz (kendisinden başka bir anlamı) *ifade etmez*. Kendinden, ruhtan, öznellikten, vs başka bir şeyi vücuda getirmez, sarınmaz, işaret etmez. Düşünce sözdür, öyleyse dolaysızca yüzdür. Bu bakımdan yüz izleği en modern dil ve beden [*corps propre*] felsefesine aittir. Başka yüzü aracılığıyla kendisini işaret etmez, bu yüzdür o: "Yüzünde mutlak bir biçimde mevcut olan Başkası – hiçbir metafor olmaksızın – yüzdür [*me fait face*]."[20] Öyleyse başka "kişi olarak" ve alegorisiz bir biçimde yüzde kendisini verir ancak. Bu konuda Feuerbach'ın ne dediğini hatırlayalım. O da yükseklik, töz ve yüz izleklerini birbiriyle söyleştirmekteydi: "Mekânda yeri daha yukarda olan aynı zamanda nitelik itibariyle de insanda en yüksek, ona en yakın ve ondan artık ayrılamaz olandır – *kafa*dır. Eğer bir insanın kafasını görüyorsam onun kendisini görüyorumdur, ama yalnızca gövdesini görüyorsam gövdesinden daha fazla bir şey görmüyorumdur."[21] *...dan artık ayrılamaz olan* özsel yüklemleri içinde ve "kendinde" tözdür. Levinas başkadan yüz olarak söz ederken sık sık *kath'auto* ve töz der. Yüz mevcudiyettir, *ousia*.

Yüz bir metafor değildir, yüz bir figür değildir. Yüz üstüne söylem bir alegori değildir, bazıları onun kişileştirilen varlıklara söz söyletme sanatı [*prosopopée*] olduğuna inanma eğilimi gösterebilirler, ama bu da değildir. Sonuç olarak yüzün yüksekliği (bedenin geri kalanına göre) belki de *kıs-*

men (yalnızca kısmen, bunu daha ilerde göreceğiz) az önce söz ettiğimiz çok yüksek'i [*très haut*] belirler. Eğer çok yüksek'in yüksekliği, bizim söyleme eğiliminde olacağımız gibi, uzama *ait değilse* (ve tam da bu yüzden süperlatif metaforu inşa ederken uzamı yok etmek zorundadır), uzama yabancı olmak değildir bu, uzam (içinde) uzamın kökeni olmak, söz ve bakış, yüz ve – bedene ve uzama yukardan buyuran – baş'tan [*chef*] itibaren mekânı yönlendirmektir (Aristoteles aşkın iyi ilkesini orduların başıyla karşılaştırır elbette, ama bu arada yüzü ve orduların tanrısının Yüz [*La Face*] olduğunu görmezden gelir). Yüz (kendisinden başka bir anlam) ifade etmez, kendisini bir gösterge gibi sunmaz, kendisini *kişi olarak*, kendisinde, *kath'auto* vererek kendisini *ifade eder*: Kendinde şey kendisini ifade eder." Kendini ifade etmek göstergenin *arkasında* olmaktır. Göstergenin arkasında olmak öncelikle kendi sözüne yardımcı olmaya, onun yardımına koşmaya muktedir olmak değil midir? *Phaedrus*'ta Thot'a karşı çıkmak için kullanılan ve Levinas'ın birçok kez sahiplendiği bir ifadedir bu. Yalnızca canlı söz, hâkim ve âmir olduğu için, kendi yardımına koşabilir, yalnızca o ifadedir ve hizmetkâr gösterge değildir. Gerçekten söz olmak, "bir hizmetkârdan ibaret olan yardakçı ses değil, yaratıcı ses" (E. Jabès) olmak şartıyla tabii. Ve tüm yazı tanrılarının (Yunanistan, Mısır, Suriye ve Babil'de) yardımcı tanrı statüsünde olduklarını, büyük tanrının ona hizmet eden sekreterleri, bazen tanrıların kralını onursuzca işler yaparak tahtan indiren, ayın hilekâr kuryeleri olduklarını biliyoruz. Levinas için yazı ve eser ifade değil, göstergelerdir.

Epekeina tes ousias'a göndermeyle birlikte *Bütünlük ve Sonsuz*'un ikinci Platoncu izleği budur en azından. Kusalı Nikolas'ta da bulunur bu. "Zanaatkâr eserini terk ettiği ve eser ondan sonra kendi bağımsız kaderini takip ettiği halde, hocanın sözü [*le verbe*] onu vaaz eden kişinin ta kendisinden ayrılmazdır."[22] Burada böylece içerilmiş olan eser eleştirisi Hegel'i Kusalı Nikolas'tan en azından bir kez ayırır.

Bu sorunsalı ayrı ve kendisi için ele almak gerekirdi. "Sözel söylem" "söylemin doluluğu" mudur? Yazı yalnızca "tekrar gösterge haline gelen dil" midir? Veya başka bir anlamda, benim "ortada olmadığım ve ürünlerimden eksik olduğum" ve ürünlerimin de beni ifade etmek yerine bana ihanet ettikleri "söz etkinliği" midir? Tanrı olmayan için ifadenin "içtenliği" özsel bir biçimde canlı sözün tarafında mıdır? Kuşkusuz yüzü insanın Tanrı'ya "benzerliği" içinde düşünen Levinas için bu sorunun anlamı yoktur. Öğretinin yüksekliği, amirâneliği yazının tarafında değil midir? Levinas'ın tüm

önermeleri bu noktada tersine çevrilemez mi? *Zamana* ve özgürlüğe *sahip* olduğu için, ampirik aciliyetten sözün kaçabildiğinden daha iyi kaçabildiği için yazının kendi yardımına koşabileceğini göstererek mesela? Ampirik "ekonomi"nin taleplerini nötrleştirdiğinden özü itibariyle sözden daha "metafizik" (Levinas'ın kullandığı anlamda) olduğunu göstererek? Yazanın kendisini daha iyi ortadan kaldırdığını, yani başka olarak daha iyi ifade ettiğini ve başka'ya söz adamından daha iyi hitap ettiğini? Kendisini göstergelerinin verdiği *keyiflerden* ve yaptığı etkilerden mahrum ederek şiddeti daha kesin bir biçimde reddettiğini? Belki de göstergelerini sonsuza dek çoğaltmayı hedeflediği ve böylece – en azından – başka'yı, ölüm kadar sonsuzca başka'yı unuttuğu ve böylece *différance* olarak, bir *ölüm ekonomisi* olarak yazma pratiğine girdiği doğrudur. Şiddet ile şiddet olmayan arasındaki sınır öyleyse söz ile yazı arasından geçmez belki de, bunların her birinin içinden geçer. İz izleği (ki Levinas tarafından mutlak görünmez başka'yla bir ilişkisi olmayan sonuçtan, yoldan ve göstergeden ayırt edilmiştir) yazının belli bir rehabilitasyonuna götürmelidir. İzde aşkınlığı ve cömert yokluğu geriye dönüşü olmayan bir biçimde ilan edilen "O" [*Il*] (*TI*), sözün yazarı olduğundan daha kolayca yazının yazarı değil midir? Levinas'ın belirlediği haliyle eser, ekonomiyi aşan saf harcama, ne oyundur ne de ölümdür. Basitçe ne harfle ne de sözle karışır. Bir gösterge değildir ve kavramı *Bütünlük ve Sonsuz*'da karşılaşılan eser kavramıyla örtüşmeyecektir. Demek ki Levinas Nietzsche ve Bataille'a hem çok yakın hem de çok uzaktır.

M. Blanchot "bizi konuşana yaklaştıran hümanist ve Sokratesçi sakin söze"[23] benzeyen bu sözel söylemin önde gelirliğine itiraz eder. Dahası, Levinas'ın yazılı övgüler düzmeyi pek iyi bildiği İbranilik harfi nasıl alçaltabilir? Levinas örneğin şöyle yazmıştır: "Edebiyatın insanlar üstündeki eylemini kabul etmek belki de Batı'nın nihai bilgeliğidir, ki Kitabı Mukaddes'in halkı bunda tanınacaktır" (*DL*) ve "Tin harfte özgür ve kökte zincire vurulmuştur;" dahası "Tevrat'ı Tanrı'dan Daha Çok Sevmek" "Kutsal'la doğrudan bir temasın deliliğine karşı koruma"dır (*DL*). Levinas'ın canlı ve kökensel sözün *kendisi*nde neyi korumak istediği gayet iyi görülmektedir. Onun imkânı olmaksızın, onun ufkunun dışında yazı hiçbir şey değildir. Bu anlamda yazı her zaman ikinci olacaktır. Onu bu imkândan ve bu ufuktan, bu özsel ikincillikten kurtarmak, yazı olarak yadsımak ve dilsiz bir gramere veya söz dağarcığına, sibernetiğe veya elektroniğe yer açmaktır. Fakat söz mevcudiyet olarak, yazının kökeni ve ufku olarak bir başarısızlığa uğrama-

dan yalnızca Tanrı'da gerçekleşebilir. Levinas'ın niyetini *Phaedrus*'taki Sokrates'in niyetinden sadece Tanrı'nın sözüne yapılan bu göndermenin ayırt ettiğini; kökensel bir sonluluk düşüncesi için bu ayrımın artık mümkün olmadığını gösterebilmek gerekirdi. Ve o halde yazı eğer ikinciyse, ondan önce hiçbir şeyin olmadığını da.

Blanchot'yla ilişkilerine gelince, Levinas'ın ileri sürdüğü gibi sık sık beliren yakınlaşmalara rağmen derin ve tartışılmaz yakınlıkların hepsi, mesianik eskatolojinin tınladığı bu sonluluk oyuğundaki, Levinas'ın bir yanıtı işitmeye başladığı bu bekleyişin bekleyişindeki eleştiri ve olumsuzluk anına aittirler. Bu yanıt hâlâ bekleyiş olarak adlandırılmıştır elbette, ama bu bekleyiş Levinas'ı bekletmez artık. Bize öyle görünüyor ki, yakınlık, pozitif eskatoloji geri dönerek ortak yolu aydınlattığı, sorunun sonluluğunu ve saf olumsuzluğunu kaldırdığı anda, nötr olan belirlendiği anda biter. Blanchot iletişim uzamının bakışımsızlığı hakkında söylediğini Levinas'ın tüm önermelerini kapsayacak şekilde genişletebilirdi kuşkusuz: "İşte, sanırım işitmemiz gereken olumlamada belirleyici olan şey budur ve bu olumlamayı sunulduğu teolojik bağlamdan bağımsız tutmak gerekir." Fakat mümkün müdür bu? "Teolojik bağlamı"ndan (Levinas'ın reddedeceği bir ifadedir bu kuşkusuz) bağımsız kılındığında bütün bu söylem çökmez mi?

Dünyada olan göstergenin arkasında olmak, *ardından,* epifani içinde, dünyada görünmez kalmaktır. Başka, yüzde, bizzat *başka olarak* verilir, yani ifşa olmayan olarak, kendisini izlekleştirilmeye bırakmayan olarak verilir. Başkası hakkında konuşamam, onu bir izlek haline getiremem, onu bir nesne olarak, i halinde söyleyemem. Başkasıyla konuşabilirim yalnızca, başkasıyla yalnızca konuş*malı*yım, ona hitap etmeliyim; bu bir kategori, sözün bir *vesilesi* değil, sözün ta kendisinin ortaya çıkışı, yükselişidir. Başkasının ıskalanmaması için kategorilerin kifayet etmemesi gerekir; fakat başkasının ıskalanmaması için onun yokluk olarak kendisini sunması ve görüngüsellik olmayan olarak belirmesi gerekir. Her zaman göstergelerinin ve eserlerinin arkasında, içselliğinde ilelebet gizli ve ayrıksı, tarihin tüm bütünlüklerini konuşma özgürlüğüyle kesintiye uğrattığından, yüz "dünyadan" değildir. Dünyanın kökenidir o. *Ondan* ancak *ona* konuşarak konuşabilirim; ve ona ancak erişmek *zorunda olduğum* gibi erişe*bilirim*. Ama ona ancak erişilemez, görünmez, dokunulmaz olarak erişmek zorundayım. Giz, ayrılık, Gygès'in görünmezliği ("insanlık durumunun ta kendisi"), *psychè* adı verilenin bizzat hali ve statüsüdür. Bu mutlak ayrılık, bu doğal ateizm,

doğruluğun ve söylemin kök salmış olduğu bu yalan söyleme özgürlüğü, tüm bunlar "yaratıcı için büyük bir zafer"dir. En azından bir kez, hiç şaşırtıcı olmayan bir olumlamadır bu.

Yüzün başka'yı metaforsuz sunması için söz düşünceyi yalnızca çevirmemelidir. Kuşkusuz düşünce zaten söz olmalıdır, fakat her şeyin üstünde beden de dil olarak kalmalıdır. Akılcı bilgi sözcüklerin ilk sözü olmamalıdır. Eğer Levinas'a inanacak olursak, Husserl ve Heidegger dilin düşünceye ve bedenin dile klasik bir biçimde tabi kılınmasını temelde kabul etmişlerdi. Halbuki Merleau-Ponty "bedensizleşmiş düşüncenin, sözü konuşmadan önce düşünen, sözün dünyasını kurucu düşüncenin bir mit olduğunu" "başkalarından daha iyi" göstermişti. Ama kendisine has bir hareketin gücüyle, Levinas "modern" aşırı cüreti, yalnızca, bu cüretin varsaymak zorunda olduğunu düşündüğü ve biçimi çok klasik olan, Hegelci olmaktan ziyade Kant öncesi olan bir sonsuzculuğa doğru yeniden evirmek için üstlenir. Dolayısıyla dil ve yönelimsellik olarak beden [*corps propre*] izlekleri klasik tehlikelerin etrafından dolaşamaz ve düşünce *öncelikle* ve indirgenemez bir biçimde başka'yla ilişki (bizce bu nokta Merleau-Ponty'den kaçmamıştır[24]) olarak tanınmadıkça *öncelikle* dil olamaz. Fakat bu başka, beni geri dönüşü olmayan bir biçimde dışarıya çağıran indirgenemez başkadır, zira bir düşüncenin kaplayamayacağı sonsuz kendisini onda takdim eder ve monoloğu, "bu monolog Merleau-Ponty'nin 'bedensel yönelimselliği" olsa bile yasaklar. Tüm görünüşlere ve tüm alışkanlıklara rağmen düşünce ile dil arasındaki ayrışmanın ve düşüncenin dile tabi kılınmasının bir sonluluk felsefesine özgü olduğunu burada kabul etmek gerekir. Ve bunun kanıtlanması bizi yine *Düşünümler*'in üçüncüsündeki Descartesçı Cogito'ya ve Merleau-Ponty'nin ötesinde Heidegger ve Husserl'e götürecektir. Ve bunu, bize bu düşüncenin (Levinas'ın düşüncesi) bütününü ayakta tutar gibi görünen bir şemayı izleyerek yapacaktır: başka ancak başkalığı mutlak bir biçimde indirgenemez, yani sonsuzca indirgenemez ise başkadır; ve sonsuzca Başka sadece Sonsuz olabilir.

Söz ve bakış, yüz dünyada değildir öyleyse, zira bütünlüğü açar ve aşar. Bu nedenle tüm iktidarın, tüm şiddetin ve etiğin kökenini işaretler. Bir anlamda cinayet her zaman bir yüzü muhatap olarak alır, ama onu her zaman ıskalar. "Cinayet gücün [*pouvoir*] elinden kaçanın üstünde bir güç uygular. Yine de bir güçtür bu, zira yüz kendisini duyumsanır olanda ifade eder, fakat çoktan güçsüzlüktür bu, çünkü yüz duyumsanır olanı yırtar." "Başkası öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır," ama bana "asla cinayet işle-

meyeceksin" diye emreden ve gücümü mutlak bir biçimde sınırlandıran tek varlıktır aynı zamanda. Dünyadaki bir başka güçle bana karşı çıkmak suretiyle değil; dünyanın bir *başka* kökeninden gelerek, hiçbir sonlu güç tarafından kısıtlanamayacak olandan gelerek bana konuşmak ve bana bakmak suretiyle gücümü sınırlandırır. Tuhaf, düşünülemez, gerçek [*réelle*] olmayan direniş mefhumu. Daha önce alıntıladığımız 1953 tarihli makalesinde Levinas bildiğimiz kadarıyla "anlaşılır direniş" ifadesini artık kullanmaz. En azından sözcüğün gerçek anlamıyla, Aynı'nın alanına ait olan bu ifadeyi o, bize öyle geliyor ki gerçek-olmayan [*non-réelle*] bir direnişi belirtmek için kullanmıştı. *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas "etik direniş"ten söz eder.

İktidar olarak kavramdan kaçan genel olarak varoluş değildir öyleyse, başkasının varoluşudur. Ve ilkin çünkü, görünüşe rağmen başkası kavramı yoktur. Felsefenin ve filolojinin birbirini denetlediği, kaygılarını ve kesinlikli düşünme biçimlerini birleştirdikleri yönde bu "Başkası" [*Autrui*] sözcüğü üstüne zanaatkârane bir biçimde düşünmek gerekir. "Başkası" sözcüğüne sessizce *başka*'nın nötrlüğünü büyüten büyük harfle yönelinmiştir. Onu çok bildikmiş gibi kullanırız, oysa ki kavramsallığın düzensizliğinin ta kendisidir o. Acaba kavramı olmayan bir cins isimden mi ibarettir? Fakat ilkin bu bir isim midir? Bir sıfat değildir, bir zamir de değildir – öyleyse bir isimsidir [*substantif*] – ve sözlükler de onu böyle sınıflandırırlar – ama alışıldığı gibi, bir isim türü olan bir isimsi değildir: bir cins isim değildir, zira tıpkı genel olarak başka kategorisi, *heteron*'da olduğu gibi, belirli tanımlığa [*article défini*] tahammül etmez. Çoğula da tahammülü yoktur. Şansölyelik söyleyişi "*l'autrui*"deki *le*'yü *autrui*'nin tanımlığı olarak almamak gerekir: *Mal/Mülk*, *hak* ima edilmiştir, "*başkasının malı/mülkü, hakkı*"ndan söz eden Littré sözlüğü şöyle başlar: "*Alter-huic*'ten *Autrui*, bu başka, düzen içeren bir kalabalık içinde: işte bu sebeple *autrui* her zaman bir 'düzen içindedir' [*au régime*] ve işte bu sebeple *başkası başkaların*dan daha az geneldir." Dili düşüncenin ilineği haline getirmeden şunun hesabı verilmelidir: Nasıl olur da dilde her zaman "düzen içinde" olan ve en az genellik taşıyan, anlamı itibariyle tasrif edilemez ve cins [*genre*] ötesi olur? Bu anlam durumunun [*cas*] kökeni, dilin anlamla buluştuğu bu düzenin [*régime*] kökeni nedir? Autrui bir özel isim de değildir, anonimliği her cins ismin adlandırılamaz kaynağını ifade ettiği halde. Yunan *heteron*'ın düşüncesinin *alter-huic*'in önünde soluğu kesilir gibi göründüğünde, dilin başına gelen üstünde sabırla düşünmek gerekir. *Heteron*, genel olarak başka, başkalık olarak gizlenerek önkavranılışını

mümkün kıldığı [*alter-huic*] karşısında, ona tahakküm edemeyecek kadar aciz hale gelmiş gibi görünür. *Alter-huic* ona, onun anlamının indirgenemez merkezini (başkası olarak başka) ifşa eder. Bu gizlemenin ve bu ön-kavrayışın, kavramsal bir hareketin içinde yapılmamış olan suç ortaklığı üstüne düşünmek gerekir, zira Fransızca *autrui* sözcüğü *başka* cinsinin bir türünü belirtmez. *Genel* (bir cins değildir bu) olarak başka düşüncesini, içinde, türsel [*spécific*] olmayan bu *farkın* tarihimizde vuku bulduğu/tarihimizi ürettiği Yunan düşüncesi üstüne düşünmek gerekir. Bundan da evvel: *heteron*'un Yunan belirlenimi ve *autrui*'nin Yahudi-Hıristiyan belirlenimi öncesi başka ne anlam taşır? Levinas'ın derin bir biçimde itiraz ettiği bir soru tipidir bu: Ona göre, yalnızca başkası'nın baskını başka'nın mutlak ve indirgenemez başkalığına erişmeye olanak tanır. Aşkınlığı bir sen'in aşkınlığı olmayan başkası'nın bu *Huic*'i üstüne düşünmek gerekir öyleyse. Levinas'ın Buber'e veya G. Marcel'e karşıtlığı burada anlam kazanır. Ben-Sen (ilişkisinin) samimi karşılıklılığına *Siz*'in amirâne yüksekliğiyle karşı çıktıktan (*TI*) sonra, Levinas *İz* düşünümünde, *Ille*'nin, O'nun (*Il*) felsefesine (uzak yabancı olarak yakın [*prochain*] – sevilecek "yakın" olarak tercüme edilen sözcüğün orijinal muğlaklığında bulunur bu) doğru yol alır gibi görünür. *Sen*'e zıt, kişi olmayan, bir nesne olarak O'nun felsefesi değil, başkasının görünmez aşkınlığı olarak O'nun felsefesi.[25] Eğer yüzdeki ifade ifşa olma değilse, ifşa olamayan kendisini *her* izlekleştirmenin, her kurucu çözümlemenin, her fenomenolojinin ötesinde ifade eder. *Descarteşçı Düşünümler*'in beşincisinde Husserl'in betimlemesini toparlamaya çalıştığı *alter ego*'nun aşkınsal kuruluşu, çeşitli aşamalarında, oluşumunu [*genèse*] takip etme iddiasında olduğu (Levinas'a göre) şeyi varsayacaktır. Başkası, analojik eşsunumla hareket eden monadik bir özne tarafından ve monadik bir özne için başka bir alter ego olarak kurulmayacaktır. Eğer etik ilişki kökensel yüz-yüze olarak, mutlak başkalığın – ne türetilmeye ne vücuda getirilmeye ne de kendisinden başka bir örnekten yola çıkılarak kurulmaya izin vermeyen bir dışsallığın – ortaya çıkışı olarak tanınsaydı, Husserl'in karşılaştığı tüm zorluklar "aşılacak"tı. *Ego cogito*'nun monadını sonsuzca aşan dışsallık, mutlak dış. Burada da Husserl'in karşısına Descartes, *Düşünümler*'in üçüncüsünün Husserl'in anlamakta başarısız olduğu Descartes'ı çıkarılır. Oysa Descartes cogito üstüne düşünürken, sonsuz'un yalnızca bir nesne (şüpheli) olarak kurulamaz olmakla kalmadığının farkına varmıştır; sonsuz cogito'yu aşmak (metaforun kırılmasına yol açan uzamsal olmayan bir aşma) suretiyle, cogito'yu cogito

olarak mümkün kılmıştır çoktan. Buna karşın Husserl, "cogito'da kendisinin dışında hiçbir dayanağı olmayan bir öznellik görür, sonsuz fikrinin kendisini kurar ve onu bir nesne olarak kendisine verir" (*TI*). Oysa Sonsuz(ca) (başka) nesne olamaz, zira o sözdür, anlamın [*sens*] ve dünyanın kökenidir. Öyleyse hiçbir fenomenoloji etiği, sözü ve adaleti açıklayamaz.

Fakat tüm adalet sözle başlasa bile, her söz adil değildir. Retorik, başka'yı *indirgeyen* kuramın şiddetine rücu edebilir; özellikle de başka'yı, psikoloji, demagoji, hatta öğreti olmayan pedagojiyle *yönlendirdiğinde*. Öğreti ustanın yüksekliğinden iner, ki o ustanın mutlak dışsallığı öğrencinin özgürlüğünü yaralamaz. Retoriğin ötesinde, söz yüzün çıplaklığının örtüsünü açar, o çıplaklık olmadan hiçbir çıplaklığın anlamı olmayacaktır. Her çıplaklık, "hatta hicap duyulan bedenin çıplaklığı," yüzün metaforsuz çıplaklığının "figürü"dür. *Varlıkbilim Temel midir?*'de bu izlek zaten çok açıktır. "Yüzün çıplaklığı stili olan bir figür değildir." Ve hep negatif teoloji biçiminde, bu çıplaklığın açıklık bile olmadığı, çünkü açıklığın "çevreleyen bir doluluğa" göreli olduğu gösterilmiştir. Böylece "çıplaklık" sözcüğü kendi ötesini belirtme hizmetini gördükten sonra tahrip edilir. Bu önermeye merkezi bir yer vererek, onun etrafında, *Bütünlük ve Sonsuz*'un tümüyle bir okuması, tümüyle bir sorgulaması yapılabilirdi. Bu önerme bize Levinas'ın yüz adını verdiği ile *Eros'un Fenomenolojisi*'nin yanı sıra, Aşk, Doğurganlık ve Zamanı da ele alan *Yüzün Ötesi* bölümü arasındaki belirleyici ayırımı, oldukça gizli, belki de fazlaca gizli bir biçimde ayakta tutmaktadır gibi geliyor. Yüzün bu çıplaklığı, söz ve bakış, ne kuram ne de teoremdir; soyunma, talep eden dua, kendi yardımına koşabilecek bir sözün ve yardıma çağıran bir bakışın düşünülemez birliği olarak sunulmuş ve ortaya konulmuştur.

Bakışımsızlık, ışık olmayan, buyruk: bunlar şiddetin ve adaletsizliğin ta kendisi olacaklardır – ve herkes tarafından böyle anlaşılırlar zaten – eğer bunlar sonlu varlıkları ilişkiye sokmaktaysalar ve eğer başka aynı'nın (aynı ister sonlu ister sonsuz olsun) olumsuz bir belirleniminden ibaret ise. Fakat biz bunun hiç de böyle olmadığını gördük. Sonsuz (sonsuzca başka olarak) bütünlük gibi şedit olamaz (Bütünlük Levinas tarafından her zaman söylemin bir seçimi, başlangıçta verdiği bir kararla *sonlu bütünlük* olarak *tanımlanmıştır*. Bütünlük Levinas'a göre sonlu bütünlük anlamına gelir. Bu belirlenim sessiz bir aksiyomdur). İşte bunun içindir ki, Levinas'ın dünyasını en fena ve saf şiddetin, ahlaksızlığın ta kendisinin dünyası olmaktan sadece Tanrı kurtarabilir. Eğer sonsuzca başka sonsuz olmasaydı, varsayalım

ki çıplak, sonlu ve yalnız bir insan olsaydı, Levinas'ın betimlediği yaşanan ve çıplak deneyimin yapıları savaşın kasıp kavurduğu bir dünyanın yapıları olurdu (tuhaf şart kipi). Fakat bu durumda, Levinas şüphesiz diyecektir ki, o zaman savaş bile olmayacaktır, zira ne yüz ne de gerçek bakışımsızlık [*symétrie*] olacaktır. Tanrı'nın *çoktan* konuşmaya başladığı çıplak ve yaşanan bir deneyim söz konusu olmayacaktır artık. Başka bir deyişle, yüzün tamamen (dünyadan olmayan olarak) saygıyla karşılandığı bir dünyada savaşa artık yer olmayacaktır. Yüze artık mutlak bir biçimde saygı gösterilmediği, yüzün kalmadığı bir dünyada artık savaş da olmayacaktır. Tanrı savaşa karışmıştır öyleyse. Onun adı da, barışın adı gibi, savaşın sisteminde bir işlev görür. Zemininde konuşabileceğimiz tek sistem, dili konuşulabilecek tek sistemdir bu. Tanrı'yla veya Tanrı'sız savaş olmayacaktır. Savaş Tanrı'yı varsayar ve dışlar. Ancak böyle bir sistemde Tanrı'yla ilişkimiz olabilir. Savaş – *çünkü savaş vardır* – yüz ile yüzün olmadığı sonlu dünya arasındaki farktır öyleyse. Fakat bu fark, hep Dünya adı verilmiş olan, içinde Tanrı'nın yokluğu-varlığı'nın *oynadığı* şey değil midir? Sadece dünya oyunu Tanrı'nın *özünü düşünmeye* olanak tanır. Dilimizin – ve Levinas'ın dilinin de – kolayca kabul edemeyeceği bir anlamda, dünya oyunu Tanrı'yı önceler.

Öyleyse Levinas için yüz-yüze orijinal bir biçimde, iki eşit ve dik duran insanın karşı karşıyalığı olarak belirlenmemiştir. Bu karşı karşıyalık, boynu eğik ve gözleri Tanrı'nın yüksekliğine doğru çevrilmiş insanın yüz-yüzeliğini varsayar. Dil, yüz-yüze ve dik durmanın imkânıdır gerçekten de, ama süklüm püklümlüğü, babaya bakışın küçülmüşlüğünü, yürümeyi bilmeden önce dışarıya atılmış, yetişkin hocaların ellerine, yüz üstü ve *infans* bırakılmış, teslim edilmiş olduğunu hatırlayan çocuğun bakışının küçülmüşlüğünü dışlamaz. Denecektir ki insan çok erken gelmiş bir Tanrı'dır, yani Varlığın zaten-oradasına geç geldiğini hiç bilmeyecek bir Tanrı'dır. Fakat bu son değinilerin – denilecektir ki – yorum türüne ait olduklarından kuşkulanılabilir. Ve burada psikanaliz adı altında bilinen izleklere, antropolojinin veya embriyolojinin insan yavrusunun yapısı itibariyle prematüre doğumuyla ilgili hipotezlerine gönderme yapmıyoruz. Bizim için insanın doğduğunu bilmek yeter.[26]

Tanrı adı sık sık telaffuz edilmiştir, ama sonsuz(ca) başka'yla ilişki olarak deneyime ve "şeylerin kendisine" bu dönüş teolojik değildir, şimdiye dek "Tanrı ile yaratılan arasındaki ilişki fikrini temkinsizce ontolojinin terimleriyle ele almış" (*TI*) olan teolojik söylemi kurabilecek olan yalnızca

o olduğu halde. Levinas'ın kullandığı anlamda metafiziğin temeli, şeylerin kendilerine geri dönüşte bulunacaktır ve bu hümanizmin ve teolojinin ortak köküdür: insan ile Tanrı arasındaki, insanın yüzü ile Tanrı'nın yüzü arasındaki benzerlik: "... Başkası Tanrı'ya benzer" (*a.g.e.*). Bu benzerlikten geçerek insanın sözü Tanrı'ya doğru çıkabilir yeniden, Levinas'ın konuşma [*discours*]* üstüne söyleminin hareketinin ta kendisi olan, neredeyse hiç duyulmamış *analoji*. Tanrı'yla diyalog olarak analoji: "Konuşma, Tanrı'yla Konuşmadır... Tanrı'yla bu dilin özüdür Metafizik." Tanrı'yla konuşma, Tanrı'daki konuşmaya *katılma* değil. Tanrı'yla konuşma, teoloji, Tanrı ve onun sıfatları üstüne konuşma değil. Ve başka'yla ilişkinin bakışımsızlığı, "özneler-arası uzamın bu eğimi her hakikatin ilahi yönelimini ifade eder." O "belki de Tanrı'nın mevcudiyetinin ta kendisi"dir. Ayrılık olarak mevcudiyet, mevcudiyet-yokluk – yine Parmenides, Spinoza ve Hegel'le kopuş – ki ancak "*ex-nihilo* yaratım fikri"yle tüketilebilir. Ayrılık olarak mevcudiyet, benzeme olarak mevcudiyet-yokluk: Bu benzerlik, işçinin** işine işlediği (Descartes) veya "kendi imgesi ve kendisine benzerlik uyarınca yaratılmış varlıklar"a koyduğu (Malebranche[27]) "ontolojik işaret" değildir; ne hemhal olma veya bilgi ne de katılma veya vücuda gelme terimleriyle kavranılmaya izin verir. Tanrı'nın ne göstergesi ne de etkisi olan benzerlik. Ne gösterge ne de etki Aynı'yı aşar. "Tanrı'nın İzi'nde"yiz. "Tanrı'nın mevcudiyetinin ta kendisi"ne yapılan hiçbir anıştırmaya uymama riskini taşıyan bir önerme. Ateizme dönüşmeye bütünüyle hazır önerme: peki ya Tanrı *izin bir etkisiyse?* Ya ilahi mevcudiyet (yaşam, varoluş, parousia, vs) fikri, ya Tanrı'nın adı izin mevcudiyette silinmesi hareketinden ibaretse? İz, mevcudiyeti sistemi içinde düşünmeye izin veren midir, yoksa bunun tersi olan düzen mi doğrudur – mesele bunu bilmek meselesidir. Kuşkusuz bu (ikincisi) *doğru düzen*dir [*l'ordre vrai*]. Ama burada sorgulanan *doğruluğun düzeni*dir [*l'ordre de la vérité*] zaten. Levinas'ın düşüncesi bu iki koyutlama [*postulations*] arasında bulunur.

Tanrı'nın Yüzü kendisini gösterirken ilelebet kendisini kaçırır. Böylece Levinas tarafından çırılçıplak soyulmuş deneyimin yüreğinde, metafizik anlamlarının birliğinde toparlanmış olan Yehova'nın Yüzü'nün çeşitli çağrıştırmaları bulunur. Elbette Yehova *Bütünlük ve Sonsuz*'da hiçbir zaman adıyla anılmamıştır. Yehova'nın Yüzü "Musa'yla yüz-yüze konuşan Ebe-

* *Discours*, Levinas'ın *logos* karşılığı kullandığı terimdir. Bu pasajda *discours*'u "konuşma" terimiyle karşıladık, "söylem" terimini anlamayı zorlaştırdığı için tercih etmedik. (ç.n.)

** Tanrı kastediliyor. (ç.n.)

di"nin *bütün* [*totale*] kişisi ve *bütün* mevcudiyetidir, fakat Musa'ya şunu da söyler: "Yüzümü göremeyeceksin, zira insan beni görüp de yaşayamaz... Kayanın üstünde duracaksın. İhtişamım geçerken, seni kayanın oyuğuna koyacağım ve geçene kadar seni elimle kapatacağım. Ve elimi geri çektiğimde, beni arkamdan göreceksin, fakat yüzüm görülmeyecek" (Çıkış 33:20-23). Tanrı'nın kendisini gizleyerek emreden yüzü, yüzlerden hem daha fazla hem de daha az yüzdür. *Bütünlük ve Sonsuz*'daki teoloji ile metafizik arasındaki bu ikircikli suç ortaklığı, önlemlere rağmen belki de bundan kaynaklanır. Levinas, E. Jabès'in *Sorular Kitabı*'ndaki şu sonsuzca muğlak cümleye katılır mıydı?

"Tüm yüzler O'nundur; işte bu sebeble O'nun yüzü yoktur."

Yüz ne Tanrı'nın yüzüdür ne de insanın şeklidir: o bunların benzerliğidir. Aynı'nın yardımından evvel veya Aynı'nın yardımı olmaksızın düşünmemiz gereken bir benzerliktir bu.[28]

III. Fark ve Eskatoloji

Şimdi ilkesini belirtmeye girişeceğimiz soruların hepsi, çeşitli anlamlarda, dil sorularıdır. Dil soruları ve dilin soruları. Fakat eğer yorumumuz fazlasıyla sadakatsiz değilse, Levinas'ın düşüncesinde bu sorular tarafından kendiliğinden angaje edilmemiş hiçbir öğenin bulunmadığına çoktan ikna olunmuş olması gerekir.

İlksel Polemiğe İlişkin

İlkin kendimize güvence vermek için şunu söyleyelim: Levinas'ın düşünce yolu öyledir ki, sorularımızın tümü onun iç diyaloğuna aittir ve onun söyleminde yer değiştirmek suretiyle, çoğul mesafelerde ve anlamlarda onu dinlemekten başka bir şey yapmamaktadır.

A. O halde örneğin *Varoluştan Varolana* ve *Zaman ve Başka* "cins mantığı"nı ve Aynı ve Başka kategorilerini yasaklar gibi görünmüştü. Bunlar Levinas'ın bizi götürmek istediği deneyimin orijinalliğini ıskalıyorlardı: "Platon'un dünyası olan kosmos'un karşısında tin'in dünyası bulunur ki, o dünyada, eros'un içinde barındırdıkları cins mantığına indirgenemez, ben *aynı*'nın ve başkası *başka*'nın yerine geçer." Halbuki Aynı ve Başka kategorilerinin güçlü bir biçimde geri döndüğü *Bütünlük ve Sonsuz*'da, *vis demonstrandi* ve gelenekle kopuşun enerjisi tam da Ben'in Aynı'yla ve Başkası'nın da Başka'yla upuygunluğudur. Bu terimleri kullanmadığı halde, Levinas bizi

özdeşlik ile *kendiliğin*, Aynı ile Ben'in (*idem* ve *ipse*) birbirine karıştırılması konusunda sık sık uyarmıştır. Yunanca *autos* ve Almanca *selbst* kavramlarının bir şekilde dolaysızca meydana getirdikleri bu karışıklık, Fransızcada o kadar kendiliğinden bir biçimde meydana gelmez. Buna karşın daha önce yapılan ikazlara rağmen; *Bütünlük ve Sonsuz*'da bir tür sessiz aksiyom haline gelir.[29] Şunu gördük: Levinas'a göre, ben'de içsel bir fark, temel ve yerli bir başkalık olamaz. Eğer içsellik, giz, kökensel ayrılık Aynı ve Başka gibi Yunan klasik kategorilerinin kullanımını kesmeye daha önce olanak tanımışlarsa, Aynı ve Ben'in amalgamı da (homojenleşmiş, kavramın olduğu kadar sonlu bütünlüğün homojenliği) şimdi aynı lanetleme içine Yunan felsefelerini ve en modern öznellik felsefelerini – ki bunlar, bir zamanlar Levinas gibi, Ben'i aynı'dan ve Başkası'nı da başka'dan ayırmaya en çok özen gösterenlerdir – sokar. Eğer bu çifte harekete, kendi koşuluna ve kendi ilk etabına itiraz eder gibi görünen bu sürece dikkat edilmezse, kavrama, devlete ve bütünlüğe karşı bu protestonun orijinalliğinin elden kaçırılmasına izin verilmiş olunacaktır. Bu protesto, genel olarak vaki olduğu gibi, öznel varoluş adına değil, ona karşı yükseltilir. Hem Hegel'e hem de Kierkegaard'a karşıdır.

Levinas bizi anti-Hegelciliğinin bir öznelcilikle veya Kierkegaardçı tarzda bir varoluşçulukla karıştırılmasına karşı sık sık uyarır. Gerçekten de karıştırma kışkırtıcıdır. Fakat Levinas'a göre öznelcilik ve Kierkegaardçı tarzda varoluşçuluk şedit ve metafizik öncesi egoizmlerdir. "Kendini sisteme vermeyi reddeden Kierkegaard'ın düşündüğü gibi, ben değil, Başka'dır" (*TI*). Kierkegaard'ın bu ayrıma sağır olduğuna bahse girilmez mi? Ve onun da bu kavramsallığı protesto etmiş olduğuna? Başka kendisini sisteme öznel varoluş olarak vermeyi reddeder diyecekti belki de. Başka ben değildir kuşkusuz – aksini kim iddia etti zaten? – ama *bir* Ben'dir. Levinas önerdiğini ayakta tutmak için varsaymak zorundadır bunu. Ben'den *bir* Ben olarak Başka'ya bu geçiş, *genel olarak* öznel varoluşun özsel, ampirik olmayan *egoluğuna* geçiştir. Filozof Kierkegaard *yalnızca* Sören Kierkegaard'ın davasını ("yine de Kierkegaard'ın mutluluğu veya kurtuluşu kaygısını taşıyan öznelliğin egoist çığlığı") savunmaz, genel olarak öznel varoluşun (çelişkili olmayan bir ifade) davasını savunur ve işte bu yüzden söylemi felsefidir ve ampirik egoizmi ifşa etmez. Felsefi bir öznenin adı, *Ben* dediği zaman, belli bir tarzda her zaman bir takma addır. İşte bu Kierkegaard'ın sistemli bir biçimde yüklendiği bir hakikattir, bireysel varoluşun öz tarafından "imkânlaştırılmasını" protesto ederek hem de. Kavramı reddeden öznel varoluşun

özüdür. Ancak öznel varoluş olarak olduğu neyse o – Başka – olan Başka'ya saygı, öznel varoluşun bu özünü varsaymaz mı? Levinas, Kierkegaardvari öznel varoluş mefhumunu reddetmek için öznel varoluşun (Ben'in ve ilkin Başka'nın Ben'inin) *özü* ve *hakikati* mefhumunu bile gözden çıkarmak zorunda kalacaktır. Fenomenoloji ve ontolojiyle kopuşun mantığına ait olur zaten bu. Levinas'ın bunu yapmadığını ve felsefi söylemden vazgeçmeden yapamayacağını söyleyebiliriz en azından. Ve eğer, tamamen kopmanın imkânsız olduğu felsefi söylemin *içinden* [*á travers*] ötesine doğru bir açılım meydana getirmeye girişilmek istenirse, bu açılıma *dilde* (Levinas dilden önce ve dil dışında bir düşünce olmadığını kabul eder) ulaşmanın tek yolu *aidiyet ve açılım arasındaki ilişkiler sorununu, kapanış sorununu biçimsel* ve *izleksel* olarak ortaya koymaktır. Biçimsel olarak, yani olabildiğince bilfiil ve olabildiğince biçimsel, biçimselleştirilmiş bir tarzda: bir *mantık* içinde, başka bir deyişle bir felsefe içinde değil, kayıtlı bir betimleme içinde, felsefi olan ile felsefi olmayan arasındaki ilişkilerin bir kaydında, içinde felsefi kavramsallığın birden fazla *işlevi* olan duyulmamış bir tür *grafikte* (biçimselleştirmeden söz ediyoruz).

Kierkegaard'a *hakkını vermek* için ekleyelim: Kierkegaard'ın Bambaşka'nın [*Tout-Autre*] indirgenemezliğiyle ilişkiye dair bazı düşünceleri vardı ki, bunlar egoist ve estetik tarafta değil, kavramın dinsel ötesinde, belli bir İbrahim'in tarafındaydılar. O da, sözü Başka'ya bırakmak gerektiğinden, Kategori'nin ve Yasa'nın bir anı olan Etik'te öznelliğin ve dinin anonimlik içinde unutuluşunu görmemiş miydi? Etik an onun için Hegelciliğin ta kendisidir ve bunu açıkça söyler. Bu, onu etiği tekrar [*répétition*] içinde yeniden olumlamaktan ve Hegel'i ahlâk kurmamış olmakla eleştirmekten alıkoymaz. Levinas anlamında Etik'in yasasız, kavramsız bir Etik olduğu ve şedit olmayan saflığını sadece, kavramlar ve yasalarla belirlenmeden önce koruduğu doğrudur. Bu bir itiraz değildir: Levinas'ın bize ahlak yasaları ve kuralları önermek istemediğini unutmayalım. O *bir* ahlâk değil, genel olarak etik ilişkinin özünü belirlemek ister. Fakat bu belirlenim Etik *kuramı* olarak verilmediğinden, söz konusu olan bir Etik Etiği'dir. Bu durumda, belirlenmiş *bir* etiğe, belirlenmiş yasalara kendini inkâr etmeksizin ve unutmaksızın yer açamıyor olması vahimdir belki de. Dahası, bu Etik Etiği tüm yasaların ötesinde midir? Yasaların yasası değil midir o? Uyuma [*cohérence*] karşı söylemin uyumunu bozan bir uyum. Kavramı protestonun içinde gizli olan sonsuz kavram.

Yazarın uyarılarına karşın, onun Kierkegaard'la yakınlaşması bize kendisini sık sık dayatmış olduğu halde, Levinas'ın Hegelciliğe itirazının özü itibariyle ve ilk ilhamında Kierkegaard'ın Hegelciliğe itirazına yabancı olduğunu hissediyoruz. Buna karşılık Levinas'ın düşüncesinin Feuerbach'ın ve her şeyin üstünde Jaspers'in anti-Hegelciliğiyle ve ayrıca Jaspers'in anti-Husserlciliğiyle yüzleşmesi, bize öyle görünüyor ki, daha derin yaklaşma ve yakınlıklar keşfettirse gerektir. İz düşünümü bu yaklaşma ve yakınlıkları daha da çok doğrulayacaktır. Burada yaklaşmalardan söz ediyoruz, etkiden değil; ilkin, çünkü etki felsefi anlamı bizim için açık olmayan bir mefhumdur; ardından, çünkü bildiğimiz kadarıyla Levinas Feuerbach ve Jaspers'e hiçbir yerde anıştırmada bulunmaz.

Fakat neden Levinas, klasik Hegelcilik ile anti-Hegelcilik arasındaki mücadelenin – ki bu aynı zamanda bir suç ortaklığıdır – ötesine bu zorlu geçişi gerçekleştirmeye girişirken daha önce reddedilmiş gibi görünen kategorilere başvurur?

Burada bir dil uyumsuzluğunu veya bir sistem çelişkisini ele vermiyoruz. Bir zorunluluğun anlamına ilişkin olarak kendimizi sorguluyoruz: Geleneksel kavramsallığı tahrip etmek için onun içine yerleşmek zorunluluğudur bu. Neden bu zorunluluk kendisini nihayetinde Levinas'a dayattı? Dışsal bir zorunluluk mudur? Sadece bir aracı [*instrumet*], tırnak işareti içine alınabilecek bir "ifade"yi mi etkiler? Yoksa Yunan logos'unun yıkılamaz ve görünmez bir zenginliğini mi [*ressource*] gizler? Onu geriye itmek isteyenin hep zaten *apansızca yakalanmış* [*surpris*] olacağı sınırsız bir zarflama gücü müdür bu?

B. Aynı dönemde, Levinas *dışsallık* kavramını rafa kaldırmıştı. Bu kavram mekânın ışıklı birliğine radikal başkalığı nötrleştiren bir gönderme yapıyordu. Radikal başkalık: başka'yla ilişki, Anların birbiriyle ilişkisi, ölümle ilişki vs. Bunlar, bir İç'in bir Dış'la ilişkileri değildir. "Başka'yla ilişki bir Gizem'le bir ilişkidir. Onun tüm varlığını kuran dışsallığı, daha doğrusu başkalığıdır, zira dışsallık mekânın bir özelliğidir ve özneyi ışık vasıtasıyla kendisine geri getirir" (*TA*). Halbuki *Bütünlük ve Sonsuz*, ki alt başlığı *dışsallık üzerine deneme*'dir, dışsallık mefhumunu bol bol kullanmakla kalmaz; Levinas bu eserde *hakiki* dışsallığın mekânsal olmadığını, sonsuz, mutlak bir dışsallık – Başka'nın dışsallığı – olduğunu ve bunun mekânsal olmadığını, zira mekânın Aynı'nın yeri olduğunu göstermeye de kalkışır. Bu da Yer'in her zaman Aynı'nın yeri olduğunu söylemektir. Mekânsal olmayan bir ilişki-

yi ifade etmek için niye hâlâ "dışsallık" sözcüğünü kullanmak gereklidir? (Bu sözcük eğer bir anlamı varsa, cebirsel bir x değilse, inatçı bir biçimde mekâna ve ışığa işaret eder.) Ve eğer tüm ilişki "mekânsal" ise, neden Başka'yı ilişkiden muaf tutan saygıyı hâlâ "ilişki" (mekânsal-olmayan) olarak adlandırmak gereklidir? Neden bu dışsallık mefhumunu, onun hakikatı hakikat olmayanıdır, *hakiki* dışsallık mekânsal değildir, yani dışsallık değildir diyerek silmeden, okunmaz kılmadan iptal etmek [*oblitérer*] gereklidir? Sonsuzun bütünlükten *taşma*sını [*l'excès*] bütünlüğün dilin*de* söyleme zorunluluğu, Başka'yı Aynı'nın dilinde söyleme zorunluluğu, *hakiki* dışsallığı dışsallık-olmayan olarak, yani yine de İç-Dış yapısı ve mekânsal metafor içinden düşünme zorunluluğu, yıkıntılar içindeki metaforda hâlâ mesken tutma, geleneğin yırtık pırtık urbalarını ve şeytanın yamalarını giyme zorunluluğu, belki de İç-Dış yapısında yurdundan sürülmeye önceden razı olmak zorunda kalmayan felsefi logos olmadığı anlamına gelir. Kendi yerinin dışına, Yer'e doğru, mekânsal lokalliğe doğru bu taşınma, bu metafor felsefi logos'ta doğuştan bulunur. Dilde retorik bir usul olmazdan önce metafor bizzat dilin ortaya çıkışı olacaktır. Ve felsefe bu dilden ibarettir; en iyi durumda ve ifadenin alışılmadık bir anlamında, *onu konuşmaktan*, metaforun *ta kendisini* söylemekten başka bir şey yapamaz. Bu da metaforu metafor-olmayanın sessiz ufkunda düşünmeye varır: Varlık. Doğuştan yara ve sonluluk (doğum*un* yarası ve sonluluğu) olarak uzam olmadan dil açılamazdı bile, hakiki olsun veya olmasın bir dışsallıktan bahsedilemeyecektir bile. Dolayısıyla geleneğin sözcükleri kullanılarak yıpratılabilir, paslanmış ve değersiz eski paralar gibi ovuşturulabilir, gerçek dışsallığın içsellik olmaksızın dışsallık-olmayan olduğu söylenebilir, üstünü çizerek ve üstünü çizmenin üstünü çizerek yazılabilir: üstünü çizme yazar, uzamda bir şekil çizer yine de. Arkaik kaydı dilin metali *üstünde* okunur olmayan Yer'in sentaksı silinmez: bu sentaks bu metalin kendisidir, onun fazlaca karanlık sertliği ve çok pırıltılı parlaklığıdır. Toprağın ve güneşin oğlu olan dil yazıdır. Onu dışsallıktan ve içsellikten ayırmak, onu ayırıştan ayırmak uğruna, "iç," "dış," "dışsal," "içsel," vs sözcüklerini unutmayı, bir karar çıkarıp onları oyun dışına atmayı boşuna deneriz; uzamın kesintiye uğratmadığı bu dil bulunamayacaktır, ki zaten (kesintiye uğramayan) bir hava dilinde veya su dilinde başkalık daha da kesin bir biçimde kaybolacaktır. Zira İç-Dış ve Işık-Gece vs zemininde ışıldayan anlamlar yalnızca baştan yasaklanmış sözcüklerde mesken tutmazlar; bizzat veya vekâleten kavramsallığın ta kendisinin içine

yerleşmişlerdir. Bunun sebebi uzamın *içine* bir batma [*immersion*] anlamına gelmemeleridir. İç-Dış veya Gündüz-Gece yapısı kendi haline terk edilmiş ve yönlenimini yitirmiş bir uzamın *içinde* hiçbir anlam taşımaz. Kavranılmış bir kökenden, *kaydolmuş* bir doğudan itibaren ortaya çıkar ve bunlar (bu köken, bu doğu) uzamın ne içinde ne de dışındadır. Bakışın bu metni sözün *de* metnidir. Ona Yüz adını verebiliriz öyleyse. Fakat artık bundan böyle dil ile uzamı ayırmayı, dili uzamdan (mekândan) boşaltmayı veya sözü ışıktan çalmayı, İhtişamı bir El gizlerken konuşmayı umut etmemeliyiz. Boşuna şu veya bu sözcüğü ("iç," "dış," "dışsal," "içsel," vs) sürgüne gönderir, boşuna ışığın harflerini yakar veya hapsederiz; dil bütünüyle ışığa düşüş olarak uyanmıştır zaten. Dilerseniz şöyle diyelim: Dil güneşle doğar, "güneş'in adı hiç anılmamış olsa dahi ... gücü aramızdadır" (Saint-John Perse). Başka'nın sonsuz dışsallığının mekânsal *olmadığını*, dışsallık-*olmayan* ve içsellik-*olmayan* olduğunu söylemek, onu ancak olumsuz bir biçimde belirtebilmek, sonsuzun (ki o da bilfiil olumluluğunda olumsuzluk yoluyla belirtilmiştir: son-suz) söylenmediğini kabul etmek değil midir? "İç-dış" yapısının, ki dilin kendisidir bu, sözün ve sözün başına gelenin kökensel sonluluğunu işaretlediğini kabul etmek değil midir? Hiçbir felsefi dil dildeki bu mekânsal pratiğin doğallığını asla indirgeyemeyecektir; ve Leibniz'in "sivil dil" ve "bilmenin dili" veya felsefi dil başlıkları altında ayırt etmekte olduğu şeyin birliğini düşünmek gerecektir. Filozofun belagatiyle gösterdiği tüm çabalara rağmen günlük yaşamın dili ile felsefi dil arasındaki veya daha iyisi, bazı tarihsel diller ile felsefi dil arasındaki bu indirgenemez suç ortaklığı üstüne burada daha sabırlı bir biçimde düşünmek gerekecektir. Her spekülatif kavramla (kuşkusuz *Tanrı* adı ve *olmak* fiili gibi kavram-olmayanlar hariç) ilgili olarak, kökünden sökülemez belli bir doğallık, felsefi dilin kökensel olan belli bir naifliği olduğu doğrulanabilir. Felsefi dil bir dil(ler) sistemine aittir. Spekülatif olmayan zürriyet [*ascendance*] tarafından böylelikle spekülasyona taşınan şey her zaman belli bir muğlaklıktır. Bu muğlaklık kökensel ve indirgenemez olduğundan, felsefenin onu üstlenmesi, onu düşünmesi ve kendisini onda düşünmesi; felsefenin spekülasyonda, felsefi anlamın saflığının ta kendisinde, ikiliği ve farkı kabul etmesi [*accueille*] gerekir belki de. Buna Hegel'den başka hiç kimse daha derin bir biçimde kalkışmamış gibi görünmektedir bize. Rastlantı, kaderin işi veya şans eseri karşılaşma kategorisini safdilce kullanmaksızın, her kavram için Hegel'in Almanca *Aufhebung* mefhumu için yaptığı şeyi tekrarlamak gerekecektir. Hegel *Aufhebung*

mefhumunun Almancadaki ikircikliğini ve mevcudiyetini *keyif verici* bulur: "*Aufheben*'in dilde çift anlamı vardır; koruma, elde tutma anlamı ve durdurma *bir son verme* anlamı. Korumanın, dahası, olumsuz bir anlamı vardır ... Sözlük bilim açısından *Aufheben*'in bu iki belirlenimi sözcüğün iki *anlamı* olarak ele alınabilir. Bir dilin bir tek ve aynı sözcüğü iki karşıt anlamı ifade etmek için kullanma noktasına gelmiş olması dikkate değerdir. Spekülatif düşünce dilde kendiliğinden spekülatif bir anlamı olan kelimeler bulmaktan *keyif alır* [italikler bize ait] ve Almanca dili böyle çok sözcüğe sahiptir." *(Mantık Bilimi*, 1. 93-94) *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de şunu da yazar: "Dilimizde," *Geschichte* sözcüğünde iki anlamın birliği (*historia rerum gestarum et res gestas*) "basit bir dışsal olumsallık" değildir.

Bundan dolayı, eğer başkasının indirgenemez (sonsuz) başkalığını ancak mekânsal (sonlu) dışsallığın olumsuzlanması yoluyla belirtebiliyorsam, bu belki de onun anlamı sonlu olduğu, olumlu bir biçimde sonsuz olmadığı içindir. Sonsuzca başka, Başka'nın sonsuzluğu denen şey olumlu sonsuzluk, Tanrı veya Tanrı'yla benzerlik olarak Başka değildir. Sonsuzca başka, olumlu sonsuzluk olsaydı ve kendisinde, belirlenmemişin, *apeiron*'un olumsuzluğunu taşımasaydı, olduğu şey olamayacaktır. "Sonsuzca başka, bitmek bilmez bir çalışma ve deneyime karşın ucuna ulaşamadığımı ifade etmez mi ilkin? Başka'ya başka olarak saygı gösterilebilir de, Levinas'ın istediği gibi, olumsuzluk, çalışma aşkınlığın dışına kovalanabilir mi? Olumlu Sonsuz (Tanrı), eğer bu sözcüklerin bir anlamı varsa, sonsuzca Başka olamaz. Eğer Levinas gibi, olumlu Sonsuz'un sonsuz başkalığa tahammül ettiği, hatta onu gerektirdiği düşünülürse, o zaman tüm dilden ve ilkin *sonsuz* sözcüğünden ve başka sözcüğünden vazgeçmelidir. Sonsuz, Başka olarak, ancak son-suz biçiminde anlaşılabilir. Sonsuzu olumlu doluluk (Levinas'ın olumsuz-olmayan aşkınlığının kutbu) olarak düşünmek istediğimiz anda, Başka düşünülemez, imkânsız, söylenemez olur. Belki de Varlığın ve (geleneğin) Logos'unun ötesindeki bu düşünülemez, imkânsız, söylenemez olana çağırıyordur Levinas bizi. Fakat bu çağrı *ne düşünülebilmeli ne de söylenebilmelidir.* Her halükârda klasik sonsuzun olumlu doluluğunun dilde ancak olumsuz bir sözcükle (son-suz) kendisine ihanet ederek çevrilebilir olması, belki de düşüncenin dilden koptuğu en derin noktanın yerini belirler. Sonra bütün dilin içinde tınlayacak olan kesinti. İşte bu yüzdendir ki, düşünce ve dili artık ne ayırt etmek ne de hiyerarşikleştirmek isteyen modern düşünceler, özleri itibariyle kökensel sonluluğun düşünceleridir elbette. Ama öyleyse

klasik şemaya ezelden beri hapsolmuş "sonluluk" sözcüğünü terk etmelidirler. Mümkün müdür bu? Ve klasik bir mefhumu *terk etmek* ne anlama gelir?

Başka ancak sonluluk ve ölümlülükte (benim *ve* onun) olduğu neyse o, sonsuzca başka olabilir. Dile geldiği andan itibaren, elbette ve yalnızca o zaman ve yalnızca *başka* sözcüğünün bir anlamı varsa – fakat Levinas bize dilden önce düşünülmediğini öğretmedi mi? İşte bunun için sorularımız klasik, örneğin kartezyen tipte bir sonsuzculuğu [*infinitisme*] daha az rahatsız edecektir. Kartezyen tipte bir sonsuzculuk düşünce ile dili ayırır, ona göre dil hiçbir zaman düşünce kadar hızlı ve düşüncenin gittiği kadar uzağa gitmez. Bu sorular onu daha az rahatsız etmekle kalmayacaklardır, onun soruları olabilirler. Başka bir biçimde: Başka'nın betimlenmesinde mekânı nötrleştirmek suretiyle olumlu sonsuzluğu serbest bırakmak istemek, Levinas'ın üstünde ısrarla durduğu gibi, uçucu [*éthérée*] bir düşüncenin bedensel/cismani [*corporelle*] metaforu değil, *beden* olan bir yüzün (bakış-söz) özsel sonluluğunu nötrleştirmek değil midir? Beden, yani *aynı zamanda* [*aussi*] dışsallık, tamamen mekânsal anlamda yerdelik [*localité*], bu sözcüğün mecazi olmayan mekânsal anlamında; sıfır noktası, mekânın kökeni, elbette, fakat *nın*'dan önce hiçbir anlamı olmayan bir köken, iyelikten ve meydana getirdiği ve yönlendirdiği mekândan ayrılamayan bir köken: *kaydolmuş* köken. *Kaydolma*, yazılmış köken: çizilmiş [*tracée*] ve bundan itibaren, artık kendisinin yönetmediği bir sistemin *içine*, bir figürün içine *kaydolmuş* köken. O olmasaydı, bir beden de [*corps propre*] olmayacaktı. Eğer Başka'nın yüzü *aynı zamanda*, *indirgenemez bir biçimde*, mekânsal dışsallık olmasaydı, hâlâ ruh ile beden, düşünce ile söz; veya daha iyisi, mekânsal olmayan hakiki bir yüz ile onun maskesi veya metaforu, mekânsal şekli arasında ayrım yapmak gerekecekti. Tüm Yüz Metafiziği çökecekti. Bir kez daha, bu soru klasik bir sonsuzculuktan (düşünce ve dil ikiliği, ama aynı zamanda düşünce ve beden ikiliği) çıktığı kadar en modern sonluluk düşüncesinden de çıkar. Soruda meydana gelen bu tuhaf ittifak belki de şunu ifade eder: Felsefede ve dilde, *felsefi söylemde* (başkaları da olduğu varsayılırsa), *hem* olumlu sonsuzluk izleği *hem de* yüz izleği (bedenin, bakışın, sözün ve düşüncenin metaforik olmayan birliği) korunamaz. Bu son birlik bize ancak sonsuz (belirsiz) başkalığın ufkunda – Ölüm'ün ve Başkası'nın indirgenemez bir biçimde *ortak* ufku olarak sonsuz (belirsiz) başkalığın ufkunda – düşünülebilir gibi görünmektedir. Sonluluğun ufku veya ufkun sonluluğu.

Fakat bu, tekrarlayalım, *felsefi söylem içinde* böyledir, onun içinde Ölüm'ün *ta kendisinin* (metaforsuz) düşüncesi ile olumlu Sonsuz'un düşüncesi hiçbir zaman anlaşamamışlardır. Eğer yüz *bedense*, ölümlüdür. Ölüm olarak sonsuz başkalık ile olumluluk ve mevcudiyet (Tanrı) olarak sonsuz başkalık uzlaşamaz. Metafizik aşkınlık hem Ölüm olarak Başka'ya doğru aşkınlık hem de Tanrı olarak Başka'ya doğru aşkınlık olamaz; Tanrı Ölüm anlamına gelmedikçe, ki nihayetinde bu (ihtimal) hiçbir zaman *dışlanmamıştır*. Bu ihtimali dışlayan yalnızca tüm klasik felsefedir, ki biz bu felsefenin içinde Tanrı'yı Sonsuz'un, olumlu Mevcudiyet'in Yaşamı ve Hakikati olarak anlarız. Fakat bu *dışlama* tüm tikel *belirlenimin* dışlanması anlamına gelmezse ne anlama gelir? Ve Tanrı'nın (belirlenmiş) *hiç*bir şey olmadığı, hiçbir yaşam *olmadığı*, çünkü *hepsi* olduğu anlamına gelmezse, ne anlama gelir? Ve öyleyse hem Hep hem de Hiç, hem Yaşam hem de Ölüm. Ki bu da, Tanrı Hep ile Hiç, Yaşam ile Ölüm vs arasındaki farkın içinde Tanrı'dır, Tanrı olarak belirir, *adlandırılmıştır* anlamına gelir. Farkın içinde ve temelde Fark'ın ta kendisi olarak. Bu fark Tarih adı verilen şeydir. Tanrı ona *kaydolmuştur*.

Levinas'ın tam da bu felsefi söyleme karşı ayaklandığı söylenecektir. Fakat bu mücadelede en iyi silahtan çoktan mahrum etmiştir kendisini: söylemin aşağılanması. Aslında hatırlattığımız klasik dil zorlukları karşısında Levinas (bunlarla başetmek için kullanılabilecek) klasik kaynaklardan faydalanamaz. Olumsuz teolojinin olduğu kadar Bergsonculuğun da sorunları olan sorunlarla uğraşırken, onların yaptığı gibi kendi başarısızlığına teslim olmuş bir dilde konuşma hakkını kendisine tanımaz. Olumsuz teoloji başarısız, sonlu, Tanrı'nın anlayışı olarak logos'tan aşağı bir sözle telaffuz edildiğini biliyordu. Tanrı'yla konuşma; boynu bükülüğe ve yüksekliğe rağmen alışverişi kesme veya başlatma özgürlüğüne sahip iki sözün yüz-yüze, soluk soluğa söylemi olumsuz teoloji için kesinlikle mümkün değildi. Benzer bir biçimde, Bergson'un, mekâna adanmış olan bir dilde süremi ilan etme ve akli [*intellectuelle*] mekânsallaşmayı eleştirme hakkı vardı. Mesele "Metafizik"teki, "sembollerden vazgeçme iddiasında olan bilimdeki" (Bergson) söylemi kurtarmak değil, tahrip etmekti. Dilin bu kendi kendini tahrip edişinde, birbirine karşı mücadele eden metaforların çoğullaşması yöntemsel bir biçimde kullanılmakta ve sessiz metafizik görüyü davet etmekteydi. Dil tarihsel bir kalıntı [*résidu*] olarak tanımlandığından, onu iyiye olduğu kadar kötüye kullanmakta, onun kendine ihanetini ele vermekte ve sonra da onu retorik bir atık, *metafizik uğruna kaybedilen bir söz* olarak yetersizliğine

terk etmekte bir tutarsızlık yoktur. Olumsuz teoloji gibi, görüsel [*intuitive*] bir hemhal olma felsefesi de, felsefi söylemi yabancı bir öğeyi kateder gibi katetme hakkını kendine veriyordu (haklı veya haksız, bu başka bir problemdir). Fakat bu hakkı artık kendimize tanımadığımızda, metafiziğin imkânı sözün imkânı olduğunda ne olur? "Düşünce konuşmaktan müteşekkil" (TI) ve metafizik Tanrı'yla bir dil ise, metafizik sorumluluk dil sorumluluğu olduğunda ne olur? Başka'yı nasıl düşünmeli, eğer bu Başka ancak dışsallık olarak ve dışsallığın, yani başkalık olmayanın içinden konuşulabiliyorsa? Ve eğer mutlak ayrılığı tesis etmesi ve koruması gereken söz, özü itibariyle, mutlak ayrılığı ve başkalığı görmezden gelen mekânda kök salmışsa? Eğer Levinas'ın dediği gibi, yalnızca söylem (görüsel temas değil) adil olabilirse ve öte yandan, her söylem mekânı ve Aynı'yı kendisinde özü itibariyle bulunduruyorsa, söylemin orijinal bir biçimde şedit olduğu anlamına gelmez mi bu? Ve barış yalnızca felsefi logos'ta ilan edilebileceği halde savaşın onda ikamet ettiği anlamına gelmez mi? Söylem ile şiddet[30] arasındaki ayrım her zaman erişilmez bir ufuk olacaktır. Şiddet-olmayan söylemin özü değil, telos'u olacaktır. Söylem gibi bir şeyin özünün onun telos'unda olduğu ve şimdisinin mevcudiyetinin geleceğinde bulunduğu söylenecektir belki de. Elbette, ama geleceği ve telos'u söylem-olmayan olmak şartıyla: *belli* bir sessizlik, sözün belli bir ötesi, belli bir imkân, sözün belli bir sessiz ufku. Ve telos her zaman mevcudiyet biçimine sahiptir, bu gelecek bir mevcudiyet olsa bile. Ancak söylemin açılışından sonra savaş vardır ve savaş söylemin sonunun gelmesiyle yok olur gider. Sessizlik gibi barış da kendisi tarafından kendisinin dışına çağrılan bir dilin tuhaf istidadıdır. Fakat *sonlu* sessizlik de şiddetin öğesi olduğundan, dil kendisinde savaşı tanıyarak ve kendisiyle savaşarak adalete sonu belirsiz bir biçimde yönelebilir ancak. Şiddete karşı şiddet. Şiddet *ekonomisi*. Levinas'ın bu sözcüğü kullanırken kastettiği şeye indirgenemez olan ekonomi. Eğer ışık şiddetin öğesiyse, en fena şiddetten, sessizliğin ve söylemi önceleyen, bastıran gecenin şiddetinden kaçınmak için ışığa karşı belli bir başka ışıkla savaşmak gerekir. Bu *teyakkuz*, tarihi, yani sonluluğu ciddiye alan bir felsefe tarafından, her veçhesiyle *tarihsel* (ne sonlu bütünlüğün ne de olumlu sonsuzluğun tahammül ettiği bir anlamda) olduğunu bilen ve kendisinin, Levinas'ın başka bir anlamda dediği gibi, *ekonomi* olduğunu bilen bir felsefe tarafından en az şiddet olarak seçilmiş bir şiddettir. Fakat yine de bir ekonomidir: Bu ekonomi, eğer Levinas'ın Aynı adını verdiği sonlu bütünlükte veya Sonsuz'un olumlu mevcudiyetinde *kendi*

evinde ise tarih olamaz. Kuşkusuz söz şiddetin ilk yenilgisidir, fakat paradoksal bir biçimde, şiddet sözün imkânından önce varolmaz. Filozof (insan) ışığın bu savaşında konuşmak ve yazmak *zorundadır* ve bu savaşa zaten her zaman angaje olduğunu bilir, onun kaçınılmaz olduğunu, ondan ancak söylemi yadsıyarak, yani en fena şiddet riskine girilerek kaçınılabileceğini bilir. İşte bu nedenle söylemde savaşın bu itirafı, henüz barış olmayan bu itiraf savaşçılığın karşıtını ifade eder; savaşçılığın *tarihte* en iyi suç ortağının irénisme* olduğu bilinir – ve bunun böyle olduğunu Hegel'den daha iyi kim göstermiştir? *Tarihte* derken filozofun kaçamayacağı tarihi kastediyoruz, çünkü bu tarih Levinas'ın ona verdiği anlamda tarih (bütünlük) değildir. Bütünlüğün dışına çıkışların tarihidir, aşkınlığın hareketinin ta kendisi olarak tarih, o olmasa hiçbir bütünlüğün belirmeyeceği fazlanın [*l'excès*] bütünlük üstündeki hareketinin ta kendisi olarak tarihtir. Eskatoloji, metafizik veya söz tarafından aşılan bütünlük değildir tarih. Aşkınlığın ta kendisidir. Eğer söz metafizik aşkınlığın bir hareketiyse tarihtir ve tarihin ötesi değildir. Tarihin kökenini mükemmel bir biçimde sonlu bir bütünlük (Aynı) içinde düşünmek, onu mükemmel bir biçimde olumlu bir sonsuz içinde düşünmek kadar zordur. Eğer bu anlamda metafizik aşkınlık hareketi tarihse bu hareket yine şedittir, zira Levinas'a her zaman ilham veren meşru apaçıklıktır tarihin şiddet olduğu. Metafizik *ekonomi*dir. Şiddete karşı şiddet, ışığa karşı ışık: felsefe (genel olarak). Onun hakkında Claudel'in niyetini başka bir düzleme taşıyarak denilebilir ki, onda her şey "kırağı *haline gelen* hava gibi, sanki yoğunlaşmış ışıkla ışık üstüne boyanmış"tır. Bu haline gelme savaştır. Bu polemik dilin ta kendisidir. Onun kaydıdır.

Aşkınsal Şiddete İlişkin

Dahası metafizik, ışığın atalığından kurtulamadığından, fenomenoloji eleştirisinde dahi hep bir fenomenolojiyi varsayar. Özellikle de Levinas'ın metafiziği gibi söylem ve öğreti olmayı amaçlıyorsa.

A. Bu metafizik bu fenomenolojiyi sözcükleri dar anlamıyla kullanarak sorarsak, bir yöntem, bir teknik olarak mı varsayar? Husserl'in araştırmalarının yazılı [*litéral*] sonuçlarının büyük bir kısmını reddettiği halde Levinas yönteme bir miras olarak sahip çıkar: "Kullanılan mefhumların sunumu ve gelişimi her şeyini fenomenolojik yönteme borçludur" (*TI; DL*). Ancak

* Eski Yunanca kökenli, barış anlamına gönderen bir sözcük. Hıristiyanlığın ilk dönemiyle daha sonraki dönemlerini uzlaştırmaya çalışan akım. (ç.n.)

mefhumların sunumu ve gelişimi düşüncenin kıyafetinden mi ibarettir? Ve yöntem bir alet gibi ödünç alınabilir mi? Otuz yıl önce Levinas, Heidegger'i izleyerek, yöntemi yalıtmanın imkânsız olduğunu savunmuyor muydu? Yöntem her zaman, özellikle de Husserl'in durumunda, "karşılaşılan varlığın 'anlam'ının öngörüyle görülüşünü" (*THI*) barındırır. Levinas o zaman şöyle yazmıştı: "Dolayısıyla sunumumuzda, bir felsefe yöntemi olarak görü kuramını Husserl'in ontolojisi adı verilebilecek olan şeyden ayıramayız."

Şimdi fenomenolojik yöntemin son çözümlemede ve açık bir biçimde gönderme yaptığı şey, Batı felsefesinin Platon'dan beri, kendisini bilim olarak, kuram olarak seçme kararıdır (bunu göstermek çok kolaydır), yani tam da Levinas'ın fenomenolojinin yolları ve araçlarıyla sorgulamak istediği şeydir bu.

B. Yöntemin ötesinde, Levinas'ın "Husserl'in öğretisinin esası"ndan (*TI*) elde tutmak istediği şey, betimleme ustalığı ve gerekliliği, deneyimin anlamına bağlılık değildir yalnızca: yönelimsellik kavramıdır. Temsili ve kuramsal boyutunun ötesine, Husserl'in hatalı bir biçimde ilksel olduğunu iddia edeceği noetik-noematik yapının ötesine genişletilmiş bir yönelimselliktir bu. Sonsuzun bastırılması, Husserl'in, arzu ve fenomenin veya varlığın ötesindeki başka'ya doğru metafizik aşkınlık olarak yönelimselliğin gerçek derinliğine ulaşmasını engelleyecekti. Bu bastırma iki biçimde olmaktaydı.

Bir yandan upuygunluğa verilen değerde. Kuramsal görme [*vision*] ve görü [*intuition*] olduğu için, Husserlci yönelimsellik upuygunluk oluyordu. Bu da tüm gerçek mesafeyi ve başkalığı tüketir ve içselleştirirdi. "Görme aslında özsel olarak dışsallığın içselliğe bir upuygunluğudur: Görmedeki dışsallık temaşa eden ruhta eriyip gider ve *upuygun bir fikir* olarak, *a priori* olduğu, bir *Sinngebung*'dan kaynaklandığı ortaya çıkar." (*TI*) Halbuki, "düşüncenin nesneye *upuygun* kaldığı yönelimsellik ... bilinci temel düzeyinde tanımlamaz." Kuşkusuz Husserl'in adı burada, tam da Levinas'ın yönelimsellikten upuygunluk olarak söz ettiği anda anılmamıştır; "düşüncenin (nesneye) upuygun kaldığı yönelimsellik" ifadesiyle Levinas'ın "şöyle bir yönelimsellik, vb. içinde en azından şu olan bir yönelimsellik, vb. demek istediği her zaman varsayılabilir. Fakat bağlam, birçok başka pasaj ve *Sinngebung*'un anıştırılması, şunun açıkça anlaşılmasına yetiyor: Husserl, metinlerinin lâfzında, "yönelimsel olması itibariyle her bilginin sonsuz fikrini, en âlâsından *upuygunsuzluğu* zaten varsaydığını" farketmeyi başaramamıştır. Öyleyse Husserl'in nesnelliği ve upuygun görüyü aşan sonsuz ufukları önceden hissetmiş olduğunu

varsaysak bile, o bu ufukları, *harfi harfine* [*à la lettre*] "nesneleri hedefleyen düşünceler" olarak yorumlayacaktı: "Husserl'in fenomenolojisinde, harfiyen anlaşıldığında, bu şüphelenilmemiş ufukların nesneleri hedefleyen düşünceler olarak yorumlanmış olmasının ne önemi var!" (yukarda alıntılanmıştır.)

Öte yandan Husserl'in Cogito'sunun sonsuza açıldığı varsayılırsa, Levinas'a göre bir nesne-sonsuzluğa, başkalığı olmayan bir sonsuzluğa, yanlış bir sonsuzluğa açılacaktır: "Eğer Husserl cogito'da kendisinin dışında bir dayanağı olmayan bir öznellik görüyorsa, sonsuz fikrinin ta kendisini kurmakta ve onu kendisine bir nesne olarak vermektedir." "Yanlış sonsuzluk" ifadesi Levinas'ın hiç kullanmadığı Hegelci bir ifade olduğu halde, bize, belki de Hegelci olduğu için, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki pek çok suçlama hareketine musallat olmakta gibi görünmektedir. "Yanlış sonsuzluk," Hegel için olduğu gibi Levinas için de belirsiz, sonsuzluğun *olumsuz* biçimi olacaktır. Fakat Levinas *doğru* başkalığı olumsuzluk olmayan (olumsuz olmayan aşkınlık) olarak kavradığından, başka'yı doğru sonsuzluk, aynı'yı da (ki bu tuhaf bir biçimde olumsuzluğun suç ortağıdır) yanlış sonsuzluk yapabilir. Hegel'e (ve onda ortaya çıkarak yeşeren ve yeniden düşünülen tüm metafiziğe) mutlak bir çılgınlık gibi görünecektir bu: Başkalık olumsuzluktan, başkalık "yanlış sonsuzluk"tan nasıl ayrılabilir? Nasıl "doğru sonsuzluk" aynılık olmaz? Ya da tersine, mutlak aynı sonsuzluk olmaz? Levinas'ın dediği gibi, aynı şedit bir bütünlükse, onun sonlu bir bütünlük olduğu anlamına gelir bu. Öyleyse soyuttur, başka'dan (başka bir bütünlükten) daha başkadır, vs. Sonlu bütünlük olarak aynı, aynı olmayacak, yine başka olacaktır. Levinas başka'dan aynı sıfatıyla, aynı'dan da başka sıfatıyla bahsediyor olacaktır, vs. Eğer sonlu bütünlük aynı'ysa, kendisinden başka haline gelmeden (ki bu savaştır) düşünülemezdi veya olduğu gibi ortaya konulamazdı. Eğer bunu yapmasaydı, diğerleriyle (diğer sonlu bütünlüklerle) savaşa giremezdi, şedit olamazdı. O zaman da şedit olmadığı için, Levinas'ın kastettiği anlamda aynı (sonlu bütünlük) olamazdı. Savaşa girerek – ve savaş vardır – elbette, kendisini başka'dan başka olarak düşünür, başka'ya bir başka (kendi) olarak erişim kazanır. Fakat bir kez daha yineleyelim, Levinas'ın kastettiği anlamda bütünlük değildir artık. Bu dilde, ki bu dil Batı felsefesinin tek dilidir, insan Hegelciliği tekrar etmeyebilir mi? Hegelcilik bu dilin ta kendisinin kendisine mutlak bir biçimde sahip çıkmasıdır zaten.

Bu koşullar altında, Hegel tarafından sarılmamak [*envelopper*] için alınabilecek tek etkili konum bir an için şu gibi görünecektir: yanlış sonsuzlu-

ğu (yani derin bir biçimde, kökensel sonluluğu) indirgenemez kabul etmek. Belki de yönelimsel tamamlanmamışlığın ve dolayısıyla başkalığın indirgenemez olduğunu kanıtlayarak Husserl'in yaptığı temelde buydu. Husserl şunu da göstermişti: bilinç indirgenemez olduğundan ne kendi özü sayesinde kendi-bilinci [*conscience-soi*] haline gelebilir ne de mutlak bilginin parousia'sında mutlak bir biçimde kendisine yakınlaşıp yeniden toparlanabilirdi. Fakat *zaten* (zamanı düşünmemize izin veren bir zaten!) doğru sonsuzluğa işaret etmeden, onu sunmadan, düşünmeden, söylemeden – ki o zaman da o kendisi olarak tanınmış olurdu – bu *söylenebilir* mi, "yanlış sonsuzluk"un kendisi (tek kelimeyle zaman) düşünülebilir mi, deneyimin hakikatinde duraklandığı gibi yanlış sonsuzlukta duraklanılabilir mi? Felsefe adını verdiğimiz şey, ki bu belki de düşüncenin bütünü değildir, doğrunun önceliğine [*antériorité*] ve üstünlüğüne saygısını sunmadan yanlışı düşünemez, hatta seçemez bile (aynı ile başka arasında da aynı ilişki geçerlidir). Bu son soru, ki Levinas'ın Husserl'e sorabileceği soru olabilirdi, şunu kanıtlar: Levinas Hegel'e karşı *konuştuğu* anda ancak Hegel'i doğrulayabilir, hatta zaten doğrulamıştır.

Fakat upuygunsuzluk izleğinden daha pekin ve özellikle de harfi harfine daha Husserlci bir izlek var mıdır? Ufukların sonsuzca aşımı izleğinden? Görmenin orijinal ve özsel bir biçimde içselliğin ve dışsallığın upuygunsuzluğu olduğunu göstermekte kim Husserl'den daha fazla inatçı bir kararlılık sergilemiştir? Ve aşkın ve uzamlı şeyin algısının özü itibariyle ve her zaman tamamlanmamış olduğunu? İçkin algının algı akışının sonsuz ufkunda meydana geldiğini? (örneğin bkz. *Ideen I*, paragraf 83, vd). Ve her şeyin üstünde kim bu Husserlci izlekleri bize Levinas'tan daha iyi anlattı? Öyleyse mesele bunların varolduğunu hatırlamak değildir, Husserl'in son kertede upuygunsuzluğu *özetlemiş* olup olmadığını ve deneyimin sonsuz ufuklarını elde bulunan *nesnelerin* koşuluna indirgeyip indirgemediğini sormaktır. Ve Levinas'ın onu suçlarken söylediği gibi, Husserl bunu ikinci bir yorumla mı yapmıştır?

Buna inanmamız çok zor. Sözünü ettiğimiz iki yönelimsel yönde, *Kantçı anlamda Ide* bir ufkun sonsuz aşımını [*débordement*] belirtir. Bu ufuk mutlak ve özsel bir zorunluluk, mutlak bir biçimde ilkesel ve indirgenemez bir zorunluluk yüzünden *hiçbir zaman* bir nesne haline gelemez ya da bir nesnenin görüsüyle tamamlanamaz veya *eşitlenemez*. Tanrı'nın görüsüyle bile. Ufkun kendisi bir nesne haline gelemez, çünkü o genel olarak her nesnenin nesneleştirilemez kaynağıdır. Upuygunluğun imkânsızlığı öyle radikal-

dir ki, apaçık doğruların ne *kökenselliği* ne de *apodiktikliği* zorunlu olarak upuygunluktur (örneğin bkz. *Ideen I*, 3. bölüm, *Méditations cartésiennes* § 9 vd). (Elbette bunu söylerken Husserl'in bazı upuygun, apaçık doğruların – tikel ve temellendirilmiş olanların – mümkün olduğunu görmezden geldiğini ima etmiyoruz.) Ufuk kavramının önemi tam da onun herhangi bir kurucu edimin nesnesi olamayışında ve nesneleştirme işini sonsuza açışında bulunur. Husserlci cogito, bize öyle görünüyor ki, sonsuz fikrini kurmaz. Fenomenolojide hiçbir zaman ufukların kuruluşu yoktur, kuruluşun ufukları vardır. Husserlcil ufkun sonsuzluğunun tanımlanmamış [*in-définie*] açılım biçimine sahip olması ve onun kendisini, kurmanın (nesneleştirme işinin) olumsuzluğuna sona ermesi mümkün olmayan bir biçimde sunması, onu, her türlü bütünleştirmeye karşı, içinde başka'nın birdenbire bulunamaz hale geldiği bir doluluk sonsuzunun dolaysız mevcudiyeti yanılsamasına karşı en emin bir biçimde koruyan şey değil midir? Sonsuzun sonsuza (hatta sonluya!) upuygunsuzluğu bilinci, dışsallığa saygı gösterme kaygısı taşıyan bir düşünceye has ise, en azından bu noktada Levinas'ın kendisini Husserl'den nasıl ayırabileceğini görmek zordur. Yönelimsellik saygının ta kendisi değil midir? Başka'nın aynı'ya hiçbir zaman indirgenememesi, aynı'ya başka *olarak beliren* başka'nın indirgenememesi değil midir? Zira bu başka olarak başka fenomeni olmaksızın saygı mümkün olmayacaktır. Saygı fenomeni görüngüselliğe saygıyı varsayar. Ve etik de fenomenolojiyi.

Bu anlamda fenomenoloji saygının ta kendisidir, bizzat saygının gelişimi ve dil haline gelmesidir. Husserl aklın teorik, pratik vs (daha yukarıda alıntıladık) gibi ayrımlarla ele alınmaya izin vermediğini söylerken bunu kastediyordu. Etik olarak saygının fenomenolojiden *türediği*, fenomenolojiyi öncülleri veya daha önce gelen veya daha üst bir değer olarak varsaydığı anlamına gelmez bu. Fenomenolojinin varsayılması biricik bir düzene aittir. Fenomenoloji buyruğun dünyevi (reel, politik vs) anlamıyla hiçbir şey "buyur"maz. Bu tipte bir buyruğun nötrleştirilmesinin ta kendisidir. Fakat o buyruğu yerine bir başkasını geçirmek için nötrleştirmez. O her türlü hiyerarşiye derinden yabancıdır. Etik fenomenolojide erimemekle kalmaz, ona boyun da eğmez; onda kendine has anlamı, özgürlüğünü ve radikalliğini bulur. Mevcudiyet olmayana (zamansallaşma ve başkalık) ilişkin izleklerin fenomenolojiyi bir mevcudiyet metafiziği yapan ve onu durmaksızın *işleyen* öğelerle çelişmesi bize itiraz edilemez gibi görünüyor ve zaten bu konu üstünde başka yerde duruyoruz.

C. Kuramcılık ve nesne bilincinin önceliği bakımından Levinas kendisini Husserl'den daha meşru bir biçimde ayırabilir mi? Burada sorgulanan "öncelik"in [*primat*] nesnenin veya *genel olarak* nesnelliğin önceliği olduğunu unutmayalım. Oysa fenomenoloji bu genel olarak nesne mefhumunu sonsuzca yenilememiş, genişletmemiş ve esnekleştirmemiş olsaydı hiçbir şey getirmemiş olurdu. Kanıtın nihai yargılaması sonsuza dek, mümkün her nesne tipine, yani düşünülebilir, genel olarak bir bilince mevcut her anlama açıktır. Genel olarak fenomenolojik kanıtın (apaçıklığın) bu katmanından beslenmeyen hiçbir öneri anlamlı olamayacak, ne düşünülebilecek ne de anlaşılabilecektir. Örneğin *Bütünlük ve Sonsuz*'da etik kanıtları (apaçıklıkları) mutlak bağımsızlıklarına uyandırmak isteyen öneri de buna dahildir. Husserl'in haklı olması için etik anlamın *düşünülmesi* kafidir. Etik'ten, aşkınlıktan ve sonsuzdan vs söz edildiğinde, yalnızca adların tanımları [*les définitions nominales*] değil, onlardan da önce, kavramlara kılavuzluk eden öz imkânları zaten varsayılmış olur. Etik, aşkınlık, sonsuz gibi ifadeler genel olarak somut bir bilinç için bir anlama sahip olmalıdırlar. Böyle bir bilinç olmaksızın hiçbir söylem ve hiçbir düşünce mümkün olmayacaktır. Mutlak bir biçimde "öncel" bu apaçıklıklar alanı, aşkınsal fenomenolojinin anlamıdır ve bir etik fenomenolojisi de onda kök salmıştır. Bu kök salma *gerçek* [*réel*] değildir, gerçek bir bağımlılık anlamına gelmez ve aşkınsal fenomenolojiye, etik değerler ve davranışlar vücuda getirmeye (veya az çok doğrudan bir biçimde bu değer ve davranışları baskı altında tutmaya – ki bu da aynı kapıya çıkar) *olgu itibariyle* [*en fait*] muktedir olmadığı suçlamasını getirmek boşuna olacaktır. Belirlenmiş her anlam, düşünülmüş her anlam, her noema (örneğin etiğin anlamı) *genel olarak bir noema*'yı var saydığından, *yasa itibariyle* aşkınsal fenomenolojiden başlamak uygun olur. *Yasa itibariyle* genel olarak bir noema imkânından başlamak, ama şu belirleyici noktayı anımsayalım ki, Husserl için noema *gerçek* [*reel*] bir moment değildir ve dolayısıyla *ne olursa olsun başka* bir şeyle hiçbir gerçek ilişkisi (hiyerarşik olsun olmasın) yoktur: Başka her şey, her ne olursa olsun, yalnızca noematiklik içinde düşünülebilir. Bu özellikle şunu ifade eder: Husserl'in gözünde etik, *olgu itibariyle*, varoluşta ve tarihte aşkınsal nötrleştirmeye *tabi olamaz* ve olgu itibariyle ona hiçbir biçimde boyun eğemez. Dahası ne etik ne de dünyadaki herhangi bir şey bunu yapabilir. Aşkınsal nötrleştirme ilke itibariyle ve kendi anlamı içinde her türden olgusallığa ve genel olarak her varoluşa yabancıdır. O, olgu itibariyle ne etikten önce ne de sonradır. Her ne olursa olsun, ondan ne önce ne de sonradır.

Öyleyse hem etik nesnellikten veya etik değerlerden ya da buyruklardan, tüm etik orijinallikleriyle nesneler (noemalar) olarak söz edebiliriz hem de bu nesnelliği ortak bir biçimde nesnellik (kuramsal, politik, doğal vs nesnellik) olarak anlaşılan şeyin modeli olarak hatalı bir biçimde işlev gören (ama bu hata Husserl'in hatası değildir) nesnelliklerin hiçbirine indirgememiz gerekmez. Doğrusu kuramsalın iki anlamı vardır: Levinas'ın itirazının hedeflemiş olduğu genel geçer anlam; ve genel olarak *belirme*'nin, tikel olarak da kuramsal-olmayanın belirmesinin (ilk anlamda) bulunduğu daha gizli anlam. Bu ikinci anlamda, fenomenoloji gerçekten de bir kuramcılıktır, fakat her düşünce ve her dil olgu ve yasa itibariyle kuramcılıkla çıkar ortağı olduğu ölçüde böyledir bu. Fenomenoloji bu ölçüyü ölçer. Kuramsal (genel olarak) bir bilmeyle kuramsal olmayanın (örneğin Levinas'ın kullandığı anlamda etik, metafizik) anlamını neyse o olarak bilirim ve ona, o olarak, kendi anlamı içinde neyse o olarak saygı duyarım. Kendisine bir şey, bir yüzey, bir teorem olarak bakılamayacak olanı tanımamı sağlayan bir bakışım vardır. Yüzün ta kendisi için bir bakışım vardır.

D. Ama biliyoruz ki Levinas ile Husserl arasındaki temel anlaşmazlık burada değildir. Levinas'ın bir zamanlar Husserl'e yönelttiği anlamın tarihsel olmadığı suçlamasına da dayanmaz, ki Husserl bu hususta bazı sürprizleri dağarcığında saklı tutmuştur (tıpkı Levinas'ın eskatolojisinin otuz yıl sonra "*bütünlüğün* veya tarihin *ötesinden*" (*TI*) konuşmak suretiyle bizi şaşırtması gerektiği gibi). Bu eskatoloji bir kez daha, bütünlüğün sonlu olduğunu (ki bütünlük kavramında hiçbir şekilde kayıtlı değildir bu), tarihin kendisinin sonlu bir bütünlük olabileceğini ve sonlu bütünlüğün ötesinde tarih diye bir şey olmadığını varsayar. Belki de yukarda önermiş olduğumuz gibi, tarihin sonlu bütünlükte imkânsız ve anlamsız olduğunu ve olumlu, bilfiil sonsuzlukta imkânsız ve anlamsız olduğunu; tarihin bütünlük ve sonsuz arasındaki farkta bulunduğunu, tam da Levinas'ın aşkınlık ve eskatoloji dediği şey olduğunu göstermek gerekirdi. Bir *sistem* ne sonlu ne de sonsuzdur. Yapısal bir bütünlük oynadığı oyunda bu alternatiften kaçar. Arkeolojik ve eskatolojik olandan kaçar ve onları kendisine kaydeder.

Anlaşmazlık Başkası meselesinde belirleyici bir biçimde ortaya çıkar. Levinas'ı takip ederken gördüğümüz gibi, Husserl *Descarteşçı Düşünceler*'de başka'yı ego'nun kendine has aidiyet alanından yola çıkarak analojik eşsunum aracılığıyla kurulmuş bir ego fenomeni yapmak suretiyle, onun sonsuz başkalığını ıskalamış ve onu aynı'ya indirgemiş oluyordu. Başka'yı bir alter ego yapmak, der sık sık Levinas, onun mutlak başkalığını nötrleştirmektir.

a) Oysa, özellikle de *Descartesçı Düşünceler*'de Husserl'in, kendi anlamı [*signification*] içinde başkasının başkalığına saygı göstermek için ne kadar uğraştığını göstermek kolaydır. Onun derdi başka'nın kendisini nasıl *başka olarak*, indirgenemez başkalığı içinde bana sunduğunu [*se présente*] betimlemektir. O bana, daha ilerde göreceğimiz gibi, kökensel bir biçimde mevcudiyet-olmayan [*non-présence*] olarak mevcut olur. Ego'nun fenomeni başka olarak başkadır: genel olarak ego (eidos ego) olarak ego'ya indirgenemez olan belli bir görüngüsellik olmayanın görüngüsüdür bu. Zira eğer bu başka, başkalığı içinde (genel olarak) bir ego'ya *belirmeseydi*, alter ego'yla karşılaşmak (hatta Levinas'ın betimlediği karşılaşma[31] biçiminde) imkânsız olurdu, deneyimde ve dilde ona saygı göstermek imkânsız olurdu. Bir bambaşka fenomeni, bambaşka olarak bambaşka'nın bir açıklığı olmasaydı, bambaşka'dan ne söz edilebilir ne de ona ilişkin herhangi bir anlama sahip olunabilirdi. Bu apaçıklığın ve fenomenin stilinin indirgenemez ve tekil olmasına, kendini gösterenin kökeni itibariyle bir görüngüselleşme-olmayan olmasına kimse Husserl'den daha duyarlı olmamıştır. *Hakkında* konuşulmayan, *kendisine hitaben* konuşulan başka'yı izleştirmek ne istenir ne de yapılabilir bir şey olsa da, bu imkânsızlık ve bu buyruğun kendisi, başka olarak başka ancak bir ego'ya belli bir biçimde beliriyorsa (Levinas'ın izlekleştirdiği gibi) izlekleştirebilir. Husserl'in bize sözünü ettiği şey bu *sistem*dir, bu belirme ve bizzat başka'yı izlekleştirmenin bu imkânsızlığıdır. *Onun* sorunu budur: "Onlar (başka *egolar*) bendeki basit temsiller ve temsil edilen nesneler, 'bende' olup biten bir sağlama sürecinin sentetik birlikleri değildir, tam da 'başkaları'dır" ... "bu aynı dünyanın özneleri ... dünyayı algılayan özneler ... tıpkı benim dünyayı deneyimlediğim, onda "başkaları"nı deneyimlediğim gibi dünyayı deneyimlerken beni de deneyimleyen öznelerdir" (MC, çev. Levinas). İşte ego'nun *yönelimsel fenomeni* olarak sorgulanan şey, başka'nın benim hiçbir zaman olamayacağım olarak bu belirişi, bu kökensel görüngüsellik-olmayan'dır.

b) Çünkü – ve burada *Descartesçı Düşünümler*'in beşincisinin – ki güzergâhı gerçekten de labirenti andırır – en açık ve en tartışılmaz anlamının üstünde duruyoruz. Husserl'in en merkezi olumlaması başka'yı başka olarak hedefleyen yönelimin *indirgenemez bir biçimde dolaylı* karakteriyle ilgilidir. Özsel, mutlak ve tanımlayıcı bir apaçıklıkla apaçıktır ki, aşkınsal başka olarak başka (dünyanın yönlenmesinin başka mutlak kökeni ve başka sıfır noktası) bana hiçbir zaman kökensel bir biçimde ve bizzat verilemez, yalnızca

analojik eşsunumla [*apprésentation analogique*] verilir. Analojik eşsunuma müracaat etme zorunluluğu, başka'yı aynı'ya asimile eden analojik bir indirgeme yapıldığı anlamına gelmez; bundan gayet uzak bir tarzda ayrılığı, (nesnel-olmayan) dolayımın aşılamaz zorunluluğunu onaylar ve bunlara saygı gösterir. Eğer başka'ya analojik eşsunum yoluyla gitmeseydim, eğer ona dolaysız ve kökensel bir biçimde, sessizce ve onun kendi yaşamışlığıyla hemhal olarak erişseydim, başka başka olmaktan çıkardı. Görünüşün tersine, eş-sunumsal aktarma [*transposition*] izleği, mutlak kökenlerin radikal ayrılığının, mutlak mutlakların ilişkisinin ve sırra gösterilen şedit-olmayan saygının (ki o muzaffer asimilasyonun zıttıdır) tanınmasının bir tercümesidir.

Bedenler, aşkın ve doğal şeyler bilincim için genel olarak başkadırlar. Dışarıdadır onlar ve aşkınlıkları zaten indirgenemez olan bir başkalığın göstergesidir. Levinas buna inanmaz, Husserl inanır ve şeyler söz konusu olduğunda "başka"nın çoktan bir şey ifade ettiğine inanır. Dış dünyanın gerçekliğini ciddiye almaktır bu da. Bu genel olarak başkalığın – ki şeyler bu başkalığı başkasıyla paylaşırlar – bir diğer göstergesi de, onlarda bir şeyin kendisini her zaman gizlemesi ve ancak öngörü, analoji ve eşsunumla belirtmesidir. Husserl *Descartesçı Düşünümler*'in beşincisinde bunu söyler: analojik eşsunum kısmen *her algıya* aittir. Fakat aşkın şey olarak başka söz konusu olduğunda, gizli olan yüzün kökensel ve orijinal bir sunumunun ilkesel imkânı, her zaman ilke itibariyle ve *a priori* açıktır. Bu imkân başkası söz konusu olduğunda mutlak bir biçimde reddedilmiştir. Aşkın şeyin başkalığı, zaten indirgenemez olduğu halde, kökensel algılarımın belirsiz tamamlanmamışlığından dolayı indirgenemez bir başkalıktır. Öyleyse o, başkasının aynı derecede indirgenemez başkalığıyla hiçbir ortak ölçü kabul etmez, zira başkası tamamlanmamışlık boyutuna (başkasının bedeni mekândadır, ilişkilerimizin tarihi, vs) daha derin bir kökensel-olmama [*non-originarité*] boyutu ekler, şeyleri öteki taraftan görmek için etraflarında dolaşmanın radikal imkânsızlığını ilave eder. Fakat ilk başkalık, cisimlerin başkalığı (ve başkası da oyunun başında bir cisimdir [*corps*]) olmaksızın ikinci başkalık ortaya çıkamaz. Bu iki başkalık sistemini bir arada düşünmek gerekir, biri ötekinin içine kaydolmuştur. Başkasının başkalığı çifte bir belirsizlik gücüyle indirgenemezdir öyleyse. Yabancı sonsuzca başkadır, çünkü öz itibariyle profillerin hiçbir zenginleşmesi bana onun yaşamışlığının öznel yüzünü, *onun tarafını* onun tarafından yaşanmış haliyle veremez. Bu yaşantı bana hiçbir zaman *mir eigenes*, bana *has* olanın verildiği gibi

verilmeyecektir. Has olmayanın bu aşkınlığı, her zaman kısmi olan taslakların [*esquisses*] zemininde erişilemez olan bütünün aşkınlığı değildir artık: *Sonsuz*'un aşkınlığıdır, *Bütünlük*'ün değil.

Levinas ve Husserl burada çok yakındırlar. Fakat Husserl bu sonsuzca başka olarak beliren sonsuzca başka'ya, genel olarak ego'nun yönelimsel bir kipliği olma statüsünü tanımak suretiyle kendisine sonsuzca başka'dan sonsuzca başka olarak *konuşma hakkını* verir, kendi dilinin kökeninin ve meşruluğunun hesabını verir. Görüngüsellik-olmayanın görüngüsel sistemini betimler. Levinas sonsuzca başka'dan *olgu olarak* söz eder, ama onun ego'nun yönelimsel bir kipliği olduğunu tanımayı reddettiği – çünkü ona göre bu tanıma bütünleştirici ve şedit bir edim olacaktır – için kendisini, kendi dilinin bizzat temelinden ve imkânından mahrum eder. "Sonsuzca başka" deme yetkisini ona ne vermiştir, eğer sonsuzca başka onun aynı dediği ve aşkınsal betimlemenin nötr düzeyi olan bölgede sonsuzca başka olarak belirmiyorsa? Mümkün tek yola çıkış noktasına döner gibi, başka'nın başka olarak belirdiği ve kendisini dile, *mümkün her dile* ödünç verdiği yönelimsel fenomene geri dönmek, belki de şiddete teslim olmaktır, en azından şiddetle suç ortağı olmaktır ve olgunun şiddetini *yasayı vermek suretiyle* (eleştirel anlamda) kabul etmektir. Ama öyleyse olgusallığın indirgenemez bir bölgesi, kökensel, aşkınsal, her etik seçime önce, hatta etik şiddet-olmayan tarafından varsayılan bir şiddet söz konusudur. Etik-öncesi bir şiddetten söz etmek bir mana ifade eder mi? Anıştırdığımız aşkınsal "şiddet" eğer görüngüselliğin kendisine ve dilin imkânına bağlıysa, anlamın ve logos'un köküne onun retorik, psikoloji, demagoji vs olarak belirlenmesinden önce yerleşmiş olacaktır.

c) Levinas şöyle yazar: "Başkası olarak başkası yalnızca bir alter ego değildir. Benim olmadığımdır o" (*EE* ve *TA*). "Terbiye" ve "gündelik hayat" "başka'nın sempatiyle, başka bir ben, alter ego olarak tanındığına" (*TA*) haksız bir biçimde inandırır bizi. Bu tam da Husserl'in yapmadığı şeydir. O başkasını ego biçiminde, dünyadaki şeylerin başkalığı olamayan başkalığının biçiminde tanımak ister yalnızca. Eğer başka aşkınsal alter *ego* olarak tanınmış olmasaydı, bütünüyle dünyada olacak ve benim olduğum gibi, dünyanın kökeni olamayacaktı. Onda bu anlamda bir ego görmeyi reddetmek, etik düzende, her şiddetin yaptığı hamlenin ta kendisidir. Eğer başka ego olarak tanınmasaydı tüm başkalığı çökerdi. Öyle görünüyor ki Husserl'in en sürekli ve en çok ilan edilmiş niyetleri istismar edilmeden, onun başka'yı bir başka ben (bu sözcüğün olgusal anlamıyla), *benim yaşamımın gerçek* [*réelle*]

bir kipliği haline getirdiği varsayılamaz. Eğer başkası benim egolojik yaşamımın gerçek bir momenti olsaydı, "bir başka monadın benimkine dahil edilmesi" (*MC*) gerçek olsaydı, onu *orijinaliter** algılardım. Husserl sürekli olarak bunun mutlak bir imkânsızlık olduğunun altını çizer. Alter ego olarak başka, *benim* egoma indirgenemez, başka olarak başka anlamına gelir; bunun sebebi tam olarak onun ego olması, ego biçimine sahip olmasıdır. Onun da benim gibi "ego" demesine olanak tanıyan başka'nın egoluğudur ve işte bu sebepledir ki o başkasıdır ve bir taş veya *benim gerçek ekonomimde* sözü olmayan bir varlık değildir. İşte bu nedenle, dilerseniz yüzdür o, bana hitaben konuşabilir, beni anlayabilir ve sonunda bana emredebilir. Dünyevi olmayan bakışım [*symétrie*] olmasaydı, hiçbir bakışımsızlık [*dissymétrie*] mümkün olmazdı. Bu bakışımın hiçbir gerçekliği olmadığından onun başkalığa, bakışımsızlığa hiçbir sınır dayatması da söz konusu olamaz; tam aksine o bakışımsızlığı mümkün kılar. Bu bakışımsızlık yeni bir anlamda *ekonomi*'dir ki, kuşkusuz Levinas için aynı derecede hoşgörülemez olacaktır.

Bu formülasyonun mantıksal saçmalığına rağmen iki ampirik bakışımsızlığın aşkın bakışımlılığıdır bu. Benim için başka, benimle bir başka'yla ilişki kurar gibi ilişki kurduğunu bildiğim bir egodur. Bu hareketler *Tinin Görüngübilimi*'nden daha iyi nerede betimlenmiştir ki? Levinas'ın düşündürdüğü başka'ya doğru aşkınlık hareketi, eğer özsel anlamlarından birinin içinde, benim kendiliğimde [*ipséité*] kendimi başka için başka olarak bildiğim anlamını taşımıyorsa, bir anlamdan yoksun olacaktır. Bu olmaksızın, "Ben" (genel olarak egoluk) başka'nın başkası olamadığından hiçbir zaman şiddet kurbanı olamayacaktır. Levinas'ın sözünü ettiği şiddet, kurbanı olmayan bir şiddet olacaktır. Fakat onun betimlediği bakışımsızlıkta şiddetin faili hiçbir zaman başka'nın kendisi olamayacağından ve hep aynı (ego) olacağından ve tüm egolar başkaları için başka olduklarından kurbansız şiddet aynı zamanda da failsiz bir şiddet olacaktır. Ve zahmet çekmeksizin bu önermelerin hepsi tersine çevrilebilir. *Şiir*'in Parmenides'i, onunla aramıza giren tarihsel fantazmlar yoluyla pek çok defa baba katlinin kurbanı olduğuna inanmamıza izin vermiş olsa bile, genç Sokrates'le konuşan büyük ve korkutucu beyaz gölgenin, ayrı varlıklar, birlik, fark, aynı ve başka üstüne büyük söylemler kurmaya kalkıştığımızda gülümsemeyi sürdürdüğü hızla fark edilecektir. Parmenides'e *ego*'nun *aynı*'ya eşit olduğu-

* Doğrudan, neyse o olarak verilmiş olarak. (ç.n.)

nu ve Başka'nın ancak mutlak olarak başka olabileceğini ve sonsuzca başka'nın kendisini Aynı'yla ilişkiden muaf tuttuğunu anlatmaya kalkışsaydık, *Bütünlük ve Sonsuz*'un sayfa kenarlarında nasıl notlar alırdı acaba? 1. Sonsuzca başka, diyecekti, belki de ancak başka, yani *'den başka* olarak sonsuzca başka olabilir. *'Den başka* ben'*den başka* olmalıdır. Öyleyse bir ego'yla ilişkiden muaf değildir artık. Demek ki sonsuzca, mutlak bir biçimde başka değildir. Olduğu şey değildir artık. Eğer muaf olsaydı Başka da olmayacaktı, Aynı olacaktı. 2. Sonsuzca başka olduğu şey – sonsuzca başka – ancak mutlak bir biçimde aynı olmayarak olur. Yani özellikle de kendinden başka (ego-olmayan) olarak olur. Kendinden başka olarak, olduğu şey olmaz. O zaman sonsuzca başka değildir, vs.

Bu alıştırma, kanaatimce, temelde "Aynı'nın oyunu"ndaki ağız kalabalığı veya diyalektik virtüözlüğü değildir. "Sonsuzca başka" veya "mutlak bir biçimde başka" ifadesinin hem söylenebilir hem de düşünülebilir olmadığı anlamına gelecektir. Başka'nın başka olmaktan çıkmaksızın aynı'ya mutlak bir biçimde dışsal[32] olamayacağı ve devamında, aynı'nın kendisi üstüne kapalı bir bütünlük, Levinas'ın ekonomi, çalışma, tarih adını verdiği, içinde kendi kendine, başkalığın yalnızca görünümüne sahip olarak oynayan bir özdeşlik olmadığı anlamına gelecektir. Eğer başkalık zaten Aynı'*da* olmasaydı "Aynı'nın oyunu" diye bir şey nasıl olabilirdi? *Da* eki buradaki içerilme anlamını kuşkuya yer bırakmayan bir biçimde ele vermez mi? Aynı'*da* başkalık olmaksızın *oynayan* ya da *çalışan* bir makinede veya organik bütünlükte oyunbaz bir etkinlik veya yer değiştirme anlamında "Aynı'nın oyunu" nasıl meydana gelebilir? Ve Levinas'a göre her zaman bütünlükte ve tarihte hapsolmuş olan *çalışma*'nın temel olarak bir oyun olduğu gösterilebilirdi. Biz bu önermeyi, birkaç önlem almak şartıyla, ondan daha kolay kabul edeceğiz.

Şu tipte önermelere karşı tamamen sağır olduğumuzu da sonunda itiraf edelim: "Varlık çoğul olarak, Aynı ile Başka'ya bölünmüş olarak meydana gelir. Bu onun nihai yapısıdır" (*TI*). *Varlığın* aynı ile başka *arasında* bölünmesi nedir ve aynı ile başka *arasındaki* bu bölünme, en azından aynı'nın başka'nın başkası ve başka'nın da kendisiyle aynı olduğunu nasıl varsaymaz? Genç Sokrates'le oynayan Parmenides'in söyleyeceklerini düşünmeyelim yalnızca. *Sofist*'in, Levinas gibi, Eleacılıktan başkalık adına kopar gibi görünen yabancısı, başkalığın yalnızca olumsuzluk olarak düşünüldüğünü ve hepsinin üstünde yalnızca olumsuzluk olarak *söylenebildiğini* bilir. Levinas bunu baştan reddeder. Yabancı şunu da bilir: Varlıktan farklı olarak

başka her zaman görelidir, *pros heteron* söylenir ve bu onun bir *eidos* (veya kavramsal olmayan anlamda bir *genos*) olmasını, yani kendisiyle aynı olmasını engellemez (Heidegger'in *Identität und Differenz*'da tam da *Sofist*'ten bahsederken söylediği gibi, kendisiyle aynı (olmak), dolayımı, ilişkiyi ve farkı zaten varsayar: *ekaston eauto tauton*). Buna karşın Levinas başkasını söz konusu edilen *heteron*'a asimile etmeyi reddedecektir. Fakat genel olarak *heteron*'un başkalığına gönderme yapmadan – indirgeme demiyoruz – başkası nasıl düşünülebilir veya söylenebilir? Kullandığımız *heteron* mefhumu sanki gerçek veya mantıksal nesnellik bölgesinin sınırları içinde kalmaya zorlanabilirmişçesine, basitçe *başkası* mefhumuyla *zıtlaştırılmasına* olanak tanıyan kısıtlı bir anlama sahip değildir artık. *Heteron* burada, başka mefhumunun yine de içerdiği bu öznellik (yani nesnellik) felsefesinin serimlendiği bölgeden daha derin ve daha kökensel bir bölgeye ait olacaktır.

Öyleyse eğer alter ego olmasaydı, başka olduğu neyse o (yabancı olarak yakınım) olmayacaktı. "Terbiye"den ve "gündelik hayat"ın gizlemelerinden önce olan bir apaçıklık işte budur. Levinas *alter ego* ifadesini sanki *alter* gerçek (eidetik-öncesi bir düzeyde) bir öznenin sanlığıymış [*épithète*] gibi ele almaz mı? Benim gerçek (ampirik) özdeşliğimin arızi, sanlığa ilişkin bir modifikasyonu değil midir? Halbuki *alter ego* ifadesinin aşkınsal sentaksı, isimsi olanın sıfata, mutlağın sanlığa, bir anlamda veya diğerinde, hiçbir ilişkisine tahammül etmez. Tuhaflığı buradadır. Anlamın sonluluğundan kaynaklanan zorunluluk: başka ancak bir ego olarak mutlak bir biçimde başkadır, yani belli bir tarzda benimle aynı olarak. Buna karşılık *res* olarak başka hem daha az başkadır (mutlak başka olmayandır) hem de daha az benimle "aynı"dır. Hem daha fazla hem de daha az başka, ki yine bu mutlak başkalığın aynı olduğu anlamını ifade eder. Ve bu çelişki (Levinas'ın, Başka'yı alter ego olarak adlandırmayı reddettiği için, en azından bir kez izlediği biçimsel mantığın terimlerinde bulunan), başkasıyla ilişkimi dilin rasyonel iç tutarlılığı içinde tercüme etmenin bu imkânsızlığı, bu çelişki ve bu imkânsızlık "akıldışılığın" göstergeleri değildir: Daha ziyade burada artık *Logos*'un iç tutarlılığı *içinde* nefes alıp vermediğimizin, dilin diyalog ve fark olarak kökeninin bulunduğu bölgede düşüncenin soluğunun kesildiğinin göstergesidir. Rasyonalitenin somut koşulu olarak bu köken hiç de "akıldışı" değildir, fakat dilde "kavranılamaz." Bu köken kaydolmuş bir kayıttır.

Dahası, başka'nın *benim* yaşamımın *gerçek* bir anına indirgenmesi, ampirik alter-ego haline indirgenmesi, ampirik bir imkân, hatta eninde

sonunda olacak bir şeydir ki, buna şiddet adı verilir ve şiddet Husserl'in betimlemelerinde göz önüne getirilmiş olan zorunlu eidetik ilişkileri önceden varsayar. Bunun tersine, alter ego'nun egoluğuna onun başkalığının ta kendisine ulaşır gibi ulaşmak olabilecek en barışçı harekettir.

Mutlak bir biçimde barışçı demiyoruz. Ekonomik diyoruz. Aşkınsal ve etik öncesi bir şiddet, (genel) bir bakışımsızlık vardır ki, arkhe'si aynıdır ve nihayetinde tersi bakışımsızlığı, yani Levinas'ın sözünü ettiği etik şiddet-olmayanı mümkün kılar. Aslında ya aynı'dan başka bir şey yoktur ve dolayısıyla aynı artık beliremez ve söylenemez bile, şiddet (saf sonsuzluk veya saf sonluluk) bile uygulayamaz; ya da aynı *ve* başka vardır, ve öyleyse başka ancak (kendisiyle: ego) aynı olarak aynı'nın başkası olabilir ve aynı da ancak başka'nın başkası (alter ego) olmak suretiyle (kendisiyle: ego) aynı olabilir. Benim de aynı derecede özsel bir biçimde başka'nın başkası olmam, bunu biliyor olmam, işte Levinas'ın betimlemelerinde izi hiçbir yerde belirmeyen tuhaf bakışımlılığın kanıtı (apaçıklığı) budur. Bu apaçıklık olmaksızın başka'yı etik bakışımsızlık içinde arzulayamaz (veya) ona saygı gösteremezdim. Etik bir kararlılıktan [*résolution*] veya bir özgürlükten, başka'ya yanaşmanın veya onu aşmanın *belli bir tarzından* kaynaklanmayan bu aşkın şiddet, iki sonlu kendilik arasındaki ilişkiyi kökensel bir biçimde kurar. Aslında başka'nın (indirgenemez başkalığındaki) anlamına onun "yüz"ünden, yani görüngüsellik olmamasının görüngüsünden, izlekleştirilebilir-olmayanın izleğinden itibaren erişme zorunluluğu; başka bir deyişle (genel olarak) egonun yönelimsel bir kipliğinden (Levinas'ın söyleminin anlamını dayandırmak zorunda olduğu yönelimsel kiplik) veya benim-için-olduğu-gibi-belirmesi'nden (özsel gizlenmesini gizleyen, ışıktan çıkaran, soyan, başkada gizleneni gizleyen) yola çıkarak başka'dan başka olarak veya başka'ya başka olarak konuşma zorunluluğu en eski kökeninden beri hiçbir söylemin kaçamayacağı bu zorunluluk, şiddettin ta kendisidir veya daha doğrusu indirgenemez bir şiddetin aşkınsal kökenidir; yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, etik-öncesi şiddetten bahsetmenin bir anlamı olabilirse tabii. Zira başka'yla ilişkinin indirgenemez şiddeti olarak bu aşkınsal köken, başka'yla ilişkiyi açtığı içindir ki, aynı zamanda da şiddet olmayandır. Bir *ekonomi*dir. Bu açılma sayesinde mümkün olan başka'ya bu erişimin etik özgürlük içersinde ahlaki şiddet olup olmadığının belirlenmesine bu ekonomi olanak tanır. Genel olarak ego ile alter ego arasındaki ilişkilerin, genel olarak dünyanın birçok kökeni arasındaki ilişkilerin eidetik – aşkınsal çözümlemesini önce-

den yapmadan şiddet mefhumunun (örneğin Levinas'ın kendiliğinden apaçıkmış gibi kullandığı, fakat buna karşın aynı'nın ve olduğu neyse o olarak başka'nın değişimini zaten ifade eden, başka'nın aynı tarafından gizlenmesi veya ezilmesi mefhumunun) nasıl pekin bir biçimde belirlenebileceğini anlamak zordur. Başka'nın ancak aynı'yla ilişkisinde belirdiği apaçıklığı tanımak için Yunanlıların bir aşkınsal egolojiye ihtiyaçları yoktu; aşkınsal egoloji daha sonra bu apaçıklığı doğrulayacaktır ve söz konusu apaçıklık sonluluğun hükümranlığında anlamın ve söylemin kökeni olarak şiddettir.[33] Aynı ile başka arasındaki farkın – ki bu diğer farklar arasında bir fark veya diğer ilişkiler arasında bir ilişki değildir – sonsuzda hiçbir anlamı yoktur, elbette eğer, Hegel gibi ve Levinas'a karşı, kendi kendisini belirleyen ve yadsıyan sonsuzun tedirginliğinden bahsetmezsek. Şiddet elbette bir sonsuz fikrinin ufkunda belirir. Fakat bu ufuk sonsuzca başka'nın ufku değil, aynı ile başka arasındaki farkın, *différance*'ın artık geçerli olmayacağı bir hükümranlığın ufkudur, yani barışın artık bir anlamı olmayacağı bir ufkun hükümranlığıdır. Ve ilkin, çünkü artık genel olarak görüngüsellik veya anlam olmayacaktır. Sonsuzca başka ve sonsuzca aynı, eğer sonlu bir varlığa ilişkin olarak bu sözcükler bir şey ifade ederse, aynıdır. Hegel'in kendisi de olumsuzluğu, tedirginliği veya savaşı mutlak sonsuzda, yalnızca onun kendi tarihinin hareketi olarak ve başkalığın parousia'da mutlak bir biçimde kapsandığı, hatta kaldırıldığı nihai bir yatışmanın *ufkunda* kavramaktaydı.[34] İlk önce genel olarak tarihin sonu adı verilen *ufukta* olanın *olgusunu düşünme zorunluluğunu* nasıl yorumlamalı? Başka *olarak* başka *düşüncesinin* ne anlama geldiğini ve "olarak"ın (*comme tel*) ışığının bu biricik durumda gizlenme olup olmadığını sormaktır bu. Biricik durum? Hayır, terimleri tersine çevirmeliyiz: "Başka" ışıkla gecenin düşünülemez birliğinin adı, onun anlamıdır. "Başka," kaybolma olarak görüngüsellik demektir. Çelişkili olan bu yolların (ifşa etme ve gizleme, *Başka'nın İzi*) dışladığı üçüncü bir yol mu söz konusudur burada? Fakat üçüncü olarak ne belirebilir ne de söylenebilir. Ona "iz" deniyorsa eğer, bu sözcük felsefi olarak açıklanması hiç durmadan bu çelişenlere başvuru yapacak bir metafor olarak ortaya çıkabilir ancak. Bu başvuru olmaksızın orijinalliği – ki onu gösterge'den (Levinas tarafından uzlaşımsal bir biçimde seçilmiş olan bir sözcük) ayıran da bu orijinalliktir – hiçbir zaman belirmeyecektir. Halbuki onun belirmesini sağlamak *gerekir*. Ve görüngü kendisine göstergenin kökensel bir biçimde bulaşmasını varsayar.

Öyleyse savaş görüngüsellikle aynı zamanda doğmuştur, sözün ve belirmenin ortaya çıkmasıdır tam olarak. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde "insan" kelimesini kullanmaktan kaçınması bir raslantı değildir ve savaşı (öneğin köle ile efendi diyalektiği) antropolojiye hiçbir gönderme yapmadan *bilinç* biliminin alanında, yani görüngüselliğin ta kendisinin alanında, onun hareketinin zorunlu yapısı içinde betimler: bu bir deneyim ve bilinç bilimidir.

Kökensel bir biçimde şeditse eğer, söylem kendisine şiddet uygulamaktan başka bir şey yapamaz, kendisini olumlamak için yadsır, söylem olduğu sürece bu olumsuzluğu tekrar özümsemeye [*réapproprier*] hiçbir zaman *muktedir* olamadan, kendisini kuran savaşla savaşır. Onu tekrar özümseme *yükümlülüğü* yoktur, çünkü bunu yapsaydı barışın ufku gecede kaybolup gidecekti (şiddet-öncesi olarak en fena şiddet). Bu ikincil savaş, şiddetin itirafı olarak, mümkün en düşük şiddettir; en fena şiddeti, ilkel ve mantık öncesi şiddeti, günün karşıtı bile olmayan tahayyül edilemez bir gecenin şiddetini, şiddet olmayanın karşıtı bile olmayan mutlak şiddeti, saf hiçlik ve saf anlamsızlığı bastırmanın tek yoludur. Demek ki söylem saf hiçliğe ve saf anlamsızlığa karşı, ve felsefede nihilizme karşı, şiddetli bir biçimde kendisini seçer. Bunun böyle olmaması için Levinas'ın söylemini canlandıran eskatolojinin sözünü çoktan tutmuş olması gerekirdi, hem de söylemde eskato*loji* ve "tarihin ötesindeki" barış fikri olarak hâsıl olamayacak kadar sözünü tutmuş olması gerekirdi. "Mesianik zafer"in "kötünün alacağı öce karşı önlemini almış" olarak kurulmuş olması gerekirdi. Levinas'ın kitabının ufku olan, ama "kitabın çerçevesini aşan" bu mesianik zafer ancak aynı ile başka arasındaki farkı (bağlanma [*conjunction*] veya zıtlaşma [*opposition*]) askıya almak, yani barış *fikri*ni askıya almak suretiyle şiddeti yokedebilecektir. Fakat bu ufkun kendisi şimdi ve burada (genel olarak bir şimdi de) söylenemez, son söylenemez, eskato*loji* ancak *şiddetten geçerek* mümkündür. Bu sonsuz geçiş tarih adı verilen şeydir. Bu son şiddetin indirgenemezliğini görmezden gelmek, ancak en fena şiddet riskini alarak *reddetmeyi isteyebileceğimiz* felsefi söylemin düzeninde, kendi sonlu felsefi söyleminin sorumluluğu sorusunu sormayan, Kant öncesi tarzda sonsuzca bir dogmatikliğe geri dönmektir. Bu sorumluluğun Tanrı'ya devredilmesinin ondan kurtulmak anlamına gelmediği doğrudur. Tanrı'nın sonlu bir üçüncü olmadığı düşünülürse, ilahi sorumluluk benim sorumluluğumun, sonlu filozofun sorumluluğunu ne dışlar ne de azaltır. Tam tersine, onu telos'u ve kökeni olarak talep eder ve çağırır. Fakat iki sorumluluğun birbirine veya bu bi-

ricik sorumluluğun kendisine – tarih veya sonsuzun tedirginliği – upuygun olmaması *olgusu* Kant öncesi akılcılar – hatta Hegel öncesi akılcılar demek gerekirdi – için henüz bir *izlek* değildir.

Levinas'ın deyişiyle, "ego'nun kendisi olmamasının imkânsızlığı"nın mutlak bir biçimde ilkesel olan apaçıklığı ortadan kaldırılmadıkça da bu bir izlek olamayacaktır. Başka'ya doğru çıkıp gittiğinde bile ego kendisi olmamazlık edemez ve bu imkânsızlık olmasaydı kendisinden çıkamazdı bile; Levinas bu imkânsızlığın "ben'in en temel trajedisini, ben'in kendi varlığına çakılı olduğu olgusunu" işaretlediğini vurgular (*EE*). Ve hepsinin ötesinde, ego'nun bunu bildiğini. Bu bilgi eskato*loji*'nin ilk söylemi ve ilk sözcüğüdür; ayrılığı olanaklı kılan ve başka'ya konuşmaya olanağı tanıyan odur. Diğerleri arasında bir bilme değildir bu, bilmenin ta kendisidir. "Bu 'her zaman-bir-ve-bununla-beraber-her-zaman-başka' olmak bilmenin temel niteliğidir vs" (Schelling). Dilinden sorumlu olan hiçbir felsefe genel olarak kendilikten [*ipséité*] vazgeçemez ve ayrılık felsefesi veya eskatolojisi kendilikten diğer felsefelere kıyasla çok daha zor vazgeçebilir. İlk trajedi ile mesianik zafer arasında *felsefe* vardır ki, şiddet bilmede kendisine karşı döner, kökensel sonluluk ortaya çıkar ve başka'ya aynı'da ve aynı tarafından saygı gösterilir. Bu sonluluk, *genel olarak felsefe sorusu* gibi indirgenemez bir biçimde açık bir soruda belirginleşir: başka'ya doğru çıkış olarak deneyimin özsel, indirgenemez, mutlak bir biçimde genel ve koşulsuz biçimi *neden* hâlâ egoluk olsun? *Neden benim* olarak (bu sözcüklerin eidetik ve aşkınsal anlamıyla genel olarak bir ego tarafından) yaşanmamış bir deneyim imkânsız, düşünülemez olsun? Bu düşünülemez, bu imkânsız genel olarak aklın sınırlarıdır. Başka bir deyişle: *Sonluluk neden?* Eğer Schelling'in demiş olduğu gibi "egoluk sonluluğun genel ilkesi" ise. *Neden Akıl*? Eğer "Akıl ve Egoluk, gerçek mutlaklıklarında bir tek ve aynı şey" (Schelling) ise ve "akıl genel olarak aşkın öznelliğin evrensel ve özsel yapısının bir biçimi" (Husserl) ise. Bu aklın fenomenoloji olarak söylemi olan felsefe, özü itibariyle böyle bir soruyu yanıtlayamaz, zira her yanıt yalnızca bir dil içinde verilebilir ve dil soruyla açılır. Felsefe (genel olarak) soruya kendisini dilde ve dille açabilir sadece. Sadece kendisini *sorgulamaya bırakabilir*.

Husserl bunu biliyordu. Ve bunu arkhe-olgusallık (*Urtatsache*), ampirik olmayan olgusallık, aşkın olgusallık (belki de hiçbir zaman dikkat edilmemiş bir mefhumdur bu), deneyimin indirgenemez bir biçimde egosal özü olarak adlandırıyordu. " *Benim* diyen ve bunu anlaşılması gerektiği

gibi anlayan ben için bu ben, *dünyamın primitif yönelimsel temelidir* (*der intentionale Urgrund für meine Welt*)..."[35] *Dünyam*, deneyimin en âlâsı olan başkası olarak başkasına doğru aşkınlık deneyimi de dahil olmak üzere, her deneyimin meydana geldiği açıklıktır. "Benim dünyam"ın dışında olan hiçbir şey bana beliremez. "Bu, işimize gelsin gelmesin, (hangi önyargılar sebebiyle olursa olsun) canavarca gelsin veya gelmesin yüzleşmem gereken ilk temel niteliğinde olgudur (*die Urtatsache, der ich standhalten muss*) ve filozof olarak ondan bakışımı tek bir an için olsun alamam. Çocuk filozoflar için solipsizmin, hatta psikolojizmin ve rölativizmin hayaletlerinin geri döndüğü karanlık köşe olabilir tabii bu. Gerçek filozof bu hayaletlerden kaçmak yerine karanlık köşeyi aydınlatmayı tercih edecektir."[36] Bu anlamda anlaşıldığında, "ego'nun dünyamla" yönelimsel ilişkisi, "dünyam"a radikal bir biçimde yabancı olan sonsuz-başka'dan itibaren açılmış olamaz, "bu ilişkiyi belirleyen bir Tanrı tarafından dayatılmış olamaz ... çünkü öznel *a priori*, Tanrı'nın varlığından önce gelir, dahası benim için, düşünen varlık için istisnasız varolan her şeyin varlığından önce gelir. Tanrı da benim için, bilincimin kendisine has meydana getirişiyle [*effectuation*] neyse odur; bir şirk koşma olduğu düşünülebilecek olan bu fikrin beni kaptırdığı endişe ve korku içinde gözlerimi bundan kaçıramam, tam tersine, sorunu görmeliyim. Burada da, *alter ego* bakımından olduğu gibi, 'bilincin meydana getirişi' benim en yüce aşkınlığı icat ve imal ettiğim anlamına gelmez."[37] Tanrı bana *gerçek bir biçimde* [*réellement*] alter ego'nun dayandığından çok dayanmaz. Fakat onun ancak genel olarak bir ego için *anlamı* vardır. Bu da şunu ifade eder: Her türlü ateizm ve her türlü imandan önce, her türlü dinbilim ve Tanrı üstüne veya Tanrı'yla konuşan her dilden önce, Tanrı'nın tanrısallığının (sonsuz başka'nın başkalığının örneğin) genel olarak bir ego için bir anlamı olmalıdır. Geçerken şunu da yazalım bir kenara: fenomenolojinin tanıdığı bu "öznel *a priori*" nötr olanın totalitarizmini, kişisiz bir "Mutlak Mantık"'ı, diyalogsuz bir eskatolojiyi ve çok uzlaşımsal, fazlasıyla uzlaşımsal bir biçimde Hegelcilik başlığı altında sınıflandırılan ne varsa hepsini yenilgiye uğratmanın tek imkânıdır.

Aşkınsal arkhe-olgusallık olarak egoluk üstüne sorulan soru, "yaşayan şimdi"nin [*présent vivant*] arkhe-olgusallığı yönünde daha derin bir biçimde tekrar edebilir. Zira egolojik yaşamın (genel olarak deneyimin) indirgenemez ve mutlak biçimde evrensel biçimi yaşayan şimdidir. Şimdide yaşanmayan, başka türlü yaşanabilecek bir deneyim yoktur. Şimdide yaşamadan

başka türlü yaşamanın [*vivre autrement qu'au présent*] bu mutlak imkânsızlığı, bu ebedi imkânsızlık aklın sınırı olan düşünülemezi tanımlar. Anlamı (geçmiş) bir şimdi biçiminde düşünülemeyecek bir geçmiş mefhumu, yalnızca genel olarak bir felsefe için değil, felsefenin dışına bir adım atmak isteyen bir varlık düşüncesi için bile *imkânsız-düşünülemez-söylenemez* olanı işaretler. Buna karşın bu mefhum Levinas'ın son yazılarında ortaya çıkan iz üstüne düşünümün bir izleği haline gelir. Mefhumu hem en basit hem de en zor olan yaşayan şimdide zamansal her başkalık kurulabilir ve olduğu gibi belirebilir: başka geçmiş şimdi, başka gelecek şimdi, yaşayan şimdimin birliğinde ve fiiliyatında [*actualité*], yönelimsel kipliğinde tekrar yaşanmış olan başka mutlak kökenler. Yalnızca benim yaşayan şimdimin fiili birliği, başka şimdilerin (başka mutlak kökenlerin) bellek veya öngörü adı verilende (burada belleği ve öngörüyü örnek olarak kullandık, aslında sürekli bir zamansallaşma hareketi içinde) olduğu gibi belirmesine olanak tanır. Ama kendisiyle özdeş-olmamanın kendisiyle özdeşliği olarak yaşayan şimdinin mutlak özdeşliğini olanaklı kılan yalnızca geçmiş ve gelecek şimdilerin başkalığıdır. *Descartesçı Düşünümler*'den yola çıkarak, her olgusal oluşum sorunu indirgendikten sonra, *başka şimdi* olarak başka'nın kuruluşu ile *başkası* olarak başka'nın kuruluşu arasındaki ilişkideki *öncelik* [*antériorité*] sorusunun yanlış bir soru olduğunu, çünkü bu sorunun bizi ortak bir yapısal köke göndermek zorunda olduğunu göstermek[38] gerekirdi. *Descartesçı Düşünümler*'de Husserl bu iki hareketin analojik olduğunu söylediği halde (§ 52), yayımlanmamış eserlerinde bunları birbirinden ayrılamayan şeylermiş gibi ele alır görünür.

Eğer son çözümlemede, şiddet başka'nın olduğu neyse o olarak belirmemesi, başka'ya ancak aynı'da, aynı için ve aynı tarafından saygı gösterilmesi, başka'nın bizzat görüngüsünün serbest bırakılmasında aynı tarafından gizlenmesi zorunluluğu olarak belirlenmek istenirse, o halde zaman şiddettir. Mutlak başka'nın mutlak aynı'daki serbestleşme hareketi zamansallaşma hareketidir ki, onun en mutlak tarzda koşulsuz evrensel biçimi yaşayan şimdidir. Eğer zamanın kendinde başka'ya açılışının mutlak biçimi olan yaşayan şimdi, egolojik yaşamın mutlak biçimiyse ve egoluk deneyimin mutlak biçimiyse, o zaman şimdi, şimdinin mevcudiyeti ve mevcudiyetin şimdisi kökensel olarak ve ilelebet şiddettir. Yaşayan şimdi ölüm tarafından kökensel bir biçimde işlenir. Şiddet olarak mevcudiyet sonluluğun anlamıdır, tarih olarak anlamın anlamıdır.

Ama neden? Neden sonluluk? Neden tarih?[39] Ve neden, ne'den yola çıkarak sonluluk ve tarih olan bu şiddet hakkında soru sorabiliyoruz? Neden neden? Ve ne zamandan beri bu kendisini felsefi belirlenimi içinde anlaşılmaya sunuyor?

Levinas'ın metafiziği bir anlamda sorgulamak istediği aşkın fenomenolojiyi varsayar – en azından biz bunun böyle olduğunu göstermeye çalıştık. Ve buna rağmen bu sorgulamanın meşruluğu bize daha az radikalmiş gibi görünmüyor. Şiddet olarak aşkınsal arkhe-olgusallık sorusunun kökeni nedir? Ne'den yola çıkmak suretiyle şiddet olarak sonluluk üstüne soru sorulur? Söylemin orijinal şiddeti, ne'den yola çıkarak, kendine karşı dönme buyruğuna, dil olarak, her zaman başka'yı başka olarak tanımak suretiyle, kendine karşı dönme buyruğuna kendisini bırakır? Elbette bu sorular (örneğin sonluluğun şiddeti sorusunun sadece sonluluğun ötekisi ve sonsuz fikri zemininde sorulabileceği söylenerek) *yanıtlanamaz*. Onları yanıtlamanın tek yolu, bir kez daha aşkınsal fenomenolojiyi haklılaştıracak yeni bir söyleme başlamaktır. Ama sorunun çıplak açılışı, sessiz açılışı, fenomenolojinin logos'unun kökeni ve amacı olarak fenomenolojinin elinden kaçar. Sonluluk ve şiddet olarak tarih üstüne sorunun sessiz açılışı, tarihin *olduğu gibi* belirmesine olanak tanır; kendi açılışını gizleyen ve kendisini vaz ettiği ve belirlediği anda, o açılışı gürültüsüyle bastıran bir eskatolojinin çağrısı, bir eskatolojiye çağrıdır o. Bu açılış, aşkınsal bakışımsızlığın tersine çevrilmesinde, felsefeye logos, sonluluk, tarih, şiddet olarak sorulmuş bir sorunun açılışıdır. Bir sessizliğin dibinde, sözün ultra mantıksal bir duygusunda, Yunanlıların dilinde kendini ancak unutarak dile getirebilen bir soruda, kendini ancak Yunanlıların dilinde unutarak dile getirebilen bir soruda Yunanlı-olmayanın Yunanlıyı çağırması/sorguya çekmesi [*interpellation*]. Söz ile sessizliğin tuhaf diyaloğu. Yukarıda bahsettiğimiz sessiz sorunun tuhaf cemaati. Bu nokta, bize öyle görünüyor ki, Husserl'in tutkusunun yazılışıyla [*littéralité*] ilgili tüm yanlış anlamaların ötesinde, fenomenoloji ile eskatolojinin bitmek bilmez bir biçimde bir diyalog başlatabilecekleri, o diyalog içinde başlayabilecekleri ve birbirlerini sessizliğe davet edebilecekleri noktadır.

Ontolojik Şiddete İlişkin

Sessizlik bir sözcük olmayan bir sözcük ve nefes bir nesne olmayan bir nesnedir. (G. Bataille)

Bu diyaloğun hareketi Heidegger'le birlikte açıklamayı da yönetmiyor mu? Şaşırtıcı olmayacaktır bu. Buna ikna olmak için mümkün olan en şematik biçimde şunu not etmek yeterli olacaktır: Deneyimin mutlak biçimi olarak şimdiden az önce bahsettiğimiz gibi bahsedebilmek için *zamanın ne olduğunu zaten* anlamış olmak, *praes-ens*'in *ens*'ini ve bu *ens'in varlığının* yakınlığını *zaten* anlamış olmak gerekir. Mevcudiyetin şimdisi ve şimdinin mevcudiyeti, zaman olarak varlığın ufkunu, onun önceden kavrandığı öngörmeyi [*l'anticipation pré-comprehensive*] varsayar. Eğer varlığın anlamı felsefe tarafından her zaman mevcudiyet [*présence*] olarak belirlenmişse, zamanın aşkın ufkundan yola çıkılarak sorulan *varlık sorusu* (*Varlık ve Zaman*'daki ilk aşama) felsefi güvenliğin ilk sarsılmasıdır, güvence altına alınmış mevcudiyetin ilk sarsılması olduğu gibi.

Oysa Husserl bu varlık sorusunu hiç açımlamamıştır. Fenomenoloji zamansallaşma ve alter ego'yla ilişki izleklerini her ele alışında bu soruyu içinde taşıyor olsa bile mevcudiyet metafiziğinin tahakkümü altında kalmıştır. Onun söylemini varlık sorusu yönetmez.

Genel olarak fenomenoloji özselliğe geçiş olarak, özün *esse*'sinin, öz ve varoluşa dağıtılmasından önceki *esse*'nin birliğinin bir öngörüsünü varsayar. Başka bir yoldan, örneğin Husserl varlığın (*Sein*), ideal'in (*Ideal*) gerçek (*Realität*) olmaması olduğunu olumladığında, bir öngörüyü veya metafizik bir kararı sessizce varsaydığı gösterilebilirdi kuşkusuz. İdeallik gerçek değildir [*irréelle*], fakat – nesne veya düşünce – olarak *varlıktır*. Gerçekliğin tüketmediği varlığın anlamına bir erişim olduğu varsayılmazsa eğer, bütün Husserlci ideallik kuramı ve onunla birlikte tüm aşkın fenomenoloji çökecektir. Örneğin Husserl şunu yazamayacaktı: ***Offenbar muss überhaupt jeder Versuch, das Sein des Idealen in ein mögliches Sein von Realem umzudeuten, daran scheitern, dass Möglichkeiten selbst wieder ideale Gegenstände sind. So wenig in der realen Welt Zahlen im allgemeinen, Dreiecke im allgemeinen zu finden sind, so wenig auch Möglichkeiten.*** "Açıktır ki ideal'in varlığını gerçeğin bir mümkün olması olarak her yeniden yorumlama girişimi bütünüyle başarısızlığa uğramak zorundadır, çünkü imkânların kendileri idealdir. Gerçek dünyada insan, genel olarak sayıları veya genel olarak üçgenleri ne kadar buluyorsa o kadar imkân bulur."[40] Eğer ideal 'varlık' [*est*] ise ve hem olmadığı gerçekten hem de gerçek olması mümkün olanın alanına ait olan kurgusaldan ayrılacaksa, varlığın anlamı ilk önce, her bölgesel belirlenimden önce düşünülmelidir. ("Doğal olarak,

ideal'in varlığını kurgusalın veya saçmanın düşünce-varlığı'yla aynı düzleme koymak değil niyetimiz."[41] Buna benzer yüzlerce metin alıntılayabiliriz.) Ama eğer Husserl bunu yazabiliyorsa ve öyleyse genel olarak varlığın bir anlamına erişimi varsayıyorsa, bir bilgi kuramı olarak idealizmini metafizik idealizmden nasıl ayırt edebilir?[42] Metafizik idealizm de idealin gerçek olmayan varlığını öne sürmüştü. Husserl şüphesiz, Platon'u düşünerek, şöyle yanıt verecekti: Metafizik idealizmde ideal, özü itibariyle ve her yanıyla *noema* olarak anlaşılmadığı anda, düşünülmeksizin veya bir biçimde hedeflenmeksizin [*visé*] olabileceği hayal edildiği anda *gerçekleştirilmişti*, yani tözleştirilmişti, hipostazlaştırılmıştı. Daha sonra *eidos* yalnızca sonsuz bir öznenin, Tanrı'nın İdrak'ında veya Logos'unda kökensel ve özsel bir biçimde noema olduğunda bu durum bütünüyle değişmeyecekti. Fakat böylelikle yolu açılan aşkın idealizm – en azından – bu sonsuz öznelliğin *ufkundan* ne kadar kaçabilir? Burada tartışılamaz bu.

Bununla birlikte daha önce Heidegger'i Husserl'in karşısına koymuş olduğu halde, Levinas şimdi "Heideggerci ontoloji" adını verdiği şeye itiraz eder: "Heidegger için ontolojinin önceliği şu genelgeçer doğruluğa dayanmaz: *'Olanı* bilmek için olanın varlığını kavramış olmak gerekir.' Varlığın olana önceliğini [*priorité*] olumlamak felsefenin özüne ilişkin bir karar vermektir; *birisi*yle bir olanla ilişkiyi (etik ilişki) *olanın varlığıyla* bir ilişkiye tabi hale getirmektir. Olanın varlığıyla ilişki kişisel olmayan bir ilişkidir; olanın tutulmasına ve ona hâkim olunmasına (bir bilme ilişkisi) izin verir, adaleti özgürlüğe tabi kılar" (daha önce alıntılandı). Bu ontoloji "başkası hariç" her olan için geçerli olacaktır.[43]

Levinas'ın cümlesi "ontoloji"yi rahatsız eder: olanın varlığı düşüncesi genelgeçer doğruları savunmanın yoksullaşmış mantığına sahip olmakla kalmayacak, bu yoksulluktan yalnızca Başkasını ele geçirmek ve katletmek için kaçabilecektir. Etiği ontolojinin ayakları altına alan gülünecek derecede apaçık ve suçlu bir doğruculuktur.

Öyleyse ontolojiye ve ("olanı bilmek için olanın varlığını kavramış olmak gerekir") doğruculuğuna ne olacak? Levinas "ontolojinin önceliği genelgeçer bir doğrunun savunusuna [*truisme*] dayanmaz" der. Bundan emin olunabilir mi? Eğer doğruculuk (*truism, true, truth*) doğruya (yani ne ise o ve olduğu gibi olanın varlığına) sadakat göstermekse, düşüncenin (örneğin Heidegger'inki) ona karşı kendisini korumaya çalışmak zorunda kaldığından emin olunamaz. "Bu varlık düşüncesinde tuhaf olan şey onun yalınlığıdır" der

Heidegger, tam da bu düşüncenin ne teorik ne de pratik amaçları olduğunu gösterdiği anda. "Bu düşüncenin yaptığı şey ne teorik ne de pratiktir, bu iki davranış kipinin birliğinden de oluşmaz."[44] Teori-pratik ayrışmasının berisine çıkma hamlesi Levinas'ın da hamlesi değil midir?[45] O bu hamleyle, metafizik aşkınlığı (henüz) pratik olmayan etik olarak tanımlamak zorunda kalmayacak mıdır? Oldukça tuhaf doğruculuklarla uğraşıyoruz. "Varlık düşüncesi özünün yalınlığı dolayısıyla kendisini bizim için bilinemez kılar."[46]

Tersine, doğruculuktan anlaşılan şey *yargının* düzenindeki analitik olumlama ve totolojinin sefaleti ise, isnat edilen önerme belki de dünyada en az analitik olan önermedir; dünyada doğruculuk biçimini aşan tek bir düşünce olacaksa, o bu olmalıdır. Levinas'ın "doğruculuk" sözcüğünü kullanırken kastettiği şey, yargısal [*judicative*] bir önerme değildir, yargı öncesi bir doğruluktur ve mümkün her yargıyı temellendirir. Banal bir doğruculuk öznenin yüklemde [*prédicat*] tekrarlanmasıdır. Oysa varlık olanın basit bir yüklemi değildir, özne de değildir. İster öz olarak veya varoluş olarak (şöyle olmak veya orada olmak) ele alınsın, ister kopula [*copule*] veya varoluşun koyulması [*position*] olarak ele alınsın, ister daha derin ve daha orijinal bir biçimde tüm bu imkânların birleştiği yer olarak ele alınsın, olanın varlığı yüklem atfetmenin [*prédication*] alanına ait değildir, çünkü genel olarak her yüklem atfetme onu zaten gerektirir ve o her yüklem atfetmeyi mümkün kılar. Tüm sentetik ve analitik önermeleri mümkün kılar. Cinsin [*genre*] ve kategorilerin ötesindedir; skolastiğin, aşkınsalı en üstün ve sonsuz bir varolan [*étant*], Tanrı'nın ta kendisi yapmasından önce skolastiğin kullandığı anlamda aşkındır. Tekil bir doğruculuk ki, onda en derin ve en somut biçimde her düşüncenin düşüncesi, özün ve varoluşun ortak kökü aranır. Onsuz ne bir yargı ne de bir dil mümkün olacaktır ve hiçbir kavram onu gizlerken varsaymamazlık edemez![47]

Fakat "ontoloji" bir doğruculuk değilse ya da en azından diğerleri arasında bir doğruculuk değilse, varlık ile olan arasındaki garip farkın bir anlamı varsa veya (bu fark) anlam ise, varlığın olana göre "önceliği"nden söz edilebilir mi? Önemli bir sorudur bu, çünkü Levinas'ın gözünde etiği "ontoloji"nin buyruğu altına sokan şey bu sözde "öncelik"tir.

Bir öncelik düzeni yalnızca belirlenmiş iki şey, iki olan [*deux étants*] arasında olabilir. Varlık olanın dışında hiçbir şey olduğundandır ki, bu Levinas'ın daha önce çok güzel açıklamış olduğu bir izlektir, zaman ya da saygınlığı vs itibariyle hiçbir şekilde olanı *önceleyemez*. Heidegger'in düşün-

cesinde hiçbir şey bu kadar açık değildir. Dolayısıyla, olanın_varlığa "tabi kılınmasından" veya örneğin etik ilişkinin ontolojik ilişkiye "tabi kılınmasından" meşru bir biçimde söz edilemez. Olanın varlığıyla[48] gizli ilişkiyi ön kavramak veya açıklamak, olanı (örneğin birisi) varlığa şedit bir biçimde teslim etmek değildir. Varlık bu ola*nın varlığı*dır ve onun dışında, yabancı bir güç olarak veya bir düşman ya da kişisel olmayan nötr bir öğe olarak varolmaz. Levinas'ın o kadar suçladığı nötrlük yalnızca belirsiz bir olanın, anonim ontik bir gücün, kavramsal bir genelliğin ya da bir ilkenin karakteristiği olabilir. Oysa varlık bir ilke değildir, birincil [*principiel*] bir olan, Levinas'ın varlık adı altına yüzsüz bir tiranın yüzünü kaydetmesine izin veren bir *arşi [archie]* değildir. Olanın varlığı düşüncesi bir ilkenin aranmasına radikal bir biçimde yabancıdır, hatta bir kökün aranmasına (zaman zaman bazı imgeler bizi buna inanmaya götürse de) veya bir "bilgi ağacı"nın aranmasına radikal bir biçimde yabancıdır: görmüş olduğumuz gibi, teorinin ötesindedir ve teorinin ilk sözü de değildir. Hatta bütün hiyerarşilerin ötesindedir. Eğer her "felsefe," her "metafizik" her zaman ilk varolanı [*étant*], mükemmel ve hakikaten varolan varolanı belirlemeye çalışmışsa, olanın varlığı düşüncesi bu metafizik ya da ilk felsefe değildir. Hatta eğer ontoloji ilk felsefenin başka bir adı ise, olanın varlığı düşüncesi ontoloji bile değildir (bkz. yukarıda). Arşi-olanla, yani yöneten ilk şey ve ilk nedenle ilgili ilk felsefe olmadığı için varlık düşüncesi ne güçle [*puissance*] ilgilenir ne de güç uygular. Çünkü güç, olanlar arasındaki bir ilişkidir. "Böyle bir düşüncenin sonucu yoktur. Hiçbir etki meydana getirmez" (*Hümanizm Üstüne Mektup*). Levinas şöyle yazar: "İlk felsefe olarak ontoloji bir güç felsefesidir" (*TI*). Belki de doğrudur bu. Fakat görmüş olduğumuz gibi: Varlık düşüncesi ne bir ontolojidir ne bir ilk felsefedir ne de bir güç felsefesidir. Her türlü ilk felsefeye yabancıdır ve hiçbir ilk felsefenin karşıtı değildir. Eğer Levinas'ın dediği gibi, "ahlak felsefenin bir dalı değil, ilk felsefe " (*TI*) ise, ahlaka bile karşı değildir. Genel olarak ontik bir *arşi*, özel olarak da etik veya politik bir *arşi* aranmasına *yabancıdır*. Bunlara Levinas'ın anladığı ve suçladığı anlamda, şiddetin şiddet olmayana veya kötünün iyiye *yabancı* olduğu gibi yabancı değildir. Alain'in felsefe için söylediği şey onun için söylenebilirdi: "Politika da değildir" (etik de değildir) ... "tarım olmadığı gibi." Bir endüstri olduğu manasına gelmez bu. Radikal bir biçimde etiğe yabancıdır, ama bir etik karşıtlığı da [*contre-éthique*] değildir. Etiğin, etiğin alanında gizlice şedit bir biçimde işlemekte olan bir işleve – nötr olana – tabi kılınması da değildir. Le-

vinas her zaman ve yalnızca Heidegger için geçerli olmayan bir biçimde, ne sosyolojik ne politik ne de etik olarak sunulan bir söylemin içinde ince bir biçimde taslaklaştırıldığını gördüğüne inandığı kenti veya toplumsallık tipini yeniden inşa eder. Heideggerci kentin nötr bir iktidar, anonim bir söylem, yani inotantikliğini ilk önce Heidegger'in betimlemiş olduğu "onlar" (*man*) tarafından yönetildiğini görmek paradoksaldır. Ve zor bir anlamda, eğer Logos, Heidegger'e göre "kimsenin Logos'u değilse," onun zulümün anonimliği, Devlet'in kişisizliği [*impersonnalité*] veya "birileri dedi ki"nin nötralliği olduğu anlamına kesinlikle gelmez bu. Yalnızca adın ve sorumluluğun *imkânı* olarak anonimdir. "Fakat eğer insan bir gün varlığın komşuluğuna erişmeliyse, önce adı olmayanda varolmayı öğrenmelidir" (*Hümanizm Üstüne Mektup*). Kabala da Ad'ın adlandırılamaz imkânından söz etmez mi?

Varlık düşüncesinin gizli veya değil, hiçbir *insani* amacı olamaz öyleyse. Kendinde ele alındığında, hiçbir antropolojinin, hiçbir etiğin ve üstelik hiçbir etiko-antropolojik psikanalizin kaplayamayacağı tek düşüncedir şüphesiz.[49]

Tam tersine. Varlık düşüncesi etik şiddet olmamakla kalmaz, üstelik Levinas'ın kastettiği anlamda hiçbir etik onsuz açılamaz gibi görünür. Düşünce – ya da en azından Varlığın ön kavranılışı – varolanın özünün tanınmasını (örneğin birisi, başka *olarak* varolan, başka bir kendi *olarak* varolan vs) *koşullar* (bunu kendi tarzında yapar, ki bu tarz da her tür ontik koşulluluğu, yani ilkeleri, nedenleri, öncülleri vs dışlar). *Neyse o olarak*, başka olarak başka'ya duyulan *saygıyı* koşullar. Bir bilgi olmayan şu tanıma [*reconnaissance*], şu "olmaya bırakma" [*laisser être*] – benim dışımda varolan bir olanın (başkası), olduğu neyse onun özünde (ilkin başkalığında) olmaya bırakılması – olmaksızın hiçbir etik mümkün değildir. "Olmaya bırakmak" ki bu Heidegger'in bir ifadesidir, Levinas'ın düşünür göründüğü gibi[50] "ilkin kavrama nesnesi" ve başkası söz konusu olduğunda, "ardından muhatap" olarak olmaya bırakmak anlamına gelmez. "Olmaya bırakmak" varolanın mümkün tüm biçimleriyle ilgilenir, hatta *özleri itibarıyla* "kavrama nesnesi"ne dönüştürülmeye izin vermeyen biçimleri de[51] buna dahildir. Eğer başkasının özüne ilkin ve indirgenemez bir biçimde "soran" [*interlocuteur*] ve "sorulan" [*interpellé*] olmak (*a.g.e.*) aitse, "olmaya bırakmak" onu neyse o olarak olmaya bırakacaktır, ona "sorulan-soran" olarak saygı duyacaktır. Olmaya bırakmak sadece ve ayrıcalıklı bir biçimde kişisel olmayan şeylerle ilgilenmez. Başka'yı varoluşunda ve özünde başka olarak olmaya bırakma, öz neyse

onun, varoluş neyse onun ve bu ikisinin varsaydıkları varlık neyse onun düşünceye erişim kazandığı veya (*ve*) düşüncenin bunlara erişim kazandığı anlamına gelir. Bu yoksa, hiçbir olmaya bırakma mümkün olmayacaktır ve ilk önce de saygının ve özgürlüğe hitap eden etik buyruğun olmaya bırakması mümkün olmayacaktır. Şiddet öyle bir dereceye kadar hüküm sürecektir ki, artık kendisine bile görünemeyecek ve kendisini adlandıramayacaktır.

Öyleyse "olanla ilişki"ye "olanın varlığıyla ilişki"nin "tahakküm" etmesinin hiçbir imkânı yoktur. Heidegger varlıkla *ilişki* mefhumunu, Levinas'ın *başkasıyla* ilişki mefhumunu eleştirdiği gibi eleştirmekle kalmayacak, *tahakküm* mefhumunu da eleştirecektir: varlık yükseklik değildir, olanın efendisi değildir, çünkü yükseklik olanın bir belirlenimidir. Heidegger'in ısrarını bu denli gerektirmiş olan pek az izlek vardır. Varlık üstün [*excellent*] bir olan değildir.

Varlığın olanın *üstünde* olmaması, onun *yanında* olduğunu ima etmez. Eğer yanında olsaydı başka bir olan olurdu. Öyleyse "varlığın genel ekonomisi içinde *olanın* ontolojik anlamından" zorlukla bahsedilebildiği içindir ki, "Heidegger bir ayrım yaparak onu varlığın *yanına* koymakla yetinir" (*EE*). Levinas'ın başka bir eserinde "eğer ayrım varsa ayrılık yoktur" (*TA*) dediği de doğrudur, fakat bu zaten varlık ile olan arasında her türlü ontik tahakküm ilişkisinin imkânsız olduğunu teslim etmektir. Gerçekte varlık ile olan arasında sözcüğün alışıldık anlamıyla *ayrım* bile yoktur. Öze ilişkin sebepler dolayısıyla ve öncelikle de varlık olanın dışında hiçbir şey olmadığından [*n'est rien hors de l'étant*] ve açılış [*ouverture*] ontiko-ontolojik farka rücu ettiğinden, varlığı dilde ifade etmek, onu dilde dolaşıma bırakmak için ontik metafordan kaçınmak imkânsızdır. Heidegger bu yüzden dilin *"lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst"* (*Hümanizm Üstüne Mektup*) olduğunu söyler. Dil, varlığın kendisini *aynı zamanda hem* aydınlatır *hem de* gizler. Buna rağmen *yalnızca* varlığın kendisi *her metafora* mutlak bir biçimde direnir. Varlığın *anlamını* "olmak" *sözcüğünün* metaforik kökenine indirgeme iddiasında olan her türlü filoloji, hipotezlerinin tarihsel (bilimsel) değeri ne olursa olsun, varlığın anlamının tarihini ıskalar. Bu tarih o denli, varlığın belirlenmiş olan [*étant déterminé*] bakımından serbestleşmesinin tarihidir ki, diğer olanlar içinde birinin varlığa adını veren [*l'étant éponyme de l'être*] olduğu düşünülebilmiştir, örneğin *nefes* [*respiration*] gibi. Örneğin Nietzsche ve Renan bir kavram olduğunu düşündükleri şeyin anlamını, varlığın belirlenmemiş genelliğini mütevazi metaforik kökenine indirge-

mek istediklerinde, *olmak* sözcüğünün etimolojik kökeni olarak nefes alıp vermeye gönderme yaparlar (Renan, *Dilin Kökeni Üstüne*; Nietzsche, *Felsefenin Doğuşu*[52]). Böylelikle ampirik tarihin bütünü açıklanır, ama özsel olan kesinlikle hariç kalır: yani örneğin nefes alıp vermenin ve *nefes alıp vermemenin oldukları*. Hem de diğer ontik belirlenimler arasında belirlenmiş bir biçimde oldukları. Ampirisist etimoloji, tüm ampirisizmin saklı kökü, metaforun verili bir anda metafor *olarak* düşünülmüş, yani varlığın peçesi gibi çekilip yırtılmış olması hariç her şeyi açıklar. Bu an varlığın kendisinin düşüncesinin ortaya çıkışı, metaforikliğin hareketinin ta kendisidir. Çünkü bu ortaya çıkış hâlâ ve her zaman *başka* bir metafor altında olur. Hegel'in bir yerde dediği gibi, ampirisizm her zaman en azından şunu unutur: *olmak* sözcüğünü kullandığını. Ampirisizm metaforun *ne olduğunu* [*comme telle*] düşünmeden metafor *ile* düşünen düşüncedir.

Burada "olmak" ve "nefes alıp vermek" hakkında değeri yalnızca tarih merakından gelmeyen bir saptama yapma hakkını tanıyalım kendimize. Mart 1638 tarihli X'e yazılmış bir mektupta Descartes "'nefes alıp veriyorum öyleyse varım' önermesinden hiçbir sonuca ulaşılamayacağını" açıklar. "Bu önermeden sonuç ancak şu koşulla çıkarılabilir: varolduğum önceden ispatlanmıştır veya söz konusu önermeden anlaşılan şey şudur: nefes alıp verdiğimi *düşünüyorum* (nefes alıp verdiğim konusunda yanılıyor olsam bile) öyleyse varım ve bu anlamda *nefes alıp veriyorum öyleyse varım* demek, *düşünüyorum öyleyse varım* demekten başka bir anlama gelmez." Bizi burada ilgilendiren şey bakımından bu şunu ifade eder: Nefes alıp vermenin *anlamı,* düşüncemin ve varlığımın (varlığıma ve düşünceme) bağlı [*dépendante*] ve tikel bir belirlenimidir. Ve öyleyse *a fortiori*, genel olarak varlık düşüncesinin bir belirleniminden başka bir şey olamaz asla. Varsayalım ki "olmak" sözcüğü "nefes alıp verme" (veya belirlenmiş bambaşka bir şey) anlamına gelen bir sözcükten türemiş olsun, hiçbir etimoloji, hiçbir filoloji (bunları ister ne iseler o olarak, ister belirlenmiş bilimler olarak kavrayalım) kendisi için, "nefes alıp verme"nin (veya bambaşka bir şeyin) varlığın başka belirlenimleri arasında bir belirlenim haline geldiği düşünceyi açıklayamazlar. Örneğin burada hiçbir filoloji Descartes'ın düşüncesinin jestini açıklamaya muktedir olamayacaktır. Başka yollardan geçilmelidir – veya Nietzsche'nin başka bir okumasından geçilmelidir; varlığın duyulmamış anlamının soykütüğü ancak böyle yapılabilir.

"Olanın varlığıyla ilişki (bilme ilişkisi)"nin "olan ile ilişki"ye, birisiyle ilişkiye (etik ilişki) tahakküm edememesinin birinci sebebi budur.

İkinci sebep: "olanın varlığı"yla ilişki ki, bunda bir ilişkiye ilişkin hiçbir şey yoktur, "bir bilme ilişkisi" değildir.[53] Bir kuram değildir, bunu zaten gördük ve bize olan hakkında hiçbir şey öğretmez. Bilim olmadığı için, Heidegger onu metafizikten, hatta temel ontolojiden ayırt ettikten sonra ona ontoloji adını vermeyi bile bazen reddeder. Bir bilme olmadığı için, varlık düşüncesi belirlenmemiş genellik olarak saf varlık kavramıyla karıştırılmamalıdır. Levinas daha önce bunu kavratmıştı bize: "Tam da varlık bir olan olmadığı için, onu *per genus et differentiam specificam* kavramamak gerekir" (*EDE*). Oysa Levinas'a göre her şiddet kavramın şiddetidir ve *Varlıkbilim Temel midir?* ve ardından *Bütünlük ve Sonsuz* varlık düşüncesini varlık kavramı olarak yorumlar. Levinas, Heidegger'e karşı çıkarak benzer başka pasajlarda olduğu gibi şöyle yazar: "Başkasıyla ilişkimizde, başkası bizi bir kavramdan itibaren etkilemez ..." (*Varlıkbilim Temel midir?*) Ona göre başkasını kavrayışımıza, yani gücümüze ve şiddetimize sunan kavram, hiçbir şekilde belirlenmemiş olan varlık kavramıdır. Oysa Heidegger şunun üstünde bayağı ısrar eder: *sorulan* varlık, olanın (örneğin birisinin) boyun eğeceği (kapsanacağı) bir kavram değildir. Varlık uçtaki evrenselliğinde, olanların bütünlüğünü kapsamaya yarayan, oldukça belirlenmemiş, oldukça soyut şu yüklemin kavramı değildir:

1. Çünkü bir yüklem değildir ve tüm yüklem atfetmeyi yetkilendirir.

2. Çünkü *ens*'in somut *mevcudiyeti*nden daha "eski"dir.

3. Çünkü varlığa ait olmak hiçbir yüklemsel farkı iptal etmez. Tam tersine, mümkün tüm farkların ortaya çıkmasına izin verir.[54] Öyleyse varlık kategori-ötesidir [*transcatégorical*] ve Heidegger onun hakkında, Levinas'ın başka hakkında söylediği şeyi söyleyecektir, o kategoriye boyun eğmez (*TI*). Varlık kavramının imkânı sorusu olarak varlık sorusu, varlığın kavram öncesi kavranılışından doğar[55] diye yazar Heidegger ve böylelikle Hegel'in hiçlik olarak saf varlık kavramına ilişkin bir diyaloğu ve bir tekrarı başlatır. Bu diyalog ve bu tekrar durmaksızın derinleşecek ve Heidegger'in hemen hemen her zaman geleneğin düşünürleriyle kurduğu diyalog tarzında, Hegel'in sözünün, tüm metafiziğin (Hegel dahil veya daha ziyade bütünüyle Hegel'de içerilmiş olan metafiziğin) sözünün büyümesine ve konuşmasına izin vermeyi hiç kesmeyecektir.

Bundan ötürü varlık düşüncesi veya varlığın ön-kavranılışı, kavramsal veya bütünleştirici bir kavrayış [*com-prendre*: bir arada ele alma] anlamına hiç gelmez. Varlık hakkında söylemiş olduğumuz şey aynı hakkında da

söylenebilir.[56] Varlığı (ve aynı'yı) bunlar kategoriymiş gibi ele almak veya "varlıkla ilişki"yi bir kategoriyle ilişkiymiş gibi ele almak ve bu kategorinin ("terimlerin tersine çevrilmesiyle" *TI*) belirlenmiş bir ilişkiden (örneğin etik ilişkiden) sonra koyutlanabileceğini [*post-posée*] ve ona tabi kılınabileceğini düşünmek – bu en baştan itibaren her belirlenimi (örneğin etik belirlenimi) kendine yasaklamak değil midir? Her belirlenim aslında varlık düşüncesini varsayar. Başka olarak, başka bir kendi olarak varlığa, başka'nın varoluşunun ve özünün indirgenemezliğine, bundan doğan sorumluluğa ... vs. nasıl bir anlam verilebilirdi o olmasaydı? "Olan olarak kendinden sorumlu olma ayrıcalığı, tek kelimeyle varoluşun kendisi, varlığı anlama zorunluluğunu ima eder."[57] Eğer varlığı kavramak olmaya bırakabilmekse (özde ve varoluşta olmaya saygı duyabilmek ve kendi saygısından sorumlu olabilmekse), varlığın kavranılışı her zaman başkalıkla ve pekâlâ tüm orijinalliğiyle başkasının başkalığıyla ilgilidir: yalnızca olunmayan şey olmaya bırakılabilir. Eğer varlık her zaman olmaya bırakılacak olansa ve eğer düşünmek varlığı olmaya bırakmaksa, varlık elbette ki düşüncenin ötekisidir. Fakat varlık yalnızca düşüncenin olmaya bırakmasıyla ne ise o olduğundan, düşünce yalnızca olmaya bıraktığı varlığın mevcudiyetiyle düşündüğünden, düşünce ve varlık, düşünce ve başka aynıdırlar ki, bundan kasıt, anımsayalım, onların özdeş ya da bir veya eşit oldukları değildir.

Varlık düşüncesinin başka'yı olmak cinsinin bir türü haline getirmediğini söylemeye varır bu. Başka "kategorinin elinden kaçtığı" için değil yalnızca, varlık bir kategori olmadığı için. Başka gibi, varlık da bütünlükle suç ortaklığı yapmaz; ne sonlu bütünlük ve Levinas'ın sözünü ettiği şedit bütünlükle ne de sonsuz bir bütünlükle bir suç ortaklığı olabilir. Bütünlük mefhumu her zaman olanla ilişkilidir. Her zaman "metafizik" veya "teolojik"tir; sonlu ve sonsuz mefhumları onunla ilişkide anlam kazanırlar.[58] Varlık, olanların sonlu veya sonsuz bütünlüğüne yabancı, yukarıda belirttiğimiz anlamda *yabancı*, bir başka olan veya bir başka olanlar bütünlüğü olmaksızın yabancı olduğu için, olanı ve farklılıklarını ezemeyecek veya hapsedemeyecektir. Başka'nın bakışının, Levinas'ın dediği gibi, bana buyurması için ve bana buyurmayı buyurması için, Başka'yı Başka olarak özgürlüğünde olmaya bırakabilmem gerekir ve bu karşılıklıdır [*et réciproquement*]. Ama varlığın kendisi hiçbir şeye, hiç kimseye buyurmaz. Varlık olanın efendisi olmadığından, öncelik hakkı [*sa pré-séance*] (ontik metafor) bir *arşi* değildir. Şiddetten özgürleşmenin en iyi yolu, *arkhe* araştırmasını kışkırtan belli bir sorgulama-

dır. Yalnızca varlık düşüncesi bunu yapabilir, geleneksel "felsefe" veya "metafizik" değil. Bunlar etik şiddetten yalnızca bir ekonomi yoluyla, tarihteki imkânı hâlâ arkecilikle suç ortağı olan *an-arşi*nin doğurduğu şiddetlere karşı şedit bir biçimde mücadele etmek suretiyle kaçabilecek "politikalar"dır.

Nasıl Levinas fenomenolojiye karşı, fenomenolojik kanıtlara üstü örtülü bir biçimde başvurmak zorunda kaldıysa, söylemini "ontoloji"ye karşı yönelttiği halde, söyleminde de varlık düşüncesini veya varlığın ön-kavranılışını varsaymak ve uygulamak zorundadır. Başka türlü "Varlığın özü olarak dışsallık" (*TI*) ne anlama gelir? Ve şu: "eskatoloji (bizi) varlıkla, geçmişin ve geleceğin ötesinden değil, *bütünlüğün* veya tarihin *ötesinden* ilişkiye sokar" (*TI*)? Ve "varlığın yapısı olarak çoğulculuğu savunmak" (*DL*)? Ve "Yüzle karşılaşma, mutlak bir biçimde, olanla bir ilişkidir. Belki de yalnızca insan tözdür ve bunun içindir ki yüzdür o"?[59] Etik-metafizik aşkınlık zaten ontolojik aşkınlığı varsayar öyleyse. *Epekeina tes ousias* (Levinas'ın yorumu) Varlığın kendisinin ötesine değil, olanın bütünlüğünün veya olanın olanlığının (olanın olan olmasının) ya da hatta ontik tarihin ötesine götürecektir. Heidegger de ontolojik aşkınlığı[60] duyurmak için *epekeina tes ousias*'a gönderme yapar, fakat aşkınlığın kendisine doğru yol aldığı *agathon*'un belirlenmemişliğinin fazlaca hızlı bir biçimde belirlendiğini de gösterir.

İşte bu sebebler yüzünden varlık düşüncesi etik şiddet olarak hâsıl olamaz. Tersine, onsuz, olanı olmaya bırakmayı kendimize yasaklamış ve aşkınlığı özdeşleşmeye ve ampirik ekonomiye hapsetmiş oluruz. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da ontik-ontolojik farklılığın bir saygınlığı olduğunu reddederek, onda bir savaş hilesinden başka bir şey görmeyerek ve etik aşkınlığın ontik içre [*intra-ontique*] hareketine (bir olanın başka bir olana karşı saygılı hareketi) *metafizik* adını vererek, Hediegger'in iddia ettiği şeyi doğrular: Heidegger metafizikte (metafizik ontolojide) varlığın unutulmasını ve ontik-ontolojik farkın gizlenmesini görmez mi? "Metafizik Varlığın kendisinin hakikati sorusunu sormaz."[61] Varlığı örtük [*implicite*] bir biçimde düşünür ve bu her dilde kaçınılmaz bir biçimde böyledir. İşte bu yüzdendir ki, varlık düşüncesi itici gücünü metafizikten almak ve "Metafizik Nedir?" sorusunda ilkin metafiziğin metafiziği olarak hâsıl olmak zorundadır. Fakat örtük olan ile açık olan [*explicite*] arasındaki fark düşüncenin tamamıdır ve uygun bir biçimde belirlendiğinde, kendi biçimini kesintilere ve en radikal sorulara verir. "Dahası metafiziğin olanı varlığında temsil ettiği ve olanın varlığını böylece düşündüğü doğrudur der Heidegger. Fakat metafizik Varlık ile olan farkını düşünmez."[62]

Heidegger'e göre bütünlüğün kapanışı olarak kalan ve olanı yalnızca (üstün) olana veya olanların (sonlu veya sonsuz) bütünlüğüne doğru aşan metafiziktir (veya metafizik ontolojidir) öyleyse. Bu metafizik "insanın özünün hangi tarzda Varlığın hakikatine ait olduğunu"[63] kendisine hiç sormayan bir hümanizme özsel olarak bağlı olacaktır. "Metafiziğin tümüne has olan şey onun "hümanizmi"nde[64] ortaya çıkar." Oysa Levinas'ın bize önerdiği şey *hem* bir hümanizm *hem de* bir metafiziktir. Söz konusu edilen şey, etiğin kraliyet yoluyla başka suretinde en üst olana, en hakiki olana ("töz" ve "kendinde" Levinas'ın ifadeleridir) erişmektir. Ve bu olan insandır; insan özünde, Tanrı'yla benzerliğinden itibaren yüz olarak belirlenmiştir. Metafiziğin, hümanizmin ve onto-teolojinin birliğinden söz ettiğinde Heidegger'in kastettiği şey bu değil midir? "Yüzle karşılaşma yalnızca antropolojik bir olgu değildir. Mutlaka, olanla (*ce qui est*) bir ilişkidir. Belki de yalnızca insan tözdür ve bunun içindir ki, yüzdür." Elbette. Ancak en klasik bir biçimde insanı hayvandan ayıran ve onun tözselliğini belirleyen, yüz ile Tanrı'nın yüzü arasındaki anolojidir: "Başkası Tanrı'ya benzer." İnsanın tözselliği, ona yüz olma imkânını tanıyan şey böylece Tanrı'yla benzerlikte temellenmiştir ve Tanrı Yüz ve mutlak tözselliktir. Yüz izleği Descartes'a ikinci bir göndermeyi çağırır. Levinas bunu hiç dile getirmez: Okul'un da kabul ettiği, Tanrı ve yarattıkları için kullanılan töz mefhumundaki iki anlamlılıktır [*équivocité*] bu (örneğin bkz. *İlkeler, I*, § 51). Birden fazla dolayım aracılığıyla, skolastiklerin analoji sorunsalına geri dönmüş oluruz böylece. Burada bu meseleye girme niyetimiz yok.[65] Basitçe şunu not edelim: bir analoji, bir "benzerlik" doktrininden yola çıkılarak düşünüldüğünde, insan yüzünün ifadesi, derinliğinde, Levinas'ın arzu eder göründüğü gibi *metafora* o kadar da yabancı değildir artık. "... Başkası Tanrı'ya benzer ...": bu kökensel metafor değil midir?

Varlık sorusu bu şemanın *metafizik* hakikatine bir itirazdır en azından. Geçerken şunu da not edelim: Ateist hümanizm de, tam da bu şemayı kullanarak ondaki yabancılaşma sürecini ele verir. Varlık sorusu bu şemanın, hümanizmlerin bu karşıtlığının berisine geri çekilir; insan-olan'ın ve Tanrı-olanın ve onların analojik ilişkisinin bu [hümanist] belirleniminin varsaydığı varlık düşüncesine doğru gider. Zira bu belirlenimin imkânını yalnızca varlığın kavram öncesi ve analoji öncesi birliği açabilir. Mesele ne Tanrı'nın yerine varlığı geçirmek ne de Tanrı'yı varlıkta temellendirmektir. Olanın varlığı (örneğin Tanrı'nınki[66]) ne mutlak olan'dır ne de sonsuz olan, genel olarak olan'ın temeli bile değildir. Bunun içindir ki varlık sorusu, (örneğin)

Bütünlük ve Sonsuz'un metafizik yapısına [*édifice*] zarar bile veremez. Bunun sebebi basittir, Levinas'ın önerdiği *ontoloji* ve *metafizik* "terimlerinin tersine çevrilmesinin" asla erişemeyeceği bir yerde bulunmaktadır. Bu tersine çevirme izleği vazgeçilmez bir rol oynamaz demek ki, bir anlamı ve zorunluluğu varsa bile, bu anlam ve zorunluk Levinas'ın kitabındaki uyumda ve ekonomide bulunur.

"İnsanın özü hangi tarzda varlığın hakikatine aittir" (*Hümanizm Üstüne Mektup*) diye sormak, metafizik ve hümanizm için ne anlama gelir? Belki de şu: Eğer varlık düşüncesi yüzün deneyiminde zaten içerilmiş [*impliqué*] olmasaydı, yüzün deneyimi mümkün olur muydu, söylenebilir miydi? Yüz aslında çıplak bir bakışın ve bir söz hakkının başlatıcı [*inaugurante*] birliğidir. Fakat gözler ve ağız ancak ihtiyacın ötesine giden bir biçimde "olmaya bırakabiliyorlar"sa, olanı olduğu gibi görüyor ve söylüyorlarsa, olanın varlığına erişiyorlarsa bir yüz oluştururlar. Ama olduğu içindir ki varlık, basit bir biçimde hâsıl olamaz, ancak tam da bir bakış ve bir sözle ona saygı duyulabilir, varlık o bakışı ve sözü kışkırtmalıdır, onları çağırmalıdır. Varlığ*ın* düşünmesi ve söylemesi yoksa söz de yoktur [*Il n'est pas de parole sans penser et dire* ***de*** *lêtre*]. Fakat varlık belirlenmiş bir olanın dışında hiç olduğundan, sözün imkânı yoksa ne ise o olarak belirmeyecektir. Varlığın *kendisi* yalnızca düşünülebilir ve söylenebilir. Logos'un çağdaşıdır o; Logos'un kendisi sadece varlığı *söyleyerek* varlığ*ın* Logos'u olabilir. Bu çifte iyelik [*double génitivité*] yoksa, varlıktan kesilip atılmış ve belirlenmiş olanda hapsolmuş söz, Levinas'ın terminolojisini kullanarak söylersek, arzudan önceki ihtiyaç çığlığı, ben'in homojenin alanındaki bir hareketinden ibaret olacaktır. Ama işte ancak o zaman, varlık düşüncesinin indirgenmesi ve tabi kılınması içinde, "felsefi söylemin kendisi bitmek tükenmek bilmez bir psikanalizin gerekçesi olan ıskalanmış bir edim [*un acte manqué*] haline gelecek veya bir filolojiye ya da sosyolojiye malzeme olacak ve dolayısıyla bir söylemin belirişi Bütün'de yitip gidecektir" (*TI*). Ancak o zaman dışsallıkla ilişki artık nefes alıp veremeyecektir. Yüzün metafiziği varlık düşüncesini *içinde taşır* öyleyse, varlık ile olan arasındaki farkı aynı zamanda hem varsayar hem de susturur.

Eğer bu fark kökensel ise, eğer varlığı olanın dışında düşünmek *hiçbir şey* düşünmek *değilse*, olana varlığında yaklaşmaktan başka türlü yaklaşmaktan daha fazla hiçbir şey *düşünmek* değilse, elbette ki ("genel olarak Varlık" gibi muğlak bir ifadeyi bir kenarda tutmak suretiyle) Levinas'la beraber "kendisini ifade eden olanla ilişkinin genel olarak varlığın örtüsünün

açılmasından ... *önce varolduğunu* [*préexistence*]; etik düzlemin ontolojik düzlemden *önce varolduğunu*" söylemeye kısmen hakkımız olacaktır *(TI,* italikler bize ait). Eğer önce varolma ontik bir anlam taşıyorsa – ki taşımalıdır – buna itiraz edilemez. Aslında varoluşta, *kendisini ifade eden* olanla ilişki, örtünün açılmasını, varlığın kendisinin açıkça düşünülmesini önceler. Ama bunun yanı sıra şu sınırlamayı da yapmak gerekir: İhtiyacın ifadesi değil, yalnızca sözün ifadesi anlamında *ifade* varsa, örtük bir biçimde, varlık düşüncesi de vardır zaten. Benzer bir biçimde, olgusal olarak [*en fait*] doğal tavır aşkınsal indirgemeyi [*la réduction transcendantale*] önceler. Fakat ontolojik veya aşkınsal "öncelik hakkının" bu düzenden olmadığı bilinir ve zaten kimse de aksini iddia etmemiştir. Bu "öncelik hakkı" ontiğin ya da olgusalın devinmesiyle çelişmekten ziyade onu doğrular. Bundan şu sonuç çıkar: varlık olgusal olarak zaten her zaman olan olarak belirlenmiş olduğundan, olanın dışında hiçbir şey olmadığından [hiçten başka bir şey olmadığından] zaten her zaman gizlenmiştir. Levinas'ın cümlesi – olan ile ilişkinin önce varolması – bu başlangıçtaki karanlıklaştırmanın formülüdür bizzat. Olandan önce varolmayan Varlık – ve işte bunun için *Tarih'tir o* – belirleniminin altında gizlenerek başlar. Olanın açığa çıkması (Metafizik) olarak bu belirlenim, varlığın kendisinin örtülmesidir. Bunda arızi veya hayıflanılacak bir şey yoktur. Olanın açılıp ortaya çıkması, ona bahşedilen aydınlık, varlığın aydınlığını [*la clarté de l'être*] karanlıklaştırır. Varlık olandaki açılışında geri çekilir (*Chemins*, *Holzwege*). Varlık düşüncesinden örtünün açılması izleğinin tahakkümündeki bir düşünce olarak söz etmek riskli değil midir peki (TI)? Varlığın olandaki bu gizlenişi olmasaydı hiçbir şey olmayacaktı, tarih de olmayacaktı. Varlığın her yanıyla tarih ve dünya olarak hâsıl olması demek, varlık yalnızca metafizik tarihindeki ontik belirlenimlerin altında geri çekilerek olabilir demektir. Zira tarihsel "çağlar" varlığın metafizik (onto-teolojik) belirlenimleridir ve varlık böylece kendi kendisini paranteze alır, metafizik kavramların altında sakınır kendisini. Heidegger, örneğin *Holzwege*'de belirdiği biçimiyle, "eskatoloji" mefhumunun yeniden ortaya çıkmasına tarih olmanın bu tuhaf ışığında izin vermiştir. "Varlığın kendisi ... kendisinde eskatolojiktir." Bu eskatolojinin mesianik eskatolojiyle ilişkisi üstüne daha yakından düşünmek gerekecektir. Sözünü ettiğimiz eskatoloji, savaşın varlığın başına gelen bir kaza değil, varlığın ta kendisi olduğunu varsayar. *Das Sein selber das Strittige ist* (*Hümanizm Üstüne Mektup*). Bu önermeyi Hegelci tonda tınlıyormuş gibi işitmemek gerekir:

Buradaki olumsuzluğun kökeni ne yadsımadır ne de sonsuz ve ilk olanın tedirginliğidir. Belki savaş artık olumsuzluk olarak bile düşünülemez.

Varlığın olanda, yargının hatasından önceki ve ontik düzendeki hiçbir şeyin öncelemediği orijinal gizlenişine Heidegger'in dolanma (*Irren*)* adını verdiği bilinir. "Dünya tarihinin her çağı bir dolanma çağıdır" (*Holzwege* s. 311). Eğer varlık zaman ve tarihse, dolanma ve varlığın çağcıl özü indirgenemez olduğundan böyledir bu. Öyleyse bu sonu gelmez dolanmayı düşünen düşünce yeni bir Yer paganizmi, Yerleşiklikliğin hoşnut kültü (*TI, DL*)[67] olmakla nasıl suçlanabilir? Yer ve Toprak isteği hiçbir biçimde, bunun altının çizilmesi gereklidir, bir bölgeye veya bir yerdeliğe tutkulu bağlılık değildir ve onda taşracılıktan veya tikelcilikten eser bulunmaz. Ampirik "ulusçuluğa" İbrani Toprak (*Terre*) nostaljisinin bağlı olduğu kadar veya bağlı olmak zorunda olduğu kadar az bağlıdır; ampirik tutkunun değil, bir sözün ve söz vermenin baskınının *kışkırttığı* bir nostaljidir bu.[68] Heidegger'in Toprak ve İkâmet Etme izleğini bir ulusçuluk veya bir Barrèsçilik [*barrésisme*] olarak yorumlamak, Heidegger'in felsefesinin "iklimine" karşı ilkin bir *alerjiyi* – ki Levinas bu sözcüğü, bu suçlamayı sık sık kullanır – ifade etmez mi? Zaten Levinas "düşünümleri"nin, Martin Heidegger'in felsefesinden gelen ilhama kendilerini bıraktıktan sonra, "bu felsefenin ikliminden çıkmak için duyulan derin bir ihtiyacın buyruğuna girdiğini" (*EE*) kabul eder. Bizim doğal meşruluğuna itiraz edecek son kişi olacağımız bir ihtiyaç söz konusudur burada ve dahası iklimin hiçbir zaman düşüncenin kendisine tamamen dışsal olamayacağına inanıyoruz. Fakat başka'nın çıplak gerçeği "ihtiyaç"ın, "iklim"in ve belli bir tarih'in ötesinden belirmez mi? Ve bunu bize Levinas'tan daha iyi kim öğretebilir?

Yer ampirik bir Burası değildir öyleyse, her zaman bir *Illic*'tir. Heidegger için de, Yahudi ve Şair için de böyledir bu. Yer'in yakınlığı her zaman tahsis edilmiştir [*réservée*] der Heidegger'in yorumladığı Hölderlin.[69] Öyleyse Varlık düşüncesi bir pagan *Yer* kültü değildir, zira Yer verili olan yakınlık değil, söz verilmiş yakınlıktır. Ve bir *pagan kültü* de değildir. Sözünü ettiği kutsal *ne* genel olarak dine *ne de* herhangi bir teolojiye *aittir* ve kendisinin hiçbir din tarihi tarafından belirlenmesine izin vermez. İlahiliğin [*divinité*] veya tanrısallığın [*déité*] özsel deneyimidir ilkin. Kutsal ne bir kavram ne de bir gerçeklik olduğu için, mistik kurama ve duygulanımsallığa yabancı, ilahiyata ve şevke [*enthousiasme*] yabancı bir yakınlıkta kendisine erişilmesine

* Yoldan çıkıp dolanıp durma anlamında hata. (ç.n.)

imkân vermelidir. Tanrı veya Tanrılarla her ilişkiyi önceler, ama bu, bir kez daha yineleyelim, ne kronolojik ne mantıksal ne de genel olarak ontik olan bir anlamda öncelemedir. Tanrı veya Tanrılarla ilişki, türü ne olursa olsun, yaşanmak ve söylenmek için, tanrısallığın, Tanrı'nın tanrı-olmasının, Levinas'ın "insan yüzünden itibaren açıldığını" söylediği (*TI*) "ilahi boyut"un bir ön-kavranılışını varsayar. Hepsi budur ve çoğunlukla olduğu gibi, yalın ve zordur. Kutsal, "ilahiliğin tek özsel mekânıdır; ilahilik de tanrılar ve tanrı için tek bir boyut açar ..." (*Hümanizm Üstüne Mektup*). Bu mekân (ki Heidegger Yüksekliği de[70] onda söyler) imanın ve ateizmin berisindedir. İkisi de onu varsayar. Kutsalın özü sadece varlığın hakikatinden yola çıkarak düşünülebilir. İlahiliğin özünü de sadece Kutsal'ın özünden yola çıkarak düşünmek gerekir. "Tanrı" sözcüğünün ne demek olduğu sadece ilahiliğin özünün ışığında düşünülebilir ve söylenebilir (*Hümanizm Üstüne Mektup*). Levinas'ın söylemi, tam da kutsal ilahinin karşısına Tanrı'yı koymak istediği anda, ilahinin bu önkavranılışını varsaymamazlık edemez. Tanrıların veya Tanrı'nın kendilerini yalnızca Kutsal'ın mekânında ve tanrısallığın ışığında ilan edebilmeleri, tarih olarak sonlu varlığın hem sınırı hem de kaynağıdır. Sınırıdır, çünkü ilahilik Tanrı *değildir*. Bir anlamda hiçbir şeydir. "Kutsal gerçekten de belirir, ama Tanrı uzak kalır."[71] Kaynaktır, zira olan olarak Tanrı'nın varlığı düşüncesi olarak bu öngörü her zaman Tanrı'yı *gelirken görür*, Tanrı'yla bir karşılaşmanın ve Tanrı'yla bir diyaloğun[72] imkânını (olurluğunu) açar.

Tanrı'nın, Tanrı'yı düşünmeye ve adlandırmaya olanak tanıyan tanrısallığının hiçbir şey olmamasını, üstelik Tanrı'nın kendisi olmamasını Üstat Eckhart şöyle dile getiriyordu: "Tanrı ve tanrısallık birbirinden gök ile toprak kadar farklıdırlar... Tanrı etkinlikte bulunur, tanrısallık bulunmaz, etkinlikte bulunacak bir şeyi yoktur, onda etkinlik yoktur, hiçbir zaman hiçbir etkinliği amaçlamamıştır..." (*Sermon Nolite timere eos*). Fakat bu tanrısallık burada yine de üçlü-Tanrı'nın-özü olarak belirlenmiştir. Ve Üstat Eckhart bu belirlemelerin ötesine gitmek istediği zaman, yapmayı denediği hareket ontik aşkınlıkta hapsolmuş gibi görünür: "Tanrı'nın bir varlık olmadığını ve varlığın üstünde olduğunu söylediğimde, onun varlığına itiraz etmedim, tersine ona *daha yüksek bir varlık* atfettim" (*Quasi stella matutina* ...). Bu negatif teoloji yine de bir teolojidir ve *en azından harfinde [dans sa lettre du moins],* sonsuz bir olanın dilin yakalayamayacağı aşkınlığını, "varlığın üstündeki varlığı ve süperözsel olumsuzlamayı [*négation superessentielle*]" serbest bırakmak ve tanımakla ilgilenir. *En azından harfinde*, fakat

metafizik onto-teoloji ile varlık düşüncesi (fark düşüncesi) arasındaki fark *harfin* öneminin özsel olduğunu ifade eder. Her şey açıklama hareketlerinin içinde olup bittiğinden, yazılıştaki [*littérale*] fark düşünce farkının neredeyse bütünüdür. Bu nedenle, burada, varlık düşüncesi ontik belirlenimlerin ötesine gittiğinde, negatif bir teoloji, hatta negatif bir ontoloji değildir.

"Ontolojik" öngörü, varlığa doğru aşkınlık anlaşmamızı sağlıyor, örneğin Tanrı sözcüğü üstünde anlaşmamızı sağlıyor, söz konusu anlama bir uyumsuzluğun [*dissonance*] tınlayabileceği etherden ibaret olsa bile. Bu aşkınlık dilde ikamet eder ve onu kurar ve dille beraber, her türlü birlikte olmanın, dayanışma, ekip, yoldaşlık gibi daha sonra ortaya çıkan biçimleriyle karıştırılmak istenen[73] orijinal bir *Mitsein*'ın imkânını da kurar. *Bütünlük ve Sonsuz*'un söyleminde ima edilen, başkalarını kendi hakikatlerinde olmaya bırakmaya tek izin veren, diyaloğu ve yüz yüzeyi serbest bırakan varlık düşüncesi şiddet-olmayana mümkün olduğu kadar yakındır öyleyse.

Onun saf bir biçimde şiddet olmayan olduğunu söylemiyoruz. Saf şiddet gibi, saf bir biçimde şiddet olmayan da çelişkili bir kavramdır. Levinas'ın "biçimsel mantık" adını verdiği şeyin ötesinde bir çelişkidir bu. Saf şiddet, yüzü olmayan varlıklar arasındaki ilişki, şiddet değildir henüz, saf bir biçimde şiddet olmayandır. Ve karşılıklı bir şekilde: Saf bir biçimde şiddet olmayan, aynı'nın başka'yla (Levinas'ın anladığı anlamda) ilişkisizliği, saf şiddettir. Yalnızca bir yüz şiddeti durdurabilir, fakat bunun sebebi öncelikle yalnızca onun şiddeti kışkırtabilecek olmasıdır. Levinas bunu yüksek sesle söyler: "Şiddet yalnızca bir yüzü hedef alabilir" (*TI*). Bunun yanı sıra, yüzü açan varlık düşüncesi olmasa, sadece saf bir biçimde şiddet olan ve saf bir biçimde şiddet-olmayan kalırdı geriye. Varlık düşüncesi örtüsünün açılışında hiçbir zaman belli bir şiddete yabancı değildir öyleyse.[74] Bu düşüncenin hep farkta ortaya çıkması, aynı'nın (varlık [*ve*] düşünce [*si*]) hiçbir zaman özdeş olmaması, varlığın tarih olduğu, hâsıl oluşunda kendisini gizlediği ve söylenmek ve belirmek için kendisini düşüncede kökensel bir biçimde şiddet haline getirdiği anlamına gelir ilkin. Şiddetsiz bir varlık, olanın dışında hâsıl olacak bir varlık olurdu: Hiç, tarih olmayan, hâsıl olma olmayan, görüngüsellik olmayan. En ufak bir şiddet olmaksızın kendisini üreten bir söz hiçbir şeyi belirlemeyecek, hiçbir şey söylemeyecek, ötekine hiçbir şey sunmayacak; *tarih* olmayacak ve hiçbir şey *göstermeyecek*tir: sözcüğün tüm anlamlarıyla ve öncelikle de Eski Yunancadaki anlamıyla *cümlesiz* bir söz [*une parole sans phrase*] olacaktır.

Sınırda ele alırsak, Levinas'a göre şedit olmayan dil kendisini "olmak" fiilinden mahrum eden, yani bütün yüklem atfetmelerden mahrum eden bir dil olacaktır. Yüklem atfetme ilk şiddettir. Başka her fiil ve her cins isim *olmak* fiilini ve yüklem atfeden edimi gerektireceğinden, şedit olmayan dil, sınıra taşındığında, uzaktaki başka'yı çağırmak için ona özel isimlerle seslenmekten ibaret saf bir yakarma, saf bir tapma dili olacaktır. Gerçekten de böyle bir dil, Levinas'ın açıkça dilediği gibi, her türlü *retorikten* arınmış – burada herhangi bir dil oyunu yapmadan, sözcüğün ilk anlamını kullanarak diyebiliriz ki – her *fiil*'den arınmış olacaktır. Böyle bir dil adını yine de hak eder mi? Her türlü retorikten arınmış bir dil mümkün müdür? Bize *Logos*'un ne demek olduğunu öğretmiş olan Yunanlılar bunu asla kabul etmezlerdi. Platon *Kratylus* (425 a), *Sofist* (262 ad) ve *VII. Mektup*'ta (342 b) bunu bize söyler: Adların ve fiillerin örülmesini varsaymayan *Logos* yoktur.

Son olarak, Levinas'ın önerdiğinin içinde kalırsak, cümlesiz bir dil, hiçbir şey söylemeyen bir dil başka'ya ne sunabilecektir? *Bütünlük ve Sonsuz* bize dilin başka'ya dünyayı vermesi gerektiğini söyler. Kendine *cümleyi* yasaklayan bir usta hiçbir şey vermeyecek; çırakları değil sadece esirleri olacaktır. Levinas'a göre bir Oyun gibi düşünülmemesi gereken eser – veya liturji – ve ekonomiden kopan bu harcama ona yasak olurdu.

Böylece Levinas'ın düşüncesi şedit-olmayan en yüksek talebinde, varlıktan ve kavramın uğrağından geçmeyi reddettiğinden, yukarıda söylediğimiz gibi, bize yasasız bir etik önermeyecektir yalnızca, cümlesiz bir dil de önerecektir. Yüz sadece bakıştan ibaret olsaydı tamamen tutarlı olurdu bu. Fakat yüz sözdür aynı zamanda; ve sözün içinde ihtiyaç çığlığını arzunun ifadesine eriştiren şey cümledir. Oysa belirlemeyen, yani kavramın şiddetinden geçmeyen cümle yoktur. Şiddet *dile getiren eklemlendirmede* ortaya çıkar. Ve eklemlendirme de ancak varlığın (ilkin kavram-öncesi) dolaşımıyla açılır. Şedit-olmayan metafiziğin bizzat söylenişi [*élocution*] onun kendisini ilk yalanlayışıdır. Kuşkusuz Levinas her tarihsel dilin indirgenemez bir kavramsal uğrağı ve dolayısıyla belli bir şiddeti içinde barındırdığını yadsımayacaktır. Basit bir biçimde, kavramın kökeni ve imkânı onun gözünde varlık düşüncesi değil, bambaşka olan başkasına dünyayı sunmadır [*le don*] (örneğin bkz. *TI,* s. 149). *Sunu*nun bu kökensel imkânında, hâlâ sessiz olan yöneliminde, dil şedit-olmayandır (fakat bu saf yönelimde dil olabilir mi yine de?). Yalnızca tarihinde, cümle adını verdiğimiz şeyin içinde şedit hale gelecektir. Tarih onu kavramsal bir sentaks içinde kendini *dile getirmek*

zorunda bırakacak ve böylelikle aynı'nın dolaşımı açılacaktır. Bu dolaşım, "ontoloji" ve Levinas için kavramların kavramı olarak kalan varlık tarafından denetlenecektir. Oysa Levinas'ın gözünde varlık kavramı, *varlığın üstünde olan* başka'ya dünyanın sunulması için soyut bir araçtan başka bir şey değildir. Öyleyse dil sadece sessiz kökeninde, varlıktan önce, şedit-olmayacaktır. Fakat neden tarih? Neden cümle kendini dayatır? Bunun sebebi, eğer sessiz köken şiddet kullanılarak kendinden koparılmasa, eğer konuşmamaya karar verilirse, en fena şiddetin sessizce, barış *fikri*'yle birlikte ikamet edecek olması mıdır? Barış yalnızca *belli bir sessizlikte* yapılır ve bu sessizlik sözün şiddetiyle belirlenir ve korunur. Söz bu sessiz barışın ufkundan başka bir şey söylemez, ama koruma ve hazırlama görevini üstlendiği sessiz barış tarafından çağrılmıştır, söz *belirsiz bir süre* sessizliği korur. Hiçbir zaman *savaş ekonomisi*nden kaçılmaz.

Görüldüğü gibi, dilin – şiddet-olmayan ve sunu olarak – kökensel imkânını, tarihsel etkililik içinde zorunlu olan şiddetten ayırmak, düşünceyi tarihselliğin ötesine [*transhistoricité*] dayandırmaktır. Husserl'in tarihsel olmayışını [*anhistoricisme*] başlangıçta eleştirmiş olmasına rağmen Levinas açıkça bunu yapar. Onun için anlamın kökeni tarih-olmayan, "tarihin ötesi"dir. O zaman, Levinas'ın istediği gibi, dil ve düşünceyi özdeşleştirmek artık mümkün olabilir mi diye kendi kendimize sormalıyız. Anlamın tarihselliği aşması, ilhamında özgün bir biçimde İbrani midir? Son olarak, bu tarih-olmayan genel olarak tarihsellikten mi, yoksa sadece tarihin belli bir ampirik veya ontik boyutundan mı kopar? Ve telaffuz edilen eskatoloji tarihe hiçbir gönderme yapmayabilir mi? *Çünkü burada bizim tarihe yaptığımız gönderme sadece bağlamsaldır. Sözünü ettiğimiz ekonomi, artık her zamanki işleviyle tarih kavramını, ereksel ve eskatolojik ufkundan söküp almanın imkânsız olmasa bile zor olduğu tarih kavramını barındırmaz.*

Anlamın kökeni itibarıyla tarihsel olmayışı Levinas'ı Heidegger'den derin bir biçimde ayıran şeydir öyleyse. Heidegger için varlık tarih olduğundan, farkın dışında *değildir* ve kökensel bir biçimde (etik-olmayan) şiddet olarak, kendi örtüsünün açılışında kendini gizleme olarak vuku bulur. Dilin kendi kökenini her zaman böyle gizlemesi bir çelişki değil, tarihin ta kendisidir. Varlık, etik şiddeti düşünmeyi olanaklı kılan ontolojik-tarihsel şiddetin[75] içinde, varlık düşüncesi olarak ekonominin içinde zorunlu bir biçimde gizlenmiştir. İlk şiddet bu gizlenmedir, ama o aynı zamanda da nihilist şiddetin ilk yenilgisi ve varlığın ilk epifanisidir. Varlık, bir zamanlar

dendiği gibi *primum cognitum* olmaktan çok ilk *gizlenen*dir ve bu iki önerme birbiriyle çelişmez. Bunun tersine, Levinas'a göre ise, varlık (kavram olarak anlaşılmıştır) *ilk gizleyen*'dir ve ontik-ontolojik fark böylece farkı, bambaşka'nın sonsuz başkalığını nötrleştirir. Dahası, ontik-ontolojik fark Sonsuz fikrinden itibaren, bambaşka olanın öngörülemez baskınından itibaren düşünülebilecektir yalnızca. Öyleyse Sonsuz fikri, varlık ile olan arasındaki farktan ve bu farkın açabileceği tarihsel başkalıktan önce gelecektir. Levinas için, Heidegger için olduğu gibi, dil hem açılma [*éclosion*] hem sakınım, hem aydınlatma hem karanlıklaştırma olacak, her ikisi için de gizleme kavramsal bir hareket olacaktır. Fakat Levinas'a göre kavram varlığın tarafına, Heidegger'e göre ise ontik belirlenimin tarafına düşer.

Bu şema bunların arasındaki karşıtlığı belirtir, ama yakınlığı da tahmin etmeye izin verir. Platonculuktan kaynaklanan "felsefi" maceranın tümünü *karşıt yollar izleyerek* tekrar eden ve sorgulayan iki "eskatoloji"nin yakınlığıdır bu. Bunlar söz konusu macerayı, Hegel'e sorulan bir soru biçiminde hem içten hem de dıştan sorgularlar, zira bu macera Hegel'de sona ermiş ve düşünülmüştür. Bu yakınlık şu tipte sorularda duyurulacaktır: *Bir yandan,* Tanrı (ki sonsuz-başka-olan'dır) bir varlık düşüncesinden (tekil bir biçimde ilahiliğin varlığı düşüncesi) itibaren kendini ön-kavrayışa bırakan bir olan mıdır yine de? Başka bir deyişle, sonsuz ontik belirlenim olarak adlandırılabilir mi? Tanrı her zaman varlık düşüncesinden itibaren ön-kavranmış en yüce varolan olmayanın adı olarak düşünülmedi mi? Tanrı, ilahinin boyutundan itibaren öngörülmeye izin veremeyecek olanın adı değil midir? Tanrı varlığın öteki adı (bir kavram olmadığı için adı) değil midir? Öyleyse Tanrı düşüncesi yalnızca bu fark ve ufukta duyurulmak yerine, ontolojik farkı ve ufku açmaz mı? Ufuk *içinde* değil, ufk*un* açılması. Ontik kapanış, sonsuz düşüncesi tarafından, Heidegger'in – daha yakından incelenmesi gerekecek olan bir düşünülmemiş anlamında – metafizik ve onto-teoloji adını verdiği şey tarafından çoktan kırılmış olacaktır. *Öte yandan,* varlık düşüncesi kavramın homojen özdeşliği ve aynı'nın nefesinin kesilmesi olmadan önce, başka(*nın*) düşüncesi değil midir? Eskatolojinin tarih ötesi, daha derin bir tarihe, Tarih'in kendisine geçişin diğer adı değil midir? Fakat geçilen bu tarih artık kökensel veya nihai bir *mevcudiyette kendisi* olamadığından adını değiştirmek zorunda kalacaktır.

Başka deyişle, *ancak* Hellen-sonrası felsefi düşüncede Tanrı (yani olumlu sonsuzluk) adı verilenin ontik belirleniminin içeriğini paranteze alırsak,

ontolojinin teolojiyi önceledi̇ği̇ söylenebilirdi belki. Olumlu sonsuzluk ontik bir belirlenim adı verilen şeyin adsal görünümüne [*apparance nominale*] sahip olacaktır yalnızca. Gerçekte varlık düşüncesinin ışığında ve ondan itibaren ontik belirlenim olarak kavranmış olmayı reddeder. Tersine varlık ile ontik belirlenim arasındaki farkı düşünmeyi olanaklı kılan – sonsuzluktur – belirlenim olmayan, somut işlem olan sonsuzluk. Sonsuzluğun ontik içeriği ontik kapanışı yıkacaktır. Açık olsun veya olmasın, sonsuzluk düşüncesi ontik-ontolojik soruyu ve farkı açacaktır. Paradoksal bir biçimde, ontolojinin teolojiye öncelik hakkının ve varlık düşüncesinin Tanrı düşüncesi tarafından varsayıldığının olumlanmasına izin veren, bu sonsuzluk düşüncesi (Tanrı düşüncesi adı verilen şey) olacaktır. Şüphesiz bu sebeple, *tek bir anlamı olan* [*univoque*] varlığın veya *genel olarak* varlığın her düşüncede mevcut olmasına saygı göstererek, Duns Scotus veya Malebranche ontoloji (veya metafizik) ve teoloji düzeylerini ayırt etmek zorunda olduklarına inanmamışlardır. Heidegger varlık düşüncesinin "tuhaf basitliğini" bize sık sık hatırlatır: bu onun hem zorluğudur hem de "bilinmeze" has bir biçimde dokunandır. Heidegger için sonsuzluk bu basitliğin sonraki bir belirlenimiden başka bir şey değildir. Malebranche için ise sonsuzluk basitliğin biçiminin ta kendisidir: Uzamlı sonsuza ilişkin fikir içinde Tanrısala ilişkin fikirden daha çok gerçeklik barındırır; ve tüm varlık türlerindeki sonsuz fikri, şu *varlık* sözcüğüne, sonsuzca mükemmel olan varlığa karşılık gelen fikir, bu fikrin bize dokunduğu algı tüm diğerleri arasında en hafifi olmasına rağmen ve fikir daha uçsuz bucaksız oldukça daha hafif olmasına, dolayısıyla sonsuz olduğu için sonsuzca hafif olmasına rağmen sonsuzca daha fazla gerçeklik içerir (*Hıristiyan bir Filozofun Çinli bir Filozofla Sohbeti*). Varlık hiç olduğundan (belirlenmiş bir şey olmadığından) zorunlu olarak farkta (ve fark *olarak*) *hâsıl olacaktır*. Bir yandan sonsuz olduğunu söylemek, diğer yandan yalnızca Hiç "ile bir hamlede" (*in eins mit*) ifşa olduğunu veya hâsıl olduğunu (*Metafizik Nedir?*) – ki bu onun "özünde sonlu" (*a.g.e.*) olduğu anlamına gelir – söylemek, temel olarak (birbirinden) başka şeyler söylemek midir? Fakat Heidegger'in klasik metafizikten "başka bir şeyi" hiçbir zaman kastetmediğini ve metafiziğin ihlalinin yeni bir metafizik veya onto-teolojik tez olmadığını göstermek gerekecektir. Öyleyse olanın varlığıyla ilgili soru yalnızca – başka soruların yanı sıra – Tanrı-olan'la ilgili soruya bir *giriş yapmak*la kalmayacak, kendi sorusunun bizzat imkânı olarak ve sorusundaki yanıt olarak Tanrı'yı zaten *varsayacaktır*. Tanrı, Tanrı hakkındaki her

soruda, her zaman ima edilecek [*impliqué*] ve her "yöntem"i önceleyecektir. Tanrı düşüncesinin bizzat içeriği, *hakkında* hiçbir sorunun (onun tarafından sorulmuş olması hariç) sorulamayacağı bir varlıkla ilgilidir ve bu varlık bir olan [*étant*] olarak belirlenmeye izin veremez. Kusalı Nikolas'ın hayranlık uyandırıcı bir düşünümü olan *Budala* (*Idiota*), Tanrı'nın her soruda ve öncelikle de Tanrı sorusunda ima edilişi meselesini geliştirir. Örneğin:

Budala: Görüyor musun ilahiyatın zorluğu nasıl da basit, zira yanıt kendisini araştırmacıya her zaman tam da sorulan sorunun kipi uyarınca takdim ediyor.

Hatip: Elbette, hiçbir şey bundan daha şaşırtıcı değil.

Budala: Tanrı'yla ilgili her araştırma bu araştırmanın bizzat nesnesini varsayar. Tanrı üstüne sorulmuş her soruya, sorunun ilk önce varsaydığı tam da budur diyerek yanıt verilmelidir. Çünkü Tanrı her anlam ifade etmeyi aştığı halde, her anlam ifade etmede kendisini ifade eder, onu ifade eden sözcük ne olursa olsun.

Hatip: Açıkla.

Budala: Tanrı'nın varoluşu sorusu ilkin varoluş mefhumunun ta kendisini varsaymaz mı?

Hatip: Evet tabii.

Budala: *Tanrı varolur mu?* sorusunu sorduğun andan itibaren tam da sorulmakta olanı yanıtlayabilirsin, yani o varolur, zira soruda varsayılan Varlığın ta kendisidir. *Tanrı kimdir?* sorusu için de aynı şey geçerlidir, zira bu soru özü [*la quiddité*] varsayar; Tanrı'nın kendisinde mutlak Öz olduğunu söyleyerek yanıt verebilirsin. Ve işte başka sorular için de böyle. Ve bu noktada hiçbir tereddüte imkan yoktur. Çünkü Tanrı evrensel varsayımdır, her tarzda varsayılmıştır, tıpkı her sonuçta sebebin varsayılmış olduğu gibi. Gör öyleyse Hatip, ilahiyatın zorluğunun ne kadar kolay olduğunu.... Eğer her ilahiyat sorusunda varsayılmış olan, soruya da yanıtı veriyorsa, has bir biçimde Tanrı'yla ilgili bir soru yoktur, çünkü sorulan soruda yanıt sorgulamayla çakışır.[76]

Levinas dilin, anlamın ve farkın kökenini, aynı'yla ilişki değil, sonsuzca başka'yla ilişki yaparak, felsefi söyleminde kendi niyetlerine ihanet eder. Felsefi söylem ilkin aynı ve varlığın kendisinde dolaşmasına izin vermek suretiyle anlaşılmış ve öğretmiştir. Burada bir ispatın, bir diyalog ve öğretim metafiziği tarafından karmaşıklaştırılmış klasik şeması söz konusudur. Ve bu öyle bir ispattır ki, gelişiminin pekinliği ve doğruluğu ispatlananla çeli-

şir. Tarihselciliğin, psikolojizmin, rölativizmin, vs binlerce kez ifşa edilmiş çemberi. Fakat düşüncenin Başka'nın önünde bu eğilişinin gerçek adı, felsefi söylemin "mantığı"ndan daha derin bir hakikat tarafından ilham edilmiş olan tutarsız tutarsızlığın bu kararlı kabulünün gerçek adı, kavramdan, *a priori*'lerden ve dilin aşkın ufuklarından bu *vazgeçişin* gerçek adı *amprisizm*-dir. Temelde ampirisizm yalnızca tek bir hata yapmıştı: kendisini bir felsefe olarak sunma felsefi hatasını. Ve ampirisizmin bazı tarihsel ifadelerinin naifliğinin altında yatan ampirisist niyetin derinliğini tanımak lazımdır. Kaynağında saf bir biçimde *heterolojik* bir düşünce rüyasıdır o. *Saf* farkın *saf* düşüncesi. Ampirisizm onun felsefi adı, metafizik iddiası ve alçakgönüllülüğüdür. Buna rüya diyoruz, çünkü *gün olur olmaz,* dilin doğmasıyla birlikte yitip gider. Fakat uyuyan dildir diye itiraz edilecektir belki de. Kuşkusuz, ama o zaman, belli bir tarzda yeniden klasikleşmek ve söz ile düşünce arasındaki boşanmaya yol açacak başka sebepler bulmak gerekir. Bugün bu yol fazlasıyla, belki de çok fazla terk edilmiştir. Levinas da terk edenler arasındadır.

Levinas başka'nın sonsuz dışsallığı izleğini radikalleştirmek suretiyle, felsefe tarihinde *ampirisizmler* adı verilen tüm felsefi jestleri az veya çok gizlice harekete geçirmiş olan niyeti üstlenir. Bunu, seviyesine daha önce hiç erişilmemiş bir cüret, bir derinlik ve bir kararlılıkla yapar. Projesini sonuna kadar götürerek ampirisizmi bütünüyle yeniler ve ona kendisinin metafizik olduğunu ifşa etmek suretiyle ampirisizmi tersine çevirir. Levinas, düşüncesinin Husserlci ve Heideggerci aşamalarına rağmen ampirisizm sözcüğü karşısında geri adım atmayı istemez bile. En azından iki yerde "dışsallık öğretisine bel bağlayan radikal ampirisizm"den dem vurur (*TI*). Başka'nın (sonsuz'un) deneyimi indirgenemezdir, öyleyse o "deneyimin âlâsı"dır (a.*g.e.*). Ve ampirisizmin indirgenemez kaynağı olan ölümden söz ederken, Levinas "içinde pozitivizmden eser bulunmayan ampirisizm"[77] ifadesini kullanır. Fakat başka deneyiminden veya fark deneyiminden söz edilebilir mi? Deneyim kavramı her zaman bir mevcudiyet metafiziği tarafından belirlenmedi mi? Deneyim her zaman indirgenemez bir mevcudiyetle karşılaşma, bir görüngüselliğin algılanması değil midir?

Ampirisizm ile metafizik arasındaki bu suç ortaklığı hiçbir şekilde şaşırtıcı değildir. Kant ve Husserl onları eleştirirken, daha doğrusu tek ve aynı hamlede onların sınırlarını çizerken dayanışmalarını gerçekten de fark etmişlerdir. Bu üstünde daha çok düşünülmesi gereken bir şeydir. Schelling bu yönde oldukça mesafe kaydetmişti.[78]

Fakat ampirisizm felsefe tarafından Platon'dan Husserl'e kadar her zaman *felsefe olmayan* olarak belirlenmiştir: Felsefe-olmayanın felsefi iddiası, kendini haklılaştırmaktan aciz, söz yoluyla kendi yardımına koşmaktan aciz olma. Ama bu acz, kararlı bir biçimde üstlenildiğinde, kendisinin logos tarafından sorgulanmasına izin vermek yerine, logos'un (felsefenin) kökündeki kararlılığı ve iç tutarlılığı [*cohérence*] tartışmalı hale getirir. Yunan logos'unu – felsefeyi – hiçbir şey, bambaşkanın bu baskınından daha derin bir biçimde kışkırtamaz; ve hiçbir şey logos'u kendi kökenine, ölümlülüğüne, ötekisine bu kadar uyandıramaz.

Fakat bu sonsuzca başka deneyimine Yahudilik adı verilirse (bizim için yalnızca bir hipotezdir bu), bu deneyimin içinde bulunduğu zorunluluk üstüne düşünmek gerekir. Logos olarak vuku bulma ve kendi rüyasının otistik sentaksında uyuyan Eski Yunan'ı uyandırma buyruğudur bu. Geceleyin ötekine sessizce teslim olunduğunda tehdit eden en kötü şiddetten kaçınma zorunluluğu. Mekânın eğimini aynı'nın yararına tersine çevirmekten başka bir şey yapamayan biricik felsefi logos'un yollarını ödünç alma zorunluluğu. Özdeş olmayan, başka'yı hapsetmeyen bir aynı'nın. "Eğer felsefe yapılması gerekiyorsa felsefe yapılmalıdır, eğer felsefe yapılması gerekmiyorsa, yine (bunu söyleyebilmek ve düşünebilmek için) felsefe yapılmalıdır. Felsefe her zaman yapılmalıdır." Levinas bunu diğerlerinden daha iyi bilir: "Kutsal Kitaplar [*les Écritures*] onları okumayı bilmeden reddedilemez, ne felsefe bilmeden filolojiden dem vurulabilir ne de, eğer felsefi söylemi durdurmak gerekiyorsa, felsefi söylem yine felsefe yapmadan durdurulabilir" (*DL*). "İkna oldum ki, her doğruluğun düşünüldüğü, tüm kavrayışın, tüm anlamanın ortamına, yani Yunan uygarlığına ve onun üretmiş olduğu logos'a, aklın tutarlı söylemine, makul bir Devlette yaşamaya başvurmak gerekir. Her anlayışın gerçek zemini budur" (*DL*). Böyle bir karşılaşma yeri, ona yabancı kalacak olan bir düşünceye yalnızca bir *karşılaşma* konukseverliği [*une hospitalité de rencontre*] sunabilir. Ve Yunanlının, evinde buluşan Yahudi ile Hıristiyana (az önce alıntıladığımız metinde söz konusu olan karşılaşma budur) evini ve dilini ödünç verdikten sonra ortadan yok olabilmesi de pek mümkün değildir. Yunanistan sınırların dışında, nötr ve geçici olarak belirlenmiş bir alan değildir. İçinde *Yunan* logos'unun meydana geldiği tarih, eskatolojik kehaneti anlayanlara ve zerre kadar anlamayanlara, anlamanın bir zeminini veren mutlu bir kaza olamaz. Hiçbir düşüncenin *dışında* ve hiçbir düşünce için *arızi* olamaz. Yunan mucizesi şu veya bu, şöyle veya

böyle şaşırtıcı başarı değildir, herhangi bir düşüncenin kendi bilgelerini, Aziz John Chrysostome'un deyişiyle, "dışarıdan bilgeler"miş gibi ele almasının ebedi imkânsızlığıdır. *Epekeina tes ousias*'yı vaaz etmiş, daha ikinci sözcüğünde (örneğin *Sofist*'te) başkalığın anlamın kökeninde dolaşması gerektiğini fark etmiş olduğu için, genel olarak başkalığı logos'un yüreğine buyur ettiği için, Yunan varlık düşüncesi her mutlak olarak *şaşırtıcı* çağrıya karşı kendini ebediyen korumuştur.

Yahudi miyiz? Yunanlı mıyız? Yahudi ile Yunanlı arasındaki farkta yaşamaktayız ki, belki de tarih denen şeyin birliği budur. Bu farkta yaşar ve ondan besleniriz, yani *ikiyüzlülük* içinde yaşarız. Levinas derin bir biçimde der ki, ikiyüzlülük "insanın aşağılık, olumsal bir kusuru değildir yalnızca, hem filozoflara hem de peygamberlere bağlı bir dünyanın derinden yırtılmışlığıdır" (*TI,* s. 24).

Yunanlı mıyız? Yahudi miyiz? Ama biz kim? *Önce* Yahudi veya *önce* Yunanlı mıyız (bu soru kronolojik bir soru değil, mantık öncesi bir sorudur)? Ve Yahudi ile Yunanlı arasındaki tuhaf diyalog, barışın kendisi, Hegel'in mutlak spekülatif mantığının biçimine; *Tinin Görüngübilimi*'nin Önsöz'ünde, peygamberane söylemi *düşündükten* sonra, ampirik heteroloji[79] ile biçimsel totolojiyi *uzlaştıran* canlı mantığın biçimine mi sahiptir? Ve yahut da, tersine, bu barış sonsuz ayrılık biçimine, başka'nın düşünülemez, söylenemez aşkınlığı biçimine mi sahiptir? Bu soruyu soran dil hangi barışın ufkuna aittir? Sorusunun enerjisini nereden bulur? Yahudilik ile Hellenizmin tarihsel *çift olması*'nın [*accouplement*] hesabını verebilir mi? Modern romancılar arasında belki de en Hegelci olanından alınma şu *"Jewgreek is greekjew. Extremes meet"*[80] önermesindeki *kopula*'nın[a] anlamı ve meşruluğu nedir?

Çeviren: Zeynep Direk

Notlar

1 Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, I. Basım, Alcan, 1930; II. basım, Vrin, 1963; *De l'existence à l'existant* (Fontaine 1947); *Le temps et l'autre* "Le choix, le Monde, l'Existence" içinde (*Cahiers du Collège philosophique*, Arthaud, 1949); *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949; *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961; *Difficile Liberté, Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, 1963.
Sırası geldiğinde adını vereceğimiz bazı makalelere de başvurduk. Temel eserler başlıklarındaki sözcüklerin ilk hafleri büyük yazılmak suretiyle belirtilecektir. *Théorie de l'intuition ...*: *THI*; *De l'existence à l'existant*: *EE*; *Le Temps et l'autre*: *TA*; *En découvrant l'existence*: *EDE*; *Totalité et Infini*: *TI*; *Difficile Liberté*: *DL*.
Bu makale Emmanuel Levinas'ın iki önemli metni ortaya çıktığında yazılmıştı. Bu metinler Eylül 1963 tarihli *Tijdschrift voor Filosofie* içinde yayımlanan "La Trace de l'Autre" ve *Revue de métaphysique et de morale*'in 1964 tarihli ikinci sayısında yayımlanan "La signification et le Sens" makalelerdir. Ne yazık ki burada bunlara yalnızca kısa değinilerde bulunabileceğiz.

2 Metafizikte uyumakta olan aslen ontolojik yönelimi yeniden tesis etmek istedikten, "metafizik ontoloji"nin altındaki "temel ontoloji"yi gün yüzüne çıkardıktan sonra, geleneksel muğlaklığın sürüp gitmesi karşısında Heidegger "ontoloji," "ontolojik" terimlerinden bundan böyle vazgeçmeyi önerir (*Metafiziğe Giriş*). Varlık sorusu hiçbir ontolojiye tabi değildir.

3 Yani görececilik [*relativisme*] değildir: felsefenin hakikati Yunan veya Avrupalı olayın olgusallığıyla ilişkisine dayanmaz. Tersine, Yunan veya Avrupalı eidos'a bir akın, bir çağrıdan itibaren erişmek gereklidir ki bunun nereden geldiği Husserl ve Heidegger tarafından farklı olarak belirlenmiştir. Elbette her ikisi için de "felsefenin akını" ("Aufbruch oder Einbruch der Philosophie," Husserl, *Krisis*...), "tinsel figür" (*a.g.e*) olarak Avrupayı karakterize eden "kökensel fenomen"dir. Her ikisi için de "philosophia sözcüğü bize felsefenin ilkin Yunan dünyasının varoluşunu belirleyen bir şey olduğunu söyler. Dahası da var – philosophia aynı zamanda temelinde taşıdığıyla, Batılı-avrupalı tarihimizin en içerdeki akışını belirler. Yinelenip duran "Batı-Avrupa Felsefesi" deyişi gerçekte bir totolojiden ibarettir. Neden? Çünkü felsefe bizzat varlığında Yunanlıdır – Yunanlı burada şu demektir: felsefenin orijinal varlığında öyle bir doğası vardır ki, ilkin Yunan dünyasını ve yalnızca onu ele geçirmek ve onun üstünde hak iddia etmek suretiyle kendisini serimlemiştir." Heidegger, *Felsefe Nedir?* (*Qu'est-ce que la philosophie*, çev. K. Alexos ve J. Beaufret.) Yunanistan'a yapılan bu anıştırmaları ne tarzda anlamak gerektiği konusunda bkz. *Chemins ...*, çev. W. Brokmeier.

4 Husserl: "Akıl "teorik," "pratik" veya estetik, vs diye ayrılmaya tahammül etmez." (*La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, çev. P. Ricoeur, *Hakikat ve Özgürlük*) Heidegger: " "Mantık," "etik," "fizik" gibi terimler, orijinal düşünce kaybolmaya yüz tuttuğu anda ortaya çıkarlar." *Lettre sur l'humanisme*, çev. R. Munier.

5 Kısmi olmasının sebebi yalnızca seçilen bakış açısı, Levinas'ın eserinin yoğunluğu, bu denemenin maddi ve diğer sınırları değildir. Aynı zamanda Levinas'ın yazısının – ki bu ayrıca bütün bir incelemeyi hakedecek bir konudur – özellikle de *Bütünlük ve Sonsuz*'daki stilistik hareketlerin niyetten hemen hemen hiç ayırt edilememesinin, her yorumun ilk şiddeti olan nesirin uzuvlarını kavramsal çerçeveler içinde birbirinden ayırmayı yasaklıyor olmasıdır. Şüphesiz Levinas nesrin, diyonizyak cazibeyi ve şiddeti kesintiye uğratan ve şiirin sürükleyip götürüşünü yasaklayan iyi kullanımını salık verir, ama bu hiçbir şeyi değiştirmez: *Bütünlük ve Sonsuz*'da metaforun kullanımı, hayranlık verici ve her zaman değilse bile çok sık retorik istismarın ötesinde kalır ve pathos'unun içinde söylemin en belirleyici hareketlerini barındırır.

Büyüsü bozulmuş nesrimizde bu metaforları tekrar kullanmaktan çok sık vazgeçerken sadık mı yoksa sadakatsiz mi olacağız? Dahası, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki izleklerin gelişimi ne saf bir biçimde betimsel ne de saf bir biçimde tümdengelimseldir. Suların bir plaj karşısındaki sonsuz ısrarıyla akar: Aynı dalganın hep aynı kıyıya geri dönüşü ve tekrarı; bu dalga her defasında kendisini kısaca özetlediği halde, sonsuzca yenilenir ve zenginleşir. Yorumcuya ve eleştirmene bu meydan okumalarıyla *Bütünlük ve Sonsuz* bir inceleme değil, bir eserdir.

6 *Difficile Liberté*'nin sonundaki *Signature* [*İmza*] başlığını taşıyan metinde, Levinas'ın felsefi bir biyografisinin işaret noktaları bulunabilir.

7 "La Technique phénoménologique," *Husserl*, Cahiers de Royamont ve "Intentionnalité et Métaphysique," *Revue Philosophique*, 1959.

8 Latin olan diğer ata da kartezyendir: Düşünceye kendisini onu her zaman aşan olarak duyuran Sonsuz fikri. Adlandırdıklarımız, beraat ettikleri, tamamen masum oldukları Levinas tarafından kabul edilmiş olan – yazarları bu durumda olmasalar bile – iki felsefi jesttir. Bu iki öngörünün dışında, gelenek sonsuz ibaresi altında mutlak bir biçimde Aynı olanı aşmaya muktedir olmayan "kötü-sonsuz"dan, yani belirlenmemiş ufuk veya bütünlüğün parçalara aşkınlığı olarak sonsuzdan başka bir sonsuz tanımayacaktır.

9 G. Bachelard'ın *La terre et les Rêveries du repos* başlıklı eserinde buna ilişkin verdiği felsefi ve şiirsel örneklere bakınız, s. 22 vd.

10 Bu şema Levinas'ın Husserl'le olan ilişkisini yönetir. Kuramcılık ve nesnelcilik, yönelimsel çözümlemenin ve fenomenolojinin ruhuna ihanet eden Husserlci sonuç ve yazı olacaklardır. Örneğin bkz. *Intentionnalité et Métaphysique*: "Husserlci fenomenolojinin büyük getirisi yönelimselliğin veya başkalıkla ilişkinin özne-nesne olarak kutuplaşmak suretiyle donup kalmadığı fikrinde bulunur. Elbette, transandantal yönelimselliğin nesneleştiren yönelimselliği aşmasını Husserl'in kendisin yorumlama ve çözümleme biçimi, bunu başka görülere ve tıpkı "daha küçük algılara" gider gibi, geri götürmekten ibarettir." (Husserl "yorumunun" bu yorumuyla hemfikir olur muydu? Bundan hiç de emin değiliz, ama bu tartışmanın yeri değil burası.) Bunu, kendinden mutlak bir biçimde çıkıp başka'ya giden (bize, belli bir Husserlci yazını hiçbir zaman aşmamış gibi görünen bir betimleme) yönelimsel bir deneyimin pre-objektif küresinin betimlemesi takip eder. *La Technique phénoménologique* ve *Totalité et Infini*'de aynı şema vardır: Husserl'in "öğretisinin özü" Husserl'in "yazısı" karşı karşıya konulur. "Yazısı itibariyle ele alındığında, hiç kuşkulanılmamış bu ufukların da, Husserlci fenomenolojide, nesneleri hedefleyen düşünceler olarak yorumlanıyor olmasının çok önemi var mı?"

11 Husserl'in kolay kolay kabul etmeyeceği bir önerme. Doksa'nın koyuluşuna ve *Ideen I*'in 117. paragrafına ayrılmış olan tüm çözümleme (*THI*, s. 192) Husserl tarafından kullanılan koyuş (*thèse*) ve doksa mefhumlarının sıradışı bir biçimde genişletilmesinin hesabını vermez mi? Husserl pratik olanın, aksiyolojik olanın, estetiğin orijinalliğine saygı duyma kaygısını çoktan göstermemiş midir? İndirgemenin tarihsel anlamına gelince, 1930'da ve yayımlamış olduğu eserlerde Husserl bunu henüz izlekleştirmemiştir. Buna geri döneceğiz. Şimdilik Husserl'in gerçeğiyle ilgilenmiyoruz, Levinas'ın güzergâhıyla ilgileniyoruz.

12 Temsile gelince, önemli bir ayrılık motifidir bu, Husserlci fenomenolojide temsilin saygınlığı ve statüsü meselesi karşısında, Levinas terreddüt etmekten hiç vazgeçmemiş gibi görünmektedir. Ama yine bu, hemen her zaman olduğu gibi, ruh ile yazı arasındaki bir tereddüttür. Bazen yasa ile olgu arasındadır aynı zamanda. Bu hareketi şu pasajları inceleyerek takip edeceğiz: *THI*, s. 90 vd; *EDE*, s. 22-23 ve daha da önemlisi s. 52, *la Technique phénoménologique*, s. 98-99; *TI*, s. 95 vd.

13 *EDE*'de bu bakımdan sürprizlerin artık gizli olmadığı bir dönemde (1940-49), bu eleştiri izleği yine merkezi olacaktır: "Husserl'de anlam fenomeni tarih tarafından belirlenme-

miştir hiçbir zaman." (Bu cümlenin *son kertede* Husserl'in o zaman bilinen yönelimleriyle çelişiğini söylemek istemiyoruz burada. Ama bu yönelimler, en derinde ve en kesin bir biçimde ne olurlarsa olsunlar, Levinas'ın inanır göründüğünden zaten daha problematik değil midirler?)

14 Bizzat Hegel'de bu kuraldan kaçamayacaktır. Çelişki bitmek bilmeyecek ve aşılmış ereklerin sonunda olacaktır. Aşırı cüret burada biçimcilik suçlamasını Hegel'e karşı çevirmek ve spekülatif düşünümü müdrikenin mantığı, totolojik ilan etmekten ibaret olacaktır. Bu işin zorluğu tahayyül edilebilir.

15 Başka bir rahatsızlık: teknik hiçbir zaman Levinas tarafından basitçe lanetlenmemiştir. Daha berbat bir şiddetten, "tepkisel" şiddetten, kutsal esrimenin, kök salmanın, manzaranın doğal yakınlığının şiddetinden bizi kurtarabilir. Teknik bizi Heidegger'in dünyasından ve Yer'in batıl inançlarından çekip çıkarabilir." "İnsan yüzünü çıplaklığında ışıyabilmeye bırakma" (*DL*) şansını sunar. Buna geri döneceğiz. Şimdi yalnızca şunu hissettirmek istiyoruz: Şiddet karşıtı felsefe/şiddet-olmayanın felsefesi (*toute philosophie de la non-violence*)nin *tarihin içinde* yapabileceği tek şey – zaten bu felsefenin tarih dışında bir anlamı olabilir mi? – bir *şiddet ekonomisi* içinde daha az şiddeti seçmekten ibarettir.

16 Liberté et Commandement," *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.

17 "Biçimsel mantık" denen şeyin çıplak deneyimin anlamları karşısındaki aczini ele veren çok sayıda pasajın arasında, özellikle *TI*, s. 168, 237, 253, 345'e işaret edelim. Bu pasajlarda doğurganlığın betimlenmesi, "Özdeş olanın bir ikiliğini" tanımak zorundadır. (İkideki bir, üçteki bir ... Yunan Logos'u bu düzenden sarsılmaların ardından ayakta kalmadı mı zaten? Bunları kendi bünyesine kabul etmedi mi?)

18 Bu önerme Kant'a derin bir biçimde saygılı ("Saygı her zaman biricik bir biçimde insanlaradır," *Pratik Akıl*), ve derin bir biçimde anti-Kantçıdır, zira evrenselin biçimsel ögesi, yasanın saf düzeni olmaksızın, başka'ya saygı, başka ve saygı ampirik ve patolojik dolaysızlıktan kaçamaz. Buna rağmen Levinas'a göre nasıl kaçabilirler? Belki burada özellikle de Kant'la hiçbir sistematik ve sabırlı yüzleşmenin düzenlenmemiş olduğuna hayıflanılacaktır. Bildiğimiz kadarıyla, bir makalede "Kantçı yankılara" ve "kendimizi özellikle yakın hissettiğimiz Kant'ın pratik felsefesine" geçerken anıştırma yapılmıştır ("Ontoloji Temel midir?" R. M. M., 1951. Yeni basımı *Phénoménologie, Existence*). Böyle bir yüzleşme yalnızca etik izleklerce çağrılmakla kalmaz, bütünlük ile sonsuz arasındaki fark tarafından da çoktan davet edilmiştir. Diğer filozofların arasında Kant'ın bu farka ilişkin bazı düşünceleri vardır, belki bunun üstüne diğerlerinden çok daha fazla düşünmüştür.

19 Levinas hiçbir şey öğretmeyen, zaten bilinenden başka bir şey öğretmeyen, her şeyi ruhun kendisinden yani Ben'den veya Bellek olarak Aynı'dan çıkaran Sokratik efendiliği sık sık suçlar. Anamnesis de Aynı'nın bir geçişi olacaktır. (En azından bu noktada, Levinas Kierkegaard'la ters düşemez (örneğin bkz. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, s. 308-309): Platonculuğa yönelttiği eleştiri burada gerçek anlamıyla kierkegaardçıdır. Kierkegaard ne zaman hatırlama [*réminiscence*] söz konusu olsa Sokrates ile Platon'u karşı karşıya getirir. Hatırlama Platoncu spekülasyona aittir ki Sokrates bundan "ayrılır" (*Post-scriptum*).

20 "A priori et subjectivité," *Revue de métaphysique et de morale*, 1962.

21 *Manifestes philosophiques*, çev. L. Althusser.

22 M. De Gandillac, *Introduction aux œuvres choisies de Nicolas de Cues*, s. 35.

23 *N.R.F.*, Aralık 1961: "Bilinmeyenin bilgisi."

24 Merleau-Ponty'e göre – Levinas'tan farklı olarak – başkalığın fenomenolojisinin öncelikle, hatta belki de tamamen (*exclusivement*) – zamansallaşma hareketinin ve fenomenolojisi olduğu doğrudur.

25 "Buber'i "düzeltmek" gibi gülünç bir iddiası" olmadığını söyleyerek kendisini savunduğu halde (*TI*), Levinas Ben-Sen ilişkisine, esasen şu eleştiriyi yapar: I. Bu ilişki karşılıklı ve

bakışımlı [*symétrique*] olduğundan, yüksekliğe ve daha önemlisi ayrılığa ve sırra karşı şiddet uygular. 2. Biçimseldir, "insanı şeylerle olduğu gibi, İnsanı insanla birleştirme" (TI) gücüne sahiptir. 3. Tercihi tercih etmiştir, "özel ilişki"yi, çiftin "kendisine yeten ve dünyayı unutan" "gizliliğini" (*TI*) tercih etmiştir. Zira Levinas'ın düşüncesinde, nötrlüğe itirazına rağmen üçüncünün, evrensel tanığın, dünyanın bizi ben-sen'in küçümsenecek tinselliğine karşı koruyan yüzünün bir talebi de vardır. Buber'in kendisini bu yorumda tanıyıp tanıyamayacağını söyleyecek birileri çıkar belki. Şimdilik şunları kaydedelim: Buber bu çekinceleri öngörmüş gibi görünmektedir. Ben-sen ilişkisinin, bu ampirik ve eninde sonunda ortaya çıkacak olan kipliklerden evvel olduğu halde, ne bir tercih ne de bir dışlama olmadığını belirtmemiş miydi? Tersine, bizi Tanrı'ya çeviren mutlak Ben-Sen'de temellenmiş olduğundan, başkasıyla her türlü ilişkinin imkânını açan odur. İlksel özgünlüğünde kavrandığında ben-sen ilişkisi bizi ne geri döndürür ne de dağıtır. Buber'i sıkıntıya sokmak için ortaya konan çelişkiler gibi bu da, *Post-scriptum au "Je et Tu"*nün dediği gibi, bizi "yargının daha üst bir düzeyine" ve "Tanrı'nın paradoksal bir biçimde mutlak kişi olarak adlandırılmasına" çıkarır... "Tanrı... mutlaklık özelliğini insanla girdiği ilişkiye katar. İnsan ona döndüğünde hiçbir Ben-Sen ilişkisine sırt çevirmeye ihtiyacı yoktur. O, meşru bir biçimde, onları ona (Tanrı'ya) götürür, ve onlara "Tanrı'nın yüzüne" dönüşme imkânını sunar."

26 Çocuğun veya insanın yatmış (örneğin hasta veya ölüm yatağında) konumuyla ilişkileri içersinde Tanrı'nın yüksekliği izleği için, *kliniğin* ve *teolojinin* ilişkileri için örneğin bkz. FEUERBACH, *a.g.e.*, s. 233.

27 Burada ışık ve Tanrı'nın yüzü sorununu tartışan Malebranche'ı da sorgulamak gerekirdi (bkz. özellikle X. *Éclaircissement*).

28 Bu şemanın ötesine gitmeyeceğiz. Burada içselliğe, ekonomiye, ikamet etmeye, dişiye, Eros'a, *Yüzün Ötesinde* başlığı altında sunulan ve durumu itibariyle pekçok soruyu elbette hakeden ne varsa ona ilişkin betimlemelere girme iddiasında bulunmak beyhudedir. Bu çözümlemeler "biçimsel mantık"ın yorulmak ve bitmek bilmez bir yıkımı [*destruction*] değildir yalnızca: Öyle ince ve geleneksel kavramsallıktan öyle özgürleşmişlerdir ki, birkaç sayfalık bir yorum onlara ölçüsüz bir biçimde ihanet etmiş olur. Bunların tasvir ettiğimiz kavramsal matrise dayandıklarını, fakat ondan türetilmeyip, onun anlamını durmaksızın yenilediklerini bilmek bize yeter.

29 Bu belirleyici, özdeşlik [kimlik], kendilik ve eşitlik izlekleri üstüne Hegel ve Levinas'ı karşılaştırmak için bkz. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, cilt I, s. 147 vd ve Heidegger, *Identität und Differenz*.

30 Burada özellikle Levinas ve E. Weil'de ortak olan, söylem ile şiddet arasındaki ayrımı düşünüyoruz. Bu ayrımın anlamı iki filozofta aynı değildir. Levinas geçerken bunu not eder ve E. Weil'i "şiddet terimini söyleme karşıtlığı içinde sistematik ve kesin bir biçimde kullandığı için" takdir eder, fakat kendisi bu ayrıma "başka bir anlam" (*DL*) verecektir. Tam tersi bir anlam demek eğiliminde olacağız. E. Weil'in şedit-olmayan söylem olarak tanıdığı ontoloji, ontoloji projesidir (bkz. *Logique de la philosophie*, örneğin s. 28 vd, *la Naissance de l'ontologie, le Discours*). "İnsanlar arasında anlaşma, onlar kendileriyle değil, olanla ilgilenirlerse kendiliğinden kurulacaktır"; kutbu sonsuz uyum ve stili, en azından, Hegelcidir. Ontolojideki bu uyum Levinas'a göre şiddetin kendisidir: "tarihin sonu" mutlak Mantık, Logos'un kendisinde kendisiyle uyumu, mutlak sistem içinde anlaşma değil, ayrılıktaki Barış, mutlakların diasporasıdır. Bunun tersine, Levinas'a göre barışçıl söylem, ayrılığa saygı duyan ve ontolojik uyumun ufkunu reddeden söylem, E. Weil için şiddetin kendisi değil midir? Şematikleştirelim: E. Weil'e göre, şiddet ancak başkalığın veya başkalık isteminin indirgenmesiyle indirgenecek veya daha doğrusu indirgenebilecektir. Levinas için bunun tam tersi geçerlidir. Fakat Levinas için uyum her zaman sonludur (sonsuz bütünlük mefhumunda bulunabilecek her türlü anlamı yadsıyarak, sözcüğe verdiği an-

lamla bütünlüktür). Eric Weil içinse, indirgenemez sonluluğu gerektiren başkalık mefhumudur. Ama her ikisi için de yalnızca sonsuz şedit değildir ve o ancak söylemde kendisini duyurabilir. Bu yaklaşmanın ve bu uzaklaşmanın ortak varsayımlarını sorgulamak gerekir. Bu iki düşünceye ortak olan, saf şiddetin ve logos'un önbelirleniminin, özellikle de bunların birbiriyle uyumsuzluklarının önbelirleniminin, mutlak bir apaçıklığa veya zaten düşünce tarihinin bir çağına, Varlık tarihine gönderip göndermediğini kendimize sormalıyız. Bataille'ın da *Érotisme*'de, E. Weil'in kavramlarından ilham aldığını ve bunu açıkça dile getirdiğini not edelim.

31 Levinas temelde "alter ego'nun kuruluşu" mefhumunun herhangi bir saygınlığı olabileceğini yadsır. Kuşkusuz o da Sartre gibi şunu söyleyecektir: "Başkasıyla karşılaşılır, başkası kurulmaz" (*Varlık ve Hiçlik*). "Kurma" [*la constitution*] kavramının burada olduğu gibi anlaşılmasına karşı Husserl okuyucusunu uyarır. Kurma, hiçbir karşılaşmayla zıt değildir. Hiçbir şey yaratmadığı, ne varoluşu ne de olguyu inşa etmediği, meydana getirmediği açıktır. Hatta anlamı [*sens*] da yaratmaz, inşa etmez, meydana getirmez ki, bu daha az apaçıktır. Fakat bu hususta sabırla bazı önlemler alındığında, her şeyin üstünde, Husserlci anlamda görüdeki etkinlik ve edilginlik momentlerini ayırt ettiğimizde ve bu ayrımı yapmanın imkânsız hale geldiği momenti ayırt ettiğimizde, bunun da eşit derecede kesin olduğu ortaya çıkar. O momentte "karşılaşma"yı "kurma"yla karşı karşıya getiren tüm sorunsalın artık bir anlamı kalmaz veya yalnızca türetilmiş ve bağımlı bir anlamı olabilir. Burada bu zorluklara giremeyeceğimizden, Husserl'in kendisini buna karşı şöyle koruduğunu, başka bir sürü koruma arasında yalnızca bunu, anımsamakla yetinelim: "Burada da, tıpkı *alter ego* bakımından olduğu gibi, "bilincin meydana getirişi" ([*effectuation de la conscience*], *Bewusstseinleistung*), bu en üstün aşkınlığı benim yarattığım (*erfinde*) ve benim yaptığım (*mache*) anlamına gelmez." (Söz konusu olan Tanrı'dır.) (*L.F.T.*, çev. S. Bachelard)

Buna karşılık terimin Husserlci anlamıyla her türlü kurma reddedildiğinde başvurulması gereken "karşılaşma" mefhumu, ampirisizm tarafından dört gözle beklenmekle kalmayıp, "karşılaşma"dan *önce*, başka'nın olmadığı bir zaman, bir deneyimin varolduğunun düşünülmesine cevaz vermez mi? Bunun bizi hangi zorluklara götüreceği tahayyül edilir. Husserl'in felsefi temkini bu bakımdan örnekseldir. *Descartesçı Düşünümler olgu itibariyle ve gerçekte* [*en fait et réellement*] başkası deneyimini hiçbir şeyin *öncelemediğinin* sık sık altını çizer.

32 Ya da en azından ne *olabilir* [ne peut *être*] ne de neyse o olabilir; ve Levinas'ın derin bir biçimde reddettiği varlığın otoritesidir elbette. Söyleminin reddettiğine yine de tabi olmak zorunda olması kuralı, metne sistematik bir biçimde kaydedilmesi gereken bir zorunluluktur.

33 Söylem ile şiddetin bu eş-doğalılığı [*connaturalité*] bize tarihin *içinde* başımıza gelmiş bir şey gibi görünmüyor. Ne şu veya bu iletişim biçimine ne de şu veya bu felsefeye bağlı gibi görünüyor. Burada bu eş-doğalılığın tarihin bizzat özüne, aşkınsal tarihselliğe ait olduğunu göstermek istiyoruz. "Aşkınsal tarihsellik" [*historicité transcendantale*] mefhumu burada ancak Hegel, Husserl ve Heidegger'in ortak bir sözünün tınlamasında işitilebilir ki, bu ortak sözün anlamının aydınlatılması hâlâ gereklidir.

Tarihsel veya etno-sosyolojik malumat, eidetik-aşkınsal apaçıklığı, olgusal bir örnek sıfatıyla doğrulamaktan veya benimsemekten başka bir biçimde devreye giremez burada. Bu malumat en büyük felsefi veya yöntemsel temkinle ele alınmış (toplanmış, betimlenmiş, açıklanmış) olsa bile, yani özün okunmasına göre kendisini doğru bir biçimde dile getiriyor ve eidetik genelliğin tüm düzeylerine saygı gösteriyor olsa bile, hiçbir öz zorunluluğunu hiçbir durumda ne *temellendirebilecek* ne de *kanıtlayabilecektir*. Örneğin bu teknik oldukları kadar aşkınsal olan önlemlerin C. Lévi-Strauss tarafından *Hüzünlü Dönenceler*'de alınmış olduğundan emin değiliz. C. Lévi-Strauss bu eserde, pek güzel sayfaların

tam ortasında, "yazılı iletişimin ilk işlevinin köleleştirmeyi kolaylaştırmak olduğu" ... "hipotezi"ni ortaya atar. Eğer yazı – ve zaten, genel olarak söz – özsel bir şiddeti kendisinde barındırıyorsa, "olgular"dan yola çıkarak, bunlar hangi alandan gelirse gelsin, hatta söz konusu alandaki olguların bütünü elde olsa dahi, bunun böyle olduğu "kanıtlanamaz" veya "doğrulanamaz." "Beşeri bilimler"in betimsel pratiğinin en *baştan çıkarıcı* (sözcüğün her anlamıyla) karışıklığın içinde, ampirik araştırmayı, tüme varımsal hipotezi ve özün görüsünü, ileri sürülen önermelerin kökeni ve işlevine ilişkin hiçbir önlem alınmaksızın, sık sık birbirine karıştırdığı görülmektedir.

34 Başkalık, fark, zaman *Aufhebung* biçimindeki mutlak bilgide *iptal edilmezler, tutulurlar.*

35 *Logique formelle et logique transcendantale*, çev. S. Bachelard, s. 317. Altını çizen Husserl.

36 *A.g.e.*, s. 318. Altını çizen Husserl.

37 *A.g.e.*, s. 335-336.

38 Elbette bunu burada yapamayız. *Descartesçı Düşünümler*'e bu konuda son sözü söylediği için sessiz bir biçimde hayranlık duymak gerektiğini düşünmekten uzağız. Burada istediğimiz şey, *Descartesçı Düşünümler*'in Levinas'ın eleştirilerine karşı direnme gücünü sınamaya ve bu güce saygı duymaya bir başlangıç yapmaktan ibarettir.

39 *"Die Frage des Warum ist ursprünglich Frage nach der Geschichte,"* Husserl, (yayımlanmamış, E. III, 9, 1931).

40 *Logische Untersuchungen*, 2, I, § 4 s. 115.

41 *A.g.e.*, çev. H. Élie, L. Keller, R. Scherer, s. 150.

42 *A.g.e.*, çev. s. 129 örneğin.

43 *L'ontologie est-elle fondamentale?*

44 *Lettre sur l'humanisme*, çev. R. Munier.

45 "Daha uzağa gidiyoruz ve teori ile pratiği karıştırır gibi görünme riskine girerek bunların ikisini de metafizik aşkınlığın kipleri olarak ele alıyoruz. Görünüşteki karıştırma istenmiştir ve bu kitabın tezlerinden birisini oluşturur" (*TI*).

46 *Lettre sur l'humanisme*.

47 Yüklemsel olanın berisindeki, öz-varoluşun dile getirilmesinin berisindeki, vs varlığa bu çıkış için bin tane örnek olmasına rağmen bkz. *Kant et le problème de la métaphysique*, s. 40 vd.

48 "Olanın varlığı" [*l'être de l'étant*] ifadesi pek çok karışıklığın kaynağıdır. Burada bundan anladığımız şey, Heidegger'in bazen, bağlam yanlış anlaşılmaya izin vermeyecek kadar açık olduğunda dediği gibi, olanın olan olması [*l'être-étant de l'étant*], olanlık [*l'étantité, Seiendheit*] – ki Heidegger buna varlığın hakikati adını da verir – değildir.

49 "Varlığın hakikati sorusunu soran düşünce ... ne etiktir ne de ontoloji. İşte bu sebeble, bu iki disiplin arasındaki ilişki sorusu bu alanda artık temelsizdir" (*Hümanizm Üstüne Mektup*).

50 *L'ontologie est-elle fondamentale?*

51 *Sein und Zeit*'ta çok açık olan izleklerdir bunlar. Bkz. *Sorge, besorgen* ve *Fürsorge*, s. 121 ve bütün § 26. Heidegger'in anti-kuramcılığı için bkz. özellikle s. 150.

52 Aynı sorunsal ufukta, Heidegger'in (örneğin *Introduction à la métaphysique*, *Sur la grammaire et l'étymologie du mot "être"*) ve Benveniste'in (*Problèmes de linguistique générale* içinde bulunan "Être et avoir dans leurs fonctions linguistiques" adlı metinlerdeki tutumlarıyla yüzleşilebilir.

53 Burada Heidegger'in yüz pasajına gönderme yapabiliriz. Daha ziyade şunu yazmış olan Levinas'ı alıntılayalım: "Heidegger'e göre varlığın kavranılışı saf bir biçimde kuramsal bir edim değildir ... diğer bilgi edimleri gibi bir bilgi edimi değildir" (*EDE*).

54 Burada presokratiklere kadar geri gitmek gerekmez. Aristoteles varlığın ne bir cins [*genre*] ne de bir ilke olmadığını pekin bir biçimde kanıtlamıştır (örneğin bkz. *Metafizik*, B, 3, 998 b 20). Platon'un bir eleştirisiyle birlikte giden bu kanıtlama aslında *Sofist*'in bir yönelimini

doğrulamaz mı? *Sofist*'te varlık "en büyük cins"lerden birisi ve yüklemlerin en tümel olanı olarak tanımlanmıştı kuşkusuz, fakat aynı zamanda da genel olarak her yüklem atfetmeye izin veren şeydi. Yüklem atfetmenin kökeni ve imkânı olarak bir yüklem değildi veya en azından diğerleri gibi bir yüklem değildi; aşkınsal [*transcendantal*] veya kategori-ötesi [*transcatégorial*] bir yüklemdi. Dahası, *Sofist* bize başka'dan başka ve aynı'dan başka ve kendisiyle aynı olan varlığın, diğer tüm cinsler tarafından, bu cinsler *varoldukları* [*sont*] için gerektirildiğini; farkı kapatmanın tersine, onu özgürleştirdiğini ve bu özgürleştirme sayesinde neyse o olduğunu düşünmeyi öğretir.

55 *Kant et le problème de la métaphysique*, çev. fr. s. 282. Varlık düşüncesinin kavramsal olmayan karakteriyle ilgili olarak, diğer kaynakların yanı sıra bkz. *Vom Wesen des Grundes*, Fransızca çeviri s. 57 vd. *Chemins...*, Fransızca çeviri s. 287 ve ilk önce *Sein und Zeit* § I.

56 Aynı ile başka (fark) arasındaki özsel ilişkilerin doğası öyledir ki, başka'nın aynı tarafından kapsanması (Levinas'a göre şiddet) hipotezinin bile bir anlamı yoktur. Aynı bir kategori değildir, her kategorinin imkânıdır. Burada Levinas'ın tezlerini Heidegger'in *Identität und Differenz* (1957) başlıklı metniyle dikkatli bir biçimde karşılaştırmak gerekirdi. Levinas'a göre, aynı, tıpkı varlık ve bir gibi, kavramdır ve bu üç kavram kendi aralarında dolaysız bir biçimde iletişirler (örneğin bkz. *TI* s. 251). Heidegger'e göre aynı özdeş olan değildir (örneğin bkz. *Hümanizm Üstüne Mektup*, s. 163.) Ve öncelikle bir kategori olmaması sebebiyle. Aynı farkın yadsınması değildir, varlık da [farkın yadsınması] değildir.

57 *Kant et le ...*, s. 284.

58 H. Birault, *Heidegger et la pensée de la finitude* adlı güzel çalışmasında Heidegger'in *Endlichkeit* izleğini nasıl aşama aşama terk ettiğini gösterir. Bunun sebebi "bir dönem bu izleğin kullanımını harekete geçirmiş olan sebebin aynısı" ve "Varlık düşüncesinden, yalnızca Hıristiyan teolojisinin kalıntılarını ve dönüşümlerini değil, metafiziği olduğu şey olarak, mutlak bir biçimde kuran *teolojik olanı* da sıyırma kaygısıdır. Aslında Heidegger'in *Endlichkeit* kavramı hiçbir zaman teolojik-Hıristiyan sonluluk kavramı olmadığı halde, sonlu-varlık fikri kendi içinde ontolojik bir biçimde teolojik bir fikir olarak kalır yine de. Böyle olduğundan dolayı, sadece Varlığın unutulmuş hakikatinin ışığında, metafiziğin onto-teolojik özünün halen gizli kalan *birliği* üstüne düşünmek için metafizikten geri çekilen bir düşüncenin beklentilerini karşılamaya muktedir olamaz" (*Revue internationale de philosophie*, 1960, no 52). Kendi dilinde, kendisinin sonuna kadar gitmek isteyen bir düşünce, kökensel sonluluk veya varlığın sonluluğu adıyla kastettiğinin sonuna kadar gitmek isteyen bir düşünce, sadece sonlu ve sonsuz sözcüklerini ve izleklerini terk etmek zorunda kalmayacaktır öyleyse; bunların, sözcüğün en derin anlamıyla dilde yönettiği ne varsa hepsini terk etmek zorunda kalacaktır ki, bu *imkânsız*dır şüphesiz. Bu son imkânsızlık metafiziğin ötesine veya onto-teolojinin ötesine gitmenin pratik olarak mümkün olmadığı anlamına gelmez; tersine, başka hiçbir şeyle karşılaştırılamaz olan bu aşmanın dayanağını metafizikte bulması zorunluluğunu doğrular. Bu zorunluluk Heidegger tarafından sarih bir biçimde tanınmıştır. Sadece farkın temel olduğunu ve varlığın olan dışında hiçbir şey olmadığını [*que l'être n'est rien hors de l'étant*] işaretler.

59 "Liberté et Commandement," *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.

60 *Vom Vesen des Grundes*, çev. fr. s. 91 vd ve *Introduction à la métaphysique*, çev. s. 210.

61 *Lettre sur l'humanisme*, çev. fr. s. 51 vd.

62 *A.g.e.*, s. 49. bkz. başka yerler arasında, s. 67, 75, 113, vs.

63 *A.g.e.*, s. 51.

64 *A.g.e.*, s. 47.

65 Daha ziyade *Docte Ignorance*'tan bir pasaj alıntılayacağız. Orada Kusalı Nikolas kendi kendisine sorar: "Yaratılan olarak yaratılanı nasıl anlayabiliriz? Yaratılan Tanrı'dan gelir ve hep beraber bile olsa sonsuz Varlığa hiçbir şey ekleyemez." Ve "kipi mutlak bir biçimde

görmezden gelinmiş" olan "zarflama ve gelişme çifte sürecini" göstermek için şöyle yazar: "Suretleri [*images*] çoğaltılmış olan ve uzak ve yakın olan (burada söz konusu olan mekânsal mesafe değil, suretin modelin hakikatine [*vérité*] katılma dereceleridir, zira katılma zorunlu bir biçimde bundan müteşekkildir) bir yüz varsayalım; bir tek yüzün çok ve çeşitli bu suretlerinde beliren, duyuların veya düşüncenin her farkındalığının ötesinde, anlaşılmaz biçimde tek bir yüzdür." (Kitap II, böl. III, *Œuvres choisies*, hazırlayan M. De Gandillac, s. 115)

66 Varlık düşüncesi safdillik, indirgeme veya şirk koşma olmaksızın, "örneğin Tanrı'yı" söylemeyi olanaklı kılan şey olacaktır. Yani bir nesne haline getirmeden, ne ise o olarak Tanrı'yı *düşünmeyi* olanaklı kılacaktır. Levinas'ın, en klasik sonsuzcu metafiziklerle hemfikir olarak imkânsız, saçma veya laftan ibaret olduğuna hükmedeceği şey budur: *Tanrı – veya sonsuz – örneğin?* ifadesi kullanıldığında söylenen şey nasıl düşünülmelidir? Fakat *örneksellik* mefhumu bu itiraza karşı kuşkusuz birden çok kaynak sunacaktır.

67 Şedit bir makalede (*Heidegger, Gagarine et Biz*, *DL*) Heidegger teknik düşmanı olarak adlandırılmış ve "endüstriyel toplumun düşmanları" arasına konulmuş ve bunların da "çoğunlukla tepkisel" oldukları belirtilmiştir. Bu Heidegger'in öyle sık ve öyle açık bir biçimde yanıt verdiği bir suçlamadır ki, burada okuru onun yazılarına göndermekten daha iyisini yapamayız. Özellikle, tekniği "örtünün açılmasının bir kipi" olarak ele alan *La question de la technique (Essais et Conférences)* adlı metne ve Varlığın örtüsünün açılması içinde, daha önce sözünü ettiğimiz, belli bir şiddetin küçümseyici olmayan ve etik olmayan bir manada tekniğe bağlandığı *Lettre sur l'humanisme, Introduction à la métaphysique (La limitation de l'Être)* gibi metinlere.

Her halükarda, Levinas tarafından yapılan suçlamanın iç tutarlılığının kesinleştiği görülüyor. Varlık (kavram olarak) nötrün şiddetidir. Kutsal, kişisel bir Tanrı'nın nötrleştirilmesidir. Tekniğe karşı "tepki," tekniğin kişi olmaktan çıkarması [*la dépersonnalisation technique*] tehlikesini hedeflemez; tam da Kutsal'la ilişki ve Yer'de kök salma yoluyla yaşanan esrimeden kurtaran şeyi hedefler.

68 Bu tartışmayı burada serimleyemeyeceğimizden, okuyucuyu Heidegger'in bu konudaki en sarih metinlerine gönderiyoruz: –a. *Sein und Zeit* : özsel "*Unheimlichkeit*," dünyada-olmanın "çıplaklığı," "*als Un-zuhause*" (s. 276-277). *Onlar*ın [*On*] *nötr* varoluşunun kaçtığı tam olarak bu otantik koşuldur. –b. *Hümanizm Üstüne Mektup*, s. 93. Hölderlin'in *Geri Dönme* [*Retour*] başlıklı şiiri üstüne yazdığı yorumda Heidegger şunu not eder: " 'Yurt' sözcüğü burada zerre kadar yurtsever veya milliyetçi olmayan bir tarzda, özsel bir anlamda, Varlık Tarihi'nin bakış açısından düşünülmüştür." –c. *a.g.e.*, s. 103. Heidegger orada özellikle şunu yazar: "Her milliyetçilik metafizik düzlemde bir antropolojizmdir ve öyle olduğu için de bir öznelciliktir. Milliyetçilik saf enternasyonalizmle aşılmaz, yalnızca genişlemiş ve sistem haline getirilmiş olur." –d. Son olarak, ikamet etme ve eve gelince (Levinas'ta bu şarkıyı söyler, ama ondan içselliğin bir momenti ve tam da ekonomi olarak söz ettiği de doğrudur), Heidegger evin, varlığı ekonomisinden itibaren belirlemediğini kesinlikle belirtir; tersine, ev olarak ev kendisini varlığın özünden itibaren belirlenmeye bırakır. *A.g.e.*, s. 151. Bkz. *L'homme habite en poète:* Not etmeden geçmeyelim, bu metinde Heidegger Aynı ile Eşit'i (*das Selbe-das Gleiche*) ayırt eder: "Aynı farkları Eşitte eritmeye yönelik her çabayı uzak tutar" (*Essais et Conférences*, s. 231. bkz. ve nihayet *Bâtir, Habiter, Penser* (*a.g.e.*).

69 Örneğin bkz. "Retour," *Approche de Hölderlin*.

70 *A.g.e*.

71 "Retour," *Approche de Hölderlin*, s. 34.

72 Aynı zamanda bkz. *Vom Wesen des Grundes*, çev. Corbin, s. 91, not I. Öyleyse teoloji, Tanrı-olan'ın varlığı düşüncesi, Tanrı'nın özünün ve varoluşunun düşüncesi varlık düşüncesini varsayar. Bu hareketi anlamak için burada Heidegger'e başvurmak gerekmez. İlkin

Duns Scotus'a başvurmak gerekir ki, bilindiği gibi Heidegger'in ilk çalışmalarından birisi onun üstünedir. Duns Scotus'a göre, ortak ve tek anlamlı (*univoque*) varlık düşüncesi, belirlenmiş olanın (örneğin sonlu veya sonsuz, yaratılmış veya yaratılmamış, vs olarak belirlenmiş olanın) düşüncesinden önce gelirdi. Bu şu anlama gelmez:

1. Ortak ve tek anlamlı varlığın bir cins olduğu. Duns Scotus bununla ilgili olarak analojiye başvurmamasına rağmen Aristoteles'in kanıtlamasını yeniden ele alır (bu konuda özellikle bkz. E. Gilson, *Jean Duns Scotus, Introduction à ses positions fondamentales*, s. 104-105).
2. Varlığın tek anlamlılığı doktrininin Aristotelesçi-Thomascı doktrinle ve analojiyle bağdaşmaz olduğu. E. Gilson'un gösterdiği gibi (*a.g.e.*, s. 84-115) analoji başka bir düzlemdedir ve başka bir soruyu yanıtlar. Duns Scotus'un kendisine sorduğu soru – ve burada Heidegger ile Levinas arasındaki bu diyalogta bizi ilgilendiren soru budur – "ne Aristoteles'in ne de Aquinolu Thomas'nın zemini olan bir zeminde sorulmuştur," diye yazar E. Gilson. "Zira bu soruya nüfuz etmek için ilkin Aristotelesçiliğin dayattığı tekil ile tümel, "ilk" ve "ikinci" arasındaki ikilemden çıkmak ve aynı zamanda da analog ile tek anlamlı arasında seçim yapma zorunluluğundan kurtulmak gerekir. Fakat bu, her belirlemeden metafizik bir biçimde muaf bir varlık mefhumunu yalıtmadan yapılamaz" (*a.g.e.*, s. 89). Bundan (Gilson'un burada, Heidegger'den farklı olarak, "metafizik" adını verdiği) varlık düşüncesinin, tüm teoloji onu gerektirdiği halde, teolojiyi öncelemediği, ona bir ilkenin veya bir kavramın yapacağı gibi bir şey emretmediği sonucu çıkar. "İlk" ve "ikinci" vs arasındaki ilişkilerin burada hiçbir anlamı yoktur.

73 Sartre, Levinas gibi, *Mitsein*'ı yoldaşlık, ekip, vs anlamında yorumlamıştı zaten. Burada *Sein und Zeit*'a gönderiyoruz. Bkz. *Heidegger'de Dünya Kavramı*. Walter Biemel bu metinde haklı ve doğru olarak bu yorumu Heidegger'in niyetleriyle karşılaştırır (s. 90 vd). Basit bir biçimde, "Tanrı'yla konuşma"daki ile ne kadar *orijinal bir biçimde*, nötr ve ortak bir görevin harekete geçirdiği bir ekip yapısını belirtiyorsa, *Mitsein*'daki ile'nin de böyle bir yapıyı o kadar belirttiğini ekleyelim. *Mitsein*'ı çağırabilecek olan Varlık, Levinas'ın sık sık duyurduğu gibi üçüncü bir terim, ortak bir hakikat vs değildir. Son olarak *Mitsein* mefhumu *Da-Sein* ile *Da-Sein* arasındaki "karşılaşma" veya "kurma"nın her anlamından önce gelen, yani daha yukarıda yaptığımız "karşılaşma," "kurma" tartışmasından önce gelen ilişkinin kökensel yapısını tarif eder. Aynı zamanda bkz. *Sein und Zeit*: "İlk ve dahi [*aussi*] *egzistansiyal* olarak anlaşılmalıdırlar, *kategori* olarak değil (s. 48).

74 Bkz. *Introduction à la métaphysique* (özellikle *La limitation de Être*).

75 Burada, "ontoloji" teriminin Heidegger'in "vazgeçmeyi" (bkz. daha yukarısı) önerdiği ontoloji kavramına göndermediğini, ontoloji teriminin yerine konulması gereken o bulunamaz ifadeye gönderdiğini kesinleştirmek gerekir. "Ontolojik" sözcüğünün bir sıfatı olmayan ve ondan hiçbir şekilde türemiş olmayan "tarihsel" sözcüğünün de "ontolojik" sözcüğüyle uyumlu bir biçimde işitilebilmesi için dönüştürülmesi gerekir.

76 *Œuvres choisies de N. De Cues*, hazırlayan M. De Gandillac.

77 *İki Dünya Arasında* (*Franz Rosenzweig'ın Tinsel Biyografisi, Yahudi Bilinci*, P.U.F., 1963, s. 126). Bildiğimiz kadarıyla bu konferans, A. Néher'in bir makalesiyle birlikte (*Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, 1959), Rosenzweig hakkında yazılmış tek önemli metindir. *Der Stern der Erlösung* (1921) adlı eser Fransa'da pek bilinmez; Rosenzweig daha çok *Hegel und der Staat*'ın yazarı olarak tanınır. Rosenzweig'ın Levinas üzerinde oldukça derin bir etkisi olmuş gibi görünüyor. "Franz Rosenzweig'ın *Stern der Erlösung*'unda karşılaştığımız bütünlük fikrine karşıtlık bizi çarpmıştı; Franz Rosenzweig bu eserde [*Bütünlük ve Sonsuz*] alıntılanamayacak kadar çok mevcuttur" (*TI*).

78 *Felsefi Ampirisizmin Sunumu* [*Exposé de l'empiricisme philosophique*] adlı eserinde Schelling şöyle yazar: "Tanrı mutlak bir biçimde kendi içine kapalı [*enfermé*] Varlık olduğun-

dan, en üst anlamda, her ilişkiden bağımsız tözdür. Fakat bu belirlenimleri saf bir biçimde içkin, dışsal hiçbir şeyle ilişkisiz olarak ele aldığımız için, söz konusu belirlenimleri *Ondan* itibaren kavrama zorunluluğu içinde bulunuruz. Yani *Onun* kendisini *prius*, hatta mutlak *prius* olarak kavramak zorunluluğu içinde bulunuruz. Ve işte böylece, son sonuçları çıkarılana dek düşünülmüş olan ampirisizm bizi ampirik olanın üstünde olana [*supra-empirique*] götürür." Doğal olarak "içine kapalı" ve "tekrar içine katlanmış" terimlerinden anlaşılması gereken şey sonlu kapanış ve egoist dilsizlik değil, mutlak başkalık, Levinas'ın ilişkiden muaf Sonsuz adını verdiği şeydir. Bergson'da da buna benzer bir hareket ortaya çıkar. Bergson, *Metafiziğe Giriş* [*Introduction à la métaphysique*] adlı eserinde saf deneyime sadık olmayan ampirisist doktrinleri gerçek ampirisizm adına eleştirir ve şu sonuca ulaşır: "Bu gerçek ampirisizm gerçek metafiziktir."

79 Saf fark (fark-olmayandan) mutlak bir biçimde farklı değildir. Saf fark kavramının Hegel tarafından yapılan eleştirisi şüphesiz burada bizim için en önemli izlektir. Hegel mutlak farkı düşünmüş ve onun ancak saf olmaksızın [*impure*] saf olabildiğini göstermiştir. Örneğin Hegel *Mantık Bilimi*'nde *Mutlak Fark* hakkında şunu yazar: "Bu fark kendinde-ve-kendi-için farktır ve dışsal bir nedenin etkisi değildir, kendisiyle ilişkili bir farktır, öyleyse yalın bir farktır. Mutlak farkta yalın bir fark görmek esasen önemlidir... Kendinde fark kendisiyle ilişkili farktır, bir başka'yla ilişkisi içinde değil, kendisiyle ilişkisi içinde kendi olumsuzluğu, farktır. Ama farktan farklı olan özdeşliktir. Öyleyse fark hem kendisi hem de özdeşliktir. Farkı oluşturan şey bu ikisinin birliğidir; fark hem bütün de kendi hareketidir. Pek haklı olarak denilebilir ki, yalın olarak fark bir fark değildir; bu ancak özdeşliğe göre hakiki [*vrai*] bir fark olur. Fakat öyle olan fark, hem kendisini hem de bu bütünü içerir. Nasıl fark bütün ve kendi hareketi ise, özdeşlik de bütün ve kendi hareketidir (çev. T. II, s. 38-39).

80 J. Joyce, *Ulysses*, s. 622. Fakat Levinas Odysseus'u sevmez, bu çok Hegelci kahramanın, bu *nostos* insanının, maceraları hep bütünde biten kapalı çemberin insanının kurnazlıklarından da haz etmez. Ona sık sık çatar (*TI, DL*). "Ithaka'ya geri dönen Odysseus mitinin karşısına, tanımadığı topraklara gitmek için yurdunu bir daha dönmemek üzere terk eden ve hizmetkârına bile bir daha oğlunu yola çıktıkları yere geri getirmesini yasaklayan İbrahim'in hikâyesini koymak istiyoruz" (*Başka'nın İzi*). Dönüşün imkânsızlığı Heidegger tarafından göz ardı edilmemiştir kuşkusuz: varlığın kökensel tarihselliği, farkın kökenselliği, dolanıp durmanın indirgenemezliği, hiçbir şey olmayan olmanın *kendisine* geri dönüşü yasaklar. Demek ki Levinas burada Heidegger'in tarafındadır. Buna karşılık geri dönüş izleği az mı İbranidir? Joyce, Bloom ve Stephen'ı (Aziz Stephen, Yahudi-Hellen) kurarken Victor Bérard'ın Odysseus'u bir Semit yapan tezlerine çok ilgi duymuştu. Nötr, Levinas'ın lanetlediği anlamda anonim olan *"Jewgreek is greekjew"* önermesinin, Lynch'in *külâhı* üstüne işli olduğu doğrudur. "Kimsenin olmayan dil" diyecektir Levinas. "Dişi mantık adı verilene atfedilmiştir daha çok." *"Woman's reason. Jewgreek is greekjew."* Bu konuda şunu kaydetmeden geçmeyelim: *Bütünlük ve Sonsuz* bakışımsızlığa saygıyı öyle bir noktaya götürür ki, onu bir kadının yazması bize imkânsız, özsel bir biçimde imkânsız görünüyor. Onun felsefi öznesi erildir [*vir*] (örneğin bkz. kitabın ekonomisinde çok önemli bir yer tutan *Eros'un Fenomenolojisi*). Bir kitabın bir kadın tarafından yazılmış olmasının bu ilkesel imkânsızlığı, metafizik literatürün tarihinde biricik değil midir? Levinas başka bir yerde dişiliğin "ontolojik bir kategori" olduğunu kabul eder. Bu saptamayı metafizik dilin özü itibariyle eril olmasıyla ilişkilendirmek gerekir mi? Fakat belki de metafizik arzu kadın adı verilende bile özü itibariyle erildir. Freud (ki cinselliği "mutlak başka'yla ilişki olarak ele almak suretiyle onu yanlış anlamıştı (*TI*)), arzu için değil elbette, ama libido için böyle düşünüyordu.

İsim Hariç* (Post-Scriptum)

JACQUES DERRIDA

– […]

– Birden fazla defa özür diliyorum sizden, konuşmak için daima birden fazla olmak gerekir, çok ses gereklidir…

– Evet, katılıyorum, hem de mükemmelen örnek teşkil edecek surette diyelim, Tanrı söz konusu olduğunda…

– Apophasis'e** göre ya da başka bir deyişle sessiz sese (*voix blanche*), negatif adı verilen ya da kendisine negatif diyen teolojiye göre, Tanrı hakkında konuşma iddiasında bulunulduğu zaman, eğer mümkünse daha da fazla ses gerekir. Bu ses kendi kendini çoğaltır, kendi içinde bölünür: hem bir şey söyler hem de onun tersini söyler, varlığı olmayan Tanrı veya Tanrı varlığın ötesinde(dir) der. *Apophasis*, Tanrı konusunda olumsuz veya sorgulayıcı (çünkü *apophasis* aynı zamanda bu anlama da gelir) biçim alan bir bildiri, bir açıklama, bir yanıttır ve bazen onunla karıştırılacak kadar ateizme benzer. Bununla beraber, olumsuz ve sorgulayıcı değerine rağmen, *apophasis*'in kipliği çoğu zaman bir yargının, hükmün, kararın veya bir *statement*'ın kipliğini çağrıştırır. Size, lütfen araya girmekten kaçınmayın, bu seslerin çokluğundan, monolojizmin*** en ilksel olduğu kadar, aynı zamanda da bitmek bilmeyen sonundan –ve bunu takip eden şeylerden– söz etmek istiyorum.

– Belli bir gizemcilik olarak, apophatik söylemin ateist olduğundan her zaman şüphelenildi. Hiçbir şey böylesi bir yargılama kadar hak edilmiş ve

* Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, 1993, ss-15-44.

** Apophasis: Yunanca "yadsıma," "olumsuzlama" anlamına gelir. Bundan hareketle geliştirilen felsefi görüşe de "yoksayımcı" ya da "yadsıyıcı" görüş adı verilebilir. Ne "negatif teoloji"yle ne de "tanrıtanımazlık"la özdeş olan, ancak bunlara da "izin veren," "olanaklı kılan" bu yolu, karışıklığa yol açmamak için Yunancada anıldığı gibi bırakıyoruz. (ç.n.)

*** Logos'un tek olması. (ç.n.)

bir o kadar da anlamsız, yersiz ve kör olamaz. Leibniz bile buna eğilimliydi. Heidegger onun Angelus Silesius konusunda söylediğini hatırlatıyor: "Bu gizemcilerde, zor mecazlarla dolu, neredeyse ateizme eğilimli son derece gözü pek ifadelere rastlanır, tıpkı Angelus Silesius adını taşıyan birinin aslında güzel olan Almanca şiirlerinde fark ettiğim gibi…»[1]

Eğilimli, fakat bu eğilim ya da yatkınlığın ötesine hiç veya neredeyse hiç geçmeden (*beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend*). Bu clinamen'in (*eğilim*) yandan eğiliminin, dilin belli bir gözü pekliğinden, şiirsel ya da mecazi bir dilden ayrı tutulamaz bir görünümü vardır…

– Unutmayın ki aslında güzel olanı Leibniz bir fazlalık ya da aksesuarmış gibi ekler (*im übrigen schönen Gedichten*), ancak burada güzelliğin ya da yüceliğin negatif teolojinin özsel bir niteliği olup olmadığını soruyorum kendime. Angelus Silesius örneğine gelince…

– Bu soruyu şimdilik bir köşeye bırakalım: Angelus Silesius'un (Johannes Scheffler*) mirası, tam anlamıyla negatif teolojiye ait mi, değil mi? Burada bir "tam anlam"dan söz edebilir miyiz? Sanıyorum ki Angelus Silesius'un apophatik teolojiye apaçık akraba olduğunu inkâr edemezsiniz. Silesius örneği şu anda bizim için, Leibniz'in kuşkulandığı bir tanrıtanımazlık ile belli bir apophatik yüreklilik arasındaki yakınlıktan başka bir anlama gelmiyor. Bu apophatik yüreklilik her zaman akla uygun biçimde izin verilenin daha ötesine geçmekten ibarettir. İşte her negatif teolojinin özsel niteliklerinden biri: sınıra gelmek (*passage à la limite*) ve sonra bir cemaatin sınırı da dahil olmak üzere sınırı geçmek, yani sosyopolitik, kurumsal ya da kilise merkezli bir aklın ya da bir varoluş sebebinin sınırını aşmak.

– Eğer apophasis neredeyse ateizme eğilimliyse, buna karşılık veya bu suretle, aleni ateizmin en uç ve en tutarlı biçimlerinin, her zaman en yoğun Tanrı arzusuna *tanıklık ettiklerini* söyleyemez miyiz? Burada artık bir program ya da içi doldurulacak bir çerçeve (*matrice*) yok mu? Tipik ve tanınabilir bir yineleniş?

– Hem evet hem de hayır. Bir apophasis, Tanrı'nın tezahürünün tarihi ve olayı ya da tezahür etmeyişinin sırrı doğrultusunda, en doyumsuz Tanrı arzusuna yanıt verebilir, tekabül edebilir veya onunla yazışabilir. Diğer bir apophasis, diğer bir ses ise her türlü arzuya ve her ne şekilde olursa olsun, arzunun bütün insan-tanrıbiçimciliğine hepten yabancı kalabilir.

* Silesius'un takma adı. Silesius (1624-1677), felsefe ve tıp doktoru olup Silezya'da yaşıyordu. (ç.n.)

– Fakat kendisinin askıya alınışını, arzunun ölümünü ya da hayaletini içinde taşımak arzuya özgü bir şey değil midir? Mutlak ötekine yönelmek, bu suretle de kendi hamlesinden, kendi sahiplenme hareketinden vazgeçmeye çalışmak bir arzunun en uç gerilimi değil midir? Onun kendisinden, saygınlığından ve hatta yıkılmaz bir narsizmin sonsuz bir feragatten yine de bir çıkar umabileceği aldatmacadan vazgeçmeye çalışması da bu değil midir?

– Tanıklık etmek, diyordunuz, Tanrı'nın arzusuna (désir de Dieu) tanıklık etmek. Söyleyiş yalnızca ikircikli değil, özsel, anlam ifade eden ve hatta kendi karar verilemezliği içinde belirleyici bir ikirciklik, yani çifte iyelik halinin ("nesnel" ve "öznel" iyelik, ki bir özne ya da nesnenin dilbilgisel ya da ontolojik olarak belirmesinden öncedir) işaretlediği bir ikirciklik, başka bir deyişle böylesi bir arzunun kökeninin veya emelinin ikircikliği: bizdeki Tanrı'dan mı geliyor, Tanrı'dan bizim için mi geliyor, bizden Tanrı için mi geliyor? Ve kendi *kendimizi* bu arzudan önce belirlemediğimizden, kendi ile hiçbir ilişki bu arzudan önce geldiğinden emin olamayacağından, ötekiyle ilişkiyi, bir yas biçimi altında bile olsa, önceleyebileceğinden emin olamayacağından her türlü düşünüm (*réflexion*) kendini bu iyeliğin soykütüğüne dahil edilmiş bulur. Bundan kendi üzerine bir düşünümü, örneğin otobiyografik bir düşünümü olduğu kadar, Tanrı'nın fikri ya da ismi üzerine bir düşünümü de kastediyorum. Ancak söyleyişiniz başka bir türlü de ikircikli oluyor: Tanıklığı adlandırdığı zaman. Zira eğer ateizm, apophatik teoloji gibi, Tanrı'nın arzusuna tanıklık ediyor ya da Tanrı arzusunu dile getiriyor, itiraf ediyor veya dolaylı olarak bir semptom gibi işaret ediyorsa, bunu kimin nezdinde yapıyor? Kim kime konuşuyor? Negatif teoloji söyleminin, sanki bütün belirlenmiş özellikleri ve kendine has eğilimiyle ne olduğunu biliyormuş gibi yaparak, bu soru üzerinde biraz duralım. Bu söylem kime sesleniyor? Alıcısı kim? Bu muhatap, söylemden önce, söylemin edim haline gelmesinden önce, onun edimsel gerçekleşmesinden önce de mevcut mudur? Örneğin Dionysios Areopagito, Tanrı'ya yönelmiş belli bir dua okur ve bu duayı müridine bir seslenişle, daha doğrusu, işitmeye çağrılanın mürit haline-gelişine seslenişle zincirler. Bir sesleniş, Tanrı'ya bir çağrı, ondan dönmeden (erkek) müride yönelik başka bir seslenişe doğru dönüyor…

– Hiçbir kadına..?

– Bildiğim kadarıyla hayır, en azından bu durumda değil (fakat sahnenin erkekler arasında geçtiği, hatta konuşanın kesinlikle bir erkek olduğu konusunda bir yargıya varmakta acele etmeyin). O halde diğer sesleniş,

hâlâ ne bildiğini ya da ne bilmesi gerektiğini bilmeyen erkeğe sesleniyor, ama söz konusu olan bilme, belli bir bilme-olmayan uyarınca, bir bilme-olmayanla bilme gerekliliğidir. Burada ilahi (*hymne*) ile didaktik öğe, özü itibariyle ilkselliği yeniden yakalaması gereken ve dolayısıyla indirgenemez olan bir kipe göre bir ittifaka girerler. Burada ruhun eşsiz bir hareketi, veya dilerseniz, ruha en büyük karanlığında en gizli gizi ifşa etmek için o gize ayarlanmış bir varoluş dönüşümü (*conversion*) söz konusudur. Bu dönüşüm, (onu) Tanrı'ya yönel(t)mek için başkasına yöneliyor, bu iki hareket bir sırayı izlemez, çünkü bunlar aslında aynıdır, ne birinden ne de diğerinden kaçınılabilir, ne biri ne de diğeri saptırılabilir. Böylesi bir dönüşüm şüphesiz Augustinusçu itirafın hareketiyle ilgisiz olamaz…

– Bu itirafın otobiyografik karakterini ve bu bağlamda ne tür bir geleneği başlattığını hatırlatmak gereksiz olacaktır: Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ı gibi, olayların dışında otobiyografinin özünün ne olduğunu, nereden kaynaklandığını ya da tarihini bildiğini sanmak saflık olacaktır…

– O (kendine) esasında Tanrı'ya ve zaten okurlarına, Tanrı her şeyi bildiği halde neden Tanrı'ya itirafta bulunduğunu sorduğunda, verilen yanıt, itirafın ya da tanıklığın özü itibariyle bir bilgi deneyiminden oluşmadığını ortaya koyuyor. Yaptığı iş bilgilendirmeye, öğretmeye ya da bildirmeye indirgenmez. Bilmeye, yani bütün belirlemeye ya da her yüklemsel (*prédicative*) atfedişe yabancı olan itiraf, apophatik hareketle aynı kaderi paylaşır. Augustinus'un yanıtı daha baştan Hıristiyanlıktaki sevgi ya da hayırseverlik (*charité*) düzenine kaydolur: [erkek] kardeşliği. Onları hayırseverlikte daha da iyi hale getirmek için Augustinus "kardeş ve dindar kulaklara" (X, XXXIV, 51) ve Senin (Tanrı'nın) "sevmeyi öğrettiğini" "bende sevmesi" için de (*Amet in me fraternus animos quod amandum doces*) (X, IV, 6) "kardeş ruha" sesleniyor. İtiraf, birinin bir şeyi bilmesini sağlamak anlamına gelmiyor ve dolayısıyla pozitif bilmenin aktarımı olarak öğretimin temel olmadığını öğretiyor. İtiraf, özü itibariyle, bilişsel (*cognitive*) belirlenim düzenine ait değil. Bu bakımdan yarı (*quasiment*) apophatik nitelikte. Bilme olarak bilmeyle hiçbir ilgisi yok. İsa'nın şahsında hayırseverlik, sevgi ve dostluk edimi olarak itiraf, Tanrı'ya ve yarattıklarına, Baba'ya ve kardeşlere, sevgiyi "uyandırmak" için, bir duyguyu, onların arasındaki, bizim aramızdaki sevgiyi arttırmak için (XI, I, 1) yöneliyor. Tanrı'ya şükrederken, bizim için Tanrı'ya dua ederken daha çok olmamız için (X, IV, 6). Zira Augustinus yalnızca şu soruyu yanıtlamıyor: Neden sana itirafta bulunuyorum Tanrım, her

şeyi önceden bilen sana? Bilişsel aklın düzeninde açığa vurmak, örtüsünü açmak, bilgilendirmek anlamına gelmeyen "hakikati yapmak"tan (*veritatem facere*) söz ediyor. Bu, belki de tanıklık etmeye verilen bir yanıttır. Kamusal, yani yazılı tanıklık sorusuna yanıt veriyor. Yazılı bir tanıklık daha kamusal, yani bazılarının düşünebileceği gibi, tanıklığın özüne daha uygun, yani vasiyetin gerçekliğinin sınanmasında da (ölümden sonra) hayatta kalabilir gibi görünüyor. "Hakikati yerine getirmek istiyorum" diyor, yüreğimde, senin karşında, itirafla, ama aynı zamanda "kitabımda, birçok tanık karşısında" (*in stilo autem meo coram multis testibus*) (X, I, 1). Ve eğer yazıyla itiraf ediyorsa (*in litteris, per has litteras*) (X, III, 4), bunun sebebi, hayırseverliğe gelecek kardeşlerine bir iz bırakmak ve kendi sevgisiyle beraber okurların da sevgisini (*qui haec legunt*) (XI, I, 1) uyandırmaktır. Bu yazma anı (moment) "sonrası" için gerçekleştirilmiştir. Ama dönüşümün de ardından gelir. Böylesi bir dönüşüm, kardeş okurlara bu sesleniş olmadan anlamı olmayacak itirafın bir şimdi anının izini taşır: sanki itiraf ve dönüşüm eylemi Tanrı ile onun arasında *çoktan* meydana gelmiş, bir şekilde yazılmış olduğu halde (arşiv ya da bellek anlamında bir edim), kendilerini Tanrı'nın oğulları olarak ve kendi aralarında kardeş olarak tanımaya çağrılan kardeşlere hitaben bir post-*scriptum*'u –yani *İtiraflar*'ın tam kendisi– ona eklemek gerekmiştir. Dostluk burada hayırseverlik ve kardeşlik olarak yorumlanır. Fakat zaten Tanrı'ya hitabın kendisi, daha baştan, bu *post-scriptum*'un olanağını ve zorunluluğunu içerir, bu onun kökensel bir biçimde özüne ilişkindir. Son kertede *post-scriptum*'un bu indirgenemezliği, Augustinus'un, burada değerlendirilmesine girmeyeceğimiz vahiy (*révélation*), bellek ve zaman düşüncesiyle uyumu içinde yorumlanır.

– Her *post-scriptum*'un zorunlu bir biçimde aynı ufukta yorumlanmaya izin vereceğini ve aynı yapıya sahip olduğunu söyleyebilir misiniz?

– Hayır, pek çok önlem almadan söyleyemem. Fakat bir *post-scriptum*, en azından dolaylı bir biçimde, Augustinyen ölçü düzeni ya da partisyonla düzenlenmeksizin hermenötik okuma anlamında *yorumlanabilir mi*, hatta örneğin müzikal performans anlamında yorumlanabilir mi? Batıda otobiyografi adını verdiğimiz her şey için benzeş bir soru sorulabilir, "burada ve şimdi"sinin tekilliği ne olursa olsun.

– Batılı bir otobiyografinin her "burada ve şimdi"sinin daha baştan *İtiraflar*'ın "burada ve şimdi"sinin hatırasını taşıdığını mı söylemek istiyorsunuz?

– Evet, ama zaten *İtiraflar*'ın kendisi, en yabanıl şimdisinde, kendi tari-

hinde ve mekânında bir bellek edimiydi. Augustinus'u burada bırakalım, her ne kadar o, apophatik gizemciliğin bazı manzaralarına daima musallat olsa da (Usta Eckhart ondan sık sık alıntı yapar: Aziz Augustinus'un *-sız*'ını, şu kavramsız tekili yarı negatif yükleyişini alıntılar, örneğin: "Tanrı, bilgelik olmaksızın bilge, iyilik olmaksızın iyi, güç olmaksızın güçlüdür»). Beni davet ettiğiniz bu inziva yerinde, annenizin bitmek tükenmek bilmeden öldüğü bu ailevi sürgün şehrinde, Akdeniz'in kıyısında, bu iki hafta için yanımda yalnızca Angelus Silesius'un *Cherubnischer Wandersmann*'ından [*Kerubi Seyyah*] seçmeleri[2] ve bu cildin el yazmalarını getirebildim. Durmadan, Silesius'un bu eserinin negatif teolojiye ait olup olmadığını soruyorum kendime. Bir söylemin negatif teolojiye gizil (*virtuelle*) veya fiili bir biçimde dahil olup olmadığı konusunda karar vermeyi sağlayacak kesin ölçütlere sahip miyiz? Tıpkı Leibniz'in Silesius hakkında belirtmiş olduğu gibi, burada söz konusu olan "zor mecazlarla" dolu "bir yandan da çok güzel Alman şiirleri" olsa bile, negatif teoloji bir tür değildir, çünkü her şeyden önce bir sanat, edebi bir sanat değildir. Mark Taylor'un bir ifadesini yeniden kullanırsak, "klasik"[3] bir teoloji var mıdır? Bundan şüphe duyulabilir ve elbette bu önemli ve sınırları olmayan soruya geri dönmemiz gerekecek. Bunca söylemin (mantıksal, varlık-bilimsel, tanrı-bilimsel olan veya olmayan) sonuç olarak serimlediği, biçim ve içeriği negatif teolojiye yakın sonuçlara kaçınılmaz bir biçimde götürüyorsa, negatif teolojinin "klasik" sınırları nerededir? Ne var ki bu kitabın sonu, sonucu (*Beschlusz*) nihai bir hitaptır (*adresse*) ve bu da bizi tekrar alıcısı kimdir sorusuna geri götürüyor. Bu hitap söylemin kendi ereği hakkında bir şey söylüyor; bu, dosta yönelik bir hitap, gönderi, selamlama ya da elvedanın uç noktasıdır:

> *Freund es ist auch genug. Im fall du mehr wilt lesen,*
> *So geh und werde selbst die Schrifft und selbst das Wesen.*
>
> Dost, bu kadar yeter. Daha ötesini okumak istiyorsan,
> Git, sen kendin yazı ol ve sen kendin öz ol. (VI, 263)

Dosttan, bu kadın değil erkek bir dost, okuma yoluyla kendisini okumanın ötesine geçirmesi isteniyor, bu ona tavsiye ediliyor, *buyuruluyor*: en azından fiili olarak okunabilirin okunabilirliğinin ötesine, son imzanın ötesine geçirmesi – ve bunun için de yazması isteniyor. Yazısının dışına bir not, bir *nota bene* veya yazıyı yapıtın ardına düşürecek bir *post-scriptum* gibi onu ya da bunu

yazması değil, bizzat kendinin yazı ya da Kutsal Yazı haline gelmesi, yazının söz konusu edeceği öz olması isteniyor. Bir *post-scriptum* için buradan itibaren artık yer yok, ötede bir yer yok, fakat bunun ötesinde bize söylenen bir şey de yok. O borç ya da ödev olacak. Başkasının bir dost-olma veya dost-haline gelmesinden gayrı bir şey olmayacak bir özden başka bir şey olmayan bir yazının içinde eriyip gitmek zorunda olacak, eriyip gidecektir. Dost, olduğu şeye, yani dosta ancak bunu okuduktan sonra dönüşecektir, yani daha ötesini okuduktan sonra – şöyle ki gidecek olduğu yere, öteye, ki oraya kendini teslim etmeye gidilir, yalnızca yazarak kendisini yazı haline getirerek varabilecektir. Haline gelme (*Werden*), dost-haline gelme, yazı olma ve öz (*Wesen*) burada aynı olacaktır.

– Kesinlikle, fakat dostun, daha fazlasını okumak isterken, yazıda, kendini yazarak, çiziktirerek dönüşeceği bu öz (*Wesen*), bunun öncesinde, yani okur dosta salık verilen bu yazı öncesinde, hiçbir şey olmayacaktır. Bu öz hiçten doğar ve hiçe uzanır. Zaten Silesius da daha yukarıda bundan söz etmiyor muydu..?

– Sanki bir tasımın (*syllogisme*) süreklilik arz eden dokusunu oluşturuyorlarmışçasına, bu özlü deyişler (*aphorisme*), ahlak öğütleri veren fragmanlar ya da şiirsel parıltılar hangi hakla birbirlerine bağlanabilir? Sondaki *Beschlusz* bir kanıtlamanın sonucu değil, bir gönderinin (*envoi*) elvedasıdır. Her söz bağımsızdır. Her halükârda şu mantık, biçim, retorik ya da poetik sorununu ortaya koymaksızın onları hiçbir şekilde mantıklı olarak birbirine bağlayamazsınız. Bu yazı yolculuğunu ne bir felsefe ya da teoloji incelemesi gibi, ne de bir vaaz ya da ilahi gibi değerlendirebilirsiniz.

– Kesinlikle, fakat aynı kitabın devamında şunu da okuyorduk

> *Nichts werden ist Gott werden.*
> *Nichts wird was zuvor ist: wirstu nicht vor zu nicht,*
> *So wirstu nimmermehr gebohrn vom ewgen Licht.*
>
> Hiçe dönüşmek Tanrı'ya dönüşmektir.
> Önceden olan hiçbir şey dönüşmez: Eğer hiç(e) dönüşmüyorsan,
> Asla ezeli ışıktan doğmuş olmayacaksın. (VI, 130)

Bu *dönüşümü** nasıl düşünmek gerekir? *Werden*: aynı anda doğum ve değişim, gelişim ve dönüşümdür (*transformation*). Hiçten varlığa gelmek ve

* *Devenir*: oluş, haline gelme, (ç.n.) Yukarda "conversion" sözcüğünü de "dönüşüm" olarak karşılamak zorunda kaldığımızı belirtmiştik.

hiçbir şey olarak, *Tanrı olarak* ve *Hiç olarak*, Hiç'in ta kendisi olarak gelmek, kendisini bir öndayanak olmaksızın taşıyan bu doğum, Tanrı –ya da Hiç– haline gelme olarak bu kendi-olma, işte budur imkânsız görünen, imkânsızlıktan daha öte, en imkânsız olanaklı, ama eğer imkânsız, olanaklının basit negatif kipliği ise, imkânsızdan da daha imkânsızdır.

– Bu düşünce ilginç bir şekilde "yapıçözüm" adı verilen deneyime benzer gözüküyor. Bir programın yasasını izleyen ve kuralları uygulayan, yani olanakları serimleyen yöntemsel bir teknik, olanaklı ya da gerekli bir usul olmaktan uzak olan "yapıçözüm", çoğunlukla imkânsızın (imkânsız) olanağı,[4] daha imkânsızın olanağı olarak tanımlandı; bu "yapıçözüm"ün bağış (*don*)[5] "evet", "gel", karar, tanıklık, giz vs ile paylaştığı ortak koşuludur. Ve belki de ölümle.

– Kendine-dönüşüm ya da Tanrı'ya dönüşüm olarak hiçe-dönüşüm, ötekinin ötekinden itibaren doğrulması olarak dönüşüm (*Werden*), işte Angelus Silesius'un dediği gibi olanaklı, fakat imkânsızdan daha imkânsız. Bu "daha," bu ötesi, bu en (*über*), açıkça olanaklılık düzeninde ve kipliğinde mutlak bir ayrışıklık (*hétérogénéité*) ortaya çıkarıyor. İmkânsızın, daha imkânsızın imkânı, ki bu da bizzat mümkündür ("imkânsızdan daha imkânsız" deniyor), tabir-i caizse yerinde kalan olanaklılık düzeninde mutlak bir kesinti ortaya koyuyor. Silesius şöyle yazıyor:

> *Das Überunmöglichste ist möglich.*
> *Du kanst mit deinem Pfeil die Sonne nicht erreichen,*
> *Ich kan mit meinem wol die ewge Sonn bestreichen.*
>
> En imkânsız imkânsızdan öte olanaklıdır.
> Okunla güneşe ulaşamazsın.
> Ben benimkiyle, ebedi güneşi ateşimin altına alabilirim. (VI.153)

"*Überunmöglichste*"nin "*über*"i aslında "en" ya da «-den öte" anlamına gelebilir: En imkânsız ya da imkânsızdan öte.

Başka bir yerde:

> *Geh hin, wo du nicht kanst; sieh, wo du siehest nicht:*
> *Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GOtt spricht.*
>
> Gidemediğin yere git, göremediğin yerde gör:
> Hiçbir şeyin ses çıkarmadığı ya da tınlamadığı yerde duy, böylece Tanrı'nın konuştuğu yerde olacaksın. (I, 199)

İmkânsızın, "en imkânsızın", en imkânsızdan daha imkânsızın olabilirliği, Heidegger'in ölüm için söylediğini haber vermese bile anımsatıyor: "*die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*" [Dasein'in mutlak imkânsızlığının olabilirliği].[6] Dasein için, Dasein'ın olabilirliği için, düpedüz ve basitçe imkânsız olan, olabilir olandır ve ölüm onun ismidir. Burada söz konusu olanın yalnızca biçimsel bir analojiden ibaret olup olmadığını merak ediyorum. Peki ya negatif teoloji, aslında *Dasein*'ın ölümlülüğünden söz ediyorduysa? Ve onun mirasından? Kendisinden sonra ve onun doğrultusunda yazılanlardan? Bu konuya şüphesiz geri döneceğiz.

– Bütün apophatik gizemcilikler aynı zamanda ölüm üzerine, konuşan orada-olmanın (*être-là*) kendi ölümünün (imkânsız) olabilirliği üzerine kurulan güçlü söylemler ve kendi sözünü olduğu kadar, kendi *Dasein*'ını da taşıyan, kesintiye uğratan, yadsıyan veya hiçe indirgeyen söylemler olarak da okunabilir. *Sein und Zeit*'taki "ölüme-varlık" (*être-à-mort*) ya da "ölüm için varlık"ın varoluşsal çözümlemesi ile Heidegger'in teolojik* ve özellikle artık "varlık"[7] kelimesinin bile geçmeyeceği bir teoloji üzerine sözleri arasında derin bir tutarlılık ve pekin bir devamlılık görüyorum.

– Söz konusu güneşin şu tekil karanlığında, bu aşırı-imkânsızlığın dostlukla, dosta hitapla ne ilgisi var?

– Hitap ve gönderme, aşk ve dostluk (*philia* ya da hayırseverliğin belirlemelerinin ötesindeki dostluk) soruları bizi sayısız yöne götürebilir. Bizim olan bu yerde ve bu yaz imkân bulduğumuz bu kısa zaman zarfında, bu yönlerden birine öncelik vermeme müsaade edin, yalnızca birine. Negatif teoloji üzerine yapılan Calgary kolokyumundan sonra, ikimizi burada bir araya getiren nedir? Mark Taylor sürekli olarak, toparlayan veya bir araya getirenin deneyimi, *gathering* (*toparlama*)[8] deneyimi hakkında sorgulamaktaydı kendisini. Bu kolokyum gerçekleştirildi. Biz orada bulunmadık. Bir kolokyum başkalarına hitap etmek için gidilen bir yerdir (bir randevu, toplanmak için gelinen bir *sinagog***). Arzu etmemize rağmen doğrudan katılamadığımız bu kolokyuma başka bir şekilde katılmaya söz verdiğimizi anımsayın; bir gecikmeyle, yazılı olarak: Yani *her şey olup bittikten sonra* (*après coup*).

* Heidegger'de teoloji (ilahiyat; théologie) doğrudan, Tanrı, İman veya Vahiy üzerine geliştirilen söylemleri imlerken, théiologie daha çok "tanrısal varlık, tanrısal olanın tanrısallığı veya özü"yle ilgili bir sorgulamaya açılır. Ayrıca bkz. J. Derrida, "İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı", çev. M. Başaran, Toplumbilim, No. 10, Ağustos 1999, s. 135. (ç.n.)

** Yunanca Syn– ve agein sözcüklerinden, birleşilen, toplanılan yer anlamında; cami, cem, vb. (ç.n.)

Her halükârda, başlığında "negatif teoloji" sözleri geçen bir kolokyum –ve dolayısıyla kendi aramızda konuşma– olanağı bize çoktan duyurmuştu kendisini. Bu proje ancak bazı koşullar altında duyurulabilirdi. Bunu paylaşmayı arzulamak lazımdı. Bugüne kadar ne paylaşılabilmişti? Yani kim kime hitap ediyor? Ve bu durumda "dostluk" ne anlama geliyor?

– Hatırlayınız ki, ta en başından beri ve verdiğimiz sözün ilk kelimesinden itibaren, binlerce neden yüzünden uzun ve ayrıntılı bir yanıt olan *post-scriptum*'dan vazgeçmek zorunda olduğumuza inanmıştık. Zenginliğine, pekinliğine ve aynı zamanda da çeşitliliğine hayran kaldığımız ve bize öğrenecek ve düşünecek pek çok şey sunan çok sayıdaki katkıya yaraşan özgün bir tartışmaya özellikle karşı çıkmak zorunda kaldık. Her ani yanıt aceleci ve kibirli (*présomptueuse*), gerçekte sorumsuz ve pek az *"responsive"** olacaktı. Gerçek bir *post-scriptum*'u biraz daha ertelemek (*postpone*) gerekecekti.

– Bana söylediğinize göre, özellikle önem verdiğiniz konu minnettarlığı ifade etmekti; bu da, burada negatif teoloji adı verilen ve minnetsizliğe dönüşme tehlikesini fazla, *pek fazla* barındırmayan şeyle ilişkisiz değildir, bu tersine çevriliş bütün apophatik hareketlere gözdağı vermek için beklemektedir. Ve şüphesiz işin başında, şu ya da bu katılımcıyla veya şu ya da bu söylemle, verili ya da kazanılmış dolaysız bir yakınlığa sahiptiniz…

– Bunu yadsımanın ne anlamı var? Ve aynı zamanda bunu belirtmenin ya da bunun altını çizmenin ne anlamı var? Bu paylaşımlar, bu ortak eğilimler veya bu kesişen yollar, karşılıklı metinlerimizin, özellikle de burada yayımlananların okunmasında ortaya çıkıyor. Ve eğer hâlâ bu kolokyumun diğer katılımcılarıyla karşılaşmadıysam da, Mark Taylor'a duyduğum dostluk, hayranlık, minnettarlık onun düşüncelerinden ya da yazılarından –kolokyum bildirilerinde yayımladığı da dahil– ayrı tutulamaz.

Bununla birlikte başka bir "cemaatten" ("cemaat" kelimesi katılım, yani özdeşleştirici bir birleşme anlamına gelebildiğinden hiçbir zaman çok fazla sevmediğim bir kelimedir; onda ne kadar vaat görüyorsam bir o kadar da tehdit görüyorum) söz etmek istiyorum; cemaatten farklı, başka bir birlikte-olmaktan, başka bir tekilliklerin toplanmasından, başka bir dostluktan söz etmek isterdim, cemaat de özünü dostluğa borçlu olduğu halde. Kastettiğim şey, böyle bir karşılaşma olanağını sağlayan dostluk, bu çoğul konuşma ortamıdır. Bu ortamda, "negatif teoloji", isminin esraren-

* Yanıt veren, tepki veren anlamda. Bu olmadan sorumluluk da yoktur. (ç.n.)

gizliği ve kendisine özgü bir biçimde anlam ifade etmeyişi içinde birileri için hâlâ bir şey ifade etmektedir. Bunlar, bu kolokyumda yazılan ve okunanlar, bu isim altında, bu isimde ve bu başlıkta birbirleriyle konuşmaya yönelttiği insanlardır.

Bugün negatif teoloji hakkında ve onun adına nasıl konuşabiliriz – yani beraber konuşabilir, birine hitap edebilir, tanıklık edebiliriz? Bugün, *via negativa*'yı başlatan ilk açılımlardan bu kadar uzun bir zaman sonra bu nasıl gerçekleşebilir? Negatif teoloji bir "topic" midir? Bize hâlâ yerel, Avrupalı, Yunan ve Hıristiyan çağrılışıyla, negatif teoloji, negatif yol, apophatik söylem adı altında gelen şey, nasıl karşılaştırılamaz ve ilke olarak sınırsız bir çevrilebilirlik (*traductibilité*) şansına sahip olabilir? Evrensel bir dil, kilise evrenselliği (*œcuménisme*) veya herhangi bir konsensus yoluyla değil, gelecek olan ve her zamankinden daha paylaşılabilir bir dil sayesinde mi? Bu bağlamda dostun dostluğunun ne anlama geldiğini sormalıyız kendimize; hem bu dostluğu, hem de negatif teolojiyi, Yunan ve Hıristiyan dünyasının[9] bütün baskın belirlemelerinden, erkeği ayrıcalıklı kılan ve *philia*'nın ya da hayırseverliğin biraderce (birâderane) ve fallusmerkezli şemasından, demokrasinin donup kalmış belli bir imgesinden olduğu gibi, soyutlayıp soyutlayamadığımızı sormalıyız kendimize.

– Öyleyse dostluk ve çeviriden ve dostluk anlamında çeviri deneyiminden konuşmamızı istiyor gibisiniz. Belki de ileri süreceğiniz gibi, çeviri işlemine tabi tutulacak ötekine, metne, nesneye karşı duyulan belli bir "çekim" (*aimance*), biraz aşk veya arkadaşlık, biraz *sevme* (*philein*) olmaksızın, belli bir yeterliliğe sahip olsun olmasın, sözcüğün genel geçer anlamıyla bir çeviriyi hayal etmek gerçekten de zor. Her ne kadar nefret, bir çevirmenin dikkatini bilese ve gizemleri ortadan kaldırmaya yönelik bir yorumu harekete geçirse de, bu nefret hâlâ yoğun bir arzu, ilgi ve hatta büyülenmeyi açığa vurur.

– Sanırım bu "Kolokyum"u oluşturan şey, neredeyse bütün yazarların belirttiği gibi, çeviri deneyimleri. Bu konunun üzerinden geçerken şunu ekleyelim ki, bir çeviri (kendisinden önce gelmiş olan metinsel bir olayın özgün olmayan versiyonu), etrafında dönüp durmakta olduğumuz *post-scriptum*'la tuhaf bir statüyü paylaşır.

– Daha doğrusu içinde tartıştığımız, mücadele ettiğimiz statüyü. Negatif teoloji, sürekli bir çeviri alıştırmasını çağrıştırma riskini nasıl taşıyabiliyor? Salt bir alıştırmaya benzeme riskini? Ve *post-scriptum* biçiminde bir alıştırmaya? Bu risk ona aynı zamanda nasıl bir şans tanıyor?

– İsterseniz yeniden şu önermeden yola çıkalım: "Greko-Latin kökenli bir deyimle "negatif teoloji" olarak adlandırılan şey bir dildir."

– Yalnızca bir dil mi? Az çok bir dil mi? Negatif teoloji dilin özünü ve hatta imkânını sorgulayan ve şüphe altına sokan değil midir aynı zamanda? O, özü itibariyle dili aşan, "özü", kendini dilin dışına, ötesine taşımak olan değil midir?

– Şüphesiz, fakat Greko-Latin kökenli bir deyimle "negatif teoloji" adı verilen şey, en azından, şu ya da bu kipte, dil hakkında biraz önce belirtmiş olduğumuzu, yani kendisini anlatan bir dildir. Bu çemberin dışına nasıl sıçranabilir?

– O halde, eğer söylediğinize inanacak olursak, S eşittir P tipindeki bu önermeye ("Negatif Teoloji" … adı verilen bir dildir…", vs.) yapılacak kabul edilebilir bir itiraz, bir çürütme biçimine dönüşemeyecektir. Bu itiraz, önermenin yanlışlığını eleştirmekten ibaret olamayacak, belirsizliğinden, boşluk veya karanlığından şüphe etmekten öteye geçemeyecek, bu yargının ne öznesinin ne de yükleminin belli olmadığından şikayet edecek ve hatta onu, Nicolas de Cues veya bazı negatif teoloji savunucularının kullandığı soylu anlamda, öğrenilmiş bir cahillik (*docte ignorance*) örneği bile olamadığı için suçlayacaktır. Önermenin ("Negatif Teoloji" … adı verilen bir dildir") pekin bir biçimde belirlenebilir hiçbir göndergesi yoktur: Söylediğimiz gibi, ne öznesinin, ne de yükleminin ve hatta ne de koşacının (*copule*; -dir) böyle bir göndergesi vardır. Çünkü negatif teoloji hakkında ne kadar az bilgiye sahip olursak olalım, görülür ki…

– En azından onun hakkında bir şeyler bildiğimizi itiraf ediyorsunuz öyleyse; boşlukta konuşmuyoruz ve konuştuklarımız ne kadar az ve eğreti olsa da bir bilmenin *ardından* geliyor. Onu önceden anlıyoruz…

– O halde bu ön-anlama, bizim yola çıkmamız gereken olgu olacaktır, ona göre sonradan konulacağız (*post-posés*). Biz olaydan sonra geliyoruz; ve *via negativa*'nın bir önermeden diğerine geçerek sonuca varan (*discursive*) olanakları kuşkusuz tükenmişse, bize düşen bu konuda düşünmek olacaktır. Aslında çok çabuk tükenmişlerdir; sanki bir tarihleri olması imkânsızmış gibi, daima kendilerinin samimi ve dolaysız bir tüketiminden ibarettiler. Bu yüzden gönderme yapılacak külliyatının hafifliği (burada örneğin *Kerubi Seyyah*) veya örneklerin seyrekliği ciddi bir sorun oluşturmasa gerek. Çölün kuraklığında olduğu gibi mutlak örneksellik içindeyiz, çünkü esas eğilim biçimlendirici seyreltmedir. Yoksullaşma pekinliktendir.

– Bu gidimli* olanaklar, şüphesiz, biçimsel olanaklar gibi tükenmiştir; eğer bu teolojinin usullerini en uç noktasına kadar biçimlendirirseniz. Bu yapılabilir ve kışkırtıcı görünür. Sonuçta size hiçbir şey kalmaz, ne bir isim

ne de bir gönderge. Tükenmeden söz etmenin koşulu bu tamamlanmış biçimselleştirmenin bakış açısından bakmak ve Leibniz'in Angelus Silesius hakkında dile getirdiği "neredeyse ateizme eğilimli zor mecazlar" biçimindeki şiirsel güzelliği, bu biçimsel ya da kavramsal bütünselliği dışsal bir şey olarak değerlendirmektir. Bunu yaptığınız zaman da, bir biçimi bir diğeriyle, ontolojik biçimciliği şiirsel biçimcilikle karşıtlaştıracak ve biçim ile içerik arasındaki problematik bir karşıtlığın tutsağı olarak kalacaksınız. Fakat kavram ile mecaz; mantık, retorik ile poetika, anlam ile dil arasındaki bu son derece geleneksel ayrılma (*disjonction*), yapıçözüme tabi tutulabilen veya tutulması gereken felsefi bir önyargı değildir yalnızca. "Negatif teoloji" denen olay, bizzat imkânında, bu felsefi önyargıyı yeniden soru konusu etmeye güçlü bir biçimde katkıda bulunacaktı.

Çeviren: Didem Eryar

Notlar

1 *"Bei jenen Mystikern gibt es einige Stellen, die ausserordentlich kühn sind, voll von schwierigen Metaphern und beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend, sowie ich Gleiches bisweilen in den deutschen – im übrigen schönen – Gedichten eines gewissen Mannes bemerkt habe, der sich Johannes Angelus Silesius nennt …"* (*Leibnitii opera*, Dutens Yayınları, VI, s. 56). Heidegger tarafından, *Der Satz vom Grund*, Neske, 1957, s. 68'de alıntılanır.

2 Silesius, *La Rose est sans pourquoi* [Gül niçinsizdir] (*Pèlerin chérubinique*'den seçmeler, çeviri Roger Munier, Paris, Arfuyen, 1988). Neredeyse tüm çeviride bazı düzeltmeler yapıyor ve de Henri Plard tarafından yayımlanmış *Cherubnischer Wandersmann*'ın tam baskısında (Paris, Aubier, 1946, iki dilde basım) bulunduğu şekliyle orijinal metindeki Eski Almancayı alıntılıyorum. Alıntılanan özdeyişlerin bir kısmı, Roger Munier tarafından yayımlanmış *La Rose est sans pourquoi* seçkisinde bulunmayıp bu basıma gönderme yapmaktadır. Ayrıca Munier'in yayımladığı, *L'Errant chérubinique* başlığı altında başka bir tam baskı da (Paris, Planète yay., 1970, Roger Laporte'un Önsözü) bulunmaktadır.

3 Mark Taylor, "nO nOt nO," a.g.y., s. 176 ve 186 (bkz. Sunuş).

4 Bkz. özellikle "Psyché, Invention de l'autre," [Psyche, Ötekinin İcadı, çev. Melih Başaran, *Toplumbilim* dergisi, No: 10, İstanbul], *Psyché, Inventions de l'autre*, içinde, Paris, Galilée, 1987, s. 59 vd.

5 Bkz. J. Derrida, *Donner le temps, 1. La Fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991 (bu konuda birçok gönderme burada toplanmıştır, s. 9, 10).

6 *Sein und Zeit*, § 50, s. 250. Bu Heideggerci izlek için bkz. *Apories* (*Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*) Galilée, 1993.

7 Bkz. "Comment ne pas parler," a.g.y., s. 590 vd.

8 A.g.y., örneğin s. 168, 187.

9 Bkz. Jacques Derrida, "The Politics of Friendship,» *The Journal of Philosophy*, 35 (11), Kasım 1988 (*Politiques d l'amitié*, Paris, Galilée, 1994). Burada dostluk kavramının tarihi ve başlıca – veya kanonik– nitelikleri üzerine sürmekte olan bir araştırmanın çok şematik bir özeti vardır.

"Kendime Karşı Savaştayım"

JACQUES DERRIDA

Tüm dünyada tanınan 74 yaşındaki filozof Jacques Derrida, hastalığıyla boğuşurken bile, alabildiğine yoğun bir şekilde entelektüel yolculuğuna devam ediyor. Yapıtlarını, geçtiği yolları ve izlerini Paris dışındaki Ris-Orangis'deki evinde Le Monde*'a anlattı.*

Le Monde: 2003 yazından beri, her yerdesiniz. Çok sayıda yeni yapıta imza atmakla kalmadınız, Londra'dan Coimbra'ya, Paris'ten Rio de Janerio'ya dünyanın dört bir yanında çalışmalarınız üzerine düzenlenen çok sayıda uluslararası konferansa katıldınız. İki filme konu oldunuz, Safa Fathy'nin 2000 tarihli müthiş D'ailleurs Derrida'sının ardından, şimdi de Amy Kofman ve Kirby Dick'in Derrida'sı. Bunun yanı sıra, *Magazine Littéraire* ve *Europe* başta olmak üzere, birçok dergi adınıza özel sayı hazırlıyor; Cahiers de *l'Herne*'in de, ilk defa yayımlanacak yazılar açısından oldukça zengin, sonbaharda çıkması beklenen bir sayısı var. Bir yıl için bu kadarı çok fazla, oysa siz…

J. Derrida: Haydi söyleyin, amansız bir hastalığa yakalandım, doğru ve korkunç bir tedaviye katlanmaya çalışıyorum. Ama isterseniz bunu bir kenara bırakalım; burada bulunmamızın amacı sağlık durumumu duyurmak değil…

L.M.: Öyle olsun. İyisi mi Marx'ın Hayaletleri'ne dönelim. Bütünüyle "gelecek-olan" adalet sorusuna adanmış olan, dönüm noktası niteliğindeki bu kilit yapıt şu gizemli cümleyle açılıyordu: "Birisi, siz ya da ben, bir adım öne çıkıp: *Yaşamayı öğrenmek istiyorum artık,* der." Aradan on yıldan fazla bir süre geçtikten sonra bugün, "yaşamayı öğrenmek" arzusu hakkında ne düşünüyorsunuz?

J.D.: Esas konu, her şeyden önce, kitabın alt başlığı ve ana teması da olan "yeni bir enternasyonal" meselesidir. Kitap "kozmopolitizmin", yeni bir global ulus-devlet bağlamında "dünya vatandaşlığının" ötesinde, günümüzde sesini daha net duyuran ve benim de inandığım küreselleşme karşıtı [*altermondialist*] talepleri öngörüyordu. 1993'te, o zaman "yeni enternasyonal" diye adlandırdığım şeyin uluslararası hukukta ve dünyanın düzenini belirleyen örgütlerde (IMF, DTÖ, G8, vb ve özellikle BM; BM'nin en azından anayasasını, yapısını ve öncelikle yerini değiştirmek, New York'tan mümkün olduğu kadar uzağa taşımak gereklidir) pek çok değişimi zorunlu kılacağını söylüyordum.

"Sonunda yaşamayı öğrenmek" ifadesine gelirsek, bu cümle kitap bittikten sonra aklıma geldi. Bu ifadede öncelikle, ciddi bir biçimde olsa da, cümlenin yaygın anlamıyla oynanmaktadır. Yaşamayı öğrenmek olgunlaşmak ve eğitmektir. Birinin yüzüne karşı "sana yaşamayı öğreteceğim" demek, kimi zaman tehditkâr bir tonda, "seni biçimlendireceğim, yola sokacağım" demektir. Benim için bu oyundaki cinas çok daha önemli; bu iç çekiş, daha çetin bir sorgulamaya da açılıyor: Yaşamak: Öğrenilebilir mi? Öğretilebilir mi? Kurumsal eğitimle ya da çıraklıkla mı, yoksa deneyimle ya da deneme yanılma yoluyla mı öğreniriz hayatı kabul etmeyi ya da daha iyisi, olumlamayı? Devralınan mirasın ve ölümün yarattığı bu kaygı kitap boyunca yankılanıyor. Ana-babaların ve çocuklarının da esas sıkıntılarından biridir bu: Ne zaman sorumluluk alacaksın? Hayatının ve adının sorumluluğunu ne zaman üstleneceksin?

Lafı daha fazla dolandırmadan cevap verecek olursam, hayır, ben hiçbir zaman yaşamayı öğrenmedim. Kesinlikle hayır! Yaşamayı öğrenmek, ölmeyi öğrenmek, kendin veya başkası için selamet, diriliş veya tüm insanlığın kurtuluşu olmaksızın mutlak ölümlülüğü hesaba katıp kabul etmek anlamına gelir. Platon'dan beri felsefenin en eski emri budur: Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir.

Bu hakikate, ona teslim olmasam da inanıyorum. Giderek daha az inanıyorum. Ölümü kabul etmeyi öğrenmedim ben. Hepimiz ertelemeyle hayatta kalanlarız (erteleme vurgusu, *Marx'ın Hayaletleri*'ndeki [*Spectres de Marx*] jeopolitik bakış açısına göre, her zamankinden daha az eşitlikçi bir dünyada özellikle, iki yüzyıldır varolan ve kapsamı giderek genişletilen temel insan hakları bir yana, yaşamaya değer bir hayat hakkının bile esirgendiği, insan olsun ya da olmasın, milyarlarca canlı üzerindedir). Fakat ölmeyi-öğrenmek konusunda eğitilemez biriyim hâlâ. Bu konuda henüz hiçbir şey öğrenmedim, herhangi bir bilgi edinmedim. Erteleme süresi hiç olmadığı kadar hızlı

bir biçimde azalıyor. Çünkü adımın birlikte anıldığı düşünürlerin çoğu öldü ve ben "son hayatta kalan" oldum; çünkü, başka insanlarla birlikte, hem iyi hem kötü onca şeyin mirasçısıyım: Bir "kuşağın", 60'lar kuşağının, son temsilcisi. Aslında, ince eleyip sık dokumak gerekirse, bu tümüyle doğru değil, ama yine de buna tümüyle itiraz edemiyorum; aksine melankoli yüklü bir isyankârlık özlemi duymama yol açıyor. Oldum olası, ömrümün her ânında somut ve yorulmak bilmez bir biçimde bana musallat olan hayatta kalma ya da erteleme meselesi, sağlık problemlerinin baskısı da giderek arttığından, bugün apayrı bir renge bürünüyor. Hayatta kalma meselesi zihnimi hep meşgul etmiştir, anlamı yaşama veya ölüme eklenemez; ilkseldir: Yaşamak, hayatta kalmaktır. Hayatta kalmak, yaygın anlamıyla yaşamaya devam etmek; ama aynı zamanda, ölümden sonra yaşamak demektir. Çeviriden bahsetmişken, Walter Benjamin, bir kitabın, yazarının ölümünden sonra hayatta kalabilmesini veya bir çocuğun anne ve babasının ölümünden sonra hayatta kalışını ifade etmek için kullanılan *überleben*, yani ölümden sonra hayatta kalmak ile *fortleben*, yani yaşamaya devam etmek, yaşamını sürdürmek arasındaki farkın altını çizer. Çalışmama yardımcı olan bütün kavramlar, özellikle iz ve hayaletimsilik kavramları, temel bir boyut olan "hayatta kalma"yla ilişkiliydi. Bu, ne yaşamaktan ne ölmekten türemiştir. "İlksel matem" dediğim şey için de durum aynı. O da, "fiilî" ölüm adı verilen şeyi beklemez.

L.M.: "Kuşak" sözcüğünü kullandınız; yazılarınızda sık sık ele aldığınız sorunlu, dikkatle kullanılması gereken bir kavram. Belli bir kuşaktan sizin adınızla aktarılanı nasıl tarif edersiniz?

J.D.: Bu sözcüğü biraz gevşek kullanıyorum. Geçmişteki ya da gelecekteki bir "kuşağın" "anakronik" çağdaşı olunabilir. Benim "kuşağıma" ait oldukları kabul edilenlere sadık olmak, yelpazesi geniş ama ortak bir mirasın bekçiliğine soyunmak, iki anlama gelir: Her şeye ve herkese rağmen ortak bazı talepleri bırakmamak. Lacan'dan Levinas, Foucault, Barthes, Deleuze, Blanchot, Lyotard, Sarah Kofman vb. de dahil olmak üzere, Althusser'e kadar ve ne mutlu ki hâlâ hayatta olan ve adını sayamadığım nice yazar, şair, felsefeci ve psikanalistten – çok uzakta olmalarına rağmen kendimi bazen daha yakın hissettiğim başka ülkelerdeki daha birçoklarından çok şey miras kaldı bana.

Böyle söyleyerek *metonimi* yoluyla, uzlaşmacı olmayan, hatta yozlaştırılamaz [doğru bildiğinden asla sapmayan] (Hélène Cixous bize "yozlaştırılamazlar" adını takmıştı) bir yazma ve düşünme *ethos*'unu tarif etmiş

oluyorum; felsefeye bile taviz vermeyen ve bizi ya basitleşmeye ya da geri çekilmeye mecbur edecek kamuoyuna, medyaya ve korkutucu bir okuyucu kitlesinin fantezilerine rağmen geri çekilmeyen bir *ethos*. Aşırı titizlikten, paradokstan, açmazdan aldığımız keskin zevke yol açan da buydu.

Bu tercih aynı zamanda bir gerekliliktir. Sadece az önce –biraz keyfi biçimde ve bu nedenle adil davranmadan– saydığım adları birleştirmekle kalmıyor, onları besleyen ve destekleyen bir çevreyi de birleştiriyor. Şimdilik geçmiş olmuş, salt şu ya da bu kişiye özel olmayan bir çağ söz konusuydu. Bu çağın ne pahasına olursa olsun kurtarılması ya da yeniden doğmasının sağlanması gerekmektedir. Günümüz aydınlarının çok acil bir sorumluluğu var: *Doxa*'ya, artık "medyatik entelektüeller" diye adlandırabileceklerimize ve politik ekonomik lobilerin kontrolü altında olan medyatik güçler tarafından önceden şekillendirilen genel söyleme karşı tavizsiz bir savaş açılması gerekiyor. Bu lobiler, aynı zamanda yayımcı ve akademik de olabilirler ve elbette ki, hep Avrupalı ve globaldirler. Direnmek, medyadan kaçınmak anlamına gelmiyor. Medyayı mümkün olduğu kadar geliştirmek, çeşitlenmesine yardım etmek, hatta onları aynı sorumluluğa çağırmak gerekiyor.

Aynı zamanda şunu da unutmamak gerekir ki, o artık sona ermiş "mutlu" çağda huzur ve barış hüküm sürmüyordu. Homojenlikten başka her şeyden nasibini almış o ortamda farklılıklar ve anlaşmazlıklar öfke uyandırıyordu; bu anlaşmazlıkları "68 düşüncesi" gibi tuhaf bir ifade altında topladılar; bugün hem basında hem üniversitelerde sık sık bir parola ya da suçlama olarak karşımıza çıkıyor bu. Gene de sadakat, bazen sadakatsizliğe ve uzaklaşmaya dönüşse bile, farklılıklara sadık kalmak, yani diyaloğa devam etmek gerekmektedir. Ben diyaloğu sürdürüyorum – örneğin Bourdieu'yle, Lacan'la, Deleuze'le, Foucault'yla; bunlar, bugün basının müthiş ilgi gösterdiği kişilerden çok daha fazla ilgilendiriyor beni. İstisnalar da var tabii. Bu diyaloğu her zaman canlı tutuyorum, çünkü ne yüzeyselleşiyor ne de kötülemeye dönüşerek niteliksizleşiyor. Benim kuşağım için söylediklerim elbette ki geçmiş kuşaklar için de geçerlidir; Kitabı Mukaddes'ten, Platon, Kant, Marx, Freud, Heidegger'e vb. kadar. Ne olursa olsun bunlardan vazgeçemem, bunu yapamam.

Biliyor musunuz, yaşamayı öğrenmek her zaman narsisist bir şeydir: İnsan mümkün olduğunca yaşamak, kendini korumak, varlıkta sebat etmek, kendinden sonsuz derecede büyük ve güçlü olan ve buna rağmen "ben" denen o küçük şeyin parçalarını oluşturan ama her yerinden de taşan bütün o şeyleri geliştirmek ister. Benden beni şekillendirmiş olan, çok sevdiğim bu isim-

lere sırt çevirmemi istemek, ölmemi istemektir. Bu sadakatin içinde bir tür kendini koruma içgüdüsü var. Örneğin, anlaşılmayacak diye ya da okumayı bilmeyen, hatta kitabın ismini bile anlamayan bir gazeteci, okurun ya da seyircinin de anlayamayacağını, idarenin bundan hoşlanmayacağını, ekmek parasının tehlikeye gireceğini düşünecek diye zor bir ifadeyi, bir kıvrımı, bir paradoksu, fazladan bir çelişkiyi reddetmek bence büyük bir ayıptır. Boyun eğmemi, kölelik etmemi ya da aptallıktan ölmemi istemekle aynı şeydir bu.

L.M.: Bu sadık sabırsızlığa çok uyan bir tür, bir hayatta kalma yazısı icat ettiniz. Miras olarak üstlenilmiş vaadin, korunmuş izin ve devredilen sorumluluğun yazısı.

J.D.: Bir yazı türü icat etmiş olsaydım, bu süregelen bir devrim biçiminde olurdu. Her durum, kendine uygun yeni bir sunum biçiminin yaratılmasını, tekil olayın yasasının icadını, varsayılan ya da arzulanan alıcının hesaba katılmasını gerektirir; aynı zamanda, bu yazının, başka yerde bulmaya alışık olmadığı bu yazıyı okumayı (ya da "yaşamayı") öğrenecek olan okuru belirleyeceğine inanmayı da gerektirir. Okurun ondan yeniden doğacağı, başka bir şekilde belirleneceği umut edilir; örneğin şiirsel olanın zihin karışıklığına yol açmayacak biçimde felsefeye aşılanışı ya da aynı adla anıldıkları halde anlamları farklı olan sözcüklerin, karar verilemez olanın, dilin hilelerinin belli biçimlerde kullanılışı –ki çoğu insan bunları, onların salt mantık tarafından gerektirildiklerini göz ardı ederek kafa karışıklığı içinde okur.

Her kitap, okurunu biçimlendirmeyi hedefleyen bir pedagojidir. Basın ve yayın dünyasını istila eden kitlesel ürünler okurları biçimlendirmez, zaten programlanmış bir okur kitlesinin varolduğunu hayal ederler. Sonuç olarak, baştan koyutladıkları bu ortalama alıcıyı formatlamaktan başka bir şey yapmazlar. Oysa, sizin de söylediğiniz gibi, sadakat kaygısıyla geride bir iz bırakma ânı geldiğinde, onu herhangi birinin kullanabileceği, elde edebileceği hale getirmekten başka bir şey yapamam: İzi, tekil olarak tek bir kişiye yöneltmem bile mümkün değildir.

Ne kadar sadık kalmak istersek isteyelim, her seferinde hitap ettiğimiz öteki'nin tekilliğine ihanet etmiş oluruz. Özellikle de çok genel bir kitap yazdığımızda, kiminle konuştuğumuzu bilmeyiz, siluetler icat eder, yaratırız, ama artık bu bize ait değildir. Sözlü ya da yazılı, tüm bu jestler bizi terk eder, bizden bağımsız olarak hareket etmeye başlar. Makineler ya da kuklalar gibi –şimdi söylemeye çalıştığım şeyi *Kağıt Makinesi*'nde [*Papiers Machine*] ayrıntılı

biçimde anlatmıştım. "Benim" bir kitabım yayımlandığı anda (ki, kimse buna zorlamıyor beni), yaşamak konusunda eğitilmesi mümkün olmayan o hayalet gibi, bir görünür-bir kaybolur olurum. Bıraktığım iz, hem gelecekte yaşanacak ya da çoktan gerçekleşmiş olan ölümümü, hem de izin benden sonra hayatta kalması umudunu ifade eder. Bu bir ölümsüzlük ihtirası değil; bu, yapısal bir mesele. Şuraya bir kâğıt parçası bırakıyorum, gidiyorum, ölüyorum: Bu yapıdan çıkmak mümkün değil, hayatımın sabit formu bu. Ne zaman bir şeyin gitmesine izin versem, yazıda ölümümü yaşarım. Aşırı bir sınama bu; tam olarak kime emanet edildiğini bilmeksizin elinizdekini bırakıyorsunuz. Kime, nasıl miras kalacak bu? Acaba mirasçıları olacak mı? Bugün, her zamankinden daha fazla kafa yorulabilecek bir soru bu. Sürekli aklımı kurcalıyor.

İçinde yaşadığımız tekno-kültürel zaman, bu bakımdan köklü bir değişim geçirdi. Benim "kuşağımdan" insanlar, haydi haydi daha eski kuşaklar, belli bir tarihsel ritme alışmışlardı: Şu ya da bu yapıtın birkaç –veya Platon'unkiler gibi yirmi beş– yüzyıl boyunca yaşamaya devam edip etmeyeceğini yapıtın niteliğine bakarak anlayabileceklerini zannediyorlardı. Ne var ki, bugün arşivleme yöntemlerinin hızı kadar yıpranma ve aşınma hızının da artmış olması mirasımızın yapısını ve zamansal parametrelerini değiştiriyor. Düşüncenin hayatta kalması sorusu çok sayıda bilinmeze tabi.

Bu yaşımda, bu konudaki en çelişkili varsayımları dahi kabul etmeye hazırım. İnanın bana, bu konuda iki farklı duygum var. Bir taraftan, gülümseyerek ve hiç alçakgönüllü davranmadan diyebilirim ki, henüz ben okunmaya başlanmadım, iyi okurlar (bütün dünyada belki birkaç düzine) olsa bile, aslında bütün yazdıklarım ancak çok sonra ortaya çıkma fırsatı bulacak; ama bir taraftan da, ölümümden on beş gün, bir ay sonra geriye hiçbir şey kalmayacağını hissediyorum –yasal olarak kütüphanede tutulması gerekenler dışında. Size yemin ederim, bu iki varsayıma aynı anda, samimiyetle inanıyorum.

L.M.: Bu umudun merkezinde dil var, öncelikle de Fransız dili. İnsan yapıtlarınızı okurken her satırda Fransızca tutkunuzun yoğunluğunu hissediyor. Hatta *Ötekinin Tekdilliliği*'nde [*Le Monolinguisme de l'autre*] ironik bir şekilde, kendinizi "Fransızca'nın son savunucusu ve ressamı" olarak tanıtmaya kadar vardırmıştınız işi.

J.D.: Bana ait olmayan bir dil Fransızca, her ne kadar (hâlâ) kullanacak tek dilim olsa da! Dil deneyimi tabii yaşamsal öneme sahip, aynı zamanda da ölümlü, dolayısıyla bunda bir yenilik yok. Koşullar benim "Bağımsızlık Sava-

şı"ndan önce, Cezayirli bir Fransız Yahudi'si olarak doğmamı dikte ettirmiş: Yahudiler arasında, hatta Cezayirli Yahudiler arasında bile çok sayıda ayrıksılığa sahip olmak demektir bu. Cezayir'de Fransız Yahudiliğinin müthiş dönüşümüne tanık oldum: Büyük-büyük dedelerim dilleriyle, adetleriyle Araplara hâlâ çok yakındılar. 19. yüzyılın sonundaki Crémieux kararnamesinden (1870) sonra, izleyen kuşak burjuvalaştı: Büyükannem, her ne kadar Yahudilere yönelik saldırılar yüzünden (tam Dreyfus Davası zamanıymış) Cezayir'de, bir belediyenin arka avlusunda, neredeyse kaçak olarak evlenmek zorunda kaldıysa da, kızlarını Parisli burjuvalar gibi (Paris'in 16. bölgesinin adabı muaşeretine uygun biçimde, piyano dersleri aldırarak, vs.) yetiştirmeye başlamıştı bile.

Sonra annemle babamın kuşağı geldi: Entelektüeller azdı, daha çok tüccarlar vardı. Bunların kimi orta halliydi, kimi değildi; bazıları büyük kozmopolit markalarının temsilciliğini üstlenerek koloni olma durumundan yararlanmaya başlamışlardı bile: 10 metrekarelik, sekretersiz bir büroda, "Marsilya sabunu"nun koca Kuzey Afrika'daki tek temsilcisi olunabiliyordu –biraz basitleştirerek söylüyorum.

Sonra benim kuşağım geldi (entelektüeller çoğunluktaydı: serbest meslek sahipleri, eğitimciler, doktorlar, hukukçular, vb.). Ve 1962'de bu insanların neredeyse hepsi Fransa'daydı. Ben daha erken gitmiştim (1949). "Karma" evlilikler benimle başladı desem, abartmış olmam. Neredeyse trajik, devrimci, şaşırtıcı ve riskliydi. Ve hayatı, kendi hayatımı, beni oluşturan şeyi nasıl seviyorsam, bunun kurucu unsuru olan Fransızca dilinin ta kendisini de öyle seviyorum. Bana geliştirmeyi öğrettikleri, aynı zamanda da az çok sorumluluk duyduğum tek dil olan Fransızca.

Yazarken dille, sapkın demeyeceğim, ama biraz şiddetli bir biçimde çalışmamın nedeni budur işte. Sevgiden oluyor. Sevgi genellikle dil sevgisinden geçer; milliyetçi ya da muhafazakârca değildir bu, emek ama ispat ister. Dille her istediğinizi yapamazsınız; o bizden önce vardır, bizden sonra da yaşar. Dil üzerinde herhangi bir etkimiz olacaksa, bunu incelikli bir şekilde, saygısızlık ederken bile onun gizli yasasına saygı göstererek yapmamız gerekir. Sadakatsiz sadakat budur işte: Fransızca'ya şiddet uyguladığımda, bunu, bu dilin hayatında, evriminde bir emir olarak gördüğüm şeye karşı saygı göstererek yapıyorum. Fransızca'nın "klâsik" sentaksına ya da imlâsına, sevgisizce, erken boşalan ergenler gibi, Büyük Fransızca dili, her zamankinden daha dokunulmaz olarak onların işlerini bitirmelerini seyrederek bir sonrakinin gelmesini beklerken, tecavüz ettiklerini sananları okurken gülümse-

mekten, bazen de hor görmekten kendimi alamıyorum. Bu gülünç sahneyi *Posta Kartı*'nda [*La Carte Postale*] biraz zalimce betimlemiştim.

Fransızca'nın tarihinde izler bırakmak; işte beni ilgilendiren bu. Fransa için değilse de, en azından Fransızca'nın yüzyıllardır vücuda getirdiği şey adına tutkum bu. Bana öyle geliyor ki; bu dili hayatı sevdiğim gibi, hatta Fransız soylularının sevdiğinden bile daha çok seviyorsam, kendisine kucak açan Fransızca'yı kendisi için mümkün tek dil olarak benimsemiş bir yabancı olduğumdandır bu. Tutku ve aşırılık.

Yahudi olsun olmasın, Cezayirli bütün Fransızlar bu konuda bana katılırlar. Metropolden [Fransa] gelenler yine de yabancıydılar. Baskıcı ve kural koyucu, normalleştirici ve ahlakçıydılar. Uyulması gereken bir model, bir norm ya da *habitus* söz konusuydu. Fransa'dan gelen bir öğretmen Fransız aksanıyla konuştuğunda biz bunu gülünç buluyorduk! Aşırılığın kaynağı da bu zaten: Sahip olduğum tek bir dil var ve aynı zamanda bu dil bana ait değil. İşte size şiddetle dolu bir tekil tarihçe ve evrensel bir yasa: Bir dil, kimseye ait olamaz. Doğal olarak değil; özü itibariyle. Mülkiyet fantazilerinin, sömürgeci sahiplenme ve dayatma fantazilerinin kaynağı budur.

L.M.: Genelde "biz" tabirini kullanmakta zorlanıyorsunuz – "biz filozoflar" ya da "biz Yahudiler" gibi. Fakat dünyanın yeni ve gittikçe büyüyen kargaşası karşısında "biz Avrupalılar" tabirini kullanmakta daha az çekinceli davranıyorsunuz. İlk Körfez Savaşı sırasında yazdığınız *Başka Baş*'ta [*L'Autre Cap*] kendinizi "ihtiyar bir Avrupalı", "bir tür Avrupalı melez" olarak sunuyordunuz.

J.D.: İki hatırlatmada bulunayım: "Biz" tabirini kullanmakta zorlanıyorum gerçekten de, ama hiç kullanmıyor da değilim. İsrail'in felaketlere yol açan ve intihar eğilimli politikası ve belli bir Siyonizm anlayışı başta olmak üzere -çünkü İsrail benim gözümde Yahudiliği temsil etmediği gibi, diasporayı ve hatta çoğul olan ve içinde çatışmalar barındıran kökensel, global Siyonizmi de temsil etmiyor; zaten Amerika'da esas Siyonistlerin kendileri olduğunu söyleyen köktendinci Hıristiyanlar da var. Bunların lobisinin gücü Amerikan Yahudi cemaatininkinden çok daha fazla. Suudi etkisini bir yana bırakalım, Amerika-İsrail politikasının yönlendirilmesini etkileyen asıl bu lobidir. Bütün bunlara ve "Yahudiliğimle" ilgili daha bir sürü sorunum olmasına rağmen, onu asla inkâr etmeyeceğim.

Bazı durumlarda "biz Yahudiler" demeyi hep sürdüreceğim. Onca işkence görmüş olan bu "biz", belirsiz bir gülümsemeyle "Son Yahudi" diye

adlandırdığım şeyi düşünürken beni en çok tedirgin eden şeyin tam yüreğindedir. Benim düşüncemde bu, Aristoteles'in dua (*eukhè*) hakkında derin bir biçimde söylediği şeye denk bir yerde duruyor: *Eukhè* ne doğrudur ne de yanlış. Bu düşünce tam manasıyla bir duadır. Dolayısıyla bazı durumlarda "biz Yahudiler" demekten de, "biz Fransızlar" demekten de çekinmem.

Çalışmalarımın en başından beri Avrupamerkezciliğe, örneğin onun Valéry, Husserl ya da Heidegger'in yapıtlarında modernist bir biçimde dile getirilmesine, son derece eleştirel yaklaştım, ki bu da "yapısöküm"ün ta kendisidir. Yapısöküm, çoğunlukla gayet doğru bir biçimde, Avrupamerkezciliğe muhalif bir girişim olarak algılanmıştır. Bugünlerde "biz Avrupalılar" dediğimde bu, konjonktürden kaynaklanır ve çok farklıdır. Avrupa geleneğinde, tam da Avrupa'da olup bitenler sebebiyle, Aydınlanma sebebiyle, bu küçük kıtanın daralması ve kültürünü bir baştan diğerine kateden büyük suçluluk (totalitarizm, Nazizm, soykırımlar, Yahudi soykırımı, sömürgeleştirme ve sömürgelikten çıkma, vb.) sebebiyle çok şeyin yapısökümünün yapılabilecek olması, bugünkü jeopolitik konumumuzda Avrupa'nın, bambaşka, ama aynı hafızaya sahip bir Avrupa'nın, hem Amerika'nın hegemonyacı politikasına karşı (örneğin Wolfowitz, Cheney, Rumsfeld, vb.'ye), hem de Aydınlanma'dan ve bir politik gelecekten yoksun Arap-İslam teokrasisine karşı tek vücut olmasını engellemez, en azından ben öyle diliyorum. Ama Avrupa'nın karşı olacağı bu blokların kendi içlerindeki karşıtlıkları, heterojenlikleri göz ardı etmeyelim ve onlara karşı içeriden direnenlerle de müttefik olalım.

Avrupa yeni bir sorumluluk yüklenmek zorunda. Şu anki durumuyla ya da bugünkü neoliberal çoğunluğun hayal ettiği ve tam anlamıyla sayısız iç savaş tehdidi altındaki Avrupa topluluğundan bahsetmiyorum; gelecek olan Avrupa'dan, hâlâ kendini arayan –"coğrafi" Avrupa'da ve başka yerde– Avrupa'dan bahsediyorum ben. Cebirsel olarak "Avrupa" dediğimiz şey, insanlığın, uluslararası hukukun geleceği için birtakım sorumluluklar almak zorunda – bu benim inancım, benim imanım. Ve bu noktada "biz Avrupalılar" demekten çekinmem. Kendi pazarını koruyan, öbür blokları dengeleyici işlev görecek yeni bir askeri süper gücün oluşturulması isteği değil bu; yeni bir Avrupa'nın kuruluşundan bahsederken kastettiğim şey, yeni bir başka-küreselci [*altermondialist*] politikanın tohumlarını ekecek bir Avrupa. Bana göre mümkün tek çıkış yoludur bu.

Bu güç harekete geçmiş durumda. Saikleri hâlâ bulanık olsa da, artık hiçbir şeyin onu durduramayacağını düşünüyorum. Avrupa derken kastettiğim

şu: Egemenlik ve uluslararası hukuk kavramlarını ve uygulamalarını dönüştüren, başka-küreselci bir Avrupa. Ayrıca NATO'dan ve Amerika'dan bağımsız, saldırgan, koruyucu, caydırıcı olmayan bir askeri güce de sahip olsun; bu güç de, yeniden kurulmuş bir Birleşmiş Milletler'in sunacağı çözümleri (örneğin acilen İsrail'de, ama başka yerlerde de) yürürlüğe koyabilsin. Bu Avrupa aynı zamanda, kendi mirasına dahil olan, örneğin laikliğin ya da toplumsal adaletin bazı yönleri üzerinde daha iyi düşünebileceğimiz bir yerdir.

("Laiklik" dedim. Burada, okulda takılan başörtüsüyle değil, "evlilik" duvağıyla ilgili uzun bir parantez açmama izin verin. Noel Mamère'in cesur girişimine hiç tereddüt etmeden imzamla destek verdim; eşcinseller arası evlilikler, Amerikalıların "sivil itaatsizlik" adını verdikleri ve geçen yüzyılda başlatılmış olan güzel geleneğin bir örneğini oluşturmaktadır. Sivil itaatsizlik, hukuka değil, ileride çıkarılacak olan ya da zihinlerde ve anayasanın ruhunda veya harfinde zaten kayıtlı olan daha iyi bir yasa uğruna, varolan yasal bir tedbire itaatsizliktir. İşte ben de bu güncel yasama bağlamında "imza verdim", çünkü –eşcinsellerin hakları açısından– bu bana yasanın hem ruhu hem de harfi itibariyle ikiyüzlülük, kaypaklık, adaletsizlik gibi geliyor. Yasa koyucu olsam tek önerim, medeni ve laik anayasadan "evlilik" kavramının ve sözcüğünün kaldırılması olurdu. Kutsal, dinî, heteroseksüel bir değer olan, çoğalma amacı ve sonsuz sadakat dileği vb. barındırdığı için, "evlilik", özellikle de tekeşlilik boyutu, laik devletin Hıristiyan kilisesine tanıdığı bir imtiyazdır. Tekeşlilik ne Yahudilikte vardır (Avrupalıların bunu Yahudilere zorla benimsetmesi geçen yüzyıla dayanır; üstelik Mağribi Yahudilerinde birkaç kuşak öncesine kadar zorunlu değildi), ne de gayet iyi bildiğimiz üzere, Müslümanlıkta bulunur. "Evlilik" sözcüğünü ve kavramını ortadan kaldırırsak, laik bir anayasada kesinlikle yeri olmayan bu dini ve kutsal ikiyüzlülüğün yerine anlaşmaya dayalı bir "medeni birlik" koyabiliriz; toplumsal cinsiyet ya da sayı sınırlandırması olmadan, serbest taraflar, genelleştirilmiş, iyileştirilmiş, incelikli, esnek anlaşmalar yapsınlar.

Kelimenin tam anlamında "evlilik"le birbirlerine bağlanmak isteyenler ise –ki buna saygı duyarım– istedikleri bir dini otoritenin karşısında bunu yapabilsinler; zaten eşcinsellerin dini nikah yapmasını kabul eden ülkelerde böyle oluyor. Kimileri şu ya da bu şekilde, kimileri her iki şekilde birden birleşebilir, kimileri de ne laik yasaya ne de dini yasaya göre birleşir. Evlilik parantezini burada kapatalım. (Bu bir ütopya, ama şimdiden randevumu alayım).

"Yapısöküm" dediğim şey, Avrupalı bir şeye karşı yapıldığında bile Avrupalıdır, Avrupa'nın bir ürünü, Avrupa'nın kendiyle olan ilişkisi üzerinden yaşadığı radikal bir başkalık deneyimidir. Aydınlanma Çağı'ndan beri Avrupa sürekli olarak kendini eleştiriyor ve bu geliştirilebilir mirasın içinde bir gelecek umudu var. En azından ben bunu umut etmek istiyorum; Avrupa'yı, sanki sadece işlediği suçlarla tarif edilebilirmiş gibi, tamamen mahkum eden söylemler karşısında duyduğum kızgınlığı besleyen de budur.

L.M.: Avrupa konusunda kendi kendinizle savaşmıyor musunuz? Bir taraftan 11 Eylül saldırılarının egemen güçlerin eski jeopolitik gramerini yıktığına, böylece Avrupa'ya özgü olarak tarif ettiğiniz belli bir politik anlayışın krize girdiğine işaret ediyorsunuz. Öte yandan Avrupa ruhuna, en başta da ideal kozmopolit uluslararası hukuka olan bağlılığınızı koruyorsunuz, ki o hukukun da çöküşünü tasvir ediyorsunuz. Ya da hayatta kalışını…

J.D.: Kozmopolitizmi "kaldırmak" (*Aufheben*) gerekir (bkz. Bütün *ülkelerin kozmopolitleri, biraz daha çaba!*). "Politik" dediğimizde Yunanca bir kelime kullanıyoruz; her zaman devleti, ulusal toprak ve otoktoni (yerlilik) kavramlarıyla ilişkili *polis* kavramını önceden varsaymış olan bir Avrupa kavramını kullanıyoruz. Tarihin kendi içindeki kırılmaları ne olursa olsun, bu politik kavram hakim durumda, hatta pek çok güç onu parçalamaktayken: Devlet egemenliği artık bir toprağa bağlı değil, iletişim teknolojileri, askeri stratejiler de öyle; ve bu çözülme, Avrupa'nın eski politika anlayışını krize sokuyor. Ve ayrıca savaş fikrini, sivil ile askeri arasındaki fark kavrayışını ve ulusal ya da uluslararası terörizm anlayışını da.

Ama politikaya öfkeyle yaklaşmak gerektiği kanısında değilim. Bu egemenlik kavramı için de geçerli; bazı durumlarda, örneğin piyasadaki bazı global güçlere karşı direnç göstermede işe yarayabiliyor. Bu da Avrupa'nın hem korunması hem dönüştürülmesi gereken bir mirası. *Serseriler*'de [*Voyous*] (Galilée, 2003) bir Avrupa düşüncesi olarak demokrasi hakkında söylediğim de bu: demokrasi hiçbir zaman tatmin edici bir şekilde varolmadı ve gelecek olarak kalır. Aslına bakacak olursanız, bu tavrı bende hep göreceksiniz, buna getirecek nihai bir açıklamam yok, tek diyebileceğim: bu benim, bu da benim durduğum yer.

Kendime karşı savaştayım, doğrudur, bunun ne boyutlara vardığını tahmin edemezsiniz, tahmin edebileceğinizin çok ötesinde. Çelişkili şeyler söylüyorum; hepsi birlikte fiilî bir gerginliğin içinde beni inşa ediyor, beni

yaşatıyor ve beni öldürecek. Bu savaş bazen korkunç, acı verici bir savaş gibi geliyor, ama aynı zamanda biliyorum ki, hayat bu. Ancak sonsuz uykuda huzur bulacağım. Dolayısıyla bu çelişkiyi olduğu gibi kabul ettiğimi söyleyemem, ama bir taraftan da beni hayatta tutanın, sizin hatırlattığınız gibi "yaşamayı nasıl öğrenmeli?" diye sorduranın bu olduğunu biliyorum.

L.M.: İki yeni kitabınızda (*Her Defasında Biricik, Dünyanın Sonu ve Koçlar [Chaque fois unique, la fin du monde; Béliers]*), tekrar o büyük kurtuluş sorusuna, imkânsız mateme, kısacası hayatta kalma sorusuna geri döndünüz. Felsefe "ölümün kaygıyla öngörülmesi" olarak tarif edilebilirse *(Ölüm Armağanı) [Donner la mort]*, "yapısöküm" bitmez tükenmez bir hayatta kalma etiği olarak düşünülebilir mi?

J.D.: Başta da hatırlattığım gibi, şu anda benim tecrübe ettiğim hayatta kalma tecrübelerini yaşamadan çok önce, hayatta kalmanın varoluş, ya da isterseniz, Da-sein dediğimiz şeyin yapısını oluşturan özgün bir kavram olduğunu belirtmiştim. Yapısal açıdan bakarsak bizler hayatta kalanlarız, izin ve mirasın bu yapısının damgasını taşıyoruz. Ama bunu söyleyerek hayatta kalmanın hayattan ve gelecekten çok ölümün ve geçmişin tarafında olduğunu öne süren yorumu onaylıyor olmak istemem. Hayır, yapısöküm daima Evet'in, hayatın olumlanışının yanındadır.

En azından *Adım*'dan [*Pas*] bu yana (*Dolaylar*'da) [*Parages*] hayatta kalmanın yaşam-ölüm karşıtlığını karmaşıklaştıran bir şey olduğuna dair söylediğim her şey hayatı koşulsuzca olumluyor olmamdan ileri geliyor. Hayatta kalma, yaşamın ötesinde bir yaşam, yaşamdan daha fazla bir yaşamdır; benimsediğim söylem ölüm-yönelimli değildir, tam tersine hayatta olan ve yaşamayı, dolayısıyla ölümden sonra hayatta kalmayı tercih eden bir canlının söylemidir; çünkü hayatta kalma sadece bir şeyden geriye kalmak değil, mümkün olan en yoğun hayattır.

Ölümün zarureti en çok mutluluk ve zevk anlarımda musallat olur bana. Pusuda bekleyen ölümden keyif almak ve ona ağlamak benim için aynı şeydir. Hayatımı gözümün önüne getirdiğimde, bir istisna hariç bütün mutsuz anlarımı bile sevme, onlara şükretme şansına sahip olduğumu düşünüyorum. Mutlu anlarımı hatırladığımda onlara da şükrediyorum tabii, ama aynı zamanda beni ölüm düşüncesine, ölüme doğru sürüklüyorlar, çünkü artık her şey geçti, bitti…

Fransızcadan çeviren: Saadet Özen

Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu[1]

LEONARD LAWLOR

Giriş: Daha yeterli bir yanıt?

Derrida'nın düşüncesini bir cümlede tanımlamak mümkün mü? Belki şöyle denebilir: Derrida hep bugünün düşünürü oldu. Daha 1968'de, sözde Soğuk Savaş'ın sözde sonu gelmeden evvel, Derrida o "bugün"de olup bitenlere dikkatimizi çekiyordu. "İnsanın sonları/erekleri"nin* başında, Derrida uluslararası (onun katılmış olduğu, bizim katılıyor olduğumuz gibi) felsefe kolokyum-

* Jacques Derrida, "İnsanın Sonları/Erekleri", çev. Zeynep Direk, *felsefelogos*.

"This is Not Sufficient: The Question of Animals in Derrida"[1]

LEONARD LAWLOR

Introduction: A More Sufficient Response?

Is it possible to define Derrida's thought with a simple sentence? Perhaps one could say this: Derrida has always been a thinker of today. Already in 1968, before the so-called end of the so-called Cold War, Derrida had called our attention to what was happening on that today. At the beginning of "The Ends of Man," Derrida diagnoses the increasing number of international philosophy colloquia (such as the one in which he is participating, such as the one in which we are participating), starting in the second half of the 20th century; he diagnoses this event as an attempt by the West to master those places where the discussion

larının 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan sayısına dikkat çeker. Bu olayı Batı'nın felsefi meselelere dair tartışmaların pek bir anlam taşımadığı yerleri yönetme gayreti olarak belirler (MP 133/112-13). Yine "İnsanın Sonları/ Erekleri"nin bu ilk sayfalarında Derrida, demokrasinin bu tür kolokyumların yapılabileceği tek form olduğunu, zira yalnızca demokrasinin bir dil ve ulus çeşitliği içerebileceğini söyler. Buna rağmen, Derrida bu demokrasi biçiminin, kendisine Vietnam Savaşı'nı protesto etme izninin bahşedildiği bir demokrasi biçiminin, demokrasi "idesine" uygun olmadığını ileri sürer. Derrida "gelecek olan demokrasi" düşüncesini daha 1968'de bulmuş gibidir. Yaklaşık kırk yıl sonra, *Rogues*'da* gelmekte olan demokrasi düşüncesini, İngilizce konuşulan dünyada söylendiği gibi "sözde bir *mondialisation* ya da küreselleşme çağıyla" ilişkilendirecektir (V 11-12/ xii-xiii). *Rogues*'un ikinci denemesinin, "Aydınlanmanın Gelecek olan 'Dünyası'"nın sonlarına doğru, Derrida bize "küreselleşme"yle beraber; savaşın, özellikle de dünya savaşının önemini ve bağlamını yitirdiğinden söz eder (V 212/154). Fakat savaşın anlamını yitirmesi barış anlamına gelmez (V 174/124). "Yeni bir şiddet hazırlanmaktadır ve aslında şimdi, intihara yatkın olduğu her zamankinden daha görünür olan bu şiddet, bir süredir çoktan salıverilmiş bulunmaktadır" (V 214/156). Derrida'nın intihar (ya da kendine karşı bağışıklık [*autoimmune*] diye ekler burada) konusundaki düşünceleri bizi yaşam sorununa götürür.[2] Yine *Rogues*'ta "şu eski 'vie' [yaşam]

* Fransızca "voyou" sözcüğünün İngilizce çevirisi. Başı boş dolanan, serseri, yasa dışı olan anlamında. Uluslararası yasalara ve anlaşmalara uymayan devletler için kullanılan bir terim. (ç.n.)

of philosophical issues makes no sense (MP 133/112-13). It is also in these opening pages of "The Ends of Man" that Derrida speaks of democracy as the only form in which such colloquia can take place because only democracy can contain a diversity of languages and nations. And yet, Derrida argues that the form of democracy, a form in which he is granted permission to protest against the Vietnam War, is not adequate to the "idea" of democracy (MP 134-35/114). It is as if, in 1968, Derrida had already found the thought of "democracy to come." Nearly forty years later in *Rogues*, Derrida will link the thought of democracy to come with "the age of so-called *mondialisation*," with "globalization," as is said in Anglophone world (V 11-12/xii-xiii). Late in the second essay of *Rogues*, "The 'World' of the Enlightenment to Come," Derrida tells us that "mondialisation" makes war, especially world war, lose its pertinence (V 212/154). But war losing its pertinence does not imply peace (V 174/124). Derrida says, "A new violence is being prepared and in truth has been unleashed for some time now, in a way that is more visibly suicidal … than ever" (V 214/156). Derrida's reflections on suicide (or the autoimmune, as he adds here), refer us to the question of life.[2] In *Rogues* again, he says, "the old word 'vie' [life] perhaps remains the enigma of the political around which we turn" (V 22/4). It is necessary therefore to think "life otherwise, life and the force of life" (V 57/33). But we must think about animals. One

sözcüğü belki de, çevresinde döndüğümüz, politik olanın bilmecesi olarak kalır" der (V 22/4). Öyleyse "yaşamı ve yaşam gücünü başka türlü düşünmek" gerekir (V 57/33). Hayvanlar hakkında düşünmek zorundayız. Küreselleşmenin sonuçlarından biri insan haklarının evrensellik düzeyine genişlemesidir. Derrida bu evrenselliğin rasyonel olduğunu söyler (V 212/154). Ama, insan haklarının evrensel olarak yayıldığı bu anda, "yaşama özgü olduğunu düşündüğümüz bütün sınırlar; canlı ile ölü arasındaki, ayrıca insan adını verdiğimiz varlık ile hayvan adını verdiğimiz varlık arasındaki sınırları sorgulamak da bir o kadar rasyoneldir (V 209/151 ayrıca FL 62-63/28-29). Hatta Elizabeth Roudinescu'yla söyleşisinde hayvan sorununun belirleyiciliği fikrine daha da yatkındır. Şöyle der: "[Hayvanlık sorusu] bütün büyük soruların üzerinde biçimlendiği ve belirlendiği sınırı temsil eder, tıpkı insana özgü olanın sınırlarını belirlemeye çalışan kavramlar gibi: 'İnsanlığın özü ve geleceği', etik, politika, hukuk, 'insan hakları', 'insanlığa karşı suçlar', 'soykırım' vb" (DQD 106/63).

Benim burada yapmaya çalışacağım şey tam olarak şudur: Derrida'yla birlikte, insan denen varlık ile hayvan denen varlık arasındaki sınır üzerine düşünmek. Bu bir kez daha "insanın erekleriyle" ilgili, bir kez daha bizim ne olduğumuzla ilgili bir düşünme olacaktır. Bu düşünmenin yeni bir "yaşam ve yaşam gücü" kavramına varmasını umuyorum. Güç her zaman yaşam sorununun merkezinde olacak. Aristoteles'ten beri yaşam saf bir etkinlik ya da mevcudiyet olarak, kendi güçlerine tam ve özgün bir şekilde sahip olmak olarak, ilk hareket ettirici olarak, kendini düşünen düşünme biçimindeki

---

of the results of globalization is the expansion of human rights to the level of universality. This universality, Derrida states, is rational (V 212/154). But it is just as rational, at the moment of the universal expansion of human rights, "to continue to interrogate ... all the limits we thought pertained to life ... between the living and the dead ..., but also between that living being called 'human' and the one called 'animal'" (V 209/151; see also FL 62-63/28-29). In his dialogue with Elizabeth Roudinescu, Derrida is even more emphatic about the decisive nature of the question of animality; he says, "[the question of animality] represents the limit upon which all the great questions are formed and determined, as well as the concepts that attempt to delimit what is proper to man,' the essence and the future of humanity, ethics, politics, law, 'human rights,' 'crimes against humanity,' 'genocide,' etc" (DQD 106/63).

Here, I will attempt precisely that – to think about, with Derrida, the limit between the living being called man and the one called animal. This would be a thought, once more, of "the ends of man," once more a question of who we are. This thinking will lead, I hope, to a different concept of "life and the force of life." Force will always be at the center of the question of life. If from Aristotle life has been thought as pure actuality or presence, as the full and proper possession of all one's powers and possibilities, as the Prime Mover, auto-affection in the form of thought thinking itself, then life thought otherwise than being-present will consists in a weak force. This weak force, as we shall see, is in fact a kind of

öz-etkilenim olarak düşünüldüğüne göre; mevcut-olmaktan başka türlü düşünülen yaşam zayıf bir güce dayanıyor olacaktır. Göreceğimiz gibi bu zayıf güç aslında, üst-yaşam gibi (*super-life, sur-vival*) egemenlikten daha fazlası anlamında, bir üst-egemenliktir [*super-sovereignty*]. Bu zayıf güç yaşamı başa gelenlere koşulsuzca açık kılan bir incinirlik olacaktır. Ve zayıf olduğu için de, bu üst-egemenlik güçsüzlüğe (*impuissance*), bir noksanlığa, eksikliğe ya da kusura (*défaut* ya da *faute*) geri gider (krş. CS 192/132). Bu kusur düşüncesi Derrida'nın hayvanlar üzerine yazılarının merkezindedir. Hatta bunun onun bütün yazılarının merkezi olduğunu söylememiz gerekir. Dolayısıyla bizim de merkezi meselemiz bu olacak. Söz konusu olan (herhangi bir tür düşüşten kaynaklanmayan) kusuru düşünmek ve bu kusuru yoksunluğa dayanmayan [*non-privative*] bir tarzda düşünmektir. Derrida'da bu yoksunluk olmayan şeyin birçok ismi vardır; biz bunların bazılarını dikkate alırken *pharmakon*'dan başlayacağız. *Pharmakon* kötüdür, ama onda yine de iyiye ilişkin bir şey vardır. Derrida'da her zaman, karşıtlığa dayanmayan, kutuplarının birbirine *dışsal* olmadığı bir sınır –sözgelimi iyi ile kötü arasındaki sınır– mantığıyla haşır neşir oluruz. Derrida'da her zaman üçüncü bir cins, üçüncü *genos*, *Geschlecht* ya da *khora* arayışı vardır. Derrida'daki *khora* düşüncesi her zaman sınırın bir tür kalınlaştırılmasını ya da çoğullaştırılmasını ve (çoğul anlamda) sınırlara çevrilmesini ima eder. Fakat bu yeni sınır düşüncesi insanları hayvanlara indirgeyeceğimiz ya da hayvanları insan varoluşuna yükselteceğimiz anlamına gelmez. Dili hayvanlara geri vermeye çalışmayacağız. Bunun yerine

---

super-sovereignty, in the sense of more than sovereignty, like super-life (sur-vival). This weak force would be a vulnerability that makes life unconditionally open to what comes. And, since it is weak, this super-sovereignty refers to powerlessness (*impuissance*), to a lack, defect, or fault (*défaut or faute*) (cf. CS 192/132). The thought of this fault is at the center of Derrida's writings on animals; perhaps we have to say that it is at the center of his writings overall. It will therefore be our central concern this week. What is at stake is to think the fault (which does not result from a fall of any sort), to think this fault in a way that is non-privative. In Derrida, this non-privative fault has many names; we shall consider several, starting with the *pharmakon*. The *pharmakon* is evil and yet there is something good about it. Always in Derrida, we are concerned with a logic of the limit –say, between evil and good– that is *not* oppositional, a logic in which the two poles are not *external* to one another. Always in Derrida there is a search for the third genus, the third *genos*, the *Geschlecht* or *khora*. The thought of the *khora* in Derrida always implies a kind of thickening or multiplying of the limit, turning it into limit*s* (in the plural). But this new thought of the limit does not mean that we are going to reduce humans to being animals or elevate animals to human existence. We are not going to try to give language back to the animals. Instead, with Derrida, we are going to try to show that we, human existence, also are deprived of the phenomenological "as such" that defines essence and identity, we also suffer from this defect; and, on the other, we are going to try to understand the

Derrida'yla birlikte, bizim de özü ve özdeşliği tanımlayan fenomenolojik "olduğu gibi" den [*as such*] yoksun olduğumuzu, bizim de bu yoksunluktan müteessir olduğumuzu göstermeye çalışacağız. Diğer yandan da dil noksanlığını, bu sessizliği, olumlu, hatta rasyonel bir şey olarak anlamaya çalışacağız (A 74/416). Bizim burada Derrida'yı izleyerek yapacağımız, "bugünün insanı için, kendisini 'dünya' adını verdiği şeyin içinde 'hayvan' adını verdiği şeyin üzerine ve karşısına koymanın bir yolu" olan –Derrida'nın deyimiyle– dünyasal antropoloji"yi (*anthropologie mondiale*) sorunsallaştırmaktır (A 81).

İnsan, hayvan ve özellikle de dünya motifleri sorunsallaştırılmalıdır; çünkü –insan varoluşu (*Dasein*) olarak– *bizim* hayvanları öldürmemize, onlara günah keçisi gibi davranmamıza, onları kurban etmemize ve onlara karşı küresel bir savaş açmamıza izin veren şey; açıkça, hayvanlardaki bu "yokluk" [*absence*], onların konuşma ve soru sorma kabiliyetinden, "olduğu gibi"ye bu erişimden, özellikle de ölümün "olduğu gibi"sine bu erişimden yoksun olmalarıdır. Hayvanlar üzerine yazılarında Derrida "türler savaşı"na verilen hiçbir yanıtın "yeterli" olmadığını gösterir. Böylece bu derslerin en nihai amacına geliyoruz: O da bu şiddete karşı daha *yeterli* bir yanıt bulma çabasından ibarettir. Derrida'nın Roudinescu'yla söyleşisinde söylediği gibi "insanlar ile hayvanlar arasındaki ilişki değişmek *zorundadır,* (DQD 108/64 Derrida'nın vurgusu; krş. CS 160/106) bir ayaklanma zorunludur (krş. DQD 112/67). Şimdiden görebildiğimiz gibi, gerçekten bir karar olan bu ayaklanma, kusurun genelleştirilmesi ve olumluluğu zemininde meydana gelecektir. Bu kararın şu üç şeyle

---

lack of speech, this silence, as something positive, even as something rational (A 74/416). What we are going to do, following Derrida, is problematizes what he calls "a worldwide anthropology [*une anthropologie mondiale*]" which is "a way for man today to posit himself over and against what he calls 'the animal' in what he calls 'the world'" (A 81).

The motifs of man, animal, and especially world, must be problematized because it is precisely this "absence" in the animals, this inability to speak and ask questions, this lack of access to the "as such," to the "as such" especially of death that allows *us*, as human existence (*Dasein*), to kill them, to treat them as scapegoats, to sacrifice them, to wage war on the animals on a global scale. In his writings on animals, Derrida shows that no response to this "war of the species" is "sufficient." We come then to the most distant purpose of these lectures: it consists in the attempt to find a more *sufficient* response to this violence. As Derrida says in his dialogue with Roudinescu, "The relation between humans and animals *must* change" (DQD 108/64, Derrida's emphasis; cf. CS 160/106); a revolt is necessary (cf. DQD, 112/67). As we can see already, such a revolt, which is really a decision, would be based on the generalization and the positivity of the fault. The decision, I am going to claim, amounts to three things: waiting, following, and carrying. I must wait for what arrives – yet in the most desperate urgency; I must follow – yet without any program; I must carry the world – yet a world that has gone away. You probably recall Paul Celan's line of poetry, a line on which Derrida reflects in "Rams": "Die Welt ist fort,

eşit olduğunu öne süreceğim: Beklemek, izlemek ve taşımak. En umarsızca acil anda bile neyin geleceğini beklemek zorundayım; bir program olmadığı halde izlemek zorundayım; dünya göçüp gitmiş olsa bile dünyayı taşımak zorundayım. Belki Celan'ın şiirindeki, Derrida'nın da "Koçlar"da [*Rams*] üzerine düşünmüş olduğu şu dizeyi hatırlarsınız: "Die Welt ist fort, Ich muss dich tragen," "Dünya göçüp gitmiş, seni taşımak zorundayım" Eğer bu denemenin nihai amacı "bugün"ünümüzün şiddetine daha yeterli bir yanıt bulmaksa, en acil sorumuz şudur: Taşımak nedir? Ama sizin de zaten görebildiğiniz gibi güçsüzlüğe dayanan, karşıtların birbirine karıştırılmasına dayanan savaşa karşı bu tür bir başkaldırının riskleri vardır. Öyleyse Derrida'nın bugünün "savaşsız tuhaf bir 'savaş' hali olduğu" saptamasıyla başlayalım (CS 174/117).

1. Bölüm Savaş ve Günah Keçileri

I: Saptama: Savaşsız savaş olarak küreselleşme.

Derrida'ya göre yineleme bütün deneyimi temel olarak belirlediği için, bir bugün hiçbir zaman basit değildir (A 44/393). Dolayısıyla Derrida bir yandan bugün meydana gelenin "insan kadar; insanın dünyam, bilgim, tarihim ve teknolojim dediği şeyler kadar yaşlı olduğunu" söyleyebilir (A 45/393). Ama diğer yandan bu olayın "yeni" ve "emsalsiz" olduğunu da iddia edebilir (A 44/393). Yeni ve emsalsiz olduğu ölçüde bugünümüz, son iki yüzyıl, Derrida için "Kant-sonrası modernlik"tir gibi görünür (V 118/80). Bize ait olan bu çok eski ve çok yeni bugün saptamasıyla Derrida "izler", ib-

---

Ich muss dich tragen," "The world is gone, I must carry you." If the most distant aim of this essay is to find a more sufficient response to the violence of our "today," then our most pressing question is: what is carrying? But as you can see already, this kind of revolt against war, being based on powerlessness, being based on a mixing of opposites, has risks. So, let us begin with Derrida's diagnosis of our "today" as "a strange 'war' without war" (CS 174/117).

Part 1: War and Scapegoats

I: The Diagnosis: Globalization as War Without War

For Derrida, a "today" is never simple because of the fact that repetition fundamentally determines all experience (A 44/393). Therefore, he can say, on the one hand, that what is happening today "is as old as man, as old as what he calls his world, his knowledge, his history and his technology" (A 45/393). Yet, on the other hand, he can claim that the event is very "new," "unprecedented" (A 44/393). Insofar as it is new and unprecedented, our today, for Derrida, seems to be "post-Kantian modernity" (V 118/80), the last two hundred years. Now, in his diagnosis of this very old and very new "today" that is ours, Derrida brings to light what he calls "indices," pointers, signs. Here is the first one, which concerns our relation to animals. In "The Animal that Therefore I am," Derrida points out that our relation to animals is being transformed at a pace that is nearly impossible to calculate,

reler ve göstergeler adını verdiği şeyi açıklığa kavuşturur. Burada bunların ilki bizim hayvanlarla ilişkimizle ilgilidir. "Öyleyse Olduğum Hayvan"da [*The Animal that Therefore I am*] Derrida, hayvanlarla ilişkimizin, hesaplaması neredeyse imkânsız bir hızda değiştiğine ve bu değişimin teknolojide ve bilgi biçimlerinde iyi bilinen ilerlemeler sayesinde olduğuna işaret eder (A 44/392). Hayvanların halihazırda insanın iyiliği (*well-being*) adına şiddete maruz bırakıldıkları inkâr edilemez- Derrida bu inkâr edilemezliği sıkça vurgular. Fakat bu şiddet fikrini daha da ileri götürerek bugün olanları soykırımla ve Holokostla ilişkilendirir (krş. DQD 122/73): "[Bazı türlerin yok edilişi] yapay, cehennemi ve adeta sonu gelmez bir hayatta kalmanın organizasyonu ve sömürüsü içinde, geçmiş kuşakların canavarca bulacakları koşullarda meydana gelmektedir. Bu hayvanlar, onlara özgü olduğu varsayılabilecek her türlü hayat normunun dışında, süren varoluşları ve hatta aşırı nüfusları yoluyla yok ediliyorlar." Derrida'nın neden söz ettiğini iyi biliyoruz: bazı türlerin "çifliklerde üretilmesi", onları daha kalabalık ve daha besili hale getirmenin tek sebebinin, onları da "aynı cehenneme, genetik deneylerin, gaz ve ateşle yok etmenin dayatıldığı cehenneme" yollamak olması (A 46-46/394-395, ayrıca DQD 122/73).

Derrida bu süreçlerin malum olduğunu ve bu şiddetin imgelerini gözümüzde canlandırmanın kolay olduğunu kabul eder. Ama ardından, daha da önemlisi, bu hayvan katliamı imgelerinin bizde doğurduğu pathos'a döner. Şöyle der: "Eğer bu imgeler 'patetik' iseler ve bir sempati uyandırıyorlarsa,

---

and this transformation is due to the well-known advances in technology and forms of knowledge (A 44/392). It is undeniable – Derrida repeats this claim of undeniability frequently – that currently animals are being subjected to violence in the name of the well-being of man. But, taking this idea of violence farther, Derrida compares what is happening today to genocide and the Holocaust (cf. DQD 122/73): "[the annihilation of certain species] is occurring through the organization and exploitation of an artificial, infernal, virtually interminable survival, in conditions that previous generations would have found monstrous, outside of every supposed norm of a life proper to animals that are thus exterminated by means of their continued existence or even their overpopulation." We know well what Derrida is speaking of: certain species are "farmed," making them more numerous and better-fed, only in order to send them to "the same hell, that of the imposition of genetic experimentation or extermination by gas or fire" (A 46-46/394-395, see also DQD 122/73).

As Derrida admits, these processes are all well-known and it is easy to conjure up the images of this violence. But then, and more importantly, Derrida turns to the pathos that these images of animal slaughter make arise in us; he says, "If these images are 'pathetic,' if they evoke sympathy, it is also because they 'pathetically' open the immense question of pathos and the pathological, precisely, that is, of suffering, pity, and compassion; and the place that has to be accorded to the interpretation of this compassion, to the sharing of

bu aynı zamanda, onların pathos ve patolojik olan sorununu, yani daha açık bir biçimde söyleyecek olursak, ıstırabın, acımanın ve şefkatin pathos'u ve patolojisiyle ilgili devasa sorunu 'patetik bir biçimde' gündeme getirmelerinden dolayıdır. Bu şefkatin yorumuna, bu ıstırabın yaşayanlar arasında paylaşılmasına, hukuk, etik ve politikanın bu şefkat deneyimiyle ilişkilendirilmesine nasıl bir yer verilmelidir? Zira iki asırdan beri yaşanan ve yaşanmakta olan olaylar, bu şefkatin yeni bir deneyimini içermektedir" (A 395/47). Roudinescu'yla söyleşisinden bildiğimiz kadarıyla Derrida, hak (*droit*) kavramını eleştiriyor olsa da, hayvan haklarından bahsedenlere karşı sempati duymaktadır (DQD 109/64). Fakat "Öyleyse Olduğum Hayvan"da "bu seslerin" bizi bu temel şefkate uyandırmak için "yükseldiğini" söyler. Aslında, Derrida'nın söylediği gibi, kimse bazı hayvanlarda tanık olduğumuz ıstırabı, korkuyu ve paniği, terörü ve dehşeti inkâr edemez. Acı çeken hayvanlar sorunu şüphe bırakmaz. Derrida tartışmayı şunu söyleyerek tamamlar: "Şimdiyi bu geleneğin terimleriyle konumlandırmak için kabaca atıfta bulunduğum bu iki yüzyıl; yalnızca hayvan yaşamına değil, hatta ve ayrıca bu şefkat duygusuna da şiddet uygulayanlar ile reddedilemez bir tanıklık ve acıma çağrısı yapanlar arasında ilan edilmiş ve eşitsiz kuvvetleri bir gün tersine çevrilebilir olan bir savaşın, eşitsiz bir çatışmanın yüzyıllarıdır. Acımanın öznesi üstünde bir savaş yapılmaktadır" (A 50/397). Derrida'nın bugünümüz konusundaki saptamasını ve hipotezini[3] şimdi görebiliyoruz: İnsanlar ve hayvanlar arasındaki savaş "kritik bir evreden geçiyor" (A 50/397).

---

this suffering among the living, to the law, ethics, and politics that must be brought to bear upon this experience of compassion. For what has been happening now for two centuries involves a new experience of this compassion" (A 395/47). As we know from his dialogue with Roudinescu, Derrida is sympathetic to those who speak of animal rights, even though he criticizes the concept of right (*droit*) (DQD 109/64, 112/67). But, here, in "The Animal that Therefore I am," he stresses that "these voices are raised" in order to awaken us to precisely this fundamental compassion. Indeed, no one can deny the suffering, fear or panic, the terror or fright, as Derrida says, that humans witness in certain animals. The question of animals suffering leaves no doubt. Derrida concludes this discussion by saying that "The two centuries I have been referring to somewhat approximately in order to situate the present in terms of this tradition have been those of an unequal struggle, a war being waged, the unequal forces of which could one day be reversed, between those who violate not only animal life but even and also this sentiment of compassion and, on the other hand, those who appeal to an irrefutable testimony and pity. War is being waged over the subject of pity" (A 50/397). We can now see Derrida's diagnosis of our "today," his "hypothesis"[3]: the war between humans and animals is "passing through a critical phase" (A 50/397).

Complicating his dating of our "today," and this is not the final complication we will see here, Derrida claims (on the basis of *Rogues*, to which we shall turn in a moment, but

"Bugün"ümüze tarih atışını güçleştirerek –ki burada göreceğimiz güçleştirmelerin sonuncusu değildir bu– Derrida bu evrenin Soğuk Savaş'ın sonunda gerçekten meydana geldiğini ileri sürer (Derrida bunu, biraz sonra döneceğimiz *Rogues*'un zemininde ileri sürmüştür, fakat bu sav "11 Eylül 'Kavram'ı"nda[4] oldukça açıktır) (V 146/103). Soğuk Savaş'ın sonunda hayvanlara karşı şefkatten yoksun teknolojik muamelenin hızını arttırdığı görüldüğü gibi, "dinsel olanın geri dönüşüne" de tanık olunur. Öyleyse Derrida'nın 1994'te yazdığı, bugünkü şiddet konusunda daha fazla belirleme yapma imkânı sağlayacak "İman ve Bilgi" adlı denemesini ele alalım. Bu deneme de, yine aynı İngilizce kelimeyi kullanacak olursak, "küreselleşme" (globalleşme) sorusunu açacaktır. Derrida "İman ve Bilgi"de de [*Faith and Knowledge*] "bugün"ün göstergelerinden söz eder (FS 48/35, 53/38-39). Ona göre bugün dinin geri dönüşüyle ilgili olarak iki şeyin açıklanması gerekir (FS 57-58/42-43). *İlkin*, dinsel olanın bugünkü geri dönüşü basit bir *geri dönüş* değildir, onun küreselliği ve figürleri (tele-tekno-medya-bilimsel, kapitalist, ekonomi-politik) yeni ve emsalsiz kalmaya devam eder. Ama Derrida şöyle sürdürür: Bu aynı zamanda *dinsel olan*'ın da *basit* bir geri dönüşü değildir. İlkin köktendinciliğin Roma kilisesine ve organize olmuş kiliseye ya da devlet kilisesine karşı açtığı savaştan dolayı; ikinci olarak da, evrensel biraderliğin, aynı Tanrının oğlu olan adamların, İbrahimi dinlerin tektanrıcı geleneğine ait olan erkek kardeşlerin uzlaşması gibi pasifist bir hareket dolayısıyla, bu geri dönüş dinsel olanın "radikal bir yıkımını" da beraberinde getirir. Fakat Derrida'ya göre barış hareketi ikili bir ufka

---

this claim is quite explicit in *The "Concept" of September 11*[4]) that this critical phase really occurs after the end of the Cold War (V 146/103). The end of the Cold War not only sees the acceleration of the compassionless technological treatment of animals, it also sees "the return of the religious." So, let's take up Derrida's 1994 essay "Faith and Knowledge," which will provide more determination for the violence of today; it will also open up the question of, to use the English word again, "globalization." In "Faith and Knowledge," Derrida also speaks of "signs" of "today" (FS 48/35, 53/38-39). For Derrida, two things have to be explained in relation to the return of religion today (FS 57-58/42-43). *First*, the return of the religious today is not a simple *return*; its globality and its figures (tele-techno-media-scientific, capitalistic and politico-economic) remain original and unprecedented. But Derrida goes on: it is also not a *simple* return *of the religious*. The return involves a "radical destruction" of the religious, first due to the war against the Roman and state or organized church waged by fundamentalism, and then second due to a pacifist movement of universal fraternization, the reconciliation of "men, son of the same God," these brothers basically all belonging to the monotheistic tradition of Abrahamic religions. Yet, the movement of peace, according to Derrida, contains a double horizon. *On the one hand*, it involves the kenotic (or the emptying) horizon of the death of God and thus an anthropological re-immanentization. Here Derrida alludes to what the then Pope, John Paul II, says about the supreme value of human life. The Pope's encyclicals seem to imply,

sahiptir. *Bir yandan* Tanrı'nın ölümünün ufku boşaltmasını yani antropolojik bir yeniden içkinleştirmeyi beraberinde getirir. Burada Derrida zamanın Papası II. Jean Paul'ün, insan hayatının üstün değeri hakkında söylediklerine anıştırma yapar. Derrida, Papa'nın genelgelerinin, İsa'nın ölümünden, yani Tanrı'nın ilk ölümünden sonra, Tanrı'nın ikinci bir ölümünün olacağını ima ettiğini ileri sürer; barış hareketinin sonucu geriye yalnızca insanın kalması olacaktır. *Diğer yandan* barışçı hareket ikinci bir ufku da barındırır. Barışın ilanı pasifize eden bir jest de olabilir. Derrida Roma'ya gönderme yaparak, dinsel bir kolonizasyondan söz eder: "Bir söylemin, kültürün, politikanın ve hakkın, Katolik-olmayan Hıristiyan kiliseleri dahil, diğer dinlere gizlice empoze edilmesi"dir bu (FS 57-58/43). Avrupa'nın da ötesindeki amaç, barış adına bir globalatinazasyonu [*mondialatinisation*] kabul ettirmektir (FS 58/43). Foucault gibi Clauswitz'in ünlü deyişini ("Savaş başka araçlarla yürütülen politikadır") tersine çeviren Derrida için, barış hareketi "başka araçlarla" yürütülen savaştır: "Bu savaşın ya da bu pasifleştirmenin alanı sınırsızdır" (FS 58/43).

Açıklanması gereken *ikinci* şey, bu savaşın şiddetini daha da belirli kılar. İzah edilmesi gereken şey dinsel olanın bugünkü geri dönüşünün kendine karşı bağışık, kendi zehrini ve devasını, eğer denebilirse *pharmakon*'unu salgılayan doğasıdır. Dini en eleştirel veçhesinde tele-tekno-bilimsel akıldan ayrıştırılamaz hale getiren aynı hareket, kaçınılmaz olarak kendisine karşı tepki gösterir. Derrida'nın dediği gibi, "Din ile bilimi her zaman birbirine bağlayacak olan şey, yaralanmamışın [*unscathed*] kendine karşı bağışıklığının dehşet ve-

---

Derrida suggests, that, after the death of the Christ, the first death of God, there will be a second death of God; the movement of peace would result in there being only man. *On the other hand*, the pacifying movement involves a second horizon; the declaration of peace can also be a pacifying gesture. Referring to Rome, Derrida speaks of a kind of religious colonization, the imposition "surreptiously [of] a discourse, a culture, a politics, and a right, to impose them on all the other monotheistic religions, including the non-Catholic Christian religions" (FS 57-58/43). Beyond Europe, the aim would be to impose, in the name of peace, "a globalatinazation [*mondialatinasation*]" (FS 58/43). For Derrida, who, like Foucault, reverses Clauswitz famous saying ("War is politics by other means"), the movement of peace is war "by other means": "the field of this war or this pacification is without limit" (FS 58/43).

The *second* thing that needs to be explained provides more determination to the violence of this war. What needs to be explained is the auto-immune nature of the current return of the religious, secreting its own poison and its own antidote, its own *pharmakon*, we could say. The same movement that renders in-dissociable religion and tele-techno-scientific reason in its most critical aspect reacts inevitably to itself. As Derrida says, "It is the terrifying but fatal logic of the auto-immunity of the unscathed that will always associate science and religion" (FS 59/44). Just as the processes of animal extermination are well-known, how this auto-immunity works is well-known. Quite simply, because

rici ve ölümcül mantığıdır" (FS 59/44). Hayvanların yok edilmesinin süreçleri iyi bilindiği gibi, bu kendine karşı bağışıklığın nasıl işlediği de iyi bilinir. Gayet basit bir biçimde, küresel terörizm gerçekten de küresel olduğu için, dinsel olanın yaralanmamış doğası adına karşı çıktığı bu teknolojinin kendisi (cep telefonları, e-mailler ve 11 Eylül'ün jetleri) olmadan imkânsız olurdu (krş., CS 154/101). Fakat Derrida bu teknolojinin, bu hiper-teknolojinin kullanımının, "yeni arkaik şiddet" olarak adlandırdığı şeyle ilişkili olduğuna da işaret eder aynı zamanda. Hiper-teknolojik olmayan bu ikinci şiddet, "makine-öncesi canlı varlığı", "çıplak elleri", tutup kavramaya yarayan organları kullanır. Size Irak'taki kafa kesme olaylarını hatırlatmaya gerek yoktur muhtemelen. Her halükârda, Derrida dinsel olanın geri dönüşünün şiddetini şu şekilde özetler: "'Dinsel' şiddetin bu arkaik ve bariz bir şekilde daha vahşi olan radikalleşmesi, 'din' adına, canlı cemaatin kendi köklerini, kendi yerini, bedenini ve onun kendine özgü el değmemiş (yaralanmamış, güvenli, saf ve has) deyişini yeniden keşfetmesine olanak tanıdığını iddia eder. Ölüm saçar ve kendi bedeninin kanına saldıran umarsız bir (kendine karşı bağışık) hareket içinde kendi kendini tahrip etmeyi salıverir. Sanki böylece köksüzleşmişliğin kökünü kazımak ve hayatın kutsallığını yeniden güvenli ve sağlam bir şekilde kendine mal etmek ister. Çifte kök, çifte köksüzleşme, çifte kökünü kazıma" (FS 71/53).

Dinsel olanın bugün geri dönüşüyle birlikte, sanki hayvan sorununu geride bırakmışız gibi görünebilir. Fakat canlı sorununu hiçbir zaman terk etmedik. Hatta şu iki gösterge ve iz arasında bariz bir bağlantı vardır:

---

global terrorism is indeed global, it would be impossible without the very technology (the cell phones, the e-mails, the jets of 9/11) that it is reacting against in the name of the unscathed nature of the religious (cf. CS 154/101). But Derrida also points out that the use of this technology, this hyper-technology, is linked to what he calls "new archaic violence." The second non-hyper-technological violence resorts to "pre-machinal living being," "to bare hands," prehensile organs. It is probably not necessary to remind you of the cases of beheadings in Iraq. In any case, Derrida summarizes the violence of the return of the religious in this way: "This archaic and ostensibly more savage radicalization of 'religious' violence claims, in the name of 'religion,' to allow the living community to rediscover its roots, its place, its body and its idiom intact (unscathed, safe, pure, proper). It spreads death and unleashes self-destruction in a desperate (auto-immune) gesture that attacks the blood of its own body: as though thereby to eradicate uprootedness and re-appropriate the sacredness of life safe and sound. Double root, double uprootedness, double eradication" (FS 71/53).

It may seem as though, with the return of the religious today, we have left behind the question of the animal. But we have never left behind the question of the living. And, moreover, there is an explicit link between these two signs or indices: the Abrahamic religions are unified by the sacrifice of a ram, a substitute for the sacrifice of a man (FS 57/43). As Derrida says in his dialogue with Jean-Luc Nancy, "The 'Thou shalt not kill' – with

İbrahimi dinler bir insanın yerine bir koçun kurban edilişiyle birleşirler (FS 57/43). Derrida'nın Jean-Luc Nancy ile diyaloğunda söylediği gibi "'öldürmeyeceksin' –bütün sınırsız sonuçlarıyla birlikte– Yahudi-Hıristiyan geleneği içinde, hiçbir zaman, 'genelde canlı hiçbir şeyi öldürmeyeceksin' biçiminde anlaşılmadı. Etobur kurban etmenin esas olduğu dinsel kültürler için, et-olma anlamına geldi bu" (PS 293/279). Her halükârda, Derrida'nın saptamasının neden ibaret olduğunu daha iyi görmeye başlayabiliriz: Soğuk Savaş'ın sonundan sonra, dinsel olan bir "gölge" gibi küreselleşmeye eşlik etmektedir (FS 59/44). Fakat küreselleşme "başka araçlarla" yürütülen savaştır. Hatta daha da ötesi, bu savaşın genel olarak canlıya karşı şiddeti, tam da küresel ve dolayısıyla sınırsız olduğu için, kendine karşı bağışıktır.

Yine de Derrida Soğuk Savaş sonrası "bugün"e ilişkin teşhisini, asıl *Rogues*'ta sunar. Burada "bugünümüzün" tarihlendirilmesiyle ilgili başka bir güçlükle karşılaşırız. *Rogues*'ta Derrida bize geçtiğimiz iki yüzyılın ardından, demokrasi idesinin artık ulus-içi [*intra-national*] anayasalara indirgenemeyecek bir noktaya geldiğini, artık uluslararası olduğunu, yani uluslar arasındaki ilişkileri belirlediğini anlatır. Ama Derrida'nın *Rogues*'ta (Fakat bu konuda bakılacak tek yer *Rogues* değildir, ayrıca *Arkadaşlık Politikası* ve "Yasanın Gücü"ne de bakmak gerekir.) iki dünya savaşı arasındaki dönem zarfında kaleme alınmış metinleri çözümlemesi önemlidir: Husserl'in 1935 tarihli *Avrupa Bilimlerinin Krizi*, Benjamin'in 1921 tarihli *Şiddetin Eleştirisi* ve Schmitt'in 1932 tarihli *Politik Olan Kavram*'ı. Bana öyle geliyor ki, Derrida'nın bu döneme, yani

---

all its consequences, which are limitless – has never been understood within the Judeo-Christian tradition … as a 'Thou shalt not put to death the living in general.' This has become meaningful in religious cultures for which carnivorous sacrifice is essential, as being-flesh" (PS 293/279). In any case, we can start to see well that in which Derrida's diagnosis consists: after the end of the Cold War, the religious accompanies, like a "shadow" (FS 59/44), globalization, but globalization is war "by other means": but, even more, the violence of this war, which is violence against the living in general, is auto-immune precisely because it is global and therefore limitless.

Derrida, however, presents his diagnosis of the post-Cold War "today" really in *Rogues*. Here we encounter another complication of the dating of our "today." In *Rogues*, Derrida tells us that over the last two hundred years the idea of democracy has come to be no longer restricted to intra-national constitutions; instead it is now international, that is, it determines the relations between nations. But it is important that Derrida, in *Rogues* (but *Rogues* is not the only place; we should look at *Politics of Friendship* and "Force of Law" too) analyzes texts that date from between the two world wars: Husserl's *The Crisis of European Science*, which dates from 1935; Benjamin's *The Critique of Violence*, which dates from 1921, and Schmitt's *The Concept of the Political*, which dates from 1932. It seems to me that Derrida focuses on this date, between the two world wars, because a world war is already a form of globalization; it announces globalization. Because a world war encompasses the

iki dünya savaşı arasındaki döneme odaklanmasının sebebi, bir dünya savaşının zaten küreselleşmenin bir türü olması, küreselleşmeyi ilan etmesidir. Bir dünya savaşı bütün dünyayı sardığından ve bütün dünyayı sarmak için tekno-bilime yaslanmak zorunda olduğundan saldırı her yerden ve uzaktan [*at a distance*] gelebilir. Bir dünya savaşında, daha şimdiden, düşmanın kimliğini saptamak giderek daha güç hale gelmektedir (krş., PF 278/248, CS 154/101, 164/109). Buna rağmen, Derrida'nın işaret ettiği gibi, dünya savaşları egemen ulus devletlerin kurduğu birlikler ya da ulus devlet birlikleri koalisyonları arasında olmuştu; o zamanlar düşmanı çoğunlukla teşhis edebiliyorduk.

Ama bugün, Soğuk Savaş'ın bitmesinden sonra, ulus devletin kırılganlığı giderek daha fazla sınanmaktadır ve bu kırılganlığın inkârı, Derrida'ya göre devletin can çekişmekte olduğunun belirtisidir. Uluslararası Suç Mahkemesi gibi kurumlar, evrensel insan hakları talebi ulus devletin egemenliğine tecavüz eder. Fakat bu evrenselleşmenin ya da "dünya-çapında-olma"nın [*world-wide-ization*] bir sonucu olarak, savaş kavramı, dolayısıyla dünya savaşı kavramı, düşman ve hatta terörizm kavramları gibi kavramlar ve bunlarla beraber, sivil ile asker arasındaki ayrım ya da ordu, polis ve askeriye arasındaki ayrım gibi ayrımlar kalıcılıklarını yitiriyorlar (V 212/154, 150/106). Derrida'nın hem burada hem de "11 Eylül 'Kavram'ı"nda dediği gibi, 11 Eylül adı verilen şey, bu durumu yaratmış veya ifşa etmiş değildir, onu medyada tiyatrolaştırmıştır sadece (V 212/154-55, 147/103). Derrida *Rogues*'ta bunun bize Soğuk Savaş'ın bitiminden miras kalan bağlam olduğunu söyler (V 213/155,

---

whole world, and because, in order to encompass the whole world, it must rely on techno-science, the attack can come from anywhere and at a distance; in a world war, already, it is becoming increasingly difficult to identify the enemy (cf. PF 278/248, CS 154/101, 164/109). Nevertheless, as Derrida points out, the world wars were fought between sovereign nation-state unities or between coalitions of nation-state unities; then, we could still, for the most part, identify the enemy.

Today however, after the end of the Cold War, the fragility of the nation-state is being tested more and more, and the denials of its fragility, according to Derrida, are manifestations that the state is in its death throes. Agencies such as the International Criminal Court, the demand for universal human rights encroach on nation-state sovereignty. But the result of this universalization or "worldwide-ization" is that the concept of war, and thus of world war, of enemy, and even of terrorism, along with the distinction between civilian and military or between army, police, and militia, all of these concepts and distinctions are losing their pertinence (V 212/154, 150/106). As Derrida says here and in *The "Concept" of September 11*, what is called September 11 will not have created or revealed this situation, although it will have surely media-theatricalized it (V 212/154-55, 147/103). According to Derrida in *Rogues*, this is the context we have inherited from the end of the Cold War (V 213/155, translation modified; see also CS 179/121). The context consists in "the so-called globalization [*mondialisation*]" being "more in-egalitarian and violent than ever,

çeviri değiştirildi; ayrıca bkz.: CS 179/121). Bu bağlam "küreselleşme" [*mondialisation*] denen şeye dayanır ki, "her zamankinden daha eşitsiz [*in-egalitarian*] ve şedit, dolayısıyla her zamankinden de çok lafta kalan ve cihanşümul olmaktan uzak olan" bir şeydir bu. "Dünya" [Derrida'nın vurgusu] diye bir şey yoktur [*il n'y a pas le monde*]….Yani bir çok doğal kaynağa, kapitalist zenginliğe, tekno-bilimsel ve tele-teknolojik güce emsalsiz bir derecede el koyan ve onları insani dünyanın küçük bir kısmında biriktiren, kamu sağlığı ve askeri güvenlik diye bilinen iki bağışıklık biçimini de dünyanın bu küçük kısmına ayıran bu küreselleşme denen şeydir. "Tam da bu bağlamda", diye sözlerini bağlar Derrida, "Soğuk Savaşın bitiminde hegemonyayı ele geçirmeyi hedefleyen güç çatışmaları, artık egemen bir devleti, halihazırda varolan veya gücül bir devlet biçimindeki bir düşmanla karşı karşıya getirmez". Bu alıntıda işaret ettiğim gibi, Derrida buradaki belirli tanımlığı italikle yazar: il n'y a pas *le* monde. Sözde "küreselleşmemizde" [*mondialisation*] dünya her zamankinden daha çok kısıtlanmış, ya da alışık olduğumuz deyişle, her zamankinden daha küçüktür. Dünya artık "dünya" değildir; çünkü artık dünya, insan girişimlerinin, ya da kısaca söyleyelim, kapitalizmin arka planı (*un fond* der Derrida) olarak işlemez. Küreselleşme denen şeyle birlikte, sanki *biz dünyada değiliz, dünya bizdedir*; ya da daha net bir şekilde, dünya küçük bir parselde, Latin olan, aynı zaman da İngiliz ve hatta Amerikan olan bir parselde yoğunlaşmıştır: "ABD ve onun müttefikleri." Parça bütünü bir küre gibi çevreler. Dünyanın çember içine alınıp kapatılmasının [*enclosure*] bu kü-

---

therefore, more alleged and less worldwide than ever … there is no *the* [Derrida's emphasis] world [*il n'y a pas le monde*].… It is this so-called globalization [*mondialisation*] that then confiscates to an unprecedented degree and concentrates into a small part of the human world so many natural resources, capitalist riches, techno-scientific and tele-technological powers, reserving also for that small part of the world those two great forms of immunity that go by the names public health and military security. It is precisely in this context then," as Derrida concludes, "at the end of the Cold War, that clashes of force in view of hegemony no longer oppose the sovereign state to an enemy that takes either an actual or virtual state form." As I noted, in this quote, Derrida italicizes the definite article, "il n'y a pas *le* monde." In our so-called "mondialisation," the world seems more restricted than ever, smaller than ever, as we say popularly. The world is no longer *the* world because the world no longer functions as "a backdrop" (*un fond*, as Derrida says) for human endeavors, let us say quickly, for capitalism. With so-called globalization, it is as if *we are not in the world, but the world is in us*; or, more precisely, as Derrida says, the world is concentrated into a small "parcel," the Latin parcel, which is also English or even American: "the United States and its allies." The part encircles the whole like a sphere. This sphericity of the enclosure of the world explains Derrida suspicions concerning the word "globalization" (CS 179-121).[5] This enclosure means that "mondialisation is not taking place" (CS 181/123). Moreover, in the "clashes of force" that takes place in this so-called globalization, there is no identifiable enemy in the form of a

reselliği, Derrida'nın küreselleşme sözcüğü konusundaki şüphelerini açıklar (CS 179-121).[5] Bu çember içine alınma "küreselleşmenin meydana gelmediği" anlamına gelir (CS 181/123). Üstelik sözde küreselleşmeyle ortaya çıkan bu "güçler çatışması" içinde, çembere alan kısmın (ABD ve müttefikleri) karşısında, hâlâ savaş denebilecek bir şeyi –hatta bu savaşı uluslararası terörizme karşı bir savaş olarak düşünsek bile– ilan edebileceği, bir "devlet" egemenliği biçiminde teşhis edilebilir bir düşman yoktur (krş. CS 144/94). Soğuk Savaş'ın nükleer silahlanmanın bir intihar etkinliğine dönüşmemesini güvence altına alan korku [*terror*] dengesi, Derrida'nın dediği gibi, "artık tamamen sona ermiştir" (V 214/156, krş. CS 144/94). Bunun yerine "Yeni bir şiddet hazırlanmaktadır ve aslında şimdi, intihara yatkın veya kendine karşı bağışık olduğu her zamankinden daha görünür olan bu şiddet, bir süredir çoktan salıverilmiş bulunmaktadır. Bu şiddetin artık dünya *savaşıyla* ve hatta *savaşla* ve hatta savaş ilan etme hakkıyla bir ilgisi yoktur. Hiç de iç rahatlatıcı değildir bu –aslında tam tersidir" (V 215/156, krş. PF 302/272; krş. CS 145/94). Bu hayati yorumu tekrar edeyim: "Yeni bir şiddet hazırlanmaktadır ve aslında şimdi, intihara yatkın veya kendine karşı bağışık olduğu her zamankinden daha görünür olan bu şiddet, bir süredir çoktan salıverilmiş bulunmaktadır." Her zamankinden daha çok "intihara yatkın" olmak ne anlama gelir?

Daha fazla intihara yatkın olmak kendini *daha fazla* öldürmektir. Ama terimleri biraz farklılaştırarak sorarsak, kendinin *daha fazlası* [*more of oneself*] nasıl öldürülebilir ki? Üzerinde durduğum bu "daha fazla", devletler

---

"state" territory with whom the encircling part ("the United States and its allies") would wage what could still be called a "war," even if we think of this as a war on international terrorism (cf. CS 144/94). The balance of terror of the Cold War that insured that no escalation of nuclear weapons would lead to a suicidal operation, Derrida says, "all that is over" (V 214/156, cf. CS 144/94). Instead, "a new violence is being prepared and in truth has been unleashed for some time now, in a way that is more visibly suicidal or auto-immune than ever. This violence no longer has to do with *world* war or even with *war*, even less with some right to wage war. And this is hardly re-assuring – indeed, quite the contrary" (V 215/156, cf. PF 302/272; cf. CS 145/94). Let me repeat this crucial comment: "A new violence is being prepared and in truth has been unleashed for some time now, in a way that is more visibly suicidal or auto-immune than ever." What does it mean to be "more suicidal"?

To be more suicidal is kill oneself *more*. But, again, and in slightly other terms, how can one kill *more* of oneself? The "more" that I have stressed means that, since there is only a fragile distinction between states, one's self includes more and more of the others (we could take up the problem of immigration here). But, if one's self includes others that threaten (terrorist cells, for example [cf. CS 146/95]), then, if one wants to immune oneself, then one must murder more and more of those others that are inside. Since the others are inside one's self, one is required to kill more and more of oneself. This context is very different from the rigid and external opposition, symbolized by the so-called "Iron

arasında yalnızca hassas bir ayrım olduğuna göre, kendi'nin başkalarını hep daha fazla içerdiği anlamına gelir (göç-iltica sorununu buradan itibaren ele alabiliriz). Ama eğer bir kendi, onu tehdit eden başkalar (örneğin terörist hücreler [krş. CS 146/95]) barındırıyorsa, ve kendine bunlara karşı bağışıklık kazandırmak isteniyorsa, o zaman içerideki bu başkalardan giderek daha fazlasını öldürmek gerekir. Başkalar onun kendisinde olduğuna göre, onun kendinin hep daha fazlasını öldürmesi gerekir. Bu bağlam, "demir perde" denen şeyin simgelediği, Soğuk Savaş'ı tanımlayan katı ve dışsal karşıtlıktan çok farklıdır. O zamanlar "biz"im, düşmanların sayısını sınırlandırmayı mümkün kılan, bir adı olan, teşhis edilebilir bir düşmanımız vardı. Ama bugün ve burada "düşmanların" sayısı sınırsızdır; hepimizin serseri [kanun dışı] olduğunu söyleyebiliriz. *Her* başka tamamen başkadır ("*tout* autre est tout autre") ve öyleyse tek tek her başka'nın bağışıklık sistemi tarafından reddedilmesi gerekir. Bu sayılamaz reddetme bir soykırıma veya daha da kötüsü, mutlak bir tehdide benzer. Soğuk Savaş boyunca, nükleer bir savaşın mutlak tehdidi (hesaplayan akla göndermede bulunan) oyun teorisi tarafından içerilmişti. Buna karşın, Derrida *Rogues*'un ilk denemesi olan "Güçlü'nün Aklı"nda şöyle der: "Mutlak tehdit ne zaten kurulu [*constituted*] olan bir devletten geldiğinde, ne de serseri bir devlet olarak muamele edilebilecek potansiyel bir devletten geldiği zaman zapt edilemez. Böyle bir durum dünya savaşını meşrulaştırmaya harcanan bütün retorik kaynakları (askeri kaynaklar bir yana) boş ve etkisiz hale getirmiştir. 'Terörizme karşı savaş'ın,

---

Curtain," that defined the Cold War. There and then, "we" had an identifiable enemy, with a name, which allowed the number of the enemies to be limited. But here and now, today, the number of "enemies" – all of us, we might say, are rogues – is unlimited. *Every* other is wholly other ("*tout* autre est tout autre") and thus every single other needs to be rejected by the immune system. This innumerable rejection resembles a genocide or what is worse an absolute threat. During the Cold War, the absolute threat of a nuclear war was contained by game theory (which refers to calculative reason). Derrida says however, in the first essay of *Rogues*, "The Reason of the Strongest," that "[The absolute threat] can no longer be contained when it comes neither from an already constituted state nor even from a potential state that might be treated as a rogue state. Such a situation rendered futile or ineffective all the rhetorical resources (not to mention military resources) spent on justifying the word *war* and the thesis that the 'war against international terrorism' had to target particular states that give financial backing or logistical support or provide a safe haven for terrorism, state that, as it is said in the United States, 'sponsor' or 'harbor' terrorists. All these efforts to identify 'terrorist' states or rogue states are 'rationalizations' aimed not at denying so much some absolute anxiety but the panic or terror before the fact that the absolute threat no longer comes from or is under the control of some state or some identifiable state form" (V 149/105; cf. CS 150-51/98). This comment should make us reflect on the current rhetoric in the United States about Iran and North Korea. In any case, what

terörizme finansal yardım ve lojistik destek veren ve onun için güvenli bir barınak sağlayan, ABD'de söylendiği gibi, teröristlerin sponsorluğunu yapan ve onları barındıran belirli ülkeleri hedef almak zorunda olduğu tezini boş ve etkisiz hale getirmiştir. Terörist devletleri ya da serseri devletleri teşhis etmeye yönelik bütün bu çabalar, mutlak bir endişeyi inkar etmeyi amaçlamaktan çok, mutlak tehdidin artık bir devletten ya da teşhis edilebilir bir devlet formundan kaynaklanmayışı ve onun kontrolünde olmayışı karşısında kapılınan korku ve dehşeti inkâr etmeyi amaçlayan rasyonalizasyonlardır" (V 149/105; krş. CS 150-51/98). Bu yorum bizi İran ve Kuzey Kore hakkında, bugün ABD'de geçerli olan retorik üzerine düşünmeye sevk etmelidir. Her halükârda Derrida burada en kötünün mümkün olduğunu, şimdi ve burada, her zamankinden daha mümkün olduğunu söyler. En kötü tehdit daha gelecektir (V 148/104; krş. CS 149/97).

En kötü olanın bir yapısı vardır. En kötü, bir süperlatif, en intihara yatkın, kendine karşı en fazla bağışık olandır. Zira saflık adına her şeye bulaşmakla tehdit eder, yaşam adına her şeyi, "le tout", öldürmekle tehdit eder. En kötünün yapısı bir sayı meselesidir; ve hesaplayıcı aklın da ötesinde bir tür akılsallık talep eder. "İman ve Bilgi"de (50. paragraf, denemenin sonuna doğru, FS 85-86/65) Derrida şunu söyler: "Ama Bir'den fazla olan [*le plus d'Un*], hemen, ikiden fazladır. İki'nin, saf imanın saf çılgınlığı anlamına gelmeyen ittifakı yoktur. En kötü şiddet. Bir'den fazla olan şu n+1'dir ki, başka'ya hitaba imanın veya güvenin düzenini sokmakla kalmaz, meka-

---

Derrida is saying here is that the worst is possible, here and now, more possible than ever. The worst threat is still to come (V 148/104; cf. CS 149/97).

The worst has a structure. The worst, a superlative, is the most suicidal, the most auto-immune, since in the name of purity it threatens to contaminate everything, in the name of life it threatens to kill everything, "le tout." The structure of the worst is a question of numbers, and it calls for a rationality that is more than calculative. In "Faith and Knowledge" (paragraph 50, almost at the end of the essay, FS 85-86/65), Derrida says, "But the more than One [*le plus d'Un*] is without delay more than two. There is no alliance of two unless it is to signify in effect the pure madness of pure faith. The worst violence. The more than One is this n + One which introduces the order of faith or of trust in the address of the other, but also the mechanical, machine-like division (testimonial affirmation and reactivity, 'yes, yes', etc, remote-control murder, ordered at a distance even when it rapes and kills with bare hands). The possibility of radical evil both destroys and institutes the religious." In Kant, radical evil is evil that is beyond the bounds of reason; it is evil that is irrational or non-sensical. Evil at the root consists in the small, infinitesimal difference (*une différence infime* [DLG 333/234]) between me and an other, even between me and an other in me. Derrida would describe this infinitesimal hiatus (*écart*) as the address, the "à" or the "to"; it is not only difference, across the distance of the address, it is also repetition. And, it is not only a repetition; this self-

nik ve makinemsi bir bölmeyi de (tanıklığa dayalı olumlama ve tepkisellik, 'evet, evet, vs,' tecavüz edip çıplak elleriyle öldürdüğünde dahi uzaktan emredilen, uzaktan kumandalı cinayet) sokar. Radikal kötülüğün olanağı dinsel olanı hem yok eder hem de onu kurar." Kant'ta radikal kötülük aklın sınırlarının ötesindeki kötülüktür, akıl dışı ve anlamsız kötülüktür. Kökendeki kötülük ben ile bir başka arasındaki, hatta ben ile bendeki bir başka arasındaki küçük bir farka, sonsuz küçük [*infinitesimal*] bir farka (*une différence infime* [DLG 333/234]) dayanır. Derrida bu en küçük açıklığı (*écart*) ...'a hitap, [*adresser à* (fr.) ya da *to address to* (ing)] olarak betimleyecektir. Bu yalnızca fark değildir, hitabın mesafesi karşısında, aynı zamanda yinelemedir. Ama bu yalnızca bir yineleme de değildir, bu kendinden sapma da şiddettir, bir kendini parçalama, yarmadır. Buna rağmen radikal kötülük mutlak kötülük değildir (CS 151/99). *En kötü* şiddet, –en kötü gerçekten olanaklı mıdır, yoksa imkansızın kendisi midir?– ilişki içinde olunan başka *tümüyle* asimile edildiğinde, *tümüyle* kendi olanda bulunduğunda, bir hitap *kendi* hedefine ulaştığında, *yalnızca* kendi hedefine ulaştığında meydana gelir. *Yalnızca* kendi hedefine ulaştığında hitap, fazla, daha fazla, çok daha fazla, sonunda "hepsine" varana dek "çok daha fazla" dışlayacaktır. En fazlanın bu *tamamen* dışlanışı (ya da imhası) –bu şiddetin bir sınırı yoktur (CS 151/99)– şiddeti en kötü şiddete çevirir. En kötü, Bir'den fazla olanı basitçe Bir'e indirgeyen, bir bölünmeyi bölünemez bir egemenlik haline getiren bir ilişkidir. En paradoksal ifadeyle, en kötü şiddet mutlak olarak canlı

---

divergence is also violence, a rending of oneself, an incision. Nevertheless, radical evil is not absolute evil (CS 151/99). The *worst* violence occurs – is the worst really possible or is it the impossible itself? – when the other to which one is related is *completely* assimilated to or *completely* in one's self, when an address reaches its *proper* destination, when it reaches *only* its proper destination. Reaching *only* its proper destination, the address will exclude more, many more, and that "many more," at the limit, amounts to all. It is this *complete* exclusion (or extermination) of the most –there is no limit to this violence (CS 151/99)– that makes this violence the worst violence. The worst is a relation that makes of more than one simply one, that makes, out of a division, an indivisible sovereignty. In its most paradoxical formula the worst violence would be a violence that produced something absolutely alive and absolutely dead (VP 115/102). It would be dead because its actual life would exclude – kill – all the virtualities or potentialities. In this formula, we can see that the worst resembles the "pure actuality" the *energeia* of Aristotle's Prime Mover, the One God: the sphere, or better, the globe of thought thinking itself (V 35/15). The religious always accompanies this process like a shadow. Or, to put this paradoxical idea of the worst in another way: absolute life would be absolute spirit, and absolute spirit, being spiritual, would be dead, absolutely dead. Through the worst we have returned to the two "ends of man": life and death in spirit or of spirit.

ve mutlak olarak ölü bir şey meydana getiren şiddettir (VP 115/102). O ölü olmalıdır; çünkü onun edimsel yaşamı bütün gücüllükleri ve potansiyelleri dışlamalı – öldürmelidir. Bu ifadede en kötünün Aristoteles'in ilk hareket ettiricisinin, Bir olan Tanrı'nın "saf edimselliğine", *energeia*'sına benzediğini görebiliyoruz: Kendini düşünen düşüncenin dairesi ya da küresi (V 35/15). Dinsel olan bu sürece her zaman bir gölge gibi eşlik eder. En kötü olana ilişkin bu paradoksal fikri başka bir şekilde ifade edecek olursak: mutlak yaşam mutlak ruhtur [*spirit*] ve mutlak ruh, ruhsal olduğu için ölü, mutlak olarak ölü olacaktır. En kötü olan yoluyla, "İnsanın iki Sonuna/Ereği"ne geri döndük: Ruhtaki yaşam ve ölüm ya da ruhun yaşamı ve ölümü.

II. Riskler : Biyolojik süreklilik ve metafizik ayrılma.

Eğer bu yapı en kötünün yapısını gerçekten tanımlıyorsa, şimdi burada, sözde küreselleşme çağında ihtiyacımız olan şey daha düşük bir şiddet, "mümkün olan en düşük şiddettir" (ED 191/130): Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik"te söylediği gibi "şiddete karşı şiddettir" (ED 173/117). Daha düşük şiddetin sınırlı bir şiddet olması gerekir ve öngördüğümüz gibi, yeni bir sınır mantığına, geleceği açık bırakan bir sınır mantığına ihtiyaç vardır (CS 169/113). Bu sınır mantığı, Derrida'nın *Açmazlar*'da [*Aporias*] "antropolojik sınır" adını verdiği şeyi sorunsallaştıracaktır (AP 77/41). Diğer bir deyişle, bu mantık, insan adı verilen canlı ile hayvan adı verilen canlı arasındaki mutlak karşıtlığın sınırını sorunsallaştıracaktır. Bir taraftan, Derrida, "Öy-

---

II. The Risks: Biological Continuism and Metaphysics Separation

If this structure truly defines the worst, then what is required, here and now, in the age of so-called globalization, is a lesser violence, "the least possible violence" (ED 191/130): as Derrida says as early as "Violence and Metaphysics," "violence against violence" (ED 173/117). The lesser violence would be a limited violence and therefore, as we anticipated, a new logic of the limit is required, a new logic of the limit that would keep the future open (CS 169/113). This logic of the limit will problematize what Derrida in *Aporias* calls "the anthropological limit" (AP 77/41). In other words, it will problematize the absolute oppositional limit between the living being called man and the living being called animal. In "The Animal that Therefore I am," Derrida, on the one hand, speaks of "thickening" the limit, of "multiplying [*multiplier*] and increasing" it, that is, he wants to try to make the limit more and more divisible; this multiplication of the limit is why he insists on the plural "les animaux" (A 51/398). But on the other hand, he is trying to "slow down" the limit between man and animal, and here he uses the verb "démultiplier" (A 219); the use of this verb means that Derrida is trying to slow down the acceleration by means of man would move away from animals making a separation like the separation between two substances. In this new logic of the limit, the question is: what does a limit become once it is abyssal, once the frontier no longer forms a single indivisible line but more than one internally divided line, once as a result it can no longer be traced, objectified, or counted

leyse Olduğum Hayvan"da sınırı kalınlaştırmaktan ya da çoğullaştırmaktan ve çoğaltmaktan söz eder, yani sınırı çok daha fazla bölünebilir hale getirmek ister. Sınırın bu çoğullaştırması, onun çoğul "les animaux" [hayvanlar] üstünde ısrar etmesinin nedenidir (A 51/398). Ama diğer taraftan sınırı "yavaşlatmaktan" söz eder ve *démultiplier* (A 219) fiilini kullanır. Bu fiilin kullanılması, Derrida'nın, insanı hayvandan uzaklaştıran ve insan ile hayvan arasındaki ayrılığı iki tözün ayrılığı haline getiren hızlanmayı yavaşlatmak istediği anlamına gelir. Bu yeni sınır mantığında soru şudur: Bir kere uçurumsal olduktan sonra bir sınır neye dönüşür? Sınır çizgisi artık bölünemez bir çizgi oluşturmaktan ziyade, içeriden birden fazla kere bölünmüş ve bunun sonucu olarak da izlenemez, nesneleştirilemez ya da tek ve bölünmez olarak sayılamaz olduktan sonra, bir sınır neye dönüşür (A 53/399)? Göreceğimiz gibi, Derrida, bu dışsal ve mutlak karşıtlık sınırına doğrudan [*frontally*] saldırmayacaktır. Fakat dolaysız bir saldırı, bize dolambaçlı bir saldırının ne gibi riskleri beraberinde getirdiğini gösterir: zayıf bir mukabele. Antropolojik sınıra doğrudan bir saldırı, insanı hayvana indirgemekle, biyolojik olana, irrasyonel içgüdü ve güçlere indirgemekle sonuçlanabilir. Başka bir deyişle insan ile hayvan arasındaki sınıra böyle doğrudan bir saldırıda o sınır homojen bir süreklilik haline gelecektir. Biyolojik bir süreklilik görüşüne (A 52/398) ya da basitçe bir biyolojizme varmış oluruz. Böyle bir sonuç çıkarmak, Derrida'nın bir kelime oyunuyla söylediği gibi, "basbayağı aptalca", "simplement trop bête" olur; birisi aksi yönde tepki gösterip, insan ve hayvan

---

as single and indivisible (A 53/399)? As we shall see, Derrida is not going to attack this exterior or absolute opposition limit frontally. But a direct attack can show us what risks are involved in an oblique attack, a weak response. A direct attack on the anthropological limit would amount to reducing the human down to the animal, down to the biological, down to irrational instincts and forces. In other words, in such a direct attack the limit between man and animals would become one of homogeneous continuity; we would have a biological continuism (A 52/398), or, even more simply, biologism. Having produced a result that is, as Derrida says, making a word play, "simply too asinine," "simplement trop bête" (A 52/398), one could then react in the opposite direction and make the limit between the human and the animal once again oppositional. For Derrida, when Heidegger in "The Self-Assertion of the German University" speaks of a spiritual world as the power that preserves a people's force ("Macht" and "Kräft" of course in Heidegger's German, "puissance" and "force" in the French translation), connected as that force is to the earth and blood,[6] Heidegger exemplifies the complicity of these two risks, a biological continuism and an oppositional reaction. In *Of Spirit* (which dates from 1987), Derrida asks, what is the price of Heidegger's strategy here? On the one hand, Derrida thinks that Heidegger's spiritualization of force implies that he does not demarcate himself from biologism. On the other, because he does not demarcate himself clearly from biologism, he then in turn opposes biologism only "by re-inscribing spirit in an oppositional determination, by once

arasındaki sınırı yeniden bir karşıtlık haline getirebilir. Heidegger "Alman Üniversitesinin Kendisini Olumlaması"nda, bir halkın kuvvetini koruyan gücün (Heidegger'in Almancasındaki "Kräft" ve "Macht" sözcükleri, Fransızca çeviride "puissance" ve "force" olarak çevrilir) tinsel bir dünya olduğunu ve bu kuvvetin bu güç kadar toprağa ve kana[6] bağlı olduğunu söylediğinde; Derrida'nın gözünde, Heidegger iki riskin –yani biyolojik bir süreklilik ile karşıtlığa dayanan bir tepki– suç ortaklığını örneklemiş olur. 1987 tarihli *Tin'e İlişkin*'de [*Of Spirit*], Derrida Heidegger'in buradaki stratejisinin bedelinin ne olduğunu sorar. Bir yandan, Derrida, onun kuvveti tinselleştirmesinin, Heidegger'in kendisini biyolojizmden ayıran bir sınır çekmediğini gösterdiğini düşünür. Diğer yandan, kendisini biyolojizmden açıkça ayırt etmediği için, sonradan, tini yeniden karşıt bir belirlenimin içine kaydetmek suretiyle ve onu, iradeci bir biçimde olsa da, yeniden öznelliğin tek yanı haline getirmek suretiyle biyolojizme karşı çıkar (DLE 65/39). Heidegger'in stratejisi en kötü olanda sonuçlanır, her iki riski de, her iki kötülüğü de kendi yararına kullanır. Onunla arasına bir sınır çekmediği için, Nazizmi, ya da daha genel olarak ırkçılığı tinselleştirmek suretiyle onaylamış olur. Kendisini ondan ayıran sınırı çektiği zaman ise, tin aracılığıyla yine metafizik olan bir hamle yapmış olur.[7] Derrida *Tin'e İlişkin*'de biyolojist ve metafizik risklerle suçortaklığının en az kötü (ehveni şer) bir biçimini bulmanın acil olduğunu öne sürer (DLE 66/40). Bu yeni sınır mantığının, en az kötü ya da ehveni şerin bu aciliyetine yanıt olması gerekir.

---

again making it a unilaterality of subjectivity, even if in its voluntarist form" (DLE 65/39). Heidegger's strategy results in the worst; it capitalizes on both the risks or both the evils: by not demarcating itself off, it ends up sanctioning Nazism, or more generally racism, by spiritualizing it, and when it demarcates itself off, it ends up, through spirit, making a gesture that is still metaphysical.[7] Derrida claims, in *Of Spirit*, that it is urgent to find the least bad (less worse) form of complicity with the biologistic and the metaphysical risks (DLE 66/40). The new logic of the limit is supposed to be a response to this urgency of the least bad or the less worse.

With this new logic of the limit, Derrida is still speaking of the logic of auto-immunity. In the interview called "The 'Concept' of September 11" – but we had anticipated this claim earlier — Derrida tells us that "the *pharmakon* is another name, an old name, for this auto-immunity logic" (CS 182/124). If we are to pursue this new logic, then it seems that we are required to return to Derrida early essay, "Plato's Pharmacy." But we can see another reason for returning to this early essay. We have seen that the first two signs of our "today," the war of the species and the return of the religious, intersect through the question of sacrifice. The logic of auto-immunity always operates towards expelling or rejecting that part of the self that threatens it; it always tries to send that part off somewhere else or kill it like a scapegoat, which in ancient Greek is "pharmakos." This term of course is part of the linguistic network of the "pharmakon." But we can find more

Bu yeni sınır mantığından söz ettiğinde, Derrida kendine karşı bağışıklığın mantığından bahsetmektedir. "11 Eylül 'Kavram'ı" adlı söyleşisinde, –gerçi biz bu iddiayı öngörmüştük– Derrida bize *"pharmakon*'un da bu kendine karşı bağışık olma mantığının bir adı, eski bir adı olduğunu" anlatır (CS 182/124). Eğer bu yeni mantığı takip edeceksek, Derrida'nın "Platon'un Eczanesi " adlı erken dönem denemesine dönmemiz gerekecek. Fakat bu denemeye dönmek için başka bir sebep de görebiliriz. "Bugün"ümüzün ilk iki göstergesinin, türlerin savaşı ile dinsel olanın geri dönüşü olduğunu gördük. Bu ikisi kurban sorusunda birbiriyle kesişirler. Kendine karşı bağışık olma mantığı her zaman, kendi'nin kendi'yi tehdit eden parçasının kendi'den kovulup atılması ve reddedilmesiyle işler. Bu mantık her zaman bu parçayı başka bir yere göndermek, onu bir günah keçisi gibi öldürmek ister. Bu günah keçisi Antik Yunan'da "pharmakos"tur. Bu terim elbette "pharmakon"un dilbilimsel ağının bir parçasıdır. Ama bu erken denemeye dönmek için daha fazla neden de bulabiliriz. "Platon'un Eczanesi"nde Derrida "pharmakon"u Platon'un *Devlet*'in VIII. Kitabında betimlediği demokrasiye benzetir ve bu bağlamda "voyou" sözcüğünü kullanır (DIS 165/143).[8] Ama belki bir neden daha bulabiliriz ve belki de bu en önemlisidir. Eğer insan ile hayvan arasındaki sınırı yeniden düşüneceksek, öyleyse iki cins [*genera*] arasındaki sınırı yeniden düşünüyoruz demektir. Bu yeniden düşünme üçüncü bir cinse ihtiyaç duyar ve bu üçüncü cins *khora* olabilir. "Platon'un Eczanesi" Derrida'nın *khora*'dan ilk kez bahsettiği yerdir. Bu yüzden eğer Derrida'yı takip ederek

---

motivations for returning to this early essay. In "Plato's Pharmacy," Derrida compares the *pharmakon* to democracy as Plato describes it in Book VIII of the Republic, and in this context he uses the term "voyou" (DIS 165/143).[8] But we can find one more motivation and perhaps this is the most important. If we are going to rethink the limit between man and animal, then we are re-thinking the limit between two genera, a re-thinking that requires a third genus, which would be the *khora*. "Plato's Pharmacy" is the first time in which Derrida speaks of the *khora*. Therefore, if, following Derrida, we are to re-think the anthropological limit, then we must re-think the problem of the animal all the way down into its "soil" (*sol*) and all the way down into the "base of the column" (*socle*) that keeps the institution of this limit erect (cf. A 50/397). That pursuit means, in the briefest term, a kind of return to the Greeks. So, let us turn now to Derrida's 1968 essay "Plato's Pharmacy."[9]

Abbreviations used in this text. Reference is always made first to the original French, then to the English translation. At times, I have modified the English translations.

A *L'Animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006. English translations of the first and third chapters are as follows. The English translation of Chapter One by David Will as "The Animal that Therefore I am (More to Follow)," in *Critical Inquiry* 28 (winter 2002): 369-418. The English translation of Chapter Three by David Wills as "And Say

antropolojik sınırı yeniden düşüneceksek, hayvan sorununu, sorunun "toprağına" (*sol*), bu sınırın kuruluşunu ayakta tutan "sütunun (*socle*) zemini"ne varıncaya dek yeniden düşünmek zorundayız (krş. A 50/397). Bu takip etme en kısa deyişle, Yunanlılara bir tür geri dönüş anlamına gelir. Şimdi Derrida'nın 1968 tarihli denemesi "Platon'un Eczanesi"ne dönelim.[9]

Bu metinde kullanılan kısaltmalar. Göndermeler her seferinde orijinal Fransızca metne, sonra da İngilizce çeviriyedir. Bazı durumlarda İngilizce çeviriyi değiştirdim.

A *L'Animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006. Birinci ve üçüncü bölümlerin çevirisi şöyledir: Birinci bölümün İngilizce çevirisi David Will tarafından "The Animal that Therefore I am (More to Follow)," olarak, *Critical Inquiry* 28 (Kış 2002) sayısında: 369-418. Üçüncü bölümün İngilizce çevirisi David Wills tarafından "And Say the Animal Responded," adıyla in *Zoontologies*: *The Question of the Animal*, yayına haz., Cary Wolfe. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 içinde: 121-146. Bu iki İngilizce çevirinin alıntıları, onları birbirinden ayırmak üzere ek kısaltmalar taşıyacaklar. "The Animal that Therefore I am" ATIA olarak; "And Say The Animal Responded" ASAR olarak kısaltılacak. Tek sayfalık bir gönderme olduğunda *L'Animal que donc je suis* adlı eserin çevrilmemiş bölümlerinedir. Bu durumlarda İngilizce çeviriler bana aittir.

---

the Animal Responded," in *Zoontologies*: *The Question of the Animal*, editor, Cary Wolfe. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003: 121-146. The citation of these two English translations will bear additional abbreviations in order to distinguish them: "The Animal that Therefore I am" will be abbreviated as ATIA; "And Say The Animal Responded" will be abbreviated as ASAR. When a single page reference appears, it refers to the untranslated chapters of *L'Animal que donc je suis*. In these cases, the English translations are my own.

AP *Apories*. Paris: Galilée, 1996. English translation by Thomas Dutoit as *Aporias*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

B *Béliers*. Paris: Galilée, 2003. English translation by Thomas Dutoit and Phillippe Romanski as "Rams," in *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*. New York: Fordham University Press, 2005: 135-163

CS *Le "concept" du 11 septembre, Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. With Jürgen Habermas. Paris: Galilée, 2004. Originally published in English as Philosophy in the Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

D *Demeure*. Paris: Galilée, 1998. English translation by Elizabeth Rottenberg as "Demeure: Fiction and Testimony," in *The Instant of My Death* by Maurice Blanchot. Stanford: Stanford University Press, 2000: 13-102.

AP *Apories*. Paris: Galilée, 1996. İngilizce çeviri: Thomas Dutoit as *Aporias*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

B *Béliers*. Paris: Galilée, 2003. İngilizce çeviri: Thomas Dutoit and Phillippe Romanski, "Rams," *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*. New York: Fordham University Press, 2005: 135-163

CS *Le "concept" du 11 septembre, Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Jürgen Habermas ile birlikte. Paris: Galilée, 2004. Orijinali İngilizce, *Philosophy in the Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida,* Chicago: University of Chicago Press, 2003.

D *Demeure*. Paris: Galilée, 1998. İngilizce çeviri: Elizabeth Rottenberg, "Demeure: Fiction and Testimony," *The Instant of My Death* içinde, Maurice Blanchot. Stanford: Stanford University Press, 2000: 13-102.

DIS *La Dissemination*. Paris: Seuil, 1972. İngilizce çeviri: Barbara Johnson, *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

DLE *De l'esprit*. Paris: Galilée, 1987. İngilizce çeviri: Geoff Bennington ve Rachel Bowlby, *Of Spirit*. Chicago: University of Chicago, 1989.

ED *L'Ecriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967. İngilizce çeviri: Alan Bass, *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago, 1978.

FL *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994; İngilizce çeviri: Mary Quaintance, "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority," *Deconstruction and the Possibility of Justice*, yayımlayan Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld ve David Gray Carlson. New York: Routledge, 1992: 3-67.

DIS *La Dissemination*. Paris: Seuil, 1972. English translation by Barbara Johnson as *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

DLE *De l'esprit*. Paris: Galilée, 1987. English translation by Geoff Bennington and Rachel Bowlby as *Of Spirit*. Chicago: University of Chicago, 1989.

ED *L'Ecriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967. English translation by Alan Bass as *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago, 1978.

FL *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994; English translation by Mary Quaintance as "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority," in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, eds., Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld, and David Gray Carlson. New York: Routledge, 1992: 3-67.

FS "Foi et savoir," in *La Religion*, Jacques Derrida and Gianni Vattimo, editors. Paris: Seuil, 1996: 9-86. English translation by Samuel Weber as "Faith and Knowledge," in *Religion*, Jacques Derrida and Gianni Vattimo, editors. Stanford: Stanford University Press, 1998: 1-78.

DLG *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. English translation by Gayatri Spivak as *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974.

GSII "La Main de Heidegger (*Geschlecht* II) (1984-1985)," in Psyché. Paris: Galilée, 1987: 415-452. English translation by John P. Leavey, Jr. as "G*eschlecht* II: Heidegger's Hand," in Deconstruction and Philosophy, John Sallis, editor. Chicago: University of Chicago Press, 1987: 161-196.

FS "Foi et savoir," *La Religion* içinde, yayımlayanlar Jacques Derrida ve Gianni Vattimo, Paris: Seuil, 1996: 9-86. İngilizce çeviri: Samuel Weber, "Faith and Knowledge," *Religion* içinde, yayımlayanlar Jacques Derrida ve Gianni Vattimo. Stanford: Stanford University Press, 1998: 1-78.

DLG *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. İngilizce çeviri: Gayatri Spivak, *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974.

GSII "La Main de Heidegger (*Geschlecht* II) (1984-1985)," Psyché. Paris: Galilée, 1987: 415-452. İngilizce çeviri: John P. Leavey, Jr. "G*eschlecht* II: Heidegger's Hand," Deconstruction and Philosophy, yayımlayan John Sallis. Chicago: University of Chicago Press, 1987: 161-196.

K *Khôra*. Paris: Galilée, 1993. İngilizce çeviri Ian McLeod, "Khora," *On the Name*, yayımlayan Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1995: 89-127.

MP *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. İngilizce çeviri: Alan Bass, *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

GSIV "L'oreille de Heidegger, Philopolémologie (*Geschlecht* IV)," *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994: 343-419. İngilizce çeviri: John P. Leavey Jr. "Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschlecht IV), *Reading Heidegger: Commemorations* içinde Bloomington: Indiana University Press, 1993: 163-218.

PA *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994. İngilizce çeviri: George Collins *Politics of Friendship*. London: Verso, 1997.

PS *Points de suspension, Entretiens*. Paris: Galilée, 1992. İngilizce çeviri:

K *Khôra*. Paris: Galilée, 1993. English translation by Ian McLeod as "Kh_ra," in *On the Name*, Thomas Dutoit, editor. Stanford: Stanford University Press, 1995: 89-127.

MP *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. English translation by Alan Bass as *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

GSIV "L'oreille de Heidegger, Philopolémologie (*Geschlecht* IV)," in *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994: 343-419. English translation by John P. Leavey Jr. as "Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschlecht IV), in *Reading Heidegger: Commemorations*. Bloomington: Indiana University Press, 1993: 163-218.

PA *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994. English translation by George Collins as *Politics of Friendship*. London: Verso, 1997.

PS *Points de suspension, Entretiens*. Paris: Galilée, 1992. English translation by Peggy Kamuf and others as *Points... Interviews, 1974-1994*, Elizabeth Weber, editor. Stanford: Stanford University Press, 1995.

DQD *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001. English translation by Jeff Fort as *For What Tomorrow... A Dialogue*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

ORH "On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium," in *Research in Phenomenology* 27 (1987): 171-185.

SM *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. English translation by Peggy Kamuf as *Specters of Marx*. New York: Routledge, 1994.

Peggy Kamuf ve diğerleri, *Points… Interviews, 1974-1994*, yayımlayan Elizabeth Weber. Stanford: Stanford University Press, 1995.

DQD *De quoi demain… Dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001. İngilizce çeviri: Jeff Fort *For What Tomorrow… A Dialogue*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

ORH "On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium," *Research in Phenomenology* 27 (1987): 171-185.

SM *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. İngilizce çeviri: Peggy Kamuf *Specters of Marx*. New York: Routledge, 1994.

VP *La Voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983 [1967]. İngilizce çeviri: David B. Allison *Speech and Phenomena*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

V *Voyous*. Paris: Galilée, 2003. İngilizce çeviri: Pascale-Anne Brault and Michael Naas, *Rogues*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Notlar

1 Bu metin benim *Collegium Phaenomenologicum*'da (Cita di Castello, İtalya, 2006 Temmuz) sunduğum ilk dersin genel girişi ve ilk iki bölümün metnidir. Bu dersler Derrida üzerine yeni bir kitabın temelini oluşturacaklar.

2 Burada Foucault'nun yaşam ve biyo-iktidar konusundaki düşüncelerini hatırlamalıyız.

3 Derrida *Rogues*'da şöyle söyler: "Yunancada hypothesis her şeyden önce zemini, bir tesisin [*foundation*] altına *konulmuş* altyapıyı işaret edecektir. Böylece o, temel ve zeminin, te-

---

VP *La Voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983 [1967]. English translation by David B. Allison as *Speech and Phenomena*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

V *Voyous*. Paris: Galilée, 2003. English translation by Pascale-Anne Brault and Michael Naas as *Rogues*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Notes

1 This text is the overall introduction and first two sections for the first lecture I will present at the Collegium Phaenomenologicum, in Città di Castello, Italy. The lectures will be the basis for a new book on Derrida.

2 We cannot forget here Foucault's reflections on life and bio-power.

3 In *Rogues*, Derrida says, "Hypothesis in Greek will have signified before all else the base, the infrastructure *posed* in what lies beneath a foundation. As such, it will have been a figure for the bottom [*fond*] or the basement, the groundwork or the foundation, and thus the principle of the thing, the reason of an institution, the raison d'être of a science or a reasoning, of a logos or a logic, of a theory, rationalization, ratiocination. It will have also done this as the subject, substance, or supposition of a discourse, as a proposition, design, or resolution, but most often as a condition" (V 190/136). Sovereignty, in contrast, is unconditional and an-hypothetical.

4 See the long discussion of the Cold War that extends from CS 142/92 to CS /100.

5 See also "The University Without Condition," in *Without Alibi*, p. 224.

mellendirme ve tesis etmenin bir figürü, dolayısıyla da şeyin ilkesi, kuruluşun sebebi; bir bilimin ya da bir akıl yürütmenin, bir logosun ya da bir mantığın, bir teorinin, akılsallaştırmanın ve muhakemenin raison d'être'i [varlık sebebi] olacaktır. Aynı zamanda da bunu özne olarak, töz olarak, bir söylemin varsayımı, bir önerme, bir tasarım, bir çözüm ama en çok bir koşul olarak yapacaktır" (V 190/136). Buna karşın egemenlik koşulsuzdur, hipotetik değildir.

4 Ayrıca bkz. CS 142/92'den CS /100'e kadar uzanan uzun Soğuk Savaş tartışması.

5 Ayrıca bkz. "The University Without Condition," *Without Alibi* içinde s. 224

6 Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University", çeviren: Karsten Harries, The Review of Metaphysics, Cilt. XXXVIII, no. 3, sayı no. 151 (March 1985), s. 474-475; Fransızca çeviri: *Écrits politiques, 1933-1966* (Paris: Gallimard, 1995), s. 104.

7 And Say the Animal Responded'da biyolojizm riskini bir kere daha görürüz. Derrida burada hayvansal ya da daha doğrusu mekanik tepki ile insani sorumluluk arasındaki karşıtlığı sorgular. Şöyle söyler: "Burada kazanım ve kayıp neden bu kadar yüksek görünür? Benim yaptığım gibi tepki ile yanıt arasındaki sınırın saflığını ve bölünmezliğini, özellikle de, genel olarak hayvan ile genel olarak insan arasında böyle bir çizgi çizmenin olanaklılığı sorunsallaştırıldığında, bütün sorumluluğu, her türlü etiği ve her kararı vb, şüpheli bırakma riski alınmış olur. – Böyle bir fikir karşısında kaygıya kapılma ve ona yönelik itirazlar gelmemezlik edemez (A 172-73/128).

8 İngilizce çeviride "voyou" serseri [*vagrant*] biçiminde karşılanıyor. Bana bu kullanımı gösteren Michael Naas'a teşekkür ederim.

9 I. bölüm "Platon'un Eczanesi"nin kısa bir okumasıyla sona eriyor. Bu okuma, günah keçisi imgesinde netleşmiş olan *pharmakon*'un mantığının ele alınmasıyla başlıyor. 2. bölüm Derrida'nın Heidegger'in yazılarında hayvanların yeri üzerine çalışmasıyla, özellikle de "The Hand of Heidegger (Geschlecht II)", "Of Spirit" ve "Aporias" ile ilgilidir. Üçüncü bölüm ise, "Beklemek, İzlemek, Taşımak" (Fransızcası "Attendre, Suivre, Porter") başlığını taşıyor.

---

6 Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University. Translated by Karsten Harries, in The Review of Metaphysics, Vol. XXXVIII, no. 3, issue no. 151 (March 1985), pp. 474-475; French translation found in *Écrits politiques, 1933-1966* (Paris: Gallimard, 1995), p. 104.

7 In "And Say the Animal Responded," we can see the risk of biologism once more. Here Derrida questions the opposition between animalistic or better mechanical reaction and human responsibility; he says, "Why do the stakes here seem to be so much higher? In problematizing, as I have done, the purity and the indivisibility of a line between reaction and response, and especially the possibility of tracing such a line, between the human in general and the animal in general, one risks – anxiety about such an idea and the subsequent objections to it cannot but be forthcoming – casting doubt on all responsibility, every ethics, every decision, and so on" (A 172-73/128).

8 In the English translation, "voyou" is rendered as "vagrant." My thanks to Michael Naas for alerting me to this usage.

9 Part I ends with a brief reading of "Plato's Pharmacy." The reading starts with a consideration of the logic of the pharmakon, which is crystallized in the image of the scapegoat. Part 2 concerns Derrida's work on animals in Heidegger's writings, in particular, "The Hand of Heidegger (*Geschlecht* II)," *Of Spirit*, and *Aporias*. Part 3 is called "Waiting, Following, Carrying," in French "Attendre, Suivre, Porter."

Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri

ZEYNEP DİREK

Bu yazının konusu Avrupa'nın ötekisiyle ilişkisini tarihsel olarak belirlemiş ve halihazırda belirlemekte olan örneksellik mantığıdır. Derrida'nın da 1960'larda söylediği gibi, bu mantık Husserl'in *Geometrinin Kökeni*[1] ve *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkınsal Fenomenoloji*[2] gibi son dönem eserlerinde önemli bir rol oynamıştır. Husserl, Avrupa bilimlerinin yozlaşması ve Avrupa kültürünün krizine ilişkin saptamalarını bu örneksellik mantığı içinde Avrupa'nın özünü "akılsallıktan sorumlu tarihsellik" olarak kurmak suretiyle yapabilmiştir. Avrupa'nın özünün akılsallıktan sorumlu tarihsellik olarak koyulması, onun aynı zamanda Avrupalı olmayan kültürlerin izleyeceği kültürel bir norm olarak koyulmasıdır. Biz bu yazıda hem Derrida'nın Avrupa'nın özünü kuran mantığı nasıl okuduğunu ve tam olarak hangi yönden sorunsallaştırdığını göstereceğiz, hem de bu mantığın bizim şimdi ve buradaki tecrübemizde ve düşünümümüzde nasıl işlediğine kısaca değineceğiz.

Avrupa'nın ötekisi olarak Türkiye'yle kurduğu halihazırdaki ilişkiye baktığımızda, bu ötekini, Türkiye en azından son bir yüzyıldır başını modernleşme yoluna koymamışmış gibi ele almak imkânsızdır. Her ne kadar modernleşmeden uzunca bir süre naif nesnelcilik anlamında bir akılsallık, ekonomik kendine yeterlilik ve teknolojik ilerlemeden fazlasını anlamış olmasak dahi. Buna karşın, gelişmeyi çağdaş medeniyetler seviyesine yükselme olarak tahayyül eden ve simgeleştiren kurucu söylem, basitçe ereği Avrupalılaşma olan bir teleoloji olarak yorumlanamaz. Bugün Avrupa Birliği'ne girmek Atatürk'ün medeniyet projesini tamamına erdirmek gibi sunuluyor olsa da, bu bir yorumdan ibarettir; çünkü o hiçbir zaman Türkiye'nin Avrupa örneğini izlemesi veya başını Avrupa yolunu koyması gerektiğini söylememiştir.

Türkiye'nin çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşmasını arzulayan kurucu söylemde Avrupa fikri ilerleme fikrine yalnızca olumsal bir biçimde eşlik eder; ama örneksellik mantığının aşkın düzleminde Avrupa *eidos*'unun nasıl belirleyici olduğunu anlamadığı ölçüde bu söylemin pozitivist bir safdillik olarak görülmesi kaçınılmazdır. Pozitivist modernleşme kavramı, tarihsellik olarak Avrupa fikrini keşfeden tarih felsefesi çalışmalarının uzantısında bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Modernleşmenin zorunlu olarak Avrupalılaşma anlamına geldiği kurgu idrak edildiğinde ve sorgulandığında, mutlak örnek olarak alınmayı öneren Avrupalı tarihselliğin kendine özgü rotasında bize ait olmayı sürdüren kültürel, dinsel ve felsefi öğelere bir yer bulunamadığı da ortaya çıkar. Türk düşüncesi uzun bir modernlik serüveninde, örneksellik mantığıyla ilişkisindeki bir ikiye bölünmeden, neredeyse kökensel diyebileceğimiz bir rahatsızlıktan, travmatik bir konumlanmadan itibaren dile geldiğinden, bitmek tükenmek bilmez bir kendini suçlamaya dönüşür. Avrupa tarih felsefesi kavramlarıyla kendisini yargılar; belki bugün de yapılabilecek en iyi iş, Avrupa tarih felsefesinin yapıbozumunu/yapıbozumlarını kullanarak kendi tarihselliğini, en azından kendi tarihsel durumunu düşünmeyi denemektir. Derrida'nın felsefi düşünümlerinin bu açıdan bize yardımcı olup olmadığını sorabiliriz. Gerçekten de, ilk eseri sayılabilecek *Geometrinin Kökeni*'ne yazdığı Giriş'ten son kitaplarından birisi olan *Serseriler*'e (*Voyous*)[3] ve hatta yaptığı "Kendime Karşı Savaştayım"[4] başlığını taşıyan son söyleşiye kadar geçen kırk yıllık süre zarfında Derrida Avrupa hakkında az şey söylememiştir. Avrupa'nın özüne katılma projemiz, bu özü sorumluluk olarak düşünme gayretini sarf eden bir filozofu dikkate almamızı gerektirecektir. Fakat buradaki amacım örneksellik sorununu Türk düşüncesi bağlamında ele almak ve kendisini Türk felsefecilerin metinlerinde nasıl gösterdiğini incelemek değil, Derrida'nın Avrupa'yı örnek mantığını yorumlamak suretiyle düşünürken katettiği yolu izlemek ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılmasını destekleyen halihazırdaki söylemlerde Avrupa'nın değil, Türkiye'nin örnekselliğinin söz konusu olduğu olgusunun altını çizmek. Bu tuhaf olgu üstünde, Derrida'nın bazen dediği gibi, "sabırla düşünmek gerekir."

Hipotezimiz uyarınca, Derrida "Avrupa-merkezciliği" zaman zaman eleştirmiş olduğu halde, bu örneksellik mantığını ona içkin olan teleolojiye karşı çıkarak yapıbozuma tabi tutmuş, fakat onu hiçbir zaman "başka geleneklere ve kültürlere karşı körlük" anlamında "Avrupa-merkezcilik" olarak adlandıracak kadar ileri gitmemiştir. 1991 yılında yayımladığı *Öteki Baş*[5] adlı

eserinde Avrupa'nın başka başlara, yollara, yönlere açık olması zorunluluğundan, aciliyetinden, talebinden bahsettiği ve hatta Avrupa fikrini başkaya karşı sorumluluk olarak düşünmek istediği halde, örneksellik mantığının orada yapılan eleştirisinden de kültürel çoğulculuğun radikal bir olumlanması çıkmaz. Ve 1993 tarihli bir metin olan *Ölüm Armağanı*[6] içinde bulunan, Patoc̆ka'nın *Tarih Felsefesi Üstüne Heretik Denemeler*[7] adlı eseri üstüne yazdığı şerhte, Derrida yorumladığı Patoc̆ka'yla birlikte öne sürdüğü, sorumluluk olarak Avrupa fikrinin bir tarihi olduğu; bu tarihin bir *mysterium tremendum* tecrübesini de asli bir an'ı olarak içerdiği; dolayısıyla sorumluluğu insanın Tanrı'yla sır ve gizem dolu ilişkisinden itibaren yeniden düşünmek gerektiği önermelerine de eleştirel olmayan ve hatta yapıbozuma ait dinamiklerden tamamen yoksun bir sempatiyle yaklaşmıştır. Avrupa'nın tarihsel özü olacak olan bu sorumluluk kavrayışından, ruh için duyulan bu kaygıdan İslam nasıl ve hangi haklılıkla dışlanabilir gibi yakıcı bir soruyu ne Patoc̆ka ne de Derrida yanıtlamıştır. İnsan kendini ne kadar bilirse bilsin, kişisel ve görünmez bir Tanrı onu onun kendini bildiğinden daha iyi bilecektir; işte bu Tanrı'yla yüz yüze olma tecrübesi, *mysterium tremendum,* eğer Hıristiyan (veya Yahudi-Hıristiyan) bir izlek ise, onun sorumluluk olarak Avrupa fikrini oluşturmada belirleyici bir rol oynaması neden bizi Hıristiyan bir Avrupa anlayışına götürmesin? Ayrıca son röportajı "Kendime Karşı Savaştayım"da neden Derrida Avrupa'yı hem "Amerika'nın hegemonyacı politikalarına (örneğin Wolfowitz, Cheney, Rumsfeld, vb'ye) karşı" hem de "Aydınlanma'dan ve bir politik gelecekten yoksun Arap-İslam teokrasisine karşı" tek vücut olarak konumlandırmıştır? Tam da burada bu blokların içindeki heterojenliği unutmadığını belirtir, ama bunun tek sebebi içerden Avrupa'ya müttefikler bulunabileceğini düşündürmektir. Öyleyse Avrupa-merkezciliğin dekonstrüksiyonu Avrupalı olmayan bir kültürü ve varoluşu Aydınlanma standartlarıyla yargılamaya engel değildir. Öyleyse Avrupalı tarihsellik politik geleceği olmanın bir koşuludur. Demek ki yapıbozum Avrupa-merkezciliğin eleştirisinde bile Avrupa-merkezci bir düşünce olarak kalır. O zaman belki de her şeyi baştan okumak, Derrida ezberimizi bozmak gerekir.

Başa dönelim: Husserl'in aşkın tarihsellik düşüncesi üstüne (örneğin geometrinin nesnesi gibi ideal bir nesnenin anlamını kurucu tarihsellik üstüne) bir şerh olan *Geometrinin Kökeni*'ne yazdığı Giriş'te Derrida Husserl'in Avrupa fikrinden, sonsuz ve saf tarihsellik olarak Avrupa *eidos*'undan söz ederken, bu *eidos*'ta "hem herhangi bir eşantiyon hem de teleolojik

bir model olan örneğin muğlaklığıyla karşılaşırız" der.[8] Daha sonra *Passions* adlı eserinde, örneğin şu'su, hem bir *tode ti* hem de bir "*tode ti*'den daha fazlası ve ondan başka bir şeydir" diye yazar. Başka bir deyişle "örnek olarak örneğin kendisi tekilliğini aştığı gibi özdeşliğini de aşar. İşte bu yüzden örnek diye bir şey yoktur, örnekten başka bir şey olmadığı halde."[9] Açıktır ki Avrupa'nın örnekselliğinin anlamı Avrupa'nın tarihselliğin somut bir örneği olması değildir. Husserl'in Avrupa kavramını sonsuz rasyonel amaçların tarihsel bir teleolojisi olarak geliştirdiği ve Avrupa dünyasını aklın idelerinden, yani felsefi tinden doğmuş gibi ele aldığı olgusu, *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkınsal Fenomenoloji*'de *Geometrinin Kökeni*'ne kıyasla daha net bir biçimde görülür. Husserl'e göre Avrupa, onun *eidos*'u bize aşkın tarihselliğin koşullarını verdiği için, onda *arkhe* ile *telos* çakıştığı için örnekseldir. Derrida *Geometrinin Kökeni*'ne Giriş'te bunu şöyle açıklar: "Bir anlamda, aslında Husserl'le birlikte denilebilir ki, toplumsallığı veya kültürü olmayan bir insanlık bulunmadığından her cemaat tarihtedir; tarihsellik insanlığın özsel ufkudur. Bu bakış açısından herhangi bir toplum, Avrupalı, ilkel veya başka bir toplum eidetik bir tanımada örnek olarak kullanılabilir. Fakat öte yandan Avrupa'nın *iyi örnek* olma ayrıcalığı vardır, zira o saflığında her tarihselliğin *telos*'unu, yani evrenselliği, herzamanlılığı, sonsuz gelenekselliği vb vücuda getirir; saf ve sonsuz tarihsellik imkânının bilincine vararak tarihi kendi ereğine uyandıran odur. O halde bu ikinci anlamda, saf tarihsellik Avrupa *eidos*'una tahsis edilmiştir. Avrupalı olmayan ampirik tipteki toplumlar ancak az çok tarihseldirler; alt sınırda tarihsel olmamaya doğru meylederler."[10] Derrida 'Giriş' boyunca tarihselliğin nasıl apriorik olan ile teleolojik olanın çakışma yeri olabileceğini açıklamakla yetinir, fakat bu Avrupa yorumunu sorgulamaya açmaz. Tarihselliği sorunsallaştırırken üstünde durduğu şey bu kavramın, Avrupa'nın, diğer kültürlerin izlemesi gereken bir örnek gibi sunulduğu bir mantığa dayanıyor olması değil, genel olarak dilin ve özelde yazının Husserl anlamında tarihin (ideal nesnelliğin tarihinin) hem imkânının hem de imkânsızlığının koşulu olarak ortaya çıkıyor olmasıdır.

Avrupa Bilimlerinin Krizi'nde bu ayrıcalıklı örnek sorumluluğun terimleriyle ifade edilmiştir, çünkü Kant gibi Husserl de teorik ve pratik akılların ayrılmaz birliğini koyutlamıştır.[11] Husserl için Avrupa fikri geleneğin sorumluluğunu taşımak, bilginin temellerini hatırlamak, idealitenin kökenini, yani sonsuza geçişi tekrarlamak anlamına gelir ve akılsallıktan so-

rumlu olunmadan, sorumlu tavır ve davranış geliştirilemez. Husserl bilgiyi sorumluluğa tabi kılmak suretiyle irrasyonalizmle mücadele eder. Fakat bu bilgi mefhumu üstünde biraz durmak gerekir, zira Husserlci fenomenoloji aynı zamanda naif nesnelcilikle de savaşır. Bu tarz bir irrasyonalizm aklın sapkın ve unutkan bir kullanımından doğar, bölgesel ontolojilerin çeşitli bilmelerinde uzmanlaşmayla da ilgilidir. Husserl'e göre kriz rasyonalizmin bariz bir biçimde karaya oturmasının bir sonucudur; akılsallığın ilerleyişinin ta kendisi temellerinin unutulmasını doğurmuştur. Derrida 'Giriş'ten itibaren bu patolojinin aşkınsal (*transcendantale*) olduğuna işaret etmektedir, yani bu patoloji ideal nesnelerin üretimine, yinelenebilirliklerine (*itérabilité*), zorunlu bir biçimde teknik yapılarına kaydolmuştur. Onun kökenini Yaşayan Şimdi'nin (*le Présent Vivant*) zamansallaşmasına kadar götürecektir, zira Yaşayan Şimdi başkalaşarak ve gizlenerek zamansallaşır.[12] Bu patolojiye son eserlerinden birisi olan *Serseriler*'de bulunan "Teleoloji ve Arkitektonik" adlı denemesinde geri döndüğünde, "Aklı krize sokanın özerk bir biçimde akıl olduğunu, daha doğrusu yarı-yarıya onun kendi bağışıklık sistemi olduğunu" söyleyecektir.[13] Akıl kendine karşı bağışık olduğundan krize girer, yozlaşır.

O zaman yozlaşmaya karşı mücadele beyhude midir? Akılsallıktan sorumluluğu ve sorumluluğun akılsallığını yozlaşmaya karşı çıkarak düşünmeyi sürdürebilir miyiz? Derrida için en büyük yozlaşma, sorumluluğu, "hesaplama olarak bilmeye" indirgemekten doğar. Bundan kaçınmak için sorumluluk tecrübesinin mutlak bir biçimde aporetik olduğunu söyleyecektir: Açmazı açmaz yapan şey bir yandan acil bir yanıt verilmesi talebi, öte yandan bu yanıtın kurala bağlı ve genel olamamasıdır. Yanıtın hakiki bir yanıt olmasının koşulu, "onun karar verilemez olanın yeni bir sınanması içinde meydana gelen kuralsız ve istemsiz bir karar olayına tekil bir biçimde bağlanabilmesidir."[14] "Teleoloji ve Arkitektonik"te Derrida, Husserl'in aşkınsal akılcılığının teleolojisinin olayı nötrleştirdiğinin altını çizer. Eğer bir tarihsellik bir teleoloji tarafından mümkün kılınmış ve onun tarafından yönlendirilmişse, onda, öngörülemez ve hesaplanamaz geleceğe bir yer yoktur. Bu tarihselliğin, gelenin tekil ve sıradışı başkalığına açık olmasına imkân kalmaz. Derrida tarihsellikteki teleolojiden vazgeçiyor ve sorumluluğun yapısını olayla aporetik bir ilişkiye açıyor olsa bile, felsefi kariyerinin sonuna dek akılsallığın savunusunu ve geleneğe karşı sonsuz görev, sonsuz sorumluluk anlamını taşıyan Avrupa'nın özü düşüncesini terk etmemiştir.

Son yıllarda verdiği eserlerin sorumluluğun özüne bir bilmeme öğesini sokuyor olması, onun sorumluluğun indirgenemez bir biçimde irrasyonel bir veçhesi olduğunu öne sürdüğünü göstermeye yetmez. Derrida, Husserl'in "pekin bilim" (*science rigoureuse*) ile "kesin bilim" (*science exacte*) arasında yaptığı ayrımdan söz ettiğinde, pekin bilimin bize "ne irrasyonel ne de şüpheli olan bir hesaplanamazın imkânı"nı verdiğini vurgular. Rasyonel ve pekin bir hesaplanamazlık kendisini tam da rasyonalist idealizmin en büyük geleneğinde, yani Husserl'in fenomenolojisinde duyurmuştur.[15] Kısacası rasyonelin akılsallığı hesaplanabilirlikle sınırlanmaz. Sorumluluk tecrübesi üstüne yazarken Derrida birçok kez bu tecrübenin bir programın teknik uygulaması olamayacağını söylemiştir; böyle bir uygulama hesaplanamaz olanın haysiyetine saygı duymadığı için sorumsuz olacaktır. Bununla birlikte, Derrida bu hesaplanamazlığı hukukun/yasanın kaçınılmaz hesabıyla eklemlendirmek gerektiğini düşünür. Sorumlu eylem tam da harekete geçmek zorunda olduğu anda bilmeme durumunda, yani hesaplanamaz olanı hesaplamamak zorundadır. Buna rağmen hiçbir zaman bilmeden (hukukun/yasanın hesabı dışında) işlem yapamaz. Eylem anında bir programın güvenliği içinde bulunmadığı halde yaptığının hesabını vermek zorundadır.

Sorumluluk üstüne yazdığında Derrida'nın Husserl'i Kierkegaard, Levinas veya Patocka'yla tamamlamaktan başka bir şey yapmadığı öne sürülmüştür. Buna karşın Husserl fenomenolojisi üstüne verdiği ilk eserlerde şöyle dediği anımsatılabilir: "Husserl tartışma, ikilem ve açmazla karşılaşan filozofun düşünümünün sonunda bir sonuca varma, yani soruyu kapatma, bekleyişi sona erdirme, bakışı bir alternatif, bir karar, bir çözümde sabitleme istemi karşısında duyduğu hoşnutsuzluğu her zaman belirtmiştir."[16] Husserlci fenomenoloji Derrida'nın gözünde sistemin, spekülatif kapanışın bir reddidir. İşte bu yüzdendir ki Husserl anlamın tarihselliğine karşı daha duyarlı ve yapıda açık kalana karşı daha saygılıdır.[17] Yine de Derrida, Husserl'in Platonculuğunu, sorumluluğu her şeyin ona göre teleolojik bir biçimde düzenlendiği koşulsuz bir hakikate tabi kılmasını eleştirecektir. Derrida'nın koşulsuzun tecrübesi veya koşulsuzun gerekliliği gibi bir şeyi reddetmediğini, yalnızca bunu aşkın idealizmin teleolojisinden çıkartmak istediğini belirtmek gerekir. Onun hedefi, "aklın koşulsuzluğunda her tekilliği evrenselleştirilebilir olanla ilişkilendiren"in anısını da yitirmeksizin koşulsuzluğu yaderklikle eklemlendirecek bir dil bulmaktır.[18] Hem evrenseli her türlü rölativizmin, kültürcülüğün, etnikçiliğin, milli-

yetçiliğin ötesine koymaktan, hem de ötekine karşı yaderk bir koşulsuzluğu, koşulsuz bir konukseverliği savunmaktan müteşekkil olan Derridacı açmaz, rasyonel olan ile irrasyonel olanı bir arada tutma arzusunu değil, hesaplanabilir olanı üst-akılcılıkla ("sur-rationelle" veya "hyper-rationelle") aşma arzusunu ele verir.

Koşulsuz talebin tecrübesi başkasıyla ilişki düzlemine taşınacaktır öyleyse. Bilmemenin ortadan kaldırılamaz tereddüdü, ikilem ve açmaz, tam da koşulsuz olarak talep eden başkayla ilişki söz konusu olduğunda ortaya çıkacaktır ki, işte burada örneksiz bir ilişkiyle karşılaşırız. "Ahlak, karar, sorumluluk kuralsız, dolayısıyla örneksiz bir biçimde hareket edilmesini gerektirir. Öte yandan yasaya duyulan saygı da bu tekilliğin yinelenebilir olmasını ve dolayısıyla saflığını yitirmesini gerektirir."[19] Bu iki gereklilikten hiçbiri feda edilemeyeceğinden aporetik paradoks kaçınılmazdır.

Derrida *Öteki Baş*'ta kriz izleğini ve bu izleğin Avrupa'nın özdeşleşmesi/kimliğini edinmesi hareketi içinde oynadığı rolü ele alır. Kriz geleneğin bir tekrarının yolunu açar; bu tekrar her zaman başkayla, yani içsel bir farkla ilişkidir. Bundan genel olarak kimliğin/özdeşliğin ancak kendine özdeş olmama olarak düşünebileceği sonucu çıkar, zira her kimliği bölen içsel fark olmasaydı, tekrar yoluyla kendilikte bir toparlanmanın meydana geldiği de söylenemezdi. Derrida bu içsel farkın kendisinin özdeşlik/özdeşlik olmayan (*identité/non-identité*) terimleriyle anlaşılamayacağını vurgular. Kayda değer bir nokta da Derrida'nın *Öteki Baş*'ta, içsel farktan yola çıkan bu tekrarın Avrupa kimliğini sorumluluk olarak kurmaya yetmeyeceğini bilmesidir. Ona göre bu modern geleneğe etik bir talebi dile getirmeden yanıt verilemez: Avrupa'nın kendi kimliğinde kapanıp kalmaması, ötekisine açık olması, halihazırda olmadığına, hiçbir zaman olmamış olduğuna, kısacası dış fark olarak başkaya açık olması talebidir bu. Dış farkla ilişkinin özdeşleşmenin/kimlik edinmenin diğer koşulu olduğu iyi bilinir; başka bir deyişle kendini bir kimlik olarak ortaya koymak aynı zamanda ötekinin, ötekilerin dışlanması olmamazlık edemez. Demek ki ötekini dışlamamayı isteyen etik talep kimliğin kuruluş yasasının ötesinde olacaktır. Belki de dışlanan ötekine onun kendisine has yöneliminde veya yolunda saygı gösterilmesi anlamını taşır. Örneksel medeniyet olarak Avrupa, diğer medeniyetlerin örnek almaları gereken Avrupa medeniyeti fikri, tarihte sömürgeci çıkarları gizleyen bir baş ve ilerleme mantığına aittir. Bu sömürgeci çıkarların ötekine ve onun yoluna saygı duymakla bağdaşmadığını, ötekini

olmaya bırakmadığını, hatta onun insanlığını reddettiğini, en azından insanlığa ve evrensele kendine özgü bir yolla eriştiğini görmezden geldiğini ayrıca göstermeye gerek yoktur. Neyin insan olduğuna, neyin olmadığına ilişkin kararı verme hakkını yalnızca kendisine tanıyan insan, öteki insanın insanlığına saygı duyamaz. Başka bir deyişle, baş ve ilerleme mantığında başka kültürlerle karşılaşmanın terimlerini her zaman Avrupalılar belirlemiştir. Ve bu, eğer Levinas'a kulak verirsek, başka'nın başkalığıyla karşılaşmamanın bir yoludur.

Şimdi bizim politik durumumuza ve Avrupalı olma projemize dönelim: Türkiye Avrupa Birliği'ne katılım koşullarını yerine getirmek için çaba harcıyor olmasına rağmen, alınan yol bizi Avrupa'nın yakınına getirmiyor. Avrupa taleplerini arttırarak geri çekilirken Türkiye'yi dışlamanın bol kazançlı politik bir strateji haline geldiği daha fazla görünür hale geliyor. Sıradan Avrupalı Hıristiyan, Türkiye'nin Avrupa'da bir Truva atı olacağına ve kendi iyisinin Müslümanların iyisinden farklı olduğuna ikna olmuş durumda. Yani yaşlı Avrupa'nın kendisine özgü ekonomik sıkıntıları, örneksel nesnesi Müslüman olan ırkçı bir alerjiye tercüme oluyor. Avrupa'nın Türkiye'ye verdiği koşullu söz, iyi niyetle verilmiş bir söz ise, yani boş değilse, sözün verildiği andan itibaren ötekinin özü itibariyle, sözün tutulması için gerekli koşulları nasılsa yerine getiremeyeceğine inanılmamışsa, bu söz gerçekten çok kültürlü, çok dinli bir Avrupa kurmayı hedefliyorsa kendisini örneksellik mantığına dayanarak haklılaştırmaktan kaçınmalıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılması söz konusu olduğunda örneksellik mantığı yeni bir tarzda işlemektedir. Türkiye'nin örneksel olduğu söyleniyor, çünkü % 99 Müslüman bir nüfusa sahip olmasına karşın modern, Batılılaşmış, laik ve demokratik bir ülkedir. Öyleyse Türkiye, İslamın özü itibariyle demokrasiye uymadığı ve Batılı pratik yaşamı işaretleyen değerlerle çatıştığı gibi oryantalist tarzda genel bir yasayla veya yerleşmiş kanıyla çelişen bir olgu olarak verilmiş oluyor. Elbette bu tür genellemeler İslam tarihinin farklı göndermelerini ve imkânlarını yeterince tanıyarak yapılmamıştır. Bu söylemde Türkiye diğer İslam ülkeleri içinde örnekseldir, zira o İslam uygarlığının Avrupa uygarlığıyla uzlaşabileceği imkânını vücuda getirmektedir. Öyleyse Türkiye yalnızca Müslüman bir ülke değildir, aynı zamanda iyi örnektir, iyi Müslüman ülkedir, tam da diğerleri için bir ereği temsil edebileceği için, onların örnek alabilecekleri bir model olarak sunulabileceği için iyidir. Örneksellik söyle-

minde örneğin değişmiş olmasını neye bağlamalı? Kanaatimce Avrupa'nın örnekselliği söylemi artık işlememektedir; sömürgeleştirme ve sömürge olmaktan çıkma deneyimlerinden sonra ikna etme gücünü kaybetmiş, modası çoktan geçmiştir. Avrupa, akılsallığının hilesiyle kendisini tarihselliğin mükemmel modeli mertebesine yükseltme cüretini kaybetmiştir, çünkü Avrupalı olmayan kültürler onunla bu performansı üstünden ilişki kurmaktan artık yorulmuşlardır. Öyleyse Avrupa'nın bir dolayım bulmasına, Türkiye'nin iyi örnek olarak Avrupa'nın yerine geçmesine pek şaşırmamak gerek. Sonuç olarak Türkiye'nin örnekselliği söylemi Avrupa medeniyetinin İslam medeniyetiyle ilişkisinde önde gelirliğini koruma eğilimini gizlemektedir. Bu da içinde yaşadığımız çağda düşünceye yeni sömürgeciliğin bir fenomeni olarak verilir. Bitirirken, örnek mantığının evrenselliğin başlıca paradoksuna tercüme edildiğini vurgulamayı unutmayalım: *Öteki Baş*'ta Derrida'nın kaleminden dökülen şu sözler ne kadar doğrudur: "Bir örneğin değeri onun evrenseli bir tekilliğin, bir kültürün yaşayan bedenine kaydetmiş olmasında bulunur. Buna karşın, örnek mantığının unuttuğu şey, bütün kültürlerin kendi kimliklerini evrenselin çağrısına yanıt vermek suretiyle olumladıklarıdır. Hiçbir kültür kendisini tercüme edilemez bir sözün saydam olmayan bedeni olarak sunmaz. Tersine, bütün kültürler insanın özüne tanıklık ettiklerini düşünürler. Her biri kendini evrenselin tekile biricik kaydı, yerine başka hiçbir kaydın geçemeyeceği kaydı olarak görür." Ama o zaman evrenseli düşünürken örnekleri çoğaltmak gerekmez mi? Her türlü yozlaşmayla mücadele elbette evrensel olanla bir ilişki kurarak, hak, adalet, eşitlik, özgürlük, sorumluluk söylemleri üretmeye devam ederek yapılır, ancak tek bir kültürün diğerlerine örnek teşkil ettiği söylemler bu değerleri kaçınılmaz olarak boşa çıkaracak ve yozlaşmanın başını çekmeye devam edeceklerdir. Bu yüzden belki de sorumluluktan müteşekkil olması istenen bir kültür özüne, Avrupa'nın özüne, ancak Avrupalılaşmanın iyi örneği olarak temsil edilmeye karşı olmak suretiyle gerçekten katılınabilir. Sorumluluğun kökensel yapısı ne aklın tek ve özdeş olması, ne de kendi kendisiyle örtüşmemesi veya kendinden farkı olabilir; üst-akılsallık (*sur-rationalité*) en az iki aklın, iki *logos*'un diyaloğu olarak tarif edilmedikçe sorumluluk olarak Avrupa fikri bizim için bir hayal kırıklığı olarak kalacaktır.

Notlar

1 E. Husserl, *L'origine de la géométrie* (Introduction par Jacques Derrida), PUF, 1962.
2 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, çev. G. Granel, Gallimard coll. "Tel," 1976.
3 Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003.
4 Bu sayı içinde (*Cogito* Yaz-Güz 2006).
5 Jacques Derrida, *L'autre cap* (Paris: Minuit 1991); Jacques Derrida, *Öteki Baş*, çev. Melih Başaran, Bağlam Yayınları, 2005.
6 Jacques Derrida, *Donner la mort* (Paris: Galilée 1999); bu metnin Jean-Michel Rabaté ve Michael Weztel tarafından yayımlanan önceki bir baskısı için bkz. *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don* (Paris: Métailié-Transition 1992), 11-108.
7 Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, çev. Erazim Kohák (Chicago: Open Court 1996).
8 Husserl, *L'origine de la géométrie*, (Introduction par Jacques Derrida) PUF, s. 121.
9 Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993, s. 43: "Le ceci de l'exemple est "déjà plus et autre chose que le *tode ti*"; autrement dit, "l'exemple même, en tant que tel, déborde sa singularité autant que son identité. C'est pourquoi il n'y a pas d'exemple alors même qu'il n'y a que cela."
10 Husserl, *L'origine de la géométrie* (Introduction par Jacques Derrida), PUF, s. 121.
11 Kant, *Critique de la raison pratique*, çev. F. Picavet, PUF, 1943, s. 131; Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, çev. G. Granel, Gallimard coll. "Tel," 1976, s. 382-383.
12 Jacques Derrida, "Téléologie et architectonique," *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, s. 179.
13 *A.g.e.*, s. 178: "C'est la raison qui met la raison en crise de façon autonome et quasi auto-immunitaire."
14 Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993, s. 41 : " … celle qui se lie singulièrement, chaque fois, à l'événement d'une décision sans règle et sans volonté au cours d'une nouvelle épreuve de l'indécidable."
15 Jacques Derrida, "Téléologie et architectonique," *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, s. 186 : "… la possibilité d'un incalculable qui ne soit ni irrationnelle ni dubitable … d'une incalculabilité rationnelle et rigoureuse s'est annoncée comme telle, justement dans la plus grande tradition de l'idéalisme rationaliste."
16 Jacques Derrida, ""Genèse et structure" et la phénoménologie," *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, 1967, s. 229.
17 *A.g.e.*, s. 230.
18 Jacques Derrida, "Arriver–au fins de l'État," *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, s. 204.
19 Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993, s. 85.

“Marrano” Derrida, “Morisko” İbn Arabi

RECEP ALPYAĞIL

“… İspanya mahkemesinin (1992’deki) deklarasyonu ile Marrano tarihinin sonunun geldiği söylendi. Sen istersen buna inanabilirsin. (…) Biz Marranoyuz, her durumda Marrano …”

J. Derrida[1]

Bu metindeki amacımız, Marrano olduğunu birçok defa söyleyen Derrida’nın, Marranoluğu niçin önemsediğini, denebilirse eğer, benimsediğini, söz konusu adlandırmanın yapıbozum açısından ne tür bir önemi olduğunu netleştirmektir. Tabii bu arada, Marranolarla aynı kuşak içinde olmalarına rağmen unutulan Moriskolara (ki, her iki kelimenin de kökeni aynıdır) ve söz konusu iki siyasal kimliğin paylaştığı coğrafyadan gelen Endülüslü İbn Arabi’ye değineceğiz. Bu bağlamda tartışmaya açacağımız bir başka temel sorun da Marrano Derrida ile Morisko İbn Arabi ve hatta Morisko Müslümanlar arasında bir iletişim olup olmayacağı, eğer olursa bunun, eğer bir sınırdan söz edilebilirse, hangi “sınırlar içinde” gerçekleşebileceğidir. Konuya iki alıntı ile başlamak istiyoruz. Bunlardan ilki Derrida’nın son derece zorlu, şifreli metni *İman ve Bilgi*’nin sondan bir önceki narlı, parçalı paragrafındaki şu ifadeleridir:

> Varlık-tanrıbilim imanı **giz**ler <en**crypte**; kodlar> ve onu kendi tekil gizinin anısına varıncaya kadar yitirmiş, daha doğrusu bu gizi yaymış, çoğaltmış bir tür İspanyol Marrano’nun durumuyla aynı yazgıya uğratır. Bir natürmort amblemi: bir Paskalya akşamı, masa üzerinde yarılmış bir nar.[2]

Şimdilik bu alıntının son iki cümlesiyle ilgiliyiz, özellikle de ‘İspanyol Marrano’ ifadesiyle. Metnin mütercimi Melih Başaran bu terime ilginç

bir not düşmüş: "Zorla din değiştirmeye maruz bırakılmış Yahudilerden, İspanya'dan kovularak Batı Akdeniz'de sığınacak yer bulmuş Müslümanlardan oluşan bir topluluğa ait kişiye verilen ad."[3] Bu açıklama notu doğru mu? Değil. Yanlış mı? O da değil. Kelimenin tam anlamıyla Marranoluğa özgü bir şerh olmuş. Şerhsiz bir şerh. Her şeye rağmen bizim bu metinde kurmayı düşündüğümüz çatıyı destekler bir şerh. İkinci olarak da, her okuduğumda beni içten içe heyecanlandıran *Marx ve Mahdumları*'nın sonundaki şu pasajı olduğu gibi anmamız gerekiyor. Eğer anlaşılabilirse, Marrano Derrida'yı anlamak için, varsa bir ilinti ilk alıntıya iliştirmek için:

> "varlıkbilim" sözcüğünü bundan böyle bir parola, keyfi bir sözcük saymaca bir sözcük kabul etsek, yani varlıkbilimin hep taşıdığı anlamı taşır gibi yapan bir *schibboleth* saysak, ne olur? O zaman birer Marrano gibi şifreli bir dil konuşmaya başlardık aramızda. Kendi aramızda böyle bir şey olmadığını bile bile, filozoflar cemaatinde varlıkbilim ya da metafizik dilini konuşmayı sürdürüyormuş gibi yapacağız. (...) O, benim en ciddi halimle, gizliden gizliye, sık sık bir tür Marrano gibi kendimi sunma oyunu oynadığımı büyük olasılıkla bilmiyor. *Apories*, *Circonfession*, *Mal d'Archive* ve kuşkusuz başka başka yerlerde de açıkça ve de özellikle oynadım bu oyunu. Her yerde, örneğin, *Le Monolinguisme de l'Autre*'deki gibi daha az açıkça sürdürdüm bu oyunu.[4]

Bu paragraf son derece kışkırtıcı göndermeler içeriyor, devamı da öyle, ki biraz sonra ona da değineceğiz. Derrida kendisini en ciddi haliyle okumaya gayret eden okurlarını bir kez daha şaşırtıyor ve bizlere bir oyun oynadığını bildiriyor. Hem de ne oyun – oyun içinde bir oyun: Marranoluk. Bildirinin kendi de Marranoca, yarısı söylenmiş hakikat: bazı yerlerde açıkça ve özellikle bazı yerlerde de azıcık, başka yerlerde de her zaman oynanan bir Marranoluk. Alıntıda yer alan *schibboleth* biraz daha açıklayıcıdır; bilindiği üzere bu terim ilk olarak Yahudilerin kendi aralarındaki bir kavgada, kimin nereye ait olduğunu belirlemeye yarayan bir parola olarak kullanılmıştı.[5] Aynı anda hem içeride hem de dışarıda olmayı imleyen bu terim bir şekilde sünnetli olmayla da alakalı. Yahudilerin sonuncusu olarak Derrida akademi içinde penisi hakkında konuşmaya cesaret eden ilk kişi olduğunu söyler.[6] Onun farkı sünnetli bir penise sahip olmasıdır. Bu fark onun Yahudilikle olan bağını gösterir. Ama ne gösterge – o bir Marrano, hep ihtiyatlı olmak

zorundayız, zira söylenen bir öteye, bir perde arkasına göndermede bulunuyor olabilir. Öyledir de, çünkü eşi Yahudi değildir, çocuğu da sünnetsizdir.

Bu ifade edilenler bize konuya doğrudan doğruya girmek imkânı tanımıyor, en azından ulaşmak istediğimiz sonuçlara uzanmak için şimdilik yeterli değil. O sebeple bir başka dolayım (*oblique*) yapmalıyız.

a. Marranoluk

İslam egemenliği altındaki İspanya'da yaşayan Yahudilerin "altın çağları",[7] İspanyolların 1391'de Endülüs'ü geri almalarıyla sona erdi. Katolik krallar İsabella ve Ferdinand, son Müslüman kalesi Granada'yı ele geçirince ilk iş olarak Papalıktan bağımsız, kendi özel İspanyol Engizisyonlarını kurdular. Amaç İspanya'nın politik ve dinsel birliğini sağlamaktı. Sonuç: *Marranolar*. Zira yeni hâkimler Hıristiyanlık dışında başka bir dine izin verecek türden değildi. Yaşananlar, Yahudiler için kelimenin tam anlamıyla bir yıkım operasyonu oldu. Onlardan, ya dinlerini değiştirmeleri ya da Endülüs'ü terk etmeleri isteniyordu. İşte böyle bir ortamda, kalmayı din değiştirme pahasına seçenlere, görünüşte/sözde Hıristiyan ama gerçekte Yahudi kimliğini muhafaza edenlere Marrano dendi. Bu süreç zaman içinde "tuhaf" bir kimlik ortaya çıkardı. Kendilerine öğretilene, Hıristiyanlığa, inanamayan ama inandıkları dini de öğrenemeyen bir kimlik. Yahudi diniyle ilgili kitap ve malzeme ile yakalanmak ölüm anlamına geldiğinden Marranolar sadece ezberde tutulabilecek olan kolay, basit şeylere sahiptiler. Yazılı olarak ele geçirilenler ise, zaten dinlerini karalamak için kaleme alınanlardan ibaretti. Bu koşullar Marranolarda okudukları her şeye inanmamak, kutsal olduğu söylenen yazılara kuşku ile bakmak gibi alışkanlıkların yer etmesine neden oldu. Bu inançsız Hıristiyan, ilgisiz fakat gönüllü Yahudi, Marranolar öğrendikleri dine inanamamışlar, inandıklarını da öğrenememişlerdi.[8] Moriskolarda da göreceğimiz üzere, kelimenin etimolojisi bir şekilde domuz etiyle ilintili. Bu konuda yığınla spekülasyon var; Marrano kabaca "domuz eti yemeyen" anlamına geliyor. Bu son derece önemli, zira yukarıda Derrida'dan yaptığımız alıntıda ifade edilen *schibboleth* gibi, domuz eti de ayırt edici bir özelliğe sahip. Bir aidiyeti tefrik etmenin, bir kişinin hakikaten din değiştirip değiştirmediğini anlamanın, Marranoluğunu deşifre etmenin en güzel yolu, o kişiye bir şifre çözücü olarak domuz eti sunmak olacaktır. Eğer gerçek Yahudi ise yemeyecek, yok değil ise yiyecektir. Bu anlatılanlar meselenin şiddetle ilgili boyutudur, ki bunun hiçbir biçimde olumlanacak tarafı

yoktur. Ancak bu karma dinselliğin, yeni bir alan, dikkate değer yeni bir biçimsellik yarattığını eklemeliyiz. İspanya'nın baskısı gerçekte ne Hıristiyan ne de Yahudi olan bir kültür doğurdu. Bu ikisinin birbirine karışması gerçekte her ikisinin de kaybına dönüştü.[9] Ama bu atmosfer dinsel olmayan bir atmosfer de değildi, tam aksine çok güçlü bir biçimde dinseldi.[10] Bu gerilim ortamı bir şans üretti. Az sonra irdeleyeceğimiz üzere Derrida'yı Marranolukta cezbeden de bu şans olarak görünür. "Evrensel Marrano kültürü, ritüeliyle, kültleriyle, seremonisiyle, Marranoluğa benzer gizli bir dinin *beklendiği*'ni" yazarken[11] Derrida, eğer bir vurgudan söz edilebilirse, bunu vurgulamıştır. Bu yönüyle o, gönüllü bir Marranodur.

b. Moriskolar

Granada'nın düşüşü, Müslüman şemsiyesi altında yaşayan Yahudilere yaramamışsa eğer, şemsiyenin sahiplerine hiç yaramamış olsa gerek. Bugünkü İspanya'nın da temellerini atan Aragon hükümdarı Ferdinand ile Katolik kraliçesi İsabella evlenerek, İspanya'daki güçleri Endülüs'teki Müslümanlara karşı toparlamak istediler. Bu evlilikten de teoloji ve politika adlı iki çocuk, *teoloji-politik* doğdu. Sonuç Marranolarla aynı oldu: Moriskolar. Her iki kelimenin kökeni de aynı: domuz eti yemekten sakınmak. Bir Moriskonun komşusunun kendisine sunduğu domuz etini yememesi, Cuma günü temizlik yapması veya evini kirletmesi, çocuklarına Müslüman ataların-dan birinin adını vermesi, yanılarak veya dikkatsizlikle ağzından "Allah", "Muhammed" lafızlarını çıkarması, Ramazan ayında gündüz kendisine sunulan yemeği yememesi, Arapça konuşması veya şarkı söylemesi, vs belli bir aidiyetin, Hıristiyan görünümü altında Müslümanlığın muhafazasının, işaretiydiler.[12] Marranoluk ve Moriskoluk hep bir alyansı ve karşı alyansı, ahdi ve karşı ahdi barındırdığından bu yeni Hıristiyanlara, *eski* Hıristiyanlar hiçbir zaman kabul edici bir nazarla bakmadılar. Görüldüğü üzere yaşanan sorunlar da benzerdi: bir sınır, alyans, işaret ve nişan sorunu. Eski bağlılığın sözde inkârı ile sözde yeni bağlılığın inandırıcılığı.

Metin içinde Müslümanlara özgü Moriskoluğun Derrida da olduğu türden bir şansa dönüşüp dönüşmeyeceğini sorgulayacağız. Küresel dünyada Moriskoluk bitmiş değil, Marranoluğun bitmediği gibi. Acaba, bu karmaşa yeni bir düşünce alanı oluşturabilir mi? Bu sorunun yanıtını Derrida'nın Marranoluğunun ne olduğunu kavradığımızda vermiş olacağız.

c. Marrano Derrida

Teolojik-Politik İnceleme'yi ilkin isimsiz yayımlayan, *Etika*'sı da ölümünden sonra yayımlanan Spinoza bir Marrano idi. Onun ataları da, baskılara dayanamayan Marranolar olarak 1553 yılı baharında gizlice Amsterdam'a kaçan İspanyol Yahudileriydi. A. Negri, Derrida eleştirisinde Spinoza'nın sözü edilen Marranoluğunu anıştırarak kışkırtıcı metinlerinden birini daha yazar. Kışkırtma, Derrida'ya uyar bir biçimde, Negri'nin açtığı bir parantezde meydana gelir. O, Spinoza'nın *pathema*'sının zihnin çifte karakterini ifade ettiği, pasiflik ve aktiflik arasında belirsiz bir yapıda olduğu, ama tam da bu sebeple arzunun yapısını anlamamıza olanak tanıyacak bir geçişi barındırdığını söyler. Bu duygunun hayaletsi yapısı, kendi kendini dönüştüren, Marranoluğa özgü bir kimliği içerir. O, hem Marranoluktaki hem de bu terimdeki değişimin ve dönüşümün mantığını önemsediğini, oysa dekonstrüksiyonda bunun eksik kaldığını ima eder. Negri, yapıbozumu bu yeni ontolojik (Marrano) alana taşıyabilme imkânı olsaydı, yapıbozumun kapitalist üretimin hayaletsi yapısını aydınlatmaya daha fazla yardımcı olurdu biçimindeki temenni ile konuyu bağlar.[13] Negri'nin bu temennisi Derrida tarafından daha bir ileri provokasyonla yanıtlanır:[14]

> "*The Specter's Smile*"da Marranolara yapılan anıştırmalar çok hoşuma gitti. Negri'nin aklında her zamanki gibi daha çok Spinoza olduğunu biliyorum. Ama bu önemli değil. (...) Bir tek Spinoza'nın değil, Marx'ın ta kendisinin de, azat edilmiş varlıkbilimci Marx'ın da bir Marrano olduğu düşüncesini ortaya atsak, ne olur? Bir tür gizli göçmen, Protestan imanına dönmüş, hatta biraz da Yahudi düşmanı kesilmiş gibi yapan Alman kılığına bürünmüş bir İspanyol-Portekizli olduğu düşüncesini otaya atsak ne olur? Bak işte bu, gülle gibi düşer ortaya. Karl'ın oğullarının da bundan haberi olmadığını ekleriz. Kızlarının da haberi yokmuş. En acımasız darbe, dipsiz uçurumlara yuvarlanmak için abartıyı doruklara çıkarmak, saltık artık-değer: o kadar iyi gizlenmiş, o kadar iyi frenlenmiş Marranolar ki, artık kendileri bile kuşku duymuyor! Ya da bunu unutmuş, geriye itmiş, yadsımış, yeniden yadsımışlar. Hakiki Marranoların da başına geldiği bilinir bunun, gerçekten şu anda, günümüzde, hakikaten varlıkbilimsel anlamda Marrano olup da, bunun böyle olduğunu artık bilmeyenlerin de başına geldiği bilinir bunun. (...) Marranoluk sorununun kısa bir süre önce geçmişe gömüldüğü de ileri sürüldü. Hiç inanmıyorum buna. Atala-

> rını karnından konuşturan, onların hayaletlerini kendileri de bilmeksizin, ete kemiğe büründüren ya da başka bedenlere göç ettiren oğulların ve de kızarlın günümüzde de olduğunu biliyorum.[15]

Bu uzun alıntı, bize, Derrida'nın hangi sebeple Marrano olduğu hakkında iki ipucu sunuyor: bunlardan ilki *çokluk*, ikincisi de *giz*. Şimdi bu ikisi üzerinde meseleyi açmaya çalışalım.

Y. Yovel Marranolarla ilgili yazdığı kitabının ikinci kısmında, onların belli başlı özelliklerini şu biçimde sıralar: Karışık ve melez bir doğaya sahip oluş, septiklik, çifte dillilik, çifte yaşam.[16] Bunlar, bazı kayıtlarla birlikte hem Derrida'nın hem de yapıbozumun evsafıdır, eğer böyle bir şeyden söz edilebilirse. Marranolara özgü otobiyografik bir metin olarak okuyabileceğimiz *Ötekinin Tekdilliliği*'nde [*Le Monolinguisme de l'autre*] Derrida muhayyel muhatabına iki önerme sunar: 1. Biz her zaman tek bir dil konuşuruz; 2. Biz hiçbir zaman tek bir dilde konuşmayız. Buna daha sonra bir ekte bulunur: Biz sadece tek bir deyimle konuşuruz, ya da saf bir deyim yoktur.[17] Söz konusu metin aynı zamanda otobiyografik olduğundan, söylenenleri Derrida'nın gençlik yıllarında Yahudilerin Cezayir'deki konumuna bağlayabiliriz. Cezayir Yahudilerinin de, Marranolarda olduğu gibi bir kimlik, bir özdeşleşme sorunları vardır. Birkaç kuşaktır kendilerini Fransız saydıklarından, geri dönebilecekleri, kendilerine ait bir kimlikleri kalmadığından, kendiyle özdeşleşme, kendi kimliğine geri dönme yolu kapalıdır. Fransız ötekiyle özdeşleşmek de, Fransa onları dışladığı için artık olanaksız hale gelmiştir.[18] Derrida İspanyol Marranolarında olduğu gibi, Cezayir'deki Yahudi terminolojisinin de Katolikleştiğini, sözgelimi sünnete "vaftiz" ya da komünyon denildiğini yazar.[19] Bu kaotik ortam Marrano Derrida'yı doğurmuş görünür:

> Benim Yahudi olmam, bu çok zor bir konu. Emin değilim. Bir Yahudi olarak doğdum, bunu inkâr etmiyorum, şimdi de buna sadık kalacağım. Ama kolayca tahmin edebileceğiniz gibi, bu o kadar basit bir konu değil. Bu yüzden hem Yahudiyim hem de değilim, kuşkusuz Hıristiyan bir kültürde yaşadığımdan hem Hıristiyanım hem değilim. Hıristiyan bir kültürde yetiştirildim, kelimenin tam anlamıyla Hıristiyan olmasam bile Hıristiyanlık dışı da değilim.[20]

Derrida için çokluk her zaman önemsenen bir "duruş" olmuştur. Biraz sonra İbn Arabi'de kesretle karşılayacağımız bu hususu basit bir sayısallık ya da siyasallık olarak düşünmek yanıltıcı olur. "Ben-lik" tek ya da iki, ya da çoğul değildir. Yahut da artı koyarak devam ettirebileceğimiz bir sayısallık asla değildir.[21] "Benim içimde birçok ses var. Ben tek bir ses değilim, kimi zaman benim aracılığımla başka bir ses konuşur ... metinlerimde birçok sesin konuşmasına izin veriyorum. Bazen, 'tek sesle konuşan bir metin yazmayacağım' dediğim oluyor ve böylece metni çok sesli kaleme alıyorum; farklı tonları, farklı konumları, farklı talepleri benimsiyorum."[22] İlk etapta karmaşa ya da dipsiz ruhsal bir yabancılaşma olarak görünen bu hal gerçekte paradoksal bir şanstır.[23] Biz bu gerçeği onun yapıbozum adını verdiği deneyimde çok açık bir biçimde görebiliyoruz. O, yapıbozum olarak adlandırılan tuhaf deneyimin tek bir anlatımının, upuygun bir tanımının olmadığını ifade eder. Bu tutumunu yapıbozumun, yararlanılma ve işe koşulma tarzı itibariyle, 'her zaman istikrarsız ve neredeyse boş bir motif olduğunu' söyleyecek kadar da ileri bir noktaya taşır: "Herkesin bu motifi son derece farklı siyasi perspektiflere hizmet etmesi için canının istediği gibi kullanabileceğinde ısrarlıyım."[24] Ama bunu basit bir manevra olarak düşünmemek gerekir. Derrida'nın şans olarak gördüğü şey, içinde bulunulan karar verilemezlik halinin eşzamanlı olarak bir sorumluluğu taşıyor oluşudur: "Ben iki türden sesler de çıkarıyorum. İmdi bu iki türden sesler çıkarma hakkına kesinlikle koşulsuz olarak sahip çıkıyorum. Bana tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tahsis edecek bir söylemi kesinlikle reddediyorum; ve bu hakka kapris olsun diye ya da böylesi hoşuma gittiği için değil, etik ve siyasi nedenlerle sahip çıkıyorum."[25]

İkinci unsur ise gizle alakalıdır. Bu tuhaf yarı-kavramın Derrida'nın metinlerinin çoğuna sindiğine, bazen de açıkça bu gizden söz edişine tanık oluruz.[26] *Arşiv Humması*'nda (*Archive Fever*) Derrida, metni atfettiği Yosef Hayim Yerushalmi'nin Marranolarla ilgili kitabını okuduğunu söyledikten sonra şunu ekler: "Ben gizlice kendimi sürekli onlarla özdeşleştirdim (bunu kimseye söyleme), bir de kripto Yahudilerle".[27] Biz kripto Yahudiliğin, en az Yahudinin kendisi kadar eski olduğunu biliyoruz.[28] Derrida'nın ifadesiyle: "Bir adı olmaksızın yaşayan, biz ona bir ad ekleyeceğiz: Marrano, sözgelimi. Biz bu eklenen adı her adlandırmadaki keyfilikle oynayarak, Marrano figürüne ve onun hafızasına göre (Kripto Yahudi, ve genel olarak kripto X) ... tayin edebiliriz."[29] Marrano kültürünün, en temel vasfı, eğer bir vasfı varsa,

gizdir. Ötekilerine karşı bir gizin muhafazasıdır. Böylesi bir evrende her şey, her şey ya da hiçbir şey anlamına gelebilir. Her davranışı onun çift boyutluluğu, çifte karakteri, çifte hayaletselliği ile birlikte düşünmek gerekir. Aksi halde giz ıskalanmış olur. Giz hesaba gelmeyendir, hesap edilemeyendir, bu yönüyle de hep bir sürpriz doğuma gebedir. Tam da öyle olduğu şey varsayılıyorken, sözgelimi Hıristiyan olduğu düşünülürken "Yahudiyim", Yahudi olduğu düşünülürken de "Hıristiyanım" deme sürprizi. "Bak, ben buyum" dediğinde bile, giz, bir ötekiyi içinde barındırır. Bu yönüyle Marrano zamansallığı hesaplanamazdır.[30] Derrida, birçok yerde bu sonu gelmez hesaplanamazlık ve giz arasındaki bağ üzerinde durur. Yazımızın başında alıntı yaptığımız metnin sonunda bu tema daha bariz (!) bir biçimde ele alınır:

> 52. Bu gizin dipsiz dibinde, Bir+n hesaplanamaz bir şekilde bütün bu ikâmeleri doğurur. (...) Dipsiz bir temel üzerinde daima bakir bir geçirimsizlik, artık bilinmeyen veya henüz konuşmadığımız dillerde yarının *khora'sı*... Bu yer eşsizdir, adı olmayan Bir'dir. *Belki yer verir* "meydana getirir", ancak tanrısal veya insani en ufak bir cömertlik olmaksızın. Küllerin savrulması bile, verilen ölüm bile burada vaat edilmiş "güvencelenmiş" değildir.[31]

Burada Marrano Derrida'ya özgü bir açmaza işaret etmeliyiz. Derrida gizin hesaplanamaz doğasını belli bir hesap üzerinden ele alır. Söz konusu metin 52 parçadan oluşur, acaba niçin 52 başka bir sayı değil, burada yapı-bozuma özgü bir kriptodan söz edilebilir mi? Derrida bir başka yerde de 52 parçadan oluşan bir metin kaleme alır.[32] Onun gibi bütün yaşamı boyunca parazitik unsurlara değinmiş birinin bu sayısallığı da öylesine kullandığı düşünülemez. "Kendi kendime, belli sayıda, 25 veya biraz daha fazla sayfada *din üzerine* bir inceleme yapmak için bir makine seçer gibi, en az kötü bir makine, bir yan aforizma biçimi seçelim demiştim: Ve 25, diyelim, keyfi bir şekilde, şifresinin çözülmesi veya anagramlaştırılması için, birbiriyle eşit olmayan 52 bölüm veriyordu; kimliği belli olmayan, ancak şimdiden yaklaştığımız, verimsiz olup olmadığını bilmediğimiz bir çöl gibi veya harabeler, mayınlar, kuyular, yeraltı mağaraları, boş anıt mezarlar "cenotaphes" ve dört bir yana savrulmuş tohumlarla dolu bir alana benzer bir yerde dağılmış bunca giz *"cryptes";* ancak bu alanın kimliği belirsizdir."[33] Kendisinin de belirttiği üzere bu bir gizle ilintili olmalı.

Bu nokta itibariyle artık konuyu kapatmaya yaklaşıyoruz, ancak sonuç kısmına geçmeden önce bu sözü edilenlerin Morisko İbn Arabi ile ilgili boyutuna da değinmeliyiz.

d. Morisko İbn Arabi

Burada Marrano Spinoza'ya ve Derrida'ya mukabil anmak istediğimiz isim İbn Arabi'dir. Vakıa o bir Endülüslü, ama tarihsel bir Morisko değil, bununla birlikte birçok açıdan hem Spinoza ile hem de Marranolukla bağlantı kurabileceğimiz bir isim. Acaba Derrida'nın provokasyonunu devam ettirip sadece Spinoza'yı değil, onun selefi İbn Arabi'yi de Marrano olarak düşünsek? Bu geleneği oradan başlatsak? Cesaretimizi biraz daha toparlayıp, Müslümanlara, o aslında en ciddi haliyle bir Moriskoydu desek… Belli bir çevreyi çok kızdıracağını tahmin ettiğimiz bu soru, İbn Arabi açısından hiç de rahatsız edici olmazdı diye düşünüyoruz. Şunu çok rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Marranolukta Derrida her neyi önemsemişse İbn Arabi'de de benzer noktaların önemsendiğini söyleyebiliriz. Vakıa Derrida'da tarihsel açıdan Marrano değil, söz konusu terimi belli bir "duruş" için seçmiş görünür, aynı cihetle İbn Arabi'ye Morisko demek mümkündür. Onu da Derrida'nın sözünü ettiği anlamda tarih dışı bir Morisko olarak düşünebiliriz. Bu cümleler elbette izaha muhtaç. Eğer Marranolukta önemsenen çifte ya da çoğul hakikat ise, "ya/ya da" yerine "hem/hem de" demek ise benzeri bir durum İbn Arabi tarafından da önemsenmiştir. O, bu durumu "O/O değil (hüve lâ hüve)" ifadesi ile son derece özgün bir şekilde kavramsallaştırır:[34] "Vucud'la muttasıf her şey o/o değildir, âlemin hepsi o/o değildir, belirli bir surette zuhur eden hakikat o/o değildir, sınırlandırılamayan sınırlı, görülemeyen/görünendir."[35] Buna göre şeyler Hakk'ın sıfatlarını sergilemek bakımından hakkın hakikatindendirler, diğer bir ifadeyle hak her şeydir. Ancak öte yandan, karşılaştırılamazlık dikkate alındığında Hakk hiçbir şey değildir. Eşyaya olumlu anlamda "o" diyor olunuşu asla ondaki bir başka yönü yani "la hüve'yi"/o değil'i ihmal etmekle sonuçlanmamalı. İbn Arabi, eşyayı hakikatte "huvelik" ve "lâ hüvelik", (hem hem delik) boyutu ile görmeyi arzulamış ender simalardan biridir.

İbn Arabi'nin kullandığı "hüve lâ hüve" (o/o değil) ifadesi onun lisanındaki iki yönlülüğü hatta denebilirse çok yönlülüğü anlamak açısından son derece önemli bir anahtardır. O, bu yönüyle tam bir Moriskodur. Onu sadece *hüve*'yle ya da *lâ hüve* ile anlamak, istemediği bir *tek dilliğe* dönüştürmek

olacaktır. Kesret olmasaydı vahdeti nasıl anlardık?! Moriskolara özgü çokluk, vahdeti anlamak için zaruridir. Eğer bir yanlış anlama içinde değilsek Derrida, Marranoluğu ile böyle bir şeyi anlatmak istemiştir; biz de Morisko İbn Arabi ile benzer bir duruma vurgu yapmayı istedik. Bu noktayı kışkırtıcı bir örnek üzerinde kısa da olsa tartışmak istiyoruz. İbn Arabi'nin, kendisine bir mektup yazarak Hıristiyanlarla olan ilişkilerinin nasıl olması lazım geldiğini soran Sultan Keykavus'a şöyle bir mektup "yazdığı söylenir":

> Hıristiyanlar, kilise, manastır, rahip odası inşa etmeyecekler, bunlardan harap olanlar yenilenmeyecek, kiliselerinde (...) *hiçbir surette casus barındırmayacaklar, Müslümanları aldatmak için bilgi saklamayacaklar, şirk gösterilerinde bulunmayacaklar, Müslüman olmak isteyen Hıristiyanların İslama girmelerini engellemelerine* izin verilmeyecek. Hıristiyanlar Müslümanlara saygı gösterecekler, Müslümanlar meclislerine oturmak için geldiklerinde yer verecekler, (...) Müslümanlara benzemeyecekler, onların isim ve unvanlarını kullanmayacaklar.[36]

"Söylenir" dedik ama, alıntı bizzat onun metninden. Bunu nasıl okuyacağız? Metin oldukça sıkıntılı, şimdilerde onun çoğulcu olduğunu söyleyenlerce de öyle. Eğer İbn Arabi'yi Moriskolara ve hatta Marranolara yakın görüyorsak bu sorunu nasıl aşacağız? Endülüs'te Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanlar arasında nasıl bir ilişkinin tesis edildiğine tanık olmuş, bütün zamanların en büyük ariflerinden biri olma hüviyetine sahip bir insanın bu düşüncelere yer vermesi nasıl açıklanır? Alıntının italikli olan kısmı, metni çözebileceğimiz bir şifre sunar bize. Metinde Yahudilerin zikredilmemesi dikkat çekicidir, onun Yahudilerle, Hıristiyanlara karşı bir ittifak halinde olduğu bile söylenebilir. Anlaşılan Hıristiyanlar gizliden gizliye, Anadolu'da, aynı tarihlerde Endülüs'te olduğu üzere, bir geri fütuhat için şiddet üretmektedirler. Bu anlamda İbn Arabi'nin vurgusu bir karşı şiddet üretmeye matuf değildir, olası şiddetin önünü almaya yönelik bir uyarıdır. Tarih, bu yorumu teyit eder. Zira İbn Arabi'nin ölümünden yaklaşık bir asır sonrasında Marranolar ve Moriskolar doğdu, Hıristiyanların uyguladığı şiddetten. Ve yine birkaç asır sonrasında Marranolara ve Moriskolara, İbn Arabi kuşağının torunları kucak açtı. Özetle, alıntıyı sadece huvelik ya da la hüveliği ile değil, her iki boyutu ile yakalamak durumundayız, aksi hal-

de onu basit bir çoğulculuğa ya da şiddet yanlısı sufiye dönüştürmek hiç de zor olmaz. Burada ayrıca sözü edilen şeyin basit bir sentez olmadığını da eklemek isteriz, Derrida'nın da ısrarla kaçındığı biçimde.

e. Sonuçlandırıcı Değerlendirmeler

Derrida'nın Marrano kimliği biz okurlarını sürekli ayık tutacak bir *schibboleth*'tir. Bununla o, kendisini belli bir okula, -izm'e, herhangi bir kuruma, metafizik tarihinde eleştirdiği bir onto-teolojiye indirgemek, sehven de olsa ona dönüştürmek isteyenlere kaşı son derece mukavemetli olduğunu gösterir gibidir. Derrida her ne kadar ısrarlı bir biçimde, belli bir şeyle tahdit edilmek istenmişse de, onun Marranoluğu, ait olduğu çevreyi daraltmaya engeldir. Onun, ateizminden rölativizmine, nihilizminden anti realizmine varıncaya kadar birçok karalama okumasını bulabiliriz. Ama Derrida, sözü edilen bu adlandırmalarla onların alternatifleri arasında bir seçimde bulunmanın göründüğü kadar kolay olmadığını, önemli olanın, onların birini diğerine dönüştürmek değil, tam da onları var eden gerilim noktalarını muhafaza etmek gerekliliğini hep vurgulamıştır. Burada, metin, yazı, iz, différance, hymen, eklenti, pharmakon, parergon, khora, timpan, konukseverlik, armağan, bağışlama gibi birçok yarı-kavramın Marranoluğa özgü çifte doğa taşıdıklarını hatırlatmak isteriz. Onun alaylı bir biçimde Marranoluğu seçişini böyle bir bağlam içinde anlamalıyız. Marranoluk Derrida'yı karalama okumalardan hep uzak tutacaktır. Vakıa bu anlaşılması son derece zor bir pozisyondur, eğer bir pozisyondan söz edilebilirse. Ama şimdilerde en çok ihtiyacımız olan bir pozisyondur da. İçinde yer aldığımız zaman dilimi felsefeden siyasal alana her yerde Marranolar ve Moriskolar yarattı. Bununla birlikte, nasıl Derrida Cezayir'deki Marrano konumunu bir şans olarak düşünmüşse biz de şimdiki uğrakta Marranoluğumuzu veya Moriskoluğumuzu böyle düşünebiliriz. Şahidimiz Derrida:

> Figüratif olarak Marranoyu, seçmediği bir gize imanlı olarak kalan kişi olarak adlandıralım, yaşadığı ya da işgal edildiği evinde, ilk evinde ya da ikinci *arrivant*'da, ki orada hayır demeden kendi kendisiyle özdeş olmaksızın yaşar. Meydan okunmamış bir gecede herhangi bir tarihsel şahadetin radikal yokluğu onu tutar, tanımı gereği takvimi olanların dominant olduğu kültürde, bu giz Marrano tarafından, Marranoların önünde bile tutulur. Böyle bir sırrın tarihten, çağdan yıllanmadan kendini koruda-

> ğunu düşünmek imkânsız değildir. Bu anakronizme teşekkürler, bizler Marranoyuz, her durumda Marrano, istesek de istemesek de, bilsek de bilmesek de, Marranolar, saatler, yıllar, zamansız tarihler, her biri daha uzun ve her biri diğerinden daha kısa, asırların sayılamayacak olan sayısına sahiptir. Her defasında ötekini bekleyen, biz, sürekli olarak daha yaşlı ve daha genç olabiliriz, son söz, sonsuza dek tükenmiştir.[37]

Genelleştirilmiş Marrano figürü, politik-teolojinin ve onto-teolojinin ötesinde ve ona karşı bir *giz* hakkını muhafaza eder.[38] Bu anlamıyla Marrano Derrida ile Morisko İbn Arabi birbirlerine tahmin edilenden çok daha yakındırlar.

Notlar

1 Jacques Derrida, *Aporias*, Stanford, Stanford University Press, 1993, s. 77, 81.
2 Jacques Derrida, "İman ve Bilgi Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı", çev. Melih Başaran, *Toplumbilim*, 10, 1999, s. 159.
3 Derrida, "İman ve Bilgi Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı", s. 159.
4 Jacques Derrida, *Marx ve Mahdumları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2004, s. 102.
5 Söz konusu tarihsel bağlam için bkz. Jacques Derrida, "Schibboleth: For Paul Celan", *Word Traces*, ed. A. Fieretos, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994.
6 Jacques Derrida, "Circumfession", *Jacques Derrida*, Chicago, Chicago University Press, 1993, s. 70-71.
7 İfade bize ait değil, kesinlikle bir romantizm kullanışı da değil, Cecil Roth, *A History of Marranos*, New York, Meridian Books, 1960, s. 8.
8 Moris Fansez, *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul, Yol Yay., 2004, s. 70-71.
9 Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*, New Jersey, Princeton University Press, 1989, s. 22.
10 Clayton Crockett, "Postmodernism and Its Secrets: Religioun and Without Religion", *Cross Currents*, 2003, s. 503.
11 Derrida, *Aporias*, s. 74.
12 İbrahim Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, TDVY, Ankara, 1997, s. 125.
13 Antonio Negri, "The Specter's Smile", *Ghostly Demarcation: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London, Verso, 1999, s. 11-12.
14 Derrida Marranoleri andığında, he ne kadar doğrudan zikretmese de Spinoza ile gizli bir ilişki içindedir, Clayton Crockett, "Postmodernism and Its Secrets: Religioun and Without Religion", *Cross Currents*, 2003, s. 508.
15 Derrida, *Marx ve Mahdumları*, s. 102-103.
16 Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*, s. 15 vd.
17 Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prothesis of Origin*, Stanford, Stanford University Press, 1996, s. 7-8.
18 Zeynep Direk, "Derrida'nın Ardından: Ölüm, Kültür ve Dil", *Toplum ve Bilim*, 102, 2005, s. 24.

19 Derrida, "Circumfession", s. 72-73.
20 Jaques Derrida, "Teoriyi İzlemek", çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, ed. M. Payne-J. Schad, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2003, s. 47.
21 Derrida, *Monolingualism of the Other,* s. 29.
22 Derrida, "Teoriyi İzlemek", s. 44.
23 Direk, "Derrida'nın Ardından", s. 24.
24 Jacques Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, der. C. Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Sarmal Yay., 1998, s. 137.
25 Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 131.
26 Şu metinlerin tamamı çok açık bir biçimde "giz"le ilintilidir, Jacques Derrida, *A Taste for the Secret*, çev. Giacomo Donis, Cambridge, Polity Press, 2001; Jacques Derrida, "Passions", *On the Name*, Stanford, Stanford University Press, 1995; Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago, Chicago University Press, 1996; Derrida, "Circumfession", Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward-Toby Foshay, Albany, State University of New York Press, 1992; Derrida, "Of Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy", *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward-Toby Foshay, Albany, State University of New York Press, 1992.
27 Jacques Derrida, *Archive Fever*, Chicago, Chicago University Press, 1996, s. 69-70.
28 Roth, *A History of Marranos*, s. 1.
29 Derrida, *Aporias*, s. 77.
30 Derrida, *Aporias*, s. 81.
31 Derrida, "İman ve Bilgi Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı".
32 Jacques Derrida, "Bir Önsöz İçin 52 Aforizma", çev. Işık Ergüden, *Cogito*, 18, 1999.
33 Derrida, "İman ve Bilgi Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı", s. 147.
34 William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphisics of Imagination*, New York, State University of New York Press, 1989, s. 69-76, 113-115.
35 İbn Arabi, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, Haz:, Ahmet Şemsettin, Beyrut, 1999, c. III, s. 470, 474; c. IV, s. 12; c. VI, s. 73; ayrıca bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf*, 10, 2003, s. 309.
36 İbn Arabi, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, VIII, Beyrut, Dar Sadr, 2004, s. 296-297.
37 Derrida, *Aporias*, s. 81.
38 Jacques Derrida, *Without Alibi*, Stanford, Stanford University Press, 2002, s. 64.

"Alors, qui êtes-vous?" Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu

MICHAEL NAAS

Böyle bir yazıya, Jacques Derrida'yla konuştuğum tek dil olan Fransızcadan hiç değilse bir ifadeyi anımsamadan nasıl başlayabilirim ki?[1] İçinde kendimi asla tam olarak evimde hissetmeyeceğim, ama buna rağmen büyük ölçüde Derrida sayesinde –ve muhtemelen yabancılığından ötürü– sevmiş olduğum Fransız dili kulağımda tınlamadan nasıl başlayabilirim? *"Alors, qui êtes-vous?"* – Bu sözler kulağımda yankılanmadan nasıl onun hakkında düşünmeye başlayabilirim? Bunlar Jacques Derrida'nın, sonradan arkadaşlığa –bunu söylerken kendimi ayrıcalıklı hissediyorum – dönüşecek olan şeyin eşiğinde, bana söylediği ilk sözlerdi.

"Alors, qui êtes-vous?" Bu sözlerin benim değil, Jacques Derrida'nın sözleri olduğunu açıkça vurgulamak istiyorum, dolayısıyla kimse, yazının başlığından yola çıkarak, ona *"Qui êtes-vous*, Jacques Derrida?" diye sormaya veya bu soruya cevap vermeye cüret edeceğimi düşünmesin. *"Qui êtes-vous?"* Jacques Derrida'ya asla sormadığım ve sormayacağım bir soru. Bunun altını çiziyorum, çünkü Jacques Derrida'nın 9 Ekim 2004'te ölümünün ardından bugün herkes, ona veya yapıtına ilişkin kesin bir şey söylemek için, onunla veya yapıtıyla ilgili özel bir ayrıcalığa sahip olduğunu, benzersiz bir yakınlık kurduğunu söylemekle baştan çıkmış durumda. Hayatı ve yapıtı son bulduktan sonra, şimdi onun hakkında nihai bir yargıda bulunabilecek olmayı düşünmek baştan çıkarıyor. Maurice Blanchot'nun, Derrida'nın çok iyi bildiği "Dostluk" adlı metnin sonunda söylediği gibi, bu an, okuduğumuz, bildiğimiz, hayran olduğumuz düşünürün ölümünün hemen ardından gelen "toplu yapıtlar anı"; "kişinin 'her şeyi' yayımlamak, 'her şeyi' söylemek

istediği" korkunç bir andır. "Sanki 'her şey söylendi' demek ölü sesi susturmamızı sağlayacakmış, bu ölü sesten yükselen acıklı sessizliği durduracakmış gibi."[2] Şu an son bir değerlendirme, son bir hesaplaşma fikrinin bizi ayarttığı, kendimizi somut olguların ötesine gitmek, "Jacques Derrida 1930'da Cezayir'in El Biar kentinde doğdu, 1950'lerin başında Fransa'ya gitti, École Normale Supérieure'den mezun oldu, daha sonra aynı kurumda öğretmen konumuna getirildi. Düzinelerce dile çevrilen elliden fazla kitabı sayesinde, Fransa'da ve bütün dünyada, *yapıbozum* diye bilinen bir felsefi ve edebi çözümleme türüyle ünlendi"den fazlasını söylemek konusunda daha yetkili hissettiğimiz bir an. Yaşayanların, söz konusu kişiye ve yapıtına değer biçmek, Fransız edebiyatı ya da Batı felsefesi tarihinde onlara kesin bir yer tahsis etmek için, bu olguların ötesine gitme hakkını kendilerinde gördükleri ve hatta bu işe görev bilinciyle sarıldıkları bir an. Bu baştan çıkma karşısında, Blanchot'nun, arkadaşı Georges Bataille'ın ölümünün ardından yazdığı "Dostluk" adlı metnin son kısmına baksak iyi ederiz:

> Bu dost hakkında konuşmaya nasıl razı olunabilir? Ne onu övmek ne de doğruları söylemek buna yeter. Kişilik özellikleri, varoluş biçimleri, hayatının dönemleri, hatta arayışına sorumsuzluğa varan bir sorumlulukla bağlı kalması ... bunlar bir tek ona ait. Hiçbir tanık yok. En yakınları bile, bu yakınlığın içinde kendini gösteren mesafeyi değil, ancak onlara yakın olanı söyleyebilirler; zaten mevcudiyet yok olur olmaz bu mesafe de yok olur.

"Alors, qui êtes-vous?" Bu sözler ve jestler, onlara eşlik eden sesle beraber, Blanchot'nun dediği gibi, bugün sadece bende, benim belleğimde yaşıyor. Bu yüzden, söyleyeceklerim Jacques Derrida'yı değil, bana en yakın olanı açığa çıkarmaktan öteye gidemeyebilir. Jacques Derrida'nın kişiliği ve düşüncesinin izini taşıyan, onunla basitçe "etki" diye adlandırdığımızın ötesinde temas etmiş biri olarak, Jacques Derrida'nın kim *olduğunun* veya *olabileceğinin*, onunla paylaştığım sırra benzer bir şeyin bu sözlerle iletileceğine, en nihayetinde bu sırrın, *"Alors, qui êtes-vous?"* sorusunun cevabına değil, sorunun kendisine yakın bir şey olduğuna inanmak istiyorum.

"Alors, qui êtes-vous?" Jacques Derrida'yı birkaç yıl okumuş, pek çok vesileyle konuşmalarını dinlemiş, hatta bütün bir yıl boyunca Paris'teki seminerlerine katılmış olmama rağmen, 1988 sonbaharında bir gün dersten

sonra, École Normale'deki Dussane Salonu'ndaki masasına yaklaşıp, bir sonraki yıl bir sunum yapmaya gönüllü olduğumu söyleyene kadar –nasıl bir ilahi delilik aklımı çelmişti hiç bilmiyorum– onunla hiç konuşmamıştım. Ben soluk soluğa, tekleyen bir Fransızcayla sunumu kısaca anlattıktan sonra Derrida, yüzünde belli belirsiz ve belki de muzip bir tebessümle, kibarca bana bakıp dedi ki: *"Alors, qui êtes-vous?"* O zaman bu basit, sıradan sözlerin, bu gündelik sorunun, söz konusu soruya bir yanıt arayışımı radikal bir şekilde dönüştüreceğini bilmiyordum. Bugün benim *"Alors, qui êtes-vous?"* sorusuna, 1988'deki bu konuşmayı, yol açtığı ve habercisi olduğu her şeyi anımsamadan yanıt vermem imkânsızdır.

Yıllarca bu sözleri o gün söylendiği gibi, art arda gelen birçok sohbet, okuma ve etkileşimi bir kenara koyarak duymaya çalıştım. Bu gündelik başlangıç cümlesinin nüanslarını ve vurgularını [*inflections*] anımsamaya çalıştım. *"Alors, qui êtes-vous? Vous vous prenez pour qui?* "Peki siz kimsiniz veya kim olduğunuzu sanıyorsunuz?" gibi, sinirle veya sabırsızlıkla sorulmuş bir soru değildi bu. Aksine, bana konukseverlik hissettiren, dolayısıyla bir davet gibi duyduğum bir soruydu, *"Dites-moi un peu plus. Dites-moi qui vous êtes"* "Kimsiniz biraz daha anlatın" ya da mesela "Adınızı söyleyin". Kısacası, bu konuksever bir hoş geldiniz ifadesiydi; kim *olduğumu* sormuyor, sadece beni kendimle ilgili biraz daha fazla şey anlatmaya davet ediyordu; önce adımı, sonra Fransa'da, Paris'te, "Homeros'ta dostluk" konulu bir sunum yapmayı teklif ettiğim seminer dersinde ne yaptığımı söyleyerek başlayabilirdim.

1988 sonbaharının o gününde, bir tanışmanın ve davetin eşiğinde, Derrida bana *"Alors, qui êtes-vous?"* diye sorduğunda, aslında "Adın ne?" *"Comment t'appelles-tu?"* diye soruyordu ve ben de soruyu tam da öyle duymuştum. 1988'de duyduğum bu ifadeyi tam öyle yorumlamıştım, dolayısıyla Derrida'nın belli bir anlamda beni hem sınıfına hem de hayatına buyur ederken kullandığı bu ifadeyi dokuz yıl sonra bir kitabında okur okumaz o törensel tanışma anına geri döndüm. 1997'de çıkan *Konukseverlik Üzerine* adlı kitabında Derrida bu sıradan, gündelik sorunun tam da konukseverliğin sorusu olduğunu, sorunun vurguya bağlı olarak dışlayabileceğini veya davet edebileceğini, geri çevirebileceğini veya içeri alabileceğini söylüyordu. Derrida şöyle yazıyordu:

> En güçlü biçimini Kant'ta bulan (örneğin, *Sürekli Barış*'ta) kozmopolit gelenekte hoş karşılanma hakkına sahip ... yabancı ... kabul

> etmeye ilk olarak adını sorarak başladığınız birisidir; mahkemedeki bir tanık gibi, kimliğini bildirip kanıtlamasını istersiniz. Soru sorduğunuz ve talepte bulunduğunuz birisidir, ilk ve en minimal talebiniz şudur: "Adın ne?"... "Sana nasıl sesleneceğim?" Zaman zaman çocuklara ve sevdiklerimize de şefkatle sorarız bunu.[3]

Konukseverlik Üzerine'nin yayımlanmasından kısa bir süre sonra *Le Monde*'da yer alan bir söyleşide, Derrida'dan konukseverliğin "gelen kişinin, öncelikle adının sorulmasıyla başlayan bir sorgulamadan" mı ibaret olduğu yoksa "sorgusuz sualsiz buyur etmekle" mi başladığı sorusunu ayrıntılı bir biçimde açıklaması istenmişti. Başka bir deyişle, konukseverliğin zorunlu koşulları sorulmuştu ona ve şöyle cevaplıyordu:

> Karar saçma, imkânsız gibi görünen şeyin tam kalbinde alınır (karşıtlık içermeyen, eşit şekilde buyuran iki yasa arasındaki bir antinomi, bir gerilim). Saf konukseverlik *arrivant*'ı, yani gelen kişiyi, hiçbir koşul öne sürmeden, hakkında adı dahil kim olduğuna dair hiçbir şey bilmeden veya bir kimlik belgesi sormadan buyur etmeye dayanır. Fakat bu saf konukseverlik gelen kişiye seslenildiğini, dolayısıyla gelen kişinin adlandırıldığını ve ona özgü bir ismin tanınıp kabul edildiğini önvarsayar: "Adın ne?" [*"Comment t'appelles-tu?"*] Konukseverlik ötekine hitap ederken her şeyi yapmaya dayanır; onu onaylamaya dayanır, hatta adını sorarken bile söz konusu sorunun bir "koşul"a, polis sorgulamasına, soruşturmaya, tahkikata, sınır kontrolüne dönüşmesini engellemeye çalışır. İnsanın evinin eşiğinde sorduğu bir soru ile iki vurgu arasındaki eşikte sorulan soru arasında ilk anda göze çarpmayan çok temel bir fark vardır.[4]

Hayatının son on yılında, birkaç çalışmasında ele aldığı izlek olan konukseverlik, Derrida için, çelişkili gibi duran iki buyruk arasındaki müzakereye dayanır: birincisi, herhangi bir bilgi, tanıma veya koşuldan önce, hatta herhangi bir kimlikten ve isimden önce ötekini koşulsuzca buyur etmek buyruğu; ikincisi ise belirsiz herhangi birini değil, adı, kimliği, nereden geldiği belli olan birini buyur etme buyruğu. Kimliğini ve kişiliğini kesin olarak bilmediğimiz, bu yüzden belki de bizim için tehdit olabilecek, "yuvamız" dediğimiz şeye yönelik hak iddiamızı sorgulamamıza sebep olabilecek, bizi o yuvadan ve "bize ait" sandığımız her şeyden çıkarmaya çalı-

şacak olan bir ötekini koşulsuzca buyur etmeksizin konukseverlik olamaz. Henüz "konuğumuz" diye belirlenip selamlanmamış bir *arrivant*'a maruz kalmaksızın konukseverlik olamaz. *Açmazlar* [*Aporias*] adlı metinde Derrida, *arrivant*'ın bu koşulsuzca buyur edilişini ayrıntılı bir biçimde açıklar:

> Konuk bile olmayan, mutlak bir "arrivant"dan bahsediyorum. Ev sahibini –henüz ne ev sahibidir ne de davet edici bir güç– sabık bir kimliğin tüm ayırt edici göstergelerini, meşru bir evin, soysopun, adların ve dilin, halkların, ailelerin ve soykütüklerinin nerede başlayıp nerede bittiğini belirleyen o sınırdan başlayarak yok etme ya da belirsiz kılma noktasına varana dek sorgulayacak kadar şaşırtır. Mutlak *arrivant*'ın henüz bir ismi veya kimliği yoktur.[5]

Arrivant'ı belirlemek, genişletilmiş konukseverliği geri almak, iptal etmektir. Anonim bir "kim olursa olsun"dan çok özel birisine, eşikte *"Alors, qui êtes-vous?"* veya *"Comment t'appelles-tu?"* diye sorulabilecek birisine ulaşmayan genel bir davet veya buyur etme de konukseverlik olmazdı.

Derrida'nın koşulsuz ve koşullu konukseverlik dediği bu iki buyruk arasındaki böylesi bir müzakere müthiş dehşetengiz ters gidebilir elbette: Ötekini buyur etmeyi ve kendini farklılığa ve sürprize açmayı amaçlayan bu konuksever soru, kendi sınırlarını koruyup dayatmaya, kendi kimliğini onaylamaya yönelen bir sorguya dönüşebilir. Hatta bu müzakerenin, konuk ve ev sahibi için dehşetengiz ters gitmeyeceğini kimse güvence altına alamaz. Burada iki karşıt buyruk müzakere içine sokulduğundan, müzakerenin koşulları ve ayrıntıları her seferinde biricik olacağından, konukseverliğin düşmanlığa dönüşmeyeceğini güvence altına alacak herhangi bir yasa, formül veya kategorik buyruk yoktur. *L'Hospitalité à l'infini* adlı konukseverlikle ilgili bir başka metinde Derrida'nın söylediği gibi, "Konukseverlik öyle yaratıcı, öteki'ne, öteki'nin buyur edilmesine göre öyle düzenlenmiş olmalıdır ki; her konukseverlik deneyimi yeni bir dil icat etmelidir."[6] Yeniliğe ve icada yapılan bu vurgu, az önce alıntıladığım *Le Monde* söyleşisinin bir sonraki cümlesinde, konukseverliği bir bilim veya yasa gibi değil de, Derrida'nın da dediği gibi "bütün bir siyaset buna bağlı ve bütün bir etik bunun içinde belirlenmiş" olsa bile "bir sanat ve şiir" gibi düşünmesinin nedenini açıklaya yardımcı olabilir.

1988'in o günü Jacques Derrida'nın seminerinde, daha sonra aynı yıl

sunumumu yaptığımda, çeşitli vesilelerle evinde görüştüğümüzde, ara sıra buluştuğumuz kafe ve restoranlarda, Fransa'da olduğu zamanlarda ya da Amerika'ya geldiğinde asla aksatmadığı telefon görüşmelerinde hep bu konukseverlikle kabul edildiğimi düşünüyorum.

Derrida, her şey bir yana konuksever bir insandı, kendi deyişiyle konukseverliğin sanatçısı, şairiydi. Konukseverliği nasıl teklif edeceğini ya da kabul edeceğini bilen, bütün jestleri ve halleriyle konukseverliğe açık birisiydi. Dilin ve geleneğin konukseverliğini yaşamış, ama gerek dil gerekse gelenek tarafından hoş karşılanmadığı zamanlar da olmuştu. Fransız Yahudilere vatandaşlık hakkı veren 1870 tarihli Crémieux Kararnamesi'nin aniden feshedilmesiyle Fransız vatandaşlığı düşen Jacques Derrida, 12 yaşında, Yahudi olduğu için sömürge Cezayir'indeki okulundan atıldığından beri bu konuya karşı hep duyarlıydı. Fransa'da hiçbir akademik kuruluşa gerçek anlamda kabul edilmediği ve çoğu öğrencisinin de bu konuda onunla aynı kaderi paylaştığı gerçeğine karşı haklı olarak duyarlı olmuştu. Amerika'da, pekinlikten yoksun oluşunu söz oyunları ve mistifikasyonla gizleyen havalı bir Fransız üslupçu olarak görülüp "çapraşık kuramcı" sıfatıyla etiketlenirken, Fransa'da, gerçek bilgi ve onun gösterişli simülakrumu arasındaki farkı bilmeyen Amerikan akademisinin yeni bir pazarlama sansasyonu olarak görülüp Amerika'nın "süperstar" entelektüeli olarak anıldığı gerçeğine karşı duyarsız kalmamıştı.[7]

Kırk yıla yakın bir süre öğretmenlik yaptığı École Normale ve École des Hautes Etudes'de, 1983'te kurulmasına yardımcı olduğu College International de Philosophie'de, yapıtlarıyla ilgili dört büyük kolokyumun yapıldığı Cerisy-la-Salle'de Fransa'da ve ardından dünyanın her yerinde, özellikle Amerika'da, New Haven, Baltimore, New York, Los Angeles, Santa Monica ve Irvine'a kadar –Chicago'yu burada saymıyorum, çünkü birazdan ondan bahsedeceğim– yapıtlarına ve kendisine gösterilen konukseverliğe karşı hep duyarlı ve kadirşinastı. Bütün dışlamalara ve saldırılara rağmen, bir Cezayir Yahudisi olarak, Fransız ulusunun başkentinde, elit bir Fransız kurumunda *"Alors, qui êtes-vous?"* gibi bir hoşgeldin ifadesiyle selamlanarak adeta kutsanan, dünyanın dört bir yanından yüzlerce, hatta binlerce öğrencisinin tanıklık edebileceği üzere, başkalarını hoş karşılamasına imkân verecek ölçüde hoş karşılanan saygın bir öğretmen konumunda olmaya hep özen göstermişti.

Bu kişisel anı ve onun konukseverlik açısından yorumu üstünde bu kadar durmamın sebebi, yapıbozumun sunumunun –hiçbiri kesin olmayan,

çünkü her biri geçici ve bağlamı tarafından belirlenen bütün biçimleri içinde bugün, burada en uygun, en dikkat çekici olanının şu olmasıdır: *Yapıbozum hoş karşılamadır* veya *yapıbozum konukseverliktir*. "Yapıbozum" sözcüğünü Derrida icat etmedi, ama sözcüğün akademik söylemin, hatta popüler kültürün bir unsuru haline gelmesinden kesinlikle o sorumludur. Çoğu zaman bir olumsuzlama hatta yıkım felsefesi olarak yanlış tanımlansa bile yapıbozum, en iyi olumlama felsefesi olarak tanımlanabilir, geleneğin içinde en iyi olanın ve hayatın içinde en canlı olanın olumlanması; dolayısıyla düşünceli ve sorumlu düşünümün ve kabulün felsefesidir; yani par excellence konukseverliğ*in* düşünülmesidir. Yapıbozum, basitçe, başka şeylerin yanı sıra konukseverliğin, konukseverlik izleğinin ve onunla ilgili geleneksel metinlerin üzerinde duran felsefi bir düşünüm tarzı değildir; kendisi konukseverlik *olan* bir düşünmedir – geleneğe karşı, hatta geleneği aşana, geleneğin içinde belirlenemeyene karşı konukseverlik.

Derrida 1960'ların başından itibaren, geleneğin içinde barınan sır veya vaat uğruna eleştirilmesi gerekeni eleştirmek için geleneğe geri dönmek, onu tekrar okuyup üzerinde düşünmek için birkaç kuşak filozofa, edebiyat eleştirmenine, siyaset kuramcısına, sanatçıya, vs esin kaynağı olmuş ve onları eğitmiştir. Böylece Derrida dostluk, konukseverlik, bağışlama, cemaat, egemenlik, vs gibi önemli sosyal, politik ve etik izleklerin yeniden düşünülmesi için kanonik şahıslar ve metinler içinde yeni kaynaklar bulmaya çalışan ufuk açıcı felsefi yapıtlarıyla (en çok göze çarpanları saymak gerekirse Platon, Aristoteles, Aziz Augustinus, Descartes, Rousseau, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Benjamin ve Levinas üzerine olanlar) ve edebiyat eleştirileriyle (örneğin Joyce, Ponge, Celan ve Blanchot üzerine) tanınmıştır. Derrida her seferinde, bu metinlerdeki apaçık argümanları aşan şeye, eleştirinin veya direnişin yeri gibi işlev görebilecek ve geleneksel kavramlarımızın, karşıtlıklarımızın ve yapılarımızın yeni bir anlaşılışına yol açacak şeye dikkatimizi çekerdi –hatta bizi bunları hoş karşılamaya davet ederdi.

Derrida, geleneğin içinde yer alıp, "adalet" ya da "Öteki", "*arrivant*" ya da "olay" ya da son zamanlarda "yaşam" dediğimiz şeyde, geleneğin sahip çıkmadığı, mevcut kılmadığı ve belirlemediğini hep hoş karşılardı. Derrida her seferinde "başka yerden" bir şeyi, hatta Safaa Fathy'nin o harika filmi "Derrida'nın Başka Yeri"nin adından alıntılayıp söylersek, bu "başka yer"in kendisini buyur ederdi. Derrida *Ötekinin Tekdilliliği* adlı metinde, "dili ve ye-

ri bilinmeyen ve bana bile yasak olan 'başka yere', dilini sanki hizmetimdeki tek dile, doğduğumda içine atıldığım tek kültür olan Fransız Batı kültürüne çeviriyormuş gibi hissettiğim, erişime kapalı bir olanak olan bu bir 'başka yere' garip bir gönderme yapmadan" yapıbozumun mümkün olamayacağını söyler.[8] Dolayısıyla Derrida "başka yeri", *"ailleurs"*ü hep *koşulsuz* bir biçimde hoş karşılamaya çalışırdı ama bunu belirli bir dönem ve dille damgalanmış özel bir metnin veya bağlamın içinden yapardı – yani her zaman *koşullu* bir bağlamın içinden. Bu anlamda, konukseverliği basitçe Derrida külliyatının sınırlandırılabilecek bir izleği olarak değil, Derrida'nın eserinin asıl etkinliği olarak görebiliriz. Yapıbozumun şu ya da bu nedenle hoş karşılanmadığı durumlarda bile, Derrida'nın ellerinde, o hep hoş karşılayan olarak kalmıştır; geleneği sabırlı ve sorumlu bir şekilde yeniden okumamız, REMARK yeniden başlatmamız ve böylece barındırdığı *olay*'a sadık kalmamız için geleneğe dönmemizi sağlamıştır. Konuk veya *arrivant* gibi *olay* da bizi ziyaret eden, ama son kertede kesin olarak tanımlanamayan, tahmin edilemeyen ve öngörülemeyen bir şeydir. Ölçüye gelmez bir yükseklikten üzerimize düşen ve bütün beklentilerimizi çatlatıp yaran bir şeydir – konuk olmaya yaraşır tek konuk davetsiz konuktur. Öyleyse koşulsuz konukseverlik hep olaya karşı konukseverliktir – bence olay her zaman Derrida'nın düşüncesinin merkezinde yer alan şeydi. *Açmazlar*'da Derrida, *arrivant* sözcüğünü şöyle betimler:

> Ulaşan her neyse, onun nötrlüğü, ama aynı zamanda da ulaşan her kimse, kadın veya erkek, onun tekilliği, o kadının veya erkeğin beklenmediği yere gelmesi ki, orada o beklenmediği halde yolu gözlenmektedir... neyi veya kimi umduğunu bilmeden... ve işte konukseverlik budur, olaya karşı konukseverlik. (A, 33)

"Alors, qui êtes-vous?" Bir anlamda bu soru, Derrida'nın, okuduğu herkese sorduğu bir soruydu. Amacı, Platon veya Hegel veya Heidegger'in hakikatinden bahsetmek, bir defaya mahsus değerini takdir etmek, değerlendirmek ya da tanımlamak değil; özel ismin ve taşıdığı vaadin tekilliğine tanıklık etmektir. İki buyruk arasında bir okumadır bu soruyla yapılan okuma: Metni, sanki bu ontolojik "Sen nesin veya kimsin?" sorusunun cevabını veriyormuş gibi, kendisini sunduğu terimlerle okumaktır birincisi. İkincisi ise tarihsel bağlamı, metnin özgün dilini, örtük kabullerini ve önvarsayımlarını vurgulayan, yıllarca kabul görerek onurlandırılmış, saygın yorumların

ve derinlikli çalışmaların protokolü uyarınca okumak ve daha sonra, yazarın bilinçli sunuşunun ve niyetinin ötesinde metni düzenleyen başka bir mantığı keşfetmek için okumaktır. Bu, *"Alors, qui êtes-vous?"*, "Siz kimsiniz, Platon?" veya "Siz kimsiniz, Heidegger?"sorusuna daha kesin, daha doğru bir cevap vermeyen; fakat bizi geleneği yeniden düşünmeye ve bu sefer kendi adımızla imzalamaya davet eden açık bir sorudur. Her şey, Derrida'nın dediği gibi, isimde mühürlenmiş bir vaat ve sır adına; *olay* gibi, veya özellikle bugün, *yaşam* gibi geleneğin içinde yer alan fakat *"Alors, qui êtes-vous?"*ya verilebilecek her tür cevaba direnen o şey adınadır.

Jacques Derrida, her yapıtında, ama son on yılda yenilenmiş ve daha ısrarlı bir biçimde, *yaşam*ın düşünürü olmuştur. Alışkanlığı gereğince, bir şeyin düşünülmesini sağlayan terimleri eleştirmek üzere alarak, örneğin yaşam ve ölüm, yaşayan nefes ve ölü harf, yaşayan canlı denilen şey ile onun ötekisi arasındaki yalın karşıtlığı sorgulayarak üzerinde konuşabiliyordu. Bu yüzden Derrida, özellikle son metinlerinde, yaşamaya devam etmekten, hayaletlerden ve hortlaklardan, bellek ve yas tutmadan, doğa ve uzlaşım, doğal ve yapay, hayvan ve makine, yaşayan söz ve ölü harf arasındaki karşıtlıktan önce gelebilecek "yaşam-ölüm" kavramından çok sık söz ederdi. Derrida geleneğin, geleneğin kendisine sunduğu *"yaşam"*ın mirasçısıydı; fakat davet edildiği yerde dokunulmamış bir şey bırakması beklenemeyecek bir konuk, bir mirasçıydı o. Kendisine sunulan konukseverliğe karşılık vermesi, geleneği kendi ismiyle imzalaması beklenen türden bir konuk, bir mirasçı. 2001'de *Yarın Ne İçin?*.. adlı kitapta yayımlanan, Elisabeth Roudinesco'nun yaptığı söyleşide Derrida kendisinden böyle bir konuk, böyle bir mirasçı olarak söz eder:

> İster yaşam, ister yapıt, isterse düşünce söz konusu olsun... kendimi her zaman mirasçı figüründe tanıdım – ve giderek daha kasıtlı bir tarzda ve çoğunlukla mutlu olarak yaptım bunu. Mirasçı figürü ya da kavramıyla ısrarla yüzleşmemin sonucunda, bu sözcüğe fazlasıyla çabuk yakıştırdığımız güvenli rahatlık anlamlarından ziyade, mirasçının aslında her zaman bir tür çifte emirle, çelişkili bir tahsis etmeye yanıt vermek zorunda olduğunu fark ettim. Öncelikle, "bizden önce" geleni, yani seçim bile yapmadan kabul ettiğimizi *yeniden olumlamayı* bilmek ve bunu gözeterek özgür bir özne olarak davranmayı bilmek gerekir. Evet, gerekir [*il faut*] (ve bu "gerekir" kabul edilmiş mirasın içinde doğrudan kayıtlıdır). Bir dilin, kültürün veya daha genel olarak soy zincirinin önceliği veya felsefi bellek

> söz konusu olsa da, bütün sahip çıkılamazlığına rağmen, bir geçmişe sahip çıkmak için mümkün her şeyi yapmak gerekir. Yeniden olumlamak ne demektir? Bu mirası basitçe kabul etmek değil; onu başka bir şekilde yeniden başlatmak ve bu sayede canlı tutmaktır. Onu seçmek değil (zaten mirasın özelliği her şeyden önce seçilmemesidir, bizi zorla seçen mirastır), onu canlı tutmayı seçmektir.[9]

Sanırım burada, şu ana kadar ele aldığım bütün izleklerin –yapıbozumun çifte emrinin, konukseverlik ve kabul etmenin, geçmişin olumlanmasının ve sahiplenilemeyen bir geçmişin ve son olarak, yaşamın– bir noktada yakınsadıklarını görebiliyoruz. Derrida'nın *Yarın Ne İçin…*'deki sözlerinin devamını yeniden uzunca bir şekilde alıntılıyorum, çünkü alıntı yapmak, bir başkasının sözlerini kendi sözlerimize, melankolik bir şekilde *ve* yasını tutuyormuş gibi dahil etmek, ötekinin yaşamaya devam etmesini sağlamanın diğer yoludur.

Yaşam –yaşıyor olmak– belki de aslında mirasa içkin bu gerilimle, armağanla, hatta soy zinciriyle verilenin yeniden yorumuyla tanımlanır. Sürdüren ve aniden kesen bu yeniden olumlama (en azından) bir seçime, elemeye, karara benzer. Ötekininki *olarak* kişinin kendisininki: imzaya karşı imza. Fakat bu sözcüklerin hiçbirini tırnak işareti içine almadan ve ihtiyatsızca kullanmayacağım. "Yaşam" sözcüğüyle başlayalım. Yaşamı mirasın temeli olarak düşünmek gerekir; mirası yaşamın temeli olarak değil. Dolayısıyla kabulün edilgenliği ve "evet" deme kararlılığı arasındaki bu biçimsel ve apaçık çelişkiden başlayıp daha sonra seçmek, ayıklamak, yorumlamak ve böylece dönüştürmek gerekir, kişinin her şeyden öte saygı talebinde bulunduğu şeyi, dokunulmamış ya da zarar verilmemiş bırakmamak, içinde bir şekilde *güven* bırakmamak… belki de onu son bir kez, ama ebedi kurtuluş yanılsamasına kapılmaksızın kurtarmak gerekir.

Eğer yapıbozum gerçekten konukseverlikse, o zaman hoş karşılananı dokunulmamış ya da zarar verilmemiş, *güven içinde* bir şekilde bırakmayan, yaşamaya devam etmesini sağlarken ona son bir kurtuluş yanılsaması sunmayan bir düşünceyle uyuşmazlık veya çelişki içinde olamaz. Hatta Derrida'ya göre geleneğe sadık olmak tam da onu sağlam ve güven içinde, dokunulmamış ya da zarar verilmemiş bırak*ma*maktır. Bunun burada vurgulanması önemlidir; böylece kimse yapıbozumu konukseverliğe ve ötekini koşulsuzca hoş karşılamaya eşitlediğim denklemin içten, zararsız, sevecen, barışçı ya da rahatlatıcı bir şey olduğunu düşünmeye özenmesin; çünkü bu,

Derrida'nın niyetini bütünüyle yanlış anlamaktır. Amacım Jacques Derrida'yı liberal, demokratik değerlerin sözcüsü gibi göstermek değil kesinlikle –iş ciddiye binince, evet veya hayır oyu kullanmaya, toplu bir dilekçeye imza atıp atmamaya gelince Derrida çoğu kez liberal demokrasi cephesini desteklemiş olsa bile. Yapıbozum, burada olduğu gibi konukseverlik olarak karakterize edildiğinde bile pek güven vermez. Eğer konukseverlik olayın teşhirine, herhangi bir bilgi veya tanışıklıktan önce Öteki'ne koşulsuz bir açılmaya dayanıyorsa, evimize veya ülkemize buyur ettiğimiz kişinin dost mu düşman mı olduğunu, bize faydasının mı dokunacağını yoksa zarar mı vereceğini, yardım mı yıkım mı getireceğini asla bilemeyiz –hatta bilmemeliyiz. Konukseverlik, Derrida'nın önerdiği gibi, ancak bu riskin –bize, ailelerimize, ülkelerimize, hatta tam da bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir.

Derrrida'nın son kitaplarından biri olan, 2003 tarihli *Voyous*'dan [Serseriler'den] bir örnek daha vereyim. Derrida bu yapıtında demokrasi kavramını, bu kavramı tanımlayan felsefi geleneği, demokrasi uygulamalarını, bu ismin ya da sancağın altında toplanan bütün retoriksel kullanımları ve suiistimalleri sorgular. Derrida bu demokrasi "eleştirisi"ni, daha önce de söylediğim gibi, tek bir yolla ve kesin olarak anlatılamayacak olan yapıbozumun yeni bir biçimiyle (figür) ya da vurgusuyla yapar. *Voyous*'da Derrida'nın yapıbozumunu anlatmak ya da vurgulamak için seçtiği terim, bir siyaset ya da etik terimi olan konukseverlik değil, biyoloji terimi olan *otoimmün*, *otoimmünite*'dir. Biyoloji bu terimi, AIDS gibi belli hastalıkların organizmanın sadece kendi kendine saldırma edimiyle veya intiharla kendisine karşı savaşmasını değil; daha da radikal bir biçimde, organizmayı tanımlayan ve koruyan güçlere ya da ilkelere karşı da savaş açmasına sebep oluşunu ifade etmek için kullanır, böylece organizmanın özdeşliği tehlikeye atılır ve organizma dışsal saldırılara karşı savunmasız kalır. İlk akla gelen yöntemden, yani yapıbozumu konukseverlik biçiminde düşünmekten pek farklı olmasa da, yapıbozumu anlamanın tuhaf ve pek de güven verici olmayan bir yoludur bu. Eğer konukseverlik olarak yapıbozum kendisini radikal bir biçimde dengesizleştirecek, özdeşliğini tehlikeye atacak birini veya bir şeyi, bir *arrivant*'ı, bir olayı hoş karşılama riskini gerektiriyorsa, konukseverlik, konukseverliğin mükemmel kılınabilirliği her zaman otoimmün bir sapkınlaştırılmaya açıktır diyebiliriz. Önermeyi tersinden söylersek, eğer otoimmünite bir organizmanın, bir bireyin, bir ailenin, ulusun, herhangi bir özdeşliğin, kendi kendi-

sini olumlayacak güçlerini nasıl tehlikeye attığını ve böylece dışarıya açık ve savunmasız kaldığını anlatıyorsa, öyleyse otoimmünite de her zaman bir tür konukseverliktir –özdeşliğin ya da kendiliğin, *autos*'un doğasını değiştirebilecek bir olay'ın hoş karşılanması, yani iyilik ya da kötülük getirebilecek, ilaç ya da zehir olabilecek, dost ya da düşman yaratabilecek, Nobel ödülüyle ya da terörist hücresinde sonlanabilecek bir olay'ın hoş karşılanmasıdır.

Konukseverlik olarak yapıbozum veya otoimmünite olarak yapıbozum yalnızca nasıl yaşadığımızı, geleceğe, gelecekte yaşamın yenilenmesine nasıl açık kaldığımızı, ötekilerin kabul edilmesiyle yeniliklere ve icatlara nasıl açık olduğumuzu anlatmakla kalmaz; nasıl öldüğümüzü, bizi kuran ve sürdüren ilkelere karşı, kendimize karşı nasıl kaçınılmaz olarak cephe aldığımızı da anlatır. Ağustos 2004'te *Le Monde*'da yayımlanan son söyleşisinde Derrida yapıbozumun bu yönünü, bedenin yapıbozumunu, hem yapıbozumun karşıt gerekliliklerini hem de ölümüne sebep olan pankreas kanserini ima eden *"Je suis en guerre contre moi-même,"* "Kendime karşı savaştayım" sözleriyle ifade etmiştir.[10]

Jacques Derrida –Jacques Derrida'nın sözleri ve yapıtları– yazarlarının yokluğunda düşüncenin, ötekilerde yaşamasını sağlayarak onu yaşatacak olan küçük makineler sayesinde yaşamaya devam edecek kuşkusuz: "Kendime karşı savaştayım." Yaşamaya devam edecek, ama yarın ne için, henüz bilmiyoruz. Yaşamaya devam edecek, fakat yalnızca dönüştürülmüş olarak, çünkü biz yaşayanlar, onun yapıtında belirli şeylerin üzerinde duracağız, yapıtını belirli yönlere doğru geliştireceğiz, diğer yollar karanlık kalacak – örneğin burada, yapıbozumunu konukseverlik olarak okumaya çalışmamız gibi. Böylece o yaşamaya devam edecek, ama her zaman farklı bir biçimde, şimdi ve her zaman sadece "bizde." Dolayısıyla yaşam devam edecek, ama kurtuluş veya diriliş olmayacak ve bunu anımsamayı da onun anısına borçlu olacağız.

Derrida'nın bana söylediği ilk sözler, *"Alors, qui êtes-vous?"* sözleri, Vinteuil'ün *la petite phrase*'ının Swann'ın kulağında yankılanması gibi, uzak belirsiz bir geçmişten gelip kulağımda "yankılanma"dan nasıl bu yazıya başlayamayacağımı söyleyerek başlamıştım. Jacques Derrida'nın olağanüstü yaşamıyla ve özelde, bu şehirden geçişiyle ilgili anıları, imgeleri ve sesleri olan benim gibi birçok kişi var Chicago'da. Çoğumuz Hyde Park'tan Evanston'a kadar bu şehrin çeşitli üniversitelerinde hatırlıyoruz onu, örneğin Chicago Üniversitesi'nde armağan veya ölüm cezası hakkında konuşurken

veya Northwestern'da dil ve Cezayir'deki çocukluğuyla ilgili konuşurken veya DePaul'de 1991yılında felsefe ve mimarlık üzerine bir konferansta, Dünya Ticaret Merkezi yerleşiminin yeniden inşası için tasarım yarışmasını kazanmayı hedefleyen mimar Daniel Lieberskind'la tartışırken veya yine DePaul'de 1996 yılında siyaset ve yas tutma hakkında ve yirmi yılı aşkın bir süredir kendisinin de Emmanuel Levinas ve Roland Barthes'tan Gilles Deleuze ve Paul de Man'a kadar ölmüş dostları ve meslektaşları anısına yazdığı yas metinleri hakkında konuşurken hatırlıyoruz.

Bizde Derrida'nın Chicago'da olduğu zamanların anıları var ve elbette Derrida'nın da bizimle ve bu şehirle ilgili anıları vardı. Bu anıların en etkileyicilerinden biri Derrida'nın arkadaşı Paul de Man anısına yazdığı metinde aktarılıyor. De Man'ın ölümünün ardından yazılan bu metin, Fransızca bir deyim olan *la mort dans l'âme* üzerinde duruyor. Biz, bir arkadaşın veya aile üyesinin ölümünün ardından, "kederli" olduğumuzu, "yüreğimizin buruk" olduğunu söyleriz, fakat "ruhumuzda ölüm olduğunu" söylemek anlamına gelen "la mort dans l'âme" deyimi ölüm olayının biricik doğasını daha doğru ifade ediyor gibi görünüyor. Derrida, arkadaşının ölümünden kısa bir süre sonra, Ocak 1984'te şu anıyı anlatır, Jacques Derrida'nın ölümünün ardından bugün de *bizim* kulaklarımızda çınlıyor bu anı.

Çok az söz etmesine rağmen müziğin Paul'ün hayatında ve düşüncesinde önemli bir yeri olduğunu uzun zamandır biliyordum. O gece –yıl 1979 ve yine bir kolokyum vesilesiyle– bir caz konserinin ardından Chicago sokaklarında arabayla gidiyorduk. Bana eşlik eden büyük oğlumla Paul müzik, hatta daha kesin olmak gerekirse, müzik aletleri hakkında konuşuyordu ve bunu sanki ikisi de konunun uzmanlarıymış, her şeyi ismiyle bilen teknisyenlermiş gibi yapıyorlardı. O an anladım ki Paul bana deneyimli bir müzisyen olduğunu ve müzikle uğraşmayı bırakmadığını hiç söylememişti. Bunu anlamamı sağlayan sözcük *âme*'dı (ruh). Paul ve oğlum Pierre'i, kemanın veya basın ruhundan (âme) bildik bir havayla bahsederken dinlediğimde, "ruh" (âme) sözcüğünün aslında Fransızcada köprüyü desteklemek ve ses çıkaran iki perde arasındaki tını iletişimini güvenceye almak için bu aletlerin gövdelerine yerleştirilen her zaman dışarıya çok açık ve çok savunmasız, küçük ve narin bir tahta parçası için kullanıldığını öğrendim. Dinlediğim bu konuşmanın beni neden bu kadar tedirgin ettiğini, huzurumu kaçırdığını o anda anlayamamıştım: *Phaidon* diyaloğundaki lir argümanındaki gibi, her zaman bize aynı anda hem yaşamdan hem de

ölümden bahseden ve ölümsüzlük hayalleri kurmamıza yol açan "ruh" sözcüğüyle ilgiliydi kuşkusuz.

Başka birçok şeyin yanı sıra Paul'le bunlar hakkında hiç konuşmadığım için her zaman pişmanlık duyacağım. O andan, o müzikten ve o "ruh"tan bir gün o yokken bahsedeceğimi nasıl bilebilirdim? Her şey zaten acı veriyorken bunu karşınızda böyle acz içinde böyle acıyla yaptığım için beni bağışlamalısınız.[11]

Derrida'nın, Paul de Man anısına yazdığı o güzel küçük metnin kapanış sözleridir bunlar. Bu metin, Pascale-Anne Brault'la derleme ve önce *The Work of Mourning* adıyla İngilizcesini, daha sonra *Chaque fois unique, la fin du monde* adıyla Fransızcasını yayımlama onuruna ve ayrıcalığına sahip olduğum yirmiye yakın metinden biridir. Kendi düşüncelerimi bu sözlerle, Derrida'nın Chicago sokaklarında araba kullanırken aklına gelen ruh'la ilgili düşünceleriyle, arkadaşının ölümünün ona hissettirdiği acıyla veya Derrida'nın, bir arkadaşın ölümüyle aslında kaybımızın dünya üzerindeki şu ya da bu kişi olmadığını, dünyanın kendisi olduğunu, "her seferinde biricik, dünyanın sonu" şeklinde ifade ettiği gibi dünyayı açmanın biricik yolu olduğunu anlattığı diğer eserlerinden parçalarla bitirmek aklımı çelmişti.

Fakat bugün, Jacques Derrida'nın ölümünden bir yılı aşkın bir süre geçmişken, kederin yanı sıra minnet de duyuyorum. Bu yaşam, bu yapıt için, ayrıca onun mümkün kıldığı ve onu mümkün kılan her şey için minnettarım. Bu yüzden, başlarken yaptığım gibi, yine bir anıyla, bir başka konukseverlik tecrübesiyle, başka bir Fransızca ifadeyle, başka bir eşik ifadesiyle –hatta Jacques Derrida'ya ilk konuşmamdan da önce gelen bir ifadeyle bu yazıyı bitirmek istiyorum. Yine gündelik bir ifade bu, Fransa'ya gelmiş ve vize, öğrenci kartı, *carte de sejour* veya herhangi bir resmi belge almaya çalışan bir öğrencinin veya seyahat eden birisinin sıkça duyabileceği bir ifade. Düzene soktuğunuzu düşündüğünüz evraklarınızla herhangi bir devlet dairesine, örneğin karakola gidiyorsunuz ve güvenlik görevlisine çıkarmak istediğiniz kart için nereye başvurmanız gerektiğini soruyorsunuz ve kaçınılmaz olarak şu cevabı alıyorsunuz: *"à l'accueil"*, *"allez à l'accueil"*, "Danışma'ya/Kabul'e gidin." Jacques Derrida'nın bana söylediği ilk sözler *"Alors, qui êtes-vous?"*ysa, resmi Fransızcanın, Fransa'da, 14. bölge karakolunda, Fransa'daki ilk uzun kalışımın eşiğinde bana söylediği ilk sözler *"à l'accueil"*dü. *"A l'accueil"*: *"Alors, qui êtes-vous?"* gibi, bu sözler de bugün hâlâ kulağımda, "ruh"umda, çınlıyor, yankılanıyor. Fransa'daki ilk uzun kalışımın –Jacques Derrida'nın

seminerine katılmamı ve en nihayetinde onunla tanışmamı sağlayacak kalışımın eşiğinde söylendikleri gibi duyabiliyorum onları. Anımsadığım kadarıyla, bu sözler dostça veya hoş karşılar bir tonda söylenmemiş olsa bile, benim için mümkün kıldıkları şey için, bir başka kabul anlamında *un autre accueil* olarak ifade etmeye aklımı çeldiği şey için, düşüncenin kabulü, başka bir tür düşünme, karşılama *olarak* düşünme için hep minnettar olacağım.

Bugün beni duyamasa da ya da bana hatırlattığı gibi, sadece bende beni duyabilse de, düşüncelerine, 1988'in o gününde, adımla başlayarak ona söylediğim her şeyi sessizce önceleyen apaçık sözlerle, ona söylediğim her şeyin altındaki anlamı tamamlayabildiğini umduğum sözlerle son vermeye karşı koyamıyorum: *"Merci, Jacques, merci infiniment pour votre accueil."*

İngilizceden çeviren: Elis Simson

Notlar

1 Bu yazı *Substance*'ın "Jacques Derrida: A Counter-Obituary" başlıklı özel sayısında yayımlandı, *Substance*, 106, cilt 34, no 1, 2005, s. 6-17.
2 Maurice Blanchot, *Friendship*, çev. Elizabeth Rottenberg (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 289-90.
3 Jacques Derrida ve Anne Dufourmantelle, *Of Hospitality*, çev. Rachel Bowlby (Standford University Press, 2000), 27-28. Aslı Fransızca *De l'hospitalité* adıyla yayımlanmıştır (Paris: Calmann - Lévy, 1997).
4 Jacques Derrida, "Il n'y a pas de culture ni de line social sans un principe d'hospitalité," *Le Monde*, 2 Aralık 1997.
5 Jacques Derrida, *Aporias*, çev. Thomas Dutoit (Standford, CA: Standford University Press, 1993), 34.
6 Jacques Derrida, "Une hospitalité à l'infini," *Autour de Jacques Derrida, Manifeste pour l'hospitalité* (Éditions Paroles de l'Aube, 1999), 101.
7 Ölüm haberini veren 10 Ekim 2004 tarihli *New York Times*'ın talihsiz başlığı, "Çapraşık Kuramcı Jacques Derrida 74 yaşında Paris'te öldü" idi.
8 Jacques Derrida, *Monolinguism of the Other, or the Prosthesis of Origin*, çev. Patrick Mensah (Stanford, CA: Stanford University Pres, 1998), 70. Bundan sonra *M* olarak kısaltılacaktır.
9 Jacques Derrida ve Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow…*, çev.: Jeff Fort (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004), 3-4. Aslı Fransızca *De quoi demain…* adıyla yayımlanmıştır (Paris: Fayard, 2001).
10 "Je suis en guerre contre moi-même", Le Monde, 19 Ağustos 2004.
11 Jacques Derrida, The Work of Mourning, ed. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 75. Chaque fois unique, la fin du monde (Paris: Editions Galilée, 2003).

Derrida: İz ve Yokluk

AHMET SOYSAL

Kendiliğinden (*spontané*) bir *mimetizm*'den yola çıkmak istiyorum. İzi bu fotoğrafta olan. Kim, kimi "taklit etti"? Buradaki mimetizm, bir "poz" mimetizmi. (Bir gün, Derrida'nın ilk İstanbul yolculuğunun sonunda, onu o zamanki Fransız Kültür Merkezi müdürüyle havaalanına götürmek için Palais de France'dan almaya geldiğimizde, tam gitmeden önce, müdür fotoğraf çektirmeyi önerdi. Sanırım şoför, birkaç fotoğraf çekti. Bu, onlardan biri.)

Fotoğraf çektirme oyununa Derrida rahatlıkla razı oldu. Ve oyunun tam oyun olmasına katkıda bulundu: poz verdi, "teatral" sayılabilecek iki üç poz verdi. Bu fotoğraftaki poz gibi. Ama acaba ben mi önce öyle durmuştum – ve poz vermeden durmuştum – ve Derrida da fotoğraf ve poz oyununda "benim gibi" durmuştu?

Oysa bu konuyu şimdi ele alarak, ve bu tarzda ele alarak, ben değil miyim Derrida'ya mimetik bir şekilde yaklaşmak isteyen, dahası "Derrida'cılık" yapan, Derrida'nın açmış olduğu bir düşünce üslubunda yol almaya çalışan?

Her büyük düşünür, bir düşünce üslubu yaratır ("açar"). Derrida'nın yaptığı gibi. Oysa bir düşünce üslubunu tanımlamak belki de olanaksızdır. Derrida'nın düşünce üslubu, yapıtıdır (başkaları için olduğu gibi). Zaten söz konusu olan, "tek bir" üslup mudur (üslubun çoğul anlamını dile getiren de Derrida'nın kendisi değil midir)?

Derrida'nın çıkışı fenomenolojidir denilebilir. Ama nedir çıkış? Hem köken (ya da kaynak), hem de terk ediş... Derrida, fenomenolojiden geldiyse de fenomenolojinin dışına çıkma –onu terk etme anlamında– yönelimini göstermiştir. Bu durumun büyük kitabı, *La voix et le phénomène*'dir [*Ses ve Fenomen*]. Bu yönelimde Heideggerci motivasyonlar saptanabilir. *Présence* (şimdiki-zaman'ın –*présent*'ın– onda egemen olan zaman anlayışını belirle-



diği ölçüde, "Olan" anlamında –isim durumunda– Varlık), fenomenolojide terk edilen –ve fenomenoloji'yi terk ettiren– büyük "motif"tir, dahası merkezdir, kalptir. Ama bu öyle bir "motif"tir ki –ya da öyle bir iştir ki (*affaire*)– garip bir yerçekimini, manyetizmayı sürdürmeyi bırakmaz. Bu, bitmez. Geri döner. Derrida'nın *spectralité*, *revenance* ("hayaletsellik", "geri-dönüşsellik") dediği olgu, belki önce bu *présence* için geçerlidir. Geri dönen *présence*. Hep geri dönme olasılığını taşıyan *présence*.

Belki de Derrida'nın düşünce üslubunun başlıca öğesini, bu *présence*'ın geri dönüşünü engellemeye yönelik düzenler (*ruses* anlamında) ya da tuzaklar oluşturmaktır.

Présence'a karşı geliştirilen stratejide başvurulan yollar (araçlar, gereç-

ler – ya da aletler, aygıtlar) çeşitlidir, ama belki de bunlar arasında paradigmatik değeri olan biri öne çıkar: dil; ama öncelikle dilin izi, iz olarak dil, "söylemek-istemek"ten (*vouloir-dire*) ayrıldığı ölçüde ya da boyutta dil. *Yazı*.

Hem *yazı*, metafiziğin söyleyemediğinin, kapattığının, içeremediğinin –onun dışının– paradigmasıdır. Hem de metafiziğin (hep *présence* metafiziği olan metafiziğin) "tersine inşasının" (*déconstruction*'u böyle çevirmek de olanaklıdır) başkalarında izinin sürülmesi gereken ve "kendinde" (*déconstruction*'un öznesinde, Derrida'da ve Derrida gibi yapanlarda) harekete geçirilmesi gereken yoludur (aracı ya da aygıtı). Buna göre, Derrida'nın düşünce üslubunun temel biçimsel niteliği, onun *yazan* bir düşünce olmasıdır; yazının olanaklarını dikkate alan ve seferber eden bir düşünce olmasıdır (bu yazı titizliğinin Derrida'nın konuşmasına da, konuşan ya da konuşmacı Derrida'ya da, Derrida'nın sözüne de "geçtiği" söylenebilir). Hatta öyle ki onun retorik bir düşünce olduğu da iddia edilebilmiştir! (Burada kastedilen, yazı olmuş bir sözün "iyi söylemesi"nin oyunlarıdır.) Yazıyla düşünen bir düşünce... Bu bakımdan da Blanchot'ya yakın. Kendine –kendi yazısına– dönen bir düşünce. Dışa açılan deviniminde kendi üstüne kıvrılan. Yazdığı her şeyin hesabını soran ve hesabını veren. Hatta bunu, kendini reddetmek pahasına yapan (*désécrire* denilen devinim: yazılmış olanı yazarak bozmak). Başkasını –bir düşünürü, bir yazarı– okuduğu gibi kendisini de okuyan. Okuyan bir yazı. Böylece, kendini okurken kendini yazmış olanı (ya da tersine, kendini yazarken kendini okumuş olanı) okumuş oluyoruz... İşte *mimetizm* yeniden başladı...

Présence'a karşı geliştirilen düşünce üslubunda belli odaklar öne çıkacaktır. Heidegger bunlardan biridir: hem bir "motivatör"dür, bir kaynak, bir yol gösterici, bir "yandaş". Hem de kurtulduğunun tuzağına sürekli olarak düşme olasılığını barındırandır: düşüyor gibi olmuştur, belki de şu ya da bu biçimde düşmüştür... Heidegger'in düşüncedeki yollarına karşı sürekli uyanık durmak gerekmektedir... Heidegger, sorunlu (*problématique*) yandaştır, sorunlu yol göstericidir.

Başka bir odak, edebiyattır. Edebiyatın sınırındaki bir edebiyattır bu. Mallarmé'dir, Artaud'dur, Blanchot'dur, Celan'dır (ve Jabès'tir, Joyce'tur, Francis Ponge'dur...). Derrida, bu yazarlarla yakınlıklar kurmaktadır. Derrida'da (ve Derrida'yla) felsefenin, bu dış dile açılması, ona büyük bir canlılık getirmektedir. Derrida'yla felsefe, edebiyatın uç sözüne açılarak, onu içererek, kendini merkez görmekten (kendini belirlemiş olan *auto-centrisme*'inden) çıkmaktadır. Bir bakıma, iki karşıt devinim aynı anda gerçek-

leşmektedir: kaçınılmaz olarak kavramsal kalan felsefe, edebiyatın değdiği, getirdiği, verdiği başka dili sahiplendikçe, onu kendinin kıldıkça (*approprier*), kendini başkalaştırmakta, kendiyle arasına uzaklık koymaktadır.

Présence'a *niçin* (ya da *ne adına*) karşı olunduğu konusuna değinmek gerekir. Sorun, artık Heidegger'in sorunlu yolunda yol alarak *présence* metafiziğinin kapadığı ve unuttuğu Varlığı (fiil durumunda Varlığı: Olma'yı) açmak değildir. Sorun, aslında (ama her türlü "asıl" ve "esas"ın kaybolduğu bir ortamda), yine bir fiile (*verbe*) ya da bir zarf'a (*adverbe*) erişme sorunudur. Bunlar çoğuldur: oluş (*devenir*), ertele(n)me-farkla(n)ma (*différer*), saç(ıl)ma ya da tohum saç(ıl)ması (*disséminer*), uzayla(n)ma (*espacer*), ya da Levinas'taki *autrement* (başkaca) gibi... Sorun, bunlara erişmenin stratejilerini kurma sorunudur. *Déconstruction* bir devinimdir ve bir devinime erişilmesidir: durmayacak, sonlanmayacak, aynılaştırılmayacak bir yazıya erişilmesidir.

Derrida, kendini *présence*'ı ta fenomenolojiye –ve daha da ötelerine– dek felsefe tarihinde, dil teorilerinde, psikanalizde vs. yoklamakla, kovalamakla sınırlamamaktadır, ama bambaşka olanın (*tout autre*) – fiil, zarf, hatta en benzersiz ve en öte'de bazen bir isim – da peşindedir, onun düşüncedeki, edebiyattaki (ve sanattaki) izlerini saptamaya ve yazısında yeniden işletmeye çaba göstermektedir.

İşte bu noktada, yeni bir odağın, özellikle Derrida'nın son döneminde ağırlık kazandığına işaret etmemiz gerekiyor. Buna, kısaca ver(il)iş (*don*) ve adalet (*justice*) düşüncesi diyebiliriz (zaman, mekân, ölüm, isim, konukseverlik, kozmopolitika, Tanrı ya da negatif teoloji gibi konulara bağlanmış bir düşünce olarak). Bu odak kapsamında, Derrida'nın Levinas ve Blanchot ile bağının daha da derinleştiğini görürüz. Belki daha yakın, daha sıcak bir Derrida karşımıza çıkar (Levinas'ın sözünü ettiği "başka insan hümanizması"nın ışığı altında). Derrida'nın son sözü bu olmuştur. *Déconstruction* devinimi, ulaştığı bütün alanlarda *présence*'ın maskesini düşürmeye çabalamış, sonrasında bambaşka olanın yazı deneylemelerine açılmıştır ama bununla da kalmayıp, bambaşka olarak başka insanın sorunsalına katkı yapmıştır. (Bunu yaparken, fenomenolojinin başından beri içerdiği olasılık durumundaki –ve daha oluşturulması gereken– başka bir fenomenolojiye de yönelmiştir.)

Şimdi o sahneye tekrar dönmek istiyorum. *Fotoğraf*. Fotoğraf kaydı, birlikte çektirilen fotoğraf, anı, iz, poz ve oyun konularını yorumlamayacağım. Tesadüf (ya da rastlantı) konusu da bunlara eklenebilir.

"Tesadüfen" de olsa, bu fotoğraf bence garip bir enerji içeriyor. Ne yapı-

yoruz? Ne oluyor? Kısacık bir oyun oynanıyor... Ve bir mimetizm gerçekleşmiş (ya da gerçekleşmiş gibi). İçinde tesadüfün, oyunun, bir çeşit doğaçlamanın, mimesis gibi bir şeyin gerçekleştiği bu durumdan ve bu durumun izinden sıyrılıp başka bir şeyi anlatarak bitirmek istiyorum.

Derrida öldüğünde garip bir şey düşünmüştüm. Hayatını ve yapıtını oluşturmuş o toplamdan (o çabalardan, gerilimlerden, titizliklerden, inceliklerden, yoğunluklardan, ilişkilerden, çeşitli görünmelerden vs) nasıl da birdenbire onlarla hiçbir bağı bulunmayan bir yok oluşa, bir kuyuya, bir karanlığa tümüyle gömüldüğünü düşünmüştüm. (Bu öyle bir gömülmeydi ki, öncesiyle hiçbir orantısı, ortak ölçüsü yoktu; öncesinin varlığını neredeyse yok sayıyordu... Öncesini siler süpürürcesine egemenlik kuran bir şiddetti.) Tabii eşsiz önemdeki yapıtından ve onun gelecekte de parıltısını yitirmeyecek izinden, izlerinden söz etmiyorum. Bunu, bu baş döndürücü ve dönüşsüz düşüşü, yapıtı için düşünmedim (daha doğrusu duyumsamadım, çünkü benimkisi bir duyumsamaydı, bir histi). Ama Derrida için, o yaşamış olan, yaşama çabasını (ve duruşunu, gururunu) ölümünden az süre önce çıkmış *Le Magazine Littéraire* dergisinin özel sayısında yer alan söyleşisinde ve fotoğraflarında son bir kez daha gözler önüne sermiş olan birey için düşündüm (ya da hissettim). Aslında ölçüsünü ya da boyutunu hiç kimsenin –Derrida'nın bile– önceden kestiremeyeceği bir boşluğu hissettim. Hiçbir anımsamanın, hiçbir çalışmanın dolduramayacağı bir boşluk. (Tabii ki bu, ölen herkes için geçerlidir. Ama niçin ben bunu Derrida için böylesine hissettim?) Hayaletin – "hayaletselliğin", "geri-dönüşselliğin" – mutlak sınırı. Yazının mutlak sınırı.

Patočka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine

EDDO EVINK

Jacques Derrida, *Ölüm Armağanı* (*The Gift Of Death*)[1] adlı takdire değer eserinde, sıklıkla görmezden gelinmiş olan Çek felsefeci ve fenomenolog Jan Patočka'dan övgüyle söz eder. Derrida'nın Patočka'ya ve onun çalışmalarının sorumluluk üzerine felsefi bir düşünüm açısından önemine ilgi göstermesi iyi bir şeydir. Bununla birlikte, Derrida'nın Patočka yorumu, özellikle de Patočka'nın *Tarih Felsefesinde Sapkın Denemeler*'inin (*Heretical Essays in the Philosophy of History*)[2] beşincisi üzerine olanı oldukça sorunludur. Ben bu makalede Patočka'nın sorumluluk üzerine düşüncelerini (§ 1), Derrida'nın Patočka yorumunu (§ 2) ve Derrida'nın sorumluluk üzerine kendi düşüncelerini (§ 3) tartışıp karşılaştıracağım; daha sonra, diğer argümanlarla birlikte, Patočka'nın bazı fikirlerinin de yardımıyla Derrida'nın sorumluluk anlayışının eleştirel bir değerlendirmesini yapacağım (§ 4 ve § 5).

1. Patočka; Sorumluluk Üzerine

Patočka sorumluluk düşüncesi üzerine doğrudan bir kitap yazmamış ya da bir çalışma yapmamış olmasına rağmen bu düşünce çalışmaları içerisinde temel bir öneme sahiptir. Onun sorumluluk üzerine felsefi düşünümünün hareket noktası Husserl'in yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) kavramıdır. Ancak Husserl'den farklı olarak Patočka, insan bilincinin, bilimsel bilgi için bir temel oluşturacak, yaşam-dünyası içerisindeki bilişsel öğelerinin açıklanmasına odaklanmaz. O, Heidegger'i izleyerek, insan varoluşunun onu çevreleyen dış dünya ve görüngülerle kurduğu pratik ilişkiler üzerinde durur. Ancak varoluşsal bir fenomenolojiye bu dönüş Heidegger'de olduğu gibi varlık sorunu tarafından değil, insan varoluşunun kendisine duyulan bir ilgi tarafından yönlendirilmektedir. Patočka'nın fenomenolojiye en dik-

kat çekici katkılarından biri, bu varoluşun temel katmalarını çözümlemesidir; bu katmanları 'insan varoluşunun yaşam-dünyası içerisinde üç hareketi'[3] olarak adlandırır.

Patoc̆ka insan varoluşunu durağan bir şey olarak değil, sürekli hareket halinde olan 'dünyada olma' (*being-in-the-world*) olarak düşünür; burada *varlık* fiil olarak anlaşılmalıdır. İlk hareket *bağlanma* (*anchoring*); bedensel, içgüdüsel ve duygusal bir kökleşme, doğal bir çevreye ve bir topluluğa kök salma hareketidir. İnsanın sonraki tüm faaliyetleri tarafından varsayılan bağlanma, bizi çevreleyen dünyayla yapmış olduğumuz güvenli bir ittifaktır, onsuz bir insanın varolamayacağı bir yerleşikliktir. İkinci olarak, Patoc̆ka, *yeniden üretim* ya da kendini fırlatma (*self-projection*) hareketini belirler: kişi hayatta kalmak için çalışmak zorundadır. Bu hareket, dünyayla kurulan işlevsel ilişkilerin içinde yer alır. Patoc̆ka emeği, bu ikinci hareketin karakteristik bir faaliyeti olarak tanımlar. Üçüncü hareket, yani *açılım (breakthrough)* ya da *hakikat* hareketi en önemli olanıdır. İnsan, dünyayla ve onun kendi ufkuyla, bir bütünlük olarak dünyayla ve bizzat kendi varoluşuyla, yani kendi sonluluğu ve ölümlülüğüyle bir ilişkiye girer. Dünyayla ve kendi varoluşuyla ilişkileri belirgin hale gelir. Dünyaya bu açıklıkta, has bir insan varoluşu, özgürlük ve sorumlulukla nitelenebilecek bir varoluş geliştirilebilir.

Bu üçüncü hareketin başlangıcı bir şok ve ani bir değişim içerir. Dünyanın o ana değin verili olan yapılarının ve insan varoluşunun bununla ilişkili olarak aldığı rollerin, ilk iki hareket içerisinde sanıldığı kadar açık olmadıkları ortaya çıkar: Bunlar değişken ve tartışmaya açıktır. Geleneksel düzen artık durmaksızın yıkılır. İnsan varoluşu ve bir bütünlük olarak dünya, verili görüngüler olarak değil, soru olarak ortaya çıkarlar. Bu sorular antikçağdan beri felsefenin başlangıcı olarak deneyimlenen hayret ve merakla birlikte gelir. Artık insan bir başvuru kaynağı olarak uzlaşımlara ve otoritelere basitçe geri dönemez. O, görüngülere yeni bakış açılarıyla bakmaya açık olmaya ve hem kendi varoluşuna hem de çevresine karşı kendi konumunu almaya zorlanır. Üçüncü hareketin başlangıcı, Heideggerci has olmayan yaşamdan has yaşama dönüş mefhumuyla karşılaştırılabilir bir değişimdir. Bundan sonra yapılacak seçimlerin, hesabı verilebilir seçimler olması zorunludur. Dünyaya karşı geliştirilen bu yeni açıklık ve alıcılık özgürlüğü ve sorumluluğu kurucu niteliktedir. Bu yüzden insan varoluşunun üçüncü hareketi yalnızca felsefenin başlangıcı değil, etik ve politikanın da başlangıcıdır. Patočka, Husserl ve Heidegger'den

farklı olarak, yaşam-dünyası fikrini doğrudan doğruya etik ve politik bir mesele olarak ele alır.[4]

Yaşam dünyası ve onun ufku bir sorun ve bir soru olarak verilidir. Dünyanın ve insan varoluşunun anlamı sorusu, ona verilen cevapların çökmesiyle, anlamsızlıkla birlikte ortaya çıkar. Bu soru, anlamın metafizik bir kökeniyle yanıtlanamaz, çünkü böyle bir köken bize bir görüngü olarak belirmez. Bu köken, dünyanın bir koşulu olarak ve dünyada koşullanmış bir görüngü olarak işlediği açmazlardan (*aporia*) bağımsız olarak ortaya çıkmaz.[5] Bu yüzden varlığın anlamı, yalnızca bir sır ve bir tartışma konusu olarak kalacak olan anlam arayışı içinde düşünülebilir. Bu soru, soru olarak kalır. Bu noktada, Patoc̆ka 'negatif Platonculuktan, tanımlayıcı bir yanıt veremeyişin eşlik ettiği metafizik soruların farkında olmak'tan söz eder. Patoc̆ka'ya göre, bu arayışın kendisi insan varoluşunun ve tarihin anlamını içinde taşır.[6]

Bu durum, özgürlüğün ve sorumluluğun tarihsel olduklarını, açık uçlu bir tarihe sahip olduklarını ve aynı zamanda tarihin anlamını oluşturduklarını gösterir. Patočka, aynı Husserl gibi, Avrupa'ya bu tarihte merkezi bir yer verir. Bu görüşe göre, Avrupa kültürü evrensel bir anlama sahiptir ve dünya tarihini belirlemektedir. Avrupa tarihinin ve uygarlığının beşiği ve tarihin kendisinin başlangıcı Yunanistan'da bulunabilir. Yunan kenti ve Yunan felsefesi, tarihöncesi ve mitsel yaşamdan, bir bütünlük olarak dünya sorusunu ortaya çıkarabilecek özgür ve sorumlu bir varoluş tarzına geçişi biçimlendirmiştir. Bu geçiş tarihöncesinden tarihe, mitten felsefeye ve dine, kör bir zorunluluktan özgürlüğe ve sorumluluğa geçiştir.[7] Patočka'nın yaptığı çözümlemelerde Sokrates ve Platon merkez karakterlerdir. Patočka'ya göre, onların 'ruha özen göstermeye' verdikleri önem Avrupa kültürünün çekirdeğini oluşturur. Ruha özen gösterme, hakikate, kendi olmaya ve sorumluluğa adanmış bir yaşam biçiminin geliştirilmesi adına yürürlüktedir.[8] Avrupa'nın tarihi ruha gösterilen özenin tarihi olduğu kadar, felsefenin, sorumluluğun ve politikanın da tarihidir. Antik Yunan kültürü içinde doğuşundan başlayarak, ilk ve en çarpıcı örneği Sokrates ve Platon'un düşüncelerinde bulunan bu özen, daha sonra Roma kültürü ve Hıristiyanlıkta gelişir.

Patočka, *Sapkın Denemeler* adlı eserinde, sorumluluğun tarihi içinde iki tür geçiş ya da dönüşümü ayırt eder. Bunlardan birisi mitsel yaşamdan Platonculuğa geçiş, bir diğeri de Platonculuktan Hıristiyanlığa geçiştir. İlk geçiş, varlığın ve insan varoluşunun kendisinin bütünlüğüne dair farkın-

dalığın açımlanması olarak üçüncü hareketle çakışır. Bu ilk geçiş, kişisel sorumluluğun mümkün olmadığı orjiastik ve şeytani kültleriyle mistik dünyanın kutsal gizemlerinin, Platon'un varlığın ötesindeki mutlak İyi'ye yönelmeyi arayan ölümsüz ruh ideası tarafından içerilmesiyle (*incorporation*) gerçekleşir. İkinci geçiş ise İyi ideasının, Hıristiyanlıktaki, tekil bir insan bireyiyle içsel bir ilişki içinde olan kişisel Tanrı anlayışı tarafından yerinden edilmesidir. Hıristiyanlık içerisinde felsefe, tanrısal vahye tabi hale getirilmiş olmasına karşın, bu, kör bir mitsel inanç sorunu değil, insanların verili bir anlamın gerçekleştirilmesinde yapmış oldukları bir işbirliğiyle ilgilidir. Patočka'ya göre Hıristiyanlık, "…insanlara yozlaşmaya karşı mücadele etme olanağı tanıyan, en yüce, eşsiz ve baştan sona düşünülmemiş insani gaye" olarak kalmıştır.[9]

Patočka'ya göre, modernlik bir çürüme dönemidir. Modern bilim ve teknoloji görüngüleri denetlenebilir varlıkların bütünü olarak ele alır ve bu suretle insan varoluşunun ikinci hareketinin hüküm sürdüğü bir kültüre geri dönüş tehlikesini içinde barındırır. Bu kültür, dünyayı ve onun içindekileri benliğin tanımlanıp özdeşleşmesinde ve geliştirilmesinde işlevsel olabilecek araçlar olarak alır. Bu, bilimsel ve teknolojik nesnelcilik, materyalizm ve uzmanlaşma, sıkıntı ve yozlaşmayla karakterize edilen bir kültüre, ruha özen göstermeye ve 'hakikat içinde bir yaşam'a hiç önem vermeyen bir varoluşa götürür.[10]

Bu modern materyalizmden ve yozlaşmadan kurtulmak için, Avrupa kültürünün ve tarihinin yeniden keşfedilmesine ve ruha özen göstermenin yeniden ayrıntılı bir biçimde işlenmesine gereksinim vardır. Bu gereksinim, 'insan varoluşunun üçüncü hareketi'ne, dünyanın bütünlüğüyle kurulan sahici ilişkiye ve yanıtlanamaz bir soru olarak insan varoluşunun sonluluğuna yönelik yeni bir dikkati beraberinde getirir. Etik ve sorumluluk, normların ve kuralların ifadesinden ibaret değildir; olsa olsa apaçık olmaktan uzak ahlaki kararların ve kanıların hesabının verilmesi ve haklılaştırılması olarak düşünülebilirler. Dolayısıyla politika, verili bir toplumsal düzenin koruyucusu ya da bir gelecek tasarımının gerçekleştiricisi değildir. Politika yola çıkış noktasını, sonluluğun bilincini ve belirli bir bilgisizliği paylaşanlaşanların dayanışmasında, 'sarsılmış olanların dayanışması'nda paylaşılan sorumlu bir 'hakikat içinde yaşama'da bulur.[11]

2. Derrida'nın Patočka Okuması

Derrida, *Ölüm Armağanı*'nda, insan varoluşunun üç hareketi arasındaki ayrıma değinmez. Okumasını üçüncü hareket içerisindeki ve ona varan tarihsel gelişim –kökeni Yunan mitlerinde olan ve Platon ile Hıristiyanlık tarafından işlenen ruha özen göstermenin gelişimi– üstünde yoğunlaştırır. Derrida yorumunu Patočka'nın beşinci 'sapkın deneme'siyle sınırlandırarak, bu gelişmeyi gizem ve din bakımından, yukarıda değinilen kutsal orjiastik gizemin Platoncu ölümsüz ruh ideasında içerilmesi (*incorporation*) ve bu orjiastik gizemin Hıristiyan kişisel tanrı inancı tarafından baskılanması (*suppression*) itibariyle tanımlar. Derrida bütünleşmenin de, baskılamanın da hiçbir zaman bütünüyle başarılı olamayacağını vurgular; ortaya çıkan yeni yapı içerisinde, baskılanmış olan kültür ve dinden geriye mutlaka etkin bir şeyler kalacaktır. Derrida'nın yorumunun vurguladığı bir başka önemli nokta, insanın bu üç uğrağın hepsinde denetleyemediği ve sınayamadığı bir gizemle ilişki içinde bulunmasıdır.

Derrida dikkatini, özellikle sorumluluk düşüncesinin Patočka'da Hıristiyan bir bağlamda yeniden üretilmesine yöneltmiştir. Patočka'ya göre Platonculuk ile Hıristiyanlık arasındaki en belirgin farklılık, ahlaksal edimlerde ve seçimlerde amaçlanan İyi ile ilgilidir. Platon'da bu, bilgi, tefekkür ve kişisel erdemlerin geliştirilmesi yoluyla aranan İyi'nin aşkın ideasıdır. Hıristiyanlıkta ise İyi, 'insanın içini elinde tutan'; kendisi görülmeksizin insanın içini gören; kendini unutan iyilik ve kendini yadsıyan sonsuz sevgi içinde hayatını veren Tanrı'yla kişisel ilişkide bulunabilir. Bu sonsuz sevgiyle yüzleşmiş olan insan kendini daima borçlu ve günahkâr hisseder: Sorumluluğun kökenidir bu. İnsanı, onun kendisini bildiğinden daha iyi bilen, sonsuzca seven Tanrı'yla bu sır dolu ve gizemli ilişki Patočka tarafından *mysterium tremendum* olarak adlandırılır. *Mysterium tremendum* ölümün bir armağanıdır: Tanrı sonlu hale gelir ve ölümünü verir; eş deyişle yaşamını verir, sonsuz bir sevgi ediminde kendini insan uğruna feda eder.[12] İnsanın sonluluğu, tekilliği ve yeri doldurulamaz sorumluluğu ancak arka plana bu sonsuz sevgiyi koyarsak tam olarak anlaşılabilir.[13]

Derrida, Hıristiyan bir sorumluluk kavramının bu yeniden üretimini sanki Patočka'nın kendi sorumluluk fikriymiş gibi yorumlar. Daha kesin konuşmak gerekirse, Derrida için, Patočka'nın metninin özünde Hıristiyan bir metin olup olmadığı çok önemli değildir.[14] Fakat Derrida bu metni aynı zamanda Hıristiyan bir sorumluluk anlayışını geliştiren bir metin olarak

yorumlar – Derrida'nın Patočka okumasının ilk büyük problemidir bu. Patočka'nın *Sapkın Denemeler*'inde tanımladığı Hıristiyan sorumluluk düşüncesi ile kendi sorumluluk görüşünün aynı olduğuna dair bir kanıt yoktur. Patočka Hıristiyanlığın "çöküşe karşı en büyük ve eşsiz mücade çabasını" sarfettiğini yazmasına rağmen bunu hiçbir yerde onaylamaz. Sorumluluk ve tarih üzerine geliştirdiği görüşler çerçevesinde, sorumluluk, tarihin açıklığına ve hiçbir zaman kesin olarak cevaplanamayacak temel soruların varlığı olgusuna dayalıdır.[15]

Derrida'nın yorumunun paradokslarından biri, önce Patočka'nın düşüncesini Hıristiyan bir düşünceye dönüştürmesi, sonra da Patočka'nın sorumluluk düşüncesini Hıristiyan bir içerikten arındırmaya çalışmasıdır. Derrida, Patočka'nın denemelerini dinsel dogmaların dogmatik olmayan bir tekrarı, Hıristiyan düşünüş biçiminin genel mantıksal yapısının, onun 'dipteki mantığının' herhangi bir dogma ya da dinsel kanıya müracaat etmeden tekrarlanması olarak okur.[16] Genel olarak Patočka'nın çalışmasının bu biçimde karakterize edilişi oldukça yerindedir: Patočka'nın çalışması pekâlâ Hıristiyan geleneğin Hıristiyan olmayan bir biçimde düşünülmesi olarak yorumlanabilir. Onun sorumluluk anlayışı oldukça dinseldir, fakat herhangi bir dogma içermez. Buna karşın, Derrida'nın *mysterium tremendum*'u bulmayı hedefleyen kazı çalışması, ileride görüleceği gibi, hem Patočka'nın sorumluluk anlayışından, hem de onun betimlediği Hıristiyan sorumluluk anlayışından oldukça farklı bir anlayışta sonuçlanır.

Kazı hareketi Derrida'nın etik ve din üzerine olan son dönem çalışmalarını örnekler niteliktedir. Bu, vahiyden vahyedilebilirliğe doğru bir hareket, dinsel bir vahiyi, bir vahiyi olanaklı kılan genel yapıya, vahyin içinde yer alacağı bir yapıya indirgeme çabasıdır. Bununla birlikte bu çaba hiçbir zaman başarıya ulaşamaz, çünkü bunun karşıtı da her zaman düşünülebilir: vahyedilebilirlik de özgül bir tarihsel vahiy tarafından koşullanmış olabilir. Dahası, vahyedilebilirliğin genel yapısı ancak tarihsel bir geleneğin dilinde ifade edilebilir.[17] Derrida'nın sorumluluğu kavramsallaştırması da aynı özellikleri gösterir. Derrida bir yandan sorumluluk ve adalet olanağının yapısını ve koşullarını, bunları olanaklı tüm somut içeriklerden soyutlamak suretiyle, mümkün olduğu kadar saf ve biçimsel olarak çözümlemeye çalışır. Bu kavramların felsefi olarak çözümlenmesinin herhangi bir dinsel, kültürel ya da politik geleneğe, özellikle de Hıristiyan geleneğe bağlanmaması gerektiğini varsaymaktadır. Öte yandan Derrida, sorumluluğun ken-

disinin saf, evrensel bir yapısının asla bulunamayacağında ısrar eder. Çünkü bu kavram tarihsel, dinsel gelenekler içerisinde geliştirilmiş ve onlara kayıtlı bir kavramdır – içeriği olmayan bir biçim yoktur. Sorumluluğun saf bir koşulunun her betimlemesi, aynı zamanda dinsel bir gelenek de olan bir etik geleneğinin sözcük dağarcığını kullanır. Bu, ayrıca Derrida'nın çok sayıda modern felsefenin eskatolojik yapısını yorumlayışında da kolayca görülebilir: bunların tümü Mesihçiliğin biçimleridir, ama Derrida'nın genel Mesihçi yapılara yönelmiş soyutlayıcı kazısı asla tamamlanamamıştır.[18]

Derrida, Patočka'nın söyleminden sorumluluğun genel bir yapısını nasıl çıkartır? Derrida, Patočka'nın kendi görüşü olarak aldığı, beşinci *Sapkın Deneme*'deki Hıristiyan sorumluluk düşüncesinde sorumluluğun olanağının koşullarını arar. Öncelikle Patočka'nın metnindeki bu pasaja bir bakalım:

"Sorumlu insan bizzat ben'dir; yüklenebileceği herhangi bir rolle özdeş olmayan bir bireydir – bunun Platon'daki dışavurumu yaşamın kurasını çekme mitidir; bu, ölümle yüz yüze gelişinde ve hiçlikle başetme girişiminde başka kimsenin yerimize geçemeyeceği, hepimizin kendimizde taşımak zorunda olduğumuz neyse onu üstlenen sorumlu bir Ben'dir. Bununla birlikte, şimdi bireysellik sonsuz bir sevgiyle ilişki içerisindedir ve insanlar, o ilişki itibariyle, şimdi ve her zaman suçlu olduklarından bireydirler. Bireyler olarak hepimiz, günahın üniversitesindeki bireysel konumumuzun biricikliğiyle tanımlanırız."[19]

Bu pasajda Derrida iki koşul bulur. Bunlardan birincisi, sorumluluğun yeri doldurulamaz bir tekillik gerektirdiğidir. Sorumluluk, başkasına aktaramayacağım, benim kendi sorumluluğumdur. Sorumlu öznenin yeri doldurulamazlığı, insanın kendi ölümüyle yüzleşmesinde ortaya çıkar. Yalnızca bir ölümlü sorumlu olabilir. İkinci koşul, benim sorumluluğumu davet eden çağrıdır. Platoncu bir amaç ve rasyonel İyi değil bu; sonsuz bir sevginin, kendini unutan ve yadsıyan sevginin bir armağanıdır. Bu iki koşul birlikte, sonlu bir ölümlü ile sonsuz armağanın iyiliği arasında yapısal bir orantısızlık, bir bakışımsızlık durumu oluşturur. Sorumluluk, kökensel suç olarak ortaya çıkar. Sorumlu bir insanın edimleri ve seçimleri, hiçbir zaman sonsuz iyiliğin aşırı ölçülerini tutturamayacaktır. Ölümüm, bana kendi tekilliğimi verir, ama aynı zamanda da sorumluluğa ilk çağrı olan armağanın sonsuzluğu bakımından beni eşitsiz (*unequal*) kılar. Derrida bu açmazı her türlü sorumluluğun merkezine yerleştirir.

Bununla birlikte bu yorum Patočka'nın Hıristiyan sorumluluk anlayışı betimlemesinin biçimselleştirilmiş halinden daha fazlasıdır. Bu yorumda, önemli ve çifte bir yer değiştirme meydana gelir. İnsana verilmiş olan son-

suz sevginin tanrısal iyiliği, kendisini ve kökenini unutan *mutlak* armağanın iyiliğine dönüştürülür; bu iyi armağan her türlü hesaplanabilirliğin, her türlü ticaretin, ekonominin, karşılıklılığın izinin ya da gölgesinin ötesindedir. Buna ek olarak, sonsuz sevginin armağanı sonlu ve sorumlu insandan mutlak bir iyilik talep etmektedir şimdi:

"Suçluluk sorumluluğun içindedir, çünkü sorumluluk hiçbir zaman kendisine eşit değildir: kişi hiçbir zaman yeteri kadar sorumlu değildir. Hiçbir zaman yeteri kadar sorumlu değildir, çünkü sonludur ve çünkü sorumluluk birbiriyle çelişkili iki hareket gerektirir. Sorumluluk kişinin kendisi olarak ve yeri doldurulamaz bir tekillik olarak tepki vermesini, yaptığı, söylediği ve verdiği her şey için cevap vermesini talep eder. Fakat ayrıca, iyi olarak ve iyilik yoluyla, *kişinin verdiğinin kökenini unutmasını ya da silmesini* gerektirir. Patočka bunları bu kadar çok kelime kullanarak söylemez, ben konuyu onun ya da metninin izin verdiğinden biraz daha fazla genişletiyorum. Ancak sorumlu bireyin durumundan suç ve günahı –ve böylece pişmanlığı, fedakârlığı ve kurtuluş arayışını– çıkarsayan da odur."[20]

Derrida'nın, sorumluluğun içsel çelişkisi üzerine yorumu gerçekten de Patočka'nın metninin izin verdiği ölçülerin dışına çıkar. Patočka, Hıristiyan sorumluluk anlayışının, ölümlü insanın sonsuz sevgi karşısında suçlu kaldığı olgusuna dayalı olduğunu yazar. O, sonsuz sevginin iyiliğini kendinden vazgeçen, kendini unutan ve yadsıyan bir iyilik olarak betimler. Bunun ne kadar Patočka'nın kendi görüşü olduğu sorusu bir yana, bu betimlemenin daha iyi bir yorumu, kendini ötekine hizmet etmeye adayarak yadsımadır. Ama bu tavır hiçbir hesap yapmayan mutlak armağana zorunlu bir biçimde eşit değildir. Daha da önemlisi, Patočka insana verilen sonsuz iyilik hakkında ve bu sonsuz iyiliğe karşı insanın verdiği yanıt olarak sorumluluğun eksik kalması hakkında yazmıştır yalnızca. O Derrida'nın anladığı biçimiyle, insanın bu sonsuz iyiliğe aynı tanrısal sonsuz iyilikle karşılık vermek durumunda olduğunu söylemez.

Kısacası, Derrida, Patočka'nın metninin 'dipteki mantığını' açığa vurmakla kalmaz, bu mantığı kendi (Derrida'nın) sorumluluk fikirlerine dönüştürür. Derrida yukarıda verilen alıntıda bunu kabul eder, fakat Patočka'nın "sorumlu bireyin durumundan suçu ve günahı çıkarsadığını" ekler. Fakat bu ifade de kendi içinde sorunludur, çünkü Patočka bunun tam tersini yapar: Hıristiyanlıkta sorumluluk, suç ve günahla birlikte, sonsuz sevgiden çıkarsanır.

3. Derrida; Sorumluluğun Açmazları

Derrida'nın çalışmalarının etik boyutu Levinas'ın etiğiyle büyük benzerlikler gösterir.[21] Bu ne bir etik kuramıdır, ne de ahlaki ilkelerin inceden inceye işlenmesidir; ahlakın, siyasetin, yasanın vb. olanak(sız)lığının koşullarına ilişkin aşkın soruyu ele alır. Bu, Derrida'nın Patočka'nın söylemini, onun 'dipteki mantığını' bulmak için incelerken açmak istediği, etiğin yarı-aşkınsal düzeyidir. Bu sorular alanı için Derrida zaman zaman 'etik-aşırı', 'etiklik', 'etiğin etiği' gibi terimler kullanır.[22]

Derrida'ya göre sorumluluk her zaman tekil bir başkalığın çağrısıyla davet edilir. Bu çağrıya verilecek sorumlu bir yanıt, yasalar ve kurallar, talimatlar ve usuller ister. Bunların yokluğunda etiğe uygun düşmeyen bir gelişigüzellik egemen olur. Fakat ötekinin tekilliği yine her zaman etiği inşa eden genel yasaları ve talimatları parçalayacaktır. Derrida'ya göre, etik ancak bu genel ile tekil arasındaki gerilimde ortaya çıkar. Derrida adaleti, ötekinin çağrısına verilebilecek bütünüyle tatmin edici bir yanıt, genel yasalar tarafından hiçbir şeyin dışlanmadığı ideal ütopik bir durum olarak düşünür. Yapıbozum yasa ile adalet arasında yer alır; yasalardan adalete ve adaletten yine yasalara bir salınım hareketi yapar. Bu ayrıca *différance*'ın hareketidir. Adalet her zaman yasanın güçle yürürlüğe koyulmasından (*enforcement*) farklı olacaktır ve yasanın zorlayıcılığı tarafından ertelenecektir. Adalet sürekli olarak ertelendiği için, her zaman gelecek olarak kalacak, o ancak açmazlar ve çifte zorunlulukla şekillenecektir.[23]

Yapıbozumun yasa ile adalet arasındaki salınım hareketi iki uç arasındaki harekettir. Bu, bir yandan adaletin mutlak ve belirlenemez fikri, diğer yandan yazılı yasanın kesin yorumundaki ve bir çıkarlar ekonomisindeki hesap arasındaki harekettir. 'Ya/ya da'nın 'ya hep ya hiç mantığı'nı varsayar. Ya kısıtlayıcı kurallar ve talimatlar ya da evrensel ve tanımlanamaz adalet vardır; ya hesaplama ya da açmazlarla örülü (*aporetic*) seçim. Bu iki seçenek verili olmadığından etiğin, rasyonel hesaplama ve delilik arasındaki önlenemez gerilimin –karar verilemez açmazlarda ifadesini bulan gerilimin– kuşattığı alanda izlekleştirilmesi gereklidir.[24] Bu durum, hiçbir zaman yeteri kadar iyi olamayacağımızı, hiçbir zaman 'vicdan rahatlığına' sahip olamayacağımızı; hiçbir zaman sorumluluklarımızı bütünüyle yerine getirdiğimizi söyleyebileceğimiz bir duruma ulaşamayacağımızı ima eder.

Sonuç olarak, sorumluluk yalnızca kuralları izlemekten daha fazlasıdır. Yoksa bu bir hesaplama olur. Derrida bu hesaplamayı sorumsuzluk olarak

şiddetle reddeder. Ahlaki bir seçim yalnızca kuralları izlemekle kalmaz, bunları bir adalet ideali tarafından yargılanmaları için tartışmaya açar. Fakat bir kural temellendirilemediğinden, haklılaştırma –sorumluluğu ve ahlaki seçimi olanaksız kılan– sonsuz bir argümantasyon gerektirir. Bu yüzden adalet hesaplanabilir olanın (yasa) ve hesaplanamaz olanın (adalet) sonsuz hesabını ve muhakemesini gerektirir. Her yükümlülük (*devoir*) ahlaki bir kural tarafından çağrılan yükümlülüğün ötesine giden bir üst yükümlülük (*sur-devoir*) tarafından aşılır. Bu durum sorumluluğu aşırılaştırır. Çözülemez açmazlar olmadan sorumluluk, karar verilmezlik deneyimi olmadan bir karar olamaz.[25]

Bunun yanı sıra, ahlaki bir hesap vermeye borçlu olduğum başkaları da vardır. Bunlar çok fazla sayıdadır. Derrida'ya göre burada bir sınır çizilemez. Sorumluluklarıma sınır koymanın güvenilir bir yolu yoktur. Ayrıca sorumluluklarımın sınırsız oluşu, herkese ve her şeye karşı sorumlu olduğum anlamına gelir. Burada Derrida'nın felsefesi aşırılaşır. *Ölümün Armağanı*'nda şaşırtıcı bir örnek verir:

"Diğer kediler her dakika açlıktan ölürken, yıllardır her sabah evinizde beslediğiniz kedi için dünyadaki tüm diğer kedileri feda edişinizi nasıl haklı çıkarabilirsiniz? İnsanlardan söz etmiyorum bile."[26]

Kedimin ve çocuğumun sorumluluğunu taşıyor olmam, tüm diğer hayvanlara ve insanlara karşı sorumluluğumu ortadan kaldırmaz. Derrida'ya göre, tüm bu diğerleri asla haklılaştırılamayacak biçimde feda edilirler, çünkü farklı başkaları arasında hiçbir ayrım yapılmamalıdır: *tout autre est tout autre*; her başka olan bambaşkadır ve bu mutlak başkalıkta tüm diğerleri eşittir. Ötekinin ahlaki çağrısına uyan kimse, tüm diğerlerini ihmal ve feda ettiği için af dilemek zorundadır.[27]

Açıktır ki, başlangıçtan bu yana sorumluluk sonsuzluk olarak anlaşıldı. İnsan varoluşunun sonluluğu, mutlak sorumlulukla ilişkide bir eksiklik olarak düşünüldü. Sorumluluğun açmazları, sınırsız bir yükümlülüğün karşısında sonlu varoluşun sonlu şartlarında meydana gelirler. Özellikle *tout autre est tout autre* formülü, başka olana karşı her türlü somut sorumluluğun yapısını bozar. Bu fikir, sorumluluğu ötekindeki mutlak başkalıkla bağlar. Beni sorumlu olmaya çağıran, kendi belirişinden geri çekilmek suretiyle bana beliren tekil bir öteki değildir, ötekinin geri çekilen başkalığı, ötekindeki genel başkalık ve tekilliktir. Derrida daha sonraki çalışmalarında, benimle konuşan öteki olarak ötekinin somut belirişine değil, belirmeyen ve ötekinin somut belirişinden koparılmış olan ve belirmeyen ötekinin soyut başkalığına vurgu yapar.[28]

Etikliğin açmazları ve çifte zorunlulukları, Derrida'nın armağan ile ekonomi arasındaki ilişki üzerine yaptığı çözümlemede yansır. Derrida, etiğin başkasına vermek olarak ele alındığı 'armağan etiği'nde armağan ile mübadele arasında katı bir ayrım yapar. Derrida'ya göre, bir armağan, karşılık olarak bir şey verilmediği, bir karşılıklılık söz konusu olmadığı sürece bir armağandır. Eğer bir armağanın arkasından, hemen ya da uzun bir süre sonra herhangi bir şekilde bir geri ödeme gelirse, bu durumda armağan armağan olmaktan çıkar. Derrida, mübadelenin ekonomik hesabını en geniş anlamda ele alır. Minnettarlığın en küçük işareti ya da veren kişinin farkında olmadan kendisinden memnun olması, armağanı ekonomik bir alış veriş haline getirir ve onu yok eder. Ekonomik dolaşımın içine alınmamış saf ve koşullanmamış bir armağan olanaksızdır. Eğer birisine bir şey verirseniz bir biçimde bir şeyler geri alırsınız. Armağan ekonomik bir dolaşım başlatır ve bu suretle kendi kendisini ortadan kaldırır.[29]

Derrida'nın Patočka'nın Hıristiyan sorumluluk kavramını betimlemesini yorumlarken kafasındaki şey, bu mutlaka armağan fikri, 'aşkınsal yanılsama' olarak armağandır. Açıktır ki, mutlak armağan ile ekonomik karşılıklılık arasındaki ilişkinin bu açmazlarla örülü mantığı, Patočka'nın Avrupa tarihi üzerine kurduğu söylemin dipteki mantığının bir parçası değildir. Bu, Derrida'nın, Patočka'nın *Sapkın Denemeler*'ini kendi okuyuş biçimidir. Mutlak ve koşulsuz bir armağan verme sonsuz ve mutlak sorumluluğunun Patocka'nın metnine sokulması birkaç bakımdan sorunludur. Derrida'nın mutlak sorumluluk fikri, Patočka'nın metninin bir yorumlanışı olarak, en yumuşak üslupla söylersek, uygun değildir. Bu, metindeki bir pasajın çarpıtılması ve hatalı bir biçimde, Patočka'nın kendi sorumluluk anlayışını sunuyormuş gibi okunmasıdır. Bunun yanı sıra mutlak sorumluluk fikri de kendi içinde ayrıca sorunludur.

4. Derrida'nın Sorumluluk Anlayışının Ters Etkileri

Derrida'nın sorumluluk anlayışının temel problemi ters etki yaratma riskini taşımasıdır. Bu türden bir risk, Derrida'nın yapıbozumcu stratejilerinin tümüne içkindir. Bu stratejiler her zaman aynı öneme sahip değildir ve her zaman aynı sonuçları vermezler. Derrida kimi yerlerde kavramların yerleşikliğine, bağlamsallığına ve sonlu olma niteliklerine vurgu yapar. Başkalığın mutlak aşkınlığını ve belirlenemezliğini vurgulayan metinler de yazmıştır. Derrida'nın son dönem metinlerinin başlıca konusunu oluşturan

yasa ile adalet arasındaki salınım hareketi mutlak adaletin saf aşkınlığına yöneldiğinde, armağan ile ekonomi arasındaki gelgitlerin çözümlenmesi, saf armağanın aşkınsal bir yanılsama olduğu sonucuna ulaştığında, yapıbozumcu stratejiler –yapıbozum içerisinde kendi karşıtlarına dönüşen metafizik koyutlamalar (temel, köken vb.) gibi– amaçladıklarının tam karşıtına ulaşmış olabilirler.

Adalete açıklığın saf biçimselliği yeni etik ve politik yaklaşımların geliştirilmesine olanak tanır. Fakat Derrida son dönem çalışmalarında stratejisini o kadar ileriye götürür ki, ortada yeni bir somut alternatifin ortaya çıkacağı bir alan kalmaz. Her yeni öneri ya da alternatif, başkalığı kaçınılmaz bir biçimde dışlayacağından dolayı, derhal yeteri kadar açık olmamakla eleştirilecektir. Saf bir açıklık, belirsiz ya da belirlenemez olduğu sürece her yeni şeye karşı açıklıktır – yani hiçbir şeye açık değildir. Derrida'nın yapıbozumcu stratejisi, kendini etiğin (yarı-)aşkınsal düzeyiyle sınırladığında, yeniliğe yönelik her türlü gerçek çabayı felce uğratmak suretiyle etik ve politika kuramı düzeyinde ters etki yapma riskini içerir. Derrida tek yanlı bir biçimde belirlenemez adalete yöneldikçe yapıbozumu da zayıflayacaktır.

Benzer biçimde, Derrida'nın mutlak bir sorumluluk düşüncesi çağrısı da ters etki yapabilir. Derrida, sorumluluğumuzun her zaman oldukça yetersiz kalacağına, iyi seçimlerimizin hiçbir zaman yeteri kadar iyi olamayacağına ısrarla vurgu yaparak, iyi ile kötü arasındaki farkın aslında önemli olup olmadığı sorusunu sordurur. Derrida'nın 'vicdan rahatlığı'ndan hiper-etik sakınımı, kişiyi bir vicdana sahip olup olmamanın gerçekten önemli olup olmadığı konusunda kuşku içerisinde bırakan, vicdanın rahatsızlığının kaçınılmazlığını vurgulama tehlikesini taşır.[30]

Etik terminolojisi bakımından Derrida'nın yapıbozumcu tarzı bu riski taşır. Yapıbozum, farklılıklara yer açarak, özdeşliği ve bütünlüğü baltalar gibi görünmektedir. Belirlenemez adalete varan kaygısız bir soyutlama, *tout autre est tout autre* formülüyle her türlü başkalığı başkalık olarak eşitleyerek farklılıkları aynı seviyeye düşürüp ortadan kalkmalarına yol açma tehlikesini içinde taşır. Evimde beslediğim hayvanıma günlük besinini vermem dünyadaki milyonlarca aç yaratığı feda etmem anlamına geliyorsa, fedakârlık kavramı anlamından çok şey kaybeder.

5. Sonlu Sorumluluk

Sorumluluğun sonluluğu ve sonsuzluğu arasındaki ilişki yeniden düşünülürse bu ters etkilerden kaçınılabilir. Sorumluluk, en başta, sonsuz ve mutlak bir yükümlülük olarak ve ancak daha sonraki bir safhada sonlu ve bağlamsal bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Onun bağlamsallığı en baştan ciddiye alınmak durumundadır. Sonluluk ve bağlama yerleşiklik, sorumluluğun ikincil değil, temel veçheleridir. Burada, sonluluk ile sonsuzluk arasındaki gergin ilişki bakımından Derrida ile Patočka arasında dikkate değer bir farklılık vardır.

Gördüğümüz gibi, Patocˇka, sorumluluğun doğuşunu insanın kendi ufkuyla, dünyayla ve kendi varoluşuyla ilişkiye geçtiği varoluşun üçüncü hareketine yerleştirir. İnsan varoluşu ve kendi bütünlüğü içerisinde dünya, görüngü olarak verilmedikleri sürece, bunların anlamları birer soru işareti olarak kalacaktır. Bu yüzden dünya ve varoluşla ilgili fikirlerin açıklanması gerekir. Başka bir deyişle, metafizik bir kökenden yoksunluk sorumluluğun kökenidir. Sorumluluk, en iyi biçimde, ancak onun temeli ve haklılaştırılmasıyla ilgili bitmeyecek bir araştırmayla ilişkide anlaşılabilir.

Buraya kadar Derrida ile Patočka arasında sorumluluk kavramı bakımından bir fark yoktur. İkisi de sorumluluğu nihai bir temelin ve mutlak bir adaletin olmadığına ilişkin farkındalıkla bağlantılı olarak betimler. Bununla birlikte Derrida, özellikle son dönem metinlerinde, örneğin *Ölüm Armağanı*'nda, bu farkındalığa sorumluluğun mutlak olması gerektiği fikrini ekler. Başka bir ifadeyle, sorumluluğun önce mutlak ve sonra, aynı zamanda, sonlu olduğu fikridir bu. Sonluluk eksiklik olarak ele alınmıştır. Patočka'nın bu türden bir mutlak sorumluluk fikrine katılabileceğine ilişkin herhangi bir işaret yoktur. Sorumluluğun sonluluğu, yani belli bir durumda ortaya çıkması olgusuna, mutlak bir çağrı ya da emirle ilişkideki bir yetersizlik olarak bakılmaz. Patočka'da sorumluluk, başlangıçtan itibaren duruma bağlı, bağlamsal ve sonludur. Derrida sorumluluğu bu bağlamsallıktan ayrı düşünmek ister. Onun sorumluluk anlayışıyla ilgili sorunlar işte tam da bu noktada öne çıkar.[31]

Derrida ile Patocˇka'nın sorumluluk anlayışları arasındaki farklılıklar, onların fedakârlık konusunda söylediklerine bakıldığında daha geniş bir perspektiften görülebilir. Derrida'ya göre fedakârlık her ahlaksal seçimin doğasına içkindir, sorumluluğun genel bir özelliğidir bu. Öte yandan Patocˇka'ya göre fedakârlık özel ve somut tarihsel durumlara bağlıdır. Feda-

kârlık, her zaman kurulu düzene ters düşer. Tam da kategorik imperatif ya da zorunlu bir tarihsel gelişmeye başvurularak yapılacak genel bir haklılaştırma yoluyla anlaşılamayacak olandır. Bir fedakârlık temellendirilemez, ama olanaklı her temellendirmenin ötesindeki İyi'yle ilişkili olarak sorumluluğun özünü oluşturur. Bununla birlikte bu 'iyi', mutlak ya da belirlenemez bir şey değil, özel bir momentte ve özel bir durumda açıklanması gereken bir şeydir. Bu, Andrej Sacharov ve Alexander Solchenitsyn gibi muhaliflerin uğruna yaşamlarını riske attıkları –burada Patoc̆ka'nın da adını rahatlıkla sayabiliriz ve onun durumunda olduğu gibi– yaşamlarını feda ettikleri insan haysiyetidir örneğin. Derrida, fedakârlığın genel ve kaçınılmaz karakterine vurgu yaparken, Patoc̆ka bunun tersinin, sorumluluğun tekilliğinin ve bir durum içinde yerleşik olduğunun altını çizer. Bu sadece fedakârlık için değil, tüm sorumlu seçimler için geçerlidir. Sorumluluk her zaman özel bir momentte, özel insanlar için, özel bir yerde, özel bir hesabın verilebileceği özel bir seçimde ortaya çıkar.[32]

Derrida, sorumluluğun tarihe, bağlama kayıt olmuşluğunu, Kantçı kategorik imperatif ve Hegelci ya da Marksist tarihsel temellendirme yöntemine alternatif bir biçimde, yeni bir genel sorumluluk mantığı içerisinde ele alır. Onun, Patočka'nın sorumluluk söyleminde yaptığı kazı, yalnızca 'dipteki mantık'a yönelik bir soyutlama değil, ayrıca onu bozma, özünü ve anlamını kaçırma riskini taşıyan bir yorumlamadır da. Bununla birlikte sorumluluk –yalnızca onun esas sonucu olan fedakârlık olarak– başlangıçtan itibaren durumsal, bağlamsal ve sonlu olarak anlaşılmalıdır.[33]

İngilizceden Çeviren: Ekrem Ekici

Notlar

1 Jacques Derrida, *Donner la mort* (Paris: Galilée 1999); bu metnin Jean-Michel Rabaté ve Michael Weztel tarafından yayımlanan önceki bir baskısı için bkz. *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don* (Paris: Métailié-Transition 1992), 11-108; çev. David Wills *The Gift of Death*, (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

2 Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, çev. Erazim Kohák (Chicago: Open Court 1996).

3 Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (Dordrecht: Kluwer 1988), 1-49, 107-124; *Body, Community, Language, World*, çev. Erazim Kohák (Chicago: Open Court 1998), 143-161; *Heretical Essays*, 29-33; krş. Erazim Kohák, 'Jan Patočka: A

Philosophical Biography', *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 1-135: 102-104; Alexandra Laignel-Lavastine, *Jan Patočka. L'Esprit de la dissidence* (Paris: Michalon, 1998), 38-43.

4 Patočka, *Plato and Europe*, çev. Petr Lom (Stanford: Stanford University Press, 2002), 51-90; krş. Laignel-Lavastine, 27-30; Ilja Srubar, 'Vom begründeten Leben. Zu Jan Patočkas praktischer Philosophie': Ernst Wolfgang Orth (ed.), *Studien zur Philosophie von Jan Patočka*, *Phänomenologische Forschungen* 17 (Freiburg: Karl Alber, 1985), 10-31; Ludger Hagedorn, 'Von einer "Philosophie der Amplitude" zur "Solidarität der Erschütterten": Patočka, *Texte – Dokumente – Bibliographie*, (ed.) Ludger Hagedorn und Hans Rainer Sepp (Freiburg: Karl Alber, 1999), 124-133.

5 "…es ist unmöglich, die Grundzüge der menschlichen Existenz in der Welt zu hinterfragen, wenn man nicht in eine Aporie verfallen will, in der der Geist zugleich als Bedingendes und Bedingtes, als ein innerweltliches Faktum und zugleich als Bedingung dieser Welt fungiert.", alıntı: Srubar, 'Vom begründeten Leben', 28. Bu formülasyon dikkat çekici derecede Derrida'nın yarı-aşkınsal yapıbozumuna benzer; bkz. Derrida, *Limited Inc* (Paris: Galilée, 1990), 49, 116, 234; çev. Samuel Weber ve Jefrey Mehlman, *Limited Inc* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 20, 59, 129; krş. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); Geoffrey Bennington, 'Derridabase', Bennington and Derrida (eds.), *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

6 Patočka, *Heretical Essays*, 53-77; krş. Derrida on the 'community of the question': 'Violence et métaphysique', *L'écriture et la difference* (Paris: Minuit, 1967), 117-228: 117-120; çev. Alan Bass 'Violence and Metaphysics', *Writing and difference* içinde, (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 79-153: 79-81.

7 A.g.e., 27-51; mitten dine dönüş için bkz. Patočka, *Plato and Europe*, 122-130.

8 Patocka, 'ruh' düşüncesinin, bu makalenin sınırları içerisinde tartışılamayacak biçimde birkaç karakteristiğini işler: bir ontolojik-kozmolojik, pratik-politik ve içsel dinsel yönelim, bkz., Patočka, *Plato and Europe*, 88-137.

9 Patočka, *Heretical Essays*, 108; cf. 66-69; Patočka, *Plato and Europe*, 128-130.

10 A.g.e., 110-118.

11 Hagedorn, 'Von einer "Philosophie der Amplitude" zur "Solidarität der Erschütterten", 129-131.

12 Derrida, Tanrı'nın insan biçimine girerek İsa'nın kişiliğinde kendini insanlık için feda etmesi konusunda pek fazla konuşmaz. Fakat Derrida'nın Heidegger ve Levinas'la olan ölüm ve sorumluluk arasındaki ilişki konusundaki tartışmasında kullandığı ölüm armağanı nosyonu, kolaylıkla Patočka'nın *mysterium tremendum*'u üzerine yapılan yoruma uyarlanabilir.

13 Patočka, *Heretical Essays*, 98-111; Derrida, *The Gift of Death*, 15-56 / 1-34.

14 Derrida, *The Gift of Death*, 73-74 / 48.

15 Aslında Patočka'nın sorumluluk kavramı ve Hıristiyan kalıntıları konusundaki kendi pozisyonu hiç de açık değildir. Örneğin, *Sapkın Denemeler*'de 'sapkın' olarak neye gönderme yapılır? Bu denemeler tarih ve sorumluluk üzerine bir 'sapkın Hıristiyan' görüş açısı mı geliştirmektedirler ya da Marksizm gibi, kapalı totaliter her tarih felsefesine açılım getirmek bakımından mı sapkındırlar? Ben 'sapkın' teriminin ikinci yorumunu tercih ediyorum, fakat kimse hiçbir zaman emin olamaz, çünkü Patocka 'sapkın' teriminin anlamına açıklık getirmemektedir.

16 Derrida, *The Gift of Death*, 73-76 / 48-50.

17 Buna ek olarak, felsefenin kendisine görev edindiği, herhangi bir dinsel geleneğin dışında

açıklanabilirliği aramanın kendisi, bir felsefi ve dinsel geleneğe ait olmakla sorgulamaya açıktır. Bu konuda bkz. benim 'Jacques Derrida and the Faith in Philosophy', *The Southern Journal of Philosophy* XLII 3, 313-331 içinde.

18 Derrida, 'Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison', Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion* (Paris: Seuil, 1996), 9-86, 26-33; çev. Samuel Weber, 'Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone', *Acts of Religion*, (ed.) Gil Anidjar (New York London: Routledge, 2002), 42-101: 54-60; *Sauf le nom* (Galilée Paris, 1993), 98-99, 104-106; çev. John P. Leavy Jr., 'Sauf le nom (Post-Scriptum)', *On the name*, (ed.) Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1995), 35-85: 77-78, 81; krş. Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), 305-358.

19 Patočka, *Heretical Essays*, 107.

20 Derrida, *The Gift of Death*, 77-78 / 51-52.

21 Bkz. Robert Bernasconi, 'The Trace of Levinas in Derrida', David Wood ve Robert Bernasconi (ed.), *Derrida and Difference* (Coventry: Parousia Press, 1985), 13-29; 'Levinas and Derrida: The Question of the Closure of Metaphysics', R.A. Cohen (ed.), *Face to Face with Levinas* (Albany: SUNY, 1986), 181-202; 'Deconstruction and the Possibility of Ethics', John Sallis, *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 122-139; Bernasconi and Critchley, 'Editors' Introduction', *Re-Reading Levinas* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), xi-xviii: xii-xv; Edith Wyschogrod, 'Derrida, Levinas, and Violence', Hugh J. Silverman (ed.), *Derrida and Deconstruction* (New York: Routledge, 1989), 182-200.

22 Derrida, *Limited Inc*, 221 / 122; 'Violence and metaphysics', 164 / 111; *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 94; *Passions* (Paris: Galilée, 1993), 40, çev. David Wood, 'Passions: 'An Oblique Offering'', David Wood (ed.), Derrida: A Critical Reader (Oxford: Blackwell, 1992), 5-34: 14; Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités* (Paris: Osiris, 1986), 70-77.

23 Derrida, *L'autre cap* (Paris: Minuit, 1991), 116; çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas: *The Other Heading. Reflections on Today's Europe* (Bloomington: Indiana University Press, 1992); *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"* (Paris: Galilée, 1996), 37, çev. Thomas Dutoit, *Aporias. Dying, awaiting (one another at) the "limits of truth"* (Stanford: Stanford University Press, 1993), 16; *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"* (Paris: Galilée, 1994), 26, 52, çev. Mary Quaintance, 'Force of law. The "mystical foundation of authority"': *Cardozo Law Review* 11 (1990), 920-1045: 935, 961-963; *Passions*, 24-26 / 9-10.

24 Derrida, *Limited Inc*, 211 / 116-117.

25 Derrida, *Aporias*, 37-41 / 16-19; *Passions*, 21-26 / 8-10; *L'autre cap* (Minuit, Paris, 1991), 43-47, 70-71; *Force de loi*, 50-63; *Du droit à la philosophie* (Galilée, Paris, 1990), 35-36.

26 Derrida, *The Gift of Death*, 101 / 71.

27 A.g.e., 98, 109-110.

28 Eğer bu Derrida'nın bir erken dönem çalışması olan "Şiddet ve Metafizik"le karşılaştırılacak olursa, şüphesiz bir değişimin gerçekleştiği görülecektir.

29 Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991), 18-32, çev. Peggy Kamuf, *Given Time: 1. Counterfeit money* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); krş. John D. Caputo, 'A Commentary: Deconstruction in a Nutshell', *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), 29-208: 141; *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 163.

30 Derrida'nın yapıbozumun etik boyutunu işlediği kendi çalışmaları ile karşılaştırılabilir bir eleştiri için bkz. Nancy Fraser, 'The Force of Law. Metaphysical or Political?', Nancy Holland (ed.), *Feminist interpretations of Jacques Derrida* (Pennsylvania State University Press Pennsylvania, 1997), 157-163.

31 Derrida'nın geç dönem çalışmalarına karşı aynı argüman, erken dönem çalışmalarına ilham veren, 'Şiddet ve Metafizik'teki ötekinin kaçınılmaz fenomenal görünüşünde ya da 'La différance'daki ekonomide bulunabilir.

32 Patočka, 'L'époque technique et le sacrifice', in: *Études Phénoménologiques* 3 (Brussels: Ousia, 1985), 117-128.

33 Sorumluluğumuzda sonsuzluğun bulunmadığını söylemek istemiyorum. Soru, sorumluluk düşüncesi içerisinde sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ilişkinin nasıl düşünülebileceğidir.

Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek

ESRA AKCAN

1.

Derrida'nın yapılı çevre üzerinde iki tür etkisi olmuştur – Derrida hiçbir yazısına bu kadar sıradan ve kategorileştirici bir giriş cümlesiyle başlamazdı herhalde. Buradan okuyucu, yazarın Derrida'yla pek de özdeşleşmek istemediğini anlamıştır. Diğer taraftan, bizzat bu cümleyi kurmasından ve metnin yabancılaştırıcı kurgusundan henüz ortaya çıkmamış bir nedenle, belki de bahsedilen türlerden bir tanesi nedeniyle, biraz Derrida gibi düşünmek ve yazmak istediği de söylenebilir. 1990'lar boyunca Derrida'nın adını dünyanın hemen her köşesindeki mimarlık öğrencileri bilirdi. Felsefeye pek de özel ilgileri olmayan mimarlar arasında Derrida'nın bu kadar popülerleşmesi, dönemin moda akımının "yapıbozumcu mimarlık" olarak isimlendirilmiş bir stil olmasına bağlıydı. 1980'lerin ortalarında, mimar Bernard Tschumi ve Peter Eisenman, Derrida'yla bağlantıya geçmiş, yazarın fikirlerinin mimarlar arasında yaygın olduğunu anlatıp, beraber çalışmayı önermişlerdi. Bundan sonraki on yılı aşkın bir süre boyunca, Derrida, Tschumi'yle Paris'teki La Vilette Parkı'nın yapım sürecinde, Eisenman'la ise çeşitli tartışma panelleri ve ANY konferans serisinde beraber bulundu. 1988'de New York MoMA'da, Philip Johnson ve Mark Wigley'in küratörlüğünde düzenlenen *Yapıbozumcu Mimarlık* sergisinde, yedi yıldızı parlamakta olan mimarın son yıllarda yaptıkları çalışmalar, Derrida'ya referans verilerek yapıbozumculuk olarak isimlendirildiğinde, akım dünyada popülerliğini tırmandırmaya başlamıştı artık. 1988'deki serginin buluşturduğu yedi mimar (Peter Eisenman, Frank Gehry, Zaha Hadid, Coop Himmelblau, Rem Koolhaas, Daniel Libeskind, Bernard Tschumi) bugün halen en büyük konferans salonlarını tıka basa dolduruyor, en etkin güç

koltuklarında oturuyor, en anıtsal ve önemli projeleri kapıyor. Derrida'nın çeşitli disiplinlerde yapmak istediklerine ve Batı hümanizminde yarattığı etkiye bakıldığında, ona referansla hayata başlayan (belki de başlarken bitiren) bu mimarlık stilinin bu kadar iktidarda bir konuma oturması hiç şüphesiz çelişkilidir. Daha önce de mimarları etkileyen filozoflar olmuştu, ancak hiçbiri Derrida kadar mimarlarla birebir çalışmamıştı. Mimarlar için Derrida, Derrida için mimarlık neden bu kadar önemli olmuştu? Yapılı çevreyle ilişkili söylemlerde, Derrida'nın, biçimsel bir yaklaşım olarak Yapıbozumcu Mimarlık'ın ötesinde bir katkısı olabildi mi?

2.

> *"… Yapıbozumculuğu hayata koymanın en etkili yolu aslında sanat ve mimarlıktan geçiyordu. …. Yapıbozumculuk belki de bu mimari modeli sorgulamaktır … hatta felsefenin içindeki mimari modeli, temeller ve üst-yapılar mecazlarını, Kant'ın* 'arkitektonik' *dediği şeyi ve elbette* arke *kavramını… Yani Yapıbozumculuk, felsefenin içindeki mimarlığı, hatta mimarlığın kendisini sorgulamak demektir."*[1]
>
> Jacques Derrida

Yapıbozumcu mimarlık hakkında akla gelen ilk eleştiri, Derrida için bizzat kendi yaratmak istediği etkinin gücünü teşkil etmiştir. Eğer yapıbozum eleştirel bir yaklaşımsa, eğer Derrida'nın projesi sorgulamak, temelleri yerinden etmek ise, özünde bir şeyleri *yapmak, inşa etmek* olan mimarlık pratiği nasıl yapıbozumcu olabilirdi? Ancak, yazı ve söyleşilerinde Derrida'nın belirttiği gibi, yapıbozumculuğun bir bozucu bir de yapıcı aşaması olmalıydı. Bu sürecin sadece *yapı-bozma* değil, *bozma-yapma* da olması, bozulanın üstüne yeni bir şeyler yapma sürecinin başlatılması da gerekiyordu. Derrida için mimarlarla bir şeyler inşa edip, *yapılar* kurmak, yapıbozumculuğun bir de yapma sürecinin olduğunu göstermesi, bu sürecin nasıl bir şeyler olacağını tartmaya yaraması açısından önemli olmuştu. Ancak bunun ötesinde, sistemler kurma sanatı olarak arkitektonik ve mecaz olarak mimarlık da, yani felsefedeki, siyasetteki, kurumlardaki, günlük hayatımıza nüfuz etmiş önkabullerdeki mimarlık da, Derrida için önemli bir hedefti. Çünkü yapı yapmak düşünmek demekti, düşüncenin içindeki yapı, yapının içindeki düşünce birbirinden kopuk değildi.

Mimarlık hakkındaki en etkili metni olan "Point de folie-Maintenant l'Architecture"de Derrida, Tschumi'yle beraber çalıştıkları La Vilette Parkı için açıklama yaparken, yapısı bozulması gereken geleneksel mimarlığı dört "değişmez nokta"yla tanımlamıştır, ki bu dört sabit kural temel bir yasayı oluşturur.[2] Bu dört nokta ve temel yasa, Derrida'nın gözünde bir yandan yapısalcı, diğer yandan Heideggerci bir mimarlık kalıbı yaratmıştı. Ancak, Derrida'nın kısa birer paragrafla anlattığı bu dört noktanın ve temel yasanın üzerinde daha uzun durmak, yapıbozumculuğu da artık bir tarih nesnesi olarak ele almak, Derrida'nın metin okuma yöntemini Derrida'nın kendi metnine uygulamak gerekiyor.

3.

Birinci sabit kural: Yapı yapma eylemi yüzyıllar boyunca "mesken" sözcüğünün sembolü olmaya çalışmıştır. Derrida'ya göre "mimarlık" ve "mesken" sözcükleri arasında neredeyse "zamansız bir sözleşme" imzalanmış gibidir ve sanki iki sözcüğün özünde bir birliktelik varmış gibi, bu sözleşmenin bozulamayacağı düşünülür. Buradaki "mesken" sözcüğü, ki mimarlıktaki bu tartışmaların yapıldığı İngilizcede son derece bilinçli bir şekilde "dwelling" olarak geçer, Heidegger'in "Bauen Wohnen Denken" ("Yapı Yapmak, Mesken Tutmak, Düşünmek") metnindeki anlamına gönderme yapar.[3] Burada "bauen" sözcüğünü, "inşa etmek" değil de "yapı yapmak" olarak çevirdiğimi hemen farkedip, beni hince bir hile yapmakla suçlayan okuyucu, yazının ancak sonuna geldiğinde bunun nedenini anlayacak, ayrıca bu ufak terim değişikliğini gerekli kılanın tesadüfi dil ve çeviri olduğunu görüp beni affedecektir. Heidegger'e göre modern çağın temel sorunu, makalesinin başlığındaki bu üç sözcük arasındaki birlikteliğin unutuluşudur: yapı yapmak —ki Almancada bu sözcüğün kökenini Heidegger varolmakla ilişkilendirir—, mesken tutmak ve düşünmek arasındaki bağ kopmuş, insanlar modern çağda mesken tutma eylemini unutmuştur. Modern bireyin yoksunluğunun arkasındaki bu temel evsiz olma halini ve kendisinin Heidegger'den ayrıştığı noktayı anlatmak için Derrida diyor ki: "Heidegger evsizliği (*Heimatlosigkeit*) onto-teoloji, daha özenli söylemek gerekirse, modern teknolojinin bir semptomu olarak yorumladığında halen işte buna [birinci kurala] değinir. Konut krizinin arkasındaki gerçek sorun hakkında, (*die eigentliche Not des Wohnen*), daha temel sıkıntı, yoksulluk ve meskensizlik hakkında gerçekten düşünmeye davet eder

bizi. Ölümlüler önce mesken tutmayı öğrenmelidir (*sie das Wohnen erst lernen müssen*), kendilerini meskene çağıran şeye kulak vermelidir. Bu bir yapıbozum değil, bizi yerleştiğimiz mimarlığın temellerini tekrarlamaya çağırmak demektir; yerleşmeyi, anlamın kökenini tekrar öğrenmemiz gerektiğine işaret etmektir" (MA, 69). Derrida'ya göre ise (eğer yazarın diğer metinlerini bu konuya tercüme edersek) sorgulamamız gereken modern çağın bir zamanlar mesken tuttuğumuz çağdan farkı, bu kopuşun nasıl meydana geldiği, nasıl onarılabileceği falan değildir. Bizzat mesken tutmayı dünyaya fırlatılmışlığın temel amacı olarak algılama huyumuzun nasıl *yapıldığını*, nasıl inşa edildiğini bulmalı, ilk önce bu önkabulden özgürleştirmeliyiz kendimizi. Bize meskenini kaybetmenin mutluluğunu kaybetmek olduğu düşündürülmüştür hep, mimarlık zor bir göreve koşulmuş, meskenimizi yeniden inşa etme beklentisiyle yüklenmiştir. Oysa mesken tutmak varolmanın koşulu olmadığı gibi, meskensizliğin de anlamsız bir varoluş olarak algılanması zorunlu değildir.

Mimarlar arasında bu düşünceler 1970-80'ler boyunca etkili olmuş Heideggerci kuramların yıkımı olarak algılanmış ve en azından bir grup arasında hızla kabul görmüştür. Derrida'yla yapılan çoğu söyleşide Heiddegerci olmayan bir mimarlık nasıl olabilir sorusuna cevap vermesi istenmiş, Derrida aslında belki kendinin bile son derece yüzeysel bulacağı (ki nedenini birazdan açıklayacağım), Heidegger-Derrida kamplaşmasına dahil edilmiştir. Heidegger'e göre mimarlık daima koruma, yeşertme, daha önemlisi bir yerlere ait olma duygularını pekiştirmekle ilgili olmalıdır. Derrida bu önkabulleri sorgulamak istediğini, Tschumi ve Eisenman'la çalışırken işte bu aitlik ve mesken tutma duygusunun dışında bir mimarlığın olup olamayacağını, Heideggerci olmayan bir mimarlığın olanağını araştırmak istediğini söylemiştir.[4]

4.

İkinci (sıralama hiç önemli değil gerçi) sabit kural: "Hiyerarşik ve merkezi" biçimlerle yapı yapma eylemi yüzyıllar boyunca bir köken üzerine temellenmenin resmini çizmiştir (MA 69). "Mimarlık taş ve ahşapla (*hyle*) hiyerarşiyi cisimleştirir" (MA 69). Toprağın altındaki fiziki temel sanki şehrin tüm diğer "temellerinin", mitlerinin, tanrılarının, dini kitaplarının, hafızasının, *köken* olarak o anda inanılan şey neyse onun yükünü taşımakla yükümlüdür. Burada Derrida köken ve hiyerarşi arasında çok da

açıklamadığı bir örtüşme olduğu önkabulüyle yola çıkmaktadır. Her köken miti iktidar yaratır mı, dahası her temel üzerine kurulan bina bu iktidarı cisimleştirir mi? Evet, tarih içinde tanrılara, aristokrasiye, devlete ya da burjuvaziye hizmet eden anıtsal mimarlık, hiyerarşinin toprağa mıhlanan gözle görünür kanıtı olagelmiştir belki; ancak barınmak, gücü temsil etmeyen toplulukların da kaygısı olmuş; tanrılar, aristokratlar, devlet ve burjuvazi dışındaki insanlar da kendi varoluşlarını yapılı bir nesneyle sürdürme çabasında olmuşlardır. Derrida neden kanonik mimarlık ve genelde inşa etme eylemi arasındaki örtüşmezliği bu kadar kolayca görmezden gelir? Dahası, kanonik mimarlık ile sivil yapı stoku arasındaki çift yönlü etkileşim göz ardı edilecek kadar az mıdır?

Bu ikinci kural, Derrida'dan bir sene önce, mimarlığın tarih içinde kabul görmüş, ancak zayıf temeller üzerine oturan prensiplerini üç noktada toplayan Eisenman'ın fikrine çok benzemektedir.[5] Eisenman, örnekler verdiği için metinsel bir analize Derrida'ya kıyasla daha fazla yaklaşır, ancak yüzyıllar boyunca inşa edilmiş binaları tarihçileri çileden çıkaracak genellemelerle açıklar. Eisenman'a göre geleneksel mimarlık daima bir hakikati, ideal bir kökeni ve sonu aramıştır, bu ister bir tanrı, ister insanın kendisi, ister bir bilgi kuramı olsun. İdeal bir özün varlığına inanmak, bu özün ideal kökenini ve sonunu temsil etmekle görevlendirilen mimarlığın, akılcı olma, hiyerarşi gözetme, düzen kurma, bütünlük yaratma gibi kurallarla inşa edilmesine sebep olmuştur. İkinci olarak, geleneksel mimarlık her zaman bir anlamı temsil etme, bir şey söyleme amacında olmuş, anlamı ile kendisi arasında doğru bir ilişki kurmaya çalışmıştır (ki birazdan açıklayacağım gibi bu kural Derrida için de mimarlığın temel yasasını oluşturur). Son olarak, geleneksel mimarlık hep evrensel ve zamansız, doğruluğu her yerde ve her zaman garanti edilebilecek prensipler aramıştır kendisine. Eisenman bu kuralları, kendilerini mimarlık dışı bir yarı-gerçekle meşrulaştırmaya çalıştıklarından ötürü kurgu, hatta kandırmaca (*fiction*) olarak nitelemiş; mimarlığın yerinden edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu geleneksel kuralların yükünden kurtulmuş, işlev, bağlam ve hakikat gibi dış değerlerden bağımsızlaştırılmış, anlamı özgür (*meaning-free*), bir öz, köken ya da *telos* peşinde koşmayan, bir yere ait olmayan binalar inşa edilmelidir. Bu binalar bilinçli olarak insanı rahatsız edebilir, ona evinde, yerinde, güvende olduğu hissini vermekle yükümlü değildir.[6] Örneğin Eisenman'ın kariyerinin başında, "mimarlık içi" bulduğu sistemleri çakıştırarak tasarladığı Ev Serile-

rinde, bu "özerk" tasarlama sürecinin sonucu olarak, yatak odasının içinden geçen bir kolon odaya iki kişilik yatak yerleştirilmesini engelleyebiliyor; merdivenler, geçitler insan boyutlarına pek de uygun olmayabiliyordu. Mimar, Derrida'nın bahsettiği mimarlığın "mesken" sözcüğünün sembolü olma özelliğini bizzat bu bina tipinde, bir meskende, işlev, antropomorfizm ve mahremiyet gibi kurallara meydan okuyarak kırmaya çalışmıştır. Ancak Eisenman, bu yapıların işlemeyen yapılar olmadığı konusunda ısrar eder: Ona göre burada işlevin tematikliği, işlevin sembolleşmesi, yapı yapma eylemi üzerindeki egemenliği kırılmaya çalışılmaktadır.[7]

5.

Üçüncü sabit kuralı ikinciden sonra tahmin etmişsinizdir: İdeal bir kökenin varlığına inanmak, ideal bir son inancını da beraberinde getirir (tersi de doğru tabii). Yapı yapma eylemi yüzyıllar boyunca teleolojik bir kurguya alet olmuştur. "Etik-politik bir son, dini görev, işlevselci ya da işe yarar bir görev: soru her zaman mimarlığı bir şeylerin *servisine* koşmak, bir şeylerin *servisinde* tutmakla ilgili olmuştur" (MA 69).

Bir şeylerin servisinde olma yükü, her gün her saat bir şeylerin işine koşulma yükümlülüğü, bunun için yaratılmış olmanın ağırlığı. Modern çağda bu, mimarlıkta işlevsellik akımı olarak kendini göstermiştir: Binanın programı asaldır, şehir içinde bütün binalar, binalar içinde bütün mekânlar yerli yerinde olmalı, binanın biçimi işlevine göre belirlenmeli, öyle herhangi bir işlev herhangi bir binaya yerleştirilmemeli, insanlar binalar içinde mümkün olan en az mesafeyi yürümeli, her şeyi kolayca bulmalı, servis mekânları ile yaşam mekânları ayrışmalı, yemek odaları mutfağın yanına gelmeli, yaşam odaları güneye, yatak odaları doğan güneşe bakmalı, pencerelerden doğru oranda ışık ve hava girmeli, yer kaybı engellenmeli, kullanılamayan köşeler olmamalı, vb, vb, vb

Modern mimarlığı bu işlevselci programlama yükünden kurtarmak isteyen Tschumi, programlamada yeni stratejiler yaratılması gerektiğini savunmuştur.[8] Projelerinde, çapraz programlama (*crossprogramming*: bir mekânsal düzenlemeyi onun için amaçlanmamış bir işlevle buluşturma, tipolojik yer değiştirme), geçişli programlama (*transprogramming*: iki birbirinden tamamen farklı programı mekânsal konfigürasyonlarıyla bir araya getirme), ve programsızlaştırma (*disprogramming*: iki ya da daha fazla programı birleştirme, mekânsal konfigürasyonlarını da karıştırma) gibi

kavramlar üreterek mimarlığın bu yöndeki dönüşümüne zemin hazırlamıştır. Örneğin, Tschumi'nin tasarladığı Paris Kütüphanesi yarışma projesinde, kütüphane yapı biçimini olimpik koşu yolundan alır. Birbirinden kopuk gibi görünen iki işlev, okuma ve koşma eylemini barından mekânların birbiriyle çakıştırılmasıyla, yeni ilişkiler, yeni buluşmalar ortaya çıkar. Bu fikre göre, tren istasyonlarında bekleme salonları kütüphane olarak, tuvaletler feminizm merkezi olarak, iş merkezleri şehir parkı olarak düzenlenebilirdi. Tschumi, bu tip karıştırmaların, mimarlara toplumu istediği yönde değiştirebilen yarı-tanrı oldukları yanılsaması verecek hesaplı amaçlarla değil, rasgele sistemlerle yapılmasına dikkat etmiştir çoğu zaman. Örneğin, Charles Ticaret Parkı projesinde, şehri işlevsel bölgelere göre gruplandıran modern planlama tekniklerini reddetmiş, iş ve eğlence arasında ayrıma değil, farklı sistemlerin rasgele biçimde üst üste bindirilmesine yönelik bir ilişki önermiştir. Çeşitli dinlenme faaliyetlerini barındıran ana vektör, ana yola paralel ofislerin bulunduğu ızgara planlı sistem ve buna benzer kendi sistemlerini oluşturan bitkilendirme, ulaşım, kamusal parklar, kentsel çekim noktaları, yaya/bisiklet yolları üst üste bindirilir. Dolayısıyla şehir, şehirlilerin kendi isteklerine göre seçtikleri birkaç sistemin bir araya gelmesiyle oluşur. Tschumi'ye göre mimarlık mekânlarla olduğu kadar, o mekânlarda tesadüfi olarak meydana çıkan olaylarla da ilgiliydi. Yapıbozum tasarlanamazdı. Ancak, geleneksel olmayan olayların, hiyerarşik olmayan toplulukların oluşmasına olanak tanıyabilecek durumlar tasarlanabilirdi. Mimarlar, yeni ilişkilerin oluşabileceği, geleneksel olmayan olayların meydana çıkabileceği mekânlar tasarlayabilirdi.

6.

Dördüncü sabit kural: "Tür, dönem ve hâkim stilden bağımsız bir şekilde, bu [mimarlığın] düzeni en sonunda hep güzel sanatlara bağımlıdır. Güzellik, uyum ve bütünlüğün hâkimiyeti halen devam eder" (MA 69). Derrida, dördüncü kural hakkında bundan başka bir şey söylememiştir. Öyleyse, yine diğer metinlerden yardım almamız gerekiyor. *Resimde Hakikat* kitabında yazar, tarih boyunca estetik kuramlarda, sanat ile hakikat arasında sürekli şart koşulmuş örtüşmeyi sorgulamıştı.[9] Kant, Hegel ve Heidegger'in metinlerini yakından okuyan Derrida, sanat nedir, sanat nereden gelir, sanatın özü nedir gibi sorularla sanat eserine bakmaya başlamanın hep aynı önyargının, tüm olası cevapları önceden tayin eden bir sistemin içine baş-

tan girmek olduğunu savunmuştur. Birincisi, düşünürler daha başlangıç noktasında sanat eserlerinin varlığını bir önkabul olarak almaktadır. Oysa hepimiz biliyoruz ki, neyin sanat neyin sanat olmadığı, eserin kendisinden çok, kuramsal, yargısal, siyasi protokollerle iktidarda olanlar tarafından tanımlanıyor. Daha önemlisi, burada sanat eserinin mutlaka bir şeyler; temsil ettiği, özgün bir anlamı olduğu, tek bir hakikate sahip olduğu varsayılmaktadır. Böyle bir bakışın içinde, sanat, edebiyat ve güzelliğin ölçütü, hep kendi dışında bir sistemin bakışıyla tanımlanmakta, başka bir disiplinin (felsefenin) varsayımlarının egemenliği altına sokulmakta, hakikati temsil etme göreviyle yüklenmektedir. Yani her seferinde, sanat ve yapı yapma eylemi olarak mimarlık, sanat ve mimarlık dışı bir şeylerin hakikatini esere ve yapılı nesneye çevirme, kendi dillerine ait olmayan bir şeyi kendi dillerinde temsil etme, dahası bu temsilin o dil-dışı şeyin hakikati olduğunu iddia etme yükümlülüğü altına girmektedir.

7.

Bu yazıda birtakım ipuçları bularak açmaya çalıştığımız bu dört değişmez kuralı, bu kadar iddialı bir argümanı, Derrida'nın bu kadar hızla kurması, diğer tüm metinlerinin aksine bir-iki paragrafla, hiçbir örnek üzerinde durmadan mimarlığın yüzyıllardır üzerine temellendiği yapıyı bir çırpıda özetleyivermesi, yazarın metinlerini tanıyanlar için şüphe uyandırmalı. Bu dört sabit kural Derrida'ya göre yıkmak istediği bir temel yasada birleşiyordu aslında: "*mimarlığın bir anlamı olmalı,* bu anlamı temsil etmeli, ona işaret etmeli. Bu anlamın çağrıştırıcı ya da sembolik değeri, mimarlığın yapı ve sentaksını, biçim ve işlevini belirlemeli" (MA 65). Temel yasa: Yapı yapma eylemi her zaman bir şeyleri temsil etmeli, mimarlık dışı bir şeyleri binaya çevirmelidir. Mimarlık da, aynen dil gibi, çevrilebilirlik ve temsil edilebilirlik miti —ki bu ikisi Derrida için çok da farklı değildir[10]— üzerine kurulmuştur. "Bu birçok çeviri sorunu arasında bir diğeri değil, çeviri sorununun kendisidir. "Temsil" ile neyi nasıl çevireceğimizi bilmeden önce, çeviri kavramını sorgulamalıyız ve çoğu zaman temsil kavramının hakimiyeti altındaki dil kavramını. Bu ister diller-arası çeviri olsun, ister dil-içi çeviri ya da uygunluğundan ötürü Jakobson'un üçlü ayrımına dönecek olursak, ister semiotik-arası olsun (sanat gibi söylemsel [discursive] ve söylemsel olmayan diller arasındaki çeviri) durum değişmez."[11] Diğer bir deyişle, mimarlık da, dil gibi *logos-merkezcilikten* nasibini almış, dilin dile

ait olmayan şeyleri temsil ettiği, dahası bu temsile hakikat damgasını vurabileceği mitiyle yaşamıştır. Oysa mimari anlam bir yalan üzerine kuruludur. Ne kelimeler binalara, ne binalar kelimelere, gerçek ise ne kelimelere ne binalara doğrudan çevrilebilir.

Bu düşünceler, 1960'lardan sonra mimarlık dünyasında hüküm sürmüş, binaların sabit bir anlamı olduğunu, insanlarla semboller ve işaretlerin diliyle konuştuğunu iddia eden hem yapısalcı, hem Venturi tarzı postmodern akımların da bir yıkımıydı. Derrida ve Tschumi La Vilette Parkı hakkında yaptıkları açıklamalarda, burada kompozisyon, hiyerarşi, düzen gibi geleneksel kurallara bağlı olmayan, işlevden bağımsız, program ve bina arasında basit bir neden-sonuç ilişkisi kurmayan yeni bir mimari işleyiş modeli ortaya çıkarmak istediklerini söylemişlerdir.[12] Bu parkta, bir ızgara üzerine yerleştirilmiş kırmızı küpler arasında, yani içlerinde barındırdıkları işlevleri temsil etmenin derdinde olmayan bu "boş/çılgın (*folie*) yapılar" arasında, insanlar istedikleri kombinasyonları yaparak dolaşabilirler. Çevre, dolaşan kişinin kendi seçimine göre çizdiği yolla oluşan olaylar sonucunda sonsuz sayıda anlamın meydana çıkmasına olanak tanır. Derrida'nın sözleriyle, "bu boş/çılgın yapılar genel bir yerinden etme eylemini başlatırlar; şimdiye kadar mimarlığa anlam vermiş her şeyi buna koşarlar. Daha özenli söylemek gerekirse, mimarlığı anlama teslim etmiş her şeyi. Sadece bununla kalmasalar da, her şeyden önce, mimari semantiğin yapısını bozarlar" (MA 65).

Mimarlık sadece Derrida'nın diğer kitaplarında sayfalar harcayarak yapısını bozduğu *logos-merkezcilikten* nasibini aldığı için yazarın ilgisini çekmemiştir. Daha da ötesi, mimarlık bu metafiziği görünür kılarak insanların gözünde ve imgeleminde somutlaştırır; değişmeyen, yerinden oynamayan anıtlara dönüştürür. İşte bu yüzden Derrida mimarlığı "metafiziğin kalesi" olarak tanımlar:

> Arkitektoniğin bu değişmez noktaları, mimarlıktan öte, Batı kültürü denen şeyi de düzenler... Bir taraftan, bu genel arkitektonik, mimarlığın keskin özgüllüğünü aşar; diğer sanatlar ve deneyim alanları için de geçerlidir. Diğer taraftan, mimarlık onun en güçlü metonimisini oluşturur; ona en katı tutarlılığını, en objektif cismini verir. Tutarlılıkla sadece insan deneyiminin tüm boyutlarını aynı ağda toplayan mantık uyumunu kastetmiyorum: yorumun dışında mimarlık eseri yoktur, hatta ekonomik,

> dini, siyasi, estetik ya da felsefi emirlerin dışında da. Tutarlılıkla aynı zamanda devamlılığı, katılığı, anıtsallığı, mineral ve odunsu devamlılığı, geleneğin *hyletics*'ini de kastediyorum. İşte bu dirençtir. Sadece malzemenin değil, bilinç ve bilinçsizliğin direnci, mimarlığı metafiziğin son kalesi olarak mimler.... Herhangi bir yapıbozum, arkitektonik ve mimarlığın üstüne gitmedikçe eksik kalacaktır. Üstüne gitmek, saldırmak, yıkmak, yolunu değiştirmek, eleştirmek ve buharlaştırmak için olmayacaktır. Tersine onun hakkında *düşünmek* için, teoremin çok ötesinde bir düşüncede onu anlayabilecek kadar ondan ayrışmak için olacaktır (MA 69).

Ancak burada Derrida, diğer tüm düşünürlerde eleştirdiği şeyin aynısını kendi yapmıştır. *Resimde Hakikat* kitabında, Kant, Hegel ve Heidegger'i sanat eserine kendi dışında bir sistemin, felsefedeki hakikatı bulma saplantısının varsayımlarıyla yaklaştıkları için eleştiren Derrida, mimarlık hakkındaki metninde ise kendi kırmak istediği *logos-merkezciliği* merkeze almış; tarih içinde mimarlığı, dilde gördüğü bir problemin aynısını tekrarladığı yargısıyla *hızla,* diğer çalışmalarındaki metinsel analize hiç yaklaşmayan bir hızla genellemiştir. Mimarlık ile dil arasında, felsefe ile diğer etkinlikler arasında bir mecaz kurulamayacağını, bir çeviri yapılamayacağını ben iddia etmiyorum, bunu Derrida'nın söylemesinin tutarsızlığına dikkat çekiyorum.

8.

Mimarlık söyleminde çok belirleyici olmuş Heidegger-Derrida karşıtlığının yüzeysel olduğunu söylemiş, vakti geldiğinde açıklayacağım demiştim. Heidegger'in "Yapı Yapmak, Mesken Tutmak, Düşünmek" metninde anlatılan temel sorunun bu üç sözcük arasındaki bağın kopuşu olduğunu önerip, ilk iki sözcük arasında varolduğu sanılan "zamansız sözleşmenin" Derrida tarafından nasıl sorgulandığını anlatmıştım. Ama üçüncü sözcüğe, "düşünmeye," Derrida'nın hiç değinmemesi, bu üçüncü sözcükle diğer ikisi arasında Heidegger'in kurmak istediği bağ hakkında birşeyler söylememesi ilginç. Belki, felsefenin içindeki mimarlığın yapısını bozarken, bu konu hakkında da birşeyler söylediğini düşünmüştür. Ama, Heidegger'in başlığa eklediği bu üçüncü sözcüğü o kadar kolay geçmeyelim. Yapı yapmak-varolmak ve mesken tutmak arasında yeniden bir köprü kurulması gerektiğini söyleyen Heidegger, bir yandan da bu eylemlerin düşünmekle birleştirilmesi gerektiğine işaret etmekte. Peki bu eylemler

zaten düşünceyle yapılmıyor mu? Dünya üzerinde yapılar inşa edenler bunu düşünerek yapmıyor mu? Demek ki Heidegger'e göre yapmıyor. Yapılan şey düşüncenin beklentilerini karşılamıyor, gereklerini yerine getirmiyor. Mimarlık kendi hakkında, düşüncedeki, felsefedeki, toplumdaki, politikadaki, kurumlardaki, günlük hayatımıza nüfuz etmiş önkabullerdeki yeri hakkında pek de düşünmüyor. Bunların bir temsili olmakla görevlendirilse de, aslında "düşünmüyor." Bunun tersi de doğru: tüm bunlar da kendilerini temsil etmesini beklediği mimarlık hakkında düşünmüyor. Heidegger'in dediği gibi varolmak hakkında düşünmek yapı yapmak hakkında düşünmekse eğer, modern çağın görev dağılımına göre yapı yapmakla yükümlü mimarlık da, düşünmekle yükümlü felsefe de birbirlerinden habersiz olduklarında eksik kalıyor. Derrida, Heidegger'in tersine inşa etmek ile mesken tutmak arasındaki sözleşmenin yapısını bozar; ama o da Heidegger gibi inşa etmek ile düşünmek, dönüşmüş bir mimarlık ile dönüşmüş bir felsefe arasındaki ilişkiyi daha kurulmadan bozmak istemez. İkisininki de, mimarlığı ve felsefeyi yeniden düşünmeye, yeniden kurmaya yönelik radikal bir projedir aslında —her ne kadar Heidegger'inki idealleştirdiği Eflatun öncesi altın çağdan sonra unutulanları geri döndürme hayalindeyken, Derrida'nınki böylesi hiçbir köken mitine öncelik vermese de. Çünkü yapı yapmak düşünmek demekti, düşüncenin içindeki yapı, yapının içindeki düşünce birbirinden kopuk olmamalıydı.

9.

Bir önceki paragrafın sonunda geçmiş zamana kazara geçmedim. Hem Heidegger hem Derrida'nın, mimarlık mecralarında kısa bir süre içinde bir *çözüm* olarak lanse edilmeleri, bir *stile* dönüştürülmeleri, bahsettikleri sorunun ne kadar da zor aşılacağının bir göstergesidir. Derrida "Maintenant l'Architecture" metnini yazdıktan sadece üç sene sonra MoMA'da düzenlenen *Yapıbozumcu Mimarlık* sergisinde, Derrida'nın etkisi bir akım olarak, ne kadar aksi iddia edilse de biçime yönelik stil özellikleriyle sunulmuş; serginin buluşturduğu yedi yıldız mimarın çalışmaları, benzer imgelere sahip olmaları, 20. yüzyıl başı avangard akımlara benzemeleri ve özellikle Rus Çatkıcılarını çağrıştırmaları, uyum, ahenk, denge gibi biçimsel değerleri sorgulamaları, geometrik düzeni kırmaları, eskinin şoku, saptırma, büküp bozma gibi özelliklerle tanımlanmıştır.[13] Bu da yapıbozumcu denilen mimarlığın kendiyle çelişmesinden başka bir şey değildi.

Yapıbozumcu binalar yapıbozumcu felsefenin bir imgesi, bir mecazı olarak karşımıza çıkıyorlar. Geleneksel mimarlığı bir anlam, mesaj verme çabası, gerçekliği temsil etme, binanın diline çevirme çabası yüzünden eleştirdikten sonra, "yapıbozumcu" binanın kendisi, farklı anlamların oluşmasına imkân verdiği durumlarda bile, bir üst anlamın mecazı, yapıbozumun temsili olarak varoluyor.

Yeni programlama stratejileri ve olay mimarlığı adına yapılanlara rağmen, bugünden bakıldığında yapıbozumcu mimarlığın, iddia edilenin aksine, biçimsel bir yenilenmeden öteye geçtiği söylenemez. Salt birbiriyle çakışan kirişler, havada uçuşan eğimli yüzeyler, savrulan kütleler tasarlayarak, yapıbozumun etiğini ve eleştirelliğini icra ettiğini, Batı metafiziğini sorgulayıp, sistemin otoritesinden kendini bağımsızlaştırdığını sanmak herhalde abartılı bir iddiadır. Yapıbozumcu bazı fikirler kabul gördü, hatta genelgeçerleşti ve popülerleşti; ancak bir kurum olarak mimarlığın, eğitim sisteminden mesleki işleyişine, yarattığı hiyerarşilerden Batımerkezci tekssliliğine kadar pek bir şey değişmedi; aksine akım olarak yapıbozumculuk varolan iktidarı daha da güçlendirdi. Derrida'nın önerdiği dönüşümleri biçimsel düzeyin ötesinde başlattığı, kendini "öteki"ne açtığı, katılaşmış güç dengesini birazcık olsun kırdığı söylenemez.

Örneğin ilginçtir, ne Derrida, ne Eisenman ya da Tschumi, mimarlığın sabit kurallarından bahsederken, mimarlığın yüzyıllar boyunca hep erkekler tarafından, erkekler için yapıldığından, yaratılan ev-içi ve işyeri mekânların, şehrin kamusal alanlarının erkeklerin üstünlüğünü hatırlatacak şekilde düzenlendiğinden söz bile etmezler. Aynı şekilde, mimarlıkta "Batılı" kanonun nasıl oluşturulup, sabitlendiği ve korunduğu hakkında da pek bir şey söylememişlerdir. "Ötekilik" söylemini bu kadar önemseyen mimarların, bu konuda sessiz kalması tesadüfi mi? Yazının başında bahsettiğim Derrida'nın ikinci türdeki katkısı ise, işte bu konulara eğilen, sadece mimari ürünün biçimini değil, tasarlanırken ve inşasından sonra etkin olan ve etkilediği süreçleri de sorgulayan, erkek ve erkek olmayan, Batılı ve Batılı olmayan, beyaz ve beyaz olmayan arasında yaratılan güç dengelerinin yapısını bozmaya uğraşan mimar ve kuramcılara yaptığı katkıdır —yapıbozumcu mimarlık akımı dendiğinde akıllara onların isimleri gelmese de.

Bu noktada, Rodney King olayından sonra Los Angeles'ın yeniden yapılandırılması hakkında kendisinden yorum istendiğinde, Derrida'nın ironik

bir tavırla söylediği birkaç sözden bahsetmek yerinde olur.[14] 1992 yılında yazılan bu metin, belki de yaklaşık yedi yıl içinde Derrida'nın mimarlık camiasında kendi açtığı söylem hakkında kapıldığı hayal kırıklığını gösteriyor. Eğer bir şehirde polisin ve kanunun şiddeti bu kadar ciddiyse, tüm bunlar şehri etnik ve ekonomik ayrımcılığa dayanan mahallelere böldüyse, polisin Afrika-Amerikalıları şiddetle dövdüğü herkes tarafından bilindiği halde bu sadece bir video kamerayla belgelendiğinde dikkate alınıyorsa, böyle bir şehrin yeniden inşası herhalde sadece birkaç fiziksel mekânla, yapıbozum imgesi yaratan birkaç bina tasarlamakla gerçekleşmeyecektir. Elinde çekiç ve çiviyle Los Angeles'ı yeniden yapılandırabileceğini sananların yanılgasına dikkat çeken Derrida, yapı yapma eyleminin siyasileşmesinin gerekliliğini savunmuştur. Elbette mimarlık siyasileşirken, mevcut siyasetin de yapısı bozulmalıdır. Derrida için Rodney King olayı düşünmeyi, üzerine konuşmayı, toplumun işleyiş temellerindeki *yapıları* bozmayı gerektiren bir olaydı. Oysa, bu olay Metafiziğin Kalesi'nde hissedilmedi bile. Bu olaydan on beş yıl sonra bile ne mimarlık okullarına kabul edilen siyahi öğrencilerin sayısı çoğaldı ne mesleğini icra edebilen azınlık ve kadın mimarların sayısında bir artış oldu, ne yapıbozumcu olarak bilinen mimarların bu kesimlerin sorunlarıyla ilgilenme istekleri, ne de şehir ya da dünyadaki ırk-etnik-sınıf hiyerarşilerini daha iyi anlama çabaları arttı. Kuralları kırmakla övünen yapıbozumcu mimarlık, kurallar kuralını, metafiziğin en sağlam kalesini yıkmaya pek yanaşmadı: En son aşamada, gelenek, Batı geleneğidir ve erkekler kazanır.

Notlar

1 Jacques Derrida "In Discussion with Christopher Norris," *AD* 59 No.1/2 (1989):7-8.
2 Jacques Derrida, "Point de folie_Maintenant l'Architecture," Çev. Kate Linker, *AA Files*, No.12 (1986) 65-75 (Fransızca metin: 1984).
3 Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken," *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954).
4 Jacques Derrida "In Discussion with Christopher Norris," 10.
5 Peter Eisenman, "The End of the Classical: The End of the Beginning, the End of the End," *Perspecta*, Vol.21, 1984, 153-73.
6 Peter Eisenman, *Peter Eisenman: House of Cards* (New York: Oxford University Press, 1987); Peter Eisenman, "Architecture as Second Language: The Texts of Between," M. Dia-

ni, C. Ingraham (ed.) *Restructuring Architectural Theory* (Illinois: Northwestern University Press, 1989).

7 Peter Eisenman, "An Architectural Interview by Charles Jencks," *AD* Vol. 58, No.3/4, 1988, 49-61.

8 Bernard Tschumi, *Event Cities* (Cambridge: MIT Press, 1994); Bernard Tschumi, *Architecture and Disjunction* (Cambridge: MIT Press).

9 Jacques Derrida, *Truth in Painting,* Çev. G. Bennington, I.McLeod (Chicago: University of Chicago Press, 1987) Fransızca baskı: 1978.

10 Jacques Derrida, "Sending: On Representation," Çev. P. and M.C. Caws, *Social Research,* Vol. 49, No.2 (Summer 1982) 294-326.

11 A.g.e., 302

12 Bernard Tschumi, *Cinegramme Folie. Le Parc de la Vilette* (New York: Princeton Architectural Press, 1987); Derrida, "Point de Folie".

13 Philip Johnson, Mark Wigley, *Deconstructivist Architecture* (New York: Museum of Modern Art, 1988).

14 Jacques Derrida, "Faxitexture," *Anywhere* (New York: Rizzoli Press, 1992).

Derrida ve Söz Edimleri Kuramı

R. LEVENT AYSEVER

Söz edimleri kuramı, ilk kez John L. Austin'in *How to Do Things with Words*[1] başlıklı yapıtında ortaya attığı bir kuramdır. Austin'in 1955 yılında Harvard Üniversitesi'nde verdiği dersleri içeren kitap, 1962 yılında, onun ölümünden (1960) sonra yayımlanmıştır, ama kuramın 1939 yılına dek geri giden bir geçmişi olduğu anlaşılmaktadır: Kitabı yayıma hazırlayanlardan J. O. Urmson, yazdığı önsözde, Austin'in bir notunda, bu derslere temel oluşturan görüşlerin 1939 yılında biçimlendiğini, 1946 yılında yayımlanan "Other Minds" başlıklı yazısında onları kullandığını, bundan kısa bir süre sonra da birkaç topluluk önünde küçük bir bölümünü daha dile getirdiğini yazdığını söylüyor. Austin, 1952-54 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde, Harvard Üniversitesi'nde verdiği derslerle hemen hemen aynı içerikte, "Words and Deeds" başlığını verdiği dersler vermiş, 1955'ten sonra da, yine "Words and Deeds" başlığıyla, Harvard'da verdiği dersleri birtakım küçük değişikliklerle devam ettirmiştir.

Kuramın, Austin'in öğrencisi John R. Searle tarafından geliştirilen bir biçimi daha vardır. 60'lı yılların başından itibaren, hocasının temel fikirlerini çok büyük ölçüde koruyarak yeniden ele alan Searle, ona, bugün söz edimleri kuramı dendiğinde ilk akla gelen biçimini vermiştir. Kabaca 70'li yılların sonlarından itibaren söz edimleri kuramının devamı olarak zihin felsefesi, yaklaşık son on yıldır da toplum felsefesi alanında yapıtlar veren Searle, özellikle *Speech Acts* (1969), *Expression and Meaning* (1979) ve Daniel Vanderveken ile birlikte kaleme aldığı *Foundations of Illocutionary Logic*'te (1985) kendi söz edimleri kuramını ortaya koymuştur.

Temelinde yatan dil ve anlam kavramlarına bakarak söz edimleri kuramının dil felsefesinde önemli bir dönüm noktası olduğunu söyleyebiliriz. İs-

ter filozofların dile ilişkin fikirleri olarak geniş anlamda alalım (bu durumda dil felsefesinin Eskiçağa dek uzanan uzun bir geçmişi olduğu söylenebilir), ister felsefenin dili konu edinen ayrı bir alt-alanı olarak dar anlamda alalım (bu durumda dil felsefesinin ancak Frege ve Russell'a dek geri götürülebilecek, yüz yılı biraz geçen çok kısa bir tarihi olduğu söylenebilir), dil felsefesinde dile ilişkin olarak sorulan iki temel soru olduğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Bunlar, Bryan Magee'nin bakışıyla (1979: 289) dili kullanırken karşımıza çıkan iki uçtan bakılarak sorulabilecek temel soru, üzerine konuşulan dünya, yani nesne ucundan dile bakılarak sorulan "Dil ile dünya arasındaki ilişki nedir?" sorusu ile dili konuşan kişi, yani özne ucundan dile bakılarak sorulan "Dilsel davranışın yapısı nedir?" sorusudur. Elbette bu iki soru, beraberlerinde getirdikleri anlam sorusuyla birlikte düşünülmelidir.

Dil-dünya ilişkisi sorusu eski olan sorudur ve dili dünyayı anlamanın ve başkalarına anlatmanın (ya da betimlemenin) aracı olarak gören bir anlayışın ürünüdür. Dolayısıyla bu anlayışa sahip olanlar, dilsel anlatımların anlamlarının, dil aracılığıyla anlatılan şey –dilsel anlatımın temsil ettiği kavram/düşünce ya da dilsel anlatımın göndermede bulunduğu nesne/olgu– olduğunu ileri sürer. Platon'da, Aristoteles'te … Hobbes, Locke, Leibniz'de … Frege, Russell, Wittgenstein'da (*Tractatus*'ta), Carnap'ta … karşımıza çıkan hep bu anlayış ve düşüncedir. Dilsel davranışın yapısına ilişkin, yeni olan soruya gelince, bunun arkasında dilde dünyayı betimleme işlevinden daha fazlasını gören bir bakış bulunmaktadır. Dil-dünya ilişkisiyle ilgili soruyu sormaktan vazgeçmeden onu kendi sordukları sorunun bir parçası haline getiren bu bakış dilsel anlatımların anlamını, onlar yoluyla gerçekleştirilen davranışı yöneten kurallarda bulur. Austin ve Searle tarafından ortaya atılan söz edimleri kuramı işte bu bakışın, dile özne ucundan bakan yaklaşımın ürünüdür.

Elbette, dile özne ucundan yaklaşmak, 60'lı yıllarda birden Austin ve Searle'de karşımıza çıkan bir tutum değildir. Söz gelişi, 30'lu yıllarda dilbilimci Leonard Bloomfield, 40'lı yıllarda felsefeci Charles Morris, 50'li yıllarda ruhbilimci Charles Osgood dili bir davranış olarak kabul ederek kendi dilsel davranış çözümlemelerini[2] sunarlarken benzer bir tutum sergilemekteydiler. Ancak bütün bu adı anılanlarda gözlediğimiz tutumun, Austin ile Searle'de gözlediğimizden farklı bir yanı olduğunu da unutmamak gerekir. Austin ile Searle için dil, kendine özgü bir yapısı olan özel bir insan davranışıyken adı geçenler için dil insanın tıpkı öteki davranışları

gibi "uyaran" ve "tepki" kavramlarıyla açıklanabilecek, genel insan davranışı modelinde bir davranıştır. Ayrıca söz edimleri kuramının Wittgenstein'ın "dil oyunları" kuramıyla yakın akraba olduğu da gözden kaçırılmamalıdır: Bu kuram da, dilin işlevinin dünyayı betimlemekle sınırlı olmadığını kabul etmekle kalmaz, anlamı da dilsel davranışın içinde bulmaya çalışır. Fakat, yine gözden kaçırılmamalıdır ki, "dil oyunları" sınıflandırılamaz, kuralları belirlenemez davranışlarken, söz edimleri kuramı için dilsel davranış kurallıdır ve sınıflandırılabilir.

Derrida, Anglo-Amerikan söz edimleri kuramıyla hesaplaşmaya, 1971 yılı Ağustos ayında toplanan Uluslararası Fransızca-Dilinde-Felsefe Kurumları Kongresi'nde verdiği konferans için kaleme aldığı bir metinle başlar. 1972 yılında hem *Kongre Kitabı*'nda hem *Marges de Philosophie*'de yayımlanan "Signature Èvénement Contexte" başlıklı bu denemesinin Samuel Weber tarafından yapılan ilk İngilizce çevrisi "Signature Event Context"[3] 1977 yılında *Glyph*'in 1. cildinde yayımlanınca, derginin 2. cildinde Searle, "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida"[4] başlıklı bir eleştiri yazısı yazar. Derrida da bu eleştiriye, aynı sayıda "Limited Inc abc …"[5] başlıklı bir yazıyla yanıt verir. Searle, 1983 yılında, Jonathan Culler'in *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism* başlıklı kitabı için *The New York Review of Books*'ta yayımladığı "The Word Turned Upside Down"[6] başlıklı kitap-eleştirisinde konuya yeniden döner. Derrida da, 1988'de, kendisinin Searle ile giriştiği tartışmanın metinlerini bir araya getiren *Limited Inc*'in (Ed. Gerald Graff, Nortwest University Press) sonunda yer alan "Afterword: Toword an Ethic of Discussion"[7] başlıklı soru-yanıtta, Searle'in *Wtud*'ını da dikkate alarak yöneltilen eleştirilere bir kez daha yanıt verir.

Ben bu yazıda, Austin'in söz edimleri kuramının ana hatlarını verdikten sonra Searle'in Austin'in söz edimleri kuramında yaptığı değişiklikler, arkasından da, sırasıyla, Derrida'nın Austin, Searle'in Derrida, Derrida'nın Searle eleştirileri üzerinde duracak, en sonunda da Derrida-Searle tartışmasının kısa bir değerlendirmesini yapacağım.

I. Austin *HDTW*'te, dilin betimlemek, bildirmek dışında başka işlevleri de olduğuna dikkat çekerek başlar. İlk bakışta bir olguyu betimliyormuş gibi görünen, ama olgu betimlerinden farklı olarak doğruluğundan ya da yanlışlığından söz edemeyeceğimiz tümceler olduğunu belirtir. Söz gelişi nikah masasında bir evlilik bağı kurulurken söylenen 'Evet' ('Evet, bu erkeği/kadını

kocalığa/karılığa kabul ediyorum'), bir gemiyi denize indirme töreninde ona bir ad verilirken söylenen "Bu gemiye 'Queen Elizabeth' adını veriyorum", miras bırakırken söylenen 'Saatimi kardeşime bırakıyorum', bahse girerken söylenen 'Seninle … lirasına bahse girerim, yarın yağmur yağacak' tümceleri böyle tümcelerdir. Austin, başlarda (I-III. Dersler), "edimseller" (*performatives*) adını verdiği bu tür tümceleri, "gözlemleyiciler" (*constatives*) dediği olgu bildirimlerinden ayrı düşünür ve gözlemleyicilerin doğru ya da yanlışlığından söz edilebilmesine karşılık edimsellerin ancak "yerinde" (*felicitous*) ya da "yerinde olmadığı"ndan (*infelicitous*)[8], başka bir deyişle başarılı ya da başarısızlığından söz edilebileceğini söyler. Ancak soruşturmasının bir noktasında (IV. Ders) edimsellerde söz konusu olan yerindelik ve yerinde olmamaklığın edimseller kadar gözlemleyicilerin de bir özelliği olabileceğine ilişkin güçlü ipuçları yakalar, arkasından (V. Ders) edimselleri gözlemleyicilerden ayıracak mutlak dilbilgisel ölçütler bulmakta başarısız olur, en sonunda (VI-VII. Derseler) "belirtik" (*explicit*) dediği edimselleri "ilkel" (*primary*) dediği edimsellerden türetme denemesinden de bir sonuç alamaz. Bütün bunlardan sonra da Austin (VII. Dersin sonunda), başta (I. Ders) edimseler için ileri sürdüğü "bir şey söylemek, bir şey yapmak demektir" düşüncesini gözlemleyicileri de içine alacak biçimde genişletir: Aslında bir şeyi betimlerken, bir bildirimde bulunurken de bir şey yapmaktayız. Dolayısıyla, bildirimde bulunmak, ya da betimlemek de bir şey yapmak demektir. Başka bir deyişle, uygun iletişim ortamlarında dinleyen kişi ya da kişilere bir şey anlatmak için bir tümce sözceleyen (*utter*) herkes, o tümceyi söylediğimizde / söylerken (*in saying*) ya da söyleyerek (*by saying*) bir şey yapar. Bildirimde bulunmak, betimlemek böyle durumlarda yaptığımız şeylerden yalnızca biridir.

Austin'e göre, iletişim ortamlarında bizi dinleyen kişilere bir tümce söylediğimizde ya da söyleyerek yerine getirdiğimiz edimler, kısaca söz edimleri, ancak belli koşullarda yerinde olabilir, başka bir deyişle ancak belli koşullarda yerine getirilmiş, başarılmış sayılabilir. Örneğin yukarıdaki "Bu gemiye 'Queen Elizabeth' adını veriyorum" sözcelemi[9] (*utterance*), söz gelişi, onu sözcelediğinde söz konusu gemiye ad veren kişi, gemiyi denize indirme törenini düzenleyen kişi ya da kişilerce bu işi yapmak üzere görevlendirilmiş, seçilmiş biri değilse yerinde değildir: Böyle bir durumda onun geminin pruvasına bir şampanya şişesi kırarken bu tümceyi sözcelemesi gemiye 'Queen Elizabeth' adının verilmesi sonucunu yaratmayacaktır. Austin, söz edimlerinin yerinde olup olmadıkların belirleyen koşullara "yerindelik ko-

şulları" (*felicity conditions*) der ve onları üç ana ulama ayırarak altı kural halinde sıralar (Austin 1975: 5):

A.1 Ortada, belli bir uylaşımsal (*conventional*) etkisi olan, kabul görmüş belli uylaşımsal işlem olmalıdır. (İşlem, belli koşullarda belli kişilerce belli sözlerin söylenmesi işlemidir).

A.2 Koşullar ve kişiler, işlem için uygun koşullar ve kişiler olmalıdır.

B.1 İşlemin tarafları, işlemi doğru bir biçimde yerine getirmelidir.

B.2 İşlemin tarafları, işlemi eksiksiz bir biçimde yerine getirmelidir.

C.1 İşlemin tarafları, işlemin belirttiği duygulara, düşüncelere, yönelimlere sahip olmalıdır.

C.2 İşlemin tarafları, sonunda, yapma yöneliminde oldukları şeyi gerçekten yapmalıdır.

Austin'e göre, bir şey söyleyerek ya da söylerken şu üç edimde bulunuruz: (1) Düzsöz edimi (*locutionary act*), (2) edimsöz edimi (*illocutionary act*), (3) etkisöz edimi (*perlocutionary act*). (Austin 1975: 94 vd)

Düzsöz edimi, seslendirme (*phonetic act*), dillendirme (*phatic act*) ve anlamlandırma (*rhetic act*) edimlerinden oluşan üç katlı bir edimdir (Austin 1975: 92-93, 96-96). Seslendirme edimi, birtakım sesler çıkarma edimidir. Örneğin, 'Kedi paspasın üzerinde' tümcesini sözceleyen kişi 'k', 'e', 'd', 'i' … seslerini çıkarır. Dillendirme edimi, belli sözcükler üretme, daha açık bir anlatımla, belli bir dilin söz varlığında yer alan belli ses bütünlerini, o dilin gerektirdiği bir tonlamayla ve o dilin dilbilgisine uygun bir biçimde söyleme edimidir. Örneğin, 'Kedi paspasın üzerinde' sözceleminde bulunan kişi, Türkçenin söz varlığında yer alan belli sözcükleri, Türkçenin içinde bulunulan iletişim ortamında gerekli kıldığı tonlamayla ve Türkçenin dilbilgisine uygun bir biçimde arka arkaya sıralar. Anlamlandırma edimi ise, belli bir dilin söz varlığında yer alan ses bütünlerini az çok belli şey ya da şeylere göndermede bulunup az çok belli bir şey anlatmaya çalışarak üretme edimidir. Örneğin, 'Kedi paspasın üzerinde' diyen kişi, 'kedi' ile söz gelişi evin kedisi Sarman gibi belli bir kediye, 'paspas' ile söz gelişi evin girişindeki paspas gibi belli bir paspasa göndermede bulunur, 'üzerinde' anlatımı ile de "o kedinin o paspasın üzerinde bulunduğunu" anlatmaya çalışır.

Edimsöz edimi, düzsöz ediminde bulunan kişinin, bu edimde bulurken (bulunduğunda / bulunduğu sırada) yerine getirdiği edimdir. Daha açık bir deyişle, iletişim ortamında konuşan kişinin bir tümce sözcelerken yerine getirdiği, bildirimde bulunmak, soru sormak, uyarmak, bilgi vermek, yal-

varmak, emretmek, rica etmek, söz vermek gibi işlerdir. Austin, bu edimlerin, üretilen sözcelemin edimsöz gücünü (*illocutionary force*) gösterdiğini, ancak, iletişim ortamlarında kullanılan tümcelerin işlevlerine işaret eden bu gücün hep göz ardı edildiğini ve sorunun hep düzsöz düzeyinde ele alındığını vurgular. Ona göre, düzsöz düzeyinde sorun bir "anlam" (*meaning*), yani bir anlatmaya çalışma ve göndermede bulunma (*sense and reference*) sorunuyken edimsöz düzeyinde bir "güç" (*force*) sorunudur. Bu ikisi, yani anlam ve güç (*meaning and force*) birbirinden ayrı ele alınmalıdır (Austin 1975: 100).

Austin, sözcelemlerin taşıyabilecekleri edimsöz güçlerinin, yani tümce sözcelerken yerine getirdiğimiz edimsöz edimlerinin binlerce olduğu görüşündedir. Bir dilin söz varlığında yer alan ve bu güçleri adlandıran fiillerin sayısı bunun kanıtıdır. Ona göre, bu edimsöz güçleri beş başlık altında toplanabilir: (1) Karar belirticiler (*verdictives*), (2) yaptırıcılar (*exercites*), (3) yükleyiciler (*commissives*), (4) davranış belirticiler (*behabitives*), (5) serimleyiciler (*expositives*).

Karar belirticiler, bir karar verirken sözcelenen tümcelerin, örneğin bir jürinin, bir yargıcın, bir hakemin kararını belirtirken sözcelediği tümcelerin edimsöz güçlerinin adıdır. Yaptırıcılar, bir güç, bir hak, bir erk kullanılırken, söz gelişi bir atama yapılırken, emir verilirken, bir öneride bulunulurken sözcelenen tümcelerin; yükleyiciler, örneğin söz verirken kullanılan tümceler gibi konuşan kişiye bir şey yapma yükümlüğü yükleyen tümcelerin; tutum ve davranışlarımızla ilgili davranış belirticiler, söz gelişi özür dilerken, kutlamada bulunurken, özür dilerken, saygı sunarken, beddua ederken kullanılan tümcelerin edimsöz güçlerini içerir. Serimleyici denilen edimsöz gücü ise, kullanılan tümcelerin söz alış-verişi içindeki yerini gösterir; örneğin, yanıtlamak, kabul etmek, varsaymak, açıklamak için kullanılan tümceler bu edimsöz gücündeki tümcelerdir.

Söz edimlerinde bulunulduğunda yerine getirilen üçüncü edime, etkisöz edimine gelince, Austin'e göre, bu edim, bir düzsöz ediminde bulunup belli bir edimsöz edimini yerine getiren kişinin, gerçekleştirdiği düzsöz edimi **aralığıyla**, ya da **yoluyla**, isteyerek ya da istemeden, dinleyen kişinin ya da başkalarının duyguları, düşünceleri, eylemleri üzerinde birtakım sonuçlar yaratma edimidir. Austin, bir şey söyle**yerek** bir şey yapma edimi olarak gördüğü bu edimi, bir şey söyler**ken** bir şey yapma edimi olarak gördüğü edimsöz ediminden ayırırken, uylaşım (*convention*) kavramına başvurur:

Edimsöz edimleri uylaşımsalken, etkisöz edimleri uylaşımsal değildir (Austin 1975: 121). Yani konuşan kişinin sözcelediği tümce ile dinleyen kişinin duyguları, düşünceleri ve eylemlerinde sözcelenen o tümce aracılığıyla yaratılmak istenen ya da istenmediği halde ortaya çıkan değişiklikler arasında bir ilişki kurmamızı sağlayacak hiçbir dil kuralı yoktur.

Austin, düzsöz, edimsöz ve etkisöz edimleriyle ilgili yaptığı bütün bu çözümlemeleri, ciddi bir biçimde (*seriously*) söylenmiş sözleri dikkate alarak yapar: Edimseller açıklanmaya çalışılırken ciddi bir biçimde söylenmiş sözlere bakmak gerektiğini vurgular (Austin 1975: 9). Dolayısıyla o, dilin, "ciddi" (*serious*) ve "normal" / "gündelik" (*normal* / *ordinary*) kullanımlarını açıklamaya çalışır. Ona göre, elbette, dilin ciddi ve normal kullanımları dışında, ciddi ve tam normal olmayan (*nonserious*, *not fully normal*) kullanımları da vardır[10] (Austin 1975: 104). Dili kullanırken şaka yapıyor, şiir ya da roman yazıyor, sahnede bir oyun oynuyor, bir alıntı yapıyor, içimizden konuşuyor ya da ezbere bir şey okuyor / yazıyor olabiliriz.[11] Austin, dilin normal kullanımı üzerinden gerçekleştirilen asalak (*parasitic*) bir kullanımı olarak nitelendirdiği bu tür kullanımların bütün edimsellerin başına gelebilecek bir hastalık (*ill*), bir zayıflık (*etiolation*) olduğu görüşündedir. Ona göre, böyle durumlarda sözcelenen tümceler anlaşılır olmakla birlikte, tam bir dönüşüme, tıpkı hava ya da deniz koşullarında ortaya çıkan ani bir dönüşüm (*sea-change*) gibi köklü bir dönüşüme uğrarlar (Austin 1975: 22).

Austin, tümceler sözcelediğimizde yerine getirdiğimiz edimsöz edimlerinin başarı koşullarını incelerken, hangi koşullarda bu edimleri yerine getirmemiş olacağımızı da açıklamaya çalışır. Ancak o, çözümlemesini asalak sözcelemleri de içine alacak biçimde genişleterek, çok genel üst bir kuram ortaya koymaya çalışmaz; şimdilik kaydıyla bilerek bu işe girmeyeceğini belirtir. (Austin 1975: 21-22) Buna rağmen, Austin kitabında asalak sözcelemlerin yapısıyla ilgili çok kısa bir açıklama da yapar ve bir de örnek verir.

Ona göre böyle durumlarda edimlerimiz, "hafifletici sebepler", ya da "yapanın sorumluluğunu azaltan ya da ortadan kaldıran etkenler" yüzünden "içtenliksiz" (*hollow*) ya da "*hükümsüz*" (*void*) edimlerdir (Austin 1975: 21, 22). Söz gelişi, Walt Whitman'ın şiirinde olduğu gibi, "Git, kayan bir yıldız yakala" diyecek olsam, sözcelediğim bu tümcenin elbette bir anlamı ve taşıdığı bir güç olacaktır, ama onu sözcelerken başaralı bir göndermede bulunmak için gerekli olan koşulları askıya almış olduğum (yani gerçekte var olmayan bir varlığa göndermede bulunduğum) için onu sözcelediğimde bir

etkisöz ediminde bulunmuş olmayacağım gibi size bir emir vermiş de olmam (Austin 1975: 104).

Austin'in gözünde, olmayan bir şeye göndermede bulunmak anlamında olmasa bile göndermede bulunulan şeyin ne olduğunu bilmeden göndermede bulunmak anlamında, gönderme kurallarını askıya almak, düzsöz edimini oluşturan üç edimden biri olan dillendirme ediminin de bir özelliğidir. Dillendirme edimi (o sırada yapılan jest ve mimikler ile tonlaması da dahil) taklit edilebilen (*mimicable*), yeniden üretilebilen (*reproducable*) bir edimdir. Başka birinin ürettiği bir tümceyi ya da bir anlatımı, neye göndermede bulunulduğunu ve ne anlatılmak istendiğini (kısaca anlamını) bilmeden tırnak işareti içinde yineleyebiliriz. Çünkü bir dillendirme ediminde bulunmadan anlamlandırma ediminde bulunmak olanaksızdır ama bir anlamlandırma ediminde bulunmadan bir dillendirme ediminde bulunmak olanaklıdır. Örneğin, Latince bilmeden Latince bir tümceyi yineleyebiliriz (Austin 1975: 96-97). Dolayısıyla, Austin'in şaka yaparken, şiir ya da roman yazarken, sahnede bir oyun oynarken olduğu gibi alıntı yaparken, içimizden konuşurken, ezberden konuşur ya da yazarken de dili asalak bir biçimde kullandığımızı söylerken dillendirme edimini göz önünde bulundurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

II. Searle, Austin gibi dili konuşmanın kurala dayalı bir davranışta bulunmak demek olduğu temel düşüncesinden yola çıkarak onun söz edimleri kuramını, (A) düzsöz-edimsöz ayrımı, (B) edimsöz edimlerinin başarı koşulları (*conditions of success*) ve (C) edimsöz edimi türleri olmak üzere üç temel noktada yeniden ele alır,[12] (D) daha sonra da Austin'in asalak olarak nitelendirdiği sözcelemlere ilişkin bir dizi çözümlemede bulunur.

(A) Searle, "Austin on Locutionary and Illocutionary" başlıklı yazısında Austin'in düzsöz-edimsöz ayrımının uygun bir ayrım olmadığını ileri sürer. Austin'in düzsöz-edimsöz ayrımı, belli bir anlamla (belli bir şeye göndermede bulunup belli bir şey anlatmaya çalışarak) bir tümce sözceleme ile belli bir güçle bir tümce sözcelemek arasında yapılan bir ayrımdır. Searle'e göre, belli sınırlar içinde bu ayrım yapılabilir: Söz gelişi, 'Bunu yapacağım' tümcesini sözceleyen kişi, bu sırada söz veriyor olabilir, bir bildirimde bulunuyor olabilir, tehdit ediyor ya da bir uyarıda bulunuyor olabilir. Ama bu tümcede 'yapmak' ile anlatılmak istenen bunların hepsinde aynıdır. Bütün bu farklı durumlarda, 'bu' anlatımı ile aynı şeye

göndermede bulunulması koşuluyla aynı düzsöz edimi gerçekleştirilmiş olacaktır (Searle 1968: 406-407).

Ancak, Searle'e göre, bu her durumda geçerli olan bir ayrım değildir. Çünkü, en azından kimi sözcelemler söz konusu olduğunda bu iki edimi birbirinden ayırmak olanaklı değildir. Örneğin, 'Bunu yapacağıma söz veriyorum' sözceleminde durum budur. Bu tümce, sözcelendiği her durumda söz verme edimsöz gücünü taşıyacaktır. Tümcenin anlamı, onun söz verme gücü dışında başka bir edimsöz gücü taşımasına izin vermez. Austin, düzsöz edimi ile edimsöz ediminin, söz ediminin bütününden yapılan soyutlamalar olduğunu ileri sürmektedir. Ne var ki, bu tümce söz konusu olduğunda, söz ediminin bütününden düzsöz edimini, edimsöz edimini dışarıda bırakarak çekip çıkarmanın olanağı yoktur. Dolayısıyla tümcenin düzsöz anlamını, tümcenin taşıdığı güçten ayırmak da olanaklı değildir (Searle 1968: 408). Bu nedenle Searle, anlam ve güç soruşturmasının iki ayrı soruşturma değil, iki farklı bakış açısından yapılan tek bir soruşturma olduğunu ileri sürer (Searle 1968: 418).

Searle, "Austin on Locutionary and Illocutionary" deki irdelemelerinden, bir iletişim ortamında, bir iletide bulunmak amacıyla dinleyen kişiye bir tümce sözceleyen kişinin, şu dört edimde bulunduğu soncuna varır: (1) Seslendirme edimi, (2) dillendirme edimi, (3) önerme edimi (*propositional act*), (4) edimsöz edimi (Searle 1968: 424). Ancak daha sonra *Speech Acts*'ta (Searle 1974: 22-24, 2000: 91-93) Searle, bu dört edimden Austin'den aldığı ilk ikisini "sözceleme edimi" (*utterance act*) dediği tek bir edime indirgeyerek konuşan kişinin dinleyen kişiye bir şey anlatmak için bir tümce sözcelediğinde yerine getirdiği söz edimlerini etkisöz edimleri dışında üçe ayırır:

(1) Sözceleme edimi: Belli bir dilde bir tümce üretmek

(2) Önerme edimi: Belli bir şeye göndermede bulunup ona belli bir anlatımı (yüklem anlatımı) yüklemek.

(3) Edimsöz edimi.

Bu üç edim, aslında, konuşan kişinin bir tümce sözcelediğinde yerine getirdiği edimin bütününden yapılan birtakım soyutlamalardır. Konuşan kişi bir tümce sözcelediğinde, Ö gibi bir önerme içeriği olan, G gibi de bir edimsöz gücü taşıyan, G(Ö) gibi bir edimsöz ediminde bulunur. Çözümlemede dikkate alınması gereken edim, edimsöz edimidir. Böyle bir edimsöz ediminde bulunan kişi, g(ö) gibi bir tümce sözceler. Bu tümcenin derin ya da yüzey yapısında, G edimsöz gücüne karşılık gelen g gibi, edimsöz gü-

cünü belirten bir öğe, Ö önerme içeriğine karşılık olarak da bu sırada dile getirilen önermeyi gösteren ö gibi bir başka öğe bulunur (Searle 1974: 33 vd, 2000: 99 vd). Bir örnek vermek gerekirse, uygun koşullarda 'Söz, yarın geleceğim' tümcesini sözceleyip söz verme ediminde bulunan kişinin sözcelediği tümce, onun yerine getirdiği edimsöz edimine karşılık gelen dilsel öğeye karşılık gelir. Sözcelediği tümcede geçen 'söz', bu tümcenin edimsöz gücünü, başka bir deyişle, konuşan kişinin tümceyi sözcelediğinde yerine getirdiği edimsöz edimini gösterir. Önerme içeriğine karşılık gelen öğeye gelince, bu da 'yarın geleceğim'dir.

(B) Searle, edimsöz edimlerinin başarı koşullarını, ilk önce "What is a speech act?" başlıklı yazısında, ardından *Speech Acts*'te, daha sonra da Daniel Vanderveken ile birlikte kaleme aldığı *The Foundations of Illocutionary Logic*'te ele alır. "What is a Speech Act?"te belirli bir söz edimini, söz verme edimini ele alır ve bu edimin başarı koşullarını, "temel koşul" (*essential condition*), önerme içeriği koşulları (*propositional content conditions*), "hazırlayıcı koşul" (*preparatory condition*) ve "içtenlik koşulu" (*sincerity condition*) dediği dört ana başlık altında toplayarak sıralar, arkasından da bu koşullardan edimsöz edimini belirtmek için kullanılan dilsel araçların kullanım kurallarını türetir. Searle, *Speech Acts*'te de bu koşulları yeniden ele alır ve onları söz verme edimi dışında başka edimsöz edimlerine de uygular. *The Foundations of Illocutionary Logic*'te ise, Vanderveken ile birlikte bu koşulları edimsöz gücünün bileşenlerinden türetir.

Bütün bu çalışmalarında, Searle, başarılı (*successful*) edimlerle kusurlu (*defective*) edimleri birbirinden ayırır. Ona göre, Austin'in yaptığı gibi edimleri yalnızca "yerinde" ve "yerinde-olmayan" diye ayırmak yeterli değildir (Searle-Vanderveken 1989: 12-13). Edimsöz edimleri kimi durumlarda başarılı ama kusurlu olabilir. Örneğin emir verme edimi, emir veren kişi emir verdiği kişiye emir verecek güçte ve konumda ise başarılıdır, değilse, başarılı değildir. Buna karşılık, emir verecek güçte ve konumda olmasına rağmen içten değilse, yani yapılmasını emrettiği şeyin yapılmasını aslında istemiyorsa, ya da emir verilen kişi emri yerine getirebilecek durumda değilse, emir başarılı (yerine getirilmiş) ama kusurludur. Aynı şekilde, yerine getirme niyeti taşınmadan verilen sözler, yeterli gerekçeye sahip olmadan yapılan olgu bildirimleri de başarılı ama kusurludur.

Peki, bir söz edimini başarılı ve kusursuz kılan nedir? Bir iletişim ortamında konuşan kişi hangi koşullarda bir edimsöz edimini başarılı ve

kusursuz bir biçimde yerine getirmiş olur? Başka bir deyişle, bir edimsöz ediminin başarılı ve kusursuz bir edim olup olmadığını belirleyen koşullar nelerdir? Searle, Vanderveken'le birlikte edimsöz gücünün oluşturucuları olarak yedi öğe saptar ve onlara dayanarak bu koşulları tanımlar:

Edimsöz ereği (*illocutionary point*): Her edimsöz ediminin, belli bir tür edimsöz edimi olmasından kaynaklanan belli bir ereği, belli bir hedefi vardır. Örneğin söz veren kişinin ereği, bir şey yapma yükümlüğü altına girmek; emir vereninki dinleyen kişiye bir şey yaptırmaya çalışmaktır (Searle-Vanderveken 1989: 14-15).

Edimsöz ereğinin şiddet derecesi (*degree of strenght of the illocutionary point*): Kimi edimsöz edimleri aynı edimsöz ereğine farklı şiddet dereceleriyle ulaşır. Örneğin dinleyen kişiye bir yapması için ısrar eden, bir şey yapması için rica edenden daha güçlü bir çaba içindedir (Searle-Vanderveken 1989: 15).

Edimsöz ereğine ulaşma yolu (*mode of achievement*): Kimi edimsöz edimleri, edimsöz ereğine ulaşmak için özel bir yolun kullanılmasını ya da özel birtakım koşulların varlığını gerekli kılar. Örneğin, emir vermek ile söz vermenin ereği aynıdır, ama emir vermek söz konusu olduğunda konuşan kişi bu ereğe dinleyen kişi üzerindeki otoritesini kullanarak varır (Searle-Vanderveken 1989: 15-16).

Önerme içeriği koşulları (*propositional content conditions*): Çoğu durumda, yerine getirilen edimin edimsöz gücü, edimin önerme içeriğiyle ilgili birtakım koşulları gerekli kılar. Örneğin, söz vermek, konuşan kişinin gelecekte bir eylemde bulunacağı yollu bir önerme içeriğini gerektirir (Searle-Vanderveken 1989: 16).

Hazırlayıcı koşullar (*preparatory conditions*): Her edimsöz edimi birtakım varsayımları içerir. Örneğin söz verme ediminde, konuşan kişi yapmaya söz verdiği şeyin dinleyen kişinin yararına olduğunu, dinleyen kişinin bu şeyin yapılmasını kendisinden istediğini vb. varsayar. Ancak, Searle'e göre, bütün bu varsayımlar edimsöz gücünün arkasındaki varsayımlardır. Bir de önerme içeriğine özgü varsayımlar, kabuller vardır. Örneğin 'Fransa kralı keldir' bildiriminin önerme içeriği, ortada Fransa kralı diye birinin olduğunu varsayar (Searle-Vanderveken 1989: 18).

İçtenlik koşulu (*sincerity condition*): Konuşan kişi, belli bir önerme içerikli bir edimsöz ediminde bulunduğu her durumda, bir de, içinde bulunduğu belli bir ruhsal durumu (*psychological state*) ya da belli bir zihin

durumunu (*mental state*) dışa vurur. Örneğin, bir şey yapmaya söz veren, o şeyi yapma niyetini; bir şey olduğunu bildiren, o şeyin olduğu konusundaki inancını; bir yapılmasını emreden, o şeyin yapılması isteğini dışavurur (Searle-Vanderveken 1989:18-19).

İçtenlik koşulunun şiddet derecesi (*degree of strenght of the sincerity conditions*): Aynı edimsöz ereğine farklı şiddet dereceleriyle ulaşılabildiği gibi aynı ruhsal durum ya da zihin durumu da farklı şiddet dereceleriyle dışa vurulabilir. Örneğin, rica eden de, yalvaran da bir şey yapılması isteğini dışavurur; ancak rica edilirken dışa vurulan isteğin gücü yalvarırken dışa vurulan isteğin gücünden daha zayıftır (Searle-Vanderveken 1989: 19-20).

Searle, edimsöz gücünü oluşturan bu yedi öğeye dayanarak, bir edimsöz edimimin başarılı ve kusursuz olabilmesi için gerekli dört ana koşulu ise şöyle tanımlar: İ gibi belli bir iletişim ortamında, D gibi dinleyen birine, g(ö) gibi bir tümce sözceleyen K gibi konuşan biri, ancak ve ancak, şu dört koşul yerine geliyorsa, G(Ö) gibi başarılı bir edimsöz ediminde bulunmuş sayılır:

Temel koşul: K, G edimsöz gücünün Ö ile bağlantılı edimsöz ereğine, G edimsöz gücünün kendine özgü ulaşma yoluyla ve şiddet derecesiyle ulaşıyorsa;

Önerme içeriği koşulu: K, Ö önermesini dile getiren bir önerme edimde bulunuyor, bu Ö önermesi de G edimsöz gücünün gerektirdiği önerme içeriği koşullarını karşılıyorsa;

Hazırlayıcı koşul: G(Ö) edimsöz ediminin varsayımları ile Ö önermesinin varsayımları geçerliyse;

İçtenlik koşulu: K, G(Ö) edimsöz ediminin içtenlik koşulunun belirlediği ruhsal durum içinde bulunuyor ve bu ruhsal durumu G edimsöz gücüne özgü şiddet derecesiyle dışavuruyorsa (Searle-Vanderveken 1989: 76-77).

(C) Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts" başlıklı yazısında, Austin'in edimsöz edimleri sınıflandırmasının eksik yanlarını belirtir ve daha önce *Speech Acts*'ta saptadığı sınıflandırma ölçütlerini (Searle 1974: 70, 2000: 146) geliştirerek kendi edimsöz edimleri sınıflandırmasını sunar, *Foundations of Illocutionary Logic*'te de, saptadığı bu edimsöz türlerinin ilkel biçimlerinden bütün diğer edimsöz edimlerinin türetilebileceğini göstermeye çalışır.

Austin, Searle'e göre, her şeyden önce, edimsöz edimlerini değil, edimsöz fiillerini sınıflandırmaktadır. Ne var ki, bir dilde yerine getirilebilecek her edimsöz edimi için ayrı bir edimsöz fiilinin bulunması gerekli olmadığı

gibi farklı edimsöz edimlerinin de adları da aynı olabilmektedir. Dahası, Austin'in yaptığı sınıflandırmada aksayan başka yanlar da vardır: (1) Austin'in saydığı edimsöz fiillerinin kimileri edimsöz fiili değildir, (2) sınıflandırmasının dayandığı açık ve tutarlı ölçütler yoktur, (3) açık ve tutarlı sınıflandırma ölçütleri olmadığı ve edimsöz edimleriyle edimsöz fiilleri birbirine karıştırıldığı için belirlenen edimsöz sınıfları iç içe geçmiş durumdadır, (4) dolayısıyla kimi edimsöz filli sınıfları farklı sınıflardan edimsöz fiilleri içermektedir, (5) bir edimsöz fiili içinde saydığı kimi fiiller, içinde sayıldıkları sınıfın tanımına uymamaktadır (Searle 1989: 9-11).

Edimsöz edimlerini birbirinden ayırmak için başvurulabilecek sınıflandırma ölçütlerinin çok değişik olduğunu belirten Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts"te, büyük oranda edimlerin başarı koşullarından yola çıkarak edimsöz edimlerini beş öbeğe ayırır: (1) Kesinleyiciler (*assertives*), (2) yönelticiler, (*directives*) (3) yükleyiciler (*commissives*), (4) dışavurucular (*expressives*) ve (5) bildirgeler (*declarations*).

Kesinleyici sınıfına giren edimsöz edimlerinin ereği, bir şeyin söylendiği gibi olduğu, başka bir deyişle, dile getirilen önermenin doğru olduğu konusunda konuşan kişiyi, değişik ölçülerde, yükümlülük altına sokmaktır. Bu tür edimsözlerde söz dünyaya uydurulur. Daha açık bir deyişle, bu tür edimlerin önerme içeriklerinin dünyaya uygun olması beklenir. Bu edimlerde, konuşan kişi, söylenen şeyin söylendiği gibi olduğu içerikli bir inancını da dışavurmuş sayılır. Örneğin, ileri sürmek, iddia etmek, bildirmek, yadsımak, öndeyide bulunmak böyle edimlerdir (Searle 1989: 12-13, Searle-Vanderveken 1989: 182-83).

Yöneltici edimlerin ereği, dinleyen kişiye bir şey yaptırmaya çalışmaktır. Bu edimlerde dünya söze uydurulur. Dolayısıyla, beklenen, bir süre sonra dinleyen kişi tarafından dünyada edimin önerme içeriği doğrultusunda bir değişiklik yaratılmasıdır. Bu tür bir edimde bulunan kişi, içeriği Ö olan bir isteğini dışavurur. Örneğin, sormak, buyurmak, emretmek bu sınıfa girmektedir (Searle 1989: 13-14, Searle-Vanderveken 1989: 198).

Searle, Austin'in yükleyici tanımına karşı çıkmaz. Dolayısıyla ona göre, yükleyici edimsözler, ereği konuşan kişiyi gelecekte bir şey yapma konusunda bir yükümlülük altına sokmak olan edimlerdir. Böyle bir edimde bulunan kişi, bir yönelimini (niyetini) dışavurur. Söz ile dünya arasındaki ilişkiye gelince, bu edimlerde de yöneltici edimlerde olduğu gibi dünya söze uydurulur. Ancak, bu kez, dünyada edimin önerme içeriği doğrultusunda

bir değişiklik yaratması beklenen, konuşan kişidir. Söz vermek, tehdit etmek, bir şey yapmaya yemin etmek, bir şey yapmayı reddetmek böyle edimlerdir (Searle 1989: 14-15, Searle-Vanderveken 1989: 192).

Dışavurucular, ereği, edimin önerme içeriğiyle ilgili olarak konuşan kişinin içinde bulunduğu bir ruhsal durumu dışavurmak olan edimlerdir. Örneğin teşekkür etmek, tebrik etmek, özür dilemek bu türe girer. Bu tür edimlerde dışa vurulan ruhsal durumlar çeşitlidir. Söz gelişi, konuşan kişi, teşekkür etmede, edimin önerme içeriğinin gösterdiği olgu ya da durum karşısında duyduğu şükran duygusu; tebrik etmede, sevincini; özür dilemede, üzüntüsünü dışavurur. Böyle edimsözlerin uydurma doğrultusu yoktur: Söz dünyaya uydurulmadığı gibi dünya da söze uydurulmaz (Searle 1989: 15-16).

Son edimsöz edimi türü olan bildirgelerin ereği dünyada bir değişiklik yaratmaktır. Konuşan kişinin ilgili tümceyi sözcelemesi, edimin önerme içeriğinin gösterdiği olgu ya da duruma gerçeklik kazandırır. Başarılı ve kusursuz bir biçimde bu edimde bulunulması, edimin önerme içeriğini dünyaya uygun hale getirir. Dolayısıyla bildirgelerin iki yönlü bir uydurma doğrultusu vardır (Searle 1989: 16-18, 1978: 39-40). Bildirgelerde dışavurulan ruhsal duruma gelince, Searle, bu konuyu işlediği ilk yazılarında, bu tür edimlerde konuşan kişinin, genellikle, herhangi bir ruhsal durumu dışavurmadığını belirtmekle birlikte (Searle 1989: 16-19, 1978: 40), daha sonra bütün bu tür edimlerde konuşan kişilerin bir isteğini ve bir inancını dışavurduğu sonucuna varır. Ona göre Ö içerikli bir bildirge dile getiren kişi, Ö'nün gösterdiği olgu ya da durumun olması isteğiyle o olgu ya da durumu yarattığı inancını eşzamanlı olarak dışavurur (Searle-Vanderveken 1989: 57).

(D) Searle, kendi söz edimleri kuramını ortaya koyduğu yapıtlarında, Austin gibi, ciddi olmayan sözcelemleri bilerek dışarıda tutar. Söz verme örneğinden yola çıkarak edimsöz edimlerinin yapısını soruştururken uç, sınır ve kusurlu söz vermeleri göz ardı edeceğini, yalnızca yalın ve mükemmelleştirilmiş bir söz verme durumunu dikkate alacağını; kusursuz modeller oluşturmanın işleyen bir kuram ortaya koymak için bilim alanlarında sıkça başvurulan bir yol olduğunu belirtir (Searle 1974: 55, 2000: 131). Ancak o, Austin'den farklı olarak, oluşturduğu kusursuz modele dayanarak o modele uymayan durumları da açıklamaya çalışır ve Austin'in asalak olarak nitelendirdiği sözcelemleri, *Speech Acts*'ten sonra kaleme aldığı "The Logical Status of Fictional Discourse" (1974), "Indirect Speech Acts" (1975) ve "Metaphor" (1977) başlıklı yazılarında ayrıntılı bir biçimde ele alır.

Searle, *Speech Acts*'te "ciddi ve düz" (*serious and literal*) sözcelemlerin başarı koşullarını çözümlerken ciddi sözcelemleri, sahnede oyun oynarken, bir dili öğretirken, ezberden bir şiir okurken, sesletim alıştırmaları yaparken ya da benzer durumlarda ürettiğimiz sözcelemlerin karşısına; düz sözcelemleri ise eğretilemeli, ironili vb. sözcelemlerin karşısına koyduğunu belirtir (Searle 1974: 57, 2000: 132). Dolayısıyla, onun yukarıda belirtilen yazılarında ele aldığı sözcelemler, ciddi ve düz sözcelemlerin karşısına koyduğu işte bu "ciddi ve düz olmayan" (*non-serious and non-literal*) sözcelemlerdir.

Ancak, Searle ciddi-olmayan sözcelemler ile düz-düz olmayan, başka bir deyişle değişmeceli sözcelemler (*figurative utterances*) arasında da bir ayrım gözetir (Searle 1989: 60). Ona göre, daha çok roman ve şiirde karşımıza çıkan kurgusal sözcelemler ciddi-olmayan, yani onu üreten kişide herhangi bir sorumluluk yaratmayan sözcelemlerken, eğretilemeli ve ironili sözcelemlerle birlikte dolaylı söz edimleri ise düz-olmayan, yani kullanılan tümcenin anlamı ile konuşan kişinin onunla anlatmak istediği şeyin aynı olmadığı sözcelemlerdir. Dolayısıyla Searle için ortada iki ayrı problem, buna bağlı olarak da sorulması gereken iki ayrı temel soru vardır: Kurgusal söylem (ciddi-olmayan sözcelemler) söz konusu olduğunda problem, konuşan kişinin belli bir (düz ya da düz-olmayan) anlamı olan bir tümce sözcelemesi, ama o tümcenin gerekli kıldığı doğruluk / başarı koşullarının sorumluluğunu taşımaması; dolaylı söz edimleri ile eğretilemeli ve ironili (kısaca, düz-olmayan) sözcelemler söz konusu olduğunda ise konuşan kişinin bir şey söyleyip söylediğinden farklı bir şey anlatmaya çalışmasıdır (Searle 1989: x, 31, 58, 76).

Searle, kurgusal söylemin yapısını çözümlediği "The Logical Status of Fictional Discourse"ta, bir dili yazarken de, konuşurken olduğu gibi edimsöz edimi dediğimiz söz edimlerinde bulunduğumuz düşüncesinden yola çıkarak (Searle 1989: 58) bir roman ya da bir şiir yazarı ile bir tiyatro yapıtının yazarının bir gazete haberinin yazarı karşısındaki durumunun çözümlemeye çalışır. Ona göre bir gazete yazarının, ciddi bir yazının sahibi olarak, tıpkı ciddi bir konuşmada konuşan kişi gibi, uyması gereken birtakım kurallar vardır. Haberini yazarken bir kesinlemede bulunan gazete yazarının kesinleme edimini yöneten bütün kurallara uyması beklenir. Yani, her şeyden önce, yazdığı haberin doğruluğunun sorumluluğunu taşıyor olmalıdır (temel koşul) ; olduğunu söylediği şeyin söylediği gibi olduğu konusunda elinde birtakım kanıtlar ve gerekçeler bulunmalıdır (hazırlayıcı koşul); yazdığı

haber, kendisi ve okuyucu için apaçık bir doğru olmalıdır (önerme içeriği koşulu); ayrıca, verdiği haberin doğru olduğuna inanıyor olmalıdır (içtenlik koşulu). Bu kuralların ihlal edilmesi, haber yazılırken gerçekleştirilen kesinleme / haber verme edimini kusurlu, hatta başarısız bir edim haline getirir: Yazar ya yanlış bir haber vermiştir, ya yalan söylemiş, ya da boşuna haber vermiş olacaktır (Searle 1989: 62). Oysa, öykü ya da roman gibi kurgusal bir yapıtta, gazetelerde yazıldığı biçimde bir olay anlatıldığında, yazarın bir kesinlemede bulunduğunu söylemek olanaklı değildir. Evet, anlatının tümce anlamından yola çıkarak, yazarın yaptığının da bir kesinlemede bulunmak olduğunu düşünebiliriz, ama bir kurgusal sözcelemde ciddi bir sözcelemde uyulması zorunlu hiçbir kurala uyulmamaktadır (Searle 1989: 63).

Searle, kurgusal bir yapıtın yazarının, ciddi sözcelemlerde bulunan kişilerden farklı olarak, bir söz ediminde bulunmadığını, bulunuyormuş gibi yaptığını ve onun -mış gibi yapmanın yönelim kavramını içerdiğini ileri sürer. Ona göre, hiç kimse, bir şey yapma yöneliminde olmadan -mış gibi yapamaz. Dolayısıyla, bir metnin kurgusallığının kaynağı, ister istemez, yazarının edimsözel yönelimleridir. Metnin kurgusal olup olmadığını gösterecek, dizimsel ya da anlambilgisel hiçbir metinsel özellik yoktur. Tek belirleyici yazarın bu edimsözel tutumudur (Searle 1989: 65-66).

Peki, bir kurgu yazarının, yalan söylemiş sayılmadan, bilerek ve isteyerek -mış gibi yapmasına izin veren, kurguyu olanaklı kılan nedir? Searle, bunu dikey ve yatay uylaşım (kurallar) kavramlarıyla açıklar. Ciddi bir konuşmada, yerine getirilen edimsöz edimlerinin başarılı ve kusursuz olmasını sağlayan kurallar, bu edimlerde bulunmak için kullandığımız sözcükleri ya da tümceleri dünyaya bağlayan dikey uylaşımlardır. Kurguyu olanaklı kılan, işte bu yatay uylaşımları kesen (askıya alan), dildışı (*extralinguistic*), anlambilgisiyle ilgisiz (*nonsemantic*) yatay uylaşımlardır.[13] Bunlar anlam kuralları olmadıkları için sözcüklerimizin ya da tümcelerimizin anlamlarını değiştirmezler; yalnızca, konuşan kişinin, sözcükleri / tümceleri düz anlamlarıyla sözceleyip de bu anlamın olağan koşullarda kendisine yüklediği sorumlulukları taşımamasını olanaklı hale getirirler. Searle açısından, kurgu, edimsöz edimini yöneten kurallarla oynanan bir dil oyunu değil, deyim yerindeyse o kuralların sırtında oynanan asalak bir oyundur. Kurgu denen bu oyun, bir çocuğun araba kullanıyormuş gibi yapmasına, ya da birine vuruyormuş gibi yapıp vurmamaya benzetilebilir: Hareketler yapılır ama eylem gerçekleşmez, Searle'in kendi terimleriyle sözceleme ediminde

bulunulur ama edimsöz ediminde bulunulmaz, Austin'in terimleriyle, seslendirme ve dillendirme edimleri yerine getirilir ama edimsöz edimi gerçekleştirilmez (Searle 1989: 66-68).

Searle, kurgunun, yazınsal söylem ile değişmeceli söylemden (*figurative speech*) ayrılması gerektiği düşüncesindendir. Ona göre, kimi yazın yapıtlarının kurgusal olduğu doğrudur, ama her yazın yapıtı kurgusal değildir. Söz gelişi çizgi-romanlar ve fıkralar kurgusal yapıtlardır, ama yazın yapıtları değildir. Dolayısıyla, kurgusal söylemden söz etmek demek yazınsal söylemden söz etmek demek değildir (Searle 1989: 58-59). Bunun gibi, kurgusal konuşma biçimini (*fictional discourse*) değişmeceli konuşma biçimiyle (*figurative speech*) de karıştırmamak gerekir: Evet, tıpkı kurgusal bir konuşmada olduğu gibi, değişmeceli bir konuşmada da anlam kuralları askıya alınır, ama değişmeceli bir konuşma biçimi yoluyla anlam kurallarının askıya alınması, kurgusal olduğu kadar kurgusal olmayan konuşma biçimlerinin (*nonfictional speech*) de bir özelliğidir. Kurgusal yazı ve konuşmalar, "ciddi-olmayan" (anlam kuralları askıya alındığı halde "yalan" olarak nitelendirilmeyen) yazı ve konuşmalarken, değişmeceli yazı ve konuşmalar "düz-olmayan" (*non-literal*) yazı ve konuşmalardır (Searle 1989: 60). Searle, düz-olmayan yazı ve konuşmayı, en genel biçimiyle, konuşan kişi açısından, konuşanın söylediği (*say*) şey ile onun aracılığıyla anlatmaya çalıştığı (*mean*) şeyin, dinleyen kişi açısından ise, dinleyenin duyduğu ile o duyduğundan anladığı şeyin farklı olduğu durumlar olarak görür. Eğer konuşan kişinin sözcelemiyle anlatmaya çalıştığı (*speaker's utterance meaning / speaker's meaning*), sözcelediği tümcenin düz anlamından (*literal sentence meaning*) farklıysa, ortada düz-olmayan bir yazı ya da konuşma var demektir (Searle 1989: 30, 76-77).

Konuşanın sözcelemiyle anlatmaya çalıştığı şeyin, sözcelenen tümcenin düz anlamıyla çakışmadığı (ama o sözcelem anlamının tümcenin düz anlamından da bağımsız olmadığı) durumları, dolaylı söz edimleri (*indirect speech acts*), eğretileme (*metaphor*) ve ironi (*irony*)olarak üçe ayıran Searle, bütün bu düz-olmayan yazı ve konuşma biçimlerinde, konuşanın sözcelediği sözlerin anlatmaya çalıştığı şeyi tam ve düz olarak dile getirmediği halde konuşanın anlatmaya çalıştığı şeyi dinleyene anlatabilmesini, dinleyenin de konuşanın anlatmak istediği şeyi anlayabilmesi sağlayan birtakım ilkeler olması gerektiğini düşünür (Searle 1989: 77-78) ve onları "Indirect Speech Acts" ile "Metaphor" başlıklı yazılarında ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalışır.

Dolaylı söz edimleri, konuşan kişinin gerçekte yerine getirdiği edimsöz ediminin dışında başka bir edimsöz ediminde bulunmaya çalıştığı söz edimleridir. Örneğin, akşam sinemaya gitme önerisi karşısında 'Sınava çalışacağım' diyen kişinin, gerçekte bir bildirimde bulunuyor olmakla birlikte asıl yapmaya çalıştığı, kendisine yapılan öneriyi geri çevirmektir. Benzer biçimde yemek masasında tuzu istemek için 'Tuzu uzatabilir misin?' diye soran kişinin, gerçekte bir soru soruyor olmakla birlikte asıl yapmaya çalıştığı şey, bir ricada bulunmaktır. Tümce anlamı (*sentence meaning*) ile sözcelem anlamının (*utterance meaning*) çakışmadığı durumlardan yalnızca biri olan dolaylı söz edimlerinde, konuşan kişi, söylenenin **dışında** başka bir şeyin anlatılmaya çalışıldığı eğretileme ve ironilerden farklı olarak, söylediğinin **yanında** başka bir şey daha anlatmaya çalışır.[14] Dolayısıyla, dolaylı bir söz ediminde bulunan kişi, iki edimsöz ediminde bulunur, ya da daha doğru bir anlatımla, sözcelemi iki farklı edimsöz gücüne sahiptir (Searle 1989: 30-31, 113).

Searle, bu iki edimi birincil (*primary*) ve ikincil (*secondary*) edimler olarak nitelendirir. Birincil edim, konuşan kişinin dolaylı olarak, düz-olmayan olmayan bir biçimde, yerine getirmeye çalıştığı asıl edimdir; ikincil edimler ise, birincil edimde bulunmak amacıyla, dolaysızca, düz bir biçimde, yerine getirilen edimlerdir. Dolayısıyla, 'Sınava çalışacağım' örneğinde önerinin reddedilmesi birincil, bildirimde bulunmak ikincil; 'Tuzu uzatabilir misin?' örneğinde rica birincil, soru ikincil edimlerdir (Searle 1989: 33-34).

Peki, konuşan kişinin dolaylı bir söz ediminde bulunmasını, dinleyen kişinin de bir söz edimini anlamasını olanaklı kılan nedir? Nasıl oluyor da, konuşan kişi düz bir biçimde yerine getirdiği bir edimsöz ediminde bulunarak düz olarak yerine getirmediği başka bir edimsöz ediminde bulunabiliyor; dinleyen kişi de düz olarak yerine getirilmiş bir edimi anlayarak düz olarak yerine getirilmemiş başka bir edimi anlayabiliyor? Kısaca, dolaylı söz edimlerinde, bir şey söyleyip söylenenden daha fazlasını anlatabilmeyi, söylenene bakıp ondan daha fazlasını anlamayı sağlayan ilkeler nelerdir?

Searle, konuşan kişinin, dilsel ve dildışı ortak birtakım arkaplan bilgileriyle birlikte dinleyenin ussallığına ve çıkarımda bulunma yeteneğine dayanarak karşısındakine, gerçekte söylediğinden daha fazlasını anlatmaya çalıştığı düşüncesindedir (Searle 1989: 31-32). Ona göre, dinleyenin, duyduğu tümcenin düz anlamından sözcelem anlamına varma süreci de, benzer

biçimde, dinleyenin konuşanla birlikte sahip oldukları (dildışı) ortak arkaplan bilgisine, söz edimleri kuramına (dilsel arkaplan bilgisine) ve konuşmanın genel ilkelerine dayanır. Dinleyen kişi, bunlara iki şeye, (1) sözcelenen tümcenin taşıdığı edimsöz ereğinin ötesinde gizli bir edimsöz ereği daha taşıyıp taşımadığına ve (2) taşıyorsa, bu ereğin ne olduğuna karar vermek için başvurur. Dinleyen, sözcelemin görünürde taşıdığı edimsöz ereğinin ikincil olduğunu, aslında onun birincil nitelikte başka bir edimsöz ereği daha taşıdığını, genel konuşma ilkeleri ve birtakım arkaplan bilgilerini kullanarak çıkarsarken, sözcelemin taşıdığı birincil edimsöz ereğinin hangisi olduğuna, birtakım arkaplan bilgileriyle birlikte söz edimleri kuramına başvurarak karar verir (Searle 1989: 35, 46-48, 113-115).

Searle, daha çok rica gibi yöneltici bir edimsöz ile, söz vermek gibi yükleyici bir edimsöze dayanarak yaptığı bu çözümlemede, bu iki tür edimsözle ilgili ayrı ayrı bir dizi genellemeye ulaşır (Searle 1989: 45, 56) Bunlar, kısaca, yöneltici ve yükleyici edimsözlerin, yerine getirildiklerinde başarılı ve kusursuz sayılmalarını sağlayan koşullar soru konusu yapılarak ya da bildirilerek, dolaylı bir biçimde yerine getirilebildiklerini söylemektedir: Yemek masasında 'Tuzu uzatabilir misin?' diye sorarak karşısındakinden tuzu uzatmasını rica eden kişi, aslında, başarılı ve kusursuz bir biçimde ricada bulunmanın belli bir koşulunu, yani kendisinden yapması istenen şeyi yapabilecek durumda olup olmadığını sormaktadır. Ancak Searle, yaptığı dolaylı söz edimleri çözümlemesinden çok hoşnut görünmez: Ulaştığı paradigmaların, bir yapısal kurallar kümesine varmadığı için dilbilimcilerin açıklayıcı paradigmalarının genel yapısına uygun olmadığı, ayrıca da dolaylı söz edimleri problemiyle bire bir örtüştüğünden de emin olmadığını vurgulayarak çözümlemesini bitirir.

Dolaylı söz edimleri gibi eğretilemelerde de konuşan kişi açısından bir şey söyleyip söylediğinden başka bir şeyi anlatmayı, dinleyen kişi açısından da bir şey duyup duyduğundan başka bir şey anlamayı olanaklı kılan birtakım ilkeler arayan Searle, "Metaphor" başlıklı yazısında, daha çok, 'Burası ısınıyor', 'Sally bir buzdolabıdır', 'Richard bir ayıdır' gibi birtakım alışılmış yalın eğretilemelerden yola çıkarak bu ilkelere ulaşmaya çalışır.

Ona göre, özne-yüklem önermeleriyle yapılan en yalın eğretilemelerin, 'S P'dir' biçiminde bir tümce sözceleyerek S'nin R olduğunu anlatmaya çalışmak gibi genel bir yapıya sahip oldukları söylenebilir. Dolayısıyla, bir eğretilemede, birbirinden ayrılması gereken üç küme vardır: (1) S özne anlatımı

ve onun göndermede bulunduğu nesne ya da nesneler, (2) P gibi sözcelenmiş bir yüklem anlatımı, onun düz anlamı, bu anlamın belirlediği doğruluk koşulları, bir de ayrıca, eğer varsa, yüklem anlatımının kaplamını oluşturan nesneler sınıfı, (3) konuşan kişinin sözcelemiyle anlatmaya çalıştığı 'S R'dir' ve onun belirlediği doğruluk koşulları (Searle 1989: 83-84).

Peki, böyle bir genel yapıyla karşımıza çıkan eğretilemelerde, konuşan ile dinleyen arasındaki iletişimi (konuşanın 'S P'dir' diyerek S'nin R olduğunu anlatmasını, dinleyenin de duyduğu 'S P'dir' sözceleminden S'nin R olduğunu anlamasını) olanaklı kılan nedir? Searle'e göre, eğretileme bir çağrışım sürecidir: Konuşan kişi belli bir düz anlama ve bu anlamın belirlediği doğruluk koşullarına sahip bir tümce sözcelediğinde, dinleyenin aklına, başka bir anlam ve bu başka anlamın belirlediği başka doğruluk koşulları gelir. Ancak, bu çağrışım gelişi güzel, rasgele bir çağrışım değildir. Konuşanın eğretilemeli sözcelemler oluşturmasını, onları işiten kişilerin de konuşanın onlarla anlatmak istediği asıl şeyi anlamasını olanaklı kılacak birtakım yöntemler (*strategies*) ve ilkeler (*principles*) vardır. Konuşan ile dinleyenin paylaştıkları dilsel ve dildışı bilgilerin (dile ilişkin bilgi, sözcelemin üretildiği koşulların -kısaca bağlamın- bilgisi ve ortak arkaplan bilgisi) dışında konuşan ve dinleyenin ayrıca bilmeleri gereken yöntem ve ilkelerdir bunlar (Searle 1989: 85).

Searle bu yöntemleri ve ilkeleri, konuşan kişinin, eğretilemeli bir sözcelemi anlaması için atması gereken üç adımı, ya da vermesi gereken üç kararı belirleyen yöntemler ve ilkeler olarak görür. Ona göre, konuşan kişi her şeyden önce, sözcelemin eğretilemeli bir yorum gerektirip gerektirmediğine karar vermelidir. Kararı olumluysa, ikinci bir adım atıp eğretilemeli bir biçimde P terimiyle anlatılmak istenen R teriminin olanaklı değerler kümesini saptamaya çalışmalıdır. Üçüncü ve son olarak da, saptadığı bu olanaklı değerlerden hangisi ya da hangilerinin S'nin P olduğu ileri sürülerek anlatılmaya çalışılan R terimine karşılık geldiğine karar vermelidir (Searle 1989: 105, 112).

Searle'e göre, ilk adımda, sözcelemin eğretilemeli bir anlamı olup olmadığına karar verirken birçok farklı yönteme başvurulabilir, ama bu ilk adımda en çok kullanılan yöntem, düz anlamıyla alındığında sözcelemin çok açık bir biçimde kusurlu bir sözcelem olarak görünüp görünmediğine bakmaktır. (Searle 1989: 105,112) İlk adımda P terimi için başka anlam ya da anlamlar aranması gerektiğine karar verdikten sonra bu başka anlamı

ya da anlamları temsil eden R teriminin olanaklı değerlerini hesap etmek için dikkate alınacak pek çok ilke vardır. Searle, daha fazlası da olabileceğine dikkat çekerek 'S olan şeyler tanım gereği R'dir', 'S olan şeyler R olması olanaklı şeylerdir', 'konuşan ve dinleyen yanlış olduğunu bilse bile genellikle P olan şeylerin R olduğu söylenir ya da öyle olduğuna inanılır' gibi birtakım ilkeler saptar (Searle 1989: 106, 107-111, 112). Son adımda P terimiyle R teriminin ikinci adımda saptanan olanaklı değerlerinden hangisinin anlatılmaya çalışıldığına karar vermek için de çok çeşitli yöntemlere başvurulabilir, ama Searle'e göre, yine en çok kullanılan biri vardır: S özne terimine dönüp, onun olanaklı değerlerinden hangilerinin R'nin olanaklı hangi değer ya da değerleriyle çakıştığına bakmaktır, çünkü R'nin olanaklı değerlerinden ancak S'nin olanaklı özelliklerini belirleyenler, P ile anlatılmak istenen R değerleri olabilirler (Searle 1989: 106, 112).

Searle, dolaylı söz edimleri ve eğretilemeyle birlikte, bir şey söylenip söylenen şeyin anlatılmaya çalışıldığı düz sözcelemlerin karşısına koyduğu ironiyi, dolaylı söz edimleri ve eğretileme gibi ayrı bir incelemenin konusu yapmaz. Ancak, bu iki düz-olmayan sözcelemden söz ederken (özellikle "Metaphor" başlıklı yazısında), onların ironiyle olan benzerlik ve farklılıklarını belirtmeden de geçmez.

Dolaylı söz edimleri ve eğretilemelerde olduğu gibi ironilerde de kullanılan tümcenin düz anlamıyla sözcelem anlamı aynı değildir. Dolaylı söz edimlerinde konuşan kişi, söylediğinden fazlasını anlatmayı amaçlar: Ciddi ve düz bir biçimde söylediğini anlatmak dışında, bir de dolaylı olarak başka bir şey daha anlatmaya çalışır. Eğretileme ve ironilerde ise bir şey söylenir, ama anlatılmak istenen söylenen şeyle, bir biçimde bağlantılı olmakla birlikte, aynı değildir (Searle 1989: 77). Dolaylı söz edimlerinde söylenen ile onunla anlatılmak istenen arasındaki bağlantıyı kuran (dolayısıyla konuşan ile dinleyenin anlaşmasını olanaklı kılan), konuşanın tümceyi sözcelerken, dolaylı olarak yerine getirmeye çalıştığı edimsöz ediminin başarı koşullarından birini soru konusu yapıyor, ya da bildiriyor olmasıydı. Eğretilemelerde ise bu bağın gerisinde, kurulan bir benzerlik ve bu benzerliğin yaptığı, belli birtakım ilkelere dayalı çağrışımlar yatmaktaydı. Peki ironilerde bu ikisi arasındaki bağı kuran, başka bir deyişle ironileri yöneten ilke ya da ilkeler nedir?

İronilerde, konuşan kişi, söylediğinin tersini anlatmaya çalışır: 'Burası çok sıcak' der, ama anlatmak istediği, bulunulan yerin çok soğuk olduğu-

dur (Searle 1989: 81). Ya da çok değerli bir Çin vazosunu kırdıktan sonra 'Ne büyük bir iş becerdim' denir, ama aslında yapılanın büyük bir beceriksizlik olduğu anlatılmak istenir (Searle 1989: 112). Searle'e göre, böyle bir durumda dinleyen kişi, düz anlamıyla aldığında sözcelemin duruma çok aykırı düştüğünü görürünce sözcelemi yeniden yorumlamak zorunda olduğunu anlar ve onu duruma uygun bir sözcelem haline getirmenin en uygun yolunun ona tam tersi bir yorum getirmek olduğunu görür (Searle 1989: 113).

Searle, dolaylı söz edimleri ve eğretileme konusunda yaptığı çözümlemeler gibi bu çözümlemenin de eksiksiz olduğunu ileri sürmek istemez. Çeşitli alt ve üst kültürler ironiler konusunda, çok farklı boyutta ve derecede, dilsel ya dildışı birtakım başka ipuçları verebilir. Sözgelişi kimi dillerde tonlama da sözcelemin ironik bir sözcelem olduğunun önemli işaretlerinden biridir. Ancak, Searle'e göre, ironilerin en önemli yanı, tıpkı eğretilemeler gibi, dildışı ya da başka birtakım uylaşımları gerektirmemesidir. Konuşmanın ilkeleri, söz edimlerinde bulunmanın genel kuralları, ironilerin temel ilkelerini yakalamak için yeterlidir (Searle 1989: 113).

III. *Sec*, Derrida'nın doğrudan Austin ve onun söz edimleri kuramına yönelik bir eleştiri konuşma-yazısı değildir. Derrida burada, en temelde klasik iletim[15] (*communication*) kavramını eleştirir, ya da onun açısından bakarak söyleyecek olursak yapıbozuma uğratır; bunu yaparken de, önce iletme ile yazı arasında klasik anlayışın kurduğu ilişkiyi çıkış noktası alarak Condillac ve Husserl'in belli birtakım kavramları üzerinden klasik yazı kavramını yapıbozuma uğratır; sonra da, eski iletim kavramını "paramparça ettiğini" düşündüğü (Derrida 1988a: 13) Austin'in edimseller öğretisini, yazısının ilk bölümünde klasik yazı kavramının yapıbozumunun sonuçları açısından değerlendirerek edimseller öğretisinin de aslında geleneksel anlayışın dışına çıkamadığını göstermeye çalışır.

Ona göre, genellikle kabul gören yazı anlayışına göre, bir iletim aracı olarak yazı, sesçil ve bedensel iletimin çok büyük ölçüde genişlemesiyle elde edilmiştir. Sesin ve bedensel hareketlerin uzamda ve zamanda çok sınırlı bir erişim alanı vardır, oysa yazının, aynı uzamda ve zamanda, bu sınırı genişletme ve sınırlı bir alanı çok daha geniş alanlara açma gücü vardır. Yazı, beden diliyle konuşma dilini izleyen sürekli bir gelişim çizgisinin son halkasıdır, ancak bu iletim araçlarından biriyle iletilen bir içerik hiçbir de-

ğişikliğe uğramadan bir diğeriyle de iletilebilir. Derrida'ya göre, bu yazı ve iletim anlayışı felsefe tarihine öyle egemendir ki, ona aykırı tek bir örnek bile bulmak mümkün değildir (Derrida 1988a: 3).

Derrida'nın felsefe tarihindeki onca örnek arasından Condillac'ı seçmesinin nedeni, onun yazılı metnin kaynağı ve işlevi konusunda, felsefe tarihinde çok az görülen bir açıklıkta düşünceler ileri sürmesidir. Klasik yazı anlayışının bir temsilcisi olarak, kaynağın tekliği; o kaynaktan yapılan türetimlerin, bu türetimler sonunda ortaya çıkan üretimlerin ve onlara ilişkin olarak yapılan çözümlemelerin devamlılığı ve yazı görüngüsünün bütün boyutlarının türdeşliği düşüncelerini varsayan Condillac, insanın, başkalarına iletmek zorunda olduğu bir şeyleri olduğu, bu şeylerin iletim görüngüsünden önce var olan ve onu yöneten görünmez ideler, düşünceler ve tasarımlar olduğu, düşüncelerini kendisine ve başkalarına iletmesini olanaklı kılan bir durumda olduğu için, belli bir süreklilik içinde iletim araçlarını ve yazıyı bulduğunu ileri sürer. Daha da önemlisi, ona göre yazı, düşüncelerini ses yoluyla iletmekte olan insanların, düşüncelerini kalıcı kılacak ve düşüncelerinin orada bulunmayan insanlar tarafından da bilinmesini sağlayacak yeni imler aramasının bir sonucudur (Derrida 1988a: 4).

Derrida açısından, Condillac'ın yazı çözümlemesinde asıl önemli kavram, bu son yokluk kavramıdır: İnsan, yazısını yazdığı sırada orada olmayan insanlara bir şey iletmek için yazar: Yazılı im, alıcısının yokluğunda sunulur. Peki, alıcının benim o anki algılama alanım içinde bulunmayışı, yalnızca uzak bir bulunuş, ertelenmiş, bir tasarım olarak bir biçimde mükemmelleştirilmiş bir bulunuş değil midir? Derrida'ya göre, eğer yazı diye bir varsa, yazının yazı olabilmesi için bu uzaklaşmanın, bu ayrılmanın, bu gecikmenin, bu *differance*'ın belli bir mutlaklık derecesine taşınabilmesi gerekir. Yazı olarak *differance*'ın, artık bulunuşun farklı bir biçimi olmaktan çıktığı nokta tam burasıdır. Yazılı iletimimin yazı olarak işlevini yerine getirebilmesi, yani okunabilirliğini sürdürebilmesi için ampirik olarak belirlenebilir bir alıcının mutlak yokluğunda bile okunabilir olması gerekir (Derrida 1988a: 7).

Derrida, yazının işlevi olarak okunabilirlik kavramının gerisinde başka bir kavram daha bulur: Tekrarlanabilirlik (*repeatability*), ya da yinelenebilirlik (*iterability*). İletimim, bir alıcının, ya da ampirik olarak belirlenebilir bir alıcı topluluğunun mutlak yokluğunda bile tekrarlanabilir -yinelenebilir- olmalıdır. Ona, göre, Latincede "tekrar" anlamına gelen *iter*'den, belki

de Sanskritçe "başka" anlamına gelen *itara*'dan türetilmiş olan ve tekrarlama ile öteki-olmaklık arasındaki bağın mantığı olarak anlaşılabilecek yinelenebilirlik, ne türden olursa olsun her türlü yazı işaretini yaratan şeydir. Alıcısının ölümünden sonra yapısal olarak okunabilir -yinelenebilir- olmayan bir yazı, yazı olamaz. Hatta, yalnızca iki kişi tarafından bilinen bir yazı bile, gerisinde kendisine dayandığı bir kod olduğu için, alıcısının, hatta alıcısıyla birlikte göndericisinin ölümü sonrasında bile yazı olmayı sürdürür: Okunabilirliğinden, yinelenebilirliğinden hiçbir şey yitirmez. Alıcının yokluğu da, bulunuşun daha sonra ortaya çıkan bir türü değildir. Yokluk, bulunuştan bir kopmadır; alıcının, işaretin yapısında kazılı ölümüdür (Derrida 1988a: 7-8).

Klasik yazı anlayışının "alıcının yokluğu" olarak gördüğü yokluk, Derrida için çok daha geniş kapsamlı bir yokluğa işaret etmektedir. Evet, geleneksel yazı anlayışın tipik bir temsilcisi olarak Condillac, çok yerinde olarak, yazının alıcının yokluğunda sunulduğunu belirtmiştir, ama yazıyı okunabilir –dolayısıyla yinelenebilir– kılan yalnız alıcının yokluğu değildir. Onun sözünü etmediği bir başka yokluk da, göndericinin yokluğudur (Derrida 1988a: 5). Tıpkı alıcı gibi, gönderici, başka bir deyişle yazar da yazıdan, yazılı işaretten uzaklaşır, onunla bağını koparır. Yazar açısından yazmak, bir işaret üretmek, gerektiğinde üretime geçen bir makine yapmak gibidir. Böyle bir makinenin yaratıcısının gelecekteki yokluğu nasıl makinenin üretimine, makinenin işini yapmasına engel değilse, yazarın gelecekteki yokluğu da yazınının işlevini yerine getirmesine, yani okunmasına, bunun yanı sıra da yeniden yazılmasına engel olmaz (Derrida 1988a: 8). Derrida'ca söyleyecek olursak, yazı yalnız alıcısının yokluğunda değil, göndericisinin yokluğunda da işlevini yerine getirir, okunabilir.

Yokluk kavramını, aslında, yazının, yazılı işaretin alıcısı ve göndericisinin yokluğu dışında, göndergesinin, belirli bir imleminin, iletişim kurma ve bir şey imleme yönelimlerinin yokluğu olarak da gören Derrida'ya göre, yazının bütün yüklemleri, yazı kadar konuşma için de geçerli yüklemlerdir: Yazılı işaretler gibi konuşma dilinin işaretleri de üretildiği (yazıldığı / söylendiği) anda tükenmezler, alıcısının ve göndericisinin yokluğunda yinelenebilirler, yazılış anını bütünleyen bulunuşlar toplamından (bağlamından) kendilerini koparacak bir gücü kendilerinde taşırlar, bu güç onları bağlamsal zinciri oluşturan öteki öğelerden, nesnel ya öznel şimdiye ait bütün gönderme biçimlerinden ayırır (Derrida 1988a: 10).

Derrida, her tür işaretin, her tür yazının göndergesinden, imleminden, dolayısıyla bir şey imleme ve anlatma yönelimi ile bağlamından uzakta olmasının -bütün bunların yokluğunda yinelenebilmesinin- ya da kısaca yokluğun yapısal bir olanak olduğunu ve her işareti genel yazıbirim, yani "varsayılan" üretiminden, ya da kaynağından koparılmış ayrımlı bir işaretin bir bulunuşu olmayan kalıntısı (*remainder* / *restance*) kılan şeyin de bu yapısal olanak olduğunu belirtir. Göndergenin, bir şey imleme ve anlatma yöneliminin, imlemin olanaklı bulunuşu, işaretin yapısında en küçük bir değişiklik yaratmadığına göre, işaret göndergesiz ve yönelimsiz olabilir (Derrida 1988a: 10). Husserl de *Mantık Araştırmaları*'nda bir şey söylemeye çalışmayı iletişimin bütün görüngülerinden ayırarak nesnesiz ve imlemsiz sözcelemlerin varlığına dikkat çekerken bu olanağın altını çizmektedir: Dilsel ya da dilsel-olmayan, yazılı ya da sözlü, büyük ya da küçük her im, alıntılanabilir, tırnak içine alınabilir (yani yinelenebilir). Böylece her türlü bağlamdan kopar ve mutlak olarak sınırlanamayacak sayıda yeni bağlamlara taşınabilir (Derrida 1988a: 12). Ancak, bu noktada Derrida, bir uyarıda bulunmadan da edemez: Bu, işaretin bağlamı dışında bir anlam taşıdığını söylemek demek değildir. Tam tersine yalnızca bağlamlar vardır: bağlı olduğu herhangi bir merkez ya da çapa olmayan bağlamlar. Sonuç olarak bu alıntısallık (yinelenebilirlik), bu kopyalama, ya da dolap ne bir tesadüf ne de bir anormalliktir. O olmadan bir işaret "normal" dediğimiz işlevlerinden birini bile yerine getiremez (Derrida 1988a: 12).

Derrida, *Sec*'in tam bu noktasında, klasik yazı anlayışını Condillac ve Husserl üzerinden yapıbozuma uğratırken ulaştığı yinelenebilirlik (alıntısallık) kavramını ve bu kavramın yarattığı sonuçları, Austin'in, kendi öğretisi gibi yine 60'lı yıllarda geleneksel anlayışa bir tepki olarak ortaya çıkan söz edimleri kuramı üzerinden biraz daha irdelemek ister. Ona göre Austin'in kuramı birkaç bakımdan önemli bir kuramdır: (1) Bize sunduğu edimsöz çözümlemesinin gerisinde, söz edimlerini iletim edimleri olarak gören bir anlayış yatmaktadır. (2) Söz edimleri görece yeni bir iletim kategorisidir: Edimsöz ve etkisöz kavramları bir düşünce içeriğinin iletiminden ya da aktarımından çok, daha temel bir şeyin, bir gücün iletimini ya da aktarımını içerir. (3) Klasik kesinlemelerin (gözlemleyici sözcelemlerin) tersine edimsel sözcelemlerin kendisi dışında, kendisinden önce gelen bir göndergesi yoktur. Başka bir deyişle, edimseller, dilin dışında var olan, dilden önce gelen bir şeyi betimlemezler. (4) Austin'in edimseller çözümlemesi,

doğruluk değerinin, doğru/yanlış karşıtlığının otoritesini yıkan, onun yerine güç değeri, edimsözel ya da etkisözel güç farklılığını koyan bir çözümlemedir. Derrida, bu dört nedenle, Austin'in geleneksel iletim kavramını yıktığı, onu doğruluk değerinin yönettiği bir anlam içeriğinin aktarımıyla sınırlı bir kavram olmaktan çıkardığı görüşündedir (Derrida 1988a: 13-14).

Ama bütün bu olumlu yanlarına rağmen, Austin'in edimseller öğretisi, Derrida'ya göre, kendisinin yazıbirim dediği şeyi dikkate almayan ve bunun yarattığı birtakım olumsuz sonuçları içinde barındıran bir öğretidir. Derrida'ya göre, bunun en büyük işareti çözümlemesinin her zaman, her bakımdan belirlenmiş bir bağlamı varsaymasıdır: Her edimsel etkinlik, onu Austin'in "toplam bağlam" dediği, her bakımdan belirlenebilir bir bağlamın parçası kılan bir "yerindelik koşulları" kümesini gerektirmektedir. Bu toplam bağlam, ayrıca, edimsel etkinliğin bütünü içinde konuşan öznenin bilinçli bulunuşunu da içerir. Bütün bunlar da (tam olarak belirlenebilir bir bağlam ve bu bağlam içinde konuşan öznenin bilinçli bulunuşu), Austin'in edimsel etkinliğini, iletilme yöneliminde olunan bir anlamın (bu anlamın kendisinden önce ve kendisi dışında var olan bir şey-durumu olarak bir göndergesi olmasa bile) iletimi etkinliğine dönüştürmekte, dolayısıyla da içinde bulunulan şimdideki toplam durumun dışında kalacak hiçbir kalıntıya izin vermemektedir: İçinde bulunulan şimdide gerekli uylaşımların tanımlarının, içsel ya da dilsel bağlamın, dilbilgisel biçimin, kullanılan sözcüklerin anlam belirlemelerinin dışında hiçbir indirgenebilir *polisemia*, yani anlam bütünlüğünün ufkunun dışına taşan hiçbir saçılım yoktur (Derrida 1988a: 14). Austin'in yerindelik koşullarını tanımlarken kullandığı "işlemsel süreç", "tamlık", "bitmişlik" gibi kavramlar da bizi aynı eksiksiz bir biçimde tanımlanabilir bağlam, işlemin toplamı içinde bilinçli özgür bir bulunuş, kendinin efendisi mutlak anlamlı konuşma kavramlarına, merkezinde yönelim bulunan bir alana götürmektedir (Derrida 1988a: 15).

Austin, hiçbir "kalıntı"ya, hiçbir "saçılıma" izin vermeyen bu bağlam anlayışı nedeniyle, bir yandan edimsel bir etkinlikte başarısızlığın yapısal bir olanak olduğunu söylerken bir yandan da, geleneksel anlayışa uygun düşen bir biçimde, kusursuz edimsel etkinlikleri temel alarak sözünü ettiği yapısal olanağı, hakkında konuşulan dil görüngüsü hakkında hiçbir şey öğretmeyen asalak bir durum, her edimsel etkinliğin yakalanabileceği bir hastalık, içine düşebileceği bir zayıflık, havanın ya da denizin dönmesi du-

rumlarında olduğu gibi maruz kalınan köklü bir değişiklik olduğu gerekçesiyle çözümlemesinin dışında tutmakta bir sakınca görmemektedir (Derrida 1988a: 15, 16). Oysa, Derrida'ya göre, Austin'in dışarıda tuttuğu durumlar, kendisi olmadan başarılı bir edimsel etkinlikte bulunmaktan bile söz edemeyeceğimiz genel bir alıntısallığın, genel bir yinelenebilirliğin değişik örnekleridir yalnızca. Edimsel bir etkinlik sırasında gerçekleştirilen bir sözcelem, o dile getirilirken kodlanmış, başka bir deyişle yinelenebilir bir sözcelemi tekrarlamıyor olsaydı, örneğin bir toplantıyı açarken, bir gemiyi denize indirirken, evlenirken ağzımdan çıkan sözler, yinelenebilir bir modele uyan bir sözcelem, dolayısıyla bir "alıntı" olarak görülmeseydi, başarılı edimsel etkinliklerde bulunamazdık. Austin'in "katışıksız" edimsel etkinlik olmadığını söylemesinden yola çıkarak, her edimsel etkinliğin aslında "katışık" olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla alıntılamayı ya da yinelemeyi, bir olayın yinelenemezliğinin karşısına koymak yerine, yineleme biçimlerinin farklılıklarına dayanan yeni bir yineleme biçimleri sınıflaması yapmak gerek. Bu, açıklanmaya çalışılan dil görüngüsü açısından daha kabul edilebilir, daha kapsayıcı bir girişim olacaktır. Böyle bir sınıflandırma, yönelim kategorisini yok etmeyecek, yalnızca, ona bütün bir sahneyi ve sözcelem dizgesini artık yönetmesine izin vermeyecek bir yere oturtacaktır. Her şeyin ötesinde, artık elimizde, birbirlerinin karşısına konan alıntılanabilir sözcelemler ile tekil ve ilk-kaynak olay-sözcelemler yerine farklı türden işaretler, ya da yinelenebilir işaret zincirleri olacaktır (Derrida 1988a: 17, 18).

Ancak, Derrida'ya göre, yönelim kavramını edimsel etkinliğin bir parçası olmaktan çıkarmak, ciddi-olmayan ya da dolaylı sözcelemleri gündelik dilin (*ordinary language*) dışında saymamak, asla, bilinci, (geleneksel anlamda yazının karşıtı anlamında) konuşmayı, edimsel etkinlikleri, gündelik dili, söylemsel oluşumu (*discursive event*) ve bütün bunların yarattıkları sonuçları yok saymak anlamına gelmez. Bütün bu terimler karşılarına kondukları terimleri ve onların sonuçlarını dışlamazlar, tersine onları da varsayarlar, ama olanaklılıklarının genel uzamı yazı gibi, bakışımsız bir biçimde (Derrida 1988a: 19).

Derrida, yazısının sonunda, karşı çıktığı geleneksel anlayıştan tam kopamadığı için dil görüngüsünün içinde barındırdığı yapısal olanakları dışarıda bırakarak eksik bir çözümleme sunmakla eleştirdiği Austin'in, sözcelemin kaynağına (sözcelemde bulunup söz edimini gerçekleştiren kişiye) göndermede bulunma bakımından yazı ile konuşmayı birbirinden ayırırken

başvurduğu imza kavramını, bütün yazısının özetini verebilecek bir biçimde yapıbozuma uğratır.

Austin'e göre, konuşma diliyle yerine getirilen bir sözcelem, şimdiki zaman birinci tekil kişi bildiri kipinde etken bir tümceyle yerine getiriliyorsa, sözcelemin kaynağına, yani sözcelemi gerçekleştiren kişiye tümce içindeki birinci tekil kişi adılı aracılığıyla göndermede bulunulur. Sözcelenen tümce şimdiki zamanda ve bildiri kipinde olmakla birlikte öznesi birinci tekil kişi değilse, sözcelemin kaynağı sözcelemin kendisinde varlığını sürdürür. Yazı dilinde ise, aynı durumda söz konusu işlevi imzalar yerine getirir. Derrida'ya göre, imza, tanımı gereği, imza atanın gerçek ya da ampirik olanak bulunmayışını anlatır. Ancak imza, aynı zamanda, imza sahibinin gelecek bir şimdide, dolayısıyla, genel ve aşkın bir şimdide de sürdüreceği geçmiş bir bulunuşa işaret eder. Bu genel, aşkın şimdiyi imzada tam olarak bulduğumuz yer, onun şimdiyle olan apaçık ve tekil zamandaşlığıdır. İmzanın, kaynağıyla olan bağının kurulabilmesi için gereken şey, bir imza-olayın ve imza-biçimin mutlak tekilliğinin sürmesidir. Saf bir olayın, saf bir kopyalanabilirliği (Derrida 1988a: 20).

Peki, imzanın bir olay olarak mutlak tekilliği olabilir mi? Derrida'nın hiç kuşkusu yoktur: Elbette olabilir. İmzanın yarattığı sonuçlar dünyada en çok tanık olduğumuz şeylerdir. Fakat bu sonuçların olanağının koşulu, aynı zamanda bu sonuçların mutlak saflığının olanaksızlığının koşuludur. İşlevini yerine getirebilmesi için, yani okunabilir olması için, bir imzanın tekrar edilebilir, yinelenebilir, taklit edilebilir bir biçimi olmak zorundadır; şimdiden ve o tekil üretilme yöneliminden ayrılabilir olmalıdır. Özdeşliğinden ve yıkılan tekilliği yoluyla damgasından ayrılan onun aynılığıdır (Derrida 1988a: 20).

IV. Searle, *Reply*'da, Derrida'nın *Sec*'i iki ana bölüme ayırdığını belirtir: (1) Yazının ve onun bağlam ve iletimle olan ilişkisinin tartışıldığı bölüm, (2) bu ilk bölümde varılan birtakım sonuçlar ışığında Austin'in söz edimleri kuramının kimi yanlarının tartışıldığı bölüm. Searle *Sec*'in ilk bölümde Derrida'nın yazı konusunda ileri sürdüğü temel düşünceleri kabul edilebilir bulmaz. İkinci bölümdeki Austin değerlendirmesi ise, Searle'e göre, tam bir yanlış anlama ve çarpıtmadır: Derrida, birtakım çok önemli noktalarda Austin'i yanlış anlamış, düşüncelerini çarpıtmıştır. Bu nedenle de Derrida'nın Austin değerlendirmesini iki büyük felsefe akımının bir karşılaşması, bir hesaplaşması olarak görmek yanlış olur (Searle 1977: 198).

Derrida'nın yazı konusundaki düşüncelerine itirazını, Searle, sırasıyla, yinelenebilirlik, yönelimsellik ve bağlam kavramları çerçevesinde dile getirir. Ama her şeyden önce, o, klasik anlayışın yazıda gördüğü ayırıcı niteliklerin genelleştirilebileceğini; yazının, yazıldıktan sonra kalması, üretildiği bağlamdan kendisini koparacak bir güce sahip olması ve bir mesafe koymak oluşu gibi üç "temel niteliği"nin bütün bir dilde görülebileceğini söylediğini belirttiği (Searle 1977: 198) Derrida'dan farklı düşünür: Yazı ile konuşma arasında bir fark vardır ve Derrida değerlendirmesine de bu farkın tam olarak ne olduğunu sorarak başlar. Yazıyı konuşmadan ayıran şey yinelenebilirlik, ya da tekrar edilebilirlik olamaz, çünkü dil dizgesinde, yazı ya da konuşma farkı söz konusu olmaksızın kurala-dayalı her öğenin yinelenebilir olması gerekir: yinelenebilir olmasalardı yazıda ya da konuşmada sonlu sayıda bir dizi öğeden sonsuz sayıda tümce yaratmak olanaksız olurdu (Searle 1977: 199). Peki, alıcının göndericinin yanında bulunmayışı, yazıyı konuşmadan ayıran şey olabilir midir? Searle'e göre, bu da olamaz, çünkü yazı bulunmayan bir alıcıya bir şey iletmeyi olanaklı hale getirir, ama yazı açısından alıcının yokluğu zorunlu bir durum değildir: bir alış-veriş listesi hazırlarken ya da bir ders, ya da konser sırasında yanımdakine bir not aracılığıyla bir şey anlatmaya çalışırken yaptığım, orada bulunan birine yazıyla bir şey anlatmaya çalışmaktan başka bir şey değildir (Searle 1977: 199-200).

Searle'e göre, yazı ile konuşma arasında birçok ayrım yapılabilir. Söz gelişi, yazı görsel, konuşma işitseldir. Ama Derrida'nın yinelenebilirlik kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, en önemli fark, yazının kalıcı olması, konuşmanın kalıcı olmamasıdır. Alıcının yokluğuna izin veren işte bu kalıcılıktır (*permanence*): Ölmüş, ya da benimle birlikte bulunmayan bir yazarı ancak kitabından okuyabilirim. Derrida, yinelenebilirliği işte bununla, yani metnin (yazının) kalıcılığıyla karıştırmakta, karıştırdığı için de, yazının niteliklerini konuşmanın niteliklerine benzetebilmekte ve yazının "göndergeden, imlemden (dolayısıyla iletimden ve bağlamdan) ayrılabilmesi olanağı"nın konuşmada kullanılanlar da dahil olmak üzere her tür işareti işaret yapan şey olduğunu ileri sürebilmektedir. Oysa, yazılı bir metnin kaynağından, yani yazarı, alıcısı ve bağlamından koparılabilir olması ile anlamından (imleminden) koparılabilir olması, iki ayrı ilkeye göre işleyen iki ayrı görüngüdür. Yazı kaynağından koparılabilir, çünkü bir kalıcılığı vardır; anlamından koparılabilir, çünkü yinelenebilirdir. Kalıcılık, tam anlamıyla "yazıbirimsel"dir, ama yinelenebilirlik "yazıbirim"i de içinde olmak üzere

kendisi dışında bir şeyi temsil eden yazılı, sözlü ya da başka ne türden olursa olsun her tür işaretin gerisinde yatan ilkedir (Searle 1977: 200-201).

Peki, yazının yazarının, alıcısının yokluğunda, ya da bağlamında koparıldığında bile işlevini yerine getirebiliyor olması, yazı ile yazarının yönelimleri, ya da genel anlamda yazı ile yönelimsellik arasında bir kopukluk olduğunu gösterir mi? Searle'e göre, kesinlikle göstermez: Konuşan kişinin yönelimlerinin konuşmada oynadığı rol ile yazarın yönelimlerinin yazıda oynadığı rol tamamen aynıdır. Bu iki iletme biçiminde olan konuşanın / yazarın yönelimleri değil, bağlam farklı roller oynar. Söz gelişi, yazarı ölmüş bir metinde "1793 Eylül'ünün yirmisinde Londra'dan Oxford'a doğru bir yolculuğa çıktım" gibi bir tümce okuduğumuzu düşünelim. Yazar söylediğini anlatmaya çalışıyor, biz de onun söylediğini anlıyorsak, yazarın, 1793 Eylül'ünün yirmisinde Londra'dan Oxford'a doğru bir yolculuğa çıktığı biçiminde bir bildirimde bulunma yöneliminde olduğunu biliriz. Yazarın ve kendisiyle birlikte yöneliminin de ölmüş olmasının, ondan bize kalan söz konusu tümceden anladığımız şeyle hiçbir bağı yoktur. Ancak, bir de, bu tümceyi biz zamanlar yaşamış, bizimki gibi yönelimleri olan bir insanın sözcelemi olarak almaktan vazgeçerek gerçek ya da varsayabileceğimiz bütün sözcelem bağlamlarından kopuk, belli bir dilde üretilmiş bir tümce olarak görelim. Böyle bir durumda da tümce ile yönelimsellik arasında en küçük bir kopukluk olmayacaktır, çünkü anlamlı bir tümce, yönelimsel bir edim olan söz ediminin tek olanağıdır. Ancak, bunun görülebilmesi, bir şey söyleyip söylenen şeyi anlatmaya çalışmanın, dilin anlam kurallarının belirlediği bir söz ediminde bulunmak demek olduğunun bilinmesine bağlıdır. Searle, Derrida'da, bu çok açık olgunun görülmesini engelleyen iki yanılgı olduğu görüşündedir. Birincisi, edimsözel yönelimin kendisi ile onun dile getirilmesinin iki ayrı şey olarak değerlendirilmesidir. Elbette, düz ve ciddi bir konuşmada ya da yazıda tümcelerin sözcelenmesi ya da yazılması yoluyla yönelimler gerçekleşir. Ancak, bir yönelimi taşımak ile dile getirmek, özellikle yazıda, iki ayrı süreç olarak gerçekleşmez: Yönelimlerimizi (anlatmaya çalıştığımız şeyleri) tümceleri yazdığımız sırada biçimlendiririz. İkinci yanılgı da işte bu son noktayla bağlantılıdır: Yönelimlerin her zaman bilinçli olması gerektiği yollu bir yanılgıdır bu. Oysa, gerçekte, yönelimlerimizin çok azının bilincindeyizdir (Searle 1977: 201-202).

Bağlam konusuna gelince, Searle, Derrida'nın da bildiğini düşündüğünü belirterek, yazıda durumun konuşmadan çok farklı olduğunu söyler.

Ona göre, konuşma sırasında, bağlamın, yanımızda bulunmayanlar için yazdığımız yazılarda kullanılması olanaklı olmayan yönleri devrededir. Bu nedenle de bire bir kopya edilmiş karşılıklı konuşmaların yorumlanmasında büyük güçlüklerle karşılaşılır. Karşılıklı konuşmalarda, anlattığımız pek çok şeyi, onları anlatan açık tümceler dile getirmeden anlatabiliriz (Searle 1977: 202-203).

Searle, Derrida'nın *Sec*'ine yönelik eleştirisinin bu ilk bölümünü, onun, yazı boyunca dikkate çeken bir yanından söz ederek bitirir. Derrida'da yanlış olduğu çok açık olan şeyler söyleyebilmektedir. Searle için, bunlardan özellikle biri, eleştirisinin bu noktasında önemlidir: Derrida, '*le vert est ou*' ('yeşil ya da'dır') gibi Fransızca açısından bir dilbilgisine-aykırılık örneği olabilecek bir söz dizisinin bile bir şey anlattığını (*means* / *signifie*), yani bir dilbilgisine-aykırılık örneğini anlattığını söylemektedir. Oysa Searle'e göre, bu çok basit bir karıştırmadan başka bir şey değildir. '*le vert est ou*' söz dizisi bir dilbilgisine aykırılık örneğini anlatmaz; yalnızca, bir dilbilgisine-aykırılık örneğidir. Anlam bağıntısı, örnekleme bağıntısıyla karıştırılmamalıdır. Bu karıştırma, Derrida'nın alıntılama konusundaki hatalı açıklamasının ve anma-kullanma ayrımını kavramamasının nedenidir. '*le vert est ou*' söz dizisi gerçekten de bir dilbilgisine-aykırılık örneği olarak anılabilir, ama anmak kullanmak değildir ve bu örnekte, söz konusu söz dizisi bir şey anlatmak için kullanılmamaktadır (Searle 1977: 203).

Searle yazısının bu noktasında başladığı "Derrida'nın Austin'i"ne yönelik eleştirilerini beş noktada toplar. Bunların ilk üçü aslında, *Reply*'ın ilk bölümünde Derrida'nın yazı çözümlemesinin temel kavramlarına yukarıda belirtilen itirazlarından kaynaklanan eleştiriler değildir: Derrida'nın Austin'i yanlış anladığını düşündüğü üç noktayı sıralar bunlarda. Searle'e göre, Derrida'nın yazısının ikinci bölümünde, ilk bölümündeki yazı kavramı çözümlemesinden yola çıkarak sunduğu Austin değerlendirmesindeki uslamlamaların zayıflığının nedeni bu yanlış anlamalardır (Searle 1977: 203, 204). Onları izleyen son iki noktaysa, daha çok, Derrida'nın Austin'e yönelik eleştirilerini dayandırdığı, Searle'in yanlış olduğunu belirttiği düşüncelerle ilgilidir. Dolayısıyla bunların *Reply*'ın ilk bölümünde dile getirilen eleştirilerin bir devamı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Searle'e göre, Derrida'nın Austin'le ilgili ilk yanlış anlaması, Austin'in söz edimleri konusunda yaptığı giriş niteliğindeki incelemelerde asalak söylem biçimlerini dışarıda tutmasının gerisinde yatan düşünce konusun-

dadır. Austin, söz vermenin ya da bildirimde bulunmanın ne olduğunu bilmek istiyorsak, soruşturmaya bir oyun sırasında sahnedeki oyuncuların verdikleri sözlerden, ya da bir romanda romancının roman kişileriyle ilgili bildirimlerinden başlamanın yerinde olmadığını, çünkü böyle sözcelemlerin, çok açık bir biçimde, bizim için o bildik "standart" söz verme ya da bildirimde bulunma biçimleri olmadığını düşünmekteydi. Dolayısıyla, varlığı, mantıksal olarak, düz ve ciddi sözcelemlerin varlığına bağlı olan bu asalak sözcelemleri soruşturma dışı tutmak Austin açısından yalnızca geçici bir önlemdi. Derrida'nın düşündüğü gibi "metafizik" bir dışlama değildi, Austin'in asalak sözcelem biçimlerini de içeren genel bir söz edimleri kuramı geliştirmek için zamanı olmamıştı, o kadar (Searle 1977: 204-205).

Asalak söylemin soruşturma dışı bırakılmasının gerisindeki düşünce konusundaki yanlış anlamayla bağlantılı ikinci yanlış anlama, Austin'in bu asalak söylem biçimi konusundaki değerlendirmesiyle ilgilidir. Derrida, Austin'in 'asalak' teriminin moral bir yargıyı içerdiğini, Austin'in asalak söylemde kötü, normal ya da etik olmayan bir şeyler olduğunu iddia ettiğini düşünmektedir. Searle'e göre, Derrida'nın bu düşüncesi de doğru olmaktan çok uzaktır: Austin'in 'asalaklık' ile anlatmak istediği mantıksal bir bağımlılık ilişkisinden başka bir şey değildir. Ayrıca, Austin'in asalak söylemi gündelik dilin bir parçası olarak düşünmediğini söylemek de yanlıştır. Austin oyunların ve romanların, simgesel dilin karşıtı olarak düşündüğü gündelik dilde yazıldığını reddetmez; onun asıl söylediği şey, sahnede ya da kurgusal metinlerdeki sözcelemlerin gündelik olağan koşullarda üretilen sözcelemler olmadığıdır.

Derrida'nın yanıldığı üçüncü nokta, asalak durumları hesaba katmadan yalnızca ciddi sözcelemleri çözümlemesinin Austin'in aslında anlatımların tırnak içinde alıntılanabilme olanağını bile yadsıdığını gösterdiğine inanmasıdır. Searle'e göre, bu basit bir yanlış okumadan daha fazlasını içermektedir: Burada birkaç şey birbirine karıştırılmaktadır. Söz gelişi, alıntılanabilirlikten başlamak gerekirse, bu görüngü, asalak söylem görüngüsüyle aynı değildir. Roman ya da şiir yazan biri, sahnede bir oyun sergileyen bir oyuncu alıntılar yapmaz. Başka bir deyişle bütün bu asalak söylem biçimlerinde anlatımlar anılmaz, kullanılır. Ama daha da önemlisi, roman, şiir ve sahne oyunundaki gibi asalak söylem biçimleri, yinelenebilirliğin ya da alıntılanabilirliğin değişik biçimleri değildir. Her sözcelem gibi asalak sözcelemler de yinelenebilirlik örnekleridir. Çünkü, yinelenebilirlik olma-

saydı dil olanaksız olurdu. Dolayısıyla, asalak olsun ya da olmasın doğal bir dilde her sözcelem bir yinelenebilirlik örneğidir (Searle 1977: 206).

Derrida'nın, Austin'in alıntılanabilirlik olanağını yadsıdığı biçimindeki savının gerisinde onun birbirinden farklı en az üç görüngüyü, yani yinelenebilirlik, alıntılanabilirlik ve asalaklık görüngülerini birbirine karıştırılmasının bulunduğunu ileri süren Searle (1977: 206), bütün bu itirazlarına rağmen, Derrida'nın metninde kendisinin de katılabileceği noktalar yakalanabileceği görüşündedir. Ona göre, bir duygudaşlık kurmaya çalışılarak okunduğunda, Derrida'nın metninde, çok haklı olarak, asalak söylem olanağının dil kavramında içkin olduğuna işaret ettiği; edimsel etkinliklerin, kullanılan sözcelemlerin yinelenebilir, uylaşımsal (onun kendi deyişiyle "bir koda göre düzenlenmiş") biçimlerin birer tekrarı oldukları için başarılı bir biçimde yerine getirilebildiklerine dikkat çektiği düşünülebilir. Ne var ki, bu noktaların hiçbiri Austin'e bir itiraz olarak dile getirilemez (Searle 1977: 207).

Derrida'nın, *Sec*'in Austin'i değerlendirdiği ikinci bölümündeki bu yanlış anlamalarını dayandırdığı yanlış düşüncelere (Searle'in Derrida'ya yönelik son iki eleştirisine) gelince, Searle'e göre, bunlardan birincisi, yazı ile konuşma arasında kurulabilecek bağı, kurgusal söylem ile kurgusal olmayan söylem arasındaki bağa benzetmesi ve yazının konuşma üzerinden gerçekleşen asalak bir dil kullanımı olduğunun söylenmesi gibi, kurgusal söylemin de kurgusal olmayan söylem üzerinden gerçekleşen asalak bir dil kullanımı olduğunun söylenebileceğini düşünmesidir. Oysa, Searle'e göre, yazı ile konuşma arasındaki ilişki, kurgusal söylemle kurgusal olmayan söylemin arasındaki ilişkiden çok farklıdır. Kurgu ile kurgusal olmayan söylem arasındaki, mantıksal bir bağımlılık ilişkisidir: Kurgusal söylem kavramının varlığı, ciddi söylem kavramının varlığına bağlıdır. Buna karşılık, yazı ile konuşma arasındaki bağ, olumsaldır: Yazının konuşmaya olan bağımlılığı, dillerin tarihsel gelişiminin bir sonucudur. Matematik ile mantığın simgesel dilinde yazının konuşmadan önce gelmesi de bu ilişkinin olumsallığını kanıtlamaktadır (Searle 1977: 207).

Searle için, Derrida'nın ikinci yanlış düşüncesi, dilsel biçimlerin yinelenebilirliğinin (dilsel biçimlerin alıntılanabilirliği ve yazının varlığıyla birlikte), yönelimin anlamın ve iletimin can damarı olduğu savının karşısında bir duvar oluşturduğu; yinelenebilirliğin, gerçekleştirilen sözcelemlerde yönelimlerin bulunmadığını göstereceği yollu, bütün yazısının ana izleğini değerindeki o ana düşüncesidir. Oysa, Searle'e göre, Derrida'nın yinelenebi-

lirlik konusunda söylediği her şey doğru olsa bile, yinelenebilirlik, gerçekleştirilen sözcelemlerde yönelimlerin bulunmadığını gösteremez. Tam tersine, dilsel anlatımların yinelenebilirliği, söz edimlerinin ıralayıcı özelliği (*characteristic*) olan yönelimselliğin tek tek biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlar, bunun gerekli koşuludur (Searle 1977: 207-208).

Söz edimlerinin (yazı ya da konuşma yoluyla) gerçekleştirilişleri belli tarihsel bağlamlarda tarihlendirilebilir tekil olaylardır. Fakat birer olay olarak kendilerine özgü yanları da vardır. Konuşan kişiler onlarla, sonsuz sayıda farklı bağlamda, belli bir üst sınır olmadan yeni şeyler iletebilir. Dinleyen kişiler de sayısı sonsuz bu olanaklı iletimleri, ancak konuşan kişinin söz edimlerini gerçekleştirdiği sıradaki yönelimlerini kavrayarak anlayabilirler. İletimdeki bu sınırsızlığı yaratan ise konuşan ile dinleyen kişilerin bu sırada hesaba kattığı, dil kuralları dediğimiz kuralların sürekli uygulanabilirliğidir. Dolayısıyla, yinelenebilirlik (yinelenen ister sözcük, ister dil kuralları olsun), Derrida'nın düşündüğünün tam tersine, yazıda ya da konuşmada dilsel edimlerin yönelimselliğiyle çelişmez, tersine yönelimselliğin değişik biçimler almasının gerekli koşuludur (Searle 1977: 208)

Searle, *Reply*'da Derrida'ya yazı-konuşma ayrımı ve yinelenebilirlik, yönelimsellik ve bağlam kavramları üzerinden yönelttiği bütün eleştirilerini, 1983 yılında Jonathan Culler'in *On Deconstruction*'ı için kaleme aldığı kitap eleştirisi *Wtud*'da "tuhaf" ve "ayrıksı" bir "okuma stratejisi" olarak gördüğü (Searle 1983: 74, 75, 76) yapıbozumu tartışırken daha temel şu üç noktaya çeker. Ona göre, Derrida'nın yazı ile konuşma arasındaki ayrıma uyguladığı yapıbozum kabul edilemez, çünkü (Searle 1983: 76-77):

1- Onun batı felsefesinde bütün filozofların yazıyı açık bir biçimde mahkum edip konuşma dilini ayrıcalıklı bir yere oturttukları yönündeki yargısı, geleneksel felsefenin baş temsilcilerinin metinlerini gerçekten okuyarak vardığı bir yargı değildir. Yalnızca üç büyük temsilcisini, yani Platon'u, Rousseau'yu ve Husserl'i biraz ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. Uyguladığı yapıbozumun gerisinde, sözmerkezcilikte her şeyin bu konu etrafında döndüğü yollu kanaati yatmaktadır. Derrida'nın düşüncesine göre, geleneksel felsefenin ele aldığı konularda doğruluk, gerçeklik vb. gibi belirleyici olan yazı kavramı uygun bir biçimde yeniden tanımlanıp belirgin nitelikleri işlenerek geleneğin yazı ve konuşma kavramları yapıbozuma uğratılabilir.

2- Konuşmanın gerçekte yazı olduğunun, yazının konuşmadan önce geldiğinin kanıtı olarak, yaptığı yeni tanımlamayı göstermektedir. Fakat bu

yöntemle de kanıtlanamayacak hiçbir şey yoktur. Aynı yöntemle, zenginin gerçekte yoksul olduğu, doğrunun gerçekte yanlış olduğu kanıtlanabilir. Böyle bir kanıtlama yolunda ilginç gelebilecek tek şey, yeniden bir tanımlama yapmak için ileri sürülen gerekçeler olabilir.

3- Derrida'nın, eski "bayağı" yazı kavramını "ıslah ederek" yeniden tanımlamasının gerisinde, dilin bu iki biçiminin benzerlikleri ve farklılıklarıyla ilgili olarak yapılmış ampirik ya da benzer türde herhangi bir araştırma yoktur. Onun gözünde, söz gelişi konuşmanın sözlü, yazının yazılı olmasının, ya da yazının konuşmada olmayan, zamanda varlığını sürdürmek gibi bir yanının olmasının hiç önemi yoktur. Yazı kavramını yeniden tanımlamasının gerekçesi olarak sunduğu şey de, farklılıkların işleviyle ilgili, hiç de masum olmayan bir çarpıtmadır. Yeniden tanımladığı biçimiyle yazı aletinin uygulama alanını, deneyime, gerçekliğe vb. doğru genişletmeyi amaçlar.

Sonuç olarak, Searle'in gözünde Derrida'nın yazılarında yaptığı şey, Foucault'nun bir seferinde kendisine deyişiyle, "bulanıkçılık terörizmi"dir. Yazılarını öyle bulanık, öyle karanlık bir dille yazmaktadır ki, ana savının tam olarak ne olduğu anlaşılamamakta ("bulanıkçılık"), biri çıkıp yazıyı eleştirdiğinde de, "*Vous m'avez mal compris; vous etes idiot*" ("Beni yanlış anlamışsın, aptal") demektedir (Searle 1983: 77). Ama, Searle'e göre, onun bütün bunları da aşan en büyük yanılgısı, sanılabileceği gibi, birtakım "değişmez metafizik temeller" (*metaphysically certain foundations*) olmadığını düşünmesi değildir. Batı felsefesi, yirminci yüzyılda, çok büyük oranda Wittgenstein ile Heidegger'in etkisiyle, artık bilgide, etikte, dilde … böyle değişmez temeller aramaktan vazgeçmiş durumdadır. Söz gelişi, duyu verilerimiz büyük oranda dilsel ve toplumsal günlük uygulamalarla "kirlenmiş" olduğu için, artık dilde ve bilgide geleneksel anlamda değişmez "duyu verileri" aranmamaktadır. Dolayısıyla, Derrida, böyle değişmez temeller olmadığını ileri sürürken haklıdır. Onun asıl büyük yanılgısı, böyle değişmez temellerin gerekli olduğuna inanarak onları arayan, Platon'dan Descartes'a, Descartes'tan Husserl'e dek uzanan uzun felsefe geleneği gibi, o birtakım "değişmez metafizik temeller" olmazsa, bilimin, dilin, sağduyunun … tehdit altında olacağı, soru konusu haline geleceği, ya da altının boşalacağına inanmasıdır. Bilimin, dilin ya da sağduyunun ayakta kalabilmesi için, o "değişmez metafizik temeller" gerekli değildir. Örneğin dilin ayakta kalabilmesi, tehdit altında olmaması için gereken tek "temel", insanın dirimsel, ruhsal ve toplumsal olarak, dil aracılığıyla doğruları dile bildirebilecek, emir verebilecek,

duygularını dışa vurabilecek, özür dileyebilecek, uyarıda bulunabilecek, tebrik edebilecek … bir donanımla donanmış olmasıdır (Searle 1983: 77-78).

V. Derrida'nın *Sec*'inin, kendisinin diğer pek çok metninde karşılaştığımız, deyim yerindeyse, "yapıbozumcu" bir üslupla kaleme alınmış bir yazı olduğunu söyleyebiliriz. Bu özellikle, karşı taraf, yani temel kabulleri, düşünceleri "yapıbozuma" uğratılanlar açısından bakıldığında, "saldırgan" bir üslup olarak görülebilir; "yapıbozum"un, "sözmerkezci" düşünme biçiminin temellerine yapılan bir saldırı olduğu düşünülürse bu tavır haklı olarak da nitelendirilebilir. Ancak, bu anlamda ne kadar "saldırgan" olursu olsun, Derrida'nın Austin eleştirisinin, yani *Sec*'in "akademik eleştiri"nin sınırlarını aştığını, giderek Austin'in kişiliğine bir saldırıya dönüştüğünü ileri süremeyiz. Ne var ki, Searle'in Derrida'ya yanıtı gibi Derrida'nın Searle'e yanıtı da, kuramsal eleştirilerin kişisel saldırılara dönüştüğü yazılardır.[16]

Searle, belki yapıbozum uygulamasının "saldırgan" görünümünden, Derrida'ya yanıtında, onun yazısının, iki büyük felsefe akımı arasında gerçek anlamda bir hesaplaşma olmasının nedeni olarak Derrida'nın birkaç fevkalede önemli noktada Austin'in düşüncelerini yanlış anlamasını ve çarpıtmasını göstermesi, birtakım yanlış şeyler ileri sürdüğünü ileri sürmesi "akademik eleştiri"nin sınırlarını aşan iddialar olarak görülebilir. Nitekim, Derrida da, Searle'e yanıt yazısı *Ltd*'de, tartışılan konu yazının ne kadar kaygan (*slippery and shifting*) and ve altı oyuk (*mined and undermined*) olduğunu göstermek savıyla (Derrida 1988b: 34), imzanın ve yazının yapısında bir olanak olarak taşıdığı (anlamamak, anlamadan okumak vb) o "asalak" olumsuz durumlara dikkat çektiği başlangıç bölümlerinde Searle'in bu iddialarını işler ve bunu yaparken ileriki bölümlere de yansıyan "gayri-akademik" bir üslup kullanır: Söz gelişi, yazısının büyük bir bölümünde, Searle'den, yazının ilk dipnotunda H. Dreyfus ve D. Searle'e yardımlarından dolayı ettiği teşekkür dolayısıyla "sınırlı sorumlu topluluk" anlamına gelen Fransızca '*Sociètès à responsabilité limitée*' sözünün baş harflerinden oluşturduğu 'Sarl', zaman zaman da '3 + n yazar' diye söz eder; Searle'in yanıtında kendi yazısından yaptığı özetlerin, kendi yazısının "Sarl'ın kendi otistik betimi" olduğunu belirtir (Derrida 1988b: 45); Searle'i, onun kendi savlarını alıp kendisine bir itirazmış gibi sunduğunu ileri sürer (Derrida 1988b: 47), yazı boyunca Searle'in kendisini anlamadığını bazen ima eder, bazen de açık açık dile getirir.

Derrida, "Sarl'ı ve diğer okurları kendisinin öteki metinlerini okuma ya da yeniden okuma zahmetine sokmamak için" (Derrida 1988b: 44) yalnızca ilk yazısı *Sec*'e göndermeler yaptığı, Searle'e yanıt yazısı *Ltd*'yi, Searle'in *Sec*'in bütününü değil de yalnızca önemli gördüğünü belirttiği bölümlerini dikkate almasını eleştirerek (Derrida 1988b: 44, 45-46) kendi yazısı ile Searle'in yanıt yazısından yaptığı, toplamda neredeyse bu iki yazının tamamı denebilecek alıntılarla iyice genişletir. *Limited Inc* içinde 81 sayfa yer tutan bu oylumlu yanıt yazısında Derrida, eleştirilerine, Searle'in *Sec*'in tamamını dikkate almadığını; imza, olay ve bağlam da içinde olmak üzere bir çok noktayı atladığını; dolayısıyla daha çok ondan yarattığı "evcilleştirilmiş" bir *Sec* özetini tartıştığına dikkat çekerek (Derrida 1988b: 45-46) başlar. Arkasından da sırasıyla, Searle'in yazı-konuşma ayrımı, yokluk, yinelenebilirlik ve yönelimsellik konusundaki savlarına itirazlarını dile getirdikten sonra Austin konusundaki savlarını ele alır.

Derrida'ya göre, Searle *Sec*'te yazı ile konuşma arasında bir ayrım yapıldığını, hatta yazı ile konuşmanın karşıt şeyler olarak alındığını sanarak ve bu ikisini birbirinden ayıran şeyin tam olarak ne olduğunu sormaktadır. Bunun yinelenebilirlik ile yokluk olup olamayacağını sorguladıktan sonra da onları reddetme gerekçelerini kendi okuduğu biçimiyle *Sec*'e bir itiraz olarak yansıtmaktadır. Searle'e bakılırsa, *Sec*'te genellikle yazıya yüklenen birtakım nitelikler, onların konuşmada, hatta daha geniş bir alanda da geçerli olduğu gösterilmek için genelleştirilmektedir. Ama Derrida açısından asıl ilginç olan, *Sec*'te yazı ile konuşmanın ikisinde de ortak olan nitelikler ince ince araştırıldığı hatırlatıldıktan sonra yöneltilen, bunun yinelenebilirlik olamayacağı yollu itirazdır: Çünkü bu zaten *Sec*'in, ondaki bütün öteki savlar için bir kaldıraç işlevine sahip ana tezidir. Kısaca, Searle yazı-konuşma ayrımı konusunda *Sec*'i eleştirirken yazısı boyunca sık sık başvurduğu bir yola baş vurmuştur: *Sec*'ten bir sav ödünç almış, sonra da onu *Sec*'e bir itiraz olarak ileri sürmüştür (Derrida 1988b: 46-47).

Derrida'nın gözünde Searle'in yokluk konusundaki eleştirileri de, biraz daha karmaşık olmakla birlikte, böyledir. Bu konuya, yine *Sec* açısından bakıldığında sorulması uygun olmayan soruyla, yazıyı konuşmadan ayıran şeyin ne olduğu sorusuyla başlar ve sonra da bunun yokluk, alıcının göndericiyle birlikte bulunmayışı olup olamayacağı soruyla devam eder. Yanıtındaysa, olamayacağını, çünkü yazının, iletimin alıcının yokluğunda da olanaklı olmasını sağladığını, ama alıcının yokluğunun gerekli olmadığını,

yazılı iletimin alıcının bulunduğu durumlarda da olabileceğini ileri sürer. Derrida, Searle'in yanıtında geçen özellikle 'olanaklı, ama gerekli değil' sözü üzerinde durur. O, *Sec*'te yokluğun gerekli olduğunu asla söylememiştir; yalnızca olanaklı olduğunu, dolayısıyla da bu olanağın hesaba katılması gerektiğini söylemiştir, çünkü olanak olarak her işaretin yapısına (yani işaretin işaret olarak yinelenebilir bir yapıya sahip olmaklığında) kazılıdır (Derrida 1988b: 47-48). Searle'in verdiği iki örnek, kendimiz için bir alış-veriş listesi hazırladığımız durumlar ile konserde ya da derste yanımızda bulunan kişiye bir not yazarak bir şey anlatmaya çalıştığımız durumlar Searle'in iddiasının tersine *Sec*'in işareti işaret yapanın alıcının ve göndericinin yokluğunda bile işlevini yerine getirmeye devam edebilmesi olduğu yollu ana savını desteklemektedir. Alıcının ve göndericinin yokluğunda görevlerini yerine getirebilir nitelikte olmasalardı ne alış-veriş listesi hazırlayabilirdik, ne de konserde yanımızdakine not yazabilirdik (Derrida 1988b: 49-50).

Derrida için Searle'in *Reply*'da yaptığı ikinci yanlış, yazıyı konuşmadan ayıran şeyin metnin kalıcılığı olduğunu sanıp sonra da *Sec*'i yinelenebilirliği kalıcılıkla karıştırmakla suçlamasıdır. Derrida, Sec'in, hiçbir yerinde, ya da onu önceleyen yazılarının hiçbirinde yazının "kalıcılığı"nın kendi savı olarak hiç anılmadığı gibi hiç kullanılmadığını da vurgular. Hatta, sözünü ettiği önceki yazılarında kalıcılık sözcüğünü ve kavramını eleştirmiştir de. Derrida'ya göre, onun önceki yazılarını okumamış olsa bile *Sec*'te 'kalıcılık' sözcüğünün neden hiç geçmediğini (bu sözcük geçmiş olsaydı bile, sözcük, yazıyı konuşmanın karşıtı olarak sunmak amacıyla kullanılamazdı zaten); onun yerine neden 'kalıntı' (*restance* / *remainder*), 'bulunur-olmayan kalıntı' (*non-present remainder*) sözünün kullanıldığını Searle'in kendine sorması gerekirdi. Searle, *Sec*'in ilgili bölümlerini dikkatli okusaydı, *Sec*'te asıl tartışılan şeyin, kalıcılık değil, kalıntılar, ya da geriye-kalanlar (*remains*), bulunur-olmayan geriye-kalanlar (*non-present remains*), olduğunu anlardı. Peki, bulunur-olmama kalıcılıkla, yani tözsel bir bulunuşla (çünkü 'kalıcılığın geçiciliği'nde bu vardır) nasıl benzeştirilebilir, karıştırılabilir? *Sec*'te genel bir yazıbirimde söz konusu olan kalıntıların, "yazılı dilin" kalıcılığıyla, ya da varlığını sürdürebilirliğiyle karıştırılmaması için açık birtakım ipuçları varken: 'Kalıntı' sözü italik dizilmiştir, İngilizce çeviride parantez içinde Fransızcası '*restance*' verilmiş, ayrıca yanına bir de 'bulunur-olmayan' nitelemesi eklenmiştir, son olarak da *Sec*'in konuyu tartışırken Searle'in alıntıladığı bölümünde 'yazılı metin' denmemiş, 'genel yazıbirim' denmiştir (Derrida 1988b: 50-52).

Derrida'ya göre, *Sec*'te vurgulanan şey, aslında tam da Searle'in onda olmadığını söylediği şeydir, yani Searle'in kendi sözleriyle, metnin varlığını sürdürebilir olması tekrarlanabilirliğiyle (yinelenebilirliğiyle) aynı şey değildir; tekrarlanabilirliği (yinelenebilirliği) onun varlığını sürdürebilmesinin koşuludur. Yazının kalıcılığıyla hiçbir ilişkisi olmayan, dolayısıyla ne imleyenin (gösterenin) ne de imlenenin (gösterilenin), ne örneğin ne de tipin, ne biçimin ne de içeriğin olan kalıntının, bu tekrarlanabilirlikle, yani yinelenebilirlikle sıkı bir bağı vardır: Yinelenebilirlik, tıpkılığın özdeşliğinin tekrarlanabilmesi ve tanınabilmesi için, olanaklı en küçük ölçüde bir kalıntı varsayar. Çünkü yineleme hem bir özdeşliği hem de farklılığı içerdiği içindir ki, yinelemenin kendisinde, bir farklılıktaki yinelemeyi yineleme kılan farklılık da bulunur. Bu nedenle de işaretin yinelenebilirliği, işareti işaret yaptığı gibi onu a priori olarak böler de. Bu bölünme de, kalıntının, asla bir bulunuşun kalıntısı olamayacağını gösteren açık bir kırılmadır. Derrida'ya göre, bu kırılmanın ortaya çıktığı noktayı, gönderici ile alıcının mutlak ölümleri olarak görmemiz gerekli değildir. Alış-veriş listesini yazan kişinin listeyi cebine soktuğu, ya da konser sırasında yanındakine not yazmaya çalışan kişinin yazdığı notu yazmayı kestiği anlarda da bu kırılma ortaya çıkar. Ortada bir işaret varsa, o an kırılma da ortaya çıkar. Bu nedenle, kırılma, işaretin ortaya çıkmasının, dolayısıyla da yinelenebilirliğin koşuludur. Sonuç olarak, bir metnin kalması ya da varlığını sürdürmesi her zaman yinelenebilirliği ya da kalıntıyı gerektirir, ama tersi doğru değildir (Derrida 1988b: 53-54).

Derrida, yazısı boyunca geleneksel yazı-konuşma karşıtlığının sınırları içinde düşünen ve *Sec*'in de öyle olduğunu varsayan Searle'in yönelimsellik konusunda da, kendisinin Sec'te söylediklerini Sec'te söylenenlere bir eleştiriymiş gibi sunmaya devam ettiğini belirtir: Searle'in *Reply*'da kendisine bir eleştiri olarak ileri sürdüğü, yönelimselliğin yazıda da konuşmada oynadığı rolü oynadığı yollu sav, kendisinin de zaten *Sec*'te ileri sürdüğü savdır. Ancak Searle, kendisinden farklı olarak, bu savı, metnin kalıcılığını kalıntıyla karıştırmasının bir sonucu olarak ileri sürmüştür: Ona göre, metnin kalıcılığından dolayı, yazı, yazarı ortada olmadığında bile yazarının yönelimlerini taşıyabilmektedir. Searle bundan yola çıkarak da *Sec*'te yinelenebilirlik kavramına dayanarak yazıda yönelimselliğin olmadığının savunulduğunu ileri sürebilmektedir. Ancak Derrida, Searle'in ileri sürdüğü gibi *Sec*'te yönelimsellikle ilgili olarak saf ve yalın bir yokluktan söz edilmediği gibi yalın ve köklü bir kırılmadan da söz edilmediğini vurgular.

Sec'te anlatmaya çalıştığı şey, yazıda yazarın yönelimlerinin bulunmadığı değil, yazarın mutlak yokluğunda yönelimlerinin metnini yönlendirecek ve düzenleyecek bir güce sahip olmadığıdır; başka bir deyişle, yazıyı yazı kılan şeyin, yazarının yokluğunda bile işlevini yerine getirebiliyor olmasıdır. Bu da, yazarın yazdığı şeye ilişkin olarak bir şey söyleyebilecek durumda olmaması anlamına gelmektedir. Bu sonucu doğuran, yazının yinelenebilirliğidir. Dolayısıyla Derrida'ya göre *Sec*'te kendi yaptığı şey, Searle'in düşündüğü gibi yönelimselliği yadsımak, yok saymak değil, asıl ait olduğu yere oturtmaktır (Derrida 1988b: 56-60).

Derrida, Searle'in, yönelimselliğin yazıda da konuşmada oynadığı rolü oynadığını göstermek amacıyla yarattığı ölmüş bir yazardan okuyup anladığımız tümce örneğinden yola çıkarak, yazarın ve onunla birlikte yönelimlerinin de ölmüş olmasının ondan geriye kalan yazılı sözcelemlerin anlaşılmasıyla herhangi bir bağı olmadığı yollu savının da, *Sec*'e karşı bir sav olarak ileri sürülemeyeceğini belirtir. Çünkü, ona göre, *Sec*'te 'ölüm' ya da 'ölüm olanağı'ndan söz edilirken, vurgulanan, işaretin yapısal bir özelliğidir. Canlı, gerçek ve belirlenmiş bir yönelimin bulunmayışı, işareti işlevini yerine getirmekten alıkoyamaz. Ölüm işaretin işlevsel yapısında kazılıdır. Bu, *Sec*'in temel dayanağı olan bir savdır ve yazının yinelenebilirliğinden ayrılamaz. *Sec*'te, Searle'in yaptığı gibi 'yazılı sözcelemi anlamak' denmemesinin, onun yerine 'işaretin işlevini yerine getirmesi' denmesinin gerisinde de bunlar yatmaktadır. Searle bir tümcenin yazarının yokluğunda da işlevini yerine getirebildiğini göstermeye çalışırken, yazarın bir şey söyleyip söylediğini anlatmaya çalıştığını, bizim de onun anlatmak istediğimiz şeyi anladığımız varsayımından hareket etmektedir. Oysa, bir tümce işlevini yerine getirmesi her zaman böyle bir varsayıma bağlı değildir: Bir başkasının söylediğini ya da yazdığı, söyleyerek ya da yazarak anlatmaya çalıştığı şeyi tam olarak anlamayabilirim, ya da yazarın tam olarak söyleme ya da yazma yöneliminde olduğu şey, okumanın sonunda geriye kalan şey olmayabilir; yazarın bilinçli olarak yönelip yaptığı ile benim okurken yaptığım şey arasında uygunluk olmayabilir. Derrida'ya göre, işaretin yapısı Searle'in varsaydığı kusursuzluğa, yani anlamın anlatılmaya çalışılan şeyle, söylenenin söylenmeye çalışılan şeyle, anlaşılanın yazılı ya da sözlü tümceyle, kısaca işaretin kendisiyle uygun olmasına izin vermez. Dolayısıyla, bir kişi, "1793 Eylül'ünün yirmisinde Londra'dan Oxford'a doğru bir yolculuğa çıktım" tümcesini söylediğinde ya da yazdığında, tam da bu anda, bu tümce-

nin (ya da genel anlamda işaretin) söylendiği ya da yazıldığı anın dışında da işlevini yerine getirebilmesini sağlayan şey (yani onun başka zaman de tekrarlanabilmesi olanağı) yönelimin, anlamın, dolayısıyla da anlatılan ile söylenen arasındaki tam uygunluğun o "kusursuz" bütünlüğünü ya da kendinde-bulunuşunu "yarar, böler, istimlak eder". Yinelenebilirlik, tanıdığı ve tekrar edilmesini sağladığı o "kendi"yi değiştirir: Bize, anlatmaya çalıştığımız dışında bir şey anlatmaktan, söylediğimiz ve söylemek istediğimiz dışında bir şey söylemekten, söylenenden ya da anlatılmak istenenden başka bir şey anlamaktan vb başka bir yol bırakmaz. Kısaca, Derrida'nın gözünde, yanlış-anlama, işaretin yapısına özgü bir şeydir (Derrida 1988b: 61-62).

Derrida, yinelenebilirliğin, her işaret gibi, Searle'in yalın ya da karmaşık her tür söz edimi için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre, aslında, bir sözcelem ne kadar yalın, ne kadar tek anlamlıysa anlaşılması da o kadar güç olur, anlamı da o kadar güç yakalanır, bağlamı da o kadar güç belirlenir. Buna karşılık, bir sözcelem ne kadar karmaşıksa o kadar kolay anlaşılır, anlamı o kadar kolay yakalanır, bağlamı o kadar kolay belirlenir. Dolayısıyla, "1793 Eylül'ünün yirmisinde Londra'dan Oxford'a doğru bir yolculuğa çıktım" örneğinde sorun, sözcelemin bir birinci tekil kişi sözcelemi olmasından kaynaklanmaktadır: Söz edimleri kuramında, çözümlemeyi kolaylaştırmak için seçilen bu tür sözcelemler temele alınır, ama 'ben' başka herhangi bir sözcükten daha az yinelenebilir değildir, dolayısıyla söylenen şeyle bu söylenen şeyin anlamı arasında bir uygunluğun güvencesi olamaz. Derrida, yinelenebilirliğin, söylenen ile onunla anlatılmak istenen şey arasında yarattığı kırılmayı anlatmak için, Nietzsche'nin basılmamış notları arasında tek başına sayfa kenarına yazılmış 'Şemsiyemi unuttum' tümcesini bir kez daha kullanır: Bu tümceden bir şeyler anlaşılsa bile, geride daha binlerce olanak vardır: Bir alıntı, bir roman başlangıcı, bir atasözü olabilir, bir başkasının yazdığı bir not olabilir vb. Bunun bize gösterdiği tek bir şey vardır: Bir sözcelemin, yazarının yönelimlerinden, onunla anlatmaya çalıştığı şeyden ne kadar uzak olduğu (Derrida 1988b: 62-63).

Peki, gerçekten, Searle'in iddia ettiği gibi, sözcelemler ile onları üretenlerin yönelimleri arasında kopmaz bir bağ olamaz mı? Yönelimlerimizi sözcelemlerimizi söyler ya da yazarken oluşturuyor olamaz mıyız? Sözcelemlerimizi yönelimlerimizden ayırmak bir yanılsama değil midir? Sözcelemlerimizi yönelimlerimizden ayırırken, bir yönelime sahip olmak ile onu sözcelemlerimizle dışa vurmayı, aslında bu ikisi tek bir süreç olduğu

halde, iki farklı süreçmiş gibi görmek değil midir? Yönelimlerimizin çoğu zaman bilinçli olmadığı olgusunu görmemek değil midir? Yönelimlerimizi, görünür işaretlerimize can veren iç resimler olarak görmek değil midir? Derrida'ya göre, Searle'in kendisine yönelttiği bu tür itirazların gerisinde, Austin'in yalnızca "ciddi" konuşmayı dikkate alması gibi onun da yalnızca "düz ve ciddi" konuşmayı, yani yönelimlerimizin gerçekleştiği durumları dikkate almasıdır yatmaktadır. Oysa, Derrida'ya göre, onun yönelimlerimizi, ciddi ve düz bir söylem biçiminde, sözcelemlerimizi üretirken gerçekleştirdiğimiz yollu iddiasının Searle'in yönelttiği bütün bu eleştirileri çürütmektedir: Eğer gerçekten yönelimlerimizi sözcelemlerimizi üretirken gerçekleştiriyorsak, ciddi ve düz bir konuşmanın ölçütü, yönelimlerimizin bilinçli olması değil midir? Eğer gerçekten yönelimlerimizi sözcelemlerimizi üretirken gerçekleştiriyorsak, yönelimlerimiz görünür işaretlerimizin gerisindeki iç resimler olmaz mı (Derrida 1988b: 67-68, 74-75)?

Derrida, Searle'in yazı-konuşma ayrımı, bağlam ve yinelenebilirlik noktalarında kendisine yönelttiği eleştiriler gibi Austin'le ilgili yargıları konusundaki eleştirilerinin de onun *Sec*'i, deyim yerindeyse, eksik okumasından kaynaklandığı düşüncesindedir. Öncelikle Searle'in *Reply*'da Austin bölümünün hemen başında verdiği "çok kısa özette" ileri sürdüğü iki noktaya itiraz ederek başlar: (1) *Sec*'te, Austin'in ciddi sözcelemler dışındaki sözcelemleri de içine alacak genel bir kurama girmemesinin, gerisindeki bütün olumsuz sayıltılara rağmen, geçici yöntemsel bir tutum olduğunun farkında olunduğuna ilişkin çok açık satırlar vardır (Derrida 1988b: 85-86); (2) *Sec*'te Austin'in edimsel sözcelemlerin alıntılanabilme olanağını hesaba katmadığı asla ileri sürülmemiştir, yalnızca olanaklılığın (*possibility*), yani edimsellerin her zaman alıntılanabileceği olgusunun, olasılık (*eventuality*), yani olması olanaklı olayların en sonunda olduğu, ortaya çıktığı olgusuyla aynı olmadığı söylenmiştir. (Derrida 1988b: 86-87) Derrida bu iki düzeltmeyi yaptıktan sonra, Searle'in *Reply*'da Austin bölümüyle ilgili olarak ileri sürdüğü beş eleştirisini ele alır.

Derrida'nın, Searle'in Austin konusunda kendisine yönelttiği eleştirilerden ilkine verdiği yanıt şudur: *Sec*'te soruşturmanın asalak söylem biçimlerinden başlaması gerektiği asla ileri sürülmemiştir. Ancak ona göre, asalak söylem olasılığının olanağını dışarıda tutarak da soruşturmaya başlanmamalıdır. Çünkü, asalak söylem olanağı, o "standart" denilen yapının özsel, içsel ve değişmez bir parçasıdır. 'Standart' dediğimiz söylem biçimi,

"başarılı", "normal", "ciddi", "düz" söylemlerse, bir söylemin "başarısız", "anormal", "gayri ciddi", "değişmeceli" olması her zaman olasıdır. Dolayısıyla asalak söylem, roman, sahne dışında da olanaklı bir söylem biçimidir (Derrida 1988b: 89).

Derrida, ayrıca, Searle'in asalak söylem ile olağan söylem biçimi arasında mantıksal bir bağ, mantıksal bir sıra olduğu yollu savını ve ona dayanarak "geçici" "yöntemsel" dışlamayı "metafizik" dışlamadan ayırma çabasını da kabul edilir bulmaz. Ona göre, yapılan nitelendirmelerin sağduyuya uygun olmaması bir yana, "standart", "ciddi", "normal", "düz", "asalak-olmayan" söylem biçimleri ile onların karşıtı olarak sunulan "standart-olmayan", "ciddi-olmayan", "anormal", "değişmeceli", "asalak" söylem biçimleri arasında mantıksal bir bağ olduğunu ileri sürmemiz olanaklı değildir. Olsaydı, Austin'in olduğu kadar Searle'in söz edimleri kuramında da yoğun bir biçimde karşılaşılan bütün o değer-yargılarını anlamamız mümkün olamazdı. Bütün bu farklı söylem biçimlerini birbirine bağlayan tek "bağ" yinelenebilirlikleridir (Derrida 1988b: 90-93). Dışlamanın "metafizik" olup olmamasına gelince, Derrida'ya göre, Platon'dan Rousseau'ya, Descartes'tan Husserl'e kadar bütün "metafizikçilerin" yaptığını Austin ile mirasçıları da yapmaktadır: Hiyerarşik sınıflandırmalar ve yöntemsel olarak yalın olduğu düşünülen bir ilk kaynaktan yola çıkmak. Dolayısıyla Austin'in asalak söylem biçimini dışlaması da bu anlamda tam bir metafizik dışlamadır (Derrida 1988b: 93-94).

Searle'in ikinci eleştirisinin yanıtını ilk eleştiriye verdiği yanıtta ilkece verdiğini belirten Derrida, bu ikinci eleştiriyle ilgili iki noktayı vurgulamak ister: (1) Söz edimleri kuramı, aslında, tam bir hak ya da kural, uylaşım, politik etik kuramıdır. Yaptığı şey, yönelimlerimizle uylaşımlar, ya da kurallar arasında bir bağı zorunlu kılan etik-politik söylemin koşullarını betimlemektir. (2) *Sec*'te Austin'in asalak söylemi gündelik dilin dışında düşündüğü asla söylenmemiştir: Yalnızca, gündelik dilin bir parçası, ama asalak olarak bir parçası diye gördüğü ileri sürülmüştür (Derrida 96-97).

Austin'in aslında anlatımların tırnak içinde alıntılanabilme olanağını yadsıdığına inandığı yollu, daha önce de dile getirilen üçüncü eleştiriye yanıtında Derrida, yine iki noktayı vurgular: (1) *Sec*'te Searle'in iddia ettiği gibi Austin'in anlatımların alıntılanabilme olanağını yadsıdığı asla söylenmemiştir; yalnızca, "normal" dediği söylem biçiminde kazılı bir olanağı açıklayabilecek araçlardan kendini mahrum bıraktığı söylenmiştir.

(2) "Alıntılanabilirlik görüngüsü"nün "asalak söylem görüngüsü"yle aynı olduğu asla söylenmemiştir. Bir romancının, bir şairin, ya da bir oyuncunun alıntılar yaptığı asla ileri sürülmemiştir. Yalnızca, alıntılama ile asalak söylemin, yinelenebilirliğin olanaklı kıldığı durumlar olduğu anlatılmak istenmiş, buradan da, Austin'den farklı olarak, geçici yöntemsel gerekçelerle onları yapılacak çözümlemenin dışında tutmanın yanlış olduğu sonucuna varılmıştır (Derrida 1988b: 98).

Dördüncü eleştiriye Derrida dört noktada itiraz eder: (1) *Sec*'in hiçbir yerinde yazının konuşmaya göre asalaklığı, kurgunun "standart" söyleme göre asalaklığına benzetilmemiştir. (2) Asalak ve asalak söylem biçimleri arasında kurulan mantıksal bağlar inandırıcılıktan yoksun olduğu için, Searle'in ciddi söylem kavramı olmadan kurgusal söylem kavramının da olamayacağı yollu savı tam tersine çevrilebilir. Aslında asalak ile asalak olmayan söylem biçimleri arasında gözetilen sıra tek yönlü değildir. (3) Söz konusu iki farklı söylem biçimi arasındaki gözetilen sıranın tek yönlü olmaması, yazının konuşmaya bağımlılığının, insan dilinin tarihine ilişkin olumsal bir olgu olduğunu göstermez. (4) Matematik ve mantığın simgesel dilinde yazı ile konuşma arasındaki bağımlılığın tersine olduğu savı ise *Sec*'e bir itiraz olarak ileri sürülemez, çünkü bu zaten ses/sözmerkezciliğinin yapıbozumunda kullanılan temel savlardan biridir (Derrida 1988b: 102-105).

Searle'in *Reply*'ın son bölümünde Derrida'ya yönelttiği beşinci ve son eleştirisine gelince, Derrida'nın ona yanıtı çok kısadır: Dilsel anlatımların yinelenebilirliğinin, Derrida'nın iddiasının tam tersine, söz edimlerinin ıralayıcı özelliği olan yönelimselliğin tek tek biçimlerinin ortaya çıkmasını sağladığını, bunun gerekli koşulu olduğunu söylerken, Searle, aslında *Sec*'te en çok yinelenen bir savı dile getirmekten başka bir şey yapmamaktadır (Derrida 1988b: 105). Derrida, *Reply*'a yanıtını, Searle'in tıpkı bu son eleştirisinde olduğu gibi *Reply* boyunca *Sec*'ten ödünç alınmış savlarla karşısına çıktığını, ama buna rağmen *Reply*'ın "yazarlarından" bir telif hakkı talep etmeyeceğini vurgulayarak bitirir.

VI. Searle'in 1983 tarihli "The Word Turned Upside Down"ı, Derrida'nın 1988 tarihli "Afterword"ü, yine Searle'in 1994 tarihli "Literary Theory and its Discontents"i[17] ile on yılı aşan bir sürece yayılmakla birlikte aslında 1977 yılında başlayıp bittiğini söyleyebileceğimiz "Derrida-Searle tartışması", daha çok yazın eleştirisi alanında yansımaları olan, daha çok

Derrida'nın "galip" ilan edildiği bir tartışma görünümündedir. Ancak, tartışmanın, çok daha zengin bir içeriğe sahip olduğu da açıktır: Tartışma bir yazın eleştirisi tartışması olduğu kadar (hatta bir yazın eleştirisi tartışması olmaktan daha fazla), bir iletişim ve anlam kuramı tartışmasıdır ve bu tartışma bize anlatmak kadar anlatamamanın ya da anlatamamak kadar anlatabilmenin de; anlamak kadar anlamamanın ya da anlamamak kadar anlamanın da, anlaşmak kadar anlaşamamanın ya da anlaşamamak kadar anlaşabilmenin iletişim görüngüsünün bir parçası olduğunu; bir anlatımın kendisine yüklenen kadar yüklenmeyen ya da yüklenmeyen kadar yüklenen anlamları da taşıyabileceğini göstermektedir. Bu noktada da karar verilmesi gereken şey, kimin kimi doğru kimin kimi yanlış anladığı, kimin galip kimin mağlup olduğu değildir. Artık yapılması gereken, öyle görünüyor ki, tartışmayı daha çok beş-kör-bir-fil öyküsü gibi yorumlamak ve bütün bu söylenenlerden tek bir kuram çıkarmaya çalışmaktır. Bu öyküde, Searle ve Austin, tartışılabilecek bütün yönleriyle, iletişim ve anlam görüngüsünün, deyim yerindeyse "içini", Derrida ise, yine tartışılabilecek bütün yönleriyle, deyim yerindeyse "dışını" betimliyor gibi görünmektedir.

Kaynakça

Alston, William P. (1965), *Philosophy of Language*, Englewood Cliff, N.J.: Prentice Hall.

Aysever, R. Levent (2000), "Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John. R. Searle", Searle (2000) içinde, s. 7-62.

Austin, John L. (1975), *How to Do Things with Words*, Oxford/New York: Oxford University Press.

Denkel, Arda (1984) *Anlamın Kökenleri*, İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, Jacques (1988), *Limited Inc.*, Ed. Gerald Graff, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Derrida, Jacques (1988a), "Signature Event Context", İngilizceye çev. Samuel Weber, Derrida (1988) içinde, s. 1-23.

Derrida, Jacques (1988b), "Limited Inc abc ...", İngilizceye çev. Samuel Weber, Derrida (1988) içinde, 29-110.

Derrida, Jacques (1988c), "Afterword: Toward an Ethics of Discussion", İngilizceye çev. Samuel Weber, Derrida (1988) içinde, s. 111-159.

Güneytepe, Abdülkadir (2003), "J.R. Searle ve J. Derrida'da Anlam Sorunu: Olağan/Asalak Sözcelem Ayrımının Geçersizliği", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Magee, Byran, *Yeni Düşün Adamları*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Searle, John R. (1968), "Austin on Locutionary and Illocutionary", The Philosophical Review, sayı 77, s. 405-424.

Searle, John R. (1974), *Speech Acts*, Londra/New York: Cambridge University Press.

Searle, John R. (1977), "Reiterating the Differances: A Reply to Derrida", *Glyph* 2.

Searle, John R. (1983), "The Word Turned Upside Down", *The New York Review of Books*, sayı 30, 27 Ekim.

Searle, John R. (1989), *Meaning and Expression*, Londra/New York: Cambridge University Press.

Searle, John R. (2000), *Söz Edimleri Kuramı*, çev. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Searle, John R.- D. Vanderveken (1989), *The Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Ma.: Cambridge University Press.

Notlar

1 Bundan sonra kısaca *'HDTW'* diye anılacaktır.
2 Ayrıntı için bkz. Alson 1965: 25 vd, Denkel 1984: 62 vd.
3 Bundan sonra kısaca *'Sec'* diye anılacaktır.
4 Bundan sonra kısaca *'Reply'* diye anılacaktır.
5 Bundan sonra kısaca *'Ltd'* diye anılacaktır.
6 Bundan sonra kısaca *'Wtud'* diye anılacaktır.
7 Bundan sonra kısaca *'Afterword'* diye anılacaktır.
8 "isabetli-isabetsiz" (*happy-unhappy*) de der. (bkz. II. Ders)
9 Belli bir iletişim ortamında, konuşan kişi tarafından, dinleyen kişi ya da kişilere bir şey anlatmak üzere üretilmiş tümce. Tümce dilbilgisel bir birimken, sözcelem bir iletişim birimidir.
10 Austin, "düz olmayan kullanım" (*non-literal use*) dediği (Austin 1975: 122) bir dil kullanımından daha söz eder. Ona göre, edimsözlerden farklı olarak, bunlarda, tümce sözcelerken yerine getirdiğimiz edimin ne olduğunu gösteren bir fiil kullanılmaz. Örneğin bir tümce sözcelerken yaptığımız, bir şey ima etmek (*insinuate*) olduğunda, 'x olduğunu/yapmanı ima ediyorum' demeyiz (Austin 1975: 105).
11 Austin, normal olmadığını belirttiği kullanım örneklerinden şaka ve şiir yazımını çok sık yineler. Ancak kitabının değişik sayfalarında bu örneklere diğerlerini de ekler. Bkz. s. 9, 22, 92 dn2, 104, 122.
12 Derrida-Searle tartışması, söz edimleri kuramının bu tür ayrıntılarını merkeze alan bir tartışma olmadığı için Searle'in Austin eleştirisi anahatlarıyla verilecektir. Ayrıntısı için bkz. Aysever 2000.

13 Searle açısından dikey uylaşımların neler olduğu bellidir: Edimsöz edimlerinin başarı koşullarını belirleyen kurallar; yatay uylaşımlar ise dikey uylaşımları ne ölçüde askıya alacağı ve neler oldukları yazarın yapıtında okuyucuyla birlikte belirlediği, dolayısıyla yazardan yazara, yapıttan yapıta sürekli değişen uylaşımlardır. Söz gelişi, gerçekçi bir romandaki yatay uylaşımlarla, bir bilimkurgudaki yatay uylaşımlar çok farklı olacaktır. Gerçekçi romanlarda, dikey uylaşımların, neredeyse "ciddi" bir metin karşısındaymış gibi gözetilmesi gerekecek, bilimkurgularda ve ise onların yatay uylaşımlarla özgürce ihlal edilmesinin önünde neredeyse hiçbir engel olmayacaktır (Searle 1989: 70-74).

14 Sözcelem anlamı, tümce anlamanı da içerir, ama genişleyip onun ötesine geçer (Searle 1989: 115).

15 Derrida'nın *'communication'* kavramı bir karşılıklılığı içermediği için 'iletişim' denmedi.

16 Derrida, *Ltd*'de yalnızca *Sec*'le sınırlı tuttuğu göndermelerle temellendirmeye çalıştığı yanıtlarını *Sec* dışındaki çalışmalarına yaptığı göndermelerle zenginleştirdiği *Afterword*'de, 1977'deki tartışmada, daha çok Searle'in *Reply*'daki akademik olmayan üslubundan kaynaklandığını anladığımız sert üslubundan duyduğu rahatsızlığı açıkça belirtir.

17 *New Literary History*, cilt 25, sayı 3 (Yaz, 1994) , s. 637-667.

Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik

BARRY STOCKER

Derrida'nın etiği sistematik bir biçimde sunulmaz, tıpkı felsefesinin bütünü gibi. Derrida felsefenin ana konuları üzerine görüşlerini dile getiren incelemeler veya denemeler yazmak yaklaşımını benimsememiştir. Onun felsefesi diğer filozofların metinleriyle girdiği ve çeşitli göndermeleri ve temaların iç içe geçtiği tartışmalara bakılarak anlaşılabilir. Derrida'nın başkaları gibi yazmamak için iyi sebepleri vardı. Metinlerin bir taraftan orijinal anlam ve bağlamına, diğer taraftan da muğlaklıklarına ve çelişki-

Contradiction, Transcendence and Subjectivity in Derrida's Ethics

BARRY STOCKER

Derrida's ethics, like his philosophy as a whole, is not presented in a very systematic form. It was not Derrida's approach to write essays or treatises that present a view on some main topic in philosophy. His philosophy emerges from discussion of texts by others, where various references and themes are interwoven. Derrida had good reasons for not writing in that way himself. He had an interpretative approach based on close reading of texts with regard to questions of original meaning and context on one side; the ambiguities and contradictions of the text on the other side. He explains this approach well in a paper

Cogito, sayı: 47-48, 2006

lerine yönelik yakın okuma yapmayı temele koyan yorumsal bir yaklaşımı vardı. Bu yaklaşımını 1997'de İstanbul'da sunduğu etik üzerine bildirisi "Hostipitalité"de (Derrida, 1999) etraflıca açıklar. Bu yazının yazarının da katıldığı ortak bir çalışmayla, bu bildiri İngilizce'ye "Hostipitality"[1] başlığıyla çevrilmiştir. Derrida bu bildirisinde hem semantik (ya da başka bir deyişle etimolojik-kurumsal) soy zincirlerinin kritik bir kavşağına hem de aporetik bir kavşağa, yani çifte öngerekliliğin koyutlanmasına, çifte çelişik devinime, çifte tahdide ya da çifte bağa değinir (Derrida, 2000, 12).[2] Derrida'nın çeşitli vesilelerle tartıştığı yapıbozumun ya da yorumun iki türünün bir versiyonudur bu.[3] Semantik ya da etimolojik-kurumsal yön, etimolojiye duyduğu ilgi ve Varlık araştırması ya da nostaljisi bağlamlarında Heidegger'e gönderme yapar. Aynı zamanda Rousseau'da doğanın rolüne ve Felsefi Fenomenoloji'nin tarih dışı aşkınlığı temel kabul eden türüne de atıfta bulunur. Aporetik olanda ise Michel de Montaigne'de yorumun yorumlanması ve tarihsel bir gerçekliğin edebi bir biçimde betimlenmesindeki muğlaklıklarının yanı sıra, Nietzsche'de farkın, gücün ve aşkınlık karşıtı olanın kutlanmasına gönderme yapılır. İkinci kutup, Nietzsche'nin Evet deyişi ve Joyce'un Ulysses'inin son bölümündeki çifte 'Evet' gibi olumlayıcıdır. İlk kutup ise temsil, tekrar ve farktan etkilenmemiş bir saf mevcudiyetin saf mevcudiyetinin imkânsızlığını her zaman teslim ettiği halde, birleştirici bir

---

on ethics he gave in Istanbul in 1997, 'Hostipitalité' (Derrida 1999). It was co-translated by the present author into English as "Hostipitality"[1]. He refers to 'a critical crossroads of semantic (or, if you prefer, etymologico-institutional) filiations and an aporetic crossroads or a sort of double postulation, contradictory double moment, double constraint or double bind' (Derrida 2000, 12)[2]. This is a version of the two kinds of deconstruction, or interpretation, that Derrida discussed on various occasions[3]. Some of them are discussed in the final chapter, 'Towards a Definition of Deconstruction' in *Derrida on Deconstruction* (Stocker 2006)). The semantic or etymologico-institutonal aspect refers to Heidegger in his appeal to etymology and his search, or nostalgia, for Being. It also refers to the role of nature in Rousseau and the kind of Philosophical Phenomenology which rests on ahistorical transcendence. The aporetic refers to Nietzsche's celebration of difference, force and the anti-transcendental along with the interpretation of interpretation in Michel de Montaigne and the ambiguities of a literary description of a historical reality. The second pole is affirmative as in the Yes saying of Nietzsche and the double 'yes' in the last chapter of Joyce's *Ulysses*. The first pole is more negative in its rejection of the empirical in order to find some unifying point of transcendence, though always with regard to the impossibility

aşkınlık noktası bulmak adına ampirik olanı reddettiği için daha olumsuzdur. Derrida'nın etik konumu da yapıbozumsal felsefesinin ikiliği üzerine tesis edilmiştir. Her ne kadar bu ikilikte ikinci kutba doğru bir eğilim olsa da, kutuplardan hiçbirinin, birbirleri içindeki ya da herhangi bir yorumlayıcı çalışmadaki mevcudiyeti yok sayılamaz.

"Konuksev(-er/-mez-)lik" Kant felsefesi ve Pierre Klossowski'nin yazını bağlamında bir etik tartışmanın yanı sıra etimolojik bir tartışma da içerir. 'Konukseverlik'e duyulan ilgi, Cumhuriyetçi siyaset felsefesi bağlamında Kant'tan gelmektedir. Derrida'nın etiğinin önemli bir bölümü konukseverlik ve dostluk meseleleriyle uğraşır. Her iki durumda da etik kaygılar siyasi bir toplulukla ilişkili olarak tartışılmaktadır**.** Konukseverlik güncel siyasi bağlamda göçmenlere ve mültecilere nasıl davrandığımız sorusudur. Kant'ın metinlerinde konukseverliğin tartışılmasının sebebi sömürgeciliktir. Kant'a göre sömürgecilik, konukseverlik yasalarını kötüye kullanmaktadır, çünkü sömürgeci yabancı bir toprakta konukluk haklarının ötesine geçerek yenik düşmüş bir halka egemenliğini dayatır. Klasik ve erken modern dönem düşünürlerinde dostluk meselesi, siyasi bir topluluğun üyeleri arasındaki dostluk açısından ele alınır. Vatandaşları siyasi bir topluluğun parçası yapan, bir topluluğun parçası olmayı dileyen bireyleri siyasi haklardan mahrum bırakan şeyin ne olduğuna ilişkin tartışmalar Cumhuriyetçiler tarafından yapılan tartışmalardır.

---

of the pure presence of a pure presence unaffected by representation, repetition and difference. Derrida's ethical position is established through the duality of his deconstructive philosophy. The duality leans towards the second pole, but neither can be eliminated from a presence in each other or in any interpretative work.

'Hostipitality' itself contains ethical discussion in the context of Kant's philosophy and the literature of Pierre Klossowski, and an etymological discussion. The concern with 'Hospitality' comes from Kant in the context of his Republican political philosophy. A large part of Derrida's ethics deals with hospitality and with the friend. In both cases ethical concerns are discussed in relation to political community. Hospitality is a question of how we treat immigrants and refugees in the current political context. In Kant's own texts the concern is with colonialism. Kant refers to colonialism as what abuses laws of hospitality, because the colonialist goes beyond the right of a guest in a foreign land in imposing sovereignty on a conquered people. Friendship in classical and Early Modern thinkers raises issues of the friendship between citizens that is part of a political community. These are Republican issues, that is issues of what integrates citizens into a political community and what denies political rights to individuals who wish to be part of a community.

The exploration of Hospitality in 'Hostipitality' goes together with a discussion of literature, in the case of Klossowski as it shows ambiguity in the notion of a host, because

"Konuksev(er-/-mez-)lik"teki konukseverlik araştırması, ev sahibi mefhumunun muğlaklığını gösteren ve daha çok Klossowski üzerinde yoğunlaşan edebi bir tartışmayla beraber yürütülür; ev sahibinin konukseverlik gösterebilmesi için konuğu, ait olmayan, ev sahibi ya da mülk sahibinden başka biri olarak tanımlaması gerekmektedir. Ev sahibi [*host*] ve düşmanlık [*hostility*] arasındaki etimolojik ilişki, konuğu kaçınılmaz biçimde Öteki olarak tanımlayan konukseverlik fikrini perçinler. Bu ötekilik ev sahibini tehdit eden düşmanın ötekiliği olabilir her zaman.

Bu metinde, Derrida'ya özgü bir biçimde, konukseverliğin hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak ya da çözülemeyecek bir çelişkiye dayanan zorunlu bir imkânsızlık olduğu gösterilir. Bu çelişkiye olumlayıcı bir çifte evet'le yaklaşılır. Bu çifte evet düşmanlığı ve konukseverlik ile düşmanlık arasındaki kurucu karşıtlığı yadsır; onun içindeki fark düşmanlığın karşıtı haline gelebilir.

Derrida düşüncesinin bütünündeki bağlam nedir? Emmanuel Levinas'ın eserlerine bir karşılık olarak kaleme aldığı 1964 tarihli denemesi "Şiddet ve Metafizik"te (Derrida 1967) etik temalar üzerine uzun bir erken dönem tartışması bulunur. Levinas etiğin ilk felsefe olduğunu iddia etmiş ve bunu Aynı'nın ('Ben') ancak kendi aşkınlığıyla ilişkili olarak varolabileceği bir görüngübilimle desteklemişti. Görüngüler dünyasının olabilmesi için dışsallı-

---

the host only shows hospitality by defining the guest as someone who doesn't belong, who is someone other than the host and proprietor. Etymology shows the relationship between host and hostility, reinforcing the idea of the hospitality that necessarily defines the guest as Other. That otherness can always be the otherness of the enemy who threatens the host.

In typical Derridean fashion, the hospitality is shown to be a necessary impossibility resting on a contradiction that can never be eliminated or resolved. The contradiction is approached in the affirmative in a double yes saying which negates the enmity and the constitutive opposition between hospitality and enmity, in which the difference can become the opposition of enmity.

What is the context in Derrida's thought as a whole? A long early discussion of ethical themes appears in the 1964 essay 'Violence and Metaphysics' (in Derrida 1967), which is a response to the work of Emmanuel Lévinas. Lévinas argued that ethics is first philosophy and supported this with a Phenomenology in which the same (the 'I') can only exist in relation to its own transcendence. There must be exteriority for there to be a world of phenomena. The phenomena within consciousness depend on the infinite possibilities for the phenomenological contents of consciousness. The infinite must be other in relation to the finite contents of consciousness at any one moment. The interior consciousness

ğın olması gerekir. Bilinçteki görüngüler, bilincin görüngübilimsel içeriğinin sonsuz sayıdaki olanağına bağlıdır. Sonsuz, bilincin herhangi bir andaki sonlu içeriğiyle ilişkisinde öteki olmalıdır. Görüngübilimin betimlediği içsel bilinç, sonsuzluğun dışsallığına dayanır. Bu sonsuzluk, Öteki'nin yüzü gibi, bilincimizde somut biçimde vardır. Bilincim, tümüyle içsel içeriğinden farklı, kendimizi yok etmeden ortadan kaldırılamayacağımız Öteki'nin yüzünün farkındalığında yaşanan bilinç deneyiminde kavranan bir başkalık içerir.

Derrida Levinas'tan çok şey almakla beraber, ondaki çoğu şeyi de reddeder. Levinas'ın Öteki'ne yönelik 'şiddet-olmayan'a yaptığı vurgu, 'aynı'ya uygulanan şiddetin bir biçimidir, çünkü Öteki bilinci ancak Öteki'nden ayrılınca var olabilir, ki bu da Öteki'ne uygulanan bir güçtür**.** Bu gücün inkârı, Levinas'ın, hiç şiddet-içermeyen etik bir duruşa yönelik herhangi bir iddiasının da altını oyacak şekilde şiddetli olmalıdır. Derrida, Öteki'nin her zaman zaten orada olduğu iddiasına katılmakla birlikte, Levinas'ın görüngübiliminde gözetilen bilinç betimlemesi yerine dile vurgu yapmaya yönelir. Dil hiçbir zaman tümüyle içsel olamaz. Her zaman dışsal kökenleri olmuştur, çünkü dil ancak Öteki'yle iletişim kurulması durumunda dil olabiliyorsa, onun yalnızca ötekilere gönderilen mesajların değil, Öteki'ni de içermesi gerekir.

Bu, Derrida için iki etik iddia tesis eder. İlkine göre, mutlak bir etik duruş şiddete karşı şiddettir ve bu sebeple saf bir biçimde etik olmaz. Saf veya mut-

---

described by Phenomenology rests on the exteriority of infinity. That infinity is concrete in our consciousness as the face of the Other. My consciousness contains alterity, what is other than its purely internal contents, and that is grasped in the experience of consciousness in awareness of the face of the Other, which we cannot eliminate without self-destruction.

Derrida both takes from Lévinas and rejects much. Lévinas' emphasis on non-violence towards the Other is a form of violence on the 'same' because there can only be consciousness of the Other in separation from the Other, which is a force directed against the Other. Denial of that force must be violent itself, undermining any claim Lévinas has to a purely non-violent ethical position. Derrida does agree that the Other is always already there, though he tends to emphasise language rather than description of consciousness favoured in Lévinas' Phenomenology. Language can never be completely internal. It always ahs external origins and as it is only language if it communicates with the Other, it must contain the Other to whom messages are directed within itself.

That establishes two ethical claims for Derrida. Firstly, an absolutely ethical position is violence against violence and therefore cannot be purely ethical. There is no pure or absolute ethics. Secondly, ethics can never be absent because I am always in relation with an Other. Consciousness cannot be constituted, even in its most apparently inner

lak etik yoktur. İkincisi, etik hiçbir zaman olmamazlık edemez, çünkü ben her zaman bir Öteki'yle ilişki içindeyim. Bilinç, kendi dolaysız mevcudiyetinin dışında bir şeylerin mevcudiyeti olmaksızın, kendinin en içsel gibi görünen öğeleriyle dahi kurulamaz. Bu etik olmayan tabirlerle ifade edilebilir; mevcut bilinç yalıtılmış tek bir anda kendi kendisine bütünüyle mevcut olamaz, belleğin mevcudiyeti böyle bir bilinç anlayışını bozguna uğratır. Belleği düşünürken bile o an kendi dışımızdaki bir şeyle ilgilendiğimizi teyit ederiz, ki bu bile başlı başına etik bir anlam taşır. Derrida konuyla ilgili olarak Kierkegaard'dan kısa bir alıntı yapar.[4] *Korku ve Titreme* (*Fear and Trembling*, Kierkegaard 1983), *Ya/Ya da* (*Either/Or,* Kierkegaard 1987) ve *Kaygı Kavramı*'ndaki (*The Concept of Anxiety,* Kierkegaard 1980) argümanlara yakın durur, ki bunlara göre etik olduğuma ilişkin iddialarım, ahlâk yasasına karşı yükümlülüğüme değil, zamana yayılmış bir kendi ile dolaysız kendi arasında bölünmüş bir 'kendi'yi bütünleştirme ihtiyacına dayanır. "Kendi", mutlak kendi olarak, kendisiyle mutlak bir ilişkiyi gerektirir. Kendinden başka bir şeyle kuracağı birincil ilişkileri bu ilişkide tanıması gerekir. Çağdaş faydacı filozof Derek Parfit'te[5] de buna benzer argümanlara rastlarız. Parfit *Nedenler ve Kişiler*'de (*Reasons and Persons,* Parfit, 1984) gelecek bir zamanda şimdiki kendimden başka bir kendi olacağımdan başkalarına karşı yükümlülüklerimin kendime karşı yükümlülüklerimden daha az önemli olamayacağını

---

aspects, without the presence of something outside its immediate presence. That can be expressed in non-ethical terms, as in the presence of memory as what disrupts the idea that present consciousness can be completely present to itself in one isolated moment. Even when we think of memory, we have confirmation that I am always concerned with something outside myself of that moment, which is an ethical concern. Derrida only cites Kierekegaard briefly on this issue[4], he seems close to arguments in *Fear and Trembling* (Kierkegaard 1983), *Either/Or* (Kierkegaard 1987), and *The Concept of Anxiety* (Kierkegaard 1980), according to which any claims I have to be ethical do not rest on my obligation to moral law, but on the need to integrate a self divided between its immediate self and its self over time. The self requires an absolute relation with itself as the absolute in which it has to recognise primary relations with something other than itself. There are also some parallel arguments in the contemporary Utilitarian philosopher Derek Parfit[5]. In *Reasons and Persons* (Parfit 1984), Parfit argues that my obligation to others cannot be any weaker than my obligation to myself since my self at a future time will be a different self from my present self. Parfit leaves the discontinuous self as it is, in both Kierkegaard and Derrida there is a sense of integrating the other self with the immediate self in order to have a recognisable self of any kind. Like Parfit, they see a relation between the question of ethical relations with others and my sense of connection with different

iddia eder. Parfit kesintili kendi'yi öylece bırakırken, Kierkegaard ve Derrida'da kendi olduğu söylenebilecek herhangi bir kendi'yi yakalayabilmek için öteki kendi'yi dolaysız kendi'yle bütünleştirme çabası vardır. Parfit gibi onlar da, diğerleriyle kurulan etik ilişkiler sorusu ile kendimin farklı versiyonlarıyla kurduğum bağa ilişkin anlayışım arasında bir ilişki görürler. Başka kendilerle, hatta kendimin başka halleriyle bağlı ve onlara bağımlı olduğuma ilişkin etik öncesi bir anlayış etiğin koşuludur. Bu durumda, Levinas'ın iddia ettiği gibi, etik-öncesi ilişki zaten etiktir. Bu döngüselliktir; fakat Derrida zaten döngüselliği de çelişkiyi de kaçınılmaz olarak görür. Ampirik çeşitliliği yadsıyan aşkın bir birlik yaratmak adına döngüselliği ve çelişkiyi reddetmeye yeltenen, metafiziktir. Derrida *Ölüm Armağanı*'nda (*The Gift of Death*, Derrida 1996) Kierkegaard üzerinde yoğunlaşır; ancak okumakta olduğunuz metnin yazarı, Derrida'nın görüngübilim üzerine yazdığı erken metinlerden biri olan *Ses ve Fenomen*'de (*Speech and Phenomena,* Derrida 1973) Kierkegaard'ın örtülü bir şekilde kullanımını ve "Şiddet ve Metafizik"te çözümlemeye tabi tutulmadan anılışını daha başarılı bulmaktadır.

Yine erken metinlerinden olan *Of Grammatology* (Derrida, 1997a)'de Derrida, Jean-Jacques Rousseau'nun ve Claude Levi-Strauss'un, doğal durumun şiddet içermeyen bir durum olduğu iddialarına baş vurur. "*Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin Oluşumu ve Yapısı" bölümünde (Genesis and Structure

---

versions of myself. There must be a pre-ethical sense of that my self is connected with, and is dependent on, other selves, including other states of myself in order for there to be ethics. In that case the pre-ethical relation is already ethical, as Lévinas suggests. This is circularity but Derrida regarded both circularity and contradiction as unavoidable. It is metaphysics that attempts to deny circularity and contradiction in order to create a transcendental unity, which negates empirical diversity. Derrida writes explicitly on Kierkegaard in *The Gift of Death* (Derrida 1996), but the present author finds that less successful than the implicit use of Kierkegaard in earlier texts on Phenomenology, *Speech and Phenomena* (Derrida 1973), as well as 'Violence and Metaphysics', where Kierkegaard is mentioned but not analysed.

In another early text, *Of Grammatology* (Derrida 1997a), Derrida refers to the claims of Jean-Jacques Rousseau and Claude Levi-Strauss that the state of nature is a non-violent state. In 'Genesis and Structure of *The Essay on the Origin of Languages*', chapter three of Part Two, Derrida examines pity and nature in Rousseau. Rousseau presumes that natural man has a pity for suffering in other individuals which lessens in society. Pity is natural morality, corrupted by society. In *The Discourse on the Origin of Inequality*, Rousseau refers to the role of imagination in social man as what leads to imagining what others are thinking of me and wishing to appear better than they are in their imagination and

of *The Essay on the Origin of Languages*) Derrida, Rousseau'da merhameti ve doğayı inceler. Rousseau doğal insanın diğer bireylerin acılarına merhamet gösterdiğini varsayar ve bunun toplumda azaldığını iddia eder. Merhamet doğal ahlâktır ve toplum tarafından yozlaştırılmıştır. *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylem*'de (*The Discourse on the Origin of Inequality*) Rousseau sosyal insandaki hayal gücünün rolünü sorgular. Hayalgücü başkalarının benim hakkımda ne düşündüklerini hayal etmeme ve onların imgelemlerinde ve benimkinde olduğumdan daha iyi görünmeyi ummama yol açar. Derrida için önemli olan konu, Rousseau'daki hayal gücü ile Lévi-Strauss'daki tarihsel-yazılı bilincin içsel bilinci rahatsız etmesidir. Başkalarının ne düşündüğünü hayal etmek, tarihsel bağlamın farkında olmak ya da içsel bilinçte dolaysız ifadeler olmayan işaretler bırakmak için kendi bilincimde kendimin dışına çıkarım. Derrida'ya göre bu hiçbir zaman olmamış olana karşı duyulan bir nostaljidir. Eğer bellek varsa, tarihsel bellek de vardır. Eğer dil varsa, yazı da vardır. Eğer bilinç varsa, hayal gücü de vardır**.** Rousseau'nun doğal merhamet betimlemeleri, pratikte, doğal olmayan bir kökene sahip ve doğanın yerine geçen bir eke dayanır. 'Güncel Tartışma: Merhamet Ekonomisi' ('The Present Debate: The Economy of Pity') bölümünde Derrida, Rousseau'daki doğal merhametin anaç bir sese ve yürekte yazılı bir yasaya dayandığına dikkat çeker. Anne'yle ilişki sosyal ve dışsal bir ilişkidir. Yürekteki yazı, dolaysız-olmayan yazının ve yasanın do-

---

in mine. The important issue for Derrida is that imagination in Rousseau, and historical-written consciousness in Lévi-Strauss disturb internal consciousness. I to go outside myself within my own consciousness in order to imagine what others are thinking g or to be aware of historical context, or to leave signs which are not immediate expressions on internal consciousness. For Derrida this is a nostalgia for what never was. If there is memory there is historical memory. If there is language there is writing. If there is consciousness there is imagination. Rousseau's own descriptions of natural pity rely in practice on a supplement which has a non-natural origin and stands in for nature. In the section 'The Present Debate: The Economy of Pity', Derrida points out that natural pity in Rousseau rests on a maternal voice and a law written in the heart. The relation with the mother is a social and external relation. The writing in the heart is the non-immediate event of writing and of law, they most be non-immediate because writing and the law are both permanent and are both autonomous of inner intentional origins. Pity itself in Rousseau is secondary to love of self, and is therefore less natural and more social than self-love. Rousseau imagines natural man to be self-contained and that really undermines, as Derrida suggests, the idea that pity is natural. Derrida points to Rousseau's general fascination with self-containment, which can be found in both *The Social Contract* and *The Discourse on the Origins of Inequality*. That is a version of Plato's metaphysics which rests

laysız olayıdır. Dolaysız olmalıdırlar; çünkü yazı da yasa da kalıcıdır ve içsel yönelimsel kökenlerinden özerktir. Rousseau'da merhamet kendini sevmeye ikincildir ve bu yüzden de kendini sevmekten daha az doğal ve daha sosyaldir. Rousseau doğal insanın kendinden başkasına ihtiyaç duymadığını hayal eder ki, bu da Derrida'nın ileri sürdüğü gibi, merhametin doğal olduğu fikrini sarsar. Derrida, Rousseau'nun, hem *Toplum Sözleşmesi*'nde (*The Social Contract)* hem de *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylem*'de gözlemlenebilecek olan, kendinden başkasına ihtiyaç duymamaya hayranlık beslediğine işaret eder. Bu, ruhun içselliğinin ona dışsal olanla karşıtlığına dayanan Platon metafiziğinin bir versiyonudur. Aynı şey Husserl'in görüngübiliminde de tekrarlanır.

Derrida'ya göre kendi dışımızda, dışsallıkta varolmalıyız. Dil içe dönük düşüncelerimde dahi iletişimle ilgilidir. İçinde düşündüğüm dil, dışsal şeyin bilincimdeki mevcudiyetini kabul etmelidir. Saf içsellik diye bir şey yoktur. İçselliği dışsallıktan üstün tutan Platoncu vurgu, iyi ile kötü arasındaki karşıtlığı içerir. Derrida bu terimleri pek fazla tartışmaz; ancak iyi ile kötü arasındaki mutlak karşıtlık üzerine kurulan her tür etiği üstü kapalı bir biçimde reddeder. Özellikle eliptik metni "Envois"da (Derrida 1987) Platoncu mutlaklıkla başlamayan *Philebos*'a, Platon'un başka bir yönüne gönderme yapar. *Philebos,* ahlâkın hedefinin haz olup olmadığını inceler. Platon bu metinde, hazzın azamileştirilmesini ölçme girişimlerindeki sorunları orta-

---

on the interiority of the soul in opposition to anything that is external to the soul. That gesture is repeated in Husserl's Phenomenology.

For Derrida, we must exist outside ourselves in exteriority. Language, even in my inner most thoughts, is what is concerned with communication. The language I think in must acknowledge the presence of some thing external in my consciousness. Pure interiority simply does not exist. The Platonic emphasis of internality over externality includes the opposition of good and evil. Derrida does not discuss these terms much, but he implicitly rejects any ethics based on the absolute opposition of good and evil. In his particularly elliptical text, 'Envois' (in Derrida 1987), Derrida refers to another aspect of Plato, the *Philebus* which does not start with Platonic absoluteness. It is an investigation of pleasure as the goal of morality. Plato himself shows the problems with attempts to measure the maximisation of pleasure. The pleasure cannot just be immediate; it involves memory and repetition. I can only be guided by pleasure if I remember pleasures and repeat them. In that case the pursuit of immediate pleasure itself becomes abstract and systematic. Plato uses that argument to justify his moral absolutism and rationalism on the basis that all definitions of pleasure oriented morality must contradict themselves.

The discussion of friendship in *Politics of Friendship* (Derrida 1997b) rests heavily on Aristotle. In his reading of Aristotle, Derrida finds contradiction in the nature of friendship,

ya koyar. Haz basitçe dolaysız olamaz, belleği ve tekrarı gerektirir. Ancak hazları hatırlayıp tekrar edersem haz tarafından yönetilebilirim. Bu durumda, dolaysız haz peşinde koşmanın kendisi soyut ve sistematik bir hale gelir. Platon bu argümanı, hazza yönelik ahlak tanımlarının hepsinin kendi içlerinde çelişkili olduğu gerekçesiyle kendi ahlâki mutlakçılığını ve rasyonalizmini haklılaştırmak için kullanır.

Dostluk Politikası'ndaki (*Politics of Friendship*, Derrida 1997b) dostluk tartışması ağırlıklı olarak Aristoteles'e dayanır. Derrida Aristoteles okumasında dostluğun doğasını çelişkili bulur: Dostluk kendisini ideal olarak bir kişiyle sınırlandırmalıdır yoksa en yüce dostluk olmaz. En yüce dostluk dostumun Tanrı olabilmesini dilememi gerektirir ki, bu durumda dostumun bana ihtiyacı kalmaz ve artık dost olamayız.

Derrida'da etik, her zaman kendi içimde kendi dışımdaki bir şeylere sahip olmam temelinde, dostluğun ve konukseverliğin olumlanmasını gerektirir; kendiliği olumlamanın koşulu başkalarının olumlanmasıdır. Etik mutlakçı olamaz. Aşırı hedonizm kendine zarar verir, çünkü soyut ilkeler edinmek zorundadır. Etik Öteki'nin benden ayrı ve farklı olmasına izin vermelidir. Öteki'ni ona merhamet göstererek bana karşı bir borçluluk ilişkisi içine sürüklemeye çalışmam. Derrida'nın vurgu yaptığı bir diğer şey de Armağan'dır: Etik eylemin haklılığı yoktur ve eşit bir karşılık gerektirmez.

---

since friendship must restrict itself ideally to only one person , or that would be the highest friendship. The highest friendship also requires me to wish my friend could become a god, in which case my friend would not need me and we could not be friends.

Ethics in Derrida requires an affirmation of friendship and hospitality on the basis that I always have something outside myself inside myself, so affirmation of self requires affirmation of others. Ethics cannot be absolutist. Extreme hedonism undermines itself because it must adopt abstract principles. Ethics must allow the Other to be distinct and different from me. I do not try to drag the Other into a relationship of indebtedness to myself in showing pity. What Derrida also emphasises is the Gift, the ethical act that is unjustified and does not require an equivalent in return. He dealt with this at some length in *Given Time* (Derrida 1992). The issues already appear in 'Violence and Metaphysics' in the priority of the Other. One of Derrida's references in *Given Time*, the work on the gift of the anthropologist Marcel Mauss, had already been cited by Lévinas in *Totality and Infinity* (Lévinas 1969). 'Violence and Metaphysics' is largely a discussion of *Totality and Infinity*. Another essay in *Writing and Difference*, 'From Restricted to General Economy' is a reading of Hegel with reference to 'absolute expenditure' in Georges Bataille, that is expenditure without return. This theme in Bataille was worked out by him in relation to anthropological ideas on '*potlach*', that is gifts as symbols of social power.

Verili Zaman'da (*Given Time*, Derrida 1992) buna ayrıntılı olarak değinmiştir. Bu konular zaten "Şiddet ve Metafizik"te, Öteki'nin önceliği bağlamında işlenmiştir. Derrida'nın *Verili Zaman*'da referans gösterdiği kaynaklardan biri olan, antropolog Marcel Mauss'un armağan üzerine çalışması, Levinas tarafından *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta (*Totality and Infinity*, Levinas 1969) zikredilmişti. "Şiddet ve Metafizik", ağırlıklı olarak *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un tartışıldığı bir çalışmadır. *Yazı ve Fark*'taki (*Writing and Difference*) bir başka deneme olan "Kısıtlı Ekonomiden Genel Ekonomiye"("From Restricted to General Economy") ise Georges Bataille'daki geri dönüşü olmayan harcamaya, 'mutlak harcama'ya gönderme yapan bir Hegel okumasıdır. Bataille bu izleği *'potlach'* üzerine antropolojik fikirlerle, yani sosyal güç simgeleri olarak armağanlarla ilişkili bir biçimde çalışmıştır.

Derrida'ya göre etiğin bir de düzenleyici Kantçı bir yönü vardır; bu da uymak için çaba göstermemiz gereken yasaya kayıtsız şartsız itaat etme arayışıdır ki, onu asla tatmin edemeyiz. Konukseverlik ve dostluk mutlak olarak bizi çağırmakla beraber her zaman düşmanlığa ve düşmana sıkıca bağlıdır. Etikte bir dizi soyut ilke yerine, somut ötekilerle kurduğumuz somut ilişkilerimizi izlemek zorundayız. Eksiksiz yerine getirme imkansızdır. Derrida'ya göre bu, bireyler arasındaki ayrılığın çöküşüyle birlikte insanlığın sonu, kıyameti olurdu. Birtakım yükümlülükleri yerine getirmek için

---

There is also a regulative Kantian aspect of ethics for Derrida, that is the pursuit of pure obedience to law, which we can never satisfy but should strive to follow. Hospitality and friendship are absolute calls on us, but they are always tied up with hostility and with the enemy. We have to follow not an abstract set of principles but our concrete relations with concrete others in ethics. The complete fulfilment is not possible. That would be an apocalyptic end of humanity for Derrida, in the breakdown of separation between individuals. We should pursue certain obligations but we should also hope they never become completely realised. Ethics is everywhere and it is impossible.

There is a more pragmatic sense of ethics when Derrida invokes J.L. Austin's philosophy of language. Derrida developed a commentary on Austin in the 1971 paper 'Signature Event Context' (in Derrida 1982). Other remarks on Austin can be found in a more allusive manner in *Glas* (Derrida 1986) and *'Envois'* (in Derrida 1987). Austin was concerned with the pragmatics of language in which he thought the opposition between true and false cannot be absolute. That claim anticipates Derrida as do the claims that meaning occurs in a context of use and that language contains force in the non-linguistic world. Austin expressed the last claim in the idea of the performative or the perlocutionary in language, which is where language brings something about in the world. It is important

uğraşmalıyız, fakat aynı zamanda, tümüyle yerine getirilmiş olmalarını da hiçbir zaman ummamalıyız. Etik her yerdedir ve imkânsızdır.

Derrida'nın J.L. Austin'in dil felsefesine başvurmasında etiğin daha pragmatik bir anlamı vardır. Derrida 1971 tarihli "İmza Olay Bağlam" ("Signature Event Context", Derrida 1982) denemesinde bir Austin yorumu geliştirir. Austin'le ilgili diğer düşüncelerini *Glas* (Derrida 1986) ve "Envois" (Derrida 1987)'da daha çok anıştırmalar biçiminde dile getirir. Austin dilin edimbilimiyle (pragmatics) ilgilenmiş ve doğru ile yanlış arasındaki karşıtlığın mutlak olamayacağını düşünmüştür. Bu iddia sanki Derrida'nın fikirlerini öngörür, tıpkı anlamın kullanım bağlamında oluştuğu, dilin dilbilimsel-olmayan dünyada bir güç olduğu iddiaları gibi. Austin bu son iddiayı, dildeki edimsel [*performatif*] ya da etkisöz edimsel güç [*perlocutionary force*] fikriyle dile getirmiştir; buna göre dil dünyada bir şeylerin olmasına sebep olur. Austin'in dilin etik ve yasal taraflarını tanıması ve dilin bir anlamı iletme vaadi taşımasını bir tür toplumsal sözleşme olarak kabul etmesi, Derrida için önemlidir. Derrida dilbilimsel bir unsurun anlamını sabitleyebilecek bir bağlam olmadığını iddia ettiği için vardığı sonuçlar Austin'i aşar. Anlamı sabitlemek için kullanılan bağlam ilkesi, mantıksal sonuçlarına götürüldüğünde, her bağlamın başka bir bağlamı gerektireceği ve bunun böyle sonsuza dek [*ad infinitum*] devam edeceği söylenebilir. Burada kıyamet Derrida'nın düşünce-

---

for Derrida that Austin recognises the legal and ethical aspects of language and that he takes language as a kind of social contract in which language contains a promise to communicate a meaning. Derrida draws conclusions that go beyond Austin though, in that he claims there is no context that can fix the meaning of a linguistic item. The context principle for fixing meaning taken to its logical conclusion should mean that every context requires a context, and so on ad infinitum. Here the apocalyptic enters Derrida's thought again since the performative clarifies the way in which meaning has effects in the world. The arrival of complete meaning in communication must have an apocalyptic effect in the world in the performative aspects of language. The pragmatic and the apocalyptic occur together. In that case, there is no simple harmonisation of Pragmatism and an ethics without absolute foundations. Hilary Putnam in *Ethics without Ontology* (Putnam 2004) argues for a Pragmatic approach to ethics with no absolutes, so that context of some kind is always invoked in making ethical judgements. The argument partly takes place through a reading of Lévinas, despite which Putnam is very dismissive of Derrida. There is an absoluteness in Lévinas' position, discussed by Derrida. Derrida resists the absolutism, but as always constitutes the philosophical and linguistic field of the concepts as caught between empirical variation and the necessity of transcendental rules which raise the possibility of apocalypse in the attempt to apply transcendental rules

sine tekrar girer, çünkü edimsel olan, anlamın dünyada etki bırakmasının yolunu açar. Tam anlamın iletişimde ortaya çıkışının, dünyada, dilin edimsel yönlerinde, kıyametimsi bir etkisi olmalıdır. Pragmatik ve kıyamet bir arada meydana gelir. Bu durumda, Pragmatizmin ve mutlak temelleri olmayan bir etiğin basit bir şekilde birbiriyle uyumlu hale getirilmesi söz konusu değildir. Hilary Putnam, Ontolojisiz Etik'te (*Ethics without Ontology*, Putnam 2004) mutlakların olmadığı ve böylece etik yargılar verirken her zaman bir tür bağlama başvurulduğu, pragmatik bir etik yaklaşımı tartışmıştır. Bu argüman kısmen bir Levinas okumasından doğduğu halde Putnam Derrida'yı hiç önemsemez. Derrida, Levinas'ın duruşunda bir mutlakçılık olduğunu zaten tartışmıştı. Oysa Derrida mutlakçılığa direnir ve her zamanki gibi kavramların felsefi ve dilbilimsel alanlarını, ampirik varyasyonların ve aşkın kuralların zorunluluğu arasında sıkışmış olarak kurar ki, bu da aşkın kuralların değişken ampirik gerçekliğe uygulanması girişimindeki kıyamet olanağını ortaya çıkarır. Richard Rorty, *Pragmatizmin Sonuçları*'nda (*Consequences of Pragmatism*, Rorty 1992), Pragmatizm ve anti-metafizik Avrupa Felsefesini uyumlu hale getirmek için daha genel bir girişimde bulunur. Rorty, Derrida'daki aşkın öğelerin farkında olmakla beraber, anti-metafizik felsefenin iki geniş alanını oluşturan Pragmatizm ile Kierkegaard ve Nietzsche üzerinden gelişen felsefenin durumlarına ilişkin zorunlu sonuçlara varmaz.

---

to variable empirical reality. Richard Rorty makes a more general attempt to harmonise Pragmatism and aspects of anti-metaphysical European Philosophy in *Consequences of Pragmatism* (Rorty 1992). Rorty recognises that there are transcendental aspects in Derrida, but does not reaches the necessary conclusions about the status of two broad fields of Anti-Metaphysical Philosophy: Pragmatism and the philosophy which comes out of Kierkegaard and Nietzsche.

Ethical principles are transcendental in Derrida, but he recognises: the transcendence as violence, the necessity to contest the transcendental from the point of view of the empirical, the destructive effects of an ethics of good opposed to evil or the absolute application of good. There is an equivocation in Derrida between the ethical absolute as a Kantian regulative ideal that can never be realised and the limitless empirical variations of ethical situations. The resolution must come through the theories of subjectivity which Derrida regards favourably in Kierkegaard along with Freud and Nietzsche.

Derrida'nın düşüncesindeki etik ilkeler aşkındır, ancak Derrida aşkınlığı şiddet olarak tanır ve aşkın olanın ampirik bakış açısından sınanması gerekliliğinin ve iyiyi kötünün karşıtı olarak koyan bir etiğin ya da iyinin mutlak uygulamalarının yıkıcı etkilerinin farkındadır. Derrida'da, hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek Kantçı bir düzenleyici ideal olarak etik mutlak ile etik durumların sınırsız ampirik çeşitliliği arasında bir ikirciklik vardır. Çözüm, Derrida'nın özellikle dikkate aldığı Kierkegaard'ın yanı sıra Freud ve Nietzsche'nin öznellik teorilerinden gelmelidir.

Çeviren: Özge Ejder

Kaynakça

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. çev. David B. Allison. Evanston IL: Northwestern University Press, 1973 [ilk basım 1967].

Writing and Difference. çev. Alan Bass. London: Routledge, 1980 [ilk basım 1967].

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. çev. Alan Bass. Chicago IL: University of Chicago Press, 1982 (ilk basım 1972).

Derrida, Jacques. *Glas*. çev. John P. Leavey and Richard Rand. Lincoln NE: University of Nebraska Press, 1986 [ilk basım 1974].

Bibliography

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. David B. Allison. Evanston IL: Northwestern University Press, 1973 [first published 1967].

Writing and Difference. Trans. Alan Bass. London: Routledge, 1980 [first published 1967].

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago IL: University of Chicago Press, 1982 (first published 1972).

Derrida, Jacques. *Glas*. Trans. John P. Leavey and Richard Rand. Lincoln NE: University of Nebraska Press, 1986 [first published 1974].

Derrida, Jacques. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Chicago IL: University of Chicago Press, 1987 [first published 1980].

Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago IL: University of Chicago Press, 1996 [first published 1992].

Derrida, Jacques. *Given Time. 1. Counterfeit Money*. Trans. Peggy Kamuf. Chicago IL: University of Chicago Press, 1992 [first published 1991].

Derrida, Jacques. *Of Grammatology* [first published 1967]. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1997a.

Derrida, Jacques. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Chicago IL: University of Chicago Press, 1987 [ilk basım 1980].
Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. çev. David Wills. Chicago IL: University of Chicago Press, 1996 [ilk basım 1992].
Derrida, Jacques. *Given Time. 1. Counterfeit Money*. çev. Peggy Kamuf. Chicago IL: University of Chicago Press, 1992 [ilk basım 1991].
Derrida, Jacques. *Of Grammatology* [ilk basım 1967]. çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1997a.
Derrida, Jacques. *Politics of Friendship*. çev. George Collins. London: Verso, 1979 [ilk basım 1994].
Derrida, Jacques. 'Hostipitalité' in *Pera Peras Poros: Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*. *Cogito 85*. Eds. Ferda Keskin and Önay Sözer. Istanbul: Cogito/YKY, 1999.
Derrida, Jacques. 'Hostipitality'. Tans. Barry Stocker and Forbes Morlock. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 5(3) (2000): 3-18.
Kierkegaard, Søren A. *The Concept of Anxiety*. çev. Reidar Thomte and Albert B. Anderson. Princeton NJ: Princeton University Press, 1980 [ilk basım 1844].
Kierkegaard, Søren A. *Fear and Trembling/Repetition*. çev. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton NJ: Princeton University Press, 1983 [ilk basım 1843].
Kierkegaard, Søren A. *Either/Or* (2 vols.). çev. Edward V. Hong and Edna H. Hong. Princeton NJ: Princeton University Press, 1987 [ilk basım 1843].
Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh PA: Duquesne University Press, 1969 [ilk basım 1961].

Derrida, Jacques. *Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London: Verso, 1979 [first published 1994].
Derrida, Jacques. 'Hostipitalité' in *Pera Peras Poros: Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*. *Cogito 85*. Eds. Ferda Keskin and Önay Sözer. Istanbul: Cogito/YKY, 1999.
Derrida, Jacques. 'Hostipitality'. Tans. Barry Stocker and Forbes Morlock. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 5(3) (2000): 3-18.
Kierkegaard, Søren A. *The Concept of Anxiety*. Trans. Reidar Thomte and Albert B. Anderson. Princeton NJ: Princeton University Press, 1980 [first published 1844].
Kierkegaard, Søren A. *Fear and Trembling/Repetition*. Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton NJ: Princeton University Press, 1983 [first published 1843].
Kierkegaard, Søren A. *Either/Or* (2 vols.). Trans. Edward V. Hong and Edna H. Hong. Princeton NJ: Princeton University Press, 1987 [first published 1843].
Lévinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh PA: Duquesne University Press, 1969 [first published 1961].
Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
Putnam, Hilary. *Ethics without Ontology*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2004.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
Putnam, Hilary. *Ethics without Ontology*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2004.
Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press, 1992.
Rudd, Anthony. *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
Stocker, Barry. *Derrida on Deconstruction*. London: Routledge, 2006.

Notlar

1 Catherine Pinguet'nin yardımıyla çevrilmiştir. Forbes Morlock tarafından gözden geçirilen hali *Angelaki* (Derrida 2000)'de yayınlanmıştır. Bu yazının yazarı tarafından Routledge'a hazırlanan bir derleme olan *Derrida: Basic Writings* (Derrida 2006)'de tekrar gözden geçirildiği şekliyle yayımlanacaktır.
2 Fransızcada; Derrida 1999: 41, Ferda Keskin ve Önay Sözer'in, 'Konuksev(er-/-mez-)lik' olarak karşılanan Türkçe çevirisinde; Derrida 1999: 67.
3 Özellikle, 'Şiddet ve Metafizik' Bölüm III'te ('Violence and Metaphysics', Derrida 1978, 110-111).
4 Anthony Rudd, Kierkegaard ve *Etik Olanın Sınırları*'nda (*Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Rudd 1993) Kierkegaard ve Parfit arasında bir karşılaştırma önermektedir.

Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press, 1992.
Rudd, Anthony. *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
Stocker, Barry. *Derrida on Deconstruction*. London: Routledge, 2006.

Notes

1 It was translated with the help of Cartherine Pinguet. A version revised by Forbes Morlock appeared in *Angelakl* (Derrida 2000). A version revised again by the present author will appear in *Derrida: Basic Writings* (Derrida 2006) which the present author is editing for Routledge.
2 Derrida 1999: 41 in French; Derrida 1999: 67 in the Turkish translation by Ferda Keskin and Önay Sözer as 'Konuksev(er-/-mez-)lik'.
3 Particularly in Section III of 'Violence and Metaphysics' (Derrida 1978, 110-111).
4 Anthony Rudd suggests a comparison between Kierkegaard and Parfit in *Kierkegaard and the Limits of the Ethical* (Rudd 1993).

Derrida Nietzsche ve Sevim Burak/ Birkaç Şemsiye Üstüne

ZAFER ARACAGÖK



Bu makalenin konusundan bahsetmeden önce, konunun her zaman bir konumlandırma sorununu da beraberinde getirdiğini düşünmek ve burada temel konu denebilecek şeyin bir topoloji sorunu olduğunu söylemem gerekiyor. Topoloji ve atopolojinin karşıtlık ilişkisinden çok, karşılıklı gerektirirlik ilişkisine girerek oluşturduğu bir perspektiften bakabileceğimiz bir "özne"miz –konumlandırma çabasını ve böylelikle bir konu bile olmayı kabul etmeyen ve bu yüzden de "özne olamayan bir özne"miz– var bu makalede. Lafı uzatmadan uzatarak ya da "özne"mizi hiçbir koruma altına almadan ya da konuyu açmadan açarak, en azından şunu söyleyebiliriz: burada "özne"miz bir şemsiye ve ancak başlangıçta, yani şu an, konumlandırılacak şeyin öznesi olarak gördüğümüz bu şemsiye şimdilik üç kişiye aitmiş gibi görünen bir şemsiye. "Unutulmuş" bir şemsiye.

1. Nietzsche'nin şemsiyesi: "Şemsiyemi unuttum." Fragman bile olmayan bu fragman –ki fragman olması için bir bütünlüğe işaret etmesi gerekir– Nietzsche'nin *Şen Bilim*'inde çoğunlukla yayımlanmayan elyazmalarından birisini oluşturuyor.

2. Sevim Burak'ın şemsiyesi:



Anlatsanıza
Anlattılar
Anlatıldı
Anlatarak
Anlattımdı
Anlattıydı
Anlatıyordum
Anlatıyormuşuz
Anlatıyorken
Anlamazdık

Everest My Lord'da[1] Sevim Burak'ın şemsiyesi bir görsellik kazanarak, sanki yağmur yağıyormuş ya da korunması gereken bir durum varmış gibi açılıp, *Gestalt* ilkeleriyle yüzde yüz bir anlaşmaya girerek, kendisini metnin içinde bize gösteriyor. (Metnin içinde yer alan öteki birçok figürün arasında yer aldığı halde, koruma altına aldığı alan sadece kendi görüntüsü aslında: her ne kadar açılmış olsa da, açılarak açmış olduğu kendisi değil, ama kesinlikle başka bir şey de değil. Bu şemsiyenin, yazının kendini açmadan kendini kurduğu *Everest My Lord*'un "kript"ini oluşturduğunu söylemek için biraz erken olsa da, art arda gelen cümleler, sözcük katmanları ve bozulan, kokuşturulmaya yüz tutturulmuş "Güzel Türkçe"miz – ah o hep bizim biricik, ta Nurullah Ataç'tan beri koruma altına alınması gereken ve "güzelliği" her zaman, her şeye ve bilhassa "kadın olan"a karşı korunması gereken "Güzel Türkçe"miz – hep buna işaret etmiyor mu? Ya da iğdişleştirilmiş, iğdiş eden erkek-dilini iğdiş edebilecek ama topolojisi saptanamayan bir korunmama alanına?)

3. Derrida'nın şemsiyesi: *Éperons, Les Styles de Nietzsche*'den[2] gelen bir şemsiye ki, Derrida'nın Abraham ve Torok'a[3] yazdığı önsözde, yalnız psikanalizi değil, bütün "özne" kuramlarını tehlikeye atarak oluşturulur: şemsiye diye bildiğimiz şeyi tersine döndürerek, fırtınanın topolojisine darbeler indirerek ve sonunda –son? yani Derrida diye bildiğimiz "ad"ın (*nom propre*) sonunu daha en başından, doğmuş olduğu andan itibaren, bütün korumaları yok ederek hazırlayan– psikanalizin "kript"i olma iddiasına sahip bir şemsiye.

Derrida *Éperons, Les Styles de Nietzsche*'de, Nietzsche'nin çoğu zaman kadın düşmanlığı olarak yorumlanmış tavrından ve bu tavrın bir stil sorunu olduğundan bahseder. "Kadın" olan asla indirgenemeyendir ve bu indirgenemezlik yazı yazan kişinin kaleminin ucunu –ki bu kişi erkekse iğdiş edildiği için iğdiş edici bir güce sahiptir– iğdiş eden güce karşı sivrilterek, bileyerek, kışkırtıcı hale getirir: Nietzsche'nin stratejisi –özellikle, *Ecce Homo* ve *Şen Bilim*'de olduğu gibi– "kimlik" (*identité*) sorununu yazıda indirgenemezlik sorununa dönüştürüp kendi kendini iğdiş etmiş iğdiş edici gücün iğdiş edilmişliğini olumlayarak onunla ironik bir ilişki kuran bir stiller geçidi yaratmaktır.

Derrida "style" ve "stylus" (uç, iğne, keskin, sivri) ve "éperon" sözcükleriyle oynayıp bunların türlü Avrupa dillerindeki karşılıklarına bakarak "iz" (*trace*) sözcüğüne ulaşır. Bu anlamda, "éperon," stil denen şeyin "iz"ini oluşturur, stil sivri ucu sayesinde bir iz bırakarak yok olmuş "olmayan-olma"ya (*absent presence*) işaret eder ve yazarın "stil"i denen şey de işte bu "olmayan-olma"yla dissimülatif bir üretim ilişkisi kurarak stiller geçidi oluşturmak demektir. Yani "stil" ancak olmadığı an, ancak stiller çoğulluğuna işaret edebildiği an stil olabilen şeydir. Derrida, böyle bir çoğulluğun yaratacağı uğultuyu ve bu uğultu'nun "kadın olan" ve "mesafe"yle ilişkisini Nietzsche'den şöyle bir alıntı yaparak açıklar:

> Ne ölü ne de canlı olmak [...] Bu noktada gürültü beni fantezilere sürükler gibi oluyor. Bütün büyük gürültüler mutluluğu çok uzak yerlere itmemize yol açar. Bir insan kendi gürültüsünün tam ortasında, kendi plan ve projelerinden oluşan uğultunun tam ortasında durduğu

Everest My Lord bir oyun gibi görünse de, Sevim Burak'ın iddiası bu metnin bir roman olduğudur:

"Roman 3 Perde"

Roman olmayan roman oyun olmayan oyun roman olmayan oyun oyun olmayan roman

Başta sunulan karakterler midir bu metnin oyun olduğunu düşündürten?

Yazıya hâkim kararverilemez durum Everest My Lord'un adında mı aranmalıdır? Hem Everest hem de My Lord?

Everest My Lord'un cinsiyeti konusunda ciddi kuşkularımız olmalı, derim.

Everest My Lord kimseyi görmez. Yazarın Gölgesini bile …

"Yazar'ın başı tıpkı eski resimli bulmaca oyunlarındaki –bir sincap– bir av köpeği ve av köpeğinden kaçan bir sürmeli gözlü ceylanı dikkatle izleyerek elinde tüfeği omzunda askılı av çantasıyla ve başıyla yavaş yavaş ortaya çıkmakta olan bir avcı resmi – gibi ağaçların arkasına saklanmıştır."

Başvekil parlamentodan yeni çıkmıştır. Everest My Lord'dan daha büyük, daha yüce bir adam

> zaman, sessiz, büyülü varlıkların önünden kayıp gittiklerine şahit olur ve onların mutluluğuna ve dışarıda bırakılmışlığına özlem duyar: kadınlar. Kimliğinden de iyi bir kimliğin kadınların arasında yaşadığını ve o sessiz bölgelerde en gürültülü dalganın bile bir ölüm sessizliğine, yaşamın kendisinin ise yaşam hakkında bir düşe dönüştüğünü düşünür. Dur! Dur! Soylu esrik, ne yazık ki en güzel yelkenlide bile minik ve minicik gürültü, bir sürü gürültü vardır. Felsefi anlamda, kadınların büyülü ve en güçlü etkisi uzaktan etkileşimdir, actio in distans; ama bu en başta ve her şeyden önce şunu gerektirir – mesafe.[4]

Burada, Derrida'ya göre, Nietzsche'de kadın olan ve kadın oluşunu mesafesini koruyarak kuran şey "stil"in sivri ucunun dokunduğu anda geri çekilerek bıraktığı izin peşine takılan ve özdeşlikler kurmaktan çok, özdeşliğin "doğruluğu"nu (*vérité, truth*) dissimule eden şeydir. Ve eğer "stil" buysa, yani olmayan-olma'yla kurulan ama kurulduğu anda bozulan şeyse, bu, mesafeyi mesafe olarak korumayı gerektirir. Bunu yapabilme gücü erkek olandan çok kadın olana aittir, çünkü tanımlanmaya direnen kadın olandır ve işte tam da bu yüzden bu "feminen operasyon" belli türde bir kulak ve dinleme alışkanlığını gerektirir.[5]

Öncelikle söylemeliyiz ki Derrida'nın Nietzsche okuması – ki bunun bir yorum ya da hermenötik bir çalışma olmadığının altını çizmemiz gerekiyor (kitabın ilerleyen bölümlerinde Derrida Heidegger'in yorum çizgisinde ilerleyerek kadın olanı nasıl elden kaçırdığından bahseder)– hem Nietzsche, hem kadın olan ve hem de Nietzsche'de kadın

mıdır? Ya da kadın? Ama yine de Lady'ler giderler.

Yazarın Gölgesi ağaçların arkasından yavaş yavaş belirir. Ama ne de olsa o sadece bir gölgedir. Yazarın kendisine ne olmuştur? Yazarın olmayışının gerekçesi Everest My Lord'u yazma görevini üstlenmesi midir? Kendisi olmayan, ancak gölgesi kalmış bir yazar mı yazabilir Everest My Lord'un öyküsünü? Onun öyküden başka her şeye benzeyen öyküsünü…

"Everest My Lord: Bu yazar herkes için de, kimse için de yazılmayan bir kitap yazıyormuş."

Yazarın Gölgesi yazarın ancak gölgesinin olabileceği bir dünyada sadece üstüne düşen gölgelerin "iz"ini sürebilmektedir. Gerçeği gerçek yapan şey neyse o yok olmuştur.

Everest My Lord'u yazan Yazarın Gölgesi dili yeni öğrenmiş gibidir. Sayılar ve harflerin tek tek tekrar edilmesi ve eylemlerin zaman ve şahıs kiplerine göre tek tek çekilmesi, dilin oluştuğu sonsuz permütasyonlar matriksini tüketemez. Yazarın gölgesi

olanı göstermeye planlanmış bir okumadır. Yani, eğer amaç "doğru"nun dissimülasyonunu sergilemekse bu operasyon kadın olandan yola çıkılarak hem Nietzsche hem de Derrida'nın Nietzsche okumasında konumlamadan kaçınan – atopolojik– bir durum yaratmak zorundadır. Bu yüzden, Derrida'nın dediği gibi: "Doğru tarafından tespit edilemeyecek şey aslında feminen olandır."[6] "Feminen mesafe iğdiş edilmeyle olan ilişkisini askıya alarak doğru'yu doğru'dan soyutlar."[7] Öte yandan, bu ilişki iğdiş edilme aracılığıyla askıya alınır, ama burada aracı iğdiş edilmenin doğru'su değildir. Ne de askıya alınan, ancak erkeklerin görevi olan doğru'yu iğdiş etme aracılığıyla askıya alınır. Bunun nedeni kadın olanın iğdiş edilmenin karşıtı olan şeye inanmamasında yatmaktadır, çünkü böyle bir inanç karşıtlıklarla kurulan düşünceden kadın olanı kurtaramaz ve aksine onun dissimülasyona giden yolunu tıkar. Kadın olan için iğdiş edilme hiçbir zaman gerçekleşmez, ama yine de onun iğdiş edilmenin sonuçlarına ihtiyacı vardır ve ancak bu sonuçlar sayesinde erkek iğdiş edilmişliğiyle oynayıp, eğlenip bunu karar verilemez bir duruma sürükleyebilir. Derrida'ya göre iğdiş edilme gerçekten olmuş olsa yaratacağı sentaks bu karar verilemez durumu stabilize edecektir.[8] Fakat karar verilemez olan, yer'i tespit edilemez biçimde, atopolojik bir durum yaratmakta ve hem Nietzsche hem de Derrida'nın metninde kriptik bir saptanamazlığa işaret etmektedir.

> Kadın doğru'nun modeli olduğu için saf filozofları hükmü altına alan, onları yoldan çıkarıp bozguna uğratan baştan çıkarıcı gücünün armağanlarını sergileyebilir. Ve doğru'ya inanmadığı için (fakat yine de bu hiç de ilginç olmayan doğru'yu kendi çıkarı için kullanarak) kadın model olarak kalmaya devam eder, ama şimdi o iyi bir

doğurmak mı istemektedir? Doğurmak istediği ama varoluş biçiminin ancak bir iz'le eş tutulabileceği bir dünyada, Everest My Lord gibi yüce ve hatta metafizik bir canlıyı doğurabilecek midir?Travma ve Hysteria.

Yazının sıfır noktasından konuşmaktadır Everest My Lord'u yazan kişi: Yazarın Gölgesi ya da Sevim Burak. Bir kadın olarak kendine seçtiği pozisyon Yazarın Gölgesi olmaktır. Tabi yazar her kimse – erkek, phallus, "phallogocentric" bakış açısı? – onun bir kopyasını oluşturacaktır. Ama yazarın bir model olarak varolamadığı bir yerde yazarın gölgesi ancak olmayan birşeyi taklit edebilir: "dissimülasyon."

"Sayılar nasıl yazılır?"

Tükenmenin, tüketmenin, tüketilmenin ontolojisi teorize edilebilir mi? Sevim Burak'ın şemsiyesi kendisini görünür kılar. Tükenmenin ve bu tükenişi anlatmanın –sayılar, harfler, kısıtlı ekonomi karşısında genel ekonominin sınır tanımazlığı– olanaksızlığı mıdır şemsiyeyi görünür kılan?

Sevim Burak hayatında bir dönem modellik yapmıştır.

Sevim Burak'ın şemsiyesini unuttuğuna dair hiçbir ipucu olmamasına karşın açık duran şemsiye –ötekiler arasında bir figür: köpek, sepet, mum, bebek,

> modeldir. Fakat tam da iyi bir model olduğu için aslında kötü bir modeldir. Oyununu dissimülasyon, süsleme, aldatma, yapmacıklık, sanatçı felsefesi üstüne kurar.[9]

Derrida'nın Nietzsche'den alıntıladığı gibi kadın olan bir aktristir ve tarihi "*histrionics* (oyunculuk) ve *hysteria* (isteri) arasında gidip gelir."[10] Bütün bu nedenler yüzünden kadın sorusunu ya da "kadın nedir?" sorusunu sanat, stil ve doğru sorunlarından ayrı düşünemeyiz. Kendi içinde kadın olanın kendi içinde doğru olan bir doğrusu yoktur; ya da kendi içinde doğru olan bir şey yoktur, olsa olsa bir doğrular çoğulluğu vardır. Ve bu yüzden "kadın sorusu doğru ve doğru olmayan karşıtlığının karar verilebilirliğini askıya alarak felsefi kararverilebilirlik sistemine ait her kavramın içine zorlanmasını gerektiren tırnak işaretleri çağı rejimini başlatır. Bu rejim altında, bir metnin doğru anlamını öngören hermenötik proje böylece bir köşeye atılır. Okumak varlığın (*being*) anlam ya da doğruluk ufkundan kurtarılır, ürünün üretim ya da varlığın (*presence*) varlığa geçiş değerlerinden bağımsız kılınır."[11]

Tüm bu etmenler Nietzsche'nin metnini, bütünlük düşüncesi ama aynı zamanda onun fragmanlardan oluştuğu düşüncesini de yadsır hale getirir. Örneğin, Derrida, Nietzsche'nin "Şemsiyemi unuttum" cümlesine bakarken kesinlikle bir hermenötik okumadan uzak durur çünkü bu "Şemsiyemi unuttum" cümlesini sanki bir zamanlar bir parçası olduğu bütünlüğün içine bütünlükle birlikte tekrar kurma çabası olacaktır.

> Bu yayımlanmamış parçanın, tam da bir yazı olarak okunabilirliği nedeniyle, sonsuza kadar bir giz olarak kalacak olması oldukça güçlü bir olasılıktır.

çapa, ay, vs– onu hatırladığına mı işaret eder?

Bir şemsiyenin hatırlanmasını gerektiren koşullar nelerdir? Hatırlama unutmayla başlar der Platon ya da Freud – erkek dilinin öncüleri.

Unutulmuş nesnelerden biri, "KARYOLA içeri girer."

Dil, her şey bir yana, özdeşlik kuralını, çoğul olanın tekliğe indirgenmesiyle oluşturulan kategoriler sistemini kurarak –ki zaten sistemin anlamı budur– çalışır hale gelir. Phallus'un ne olduğunu anlarsan dünyada öteki her şeyi anlarsın. Böyle bir organizasyonda yazar vardır, yazarlar vardır:

Erkek erkektir kadın kadın özne özne nesne nesne öznelerin ve nesnelerin özellikleri birbirine karışmaz karıştırılmamalıdır. Ama:

"Soba borusu
Ağlamaya başlar."

Noktalama işaretleri –ki bunlar karar verilebilirlik dilinin sentaksını kurarlar kuramadan– yerlerini "/" işaretine bırakırlar. Eğik bir doğru? Eğriltilmiş bir doğru? Kulak zarının duruşunu mu yansılar bu eğik doğru?

Dışarıdan gelen darbelerin etkisini azaltmak için eğilir kulak

Ama bir giz barındırdığı için değil. Onun gizi aslında hiçbir giz tutmuyor olma, katmanları arasında bir tür gizli bir doğru'yu simule ettiği kanısını uyandırıyor olma olasılığı olabilir.[12]

Şemsiyenin ayrıca bir koruma aracı, dışarıdan gelen bir müdahaleye karşı koruma aracı olduğu, ama kapalı ya da açık durumda da olsa içinde bir şey barındırma zorunluluğu olmadığı düşünüldüğünde şemsiyenin bir kript olduğunu söyleme olasılığı artıyor. Bütün topografi olasılıklarını yadsıyarak, atopolojik bir topoloji yarattığı için de bu şemsiye mesafesini koruyarak, uzaktan etkileşim aracılığıyla, hem Nietzsche ve Derrida, hem de Sevim Burak'ın metinlerinde varlığa geçiş anı hakkında bir soru sormak üzere görsellik kazanıyor.

zarı. Ama nesneler saldırmaya devam etmektedir, özne ve nesne arasındaki sınırı zorlayarak. Soba borusu ağlasa da ve mümkün olan her nesne ağlasa da sahip'in kulağı bu sesleri duyacak mıdır?

Özneler, nesneler ve eylemler yalnızca adlarını söyleyen, yazan Yazarın Gölgesi karşısında "tazı gibi" koşmaktadırlar.

Hysteria'ya yakalanan Yazarın Gölgesi midir? Yoksa özneler nesneler eylemler vs midir? Ya da Yazarın Gölgesi diye bir şeyden bahsedebilmenin önkoşulu mudur Hysteria – yazarı yazar yapan herşeyin phallus-yazar karşısında kazan kaldırıp "tazı gibi" koşarak "l'écriture féminine"e doğru ilerlediği?

"EV DÜŞÜNÜR."

Roman'ın son bölümünde yer alan dipnot rejimi Yazarın Gölgesi'nin yazdığı her şeyi bozmak üzere planlanmıştır. Dipnotlar bu bölümde yer alan cümlelerle bir anlam karşıtlığı oluşturarak, zaten iyice olanaksız kılınan "sentez"i daha da olanaksızlaştırırlar. Ne içerisi burada ne de dışarısı oradadır artık. Derrida'nın bir makalede Artaud'dan alıntılayarak kullandığı ve "subjectile"[13] *dediği şey iyice delirtilerek kendini göstermeye zorlanır. "Özne"mizin yörüngesi (trajectory) ileri fırlatılmışlıkla yetinecek midir? Yörüngeyi izleyebilecek miyizdir? "Subjectile" kendini gösterir mi? "Subjectile" ihanet eder mi? Şemsiye*[14] *bir dikiş makinesinde*[15] *dikilmekten çok kesilip biçilecek özne/sel'imiz midir?*

"Kript ne demektir?"[16]

"GERÇEK NE DEMEK?"

"BEN NEYİM?"[17]

Notlar

1 S. Burak, *Everest My Lord/İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2006.

2 J. Derrida, *Spurs, Nietzsche's Styles/ Éperons, Les Styles de Nietzsche* (Fransızca ve İngilizce karşılıklı basım), çev. Barbara Harlow, University of Chicago Press, Chicago:1979.

3 J. Derrida, "Foreword: *Fors*: The Anglish Words of Nicolas Abraham and Maria Torok," N. Abraham ve M. Torok, *The Wolfman's Magic Word: A Cryptonomy,* çev. Nicholas Rand, University of Minnesota Press, Minneapolis: 1986.

4 F. Nietzsche, *The Gay Science*, Vintage Books, New York: 1974, Fragment 60, ss. 123-4.

5 Fallus-merkezci düşünce biçiminin nasıl bir duymayla ilgili olduğunu Derrida *Margins of Philosophy*'nin (University of Chicago Press, Chicago: 1982) giriş yazısı olan "Tympan"da özel bir kulak zarı tasarlayarak açıklar. Bu girişten yola çıkarak şu soruları sormanın gerekli olduğunu düşünüyorum: Derrida duyulabilir mi? Örneğin Hegel onu duymuş olabilir mi? Ya da Platon? Ya da en temelinde Felsefe – evet büyük harfle Felsefe – Derrida'yı duymuş olabilir mi?
Bu soruları sorarken kuşkusuz Derrida'nın sayısız kitap ve makalesinde bize göstermeye çalıştığı duyma biçimi duyuldu mu ve aynı zamanda duymanın kendisi kendisini duydu mu diye sormak istiyorum. Böyle bir çaba, her şeyden once, "Tympan"i bir daha dinlememizi gerektiriyor. Yani felsefe'nin duymakla ilgisi nedir? Ve "hayaletler" üstüne, üstelik Marx'ın hayaletleri üstüne yazmış bir filozofla uğraşırken –Hamlet ve kulak referanslarını unutmadan– gerçekten ortada duyulacak birşey yokken hâlâ birşeyler duymaya devam ediyorsak, düşüncenin ya da Felsefenin kulağının, Felsefenin kendi sesini duymasını sağlayan kulağın *tinnitus* efektinden arınmış olduğunu söyleyebilir miyiz?
Belki de konuya doğrudan girmeninin en kısa yolu şu an üstüne düşen titreşimlerle yeni bir biçim almaya başlamış ya da başlayacak kulak zarından bahsetmektir. Biçimden bahseder bahsetmez bir hata yaptığımızı anlamamız gerekiyor burada. Zira, kulak zarının bir biçime sahip olması, üstüne düşen ve böylece titreşime yol açan şeylere bir biçim vermeden önce hem kendine hem de üstüne düşen şeylere biçim vermiş olduğunun bir kanıtını oluşturuyor. Tüm bu tür tehlikelere karşı, yani eleştirilen, "tympanize" edilse de tekrar dirilip büyük harfle kolaylıkla eski yerini edinecek Felsefe karşısında, Derrida, bu Felsefenin kulak zarının patlatılması gerekliliğinden sözeder. Bu bir anlamda şu demektir: kulak zarı içerisi ve dışarısı arasında bir sınır çizip bu yüzden Hegelci bir "Aufhebung" anı yaratmaya zemin hazırlıyorsa, böyle bir anı hem olumlamak hem de reddetmek ancak patlamış bir kulak zarıyla elde edilebilir. Kuşkusuz distorsiyonlara, gürültüye, sürekli geri gelişlere, sadece dışarıdan değil, içeriden gelen uyarılara açık bir duyuş olacaktır bu. Bir anlamda içerisi ve dışarısını içerisi ve dışarısı kılan hiyerarşiyi bozmanın ve böylece iki tarafı rezonansa sokmanın aracı olur patlamış bir kulak zarı.
Şöyle der Derrida:

> İnsan bir filozofun kulak zarını patlatıp hâlâ aynı filozof tarafından duyulur ya da anlaşılabilir mi? (*Margins*, s. xii)

Fakat burada sorun, Derrida'nın Nietzsche'den yola çıkıp Zerdüşt örneğini göstererek kurduğu gibi, insanlara "gözleriyle de duymayı öğretmek"tir. Öğretilecek kişi Hegel olduğunda bu, Felsefeyi oluşturduğu sınır ya da marjı tekrar kendine maledemeyeceği bir "yere" ya da bir atopolojiye sürüklemekle gerçekleşebilir.

> [Sınır]ın nasıl yapıldığını, nasıl biçim verildiğini, nasıl çalıştığını bulmak. Ve eğer kulak zarı (*tympanum*) sınırsa, belki de sorun yerleşik, belirlenmiş bir sınırı yerinden etmekten çok sınır kavramı ve kavram sınırı yönünde çalışmaktır. Sınırı birkaç girişim aracılığıyla eşiğinden çıkarmaktır. (*Margins*, s. xvii)

Ve Derrida'ya göre, felsefenin yapıbozum karşısında gösterdiği direnç tam da bu tür bir eşiğinden çıkarma eylemine karşı gösterilen dirençtir. Çünkü –bilerek ya da bilmeyerek– filozof ayakları yere sağlam basan kişidir; "Varlık" (*Being*) ve "Uygun" (*Proper*) olanı kendine ve felsefeye maletme konusunda uzman kişidir ve bu uzmanlığı her sınırı aşıp, böylece sınır denilen şeyi kendi içine alarak, daha önce bilmediği, düşünmediği şeyi bilinebilir, düşünülebilir kılmasında yatar. Ve kulak zarı tahrip edilmediği sürece *fallus-merkezcilik* ve *logos-merkezcilik* düzeni devam edecek; Felsefe kendi söylemini kulak zarını tekrar tekrar kendine malederek sürdürecektir.

Bütün bu gösterilen dirence karşın, Derrida'ya göre, kulak zarı kendi kendini zaten hep delmekte, patlatmakta, tahrip etmektedir, ama önemli olan bu deliniş, patlayış ya da tahribatın duyulabilir ya da bilinebilir bir şey olmadığını kabul etmektir. Peki bu noktada direnen nedir diye soracak olursak, bu Derrida'nın "düşünülmeyen" karşısında –Heidegger'inkinin aksine– aldığı tavırdır. En kolay yoldan söyleyecek olursak, "düşünülmeyen," Hegelci bir "Aufhebung" hareketi ya da Heideggerci bir "Schritt zurück" (geri-adım) hareketiyle düşünülebilir ya da bilinebilir kılınabilirse de, bu Derrida için şu tür bir sorunsala dönüşür: düşünülmeyen düşünülebilir kılınıyorsa düşünülmeyen denen şeye niçin ihtiyacımız vardır? Ya da kulak zarını "différance" kavramıyla tekrar düşünerek, kulak zarının zaten her zaman tahrip edilmiş olduğunu söylemek ve aynı zamanda sağlam ve tahrip edilmiş kulak zarının –sonuçlarını bilebilsek de– sağlamlığı ya da tahrip edilmişliğini asla duyamayacağımızı düşünmektir bu.

6 *Éperons*, s. 55.
7 *Éperons*, s. 59.
8 *Éperons*, s. 63.
9 *Éperons*, s. 67.
10 *Éperons*, s. 69.
11 *Éperons*, s. 107.
12 *Éperons*, s. 133.
13 J. Derrida, "Maddening the Subjectile," *Yale French Studies* 84 (1994) : 154-71. Artaud, André Roland de Renéville'e yazdığı bir mektupta şöyle demektedir: "Burada o subjectile denen şey kötü bir çizimde bana ihanet etti."
14 Bir arkadaşım (U. Çelikyay) hatırlattı ki, unutulmaya yüz tutmuş bir şemsiye daha varmış, Lautréamont'un *Maldoror'un Şarkıları* adlı kitabında: "[…] ve özellikle, beklenmedik bir anda, bir teşrih (*dissection*) masasında bir dikiş makinesi ve bir şemsiyeye rastlamak gibi!" çev. Özdemir İnce, Gece Yayınları, Ankara: 1989, ss. 206-7.
15 Sevim Burak hayatının bir bölümünde terzilik yapmıştır ve yapıtlarını oluşturan cümleleri, paragrafları perdelere iğnelediği, teğellediği söylenir.
16 J. Derrida, "Foreword: *Fors*: The Anglish Words of Nicolas Abraham and Maria Torok," *The Wolfman's Magic Word: A Cryptonomy*, s. xiv.
17 Bir Sevim Burak metinini okurken başımıza gelen şeylerden bahsetmek istiyor olacaktım.

Unutma, Parodi ve İroni*

NİL GÖKSEL

Çağdaş düşünce kimlikler sorunu etrafında dönüp durur. Bu kimlikler sorunu, Doğu'nun ve Batı'nın kimliğine, Avrupa'nın kimliğine, ırkların, dinlerin, cinsiyetlerin kimliklerine, siyasal bakışların, iktidarın kimliğine ilişkin sorularla genişler. Bugünün metinleri bu soruların kazı alanıdır. Unutma, parodi ve ironi kavramları da bugünün metinlerinde bu kimlik sorunu çerçevesinde kendilerini görünür kılarlar. Bu kavramlar, yalnızca yeni tarz metinler oluşturulmasına neden olmaz, geçmişin metinlerine, dünyaya, ortaya koyulan doğruluk dizgelerine, neliğe ve kimliğe bakışı da değiştirirler. Bu bakımdan unutma, parodi ve ironi, tıpkı "metin" ve "gösterge" gibi çağın genel bakışını belirleyen kavramlar olarak ortaya çıkarlar.

Günümüz metin yaklaşımlarına ilişkin söylenebilecek şeylerden biri şudur: Metinler unutturur. Çünkü yazı unutturur. Derrida, "Platon'un Eczanesi" adlı makalesinde Platon'un dile getirdiği eski bir miti ele alır. Bu mitte yazıyı bulan tanrı Theuth, bulduğu bu sanatı tanrı-kral Thamus'a sunar. Ama yazı, sözü zaten kendisine yeterli olan Thamus tarafından küçümsenir. Thamus yazıyı yalnızca yararsız değil, tehlikeli de bulur. Theuth yazıyı tanrı-kral Thamus'a bilginin ve belleğin bir eczası, ilacı (*pharmakon*) olarak sunmuştur. Ancak bu ilacın belleğe bir deva mı dert mi getireceği belirsizdir. Nitekim kral yazının belleğe katkıda bulunmak bahanesiyle onu daha da unutkan kılacağını, bu yüzden de bilgiyi arttıracağı yerde azaltacağını düşünür. Yazı belleğe katkıda bulunmak bahanesiyle daha da unutkan kılar, bilgiyi arttırmak yerine azaltır. Belleğin ihtiyacına karşılık vermez, belleği ıskalamayı hedefler, *mnèmè*'yi (yaşayan bilen bellek) değil, *hypomnésis*'i

* Bu yazı, 4 Mayıs 2006 tarihinde Isparta'da Ulusal Felsefe Sempozyumunda sunulan bildirinin yeniden ele alınmış halidir.

(tekrar belleme, anımsama, emanet etme) pekiştirir. (Derrida, 2004:102) *Pharmakon* (ecza) sözcüğü metinde hem deva hem de zehir anlamını işaret etmektedir. Sözcük herhangi bir metinsel denetimden uzak, her iki anlamını da ileri sürer. Platon, kralın ağzından *pharmakon* sözcüğü üzerindeki bu belirsizliği zaptetmeye, onun tanımını iyi/kötü, içeri/dışarı, doğru/yanlış, öz/görünüş gibi kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış karşıtlıklar içine sokarak, bu belirsizlik üzerinde egemenlik kurmaya çalışır. *Pharmakon* kendisini doğru gibi gösteren bir görünüşler oyunu üretir. (Derrida, 2004:105)

Bellek ile hakikat ayrılmaz. Yazının *pharmakon*'u yaşayan belleği (*mnèmè*), harflerin anıtsal ama ölü biçimlerinde uykuya yatırır. Hakikatin kendisine açıldığı *mnèmè* kendisini cansıza, bilmemeye yöneltir: Bilginin korunmasına ve gözetilmesine adanmış göstergelere, harflere güvenerek kendini uykuya, *lethe*'ye, unutuş ve bilmemeye bırakır. O bellek zaman *hypomnésis*'e dönüşüverir: bilgiyi, hakikati yansılar (taklit eder). Bunun için yazarlar bilgeler değil, kendilerini bilge sananlardır. (Derrida, 2004:108) Yazı, yaşayan bellekle değil de ezberleyen, taklit eden, yineleyen bellekle ilişkili olduğu sürece hakikate, anımsayışa ve felsefenin diyalektik hareketine yabancıdır. Yazı sadece bunları taklit edebilir. Ne var ki bellek sonludur ve her zaman göstergelere gereksinim duyar. Yineleyen bellek, *hypomnésis* belleğe eklenmek zorundadır. Eklenen şey ise ne basitçe varolan ne de varolmayandır. Ek, varlık ile yokluk arasındaki kaygan zeminde hareket eder. (Derrida, 2004:111-112)

Ölü olan canlı olana eklenir: Ölüm yaşama, unutma anımsamaya, yazı söze eklenir. Oysa Derrida'nın metafizik diye eleştirdiği Batı düşüncesi tümüyle sözmerkezci'dir. Söz hakikatin kaynağıdır. Söz-yazı karşıtlaştırılır ve bu karşıtlıkta yazının yeri ikincildir. Bu, Batı metafiziğinin temel bir özelliğidir: Kavramlar karşıtlarıyla beraber, başa yerleştirilen bir ilke, idea, öz düşüncesi ile sıraya koyulur ve karşıtlıkların bir terimine hakiki olan, burada-şimdi-bulunan, doğru olan olarak tüm olumlu nitelikler, diğerine ise tüm olumsuzlamalar yüklenir. Tüm Batı metafiziği, gerçek/gerçek olmayan, duyulur/düşünülür, öz/varoluş, doğa/kültür, kadın/erkek, gösteren/gösterilen, söz/yazı gibi karşıtlıklarla kurulmuştur. Derrida'nın çabası bu dizgeyi yapıbozuma uğratmak, her terimin bir kimlik, bir özdeşlik, bir yapı olarak kendi karşıtına kapalı ortaya çıkamayacağını göstererek, bu sıradüzeni çökertmektir. Derrida, insanın yürüdüğü yolun, seçtiğini ve bildiğini düşündüğü şeyin sıkı bir bağlayıcılığı ve zorlayıcılığı olan böyle bir dizge-

nin gereği olduğunu anımsatır. Bununla birlikte Derrida da kabul eder ki, bu dizgenin içinden çıkılamaz. Öyleyse insanın başka bir seçeneği olabilir mi? Derrida'nın sunduğu seçenek, baskın bu dizgeye boyun eğmek yerine seçeneksiz oluşumuzu ya da seçimlerimizin keyfiyetinin sorumluluğunu yüklenmemiz gerektiğidir. Derrida için tüm dayanaklarımız, kavramlarımız, sözcüklerimiz, her tür yapı, her tür kimlik ve her tür özdeşlik durağan ve belirli değil, haklarında *kararverilemez* şeylerdir.

Unutma, Derrida'da *kararverilemezlik* deneyiminin bir parçasıdır. Karşımızdaki metafizik dizgeyi bizim için kaçınılmaz kılan bellektir. Anlamı belirleyen, kendilerini karşıtlarıyla sınırlayan kimliklerden ve özdeşliklerden emin olmamızdır. Karşıtlar, içerisi ve dışarısı, gösteren ile gösterilen apaçık olduğunda anlam belirir. Ancak Derrida'ya göre herhangi bir kimliğin özelliği, kendisine özdeş olmamasıdır. Bu kimliğin bir neliğe sahip olmadığını göstermez. Sadece her kimliğin içinde, kendisine olan bir mesafesi, kendisiyle bir farkı vardır. Derrida'ya göre, kendi ile fark olmaksızın kimlik ya da özdeşlik yoktur. (Derrida, 2003:14) İşte özdeşliğe eklenmiş olan "o olmayan" anımsandığında, anlama da karar vermek olanaksız olacaktır. Özdeşliğin içinde ona eklenmiş olan anımsanır. Anımsanır; çünkü kimliğin içinde bu öteki, bu yabancı zaten her zaman vardır, yeni değildir. Bununla birlikte her şey her an unutulmaya hazır olur. Yazının belleği *hypomnésis*'e çevirmesiyle *lethe*'nin sularına, unutuşa dalışımız; çarçabuk vermeye alışkın olduğumuz kararlarla dolu belleğimizi boşaltır. Bilmeden tekrar etmek olan yazı kendini tekrar tekrar yazdırır. Her yinelemede anlamlar çatallanır, her unutmada anlamlar daha da hızlı biçimde çoğaltılır. O halde "belleği yitirmek", "kültürü etkisiz hale getirmek", "bilginin nasıl unutulduğunu bilmek" gerekecektir. (Derrida, 2002a:20) Yazı hafıza kaybını mümkün kılar. Böylece niteliklerin, sınıflandırmaların, karşıtlıkların, kimliklerin aralarındaki bağlar her defasında yeniden ve her defasında ayrı bir biçimde kurulur.

Unutma, kararverilemezlik deneyiminin bir parçası olarak, belleğe eklenen dışarının, *hypomnésis*'in, yazının *pharmakon*'u, "ne varolan, ne de varolmayan"dır. Anlamların ve kimliklerin belirlenmesinde bizi açmaz'a (*aporia*) götürecek şeydir. Kimliğin kendi ile farkı, bize hem o kimliği dağılmalara karşı korumak hem de kimliğin içindeki o farkı belirginleştirmek ve kimliği karşıtına kapamamak ödevini yükler. Derrida'ya göre içine düşeceğimiz açmaz budur. Belleğin sorumluluğu ne tek başına yinelemelerin

ve arşivlemenin koruyuculuğuna teslim edilebilir ne de bellekten kopartıp atılabilir ya da karşıtıyla değiştirilebilir. (Derrida, 2003:32-33) Sorumluluk bu açmazın deneyimlenmesidir, "birbirleriyle çelişkili bu iki buyruğun ikisine de yüz çevirmemektir". Bu sorumluluğu kavramak olanaksızdır. Ancak Derrida'ya göre, olanaksızın deneyimlenmesi olmayacak bir sorumluluk olamaz. Çünkü eğer bir sorumluluk yalnızca olanaklılık düzeni içinde iş görüyorsa, bu durumda o kendini yokuş aşağı bırakmış gidiyor demektir. (Derrida, 2003:45-46) Bu bakımdan unutma, belleğe eklenen "ne varolan, ne de varolmayan" olarak bu sorumluluğun bir parçasıdır.

Unutma motifinin geçen yüzyıllardan bugüne bazı vurucu uğrakları vardır: Freud'da unutma bastırılmış ve bir biçimde engellenmiş şeylerin bilinçten uzaklaştırılarak bilinç dışına atılmasıdır. Oysa öğrenilmiş tüm şeyler bellekte saklıdırlar, sadece böyle bir baskılama sonucu unutulmuş görünürler. Bu biçimde baskılanmış olan dilekler ya da arzular bir dil sürçmesi ya da kazayla açığa çıkabilirler. Nietzsche'de ise unutma sağlıklı gücün bir belirtisidir. Kendini sevmenin, Sokratik kültüre özgü katı bilme güdüsünün değil, aynı şeye yeni bir gözle bakabilmenin yolunu açar. Bellek ise güdülerin canlılığını soğuk arşivlerinde öldürür, hıncı saklar, kendi kendini itham etmek, kendi kendini yıkmak, kendinden intikam almak demektir. Nietzsche'ye göre etkin unutma geçmişin bilinçli terkidir ve insan geçmişi terk edebilmeli, tarihin dışına çıkabilmelidir. (Nietzsche, 2003:39-43) Etkin unutma aslında seçici bir anımsamadır. Geçmişle bağları kesip atmak değil, aksine geçmişle bir tür ilişki kurma biçimi, belleğe karşı eleştirel bir tarz geliştirmektir. Nietzsche için bu, insana özgürlük olanağını verir.

Unutma motifi Heidegger'de de ortaya çıkar. Heidegger için unutma, bir tür dalgınlık, es geçme değildir, belli bir tür düşünmenin sonucudur. Heidegger'e göre varlık unutulmuştur. Çünkü mantığa dayalı, hesap kitap yapan, bir tekniğe dönüşmüş olan düşünmenin sonucunda unutulmaya mahkûm olmuştur. Tasarımlayıcı nitelikte olan bir tekniğe dönüşmüş düşünmeden sıyrılmak ve özlü düşünmeye varmak bize varlığın sesini duyurur.

Barthes için ise unutma tek, egemen anlamlı metinlerin ya da düşüncenin mantıksal ve bağlayıcı ilerleyişini kırmak konusunda işe yarar. Anlamların unutulması, Barthes'a göre bir bakıma okumanın bir parçasıdır. Okumak ne başı ne de sonu olan bir etkinliktir. Metinler tekrar tekrar okunmalıdır ama düşünsel bir yarar sağlamak, daha iyi anlamak, bilinçli olarak çözümlemek için değil. Tersine her zaman oyunsal bir çıkar için, gösterenleri

çoğaltmak için, yoksa son bir gösterilene, asıl anlam diye ulaşılması istenen o şeye ulaşmak için değil. Yeniden okuma metinleri çoğaltır, bizi o tek anlamın, tek sözün buyurganlığından kurtarır. İşte unutma bu işe yarar: Her okumada yürüdüğümüz yolların hesabını tutmaktansa onları unutuvermek, buyurgan anlamın egemenliğini, çoğaltılmış anlamlar ve patikalarla yıkmamızı sağlar. Bir anlamın unutulması hata olarak değerlendirilmez. Barthes'ın sözleriyle söylersek, "Anlamların unutulması özür dilenmesini gerektiren bir konu değildir, bizi üzmemelidir. Çünkü yeteneklerimizin eksikliğini göstermez. Olumlu bir değerdir bu. Metnin sorumsuzluğunu, dizgelerin çoğulluğunu dile getirmenin bir biçimidir. Bu dizgeleri kapatsaydım eğer, ister istemez tek, ilahî bir anlam oluşturacaktım: unuttuğum için okuyorum." (Barthes 2002:21)

Freud, Nietzsche, Heidegger'deki unutma kavramlarına ilişkin izlekleri takip ederek, Barthes'ta olduğu gibi Derrida için de, unutmanın yazının kararverilemez yapısına bağlı olarak, metinlere ilişkin bir nitelik olduğunu söyleyebiliriz. Arşivdekileri unutma ve unutulanları anımsama kararverilemezlik anıdır. Kimlikler içinde öteki, susturulmuş, bilinçaltına itip bastırdığımız şeyler gibi dilin en karanlık köşelerine itilmiştir. Şimdi ötekinin sesini duymak, kendimizi Nietzsche'nin önerdiği gibi geçmişin; bu düşünce alışkanlığının dışına atmayı ve her defasında ve her unutuşta, unutulanlarla başka başka ilişki kurma tarzları geliştirmemizi gerekli kılar. Etkin unutma nasıl Nietzsche için insanın özgürleşme yolu ise, Derrida için de unutma, aşkın gösterilenlerin oluşturduğu bu metafizik dizgeden daimî olarak değil ama her seferinde yeniden kurtulmanın bir yoludur.

Derrida bunun için belli bir tür okuma önerir. Bu tür bir okumaya "unutkan okuma" demek mümkün. Derrida'nın önerdiği bu okuma biçimi, tutarlılık arzusundan, bağ kuruculuktan arındırılmış bir yaklaşıma, yani önceden kurulmuş bağları unutuşa bırakmaya dayanır. Barthes'ta olduğu gibi Derrida'da da unutma özür dilemeyi gerektirmez, tersine metin unutmayı bir gereklilik olarak kendinde barındırır. Unutma, kararverilemezlik deneyiminin de yaşanabilme koşulu olur. Metin nasıl kararverilemez anlamları yapısı gereği üretiyorsa, unutmayı da bu kararverilemezlik noktası için gerekli kılar. Ancak bu unutma, asla mutlak bir unutma değildir. Bu daha çok, yapıbozumun Heidegger'den miras aldığı *"sous rature"* benzeri bir işlemdir. *Sous rature*, yazılan sözcüğün üzerine bir çizgi çekmek ve sözcüğü üzeri çizilmiş halde metin içerisinde kullanmak demektir. Çünkü söz-

cük tek başına yetersiz ama onu tümüyle silemeyeceğimiz kadar da gereklidir. Okuma işlemi de bellekte işte böyle bir "üzerine çizgi çekme" işlemini gerektirir. Unutulan yadsınmış demek değildir; her unutulan sonra yeniden anımsanabilir ve her anımsanan sonra bir zaman unutulabilir.

Unutma bizi, içinde bulunduğumuz dizgenin bağlayıcılığı konusunda, bu dizgenin bize dayattığı kimliklerin sabit ve kapalı olmadıkları ve tek anlamın üzerimizdeki buyurganlığının tehlikeleri konusunda uyarır. Bununla birlikte "unutkan okuma"nın, bazı tehlikeli sonuçları vardır. Unutma, metni oyunlaştırırken, tüm göstergeleri uyarıcılara dönüştürür. Bağlantısallığından kopan okuma, göstergelerden göstergelere sıçrayarak, unutarak okur. Bu okumada yön yoktur. Okurun seçeneklerinin keyfîliği, okur ile metin arasındaki ilişkiyi de öldürür. Okur metinle tüm tartışma ortamını yitirmiştir. Metin bir şey demek istemez, çünkü tüm sesleri aynı anda yükseltilmiştir. Bununla birlikte edilgen olan yalnızca metin değil, okurdur da. Metin okurun karşısında suskun, okur da aslında metne karşı ilgisiz kalır: Metni istediği şeyin bahanesi yapabilir. Bu, kimlikleri kapatan, tekelci hakikatperverliğin altını kazımak bir yana, diğerlerine karşı herhangi bir dizgenin ya da söylemin egemenliğini sonsuza kadar pekiştirebilir.

Oysa okur Derrida'nın metinleri yapıbozumuna uğratmak amacıyla yaptığı okuma biçimi metni görmezden gelmeyi, "metni unutmayı" gerektirmez. Okur Derrida'nın metni okuyuşu metnin susturulmuşunu, unutulmuşunu belleğe eklenen bir "ne varolan, ne de varolmayan" ile yeniden anımsamaktır. Bellekte korunan ile unutulan arasındaki gerginliği görünür ve devamlı kılmaktır. Ne belleği unutuşa kapamak ne de silmek, yok etmek gibi bir unutuşa teslim olmaktır. Derrida'nın çabasının çığır açıcılığı, belleğe eklenen unutuşu sürekli anımsamaktır.

Bugünün metinlerine ilişkin yapılabilecek ikinci belirleme şu: Metinler birbirlerini anlatırlar. Metinler anlamlarını bir başka metne ertelerler. Çünkü gösterenler de kendi anlamlarını, bir başka gösterene ertelemektedirler. Artık gösterilen, o aşkın ilke silinmiştir. Bu da, gösterenlerden gösterenlere yapılan içinden çıkılamaz bir zincirde sonsuza kadar ilerlemeyi gerektirir. Bu yüzden metinler de sonlanmazlar. Barthes'ın işaret ettiği gibi metin, bir nesne, bir yapı değildir; bir etkinlik, bir çalışma ve bir oyundur; kütüphanelerde, kitapevlerinde kağıtların üzerine yazılmış şeyler değil, yalnızca söylemin hareketinde varolan şeydir. Kapatılmış, bitirilmiş olmadıklarından her metin bir başka metne açılır, kendisinde başka metinleri barındırır. Her

metin bir metinler örgüsü, bir alıntılar ağıdır: Eski alıntıların yeni bir örgüsüdür; metni oluşturan bu alıntılar adsız (anonim), saptanamaz ve "daha önce okunmuş" ayraçsız alıntılardır.

Metinselliği metinler örgüsü biçiminde tasarlayan çağın yaklaşımı, "parodi"ye kapıyı aralar. Geleneksel olarak parodi, ciddi bir yapıtın konusunun ya da yöntemlerinin gülünç biçimde değiştirilmesiyle ortaya konan hicivli bir taklit yapıttır. Çağdaş parodide söz konusu olan yine bir taklittir ve bu taklit, ironinin tersine çeviriciliğiyle metinler arasında eleştirel bir mesafe yaratır. Bugünün metinleri için işte bu mesafe gereklidir. Birbirine benzetilmiş metinler arasındaki bu uzaklık, bu metinlerin benzemezlikleri ile yaratılmıştır. Parodinin, parodileştirmek istediği metni yakalama biçimi, sunduğu tekrarda önceki metnin bir benzeri olarak ortaya çıkmak değil, önceki metinle bu tekrar arasındaki mesafeyi açmak, farkı belirgin kılmaktır. Parodide metinler arasındaki mesafeyi açan, "ironi"dir. İroni, bir kodun karşıt anlamlara gelecek biçimde kullanımıdır. Parodi ile ironi, benzer bir yapı gösterirler ve bu yüzden parodide, ironi de ortaya çıkar. İroni tek anlamlılığı yadsırken, parodi de "tek metinciliği" yadsır. İroninin, anlamsal düzeyde yaptığı şeyi, parodi metinsel düzeyde yapar. (Hutcheon, 1985:1-32) Çağdaş metinler parodiktir. Bu metinler hem kendi, hem de diğer metinlerin bütünlüklerini ve üzerlerine yöneltilmiş tüm anlamlandırma kaygılarını parodi ile yıkarlar.

Çağ, Nietzsche'nin sesine kulak vermiştir: Nietzsche, *Şen Bilim*'de "*incipit parodia*"* demişti. Şen Bilim, bilme güdüsünden kopmuş, ayrıntıda boğulmuş dekadans bir bilmin eleştirisidir. Bu bilim, hakikat üzerine yapılan her araştırmanın, her kuramın, hakikatin kötü bir taklidi, bir parodisi olduğunu bilir. Hakikati bulanlara; bulmuş olduğunu sananlara alaycı türküsünü söyler. (İnam, 2004)

Foucault da Nietzsche'nin nidasını duyanlardandır. Foucault soybilimi, Nietzsche soybilimini dönüştürerek geri getirir. Foucault, Nietzsche'nin ölümsüz bir ruh, ezeli bir hakikat, kendisiyle özdeş bir bilinç varsayan tarih-üstü bir tarihe yönelttiği eleştirileri dikkate alır. Tarih, ayırt eden, bölüştüren, mesafelerle ve aralıklarla oynamaya izin veren keskin bir bakıştan başka bir şey olmamalıdır. Bu tarih sürekli ve bütüne ait olan şeyleri dağıtır ve belirlenmiş kimliklerin tanınmasının verdiği o boş teselliyi mümkün kılan her şeyi parçalar. Bu, Nietzsche'nin tarih için öngördüğü tarih duygu-

* **incipit parodia**: Şimdi parodi başlıyor.

suyla yapılabilir. Tarih duygusu ile tarihçi, yakınına bakar; bilinç, hakikat, öz gibi uzak hayallere değil, ancak baktığı şeyden kurtulmak, onu uzakta tutmak ister, teşhis etmek ve farklılığını söylemek ister. Tarih duygusu üç kullanım içerir: Parodi, kimliklerin ayrılması, bilgi öznesinin kurban edilmesi. Tüm bunlar belleğin yıkımı içindir, belleğin metafizik ve antropolojik modelinden kurtulmak ve bir "karşı-bellek" yapmak içindir. Tarih bir parodiye dönüştürülür, çünkü şeylerin üstüne yedek kimlikler, maskeler geçirmeye hevesli bir tarih anlayışının maskaralığını en uç noktasına götürmek gereklidir. Böylelikle tarih, bizi boş kimliklerle avutacağına, bir kimlikler parodisi, maskeler karnavalı içinde yalanımızı, "gerçeksizliğimizi" bize söyler. Tarih, kimliklerimizi ayrıştırmaya yönelir: Çünkü bir maskenin altında birleştirmeye ve onu diğerlerinden ayırmaya çalıştığımız bu kimliğin kendisi bir parodiden başka bir şey değildir. "Çoğul", işte burada; kimliklerin parodisinde bulunur. Soybilimsel olarak yönlendirilen tarihin amacı, kimliğimizin köklerini bulmak değil, tersine onu dağıtmaktır. Foucault soybilimi de, kendini bu Nietzsche metninin içine, ama yine de uzağına koyar. (Foucault, 2004:230-253)

Parodi, dışında bir öz ya da hakikat düşüncesi olmadığı için, içinden çıkamayacağımız bir metinler örgüsü içinde metinleri, farklarıyla mesafelendiren benzerliktir. Parodinin ortadan kalkması ise metinleri birbirlerinin düpedüz alıntıları, "pastiş"leri yapar. Günümüzde giderek şiddetlenen eğilim aslında budur. Bu yüzden Fredric Jameson, modernle postmoderni ayıran çizgiyi, parodiden pastişe geçiş olarak düşünmektedir. Jameson'a göre postmodernist çağda parodinin yerini pastiş almıştır. Parodi bu çağda artık "boş"tur. Pastiş tüm geçmiş metinleri oburca yineler, alıntılar. Jameson'a göre bu, geçmişle bağımızın kopması demektir. (Jameson, 1994:17-18)

Çağın metinlerine özgü bir diğer bir özellik şudur: Metinler hem evet, hem hayır derler. Parodi de, onunla beraber işleyen ironi de buna hizmet eder. Kimliklerin birbirlerine kapalılığını, aşkın bir anlama bağlanmış metafizik sıradüzenini yıkmanın bir yoludur bu. Göstergeleri ve kimlikleri ironi ile; metinleri ironi ile birlikte çalışan parodi ile yıkmak gereklidir.

Gösterge'de tasarımlanan *différance* kavramı bu çağa özgü bir ironinin işaretidir. Saussure'de *différence* kavramıyla kastedilen ayrım fikri, dili dil yapan şeyin özdeşlikler değil, ayrımlar olduğunudur: Dilde göstergeler içeriklerine ya da seslerine göre değil, birbirlerine göre konumlanırlar. Derrida, Saussure'ün bu uzamda ayrımlaşma fikrini, göstergelerin zaman bakı-

mından da ayrımlaştıklarını dile getirecek *différance* kavramıyla geliştirir. Derrida'nın *différance*'ı, her göstergenin kendi üzerinde taşıdığı diğerlerine ait izdir. Göstergeler birbirlerinden Saussure'de olduğu gibi "başka bir gösterge olmaklık"la değil, kendilerinde kendilerine ait olmayan şey nedeniyle ayrımlaşırlar. Bu yüzden *différance*, anlamı her zaman bir sonraki ana erteler; olmaklığı ya da olmamaklığı sürüncemede bırakır ve anlamı çatallandırır, böylece göstergeler zincirinde hareketi bir oyuna çevirir. (Derrida, 1999a:53) Bu bakımdan Derrida'nın *différance*'ı, bir tür "evrensel ironi"dir. Derrida bu kavramla birlikte ironi'ye, modern söylemde bir yer açar. (Behler, 1990:104-110)

Différance, göstergelerde ve kimliklerde yaratılmış bir karşıtlığın ötesindedir. *Différance* kimliklerin kapalılıklarına, kendi olmaklıklarına yöneltilmiş bir tehdittir. Bizi kararverilemezlik noktasında yalnız bırakır. Parodi ve ironide durduğumuz yer burasıdır. Bugün, parodinin pastişe dönüşmesi gibi, ironi de kimlikler arasındaki eleştirel mesafesini giderek kaybetmektedir. Çünkü ironi ancak bir sınırlama altında ortaya çıkar: Bu sınırlama dilbilgisel toplumsal ya da siyasal bir söylem altında veya aşkın anlamın büyük krallığında, metafizik sıradüzeni içinde bir dil anlayışı altında olabilir. Yani birine söylediği sözü çok "zekice" bulduğumuzu söyleyerek bir ironide bulunmak istersek, bu, ancak bu sözün çok da zekice olmadığı besbelli iken ve buna rağmen bu kişinin sözüne düpedüz "aptalca" diyemeyecek olmamızdan kaynaklanır. Bu çağın metinleri ironiyi, aşkın bir anlamla sıralanmış kavramlar dizgesinin içinde kalınamayacağı gibi, böyle bir metafizik dizgenin dışına da çıkılamayacağını göstermek için kullanır. Sınırlama budur. Peki bu eleştiri ne zaman bir suskunluğa dönüşür? Eleştiri, ironinin sınırlaması "ne söylediğini anladım" demenin bir felaketi çağrıştırması, yani Eco'nun deyişiyle, yorum sürecini "anladım" diye bitirenlerin "kaybedenler"e dönüşmesi durumunda susar. Bu yeni tarz sınırlama, ironinin göstergeler, metinler ve kimlikler arasındaki eleştirel mesafesini ortadan kaldırır: Metinlerin ensesinde "evet, budur", "hayır, bu değil" diye salınım yapan sarkacın hareketini durdurur. Buna seslerin eşitliği demek mümkündür: Anlamlar, metinler ve kimlikler, aralarında herhangi bir mesafe, oldukları şey ile olmadıkları şeye ilişkin yaratılacak bir tartışma olmadan birbirleriyle yan yana, ama daha çok tek bir noktada toplanmış olarak üst üstte yığılırlar. Artık karşımızda her şeyi söyleyen ama bu yüzden de aslında hiçbir şey söyleyemeyen tek, büyük bir metin vardır.

Kaynakça

Akşin, Tülin, "Avrupa Kültürünün Krizi ve Jacques Derrida", *Toplumbilim Dergisi*, Ankara: Bağlam Yay., no: 10, 1999.

Aysever, R. Levent, "Bu Çağın Metinleri", *Kül Dergisi*, sayı 50, Temmuz 2004, s. 25-31.

Barthes, Roland. *S/Z*, (çev. Sündüz Öztürk Kasar), İstanbul: YKY, 2002.

Behler, Ernst. *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle-London: University of Washington Press, 1990.

Derrida, Jacques. "Différance", *Toplumbilim Dergisi*, çev. Önay Sözer, Ankara: Bağlam Yay., no: 10, 1999a.

"Platon Eczanesi", *Toplumbilim Dergisi* , çev. Zeynep Direk, Ankara: Bağlam Yay., no: 10, 1999b.

Şiir Nedir?, çev. Ahmet Sarı-M.Abdullah Arslan, Erzurum: Babil Yay., 2002a.

Mahmuzlar: Nietzsche Üslûpları, çev. Mehmet Baştürk, Erzurum: Babil Yay., 2002b.

Öteki Hedef (Başka Baş), çev. Melih Başaran, İstanbul: Bağlam Yay., 2003.

Dissemination, New York: Continuum, 2004a.

Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları, 1997.

Reflections on the Name of the Rose, çev. William Weaver, London: Secker & Warburg, 1989.

Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004.

Hutcheon, Linda. *A Theory of Parody: the Teachings of Twentieth Century Art Forms*, New York: Methuen, 1985.

"Eco's Echoes: Ironizing the (Post) Modern", *Diacritics*, Vol. 22, No. 1 (Spring, 1992), 2-16.

İnam, Ahmet. "Bilimin Şenliği için Şenbilim", http://www.metu.edu.tr/~www41/ahmet-inam/senbilim.htm , 2004.

Jameson, Fredric. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Mantığı*, çev. Nuri Plümer, YKY, İstanbul, 1994.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Nietzsche, Friedrich W. *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yay., 1998.

O'Hara, Daniel T. *Radical Parody*, New York: Columbia Uni. Press, 1992.

Rorty, Richard. *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995.

Sarup, Madan, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, (çev. Abdülbaki Güçlü), Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2004.

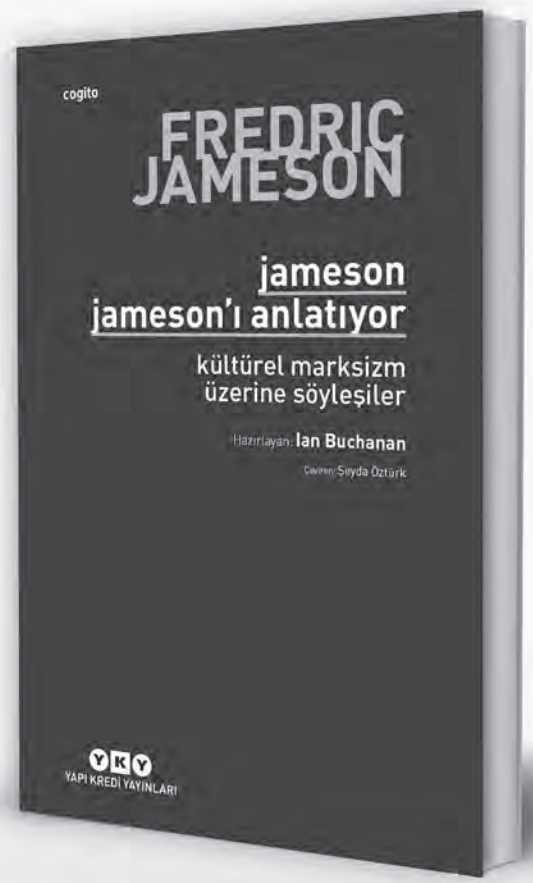
Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Jameson'ın düşüncesiyle yeni tanışanlar ve bu konuda derinleşmek isteyenler için benzersiz bir kaynak:

Jameson Jameson'ı Anlatıyor günümüzün en etkili Marksist kültür teorisyenlerinden Fredric Jameson'ın çağdaş kültür konusundaki olağanüstü birikimini ABD, Kore, Çin, İsveç, Mısır gibi çok farklı coğrafyalardan önemli akademisyenlerin soruları ve katkılarıyla harmanlayan dokuz söyleşiyi bir araya getiriyor.

"Fredric Jameson olağanüstü enerjisiyle Sophokles'ten bilim kurguya kadar çok geniş bir alanda kaleme alınmış görkemli yazıların düşünürü..." Terry Eagleton



Jameson Jameson'ı Anlatıyor –
Kültürel Marksizm üzerine Söyleşiler
Fredric Jameson
Çeviren: Şeyda Öztürk
Cogito, 316 s.

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Jacques Derrida (1930-2004)



- 15 Temmuz 1930'da Cezayir'in El-Biar kentinde doğdu.
- 1942'de Yahudi olduğu için bir süre okuldan uzaklaştırıldı.
- 1949'da Fransa'ya geldi.
- 1952'de Paris'te *École Normale Supérieure*'de Husserl fenomenolojisi üzerinde çalışmaya başladı. Althusser ve Foucault'dan dersler aldı.
- 1954'te derecesini aldıktan sonra Harvard Üniversitesi'nden kazandığı özel öğrenci [*special auditor*] bursuyla Boston'a gitti ve burada *École Normale Supérieure'de* tanıştığı Marguerite Aucouturier'yle evlendi.
- 1957-59 yılları arasında üniformasız askerlik görevini, Fransa'nın sömürgesi durumundaki Cezayir'de çocuklara İngilizce ve Fransızca öğreterek yaptı.
- 1959'da Fransa'ya döndükten sonra çeviri yaparak geçindiği sıralarda Pierre Bourdieu'yle tanıştı. İlk kez Cerisy Günleri'ne katıldı ve Lyceé du Mans'da arkadaşı Genette'le birlikte ilk dersini verdi.
- 1960-64 yılları arasında Sorbonne'da mantık ve genel felsefe üzerine dersler verirken, S. Bachelard, G. Canguilhem, P. Ricœur ve J. Wahl'a asistanlık yaptı. *Tel Quel* ve *Critique* dergilerinde, 1967 yılında yayımlayacağı *"De la Grammatologie"* kitabının temellerini attığı ilk makaleleri yayımlandığı sırada Philippe Sollers'le tanıştı. *Collège de Philosophie*'de Foucault hakkında ve Foucault'nun da izleyiciler arasında bulunduğu bir konferans verdi. Husserl'in *"L'origine de la géométrie"* [*Geometrinin Kökeni*] çevirisinden dolayı "Jean Cavaillès modern epistomoloji ödülü"nü aldı.



- 1963'te Pierre Derrida doğdu. Jacques Derrida Hyppolite ve Althusser tarafından Yardımcı Doçent olarak ENS'e davet edildi ve bu görevini 1984'e kadar sürdürdü.
- 1967 yılında Jean Derrida doğdu ve Jacques Derrida aynı yıl Johns Hopkins Üniversitesi'nde "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences" [Beşeri Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun] seminerini verdikten sonra, zamanını Johns Hopkins ve Yale gibi Amerikan üniversiteleri ile Paris *École Normale Supérieure* arasında paylaştırarak geçirdi. Amerika'da Paul de Man ve Jacques Lacan'la tanıştı ve Barthes, Hyppolite, Vernant ve Goldman'la görüştü. Bu sırada ilk üç kitabı *"De La Grammatologie"*[*Yazıbilim Üstüne*] *"L'écriture et la différence"*[*Yazı ve Fark*] ve *"La voix et le phénomène"* [*Ses ve Fenomen*] yayımlandı.
- 1968 yılında Peter Szondi tarafından davet edildiği Berlin Üniversitesi'nde bir dizi seminer verdi.
- 1971'de, Cezayir'in bağımsızlığı ilan edildikten (1962) sonra ilk kez Cezayir'i ziyaret etti.



- 1974'te Sarah Kofman, Phillippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy ile birlikte "La philosophie en effet" Galilée Yayınevi'nden çıktı.
- 1975'te öğrencileri ve çalışma arkadaşlarıyla *Greph*'i (*Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique*) [Felsefi Öğretimi Üstüne Araştırma Grubu] kurdu. 1975'ten itibaren her sene bir dönem Yale Üniversitesi'nde misafir hoca olarak ders verdi.
- 1979'da Sorbonne'da bulunan *Des États Généraux de la Philosophie*'nin başına geçti.
- 1980'de Lacou-Labarthe ve Nancy'nin düzenlediği "Les fins de l'homme" [İnsanın Erekleri] adlı Cerisy konferansına katıldı. Aynı sene 21 fahri doktorasından ilkini Columbia Üniversitesi'nden aldı.
- 1981'de Jean Pierre Vernant ve birkaç arkadaşıyla beraber Çek muhalif ve entelektüellerini korumak için "L'Association Jan-Hus"u kurdu ve aynı sene Prag'da gizlice yapılan bir konferans sonrasında göz altına alın-

dığında, dönemin Fransız Devlet Başkanı Mitterand'ın devreye girmesi sayesinde serbest bırakılarak Çekoslavakya'dan sınırdışı edildi.

- 1982'de Pascale Ogier ile birlikte Ken Mcmullen'in yönettiği "ghost dance" [hayalet dansı] adlı filmde rol aldı ve Cornell Üniversitesi'nde 1988'e kadar "Andrew D. White Professor-at-large" olarak ders vermeye başladı.
- 1983'te ilk yöneticisi seçileceği *Collège International de Philosophie*'yi [Uluslararası Felsefe Koleji] kurdu. "Apartheid'a karşı Sanat" sergisine katıldı. Irk ayrımcılığına karşı Nelson Mandela'yı destekleyen yazarların üye olduğu bir kültür vakfı kurdu.
- 1984'te *École des Hautes Études en Sciences Sociales*'de [Beşeri Bilimler Yüksek Okulu] araştırma yöneticisi oldu ve bundan sonra burada her sene bir seminer verdi.



- 1986'da Peter Eisenman'la birlikte Villette Parkı projesini yaptı ve bundan sonra mimarlık üzerine pek çok araştırma yazısı yayımladı.
- 1991'e kadar CUNY'de daha sonra da NYU'da ders verdi.
- 1988'de Friedrich Nietzsche ödülünü aldı.
- 1989'da New York'ta Cardoso School of Law'da "Deconstruction and the Possibility of Justice" [Yapıbozum ve Adaletin İmkânı] adlı seminerde açılış konuşmasını yaptı.
- 1990'da SSCB'de Moskova Üniversitesi'nde seminerler verdi.
- 1991'de *Commité d'Orientation de l'Association Descartes*'a üye oldu.
- 1992 yılında Chevalier de la Légion d'Honneur ünvanını aldı. Ignasio Silone ödülünü aldı.
  Marie-Louis Mallet'nin düzenlediği Cerisy Günleri'ne katıldı ("Sınırları Geçiş").
- 1994'te *Parlement International des Écrivains*'in [Uluslararası Yazarlar Parlementosu] ve 2000 yılına kadar Conseil Scientifique du Collège International de Philosophie'nin [Uluslararası Felsefe Koleji Bilim Konseyi] başkan yardımcısı oldu.
- 1995'te Vattimo, Gadamer ve Ferraris ile birlikte din üzerine "Capri" seminerlerini verdi ve Louvain-la-Neuve katolik üniversitesi'nde Michel

Lisse tarafından düzenlenen konferansa katıldı.



- 1997'de Marie-Louise Mallet tarafından düzenlenen Cerisy Günleri'ne katıldı. Türkiye'ye ilk ziyaretini yaptı (konukseverlik üstüne bir konferans verdi).
- 1998'de Güney Afrika'yı ziyaret etti. Nelson Mandela ile tanıştı.



- 1999'da Türkiye'yi ikinci kez ziyaret etti.
- 2001 Çin'e gitti. Adorno ödülünü kazandı.
- 2002 *École Normale Supérieure*'ün Felsefe Bölümü Bilim Konseyi'nin üyesi oldu. Cerisy Günleri'ne katıldı. ("Gelecekteki Demokrasi").
- 2003 20 Şubat Maurice Blanchot'nun ölümü. Cenazede "Maurice Blanchot'ya" başlıklı bir metin okudu. Mart ayında uluslararası Maurice Blanchot kollokyumunda bir konuşma yaptı. Coimbra Üniversitesi'nden fahri doktora aldı.
- 8 Ekim 2004'te Paris'te bir hastanede pankreas kanserinden öldü.

Jacques Derrida Bibliyografyası

De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967.

L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.

La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Paris, PUF, 1967.

La Dissémination, Paris, Seuil, 1972.

Marges de la philosophie, Paris, Minuit, 1972.

Positions, Paris, Minuit, 1972.

Glas, Paris, Galilée, 1974.

"Économimesis", *Mimesis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975.

L'Archéologie du frivole. Lire Condillac, Paris, Denoël/Gonthier, 1976.

Épérons. Les styles de Nietzsche, Paris, Flammarion, 1978.

La vérité en peinture, Paris, Flammarion, 1978.

La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, Paris, Flammarion, 1980.

L'oreille de l'autre, textes et débats, éd. C. Lévesque et C. McDonald, Montréal.

Sopra-vivere, Mila, Feltrinelli, 1982.

D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Paris, Galilée, 1983.

Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, Paris, Galilée, 1984.

Lecture de droit de regards, de M-F. Plissart, Paris, Minuit, 1985.

" Préjugés : devant la loi", *La Faculté de juger* içinde, Paris, Minuit, 1985.

Forcener le subjectile. Étude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud, Paris, Gallimard, 1986.

Mémoires- for Paul de Man, New York, Columbia University Press, 1986.

Parages, Paris, Galilée, 1986.

Schibboleth- pour Paul Celan, Paris, Galilée, 1986.

"Chora", *Poikilia* içinde. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant, EHESS, 1987.

De l'esprit. Heidegger et la question, Paris, Galilée, 1987.

Feu la cendre, Paris, Des femmes (Jacques Derrida ve Carole Bouquet tarafından okunan metnin kaseti ile birlikte), 1987.

Psyché. Inventions de l'autre, Paris, Galilée, 1987.

Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce, Paris, Galilée, 1987.

Limited Inc. Evanston, Illinois, Northwestern University, 1988.

Mémoires- pour Paul de Man, Paris, Galilée (version augmentée), 1988.

Signéponge [Signsponge], Columbia University Press, Paris, Seuil, 1988.

" Some Statements and Truisms about Neo-logisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other small Seismisms", The States of "Theory" içinde, ed. D. Carroll, Columbia University Press, 1989.

Du droit à la philosophie, Paris, Galilée, 1990.

" Interpretations at war. Kant, le juif, l'Allemand", *Phénoménologie et Politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Bruxelles, Ousia, 1990.

Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines, Louvre, Réunion des musées nationaux, 1990.

Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris, PUF, 1990.

Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais, Paris, Flammarion (coll. " Champs"), 1990.

Circonfession, Geoffrey Bennington ve Jacques Derrida, Paris, Seuil, "Les Contemporains", 1991.

Donner le Temps. 1. La Fausse Monnaie, Paris, Galilée, 1991.

L'Autre Cap, Paris, Galilée, 1991.

"Donner la mort", *L'éthique du don*, Paris, A. M. Métailié, Transition, 1991.

Points de suspension, Paris, Galilée, 1992.

Khôra, Paris, Galilée, 1993.

Spectres de Marx, Paris, Galilée, 1993.

Passions, Paris, Galilée, 1993.

Sauf le nom, Paris, Galilée, 1993.

"D'où vient l'Europe?", *Penser l'Europe à ses frontières*, Paris, éditions de l'Aube, 1993.

"Faxitexture", *Noise*, 18/19, Paris, Maeght éditeur, 1994.

Force de loi, Paris, Galilée, 1994.

Politiques de l'amitié, Paris, Galilée, 1994.

Moscou aller-retour, Paris, éditions de l'Aube, 1995.

Mal d'archive, Paris, Galilée, 1995.

ADIEU à Emmanuel Lévinas, Paris, Galilée, 1996.

Apories, Paris, Galilée, 1996.

"Foi et savoir", Gianni Vattimo ve Jacques Derrida, *La religion* içinde, Paris, Le Seuil, 1996.

Le Monolinguisme de l'autre, Paris, Galilée, 1996.

Échographies - de la télévision. Bernard Stiegler ile filme alınmış söyleşiler, Paris, Galilée, 1996.

Résistances— de la psychanalyse, Paris, Galilée, 1996.

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris, Galilée, 1997.

Du droit à la philosophie du point du vue cosmopolitique, Paris, Verdier, 1997.

De l'hospitalité, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Voiles (Hélène Cixous ile), Paris, Galilée, 1998.

Demeure. Maurice Blanchot, Paris, Galilée, 1998.

Psyché. Inventions de l'autre, Paris, Galilée (Edition augmentée), 1998.

La Contre-Allée, Catherine Malabou ve Jacques Derrida, Paris, La Quinzaine Littéraire-Louis Vuitton, 1999.

" L'animal que donc je suis", *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* içinde, Paris, Galilée, 1999.

Donner la mort, Paris, Galilée, 1999.

Sur Parole. Instantanés philosophiques, Paris, Éditions de l'Aube/France Culture, 1999.

Le Toucher. Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000.

Tourner les mots. Au bord d'un film (Safaa Fathy ile), Paris, Galilée/Arte éditions, 2000.

États d'âme de la psychanalyse, Paris, Galilée, 2000.

La connaissance des textes. Lecture d'un manuscrit illisible, Simon Hantaï ve Jean-Luc Nancy ile, Paris, Galilée, 2001.

*De Quoi Demain…*Elisabeth Roudinesco ile söyleşi, Fayard, Galilée, 2001.

L'université sans condition, Paris Galilée, 2001.

Papier Machine, Paris, Galilée, 2001.

Artaud le MOMA, Paris, Galilée, 2002.

Fichus, Paris, Galilée, 2002.

H.C. Pour la vie, c'est-à-dire, Paris, Galilée, 2002.

Marx & Sons, Paris, PUF/ Galilée, 2002.

Voyous, Paris, Galilée, 2003.

À la vie à la mort, Paris, Galilée, 2003.

Türkçede Derrida Bibliyografyası

Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm (Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!)*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2005.

Jacques Derrida ve Jacques Lacan, *Çalınan Poe: Psikanalitik Devekuşu Diyalektiğ (La Facteur de la vérité)*, Der.: Mukadder Erkan, çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2005.

Jacques Derrida, *Felsefe Yazıları Ansiklopedisi 6: Göstergebilim ve Gramatoloji*, Afa Yayınları, 2002.

Jacques Derrida, *Mahmuzlar Nietzsche'nin Üslupları (Eperons, Les Styles de Nietzsche)*, çev. Mehmet Baştürk, Erzurum, Babil Yayınları, 2002.

Jacques Derrida, *Marx ve Mahdumları (Marx and Sons)*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.

Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal (Spectres de Marx),* çev. Alp Tümertekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Jacques Derrida, *Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası (Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre)*, çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004.

Jacques Derrida, *Öteki Hedef (Başka Baş) (L'autre Cap)*, çev. Melih Başaran, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2003.

Jacques Derrida, *Şiir Nedir?(Qu'est-ce que la poesie?)*, çev. Ahmet Sarı, M. Abdullah Arslan, Mehmet Baştürk, Erzurum, Babil Yaynları, 2002.

Jacques Derrida, *Pera Peras Poros: Jaques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma (Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida)*, der.: Ferda Keskin – Önay Sözer, İstanbul, YKY, 1998.

Jacques Derrida, "Différance", çev. Önay Sözer, ToplumBilim 10, (1999): s. 49-62.

Jacques Derrida, "Platon'un Eczanesi" (La Pharmacie de Platon), çev. Zeynep Direk, ToplumBilim 10, (1999): s. 63-82.

Jacques Derrida, "Ekonomimesis", çev. Melih Başaran, ToplumBilim 10, (1999): s. 83-102.

Jacques Derrida, "Psyche, Ötekinin İcâdı" (Psyche: Inventions de l'autre), çev. Melih Başaran, ToplumBilim 10, (1999): s. 103-128.

Jacques Derrida, "İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in iki Kaynağı", çev. Melih Başaran, ToplumBilim 10, (1999): s. 129-164.

Jacques Derrida, "Japon bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı – Mehveş Omay, ToplumBilim 10, (1999): s. 185-188.

Jacques Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Geçiş", çev. Ragıp Ege, Geceyazısı 7, (2005)

Jacques Derrida, "Bir Önsöz İçin 52 Aforizma" çev. Işık Ergüden, Cogito 18, (1999): s. 88-97.

Jaques Derrida, "Bütün Ülkelerin Kozmopolitleri Biraz Daha Çaba!" (Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!), Cogito 21, (1999): s. 48-62.

Jacques Derrida, "Kartpostal" (La Carte Postale), çev. Ahmet Soysal, Beyaz Kitap 12, (1987): s. 41-47.

Jacques Derrida, "Kadınlar" (Eprons'dan bölüm), çev. Ahmet Soysal, Beyaz Kitap 12, (1987): s. 47-56.

Ferda Keskin – Jacques Derrida, "Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine", (söyleşi), Cogito 21, (1999): s. 21-29.

Julia Kristeva – Jacques Derrida, "Göstergebilim ve Gramatoloji", (söyleşi), çev. Tülin Akşin, TolumBilim 10, (1999): s. 175-184.

Jacques Derrida, "Tezin zamanı: noktalama işaretleri" (Ponctuations: Le temps de la thèse), çev. Melih Başaran, felsefelogos 10, (2002): s. 31-42.

Jacques Derrida, Frank Kermode, Toril Moi, Christopher Norris, *Teoriden Sonra Hayat (life.after.theory)*, Der. Michael Payne, John Schad, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2004.

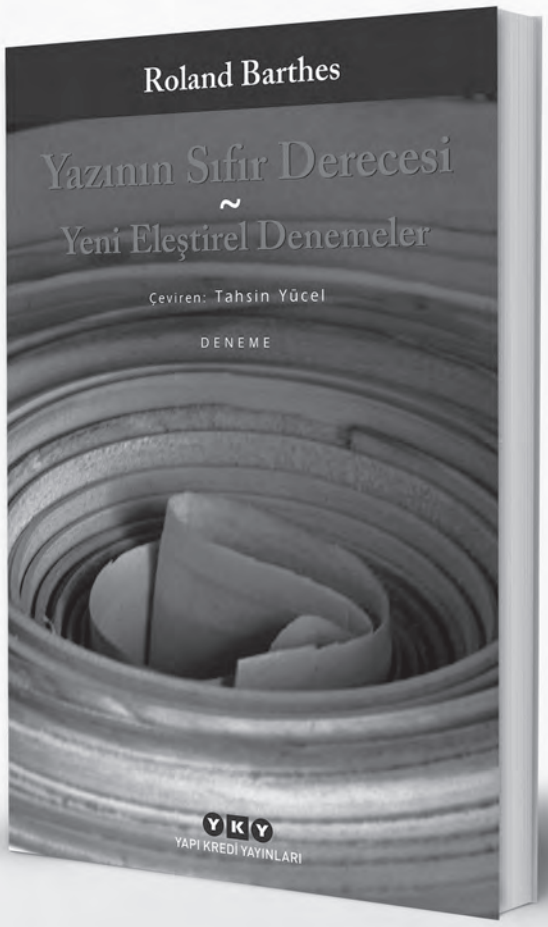
Richard Rorty, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Simon Critchley, Jacques Derrida, *Yapıbozum ve Pragmatizm (Deconstruction and Pragmatizm)*, Der.: Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Sarmal Yayınevi Felsefe-Sosyoloji Dizisi, 1998.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Roland Barthes'ın "yazarlığı", "okurluğu"yla nasıl baş eder?

Fransız dilbilimci, göstergebilimci ve eleştirmen Roland Barthes'ın 1953'te yayımlanan ilk kitabı *Yazının Sıfır Derecesi*, biçem, roman yazını, yazar-toplum ilişkisi ve yazınsal dil gibi konularda Fransız yazınına yeni bir bakış ve söylem getirmişti. *Yeni Eleştirel Denemeler* ise Barthes'ın, Flaubert, Proust, Chateaubriand, Jules Verne ve Pierre Loti gibi çeşitli yazarlara ilişkin sekiz denemesini ilk kez bir araya getiriyor...



Yazının Sıfır Derecesi &
Yeni Eleştirel Denemeler
Roland Barthes
Çeviren: Tahsin Yücel
Deneme, 172 s

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

geçen sayıdakiler

Ezoterizm.

Cogito / Sayı: 46

Cogito'dan / Ezoterizm İçin **Rüzgâr Gülü /** Hakların İadesi • Ten Üzerine Kış Gecesi İlhamları • Kendini Savunma Sanatı: Witold Gombrowicz'in Fikirlerle Düellosu • Gilles Deleuze İçin **Klasik /** İbn Arabî: Hilyetü'l-Ebdâl: Ruhî Aydınlanmanın Önkoşulları **Yeni Perspektifler /** José Medina: Kimlik Sıkıntısı: Kimliksizlik ve Farklılık Sorunu • David Wood: İkamet Etmedeki Mesafe • Agnes Heller: Modern Etiğin İki Temel Direği **Söyleşi /** Mahmud Erol Kılıç ile Söyleşi – A. Sait Aykut-E. Efe Çakmak: "Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş" **Dosya: Ezoterizm /** Refik Algan: Ezoterizme Genel Bir Giriş • Antoine Faivre - Karen-Claire Voss: Batı Ezoterizmi ve Dinler Bilimi • İdris Şah: Fakirler ve Öğretileri • Jean-Pierre Laurant: Ondokuzuncu Yüzyılda Ezoterizm – *L'esoterisme au XIX^e siècle* • Xavier Accart: René Guénon ve "Geleneksel" Okul – *René Guénon et l'école "traditionnelle"* • Thierry Zarcone: Yirminci Yüzyılda Avrupa ve Osmanlı Ezoterizminin Kesişimi: Rudolf von Sebottendorf – *Un Aspect du croisement des ésotérismes entre l'Europe et l'Empire ottoman au XX^e siècle: Rudolf von Sebottendorf* • Aykan Erdemir - Rabia Harmanşah: Turnanın Semahı, Ezoterizmin Zamanı: Bektaşi ve Alevi Zaman Kavrayışları • Pier-Luigi Zoccatelli: Çağdaş Dünyada Ezoterizm ve New Age – *Esoterismo e New Age nel mondo contemporaneo* **Odak: Okültizm ve Fotoğraf /** Clément Chéroux: Hayalet Diyalektiği: Eğlence ve İnanç Dünyasında Hayalet Fotoğrafları • Louis Kaplan: Paranoyakla Doğaüstünün Kesişme Noktası: Hayalet Fotoğrafları Üzerine Spekülasyonlar • Sophie Schmit: Conan Doyle: Siyah Beyaz Soruşturma **Kitap /** Bettina Funcke-Peter Sloterdijk: Yerçekimine Karşı **Geçen Sayıdakiler:** Sayı 44-45: Ten: Derinden • **Yazarlar Hakkında**

Yazarlar Hakkında

Esra Akcan: Columbia Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nde doktorasını tamamlamaktadır. Columbia Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir, ayrıca New School Parsons Tasarım Okulu'nda yüksek lisans dersleri vermektedir. Akcan'ın aldığı ödüller arasında KRESS/ARIT, Mellon Vakfı, Kine, Graham Vakfı Carter Manny ödülü, DAAD ve Columbia Üniversitesi doktora bursu bulunmaktadır. *Journal of Architecture, Architectural Design, Theory of Architectural Review, Toplum Bilim, Defter, Arredamento Mimarlık, XXI, Domus m* gibi dergilerde makaleleri, ayrıca *Dolgu İstanbul. Küresel Şehre Oniki Senaryo* isimli bir kitapçığı yayımlanmıştır.

Recep Alpyağıl: 1997 yılında Samsun'da doğdu. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde araştırma görevlisi. "Din Felsefesinde Dekonstrüksiyon" adlı doktora çalışmasını tamamlamak üzere. *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* ve *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik?* adlı iki kitabı vardır. Ayrıca 2007 sonuna *İBN ARABİ [derrida] MEVLANA Üzerine Mülemma Düşünceler* adlı bir metin neşretmek arzusundadır.

Zafer Aracagök: Doktora derecesini Oslo Üniversitesi'nden alan Zafer Aracagök Bilkent Üniversitesi'nde çağdaş felsefe konusunda dersler veren bir akademisyen, yazar ve müzisyendir. Türkiye'de yayımlanmış üç kitabı olan Aracagök'ün çağdaş felsefe ve özellikle Gilles Deleuze felsefesinde imge, gürültü ve rezonans üstüne akademik çalışmaları *Pli*, *Parallax* ve *Symploke* gibi dergilerde; müzik yapıtları ise Türkiye, Hollanda ve İtalya'da yayınlanmıştır.

Levent Aysever: 1956 Aydın doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun. Aynı bölümde öğretim üyesidir.

Zeynep Direk: *Derrida: Critical Assessments*'ın Leonard Lawlor ile birlikte editörü (Routledge, 2002), *Başkalık Deneyimi* (Yapı ve Kredi Yayınları, 2005) adlı eserin yazarıdır. Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi üstüne (Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Derrida, Bataille) çeşitli dergilerde birçok makale yayımlamış ve çok sayıda kitap (örneğin Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* (Metis 2000); *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üstüne İncemeler* (Metis 2002); Çağdaş Fransız Felsefesi (Epos, 2003); *Emmanuel Levinas, Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003)) hazırlamıştır.

Eddo Evink: Hollanda, Groningen Üniversitesi Felsefe Departmanı'nda yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. Çağdaş felsefe, fenomonoloji ve hermenötik çalışmaktadır.

Nil Göksel: 1978'de Ankara'da doğdu. Lisans ve yüksek lisans derecelerini Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünden aldı. Şu anda doktora öğrenimine ODTÜ Felsefe Bölümünde devam etmektedir.

Leonard Lawlor: Memphis Üniversitesi'nde Faudree-Hardin Felsefe Profesörü. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*; *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*; *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics* ve *Imagination and Chance: The Difference between the Thought of Ricoeur and Derrida* gibi kitapların yazarıdır.

Michael Naas: Chicago De Paul Üniversitesi Felsefe Departmanı'nda profesör olan Naas, aynı departmanın lisans çalışmaları direktörüdür. New York Stony Brook Üniversitesi'nde ve École des Hautes Études Pratiques'de doktora derecesi alan Naas, antik Yunan felsefesi ve çağdaş Fransız felsefesi uzmanıdır. *Philosophy Today*, *Continental Philosophy* ve *The Oxford LiteraryReview* gibi dergilerde makaleleri yayımlanan Naas Jacques Derrida'nın sayısız makalesini ve beş kitabını İngilizce'ye çevirmiştir.

Ahmet Soysal: 1957'de İstanbul'da doğdu. 82-95 arası arkadaşlarıyla Beyaz dergisini çıkardı. Fazıl Hüsnü Dağlarca'yı Fransızca'ya çevirdi. Fransız şairlerinden Bonnefoy'yu, Artaud'yu vb Türkçeye çevirdi. Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'ini çevirdi. (Metis Yayınları). Türkiye'de ve Fransa'da çeşitli felsefe konferansları verdi, makaleler yayımladı. Kitapları: *Birlikte ve Başka* (Kabalcı 1999) *Arzu ve Varlık* (YKY 1999), *Madde ve Karanlık* (Norgunk 2003), *A'dan Z'ye Ece Ayhan* (Kitaplık Dergisi Eki, 2003), *Ölüm Yazı Vücut* (Norgunk 2004), *Hüsnühat* (Norgunk 2004), *Eşsiz Olana Yakınlık* (Kanat, 2006).

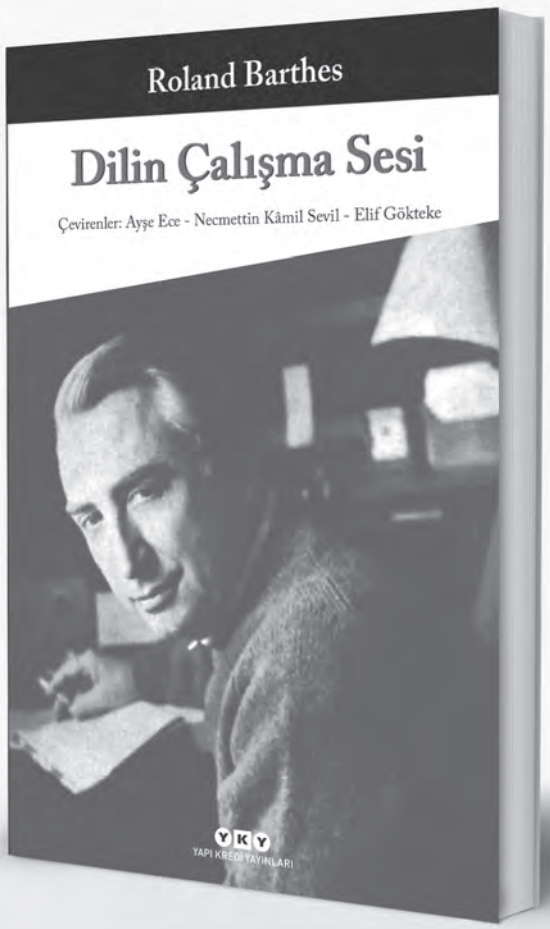
Barry Stocker: Yeditepe Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi felsefe bölümü öğretim görevlisi. Barry Stocker University College London, Felsefe Departmanı'nın kıdemli fahri asistanıdır. Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche ve Heidegger üzerine sayısız makale kaleme aldı. *Derrida on Deconstruction* (Routledge 2006) kitabının yazarı ve Wittgenstein üzerine bir inceleme kitabı olan *Post-Analytic Tractatus*'un (Ashgate 2004) editörüdür. Editörlüğünü yaptığı *Derrida: Basic Writings* adlı kitap önümüzdeki yıl Routledge tarafından yayımlanacak.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Yazı'nın ve yazın'ın büyük ustasından: *Dilin Çalışma Sesi*

Dilin Çalışma Sesi, Roland Barthes'ın 1964-1980 arasında kaleme aldığı edebiyat, dil ve gösterge üzerine yazılarını bir araya getiriyor. Meşhur "Yazarın Ölümü" başlıklı denemesinin de yer aldığı bu "eleştirel denemeler" ilk kez Türkçe'de yayımlanıyor. *Göstergeler İmparatorluğu* ve *S/Z* gibi eserleri YKY tarafından yayımlanan Barthes'tan, yolları çatallanan bahçede yürümek isteyen okurlara...



Dilin Çalışma Sesi
Roland Barthes
Çeviren: Ayşe Ece
Necmettin Kâmil Sevil - Elif Gökteke
Deneme, 408 s.

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık